

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
FILOLOĢIJAS FAKULTĀTE

Valdis Rūsiņš

Dualitāte seno latviešu reliģiskajos priekšstatos

Promocijas darbs

Filoloģijas doktora grāda iegūšanai folkloristikas zinātnes nozares mitoloģijas
apakšnozarē

Darba zinātniskā vadītāja: profesore, Dr. habil. philol. Janīna Kursīte-Pakule

Rīga 2007

SATURS

Ievads	3
1. nodaļa	
Izmantoto avotu apskats un tēmas izpētes vēsture.....	15
Izmantoto avotu apskats.....	15
Tēmas izpētes vēsture.....	26
2. nodaļa	
Dualitāte un seno reliģisko priekšstatu pamatstruktūru formēšanās	53
3. nodaļa	
Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā.....	82
4. nodaļa	
Dualitāte un auglības rituāli gada ciklā: diferenciacija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē.....	115
Secinājumi.....	130
Izmantotās literatūras bibliogrāfiskais saraksts.....	136
Saīsinājumi.....	166

IEVADS

Izpētes objekts: mentalitātes struktūras, kas noteica seno latviešu reliģisko priekšstatu (tai skaitā mītisko priekšstatu, maģijas, rituālu) veidošanos, šo struktūru formas un mijiedarbība.

Pētīšanas priekšmets: dualitāte, tās formas un izpausmes tautas garīgajā kultūrā un atspoguļojums folklorā.

Darba novitāte, rezultātu teorētiskā un lietišķā nozīme

Dualitāte kā fundamentāls strukturāls princips cilvēka apziņā un domāšanā ir atstājusi stipru ietekmi uz reliģiskajiem priekšstatiem. Reliģiju vēsturnieki ir konstatējuši, ka dualitāte raksturo stadiāli pašus agrīnākos mītus.¹ Tā noteica indoeiropiešu mitoloģijas arhaisko pamatstruktūru formēšanos, kas atspoguļojies arī latviešu mītiskajos priekšstatos. Taču dualitāte iespaidoja priekšstatu formēšanos ne vien senākajā posmā, bet arī to turpmākajā attīstībā, neņemot vērā jaunu principu izvirzīšanos sakrālajā simbolikā.

Dualitātes jautājums ir svarīgs saistībā ar reliģisko un mītisko priekšstatu stadiālās stratigrāfijas problēmu: pētniecībā pastāv viedoklis, ka divdaļīgās un no tām atvasinātās pāra struktūras kultūras vēsturē ir gan stadiāli, gan attiecīgi (ja tās aplūko vienas un tās pašas kulturālās kopības ietvaros) arī hronoloģiski senākas par trīsdaļīgajām. Šāda teorētiska pieeja paver iespēju arhaisko slāņu stadiālai nodalīšanai, kas palīdz pilnīgāk noskaidrot mīta vēsturisko attīstību. Taču šai shēmā neiekļaujas divdaļīgās vai pāra struktūras, kas var noteiktā brīdī aktualizēties vai arī turpināt funkcionēt savā noteiktā sfērā reliģiskajos priekšstatos līdztekus dominējošajām trīsdaļīgajām jeb nepāra struktūrām.

Jautājums par cilvēka domāšanas struktūrām, ko izvirzīja franču strukturālisti un ko K. Levī-Stross (*Lévi-Strauss*) risināja savā mīta teorijā, šobrīd kļūst svarīgs

jaunā griezumā. Kā savā jaunākajā pētījumā par nepāri un pāri zīmju sistēmās norāda krievu kulturologs V. Ivanovs, duālos pretmetus ir nepieciešams izprast, lai pēc tam varētu tos pārvarēt un izziņāt to, kas atrodas aiz tiem.² Zinātnes metodoloģijas priekšnosacījumi, kas radušies, lai izietu ārpus divzīmju attiecību principu robežām, ļauj cerēt, ka būs iespējams no jaunām pozīcijām izvērtēt arī seno reliģisko priekšstatu mantojumu.

Promocijas darba tēmas zinātnisko aktualitāti nosaka nepieciešamība pētniecībā turpināt un attīstīt jaunu teorētisku pieeju meklējumus seno latviešu reliģijas analīzē. Lai pilnīgāk izziņātu un izprastu mūsu tautas garīgo mantojumu un tā vēsturisko attīstību, mentālo struktūru izpētes kontekstā ir nepieciešams atrast atbildes arī uz sarežģītajiem un joprojām līdz galam neatrisinātajiem jautājumiem par dievību tālāku attīstību. Pētījuma novitāte ir starpdisciplināra pieeja seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē, izmantojot gan arheoloģiskos datus, gan etnogrāfisko un folkloras materiālu mītisko tēlu veidošanās procesu analīzē. Sasaistot folkloras un etnogrāfisko materiālu ar arheoloģiskajiem datiem, jau ir iespējams sākt izvirzīt domu par mīta lokālajām attīstības iezīmēm Latvijas teritorijā. Tieši pēdējā avotu grupa – arheoloģiskais materiāls – ļauj pētīt seno latviešu pasaules uztveri saistībā ar noteiktu hronoloģiju. Promocijas darbā izvirzītās problēmas risināšana ir nozīmīga, jo ļauj izprast cilvēku pasaules uztveri vēstures senākajos posmos, sakrālās simbolikas veidošanos.

Darba mērķis: noteikt ar dualitāti saistītās (pāra) struktūras seno latviešu priekšstatos un dualitātes vietu seno latviešu reliģisko priekšstatu sistēmā.

Galvenie darba uzdevumi:

1. analizēt mentalitātes struktūru transformācijas likumsakarības un šo procesu atspoguļojums seno latviešu reliģijā: pāris un nepāris – divdaļīgo un trīsdaļīgo modeļu mijiedarbība;
2. izvērtēt dualitātes ietekmi uz latviešu mītisko tēlu, dievību formēšanās procesiem: Jumis, dievību pāri, dvīņu jautājums mitoloģijā;

3. analizēt dualitātes izpausmes formas seno latviešu reliģiskajos priekšstatos un noskaidrot tos Latvijas reģionus, kuros dualitāte (pāris) veido vienu veselumu.

Darba izstrādes materiāls un informatīvā bāze

Promocijas darbā seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē izmantoti trīs veidu avoti:

- a) folkloras teksti,
- b) rakstītie avoti par latviešu ticējumiem un paražām un etnogrāfiskie apraksti,
- c) publicētie arheoloģiskie materiāli.

Izmantoto avotu un zinātniskās literatūras detalizēts apskats un izvērtējums dots atsevišķās promocijas darba daļās.

Papildus tika pētīti arī ar folkloru saistītie dokumenti Latvijas Valsts vēstures arhīvā, veikta patstāvīga folkloras materiāla ievākšana, tai skaitā, piedaloties folkloras ekspedīcijās Latvijas novados:

- folkloras zinātniskā ekspedīcija Alsungas pagastā. 2002. g. Vadītāja: prof. Janīna Kursīte-Pakule;
- folkloras zinātniskā ekspedīcija Vārkavas pag. 2004. g. Vadītāja: prof. Janīna Kursīte-Pakule.

Metode

Promocijas darbā izmantota starpdisciplināra pieeja – seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē izmantots gan arheoloģijas, gan folkloras materiāls.

Līdz šim seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē nozīmīgākie sasniegumi pieder folkloristiem un arheologiem. Tomēr arheologu un folkloristu pētījumi lielākoties ir notikuši savstarpēji atrauti, un ļoti reti ir veikti arheoloģijas un folkloras datu korelācijas mēģinājumi. Šī problēma nav sveša arī starptautiskajā pētniecībā, kur gadās, ka arheologi konstatē, ka nav nekādu iespēju apliecināt arheoloģiskajā

materiālā mitoloģijas pētnieku izvirzītās shēmas, kas tomēr neatstāj pilnīgi nekādu iespaidu uz tālākajām mitologu publikācijām, kurās viņi sniedz arvien jaunus piemērus savām teorijām, kas balstītas uz jau iepriekšnoteiktām shēmām. Šo problēmu iespējams risināt, pārbaudot mitoloģiskās liecības ar arheoloģiskajiem datiem.

Liela ietekme latviešu folkloristu darbos ir bijusi valodnieku teorijām mītisko tēlu ģenēzes un tipoloģijas jautājumos. Tomēr jebkuram no valodnieku teorijās izvirzītajiem pieņēmumiem nepieciešams apstiprinājums ne vien folkloras materiālā, bet ļoti vēlams arī vēstures avotos, materiālajā kultūrā, arheoloģiskajos datos. Apstiprinājuma gadījumā tas ļautu noteikt arī attiecīgo priekšstatu hronoloģiju, resp. identificēt šo priekšstatu vietu vēsturiskajā laika un telpas „koordinātu sistēmā”. Arheoloģisko un folkloras datu korelācija ļauj veikt arī stadiālo stratigrāfiju – nodalīt priekšstatu kompleksā atšķirīga vecuma/izcelsmes elementus.

Vēsturiskā un ģeogrāfiskā izpētes metode promocijas darbā izmantota reliģisko priekšstatu izplatības hronoloģisko, teritoriālo, un etnisko aspektu analīzē Latvijas teritorijā. Šī metode ļauj noskaidrot, vai noteikta reliģisko priekšstatu parādība aptver visu Latvijas teritoriju, vai raksturojama kā lokāla parādība, ko var saistīt ar noteiktiem reģioniem. Izmantojot vēsturnieku un arheologu secinājumus par etniskajiem procesiem un to norises laiku, ir iespējams izskaidrot arī lokālas priekšstatu atšķirības Latvijas teritorijā, kas konstatējamās folkloras materiāla analīzē, un noskaidrot, kā noteiktās teritorijās līdz ar etniskajām izmaiņām ienākuši vai noformējušies jauni, no pārējās Latvijas teritorijas atšķirīgi priekšstati. Svarīgs faktors reliģisko priekšstatu attīstībā ir arī attiecīgās vietas saimnieciskā un politiskā attīstība, kā arī kontaktu intensitāte ar citām etniskajām vienībām.

Reliģisko priekšstatu senāko slāņu izpētei izmantota sinstadiālā³ metode un mītisko priekšstatu salīdzinoša analīze. Izmantot tās kā izolētu izzināšanas paņēmienu ir bīstami, tomēr šajā gadījumā tas ir vienīgais veids, kā analizēt tos vissenākos reliģisko priekšstatu slāņus, par kuriem ir tikai fragmentāras liecības Latvijas materiālā. Kļūdīšanās iespēju šajā gadījumā iespējams samazināt, ja ir precīzi datēts arheoloģiskais materiāls. Noteikta vēsturiskā posma arheoloģiskā materiāla analīze apliecina, ka Eirāzijā plaši pastāvējuši reliģiskie priekšstati saistībā ar aļņiem un briežiem, kas saistīti ar mezolīta un neolīta mednieku pasaules uztveri, un arī Latvijas

teritorija nav izņēmums. Šie priekšstati vislabāk ir saglabājušies Sibīrijas tautām, kuras ilgi pieturējās pie nemainīga dzīvesveida, kas tomēr nebūt nenozīmē, ka Sibīrija ir šo priekšstatu „pirmdzimtene”.

Pamatterminu skaidrojums

Šā skaidrojuma nepieciešamību nosaka apstākļi, ka zinātniskajā literatūrā izmantoti dažādi termini ar līdzīgu jēdzienisko saturu. Aiz termina skaidrojuma sniegts pamatojums, kāpēc tieši šis termins lietots promocijas darbā.

DUALITĀTE – fundamentāla un vispārcilvēciska apziņas struktūra, kuras pamatā ir divdaļīgums kā objektu klasifikācijas un kodifikācijas pamatprincips. Dualitāte formē divpolāro sistēmu – likumsakarīgu un neizbēgamu posmu cilvēka domāšanas un uztveres sistēmas izveides procesā – apziņas polarizācijā, ko nosaka objektīvs, ar cilvēka neirofizioloģiju saistīts faktors - galvas smadzeņu pusložu funkcionālā asimetrija.

XX gadsimtā franču strukturālisti zinātnē ieviesa terminu „binārās opozīcijas” (F. de Sosīrs (*de Saussure*); saistībā ar mitoloģiju - K. Levī-Stross). Etimoloģiski termini „dualitāte” un „binārās opozīcijas” ir savstarpēji saistīti:

- dualitāte [no latīņu valodas „dualitas” – „divdabība”] – divdabība, divējādība;
- duāls [no latīņu valodas „dualis”] – 1. tāds, kam ir divas sastāvdaļas; binārs. 2. tāds, kam ir divējāds raksturs.
- binārs [no latīņu valodas „binarius”] – tāds, kam ir divas sastāvdaļas.⁴

Turklāt reliģiju vēsturē un fenomenoloģijā ir arī specifiska dualitātes forma – duālisms, ko var raksturot kā doktrīnu, kas izvirza divu kauzālu pasaules pamatprincipu eksistenci. Termina „dualitāte” (un nevis „binārās opozīcijas” jeb „binārie pretmeti”) lietojums izvēlēts tāpēc, ka reliģiskajos priekšstatos opozīcija ne vienmēr tiek izvirzīta kā duālo elementu savstarpējo attiecību pamatizpausme. Dualitāte var tikt saprasta arī kā abu elementu simetriska vai asimetriska vienotība bez to pretnostatījuma, kas nav raksturojama kā „opozīcija”.

SENIE LATVIEŠI – Latvijas teritorijas senākie iedzīvotāji, no kuriem cēlusies latviešu tauta.

Runājot par latviešu etnoģenēzes procesa senākajiem posmiem, nepieciešams ņemt vērā starpkultūru un etnisko sakaru un mijiedarbības nozīmīgumu Latvijas teritorijā garīgās kultūras, tai skaitā reliģisko priekšstatu, veidošanā.⁵

Austrumbaltijā balti varēja nonākt kontaktos ar somugriem ap trešā gadu tūkstoša pr. Kr. beigām vai otrā gadu tūkstoša pr. Kr. sākumu.⁶ Uzskata ka īpaši cieši kontakti starp baltu un Baltijas somugru ciltīm bija otrajā gadu tūkstoši pr. Kr.⁷ Kā norādījis J. Rozenbergs, baltu un Baltijas somugru saskare un mijiedarbība lielā mērā ir noteikusi daudzas turpmākās etniskās norises, sākotnēji – ģinšu, cilšu un cilšu apvienību, vēlāk – atsevišķu tautību izveidi, etnisko teritoriju noformēšanos, to izmaiņas laika tecējumā u.c. etniskos procesus.⁸ Austrumbaltijā balti un Baltijas somugri dzīvoja ne tikai kā kaimiņi, bet arī jaukti, un, domājams, tādās vietās bija divvalodība.⁹

Pirmais gadu tūkstošs uzskatāms par visnozīmīgāko posmu latviešu etniskajā vēsturē, kad notiek vairākkārtīga baltu cilšu iekšējā migrācija, kā rezultātā izveidojas etniskie un kultūras pamati latviešu tautības izveidei.¹⁰ VI - VII gadsimtā acīmredzami nodalās austrumbaltu ziemeļu ciltis no dienvidu ciltīm.¹¹ Ar šo posmu iespējams runāt arī par latviešu un lietuviešu valodas nošķiršanos. Baltu cilšu pārvietošanās savu teritoriju iekšienē un Baltijas somugru vidē veicināja ne tikai kontaktus etnisko grupējumu starpā, bet arī jaunas sociāli ekonomiskās situācijas izveidi, kas noteica ģints struktūras sabrukšanu un tādu jaunu teritoriālu veidojumu (Tālava, Jersika, Atzele u.c.) rašanos, kur jau tika iekļautas pēc izcelsmes atšķirīgas etniskās grupas.¹²

Ņemot vērā augstākminēto, darbā tiks analizēts ne tikai ar baltu ciltīm saistītais materiāls, bet arī Latvijas teritoriju apdzīvojušo Baltijas somugru arheoloģiskie dati, kā arī, atkāpjoties senākā vēsturē, mezolīta un neolīta kultūru substrāts, uz kura pamata Latvijas teritorijā risinājās etniskie procesi.

RELIGISKIE PRIEKŠSTATI – uzskatu sistēma, kas saistīta ar ticību pārdabiskajam un ietver mītiskos priekšstatus, maģiju, mantiku, rituālus.

Šī termina jēdzieniskais saturs promocijas darbā tiek skatīts kā plašāks par jēdzienu „mitoloģija” un „mītiskie priekšstati” jēdzienisko saturu. Mīti un mītiskie priekšstati saprotami kā daļa no reliģiskajiem priekšstatiem.

Latviešu folkloras avoti satur aprakstus, kurus var raksturot kā mītus vai mīta fragmentus. Tomēr tā ir tikai daļa no seno latviešu reliģisko priekšstatu kompleksa.

Folkloras, etnogrāfiskie un arheoloģiskie avoti satur informāciju par noteiktiem priekšstatiem, darbībām vai artefaktus ar reliģisku nozīmi, kas nav klasificējami kā mitoloģiski vai mītiski.

Aizstāvēšanai izvirzītās tēzes

- 1) Seno latviešu reliģisko un priekšstatu pamatstruktūrās pastāvot dualitātei, sakrālajā simbolikā ir skaidri izteikta nepāra dominante. Tomēr latviešu folkloras materiālā pārstāvētās trīsdaļīgās konstrukcijas ir aprakstāmas kā vienas dualitātes pārklāšanās ar citu, resp. tā ir divpakāpju dualitāte, ko ir būtiski atšķirt no reliģiju vēsturē atrodamajiem piemēriem triādēm.
- 2) Zemkopju priekšstatos pāris saglabā savu nozīmi kā dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs, abu dzimumu apvienojuma simbols; šajā priekšstatu sfērā tas saglabā sakrālā veseluma veidotāja funkcijas, sekojot senajai izpratnei, ka “divi” tas ir “labi”.
- 3) Latviešu reliģiskajos priekšstatos ne dvīņu kults, ne skaidri nosakāmi tā relikti nav konstatējami. Dieva dēli nav dvīņi, bet izveidojas par relatīvi patstāvīgu, labi definētu mītisko tradīciju un tēliem ciešā sakarā ar vecuma grupām senajā sabiedrībā un ar tām saistīto priekšstatu kompleksu.

- 4) Latvijas iedzīvotāju reliģisko priekšstatu attīstība nebija vienlaicīga visā tās teritorijā, bet bija atkarīga no konkrētās vietas saimnieciskās un politiskās attīstības, jaunu etnisku vienību ienākšanu Latvijas teritorijā.
- 5) Daļu lauku auglības rituālu, ko veica vasaras saulgriežos saistībā ar Jumi un Pērkonu, ir pārņēmis Jānis - kristīgā sinkrētisma veidota būtne, kura sevī apvienoja vairākas citu mītisko tēlu iezīmes.
- 6) Jumja kā personificētas, antropomorfas lauku auglības dievības izveide notiek XII - XIV gadsimtā.

Promocijas darba struktūra

Darbs veidots no četrām nodaļām. Pirmajā nodaļa apskatīti pētījumā izmatotie avoti, metodoloģijas problemātika un promocijas darba tēmas izpētes vēsture, svarīgākās zinātnieku atziņas saistībā ar promocijas darbā izvirzītajiem jautājumiem.

Otrajā nodaļā “Dualitāte un reliģisko priekšstatu pamatstruktūru formēšanās” analizēta dualitātes loma cilvēka apziņas struktūru formēšanā un dualitātes vieta reliģiskajos priekšstatos; dualitātes pirmsākumi arhaiskajos priekšstatos, mentalitātes struktūru transformācijas likumsakarības un šo procesu atspoguļojums seno latviešu reliģijā. Pāris un nepāris: duālo un ternāro struktūru mijiedarbība un to aprakstīšanas problēma.

Trešajā nodaļā “Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā” analizēts mitoloģisko dvīņu – t.s. *dioskūrisko* dievību – jautājums; dvīņu kulta eksistences problēma seno latviešu reliģijā, Jumja priekšstatu attīstība, balstoties uz arheoloģiskajiem datiem.

Ceturtajā nodaļā “Dualitāte un auglības rituāli: diferenciacija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē” analizētas lokālās iezīmes seno latviešu reliģiskajos priekšstatos un mītisko tēlu izveidē un dualitāte kopējā dabas auglības cikla kontekstā.

Pētījuma rezultātu aprobācija

Promocijas darba galvenie rezultāti apkopoti astoņās publikācijās vispāratzītos recenzējamos izdevumos:

- 1) Rūsiņš V. Dažas atziņas par dualitātes koncepciju indoeiropiešu mitoloģijā // “Latvijas Vēsture”. – 1998. - Nr. 2 (30). – 13. – 18. lpp;
- 2) Rūsiņš V. Pārdomas par jumja simboliku un mitoloģisko ģenēzi // “Latvijas Vēsture. Jaunie un jaunākie laiki”. – 2000. - Nr. 2 (38). – 54. – 59. lpp;
- 3) Rūsiņš V. Diferenciācija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē // Materiāli par latviešu un cittautu kultūru Latvijā. – Rīga, - 2003. – 13. – 20. lpp;
- 4) Rūsiņš V. Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos // “Platforma”: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga, - 2003. – 67. – 72. lpp;
- 5) Rūsiņš V. Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā // Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: Folklorā. Ārzemju literatūra. Rakstu krājums, 9. – Liepāja, 2004. – 46. – 54. lpp;
- 6) Rūsiņš V. Nepāris latviešu reliģiskajos priekšstatos: struktūra un simbolika // “Platforma 2”: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga, 2004. – 173.-181. lpp;
- 7) Rūsiņš V. Lielās pirmmātes jautājums mitoloģijā // Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums, 10. – Liepāja, 2005. – 295. – 300. lpp;
- 8) Русиньш В. Развитие представлений о Юмисе в средневековых крестьянских обычаях плодородия в Латвии // Gamta ir religija / [sudare Elvyra Usačovaitē]. – Vilnius: Versus aureus, 2006. – 206. – 219.p. (Serija „Senovės baltų kultūra”, t.7).

Pieņemts publicēšanai:

- 1) Rūsiņš V. Jumja attīstība latviešu mītiskajos priekšstatos un auglības rituālos (2005. gadā pieņemts publicēšanai Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājumā “Platforma 3”);
- 2) Rūsiņš V. Arheoloģijas dati Jumja attīstības izpētē latviešu mītiskajos priekšstatos (2005. gadā pieņemts publicēšanai Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnisko rakstu krājumā).

Promocijas darba galvenie rezultāti apspriesti 10 zinātniskajās konferencēs (četrās starptautiskajās un sešās vietējās):

- 1) Latvijas Kultūras akadēmijas starptautiskā konference “Mītiskais tradicionālajā un postmodernajā kultūrā” (Rīga, 1998. gada 6. oktobris); referāts: “Dualitātes koncepcija indoeiropiešu mitoloģijā”;
- 2) Lietuvas Kultūras un mākslas institūta konference “Simbola teorētiskā nozīme” (Viļņa, 1998. gada 28. oktobris); referāts: “Latviešu Jumja simbolika un mitoloģiskā ģenēze”;
- 3) Lietuvas Kultūras un mākslas institūta konference “Baltu kultūras formas un relikti” (Viļņa, 2001. gada 24. – 25. oktobris); referāts: “Jumja priekšstatu attīstība viduslaiku zemnieku auglības rituālos Latvijā”;
- 4) Latvijas Universitātes 60. konference: Latviešu literatūras, folkloras, mākslas un bibliotēkzinātnes sekcija: doktorantu konference “Latviešu literatūra, folkloras, māksla un pasaules konteksts” (Rīga, 2002. gada 12. februāris); referāts: “Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos”;
- 5) Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta konference "Meklējumi un atradumi" (Rīga, 2002. gada 29. aprīlis);

- referāts: “Diferenciācija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē: vīriešu kārtas dievības”;
- 6) Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes studentu zinātniskā konference “Aktuāli baltistikas jautājumi”(Rīga, 2002. gada 14.-15. novembris); referāts: “Jumis viduslaiku zemnieku auglības rituālos Latvijā”;
 - 7) Liepājas Pedagoģijas akadēmijas un Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta starptautiskā konference "Aktuālas problēmas literatūras zinātnē " (Liepāja, 2003.gada 28.februāris); referāts: “Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā”;
 - 8) Latvijas Universitātes 61. konference: Literatūras, folkloras un bibliotēkzinātnes sekcija: Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes jauno zinātnieku konference (Rīga, 2003. gada 7. marts); referāts: “Nepāris latviešu reliģiskajos priekšstatos: struktūra un simbolika”;
 - 9) Liepājas Pedagoģijas akadēmijas un Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta starptautiskā konference "Aktuālas problēmas literatūras zinātnē " (Liepāja, 2004.gada 26.- 27. februāris); referāts: “Lielās pirmmātes jautājums mitoloģijā”;
 - 10) Latvijas Kultūras akadēmijas starptautiskā konference “Arheoloģija un folkloras” (Rīga, 2005. gada 21.-22. marts); referāts: “Arheoloģijas dati Jumja attīstības izpētē latviešu mītiskajos priekšstatos”.

¹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – Москва, 1964. – 328 с.

² Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. - М., 1999. - Т. 1. - С. 385.

³ No terminiem "синстадиальный", "синстадиальность", ko ieviesa krievu arheologi, lai aprakstītu vēsturiskus procesus, kas salīdzināmi pēc to attīstības stadijām.

⁴ Skat. Svešvārdu vārdnīca. – Rīga, Jumava, 1999.

⁵ Arheoloģe M. Gimbutiene raksta: „Baltu tautu izveidošanos noteica vairākas atšķirīgas kultūrsistēmas: substrāta kultūras un indoeiropēiskais slānis ap 2500 g. priekš Kristus”. Skat.: Gimbutiene M. Balti aizvēsturiskajos laikos: Etnogēnēze, materiālā kultūra un mitoloģija / No lietuviešu val. tulk. A. Aramins; I. Lozes priekšvārds. – Rīga: Zinātne, 1994. – 62. lpp.

⁶ Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. *Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People*. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – P. 66. Šajā laikposmā Austrumbaltijā sarežģītās un kļūst intensīvāki etniskie procesi, izplatās auklas keramikas kultūra, kuras nesēji ir lopkopji un zemkopji. (Skat. Latvijas senākā vēsture: 9. g. t. pr. Kr. – 1200.g. – Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2001. – 182. lpp.). Daļa arheologu auklas keramikas kultūru saista ar baltu kā patstāvīga lingvistiska grupējuma veidošanos. (Skat. Sedovs V. *Balti senatnē*. – Rīga: Zinātne, 1992. – 9. lpp; Моора Х. А. *Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа*. - Таллинн, 1956. – С. 40 – 140.). V. Sedovs norāda, ka auklas keramikas kultūras cilšu (tās var dēvēt par pirmbaltiem, t.i., tajās runāja tādos seneiropiešu dialektos, no kuriem izveidojās baltu pirmvaloda) izplatīšanās process bija viļņveidīgs un ilga vairākus gadsimtus. Pārceļojošo auklas keramikas cilšu attiecības ar vietējām ciltīm vēlajā neolītā bija dažādas, taču pārsvarā miermīlīgas. Acīmredzot notika pakāpeniska jauno iedzīvotāju ienākšana. Beigu beigās iekšreģionālie kontakti veicināja atnācēju un aborigēnu asimilācijas procesus. Igaunijas un Ziemeļlatvijas teritorijā auklas keramikas lopkopju ciltis ļoti ātri stājās sakaros ar vietējiem medniekiem-zvejniekiem, kas pārstāvēja ķemmes-bedrīšu keramikas kultūru. Ar laiku abu etnisko grupu saimniecība un sociālā struktūra tuvinājās. Lopkopji, nokļuvuši jaunā, no līdzsainējās atšķirīgā vidē, bija spiesti vairāk nodarboties ar medībām un zveju. Virknē mednieku-zvejnieku apmetņu arvien vairāk izplatās auklas keramika. Sākas iedzīvotāju metisizācija. Līdz ar to ķemmes bedrīšu keramikas kultūras ciltis pakāpeniski apguva lopkopību un, iespējams, primitīvu zemkopību. Ķemmes-bedrīšu un auklas keramikas kultūras cilšu saplūšanas rezultāts bija ienācēju asimilācija. (Skat. Sedovs V. *Balti senatnē*. – 11. - 22. lpp.). J. Graudonis norāda, ka otrā gadu tūkstoša pr. Kr. beigās lielā auklas keramikas kultūras izplatības apgabalā bija konsolidējies jauns etniskais elements – balti, ko apliecina švīkātās keramikas rašanās lielā auklas keramikas kultūras izplatības daļā. Ziemeļu novados (Somijā, Igaunijā, daļēji pat Latvijas teritorijā) balti asimilējās, taču ilgstošās kopdzīves rezultātā baltu valodu ietekme redzama somu valodu fonētikā. Savukārt somu valodu ietekme jūtama latviešu valodā, ko J. Graudonis skaidro ar abu etnisko grupējumu ciešo sakari agro metālu laikmetā (Skat. Latvijas senākā vēsture: 9. g. t. pr. Kr. – 1200.g. – 182. – 183. lpp.). R. Deņisova nepiekrīt viedoklim, ka auklas keramikas kultūras parādīšanās Latvijas un Igaunijas teritorijā būtu saistāma tikai ar jaunu iedzīvotāju migrācijas vilni. Antropoloģiskie dati apliecina Narvas un auklas keramikas kultūras cilšu fizisko tipu līdzību, kas savukārt liecina par to ģenētisko sakaru. Konstatētā līdzība starp Narvas un auklas keramikas ciltīm ļauj uzskatīt to par ģenētisku pēcteci. Tātad auklas keramikas kultūras ciltis nav uzskatāmas par pirmbaltiem (Skat. Deņisova R. *Auklas keramikas kultūras cilšu ģenēze un ražotājsaimniecības rašanās Austrumbaltijā // Arheoloģija un Etnogrāfija*. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 110. – 112. lpp.).

⁷ Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. *Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People*. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – P. 66.

⁸ Rozenbergs J. *Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās*. – Rīga: Zinātne, 2005. – 145. lpp.

⁹ Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. *Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People*. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – P. 62.

¹⁰ Денисова Р. Я. *География антропологических типов балтских племен и этногенетические процессы в I – начале II тысячелетия н. э. на территории Литвы и Латвии // Балты, славяне, прибалтийские финны: Этногенетические процессы*. – Рига: Зинатне, 1990. – С. 80.

¹¹ Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. *Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People*. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – P. 98.

¹² Денисова Р. Я. *География антропологических типов балтских племен и этногенетические процессы в I – начале II тысячелетия н. э. на территории Литвы и Латвии*. – С. 81.

1. nodaļa

Izmantoto avotu apskats un tēmas izpētes vēsture**Izmantoto avotu apskats**

Kā promocijas darba izstrādes materiāls seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē izmantoti trīs veidu avoti:

- a) folkloras teksti,
- b) rakstītie avoti par latviešu ticējumiem un paražām un etnogrāfiskie apraksti,
- c) publicētie arheoloģiskie materiāli.

Nozīmīgākais latviešu seno reliģisko priekšstatu izpētes avots un vienlaicīgi arī izpētes objekts ir teksti, kas tapuši tautas tradīcijas iekšienē un savas tradīcijas ietvaros funkcionējuši vienlaicīgi gan kā reliģisko priekšstatu uzkrājēji, fiksētāji un saglabātāji, gan arī gan kā pamats un vienlaikus arī faktors jaunu reliģisko priekšstatu vai to atsevišķu motīvu un elementu ģenerēšanai. Tie ir folkloras teksti, kur atspoguļoti reliģiskie priekšstati, mīta tēmas (vai to daļas) vai – plašāk – tautas priekšstati ar tiem raksturīgiem ideoloģijas elementiem un, iespējams, saglabājušies senāku priekšstatu relikti, kuru noskaidrošana un izpēte ļautu pietuvoties seno latviešu garīgās pasaules izpratnei.

Citās kultūrās ir saglabājušies mitoloģiju apraksti, veikti šo kultūru iekšienē (piemēram, sengrieķiem Homērs, Hēsiods, Apollodors u.c., skandināviem Snorri Sturlusons, senindiešiem vēdantas posma agrīnie zinātnieki, tādi kā Jaska Ačarja). Senie latvieši pieder pie tām grupām, par kuru priekšstatiem senākie aprakstošie avoti ir pie citas kulturālās tradīcijas piederošu autoru veikums. Senākie vēsturiskie teksti par Eiropas tautām, kuros var sastapt norādes arī par to garīgo kultūru, reliģiju, ir sengrieķu Hērodota, romiešu Tacita, Plīnija Vecākā, Cēzara u.c. apraksti, vēlāk

viduslaikos – kristiešu hronistu darbi, garīdznieku vizitāciju materiāli, ceļotāju, ģeogrāfu sacerējumi un tml.

Līdzās tekstiem ne mazāk svarīga avotu grupa ir arheoloģiskais un etnogrāfiskais materiāls, kur parādās reliģisko priekšstatu atstātā ietekme uz apbedīšanas tradīcijām, materiālo kultūru, simboliem ornamentikā un tautas paražām, kurās var atspoguļoties mīta un rituāla elementi. Arheoloģiskie avoti bieži vien ir spējīgi liecināt par tiem priekšstatu slāņiem, kuri tekstos var būt saglabājušies tikai fragmentāri, bet var būt vispār laika gaitā izzuduši. Turklāt, veicot arheoloģiskā materiāla un folkloras tekstu salīdzinošu analīzi ar noteikumu, ka arheoloģiskais materiāls ir precīzi datēts, var izdoties noskaidrot reliģisko priekšstatu hronoloģiju un veikt stadiālo stratigrāfiju – nodalīt priekšstatu kompleksā atšķirīga vecuma elementus.

Arheoloģiskie avoti senāko priekšstatu izpētē, ja tos salīdzina ar folkloras avotiem un vēsturiskajiem aprakstiem, ir visticamākie. Pilnīgāks vai mazāk pilnīgs, labāk vai sliktāk saglabājies, bet pareizi datēts arheoloģiskais atradums ir pilnīgi ticama liecība par cilvēku dzīvi noteiktā aizvēstures brīdī, par ko nav nekāda cita tikpat droša informācijas avota. Veicot reliģisko priekšstatu izpēti arheoloģisko izrakumu materiālā, nākas saskarties ar arheoloģijas datu un artefaktu pareizas interpretācijas problēmu, jo šis materiāls, kas pētniekam sākumā var šķist mēms, runā savā, bieži vien ļoti grūti saprotamā valodā, kuras izpratnei iespējams pietuvoties tikai pēc plašas analogisku parādību analīzes. Iespējams, ka kāds arheoloģiskajos izrakumos atrasts grūti nosakāma pielietojuma priekšmets, kas sākotnēji uzskatīts par kaut ko vienu, jaunu atklājumu vai paplašinātas līdzīga materiāla izpētes rezultātā, tiks ieraudzīts pavisam citā gaismā. Nereti paši arheologi piesardzīgi izvairās paskaidrot savus atradumus, īpaši tādus, kuri neiederas jau pierastajā un sistematizācijai viegli pakļaujamajā klāstā.

Etnogrāfiskā avotu materiāla iezīme, kas nosaka tā pētniecisko nozīmīgumu, ir tendence simbolu līmenī iekonservēt arhaisku priekšstatu reliktus, kurus kultūra var ilgu laiku reproducēt, neapzinoties to nozīmi, semantiku. Tas attiecas gan uz materiālās kultūras artefaktiem, piemēram, jostu rakstiem un citiem grafiskiem simboliem, gan uz paražām, tradīcijām, kaut kādu noteiktu ievērojamu kārtību. Piemēram, aptaujājot dažāda gadagājuma cilvēkus par to, kāpēc viņi, ejot sveikt

dzīvus cilvēkus, dos tiem trīs, piecas, septiņas utt, resp., nepāra skaita, puķes, bet uz bērēm vai kapiem - pāra skaita, neviens (ja vien tas nav izrādījies kāds ar reliģisko priekšstatu pētniecību saistīts cilvēks) uz to nav bijis spējīgs sniegt paskaidrojošu atbildi. Tā dara tāpēc, ka tā ir pieņemts. Etnogrāfe Ingrīda Leinasare stāstīja par savu pieredzi Somijā, kur viņai puķu veikalā pārdevējs, noskaidrojis, ka pircēja vēlas puķes dāvināt kolēģei, pie kuras dodas ciemos, pasniedza divas puķes.

Par paražu noturīgumu ir izdevies uzzināt arī folkloras ekspedīciju laikā. „Izkopts jāliek tā, kā tēvs lika,” stāstīja kāda teicēja Alsungā 2002. gadā. Redzams, kultūrā bija noteiktas sfēras, kurās jaunradei bija ļoti grūti iespieties. Laikmetos, kad cilvēku nemotivēja ideja par progresu un tehnoloģiju strauju attīstību, īpaša vērtība tika piešķirta noturīgām, laika pārbaudīti izturējušām lietām un paņēmieniem. Ja tēvs ir licis izkapti kaut kādā vienā noteiktā veidā (domājams, no sava tēva pārņemtā) un nodzīvojis mūžu, izaudzinājis bērnus, kam cenšas nodot savu dzīves pieredzi, tad ir labi saprotama viņa nevēlēšanās redzēt izjauktu ierasto kārtību. Cilvēks visos laikos visvairāk ir baidījies no nezināmā.

Promocijas darbā analizēto jautājumu historiogrāfijas sakarā, kā arī seno reliģisko priekšstatu salīdzinošajā analizē ir izmantots arī citu indoeiropiešu tradīciju reliģisko priekšstatu avotu materiāls. Ja arheoloģiskie un etnogrāfiskie avoti neprasa papildus raksturojumu, tad par izmantotajiem tekstiem nepieciešami ieskats tajās kulturālajās tradīcijās, kurās reliģiskos priekšstatus atspoguļojošie teksti fiksēti no senajiem latviešiem ļoti atšķirīgos kulturālos apstākļos.

Indoirāņu reliģisko priekšstatu izpētē un indoeiropiešu arhaisko mītisko priekšstatu rekonstrukcijā visnozīmīgākais un pilnīgākais avotu materiāls ir „Rigvēda” – himnu apkopojums. „Rigvēdā” ir 1082 himnas (vairāk nekā desmit tūkstoši pantu), kuras sakārtotas desmit ciklos – mandalās. „Rigvēdas” hronoloģiskā datēšana zinātnieku vidū vienmēr ir izraisījusi domstarpības, un visi izvirzītie hronoloģiskie ietvari ir ne vairāk kā aptuveni pieņēmumi. Pētnieki vienprātīgi atzīst, ka „Rigvēda” tās lielā apjoma dēļ ir veidojusies vairāku gadsimtu laikā. Pēc vēdu literārās vēstures dalījuma (samhita periods (2000. – 1100. g. pr. Kr.), Brāhmanu-Āranjaku periods (1100. – 800. g. pr. Kr.), Upanišadu periods (800. – 500. g. pr. Kr.), Sūtru-Vedāngu periods (no 500. g. pr. Kr.)) „Rigvēdas” samhita (himnu apkopojums) varētu būt radusies laikposmā no 2000. g. pr. Kr. līdz 1700. g. pr. Kr.¹ Cits viedoklis

pētnieku vidū ir, ka „Rigvēda” kā vienots apkopojums ir izveidojies otrajā gadu tūkstoša pr. Kr. otrajā pusē un beigās, kaut arī vēlākās „Rigvēdas” daļas varētu būt radušās otrā un pirmā gadu tūkstoša pr. Kr. mijā.² Pēdējā laikā zinātnieku vidū izplatīts ir pieņēmums par „Rigvēdas” izcelšanos laikā starp 2500. g. pr. Kr. un 2000. g. pr. Kr.³ „Rigvēdas” absolūtās hronoloģijas noteikšana ir vēl problemātiskāka, jo ir saistīta ar sarežģītu jautājumu kompleksu par atsevišķu „Rigvēdas” slāņu hronoloģiju, par „Rigvēdas” kā vienota un nemaināma apkopojuma kodifikācijas laiku, par „Rigvēdas” un Avestas hronoloģiskajām attiecībām. Uz šiem jautājumiem zinātnieki šobrīd spēj dot tikai daļējas atbildes.⁴

„Rigvēda” ir reliģiski rituāls, sakrāls teksts, tomēr tā nesatur mītu kā tādu. Mīts un mītiskie sižeti „Rigvēdā” ir ietverti himnās, kas veltītas dieviem, tāpēc himnu materiāls noder gan vēdu dievu pētīšanai, gan mīta sižetisko līniju noteikšanai. Vēdu reliģisko priekšstatu vienīgi naturālistiska, rituālistiska vai mistiska interpretācija šodien zinātnē vairs netiek atbalstīta, un tās vietā stājas stadiālās diferenciacijas pieeja, kas ļauj nošķirt trīs galvenās fāzes reliģiskajos priekšstatos „Rigvēdā”: pirmā fāze, kuru reprezentē Rita-Varuna (= Mitra-Varuna), Agni un Soma; otrā fāze, kuru pārstāv Indra un citi varonīgi dievi; trešā fāze, kuru raksturo populāru āriešu dievību (piemēram, Višnu) un pirmsvēdisko neāriešu dievību (piemēram, Rudras) pieņemšana vēdu panteonā.

Nozīmīgs indoirāņu reliģiskās tradīcijas piemineklis ir arī Avesta, kuras mītiskie tēli un sižeti daudzviet ir identiski „Rigvēdā” atrodamajiem, jo gan „Rigvēdā”, gan Avesta pieder pie viena un tā paša mītisko priekšstatu mantojuma, kurš ir transformējies dažādos veidos, saplūstot ar divām atšķirīgām reliģiskajām sistēmām. Tāpat kā „Rigvēdas”, arī Avestas absolūtā hronoloģija vienmēr ir bijusi saistīta ar risku un izraisījusi ne mazums zinātnisku strīdu.⁵

Ģermāņu-skandināvu seno reliģisko priekšstatu izpētes pilnīgākais avots ir Edas. Īpaši nozīmīga ir Vecākā Eda – senīslandiešu mitoloģisko un varoņdziesmu krājums, kas saglabājies manuskriptā no XIII gadsimta otrās puses. Nav precīzi nosakāms šo dziesmu rašanās laiks, bet ir skaidrs, ka Vecākās Edas atspoguļotajos reliģiskajos priekšstatos ir vairāku laikmetu slāņi.⁶ Vairākas Vecākās Edas dziesmās ir stāstīts par pasaules radīšanu, kam var atrast paralēles arī citās indoeiropiešu tradīcijās. Atsevišķiem Edās minētajiem tēliem ir līdzība ar antīko autoru ziņojumiem

par seno ģermāņu reliģiju. Tāds, piemēram, ir Tacita „Ģermānijā” minētais Tuisto, kuru vismaz daļēji var pielīdzināt Edu Īmiram. Klasisko autoru iezīme bija seno ģermāņu dievu *interpretatio Romana* – pielīdzināšana un saukšana romiešu dievu vārdos, kas rada grūtības precīzā šo ģermāņu dievu identificēšanā.

Plašākie teksti – sengrieķu mītu pētniecības avoti – ir mitogrāfu daiļrade – mitoloģiskie apraksti. Atšķirībā no „Rigvēdā” vai Vecākajā Edā fiksētā, sengrieķu mitogrāfu (īpaši vēlāko) darbi pēc savas būtības attieksmē pret mītu pieļauj tā interpretāciju, savu sistematizāciju, kas norāda gan uz mīta nozīmes reducēšanu ideoloģijā, gan uz mīta pārtapšanu par individuālas daiļrades materiālu. Tomēr gan mitoloģiskie apraksti, gan sengrieķu autoru ziņojumi sasaucas ar arheoloģisko materiālu un norāda uz daudzām indoeiropiešu arhaisko slāņu reliģisko priekšstatu iezīmēm sengrieķu mītiskajos priekšstatos.

Par baltu un slāvu tautu senākajiem reliģiskajiem priekšstatiem ziņas var atrast gan senajos rakstītajos avotos, piemēram, hronikās, gan arheoloģiskajā materiālā, bet mītiskie priekšstati ir ietverti galvenokārt folkloras un etnogrāfiskajos avotos. Kā jau tika minēts, etnogrāfiskā materiāla būtiska iezīme ir spēja paturēt arhaisku priekšstatu relikthus ornamentikā un simbolikā, pat aizmirstot sākotnējo skaidrojumu un nozīmi, tomēr tradicionāli tos arvien reproducējot. Krievijas tautu izšuvumos vēl pat XIX gadsimtā saglabājās motīvi, kurus izdodas identificēt arheoloģiskajā materiālā jau pirmā gadu tūkstoša sākumā un agrāk.⁷ Tas pats attiecas arī uz folkloras avotiem, kaut arī laika gaitā tie nevar palikt pilnīgi nemainīgi, jo, notiekot valodas attīstībai, kā arī mainoties sociālajām, politiskajām, ekonomiskajām un ideoloģiskajām reālijām, tie tiek pakļauti transformācijai, veco formu atmiršanai, jaunu ienākšanai, transformācijai un tml., tomēr tieši ar folkloru ir saistīts vispilnīgākais, visskaidrāk identificējamais un vislabāk saglabātais seno reliģisko priekšstatu izpētes avotu materiāls. Neņemot vērā šķietamo nestabilitāti, mnemotehnika un nodošana no paaudzes paaudzē mutiski ir izrādījusies vēsturiski visdrošākais informācijas saglabāšanas veids. Pats bagātīgākais indoeiropiešu sakrālais teksts - „Rigvēda” – varēja tikt pirmo reizi pierakstīts tikai aptuveni V gadsimtā, t.i. – aptuveni divus tūkstošus gadu tas pastāvēja vienīgi mutvārdu formā un cilvēku atmiņā. Tomēr tik pilnīgā veidā kā „Rigvēda”, līdz mūsdienām nav nonācis neviens cits senais rakstītais avots.

No latviešu folkloras materiāla darba izstrādē kā avoti visvairāk izmantotas tautasdziesmas, kas sava lakoniskuma, ritmiskuma un sintaktiskās struktūras dēļ ir ļoti labi piemērotas gan iegaumēšanai, gan arī nodošanai no paaudzes paaudzē iespējami nemainīgā formā. Daļa no tautasdziesmu korpusa satur mitoloģiskus motīvus un tēmas, kurām ir skaidri identificējamās paralēles citās indoeiropiešu tradīcijās, kas liecina par šo tēmu un motīvu senumu un pamato tautasdziesmu kā avotu materiāla izmantošanu seno priekšstatu izpētē.

Par to, cik plaši latviešu tautasdziesmas var izmantot kā avotu latviešu reliģijas pētīšanai, arī H. Biezais uzsver, ka vissvarīgākais šeit ir hronoloģijas jautājums.⁸ Tautasdziesmu hronoloģiskā datēšana joprojām ir atklāts jautājums. Par iespējamo tautasdziesmu vecumu ir izteikušies vairāki pētnieki. Agrīnajos XVIII un XIX gadsimta vācu autoru darbos, kas skar latviešu folkloras jautājumus izskan doma, ka starp tautasdziesmām ir nodalāmas tautasdziesmas par latviešu mitoloģiskajiem tēliem – Dieva dēliem, Saules meitām, kuras uzskatāmas par ļoti senām. Šādu viedokli izsaka G. F. Stenders (*Stender*).⁹ un šim uzskatam pievienojas arī Gustavs Bergmanis (*Bergmann*)¹⁰, G. Bitners (*Büttner*)¹¹, Hermans. Katerfelds (*Katterfeld*)¹², Kārlis Kristiāns Ulmanis (*Ulmann*)¹³ u.c. Augusta Bīlenšteins (*Bielenstein*) jau izvirza konkrētāku tautasdziesmu hronoloģiju – tikai daļa tautasdziesmu ir cēlušās jaunākos laikos, bet lielākā daļa agrākajos gadsimtos un vissenākajā pagānismā.¹⁴ Augusta Bīlenšteina dēls Emīlis Bīlenšteins izsaka ļoti nozīmīgu metodoloģisku atzinumu par to, ka tautasdziesmu materiāls var parādīt tos senās kultūras momentus, kas papildina arheoloģisko materiālu, savukārt arheoloģiskie atradumi spēj mūsdienu cilvēkam palīdzēt saprast par svešu kļuvošo tautasdziesmu priekšstatu pasauli.¹⁵

Šis ļoti būtiskais, jau 1896. gadā izteiktais Emīļa Bīlenšteina norādījums turpmākajā seno latviešu garīgās kultūras izpētē tika izmantots ļoti nelielā skaitā pētījumu, arī tāpēc, ka ilgu laiku nebija pieejams pietiekami plašs arheoloģiskais materiāls, kam būtu ne vien precīza hronoloģija, bet arī antropoloģiskie dati – mirušo vecums, dzimums, kas par latgaļu un lībiešu apbedījumiem parādījās tikai XX gadsimta otrajā pusē, kā rezultātā kļuva iespējami arī pētījumi par vecuma grupu priekšstatiem Latvijas aizvēsturē.¹⁶ Jāatzīmē arī fakts, ka ilgu laiku Latvijas arheologi un folkloras pētnieki tikai ar atsevišķiem izņēmumiem¹⁷ ir darbojušies katrs

savā zinātniskajā jomā, maz meklējot arheoloģisko datu un folkloras materiāla korelāciju. Tikai 2005. gadā Latvijas Kultūras akadēmijā notika Latvijā pirmā starpdisciplinārajiem arheoloģijas un folkloras zinātniskajiem pētījumiem veltītā konference „Arheoloģija un folklorā”.

XIX gadsimta vācu pētnieku uzskatus par tautasdziesmu vecumu pieņēma arī J. Sproģis, Fr. Brīvzemnieks, Kr. Barons, H. Visendorfs un R. Auniņš (*Auning*).¹⁸ R. Auniņš pētījumos par Ūsiņu pieļauj, ka mitoloģiskās tautasdziesmas varētu būt piederīgas pie vissenākajām latviešu tautasdziesmām un ir pārmantotas no aizvēsturiskajiem laikiem.¹⁹ J. Sproģis norāda, ka tautasdziesmas un citi folkloras materiāli satur liecības par ļoti seniem sadzīves apstākļiem, tajos atrodamas pagānisma atliekas, un tāpēc tie pamatos attiecināmi uz aizvēstures laikiem.²⁰ Atšķirīgus uzskatus izteica Fr. Brīvzemnieks, ka atsevišķas dziesmas mitoloģiskie elementi vēl nenorāda tās vecumu, jo latvieši savām tēvu tradīcijām ir sekojuši līdz pat visjaunākajiem laikiem.²¹ Līdzās pētniekiem, kuri saistīja latviešu mitoloģiskās tautasdziesmas ar aizvēstures posmu, bija arī cits viedoklis, ka tās ir daudz jaunākas. J. Zvaigznīte (*Swaigsnit, Swaigsnitis*) uzskata, ka tautasdziesmas nav vecākas par diviem trim gadsimtiem,²² bet K. Landers tās attiecina uz XV – XVI gadsimtu.²³ Pirmo nopietno sistemātisko latviešu folkloras materiālu izpēti un pēc tam salīdzinājumu ar citu indoeiropiešu tautu folkloru veica J. Lautenbahs XIX gadsimta beigās un XX gadsimta sākumā. J. Lautenbaha secinājumus iespaidoja evolūcijas teorija, tāpēc tautasdziesmas pēc to izcelšanās laika viņš iedalīja aizvēsturiskajās jeb seno laiku un viduslaiku. Pie aizvēsturiskajām tautasdziesmām piederošas ir tās, kurās minēta Saule, saules meitas, Dievs, Dieva dēli, Pērkons u.c.²⁴ Šīs dziesmas J. Lautenbahs attiecina uz indoeiropiešu pirmtautas laikiem, kad radās kopējie mīti un dievu nosaukumi. Viduslaikos, pēc kristietības ieviešanas notika tautasdziesmu nepārtraukta pārveidošanās, vecā aizstāšana ar jauno.²⁵

XX gadsimta pirmajā pusē aizsākas jau daudz konkrētāki un vēsturiski pamatotāki latviešu tautasdziesmu hronoloģijas pētījumi. P. Šmits norāda, ka senākās tautasdziesmas datējamas ar X – XIII gadsimtu, bet to sacerēšana un interpretēšana ir turpinājusies līdz XVI – XVII gadsimtam.²⁶ A. Švābe veic kara dziesmu izpēti un salīdzināšanu ar vēsturisko avotu materiālu, un secina, ka senākajās dainās konstatējami relikti no laika neilgi pēc vācu iebrukuma XII gadsimtā.²⁷

Arī XX gadsimta otrajā pusē nezūd pētnieku interese par tautasdziesmu hronoloģijas jautājumu. H. Biezais nodala četrus kultūras laikmetus, kam atbilst četras tautasdziesmu grupas. H. Biezais norāda, ka senākie izteikumi latviešu tautasdziesmās atspoguļo laiku, kad latviešiem vēl nebija nekādas zināšanas par kristietību, tātad – pirms XII gadsimta. Otra grupa aptver visas tās tautasdziesmas, kas līdzās latviešu reliģiskajiem priekšstatiem ietver arī kristietības elementus. Šī tautasdziesmu grupa attiecināma uz laikposmu, kad Latvijas teritorijā izveidojās savdabīgs kristīgo un pagānisko elementu sinkrētisms. Šāds stāvoklis ilga līdz XVII gadsimtam, tātad vēl ilgu laiku pēc Reformācijas ieviešanas Latvijas teritorijā. Trešā grupa sastāv no jaunākām dziesmām, kas atspoguļo klaušu laika sabiedrisko kārtību un ar to saistītos ētiskos un reliģiskos vērtējumus un izjūtas. Šādas dziesmas pieder laikmetam pēc XVII gadsimta. Ceturtajai grupai pieskaitāmas tās dziesmas, kas pazīstamas ar nosaukumu „ziņģe” un kuru izplatību apzināti veicināja vācu ideju ieviešēji Latvijas teritorijā.²⁸

Vēsturnieks E. Dunsdorfs norāda, ka līdz ar hronoloģisko datēšanu tautasdziesmas varētu kļūt arī par vēstures avotu.²⁹ Viņš pievēršas naudas dziesmām, jo ar vēstures metodēm tieši šīs dziesmas ir visvieglāk datējamas. Datēšanu pēc naudas nosaukumiem E. Dunsdorfs uzskata par iespējamu, ņemot vērā, ka Latvijas naudas vēsturē ir trīs periodi: pirmais – denārija un šiliņa periods, otrs – dāldera un kaltās markas periods, trešais – krievu naudas periods. Viņš secina, ka negatīvie konstatējumi par senākās naudas nosaukumiem, jau norāda, ka šīs dziesmas nav vecākas par XVI. gadsimtu, bet vienlaikus min arī metodoloģiskas grūtības naudas dziesmu datēšanā, pieļaujot, ka jaunāki naudas nosaukumi dziesmās varēja aizstāt vecākos, no kā izrietētu secinājums, ka šīs dziesmas varētu būt vecākas par XVI gadsimtu, ko tomēr nav iespējams pateikt.³⁰ Naudas dziesmas nav vienmērīgi sadalītas pa visu tautasdziesmu krājumu (piemēram, to ir ļoti maz Jāņu dziesmās un pilnīgi trūkst mitoloģiskajās dziesmās), kādēļ tās nevar uzskatīt par reprezentatīvu krājumu, tāpēc E. Dunsdorfs norāda, ka nevar teikt, ka tautasdziesmas vispār nav vecākas par XVI gadsimtu. Vispārinot konstatēto, E. Dunsdorfs secina, ka mitoloģisko dziesmu (ar to eventuāli seniemi elementiem) saglabāšanos var izskaidrot tā, ka šajās dziesmās izteiktais saturs nozīmēja vēl dzīvus priekšstatus teicējam uzrakstīšanas laikā.³¹ H. Biezais kā piemēru senām (par XII gadsimtu senākām)

tautasdziesmām min Ūsiņa dziesmas.³² E. Dunsdorfs piezīmē, ka Nītaures Ķēvju mājās vēl XIX gadsimtā bija cilvēka izskatā izcirsts ozola bluķis, kam upurē kā Ūsiņam, un ja Ūsiņam upurē vēl XIX gadsimtenī arī Jaunlaicenē, Gulbenē, Lizumā u.c., tad ir pilnīgi saprotams, ka teicēji zina Ūsiņa dziesmas. Turpretim neviena dziesma nav uzrakstīta par Rūsiņu, kaut 1208. gadā Rūsiņš paredzēja, ka dziesmas par viņa varoņdarbiem skanēs septiņās paaudzēs. Kā pētniecisku grūtību tautasdziesmu hronoloģijas jautājumā E. Dunsdorfs atzīmē apstākli, ka parādības, kas varētu būt tūkstošiem gadu vecas, tik pat labi var attiecināt uz daudz tuvāku pagātni.³³

Tautasdziesmu hronoloģijas jautājumam pētījumā par mūzikas instrumentiem latviešu tautasdziesmās pievērsies K. Brambats.³⁴ K. Brambats pievienojas H. Biezā izteiktajai domai, ka hronoloģiski iespējams datēt tautasdziesmu tekstos atspoguļoto kultūras elementus un priekšstatus. K. Brambats un uzskata, ka paši vecākie kultūras elementi un priekšstati latviešu tautasdziesmās var iesniegties pat indoģermāņu aizvēstures laikā, tomēr līdzās ļoti seniem priekšstatiem ir arī tādi tautasdziesmu tekstu apkopojumi, kas nav nekas vairāk kā XIX un XX gadsimta attiecību apdziedājums. Atzīmējot paralēles baltu un somu dziedāšanas tradīcijās, latviešu tautasdziesmu elementu virspusēja hronoloģiskā datējuma iespējas K. Brambats saredz saistībā ar somu skolas pētnieku piedāvāto kultūrvēsturiskās attīstības periodizāciju Baltijas telpā, kas balstīta galvenokārt uz lingvistiskiem un etnogrāfiskiem pamatiem.³⁵

Amerikāņu reliģiju pētnieks D. Vords (Ward), kas savā pētījumā plaši izmanto indoeiropiešu folkloras tekstu salīdzināmo materiālu, piezīmē, ka vairākas mītiskās tēmas un tēli, kuras parādās tautasdziesmās, ir saistāmi ar laikposmu vēl pirms IX – X gadsimta.³⁶

Grūtību latviešu tautasdziesmu hronoloģiskajā datēšanā rada arī tas, ka tautasdziesmām grūti ilgākos laika periodos saglabāties pilnīgi nemainīgām, un, laika gaitā mainoties valodai, izmainās arī izteiksmes formas.³⁷ Arī jaunu vēsturisko reāliju ienākšana atstāj iespaidu gan uz pārmantojamām tautasdziesmām, gan to jaunradi. Vēsturē konstatēts, ka ikvienam nozīmīgam lūzumam saimniekošanas veidā, politiskajā un sociālajā sfērā, neizbēgami seko izmaiņas arī ideoloģijā un reliģiskajos priekšstatos. Senu priekšstatu saglabāšanos sekmē ilgais nemainīgais dzīvesveids un

saimniekošanas formas. Labi redzams, kā strauja industriālā attīstība un sociāli ekonomiskās izmaiņas ietekmējušas tautasdziesmu vietu mūslaiku cilvēka dzīvē. Šobrīd folkloras pētniekiem ir ļoti grūti atrast teicējus, kas labi zinātu tautasdziesmas. To autors varēja labi konstatēt arī 2004. gada folkloras zinātniskās ekspedīcijas laikā Vārkavas pagastā. Teicēja F. Neiciniece vēl atcerējās laiku pirms Otrā pasaules kara, kad rudenī, apkūlībās notika Jumja ķeršana, bet pēc kara, padomju periodā šīs tradīcijas izzuda.

Ir ļoti ievērojami pārtrūkusi folkloras pārmantojamības tradicionālā saikne - no paaudzes paaudzē. Latvijas vēsturē ir konstatējami vairāki kritiski brīži folkloras attīstībā, kuri kaut kādā ziņā iezīmē folkloras tradīcijas pārrāvumu, bet kā būtiskākos no pēdējiem var izcelt hernhūtiešu brāļu draudžu kustību XIX gadsimtā un pasaules karus, īpaši Otro pasaules karu un pēc tā sekojošo padomju okupāciju, kad piespiedu kārtā tika pārveidota zemnieka dzīve un uzspiesta sveša ideoloģija.

H. Biezais pareizi uzsver, ka tautasdziesmas satur izteikumus, kuri ir izskaidrojami ar noteiktiem vēsturiskiem priekšnosacījumiem, tāpēc tautasdziesmu vecuma vietā ir nepieciešams runāt par kultūras elementu vecumu, kas tautasdziesmās pārmantoti un kurus var sagrupēt, lai sasaistītu ar noteiktu vēsturisku periodu dzīves apstākļiem.³⁸

Līdzās tautasdziesmām izmantoti arī tautas ticējumi. To nozīmīgumu seno latviešu reliģisko priekšstatu izpētē nosaka apstākļi, ka šajā avotu grupā var būt patvērušies uzskati, kurus vēlākos laiku vairs neuzskatīja par aktuāliem, vai arī tādi, kuri ir noraidīti kā atziņas. K. Straubergs norāda, ka ticējumos uzglabājas tālākas attīstības gaitas pārspēti un oficiāli pie malas nostumti uzskati, kulta un maģijas paņēmieni. Tie pāriet no paaudzes uz paaudzi, bet jauni iztulkojumi nodrošina tiem tālāku pastāvēšanu.³⁹ Arī tautas pasakās vai, precīzāk sakot, to motīvos ir iespējams konstatēt senāku priekšstatu slāņus, kas saistāmi ar Eiropas seno indoeiropiešu mantojumu, piemēram, pasakas motīvs par diviem brāļiem. Tomēr, analizējot latviešu dievības, ja salīdzina tautasdziesmu un pasaku materiālu, pasākās tās sastopamas ievērojami mazāk, bet vairākas dievības, piemēram, Dieva dēlus un Saules meitas pasakās nesastopam vispār. Pasakās ir minēts Dievs, Laimas, dažās teikās arī Pērkons. Turklāt jāņem vērā arī Eiropas pasaku motīvu lielā ietekme uz latviešu pasakām. Tāpēc galvenie folkloras avoti seno latviešu reliģisko priekšstati izpētē ir

tautasdziesmas un ticējumi. Salīdzinājumā ar citiem vēstures izpētes avotiem tos vēl arvien nav izdevies precīzi hronoloģiski datēt, jo tie sākotnēji pastāvējuši mutvārdu formā un pierakstīti salīdzinoši ļoti vēlu. No tā izriet problēma arī šajos tekstos ietvertu reliģisko priekšstatu hronoloģiskajā datēšanā, kas nav iespējama bez vēstures un arheoloģijas datu salīdzināšanas ar folkloras materiālu, kā arī salīdzinošās indoeiropiešu tradīciju mītisko priekšstatu analīzes, kas ļautu identificēt tos priekšstatu slāņus, kas attiecināmi uz senākiem posmiem reliģisko priekšstatu attīstībā.

Promocijas darbā izmantotie arheoloģiskie avoti ir publicētie arheoloģisko atradumu apraksti. Šīs avotu grupas nozīmi pareizai un pēc iespējas pilnīgai senākās vēstures, tai skaitā arī reliģisko priekšstatu vēstures, izpratnei, pirmkārt nosaka tas, ka par Latvijas teritorijas iedzīvotāju dzīvi līdz XII – XIII gadsimtam tikpat kā nav rakstītu ziņu, atskaitot ļoti fragmentārus hroniku materiālus vai vēlākā laikā pierakstītus visai teiksmainus datus.⁴⁰ Latvijas teritorijā izrakumos iegūtie arheoloģiskajos materiāli ir informācijas avots par laikposmu no devītā gadu tūkstoša pr. Kr. līdz XVII gadsimtam. Ievērojot augstākminēto par latviešu tautasdziesmu hronoloģijas problemātiku, arheoloģiskajiem avotiem seno latviešu kultūras izpētē ir svarīga nozīme pat viduslaiku sākumā.⁴¹

Izmantotās avotu apskata noslēgumā jāatzīmē, ka pēc iespējas pilnīgākai seno reliģisko priekšstatu izpētei nepieciešama kompleksa mitoloģisko tekstu, folkloras, arheoloģijas un etnogrāfijas avotu izmantošana pētījumos. Kā īpaši svarīga būtu nepieciešama arheoloģisko datu analīze. Visai plašais latviešu folkloras avotu materiāls satur informāciju par seno latviešu reliģiskajiem priekšstatiem, bet tās pareizai izpratnei nepieciešami arī arheoloģiskie dati. Arheoloģisko avotu izmantošana garīgās kultūras jautājuma izpētē var dot ļoti nozīmīgu materiālu, kas var papildināt folkloras avotu informāciju vai dot liecības, kas nav saglabājušās folkloras avotos, bet tajā pat laikā pētniekam ir jābūt arī labam aizvēstures speciālistam, jo viena un tā pati parādība var būt saistīta gan ar sabiedrības sociālo attīstību, gan ar noteiktu tradīciju, kurai var būt dziļāks pasaules kārtības izpratnes skaidrojums. Tā, piemēram, zirga un jātnieka kopapbedījumi Lietuvā un analogais apbedījums Beteļu kapulaukā⁴² acīmredzot ataino sabiedrības sociālās attīstības noteiktas iezīmes, bet pilnīgi cits skaidrojums ir lībiešu kapos atrastajiem

piekariņiem-zirdziņiem.⁴³

Tēmas izpētes vēsture

Promocijas darbā izvirzītajam jautājumam par dualitāti reliģisko priekšstatu (vai mītu) sistēmā ir gan iekšējais (pētīšanas priekšmeta saturiskais), gan ārējais (pētnieciskais) aspekts. Iekšējais – pētīšanas priekšmeta saturiskais – aspekts nozīmē, ka kaut kādai reliģisko priekšstatu vai mītu sistēmai tās pamatā (vai pakārtotos, bet relatīvi patstāvīgos līmeņos) ir noteikti to veidojošie idejiskie principi, kuru summa nosaka šo reliģisko priekšstatu vai mitoloģijas (mītu kompleksa) raksturu un ir fundamenta šo priekšstatu motīvu ģenēzei. Ārējais – pētnieciskais – aspekts nozīmē galveno teorētisko nostādni šo priekšstatu traktēšanā, kura pirmkārt balstās uz pētnieka paša zināšanu sistēmas. Pētnieciskās koncepcijas atbilstība pētīšanas priekšmeta iekšējai koncepcijai ir zinātniskas izstrādes kritērijs un uzdevums. No vienas puses, pētnieciskajai pieejai ir jāatbilst izpētes objektam, t.i. pētnieciskajai koncepcijai ir jāizriet no pētījamā priekšmeta iekšējās koncepcijas. Bet no otras puses pētīšanas priekšmeta iekšējās koncepcijas atklāšana var būt neiespējama bez pavisam noteiktas pētnieciskās koncepcija, kura tieši neizriet no izpētes objekta un tātad ir apriora. Tas, piemēram, attiecas uz tiem arhaisko priekšstatu slāņiem, kuri vienas kulturālās tradīcijas ietvaros ir saglabājušies daļēji tikai fragmentāri, daļēji sinkrētiski ar stadiāli atšķirīgiem vēlāku priekšstatu slāņiem, tāpēc to izpēte un izpratne, bet tālāk – arī to pamatkoncepcijas noteikšana ir saistīta ar analogu priekšstatu analīzi un salīdzināšanu citā, stadiāli atbilstošā kulturālajā tradīcijā, kurā tie saglabājušies pilnīgāk un izteiktāk. Latviešu reliģisko priekšstatu stadiālās stratigrāfijas noteikšana ir aktuāls salīdzinošās mitoloģijas uzdevums.

Salīdzinošajā mitoloģijā latviešu mītisko priekšstatu pētniecība līdzās pārējo baltu tautu mitoloģijai ir iekļāvusies salīdzinošajā dažādu indoeiropiešu tautu reliģisko priekšstatu un mītu izpētē. Tās aizsākumi saistāmi ar XVIII gadsimta beigām, kad tika atklāta kopīga izcelsme valodām, kuras mēs tagad dēvējam par indoeiropiešu valodu saimi. 1786. gadā britu filologs V. Džounss (*Jones*) norādīja, ka šīs valodas ir izcēlušās no kopīgas pirmvalodas, kura sen jau izzudusi, bet kuru ir iespējams rekonstruēt, salīdzinot pastāvošo valodu gramatiku un leksikonus.⁴⁴ V.

Džounss bija viens no pirmajiem, kurš nodalīja šīs valodas no semītu valodām, pieskaitot tās atsevišķai un atšķirīgai cilmei. Līdz ar to dzima arī salīdzinošā indoeiropiešu mitoloģijas pētniecība, jo galvenais avotu materiāls – „Rigvēda”, Avesta, „Iliāda”, Edas u.t.t. – bija reliģiski un mitoloģiski teksti, tāpēc drīz tapa skaidrs, ka dievi, varoņi, notikumi un rituāli, kurus apraksta šie teksti, var tikt salīdzināti pēc tās pašas metodoloģijas, kāda tika izmantota filoloģijā.⁴⁵

Pirmo nozīmīgo konceptuālo pētniecisko pieeju indoeiropiešu mitoloģijā izvirzīja t.s. „natūristu” skola, kuras ievērojamākie pārstāvji bija F. M. Millers (*Müller*), Dž. V. Kokss (*Cox*), A. Kūns (*Kuhn*). Galvenā šīs skolas iezīme ir mitoloģisko tēlu kā dabas parādību personifikāciju traktēšana. 1856. gadā publikācijā „*Comparative Mythology*” F. M. Millers noformulēja savu „solārās” mitoloģijas koncepciju: āriešu (t.i. – indoeiropiešu) dievi un varoņi ir metaforas saulei visos tās aspektos, un tieši saule ir pirmavots mītisko tēlu sistēmas veidošanā. F. M. Millera „solārās mitoloģijas” koncepcijas radās virkne sekotāju, to skaitā arī Dž. V. Kokss, kurš, balstoties uz F. M. Millera idejām, uzrakstīja grāmatu „*The Mythology of the Aryan Nations*” (1887.g.).⁴⁶ „Solārā mitoloģija” nebija vienīgais virziens „natūristu” skolā indoeiropiešu mitoloģijas salīdzinošajā izpētē. A. Kūns darbā „*Die Herkunft des Feuers und des Göttertranks*” (1859.g.) norādīja, ka tieši pērkons un zibens ir uzskatāmi par galveno avotu indoeiropiešu un citu mitoloģiju metaforām. Tādējādi a. Kūns bija meteoroloģiskās novirziena aizsācējs „natūristu” skolā.⁴⁷ Daži autori, „natūristu” skolas pārstāvji, meklēja lunārās vai stellārās metaforas indoeiropiešu un citās senajās mitoloģiskajās tradīcijās.

Jauna, atšķirīga koncepcija par reliģisko priekšstatu izcelsmi radās XIX gadsimta otrajā pusē līdz ar pirmo etnologu – E. B. Tailora (*Tylor*), Dž. Labboka (*Lubbock*), Dž. Maklennana (*McLennan*) – pētījumiem, kur uzmanības centrā atradās vēl pastāvošo t.s. „primitīvo” tautu kultūras. 1871. gadā E. B. Tailors ar darbu „*Primitive Culture*” lika pamatus animisma teorijai, kurā izvirzīja domu, ka reliģiskie ticējumi sakņojas priekšstatos par cilvēka dvēseli.⁴⁸ Kaut arī šie pētnieki nebija tieši pievērsušies indoeiropiešu mitoloģisko priekšstatu aplūkošanai, tomēr viņu izvirzītā doma par reliģisko priekšstatu izcelsmi tieši skāra indoeiropiešu mitoloģijas pētniecību: kādreizējais E. B. Tailora skolnieks E. Lengs (*Lang*) vērsa asu kritiku pret „natūristu” skolu un F. M. Millera idejām, norādot viņu paradigmas

vājumu, tai skaitā arī to, ka „natūristi” visu uzmanību velta tikai t.s. āriešiem (t.i. – indoeiropiešiem), atstājot bez pietiekamas uzmanības salīdzināmo materiālu citās kultūrās. E. Lengs kritizēja „natūristus” arī par to, ka tie pārāk lielu uzsvaru liek uz etimoloģijas un metaforu izpēti, maz ievērojot tos sociālos, kulturālos un psiholoģiskos faktorus, kuri nosaka mītu un reliģisko priekšstatu tapšanu.⁴⁹ F. M. Milleram un „natūristiem” pārmeta, ka viņi pievērš visu uzmanību pirmsākumu meklējumiem, atstājot novārtā mītu un to vēsturiskās attīstības izpēti, kā arī indoeiropiešu kultūras attīstības stadijas.⁵⁰

XX gadsimta sākumā indoeiropiešu kopīgā reliģiskā un mitoloģiskā mantojuma izpētei īpaši veltītu pētījumu bija salīdzinoši ļoti maz. Tomēr jāatzīmē divi nozīmīgi reliģiju pētniecības modeļi, kuri radās šajā laikposmā un ietekmēja reliģiju pētniecības tālāko attīstību. Pirmais no tiem saistāms ar Dž. Dž. Freizeru (*Frazer*), kurš savā apjomīgajā pētījumā „*The Golden Bough*” (12 sējumi, 1911.-1915.g.) norāda, ka reliģijas saknes ir meklējamas maģijas priekšstatos,⁵¹ un reliģisko priekšstatu sistēmas, tai skaitā arī seno indoeiropiešu sabiedrībās, balstās uz upurēšanas rituāla, kurā dievu nogalina (kā mītā par Baldru) un aizvieto, tādā veidā atjaunojot pasauli.⁵² Otrs teorētiskais reliģiju pētniecības modelis, kuru izvirzīja E. Dirkeims (*Durkheim*) un M. Moss (*Mauss*) un tālāk izvērsta E. Dirkeims darbā „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*” (1912), balstījās uz ideju, ka sabiedrība dievišķajā atspoguļo savas pašas būtiskākās iezīmes, t.i. – pati sabiedrība ir paraugs, pēc kura tā veido savus dievus kā būtiskāko „sociālo faktu” reprezentāciju.⁵³ Kaut arī Dirkeims piemērus ņēma no Austrālijas aborigēnu priekšstatu sistēmas, tomēr viņa izvirzītais pētnieciskais modelis zināmā mērā bija ietekmējies no A. Meijē (*Meillet*) pētījumu, kurā irāņu dievs Mitra (vēdu dieva Mītras ekvivalents) tika skatīts kā „līguma” idejas personifikācija.⁵⁴

Viens no pirmajiem pētniekiem, kas pievērsās dualitātes jautājumam reliģisko priekšstatu socioloģiskajā aspektā, ir R. Hercs (*Hertz*). Rakstā „*La Prééminence de la main droite: étude sur la polairité religieuse*”⁵⁵ (1909) R. Hercs norāda, ka labās un kreisās rokas funkcionālā asimetrija ir iespaidojusi reliģiskos priekšstatus jau pirmatnējā sabiedrībā. Dualitātei ir īpaša nozīme pirmatnējās sabiedrības ideoloģijā, tā determinē seno sociālo organizāciju. Divas fratrijas, no kurām sastāv cilts, ir reciprocitatīvi pretnostatītas kā sakrālā un profānā. Sociālā

duālā polarizācija atspoguļo un izriet no reliģiskās polarizācijas. Viss visums ir sadalīts divās sfērās: lietas, būtnes un spēki vai nu piesaista vai atgrūž viens otru, ietver vai izslēdz viens otru atkarībā no tā, pie kura no diviem poliem tie tiek pievilkti. Spēki, kas uztur vai sekmē dzīvību, dod veselību, sociālo pārsvaru, drosmi karā, prasmi darbos, visi saistīti ar sakrālo principu. Tam pretstatā profānais (ciktāltas robežojas ar sakrālo sfēru) un netīrais ir savā būtībā vājinoši un nāvējoši; postošā ietekme, kas apspiež, samazina un kaitē cilvēkam, nāk no šīs puses. Visas dabā saskatāmās opozīcijas parāda šo fundamentālo duālismu. Gaisma un tumsa, diena un nakts, austrumi un rietumi kā pretmeti rietumiem un ziemeļiem reprezentē tēlos un lokalizē telpā divas pārdabisko spēku pretmetu klases: vienā pusē atmirdz un rodas dzīvība, bet otrā pusē tā pagrimst un tiek iznīcināta. Tādi paši pretmeti ir augstais un zemais, debesis un zeme: augstumos atrodas dievu un zvaigžņu sakrālā dzīvesvieta, kur nepazīst nāves, bet šeit uz zemes ir profānā sfēra, kur mīt mirstīgie, kurus aprij zeme; vēl zemāk ir tumšās vietas, kur slēpjas čūskas un saimnieko dēmoni.⁵⁶ Pirmatnējā domāšanā visām būtnēm un pat nedzīviem priekšmetiem ir dzimums, un atkarībā no piederības vīrišķajam vai sievišķajam dzimumam tie visi tiek sadalīti divās milzīgās klasēs. R. Hercs uzdod jautājumu: „Kā gan cilvēka ķermenis, mikrokosmos, varēja izvairīties no visu pārvaldošā polaritātes likuma?” Sabiedrībā un visā visumā ir viena puse, kura ir sakrāla, dižciltīga un vērtīga, un otra puse, kura ir profāna un parasta; vīrišķā puse - stipra un aktīva, un otra puse – sievišķa, vāja un pasīva; vai, īsāk izsakoties, labā puse un kreisā puse.⁵⁷ Labās rokas funkcionālais pārākums atspoguļojas reliģisko priekšstatu duālismā, kas saista visu labo, sakrālo ar labo pusi, bet ļauno un profāno ar kreiso pusi. Daudzas no R. Herca idejām par duālo polarizāciju sabiedrībā, reliģiskajos priekšstatos un senajā domāšanā tika attīstītas vēlāko pētnieku darbos. R. Hercs centās noskaidrot, kādas universālas morālas un garīgas īpašības ir saistāmas ar labās un kreisās puses opozīciju. R. Herca nopelns ir duālo kategoriju jautājuma izvirzīšana mitoloģisko priekšstatu pētniecībā, ko autors centās risināt ar socioloģisko metožu palīdzību. Vēlākie pētījumi par kreisā un labā simboliku, ko veica antropologi, apstiprina daudzu R. Herca apgalvojumu pareizumu.⁵⁸

XX gadsimta divdesmitajos gados atjaunojās interese par indoeiropiešu mitoloģijas kā vienotas priekšstatu sistēmas pētniecību. Šo posmu spilgti raksturo

vācu zinātnieki, salīdzinošās indoeiropiešu mitoloģijas pētniecības pārstāvji (to mēdz dēvēt arī par neokomparatīvisma virzienu) – H. Ginterts (*Güntert*), V. F. Otto, F. R. Šrēders (*Schröder*), kuru kopīgo pētniecisko pieeju raksturo atzinums, ka katru atsevišķu seno indoeiropiešu reliģisko sistēmu var saprast tikai indoeiropiešiem kopīgo reliģisko priekšstatu (dievību, rituālu un mītu) kontekstā.⁵⁹

Jauna koncepcija indoeiropiešu mitoloģijā radās pateicoties Ž. Dimezila (*Dumézil*) pētnieciskajām un teorētiskajām izstrādēm. Ž. Dimezils izvirzīja domu par trīsdaļīgu struktūru indoeiropiešu sociālajās attiecībās un ideoloģijā, kuru viņš noformulēja kā trīs funkciju sistēmu. Pirmā funkcija ir maģiski juridiskā, un sabiedrības dalījumā to pārstāv priesteri. Ž. Dimezils uzskatīja, ka tai atbilstošie dievi indoeiropiešiem bieži vien arī ir pārī, kurā viens atspoguļo reliģisko pusi (kā vēdu Varuna, senīslandiešu Odins), bet otrs – juridisko (vēdu Mitra, senīslandiešu Tīrs). Pēc Ž. Dimezila domām šāds pāris romiešu panteonā ir bijis Jupiters un *Dius Fidius*. Otrā funkcija ir militārā. Sabiedrībā to pārstāv kareivji, bet indoeiropiešu panteonā tādi dievi kā Indra, Tors un Marss. Trešajā funkcijā, kura sociālajā dalījumā saistīta ar zemkopjiem, Ž. Dimezils ietilpina dievus, kuri pārstāv gan auglību, gan cilvēku materiālo labklājību, gan veselību: Ašvinus, Dioskūrus, Freiru un Freiju, Kvirinu un tml.⁶⁰

Ž. Dimezilam radās virkne sekotāju, kuri turpināja pētīt indoeiropiešu mitoloģiju piedāvātajā trīsdaļīgajā shēmā; S. Vikanders (*Wikander*), J. Puhvels, D. Vords (*Ward*) u.c. Šie zinātnieki pat paplašināja Ž. Dimezila ternaritātes koncepcijas ietvarus, atklājot jaunus ar trīsdaļīgumu saistītus aspektus indoeiropiešu sociālo attiecību struktūrā, mitoloģijā, eposos.⁶¹

Ž. Dimezila koncepcija indoeiropiešu mitoloģijas pētnieku vidū izsauca arī daudz kritikas un iebildumu. Vairāki pētnieki, to vidū J. Gonda, H. Rouzs (*Rose*), A. Brelihs (*Brelich*), noraidīja Dimezila izvirzīto ternaritātes modeli indoeiropiešu mitoloģijā.⁶² Indologs F. B. J. Keipers (*Kuiper*) atzinīgi novērtēja, kā Ž. Dimezils analizē mitoloģijas struktūru, bet vienlaicīgi arī aizrādīja, ka gala rezultātā tādā veidā visa indoeiropiešu mitoloģisko tradīciju atšķirīgo priekšstatu pasaule tiek sašaurināta, pārvēršot to vienīgi sociāla slāņa patrona tēlā.⁶³ Kritiski tika vērtēta arī sociālās struktūras trīsdaļīgā shēma kā tikai indoeiropiešu sabiedrībai raksturīga īpaša iezīme (piemēram, sanskritologs Dž. Brouss (*Brough*) uzskata, ka ir atklājis

trīsdaļīgo ideoloģiju Vecajā Derībā).⁶⁴ Ž. Dimezila skolnieks A. Jošida nonāca pie līdzīgiem secinājumiem, analizējot japāņu agrīno mitoloģiju.⁶⁵

Arheologs K. Renfrū (*Renfrew*) jautājumā par protoindoeiropiešu sabiedrības koncepciju, kuru tālāk attīstījis Ž. Dimezils un viņa sekotāji, piezīmē, ka arheoloģiski var pierādīt, ka daudzas no iezīmēm, kuras Ž. Dimezils savas teorijas ietvaros raksturo kā tipiskas tikai indoeiropiešiem, parādījās šajās sabiedrībās jau *pēc* laikposma, kurā varēja notikt agrīno indoeiropiešu valodās runājošo tautu pārvietošanās uz piederīgajām zemēm.⁶⁶ K. Renfrū norāda, ka daudzas no līdzīgajām iezīmēm sociālajā struktūrā, kuras vērtē kā pamatos indoeiropiskas, faktiski ir paralēlas evolūcijas rezultāts. Tādas pašas sociālās formas ir atrodamas citās tā laika sabiedrībās, kuras nepieder pie indoeiropiešu saimes.⁶⁷ Kā vienu no galvenajām grūtībām K. Renfrū izvirza neiespējamību saskaņot Ž. Dimezila argumentus ar hronoloģiju un arheoloģijas datiem. Daudzas no līdzīgajām iezīmēm, kuras apraksta Ž. Dimezils, nav izskaidrojamas ar protoindoeiropiešu kulturālās vides kopīgo izcelsmi. Pat tad, ja indoeiropiešu valodas būtu izplatījušās tautu pārvietošanās rezultātā tik vēlu kā trešajā gadu tūkstoši pr. Kr., arheoloģiskās liecības par šīm tautām nesniedz nekādu informāciju, ka tām būtu pastāvējušas šādi kompleksi sociāli veidojumi. Pat ja pieņem relatīvi vēlu hronoloģiju un par izcelsmes vietu uzskata kurgānu kultūras, tās tomēr noteikti nebija valstiskas sabiedrības, un to materiālajā kultūrā ir ļoti maz liecību, kur saskatāmi sabiedrības rangi, kas ir tipiska sabiedrībām ar attīstītu vadoņa lomu. Šī grūtība ir vēl ievērojamāka, ja pieņem agrīnāku hronoloģiju un aplūko Eiropas indoeiropiešu tautas kā pirmos lopkopjus sestajā un piektajā gadu tūkstoši pr. Kr., kad var runāt par egalitāru zemkopju sabiedrību, kuras kultūrā varbūt vispār nebija nekādas hierarhiskas stratifikācijas: to nekādā ziņā neatspoguļo viņu materiālā kultūra. Tas nenozīmē, ka viņiem nav bijusi nekāda sociālā organizācija, un bez šaubām atsevišķām kopienām bieži bija efektīvi vadoņi, tomēr nav pamata pieņējumam, ka tajās pastāvējuši iedzimti vadoņi, un noteikti nav nekāda pamata uzskatīt, ka viņu sabiedrībā bija specializēts funkcionāls dalījums karavīros, priesteros un parastajos ļaudīs. Šādi nosacījumi šķiet pilnīgs anahronisms.⁶⁸

K. Renfrū noraida pieņēmumu par priesteru, karavīru un karaļa lomu indoeiropiešiem kopīgajos kultūras pamatos. Tā vietā K. Renfrū, balstoties uz to, ka

daudzos reģionos indoeiropiešu valodas izplatība notika sakarā ar demogrāfiskajiem procesiem, kas bija saistīti ar zemkopības attīstību, piedāvā atbildēt uz jautājumu, kādus kopīgus kultūras elementus šie agrīnie zemkopji atnesa papildus savai valodai. K. Renfrū uzskata, ka tā noteikti varēja būt sabiedrības organizācija un kopīga priekšstatu sistēma, tomēr tā bija zemkopju priekšstatu sistēma. Tie bija zemkopji, nevis kareivīgi klejotāji ar sabiedrībā pastāvošu stingri stratificētu sociālo struktūru.⁶⁹

Trīs funkciju koncepcija nav spējīga izgaismot visus indoeiropiešu mitoloģijas aspektus. Pie tā galu galā pietuvojās arī Ž. Dimezils un viņa sekotāji, secinot, ka binārās struktūras ir pamatā sociālajam un ideoloģijas trīsdaļīgumam. Ž. Dimezila aizsāktās „jaunās salīdzinošās mitoloģijas” ietvaros sāka izvirzīt jautājumus par „gaišajiem” un „tumšajiem” dieviem, kuri pārstāv attiecīgi pasaules kārtības un haosa spēkus,⁷⁰ un par dihotomiju sociālajās attiecībās un ideoloģijā.⁷¹

Šeit ir jāatzīmē analogiskas koncepcijas izvirzīšanās latviešu reliģisko priekšstatu pētniecībā jau XX gadsimta 30. gados, kad teologs un reliģiju vēsturnieks L. Adamovičs aizsāka risināt diferenciācijas un integrācijas procesus latviešu mītisko priekšstatu sistēmā. Analizējot Pērkonu un Dieva attiecības, viņš raksturo Pērkonu kā negaisu un tumšo debesu simbolikas nesēju. Pērkonu L. Adamovičs liek pāri blakus Dievam kā gaišo debesu simbolam, turpat norādot, ka kulta specifikāciju prasītais duālisms varēja vajadzības gadījumā atkal izzust un Pērkons atkal iekļauties Dieva mītiskajā tēlā.⁷²

D. Vords un S. Vikanders pievērsās ar dualitāti saistītajam mitoloģisko dvīņu jautājumam indoeiropiešu mītos un episkajās tradīcijās Ž. Dimezila „trīs funkciju” ietvaros.⁷³ 1975. gadā J. Puhvels un B. Linkolns ”dvīņa” jautājumu aktualizēja no jauna, neatkarīgi no ternaritātes koncepcijas, saistībā ar indoeiropiešu kosmogonisko mītu, kura motīvs balstās uz sākotnējo „dvīņa” upuri, ko veic „Vīrs”.⁷⁴ Šī J. Puhvela un B. Linkolna izvirzītā hipotēze jau vairāk saskan ar F. B. J. Keipera atzinumiem, ka vēdu reliģijas pamatkonceptija ir meklējama tieši kosmogonijā, t.i. – mītos par to, kā aizsākās pasaule.⁷⁵

F. B. J. Keipers norāda, ka Indras mītiskā funkcija vēdu kosmogonijā ir vienīgi veicināt duālas pasaules rašanos individualizētu formu veidā no nediferencēta haosa. Indras darbība ir demiurģisks akts, Indra neko nerada Vecās

Derības izpratnē, bet gan darbojas kā savdabīgs magnētisks spēks, kas liek visiem spēkiem, visām būtnēm un lietām pievienoties pie viena no diviem eksistences poliēm. Indras darbība notiek pirm pasaulē, kurā matērija vēl nav līdz galam izveidojusies. Indra aizsāk procesu, kura rezultātā iespējamību pasaule kļūst par realitātes pasauli, kurā rodas gaisma, kas kontrastē ar tumsu, kurā dzīvība pastāv līdzās nāvei, un kurā labo līdzsvaro ļaunais.⁷⁶ Kosmogonijas sākumstadiju vēdu mitoloģijā raksturo pirmatnējo pasauli kā nediferencētu pirmmatēriju - kalnu, pirmatnējā pasaulē lietas pastāv pašas par sevi, bez nepieciešamības pēc radītāja. Neviens no pretmetiem, kas raksturo mūsu fenomenālo pasauli vēl nepastāv: nav ne debesu, ne zemes, ne dienas, ne nakts, ne gaismas, ne, patiesību sakot, tumsas. Nav pat to pretmetu, kas senajā pasaules uztverē visizteiktāk reprezentē kosmisko dualitāti cilvēka dzīvē – visaptverošā pretstatījuma starp vīrieti un sievieti, vīrišķo un sievišķo. Šajā ģenēzes stadijā mītā dažreiz minētas divdzimuma pirmbūtnes, no kurām rodas citas būtnes. Mīts ir konsekvents un savā ziņā loģisks mātes un tēva lomu sajaukšanā. Īpaša dievu grupa – asuras – ir saistīta ar kosmogonijas sākumstadiju.⁷⁷ Pēc pasaules kārtības nodibināšanas asuras vairs nebija vienīgie dievi, jo dualitāte attiecās arī uz dievu pasauli. Līdz ar Indru izvirzījās jauna dievu grupa. To vārds – devas – bija indoeiropiešu apzīmējums debesu dieviem. Kā tādi devas tika pretstatīti pirmatnējās pasaules dieviem. Vēlākajos vēdu tekstos vairs nerunā par Indras cīņu ar pūķi, bet gan par kosmogonisko cīņu starp devām un asurām. Viņu naidīgumam ir traģisks raksturs, jo devas bija asuru jaunākie brāļi. F. B. J. Keipers norāda, ka jaunākās grupas pārsvars pār vecāko ir modelis, kas nav svešs sociālās organizācijas sistēmās.⁷⁸

Tomēr līdzās duālajam pasaules iekārtojumam pēc Indras kosmogoniskā akta un asuru un devu cīņai, vēdu mītā ir vēl kas sakāms par visuma dabu. „Rigvēdas” filozofiskajā himnā (X. 129. 1, 3.) ir vārdi „*ásat* un *sát* augstākajās debesīs”. Vārds *ásat* burtiski nozīmē ”neeksistence”, „nebūtība”, *sát* – „eksistence, kas pastāv”. Jēdziens „augstākās debesīs” ir labi zināms X šajās himnās. Dažreiz tas skaidri attiecas uz vietu, kas atrodas pāri šīs pasaules dualitātei, piemēram, kad Indru raksturo kā debesu un zemes turētāju augstākajās debesīs. „Augstākās debesīs” ir specifisks „Rigvēdas” poētiskās valodas jēdziens. Vēlākajos teoloģiskajos tekstos minētas uz „trešās debesīs”. Tā kā tajos nekad nav minētas pirmās vai otrās debesīs,

bet skaitlis trīs tradicionāli izsaka veseluma ideju, nav šaubu, ka jēdzieni „augstākās debesis” un „trešās debesis” apzīmē vienu un to pašu ideju.⁷⁹ Ar šo atziņu F. B. J. Keipers izvirza dualitātes problēmu indoeiropiešu mītiskajos priekšstatos, no vienas puses raksturojot vēdu kosmogoniju kā izteikti duālistisku, bet no otras puses parādot paralēli (vienā un tajā pašā telpā, laikā un tekstu kompleksā) pastāvošu kosmoloģisku modeli, kurā līdzās (vai pāri) dualitātei kosmisko vienotību izsaka skaitlis trīs. Par Ž. Dimezila piedāvāto trīsdaļīgo shēmu F. B. J. Keipers izteica pieļāvumu, ka tā patiešām varēja būt pastāvējusi, tomēr tā ir bijusi sekundārs, nevis dominējošs aspekts indoeiropiešu ideoloģijā. Kopumā F. B. J. Keipera viedoklis ir, ka senindiešu (un plašāk arī indoeiropiešu) reliģiskās ideoloģijas pamatos ir binārās vai polārās opozīcijas.⁸⁰

J. Gonda vēdu reliģijas duālo dievību izpētei veltītajā monogrāfijā⁸¹ norāda, ka vēdu reliģijā duālās dievības tikai ar atsevišķiem izņēmumiem (Djāvā-Prithivī, Naktošāsā) ir vīrišķo dievu pāri, un šajā ziņā tie ir skaidri nodalāmi no tādiem labi pazīstamiem dievu pāriem kā sengrieķu Zevs un Hēra, kā arī pēcvēdu dievu pāriem un to *šakti*.⁸²

J. Gonda atzīmē, ka duālās dievības rituālajos tekstos tiek pielūgtas vai aprakstītas tā, it kā tās būtu viena dievišķa persona.⁸³ Duālās dievības, tādas kā Mitra-Varuna izveido apvienotu principu divvienības, kur funkcijas un darbības bieži vien papildina viena otru. Dažos gadījumos duālajām dievībām ir ambivalenta daba, piemēram, kad pāri Mitra-Varuna Varuna raksturots kā soģis un sargs, bet Mitra – kā labdarīgs pasaules kārtības uzturētājs. Citos gadījumos precīzāk to apzīmēt kā sadarbību vai komplementārām attiecībām starp diviem saistītajiem dieviem.⁸⁴ J. Gonda uzsver, ka duālās dievības vēdu reliģijā nevar pareizi izprast, kamēr tās tiek uzskatītas par anomāliju – atkāpšanos no tā, kas ir normāls vēdu reliģijā, t.i.- no atsevišķajām dievībām vai dieviem, kuri veido vairāk vai mazāk noteiktas grupas; kamēr duālās dievības tiek pētītas kā kaut kas izolēts, kā kaut kas nošķirts no citām dualitātes formām senindiešu kultūrā un literatūrā; un kamēr duālās dievības vēdu reliģijā netiek pētītas līdzīgu, citās pasaules malās pastāvošu faktu gaismā un salīdzinošā pētījumā.⁸⁵

J. Gonda savā pētījumā cenšas parādīt, ka komplementāra pāra un divvienības analīze dod pilnīgāku izpratni par seno indoeiropiešu skaitļu sistēmu. Tā

sauktā „pāru sistēma” ir patiešām universāls fenomens, kas pievērsis daudzu lingvistu un antropologu uzmanību. Cilvēka ķermeņa simetrija, dzimumu dualitāte, dažādu pāru pastāvēšana dabā un sabiedrībā, tādu kā debesis un zeme, diena un nakts, zeme un jūra, divas puses karā, spēlēs, komerciālos darījumos, divas ģintis ciltī daudzās sabiedrībās utt. un tml. bez šaubām uzsver „pāra koncepcijas” fundamentālo nozīmību cilvēcei. Divu līdzīgu vai atbilstīgu dabiski kopā pastāvošu lietu vai parādību apvienojums – tai skaitā arī divu upes krastu, divas salauztu nūju, zaru vai citu priekšmetu puses utt. – ir patiešām skaitā tik liels, ka daudzās zemeslodes vietās pāris tika uzskatīts kā pamatvienība. Tur, kur cilvēks šādā veidā uztver dualitāti, tas, kas ir duāls mūsu acīs, viņu acīs ir viens. Kurpju, cimdu un tml. pāris tiek apzīmēts kā viens objekts; tādas preces kā augļi vai zivis tiek skaitītas pa pāriem, un šādi pāri vienmēr ir „viens”.⁸⁶

Runājot par vēdām, J. Gonda norāda uz vārda *ubhau* „abi” un *ubhaja* „abi, abu veidu, abējādi” ļoti biežo lietojumu, runājot par personām vai objektiem, kuri parādās pāri, un tādā veidā uzsverot pāra vienotību.⁸⁷ Atbildot uz jautājumu, vai ir iespējams, ka senindiešu hipotētiskā duālā sociālā vai politiskā organizācija ir ietekmējusi, veicinājusi vai pat determinējusi ticību duālajām dievībām (duāla sociāla organizācija, sabiedrības dalījums divās komplementārās daļās (fratrijās) ir konstatēta arī Indijā), J. Gonda norāda, ka šādam jautājumam ir pamats, jo duāla organizācija bieži ir konstatēta reliģiskās ceremonijās. Turklāt šādu sabiedrības dalījumu, kas atkārtoti ir izveidojies dažādās vietās, bieži vien papildina plašāka rakstura dualitāte, kas saistīta ar dabas parādībām un rituālajām tradīcijām, dažādiem pretmetiem, tādiem kā vīrišķais-sievišķais, saule-mēness, karš-miers, ūdens-sauszeme, austrumi-rietumi. Autors nav atradis faktus, kas apliecinātu šāda veida sociālpolitisku faktoru ietekmi uz duālo dievību formēšanos senindiešu priekšstatos. Tomēr autors nenoliedz, ka šādi faktori varēja būt pastāvējuši, taču to pastāvēšanas liecības nav nonākušas autora uzmanības lokā. No otras puses nedrīkst neņemt vērā raksturīgās vēdu sociālās attiecības divu augstāko sabiedrības grupu – brāhmanu un kšatriju – starpā.⁸⁸

J. Gonda izskata arī jautājumu par to, vai duālo dievību pielūgšanu vai priekšstatu izveidošanos varēja būtiski iespaidot plaši izplatītie, tomēr pēc autora uzskatiem atšķirīgie priekšstati par dvīņiem. J. Gonda apšaubā L Renū (*Renou*)

izvirzīto domu, ka Ašvini vēsturiski ir visjaunākais dievību pāris un reprezentē duālo dievību attīstības procesa pēdējo fāzi. Pēc J. Gondas domām Ašvinus kā dvīņus un kā tādus, kas saukti vienā vārdā, nevar vienkārši pielīdzināt tādām duālām dievībām kā Mitra-un-Varuna vai Indra-un-Varuna. Pretēji Mitram-un-Varunam, Agni-un-Varunam u.c. tie ir nedalāmi, un tikai dažās vietās par tiem runāts kā par divām personām. Kā dievību tips tie ir vismaz ne mazāk veci, bet visdrīzāk pat vecāki, plašāk izplatīti un „senāki” par labi pazīstamajām dažāda vārda un rakstura divu dievu kombinācijām.⁸⁹ J. Gonda piekrīt L. Renū, ka Ašvini kā dievu pāris veido vienotu veselumu, kurā praktiski nav iespējams nodalīt to veidojošos elementus, taču uzskata par kļūdainu L. Renū izteikto domu, ka Ašvinu izcelsme ir saistāma ar divu sākotnēji nošķirtu dievību sajaukšanos vai apvienošanos.⁹⁰

Neņemot vērā to, ka J. Gonda pats norāda, ka runājot par dvīņiem tāpat kā par duālajām dievībām parasti tiek lietots gramatiskais vienskaitlis, nevis divskaitlis⁹¹, autors uzsver, ka pirmkārt uzmanību jāpievērš tam, ka saistībā ar Ašviniem pastāvīgi tiek lietota duālā forma. Pie Ašviniem vēršas vienlaicīgi pie abiem kopā, viņu kopīgais vārds ir *Ašvinau* (*Ašvinā*) un verbālā forma saistībā ar šo vārdu gandrīz vienmēr ir duāla.⁹² Tomēr „Rigvēdā” netrūkst vietu, kur Ašvini tiek salīdzināti ar kolektīvu jēdzienu, kuru gramatiski apzīmē ar vienskaitli, vai pat ar vienu atsevišķu objektu.⁹³ Autors norāda, ka vēdu Ašvini ir vislabāk saskatāmie dvīņu mīta pārstāvji senindiešu priekšstatos.⁹⁴ J. Gonda atsaucas uz Jāsku (12, 1) un norāda, ka divi Ašvini parasti tiek godāti kopīgi un ka to laiks un funkcijas ir identiski. Šajā ziņā tie atšķiras no lielākās duālo dievību daļas.⁹⁵

Kaut arī jautājums par dievu triādēm neietilpst J. Gondas darbā analizējamo problēmu lokā, autors tomēr atzīmē, ka trijotnes Indijā ir daudz retāka parādība, nekā dievu pāri. Ir pat gadījumi, kad trijotnes vēlākajos tekstos reducētas līdz pāriem. Pradžāpati radīja dzīvas būtnes, kuras kļuva par putniem, dzīvas būtnes, kuras kļuva par rāpuļiem, kuri nav čūskas, un trešo dzimtu, kuri tagad ir čūskas. Tomēr Jādžnavalkja pretēji sakrālajai tradīcijai apgalvoja, ka bija tikai divu veidu dzīvās būtnes.⁹⁶

Franču strukturālists, etnologs K. Levī-Stross (*Lévi-Strauss*) reliģisko priekšstatu un ideoloģijas plaši izmantoja terminu „binārās opozīcijas”, apzīmējot vispārcilvēcisku iezīmi pasaules uztverē, sistematizācijā un kodifikācijā – pretmetu

pārus. Uz K. Levī-Strosa liktajiem pamatiem bināro apziņas struktūru pētniecībā balstītas vairākas turpmākās zinātniskās izstrādes arī indoeiropiešu ideoloģijas un mitoloģijas izpētē. K. Levī-Stross, lietojot šādu terminu, lieliski apzinājās ar to saistītās tālākās pētnieciskās grūtības, no kurām kā galveno atzīmē to, ka par redukciju, kas tiek veikta pateicoties binārās opozīcijas jēdzienam, nākas maksāt ar šo opozīciju tipu atšķirībām. Tādējādi, samazinot mērījumu skaitu vienā dimensijā, to skaits atjaunojās citā.⁹⁷ A. Ostrovskis pētījumā par K. Levī-Strosa ieguldījumu mitoloģiskās domāšanas paradigmas izpētē norāda, ka binārā opozīcija kā specifiska loģiska forma fiksē neapzinātu (tādu, kas stāstījumā nav izteikta acīmredzami) pazīmi; analogijas ir paņēmieni, ar kuru domāšanai ir iespējams attēlot šo pazīmi. Tajā pašā laikā binārās opozīcijas nav mitologu izgudrojums, tās nav arī instruments, kuru nosacīti pieļauj metode un kurš ir vienaldzīgs pašai kultūrai. Pie dažādām skolām piederoši etnologi tradicionālo „bezrakstības” kultūru dažādo faktū materiālā – kosmoloģiskajos modeļos, telpas, apmetnes telpas klasifikācijā un organizācijā – ir atklājuši bināro savstarpējo attiecību (divu alternatīvu variantu, divu aspektu, divu galveno objekta vai pazīmes paveidu) organisko dabu kultūras nesēju domāšanā. A. Ostrovskis norāda, ka K. Levī-Strosa metode ir interesanta un auglīga nevis tāpēc, ka vienkārši tiek ņemta vērā bināro opozīciju pastāvēšana, bet gan tāpēc, ka ļauj atklāt, ka binārās opozīcijas savā kopumā apzīmē mīta loģiski semantisko koordināšu telpu un ir transformācijas valoda un arēna, un tāpat, domājams, ir domāšanas vienības.⁹⁸ Apvienojot mītus grupā, kā arī rekonstrējot vai izsekojot semantikas virtuālās transformācijas, binārās opozīcijas faktiski figurē kā mitoloģiskās domāšanas vienības.⁹⁹

A. Dandess (*Dundes*) komentāros par K. Levī-Strosa pētniecisko pieeju norāda, ka idejai par binārajiem pretstatiem folklorā ir sena vēsture. Jau XX gadsimta pirmajā desmitgadē dāņu zinātnieks A. Olriks (*Olrik*) uzskaitīja episkā žanra likumus, starp kuriem bija arī *Das Gesetz des Gegensatzes*, pretstatu likums.¹⁰⁰

Krievu etnogrāfa A. Zolotarjova pētījumi par ģints iekārtu un pirmatnējo mitoloģiju spēcīgi ietekmēja vairākus turpmākos pētījumus indoeiropiešu mitoloģijā. A. Zolotarjova veiktā analīze balstīta uz ļoti plaša, no dažādiem pasaules reģioniem nākoša tradicionālo sabiedrību etnogrāfiskā un folkloras materiāla izmantošanu. A.

Zolotarjovs konstatē, ka pašu agrāko mitoloģiju galvenā iezīme ir to duālais raksturs (dvīņu mīti, duālā klasifikācija u.c.), ko noteica duālais modelis sociālajās attiecībās – duālā organizācija, duālā eksogāmija, kas ir pirmā cilvēku sabiedrības sociālās organizācijas forma.¹⁰¹ A. Zolotarjovs secina, ka sociālajā dualitātē ir jau gatavs trafarets apkārtējās pasaules klasifikācijai.¹⁰² Arī A. Zolotarjovs īpaši pievēršas vienam no būtiskākajiem ar dualitāti saistītajiem jautājumiem mitoloģijā – mitoloģisko dvīņu problēmai, ierādot tai galveno vietu pašu senāko mītisko priekšstatu ģenēzē.¹⁰³ A. Zolotarjova pieeja pirmatnējās klasifikācija izpētē turpina loģisko formu kā simboliska sociālās struktūras atspoguļojuma izpēti, kuru aizsāka E. Dirkeims un M. Moss. A. Zolotarjova veikto divu dualitātes veidu – mītos un sociālajā struktūrā - izpētes rezultātā kļūst no etnoloģiskā viedokļa pamatota jautājuma nostādne par pirmatnējo domāšanu kā specifisku domāšanas tipu cilvēces kultūras vēsturē.¹⁰⁴

Pirmatnējās domāšanas konceptuālo raksturu savos pētījumos mēģina noformulēt arī A. Aņisimovs, akcentējot pasaules uzskata reliģisko aspektu, jo uzskata, ka reliģija kā dominējošā ideoloģijas forma nosaka cilvēka psihiskās darbības saturu, tai skaitā arī domāšanu. A. Aņisimovs vērtē totēmisko priekšstatu iespaidu Sibīrijas tautu priekšstatos un mēģina parādīt, ka vēsturiski vienlaikus notiekošas sociālās organizācijas un totēmisma evolūcijas rezultāts ir izmaiņas domāšanas shēmās: duālā ģeoneoloģiskā mitoloģija tiek papildināta ar duālu kosmogonisku mītu.¹⁰⁵

Kā K. Levī-Strosa, tā arī A. Zolotarjova atzinumus pārņēma V. Ivanovs un V. Toporovs. Sakārtojot baltu mitoloģiju septiņos līmeņos, V. Ivanovs tos strukturē pēc binārās opozīcijas principa.¹⁰⁶ Šajā sistēmā nozīmīgu vietu ieņem mitoloģiskie dvīņi – latviešu Dieva dēli un lietuviešu *Dievo suneliai*, kuri gan etimoloģiski, gan tipoloģiski pielīdzināmi sengrieķu Dioskūriem un senindiešu Ašviniem. V. Ivanovs vērš uzmanību uz to, ka dvīņu personāži mītā parasti ir katrs saistīts ar vienu no binārās opozīcijas līnijām.¹⁰⁷ V. Toporovs norāda uz sengrieķu Dioskūru – brāļu Kastora un Polideika – tēlu ambivalento dabu.¹⁰⁸

Pret V. Ivanova un V. Toporova izvirzīto binārās opozīcijas struktūru baltu mitoloģijas augstākajā līmenī iebilst L. G. Taivāns. Viņš aizrāda, ka binārās opozīcijas struktūrā trūkst tieši Dieva, bet binārā opozīcijā stāvošs „deus otiosus” ir

„nonsense”; attiecīgi pretējā gadījumā nekonsekvents ir bināro opozīciju strukturālisms.¹⁰⁹

V. Ivanovs un T. Gamkrelidze kopīgajā pētījumā par indoeiropiešu valodu un indoeiropiešiem uzsver, ka seno indoeiropiešu duālā sociālā organizācija, kas balstījās uz laulību un radniecības duālo raksturu, ir atstājusi dziļu iespaidu visās seno indoeiropiešu garīgās dzīves iezīmēs un nosaka daudzu reliģisko un mītisko priekšstatu pamatsfēru, kā arī dažu reālās pasaules modeļa iezīmju duālismu. V. Ivanovs un T. Gamkrelidze veic duālo klasifikācijas analīzi dzīvnieku un augu pasaulē un tālāk norāda, ka tāda pati dualitāte attiecināma uz indoeiropiešu reliģiskajiem un mitoloģiskajiem priekšstatiem, kuru atsevišķi fragmenti ir rekonstruējami, salīdzinot individuālu vēsturisku kultūru attiecīgus datus. Pētnieki izvirza opozīciju starp divām galvenajām indoeiropiešu dievībām: **dyeus pater*, gaišo debesu dievu, kura funkcija ir uzturēt reliģisko kārtību, un tam pretstatā esošo **perkuno* - negaisa un kara dievu, kā arī uzsver, ka agrīnajā indoeiropiešu sabiedrībā raksturīgi bija divi valdnieki, kā tas redzams Homēra aprakstītajā kuģu katalogā „Iliādā”, Spartas valstī (Hērodota „Vēsture”, VI, 56) vai seno ģermāņu piemērā par diviem anglosakšu vadoņiem Hengistu un Horsu. Kā duālās eksogāmijas atspulgs indoeiropiešu mitoloģijā ir uzskatāmas arī dvīņu dievības, kuras sākotnēji pārstāvējušas katra savu cilts daļu, kura bija nodibinājusi radniecības attiecības ar otru daļu.¹¹⁰ Laulības un radniecības attiecību dualitāte, kas senajiem indoeiropiešiem noteica vispārīgo sabiedrības un sociālās struktūras dualitāti, sāk pakāpeniski transformēties atkarībā no sabiedrības sociālās iekārtas sarežģītības un vairāku savstarpēji funkcionāli atšķirīgu sociālo grupu izveidošanās sabiedrībā. Ja sākotnējos sabiedrības attīstības posmos atsevišķas sociālās grupas noteica nevis to saimnieciskā darbība, bet gan piederība pie vienas vai otras duālās puses, ģints vai ģimenes, tad vēlākos sabiedrības attīstības posmos tādas cilvēku grupas, kuras raksturo dažādi nodarbošanās veidi, iegūst neatkarīgu raksturu, un to sabiedrisko stāvokli nosaka viņu funkcija, nevis ģimenes vai ģints piederība. Jau diezgan vēlā indoeiropiešu sociālās attīstības stadijā, acīmredzot jau pēc indoeiropiešu kopības sairšanas ir nodalāmas vismaz trīs noformējušās grupas, kas senākajās indoeiropiešu sabiedrībās ir atspoguļojušies kā trīs vai četri sociālie rangi ar skaidri iezīmētām sabiedriskajām funkcijām: priesteri, karavīri un zemkopji.¹¹¹ Redzams, ka arī V.

Ivanovs un T. Gamkrelidze pievienojas Ž. Dimezila koncepcijai par trīs funkciju dalījumu seno indoeiropiešu sabiedrībā.

V. Ivanovs pārliecināts, ka trīsdaļīgās struktūras kultūras vēsturē iegūst būtisku nozīmi daudz vēlāk, nekā divdaļīgās un uz tām balstītās četrdaļīgās. Kaut arī atsevišķi pētnieki uzskata, ka trīsdaļīgie simboli ir konstatējami jau vidējā paleolītā, tomēr šāda tipa simbolika raksturīga galvenokārt vēlākam periodam, kad notiek senās mākslas (atšķirībā no pirmatnējās paleolītiskās) tēlu (dzīvnieku, cilvēka, saules un mēness simbolu) komplicēšanās ap centrālo pasaules koka tēlu, kurā vienmēr ir nodalāmas trīs daļas: galotne, vidus un saknes. Šis simbols uzskatāms par dominējošo Sibīrijas šamaņu tradīcijās. Šis vertikālais princips, kurš nosaka simbola funkciju atkarībā no tā vietas vertikālajā rindā ir pretstatāms paleolīta alu pirmatnējiem zīmējumiem, kuros dominē horizontālais princips.¹¹²

Atšķirīgu koncepciju par arhaisko ar dualitāti saistīto mītisko priekšstatu ģenēzi izvirza B. Ribakovs, kurš saista šo mitoloģisko tradīciju aizsākumus ar mezolīta mednieku sabiedrībā ienākušajiem priekšstatiem par divām debesu aļņumātēm vai briežumātēm – vispārēju arhaisku stadiju reliģiskajos priekšstatos Eiropas un Āzijas tautām. Tālākā attīstībā briežu mītiskos tēlus aizstāja debesu dievietes – māte un meita, kuru pārtapšana par vienu „Pasaules Mātes” tēlu, pēc B. Ribakova uzskatiem, vērojama Tripoljes kultūras ziedu laikos. Bet briežus kā kulta objektus nomainīja lācis; tālākajā sabiedrības attīstībā no medniekiem uz zemkopjiem par upurējamajiem dzīvniekiem kļuva zirgi vai vērsi.¹¹³

Šo pašu arhaiskās, ar mednieku priekšstatiem saistītās dualitātes tēmu risina A. Lušņikova. Viņa norāda, ka seno cilvēku priekšstatos par dabu tika ņemti vērā dzīvnieku bioloģiskie ritmi, tāpēc arhaiskajā pasaules modelī un kalendārajā sistēmā nereti tika ietverts zoomorfs kods. Alnis un lācis kādreiz bija galvenie kalendārie simboli ne tikai Sibīrijas tautām, bet arī daudz plašākā areālā.¹¹⁴ A. Lušņikova vērs uzmanību uz liecībām, ka Eirāzijas ziemeļu tautām ir fiksēti Lielā Lāča zvaigznāja „aļņa” nosaukumi, kuri ir senāki par „lāča” nosaukumiem.¹¹⁵

Pāra idejas atspoguļojums gada cikla iedalījumā latviešu senajos priekšstatos apskatīts gan O. Ambaiņa publikācijā,¹¹⁶ gan Margēra un Māras Grīnu populārzinātniskajā pētījumā,¹¹⁷ kas veltīts latviešu gadskārtu svētkiem. Autori fokusē uzmanību uz to, ka zemkopja aktīvās saimnieciskās darbības posms ir laikā

no Ūsiņiem līdz Mārtiņiem. Plašāku pētījumu par Ūsiņu ir veicis H. Biezais, vispusīgi izanalizējot Ūsiņa saistību ar citiem mītiskajiem tēliem.¹¹⁸ H. Biezais norāda, ka folkloras tekstos ir redzama identificēšana starp Ūsiņu un Mārtiņu. Daudzi tautasdziesmu teksti saturā ir pilnīgi vienādi un pat burtiski saskan, tikai Ūsiņa vārds tajos aizstāts ar Mārtiņa vārdu, tomēr atsevišķas nianšes parāda, ka tie pieder katrs savai pasaulei.¹¹⁹

Dvīņu jautājums salīdzinošajā indoeiropiešu mitoloģijas pētniecībā ieņem vienu no centrālajām vietām, šo priekšstatu nozīmīgums un vieta mitoloģijā ir spilgti izteikta. Mitoloģisko dvīņu tēli vienlaikus atspoguļo gan vispārējos priekšstatus par dualitāti, gan savas īpašas iezīmes simbolikā un mītiskajā sižetā, kas tos atšķir no citām dualitātes izpausmēm mītisko tēlu sistēmā. Zinātnieku atšķirīgās nostājas „dvīņu” jautājuma traktēšanā ir radījušas neskaidrības gan mītisko tekstu interpretācijā sakarā ar termina „dvīnis” lietojumu, gan mītisko tēlu un sižetisko tradīciju tipoloģizācijā. Daļa pētnieku, tādi kā Ž. Dimezils, D. Vords, S. Vikanders, šo jautājumu aplūko dioskūriskās tradīcijas ietvaros, kamēr, piemēram, V. Ivanovs, J. Puhvels, B. Linkolns (*Lincoln*) galveno uzmanību pievērš indoeiropiešu kosmogoniskajiem un demiurģiskajiem mītiem, kuros termins „dvīnis” parādās saistībā ar mītiskajiem cilvēces aizsācējiem un pirmbūtnēm.

Folklorists D. Vords, salīdzinot dioskūriskos tēlus un ar tiem saistītos mītisko sižetu motīvus indoeiropiešu mitoloģijā (vēdu, baltu, sengrieķu, u.c. tradīcijās), izkristalizē noteiktu mīta tēmu, kura varēja būt kādreiz bijusi kopīga indoeiropiešu mīta daļa. Tajā dievišķie dvīņi ir debesu dieva dēli, tie asociējas ar debesu parādībām vai spožumu un zirgiem, pievērš uzmanību Saules meitai, kura ir viņu māsa un ir apsoltā viņiem par sievu, bet tiek izdota (vai arī viņu nolaupa) kādam citam, kurš var būt saistīts ar Mēnesi. Saules meitu nogādā pie viņas nolaupītāja mātes, kura liek viņai izpildīt pazemojošus darbus, mazgā drēbes jūrā un iemet tās ūdenī. Saules meitu atbrīvo saderinātais un/vai brāļi, kuri ierodas pie viņas pa jūru un soda viņas mocītāju, tomēr viņas nolaupītājs paliek nesodīts.¹²⁰ Kaut arī D. Vorda pētījuma mērķis ir noskaidrot dievišķo dvīņu mīta esamību ģermāņu tradīcijā, ļoti nozīmīgu daļu aizņem salīdzinoša dioskūrisko tēlu analīze tajās indoeiropiešu tradīcijās, kurās šie priekšstati ir visplašāk pārstāvēti, t.i. – indoirāņu, grieķu-romiešu un baltu mitoloģiskajos priekšstatos. Tā kā D. Vords atrod skaidri

definētu mītisko tēmu dažādās indoeiropiešu tradīcijās, viņš secina, ka šī tēma acīmredzami ir bijusi daļa no indoeiropiešu mitoloģijas laikposmā pirms atsevišķu grupu aiziešanas prom no indoeiropiešu pirmdzimtenes.¹²¹ Vēl viena norāde uz priekšstatu iespējamo hronoloģiju ir atsaukšanās uz valodnieku un vēsturnieku pētījumiem par latviešu un lietuviešu tautasdziesmām, kuru līdzība var norādīt uz to pantmēra izveidošanos jau laikposmā pirms latviešu un lietuviešu valodas nodalīšanās vēlākais VIII, bet visdrīzāk jau VI vai VII gadsimtā,¹²² bet pirmskristīgais slānis tajās ir tik sens, ka noteikti var tikt attiecināts uz aizvēstures posmu – vismaz uz dzelzs laikmetu, bet dažu elementu gadījumā pat uz vairāku gadu tūkstošu senu pagātņi.¹²³

Nozīmīgs un vērā ņemams ir D. Vorda norādījums, ka mitoloģijā ir divas atšķirīgas ar dvīņu personāžiem saistītas tradīcijas. Viena no tām ietver priekšstatus par t.s. paralēlajiem jeb vienāda dzimuma dvīņiem, parasti – brāļiem (dioskūriskā tradīcija), otra – par dvīņiem māsu un brāli. Katra no šīm mītiskajām tradīcijām pārstāv neatkarīgu un salīdzinoši labi norobežotu reliģiski mitoloģisko kompleksu. Indoeiropiešu mitoloģijā ir pārstāvētas abas šīs tradīcijas, tomēr atšķirīga dzimuma dvīņu mītiskā tradīcija pēc D. Vorda domām nav ne tuvu tik pabeigta un pilnīga kā paralēlo dvīņu – brāļu jeb dioskūriskā mītiskā tradīcija.¹²⁴

Vērtējot dualitātes lomu indoeiropiešu ideoloģijā, britu aizvēstures pētnieks Dž. P. Mellorijs (*Mallory*) uzsver, ka dvīņu nozīmīgums indoeiropiešu mitoloģijā ir visskaidrāk saskatāms tieši radīšanas vai dibināšanas mītos.¹²⁵ Te ir ļoti svarīgi piebilst, ka šis atzinums noteikti nav attiecināms uz dioskūriskajiem tēliem, kuru darbība mītā nav saistīta ar kosmogoniju, bet attiecas uz īpašiem atšķirīga dzimuma vai divdzimuma mītiskajiem personāžiem, kuri mītā ir iesaistīti antropogonijā vai kosmogonijā, t.i. – tie ir saistīti ar cilvēku vai pasaules radīšanas mītiem. Tie ir pirmcilvēki vai pirmbūtnes, kuru nosaukums etimoloģiski tiek saistīts ar vārdu „dvīnis”. Dž. P. Mellorijs vērš uzmanību arī uz to, ka indoeiropiešu ideoloģijā trīsdalīgās struktūras un dualitāte savstarpēji pārklājas. Viņš atsaucas uz Ž. Dimezila izvirzītajām trīs funkciju koncepciju, kurā pirmo – valdnieka – funkciju, piemēram, pārstāv dievu pāri (Varuna-Mitra, Jupiters-*Dius Fidius*, Odins-Tīrs).¹²⁶ Tomēr Dž. P. Mellorijam tāpat kā K. Renfrū pētījuma pamatā ir arheoloģiskais materiāls. Dž. P. Mellorijs, atsaucoties uz Ž. Dimezila izvirzīto shēmu protoindoeiropiešu

sabiedrībā un ideoloģijā, norāda, ka arheoloģiskie dati nespēj apstiprināt rekonstruēto trīs funkciju modeli ideoloģijā un sabiedrības dalījumā.¹²⁷ Aizvēstures pētnieks, kurš saskāries ar protoindoeiropiešu sabiedrību, kas aprakstīta kā sadalīta trīs galvenajās grupās – priesteros, karavīros un zemkopjos, noteikti vēlētos atrast apliecinājumu šim sadalījumam kultūras simbolismā – krāsā, totēmā, upurdzīvnieku veidos. Vīriešu un sieviešu apbedījumos būtu jāparādās variācijām pozās un orientācijā un tml. atbilstoši lingvistiskajām liecībām. Tomēr trūkst saiknes starp rekonstruēto ideoloģiju un tās apliecinājumiem aizvēstures cilvēku materiālajā kultūrā.¹²⁸ Mēģinājumi kaut kādā veidā nodalīt arheoloģiskajā materiālā priesteru apbedījumus lielācai daļai indoeiropiešu tautu ir praktiski neizpildāms uzdevums. Skaidri nodalītu sociālo slāņu identificēšana ir ļoti grūts uzdevums pat dzelzs laikmeta kontekstā, kad to paveikt vajadzētu būt daudz lielākām cerībām, nekā eneolītā vai bronzas laikmetā.¹²⁹ Tomēr kā visironiskāko Dž. P. Mellorijs atzīmē faktu, ka pat tad, ja arheologi konstatē, ka nav nekādu iespēju apliecināt arheoloģiskajā materiālā mitologu iepriekšnoteiktās sociālās struktūras, tas tomēr neatstāj pilnīgi nekādu iespaidu uz tālākajām mitologu publikācijām, kurās viņi sniedz arvien jaunus piemērus trīsdaļīgumam sociālajās funkcijās un citiem indoeiropiešu reliģijas un ideoloģijas aspektiem. Šo problēmu viņš ierosina risināt, pārbaudot mitoloģiskās liecības ar arheoloģiskajiem datiem.¹³⁰ Un indoeiropiešu apbedījumu arheoloģiskais materiāls ļauj konstatēt labās-kreisās puses un dienvidu-ziemeļu polaritātes ievērošanu, kas atbilst konstatētajiem pretmetu pāriem indoeiropiešu valodās, kur ir noteikta sakarība starp dualitāti labais-kreisais, debespusēm, kā arī dalījumu vīrišķajā un sievišķajā. Binārie pretmeti ir viena no pamatstruktūrām Indoeiropiešu ideoloģijā, tomēr piemēri labās-kreisās puses polaritātei, protams, neaprobežojas vienīgi ar indoeiropiešiem raksturīgo un ir atrodamī visā pasaulē.¹³¹

Vairākas publikācijas zinātniskajā literatūrā indoeiropiešu mitoloģijas pētniecībā no jauna ir aktualizējušas dvīņu problemātiku, izceļot to būtisko vietu mīta struktūrā. "Dvīņa" jautājuma analīzei pievērsās J. Puhvels un B. Linkolns, neatkarīgi viens no otra nākdami klajā ar hipotēzi, ka indoeiropiešu kosmogoniskais mīts balstās uz sākotnējo „Dvīņa” upuri, ko veic „Vīrs”. J. Puhvels, aplūkojot teiksmu par Romas dibināšanu, kurā Rems drīz pēc pilsētas nodibināšanas tiek

nogalināts, izvirza pieņēmumu, ka vārdiem „Romulus” un „Remus” pamatā ir **Wironos* (vīrs) un **Yemo(no)s* (dvīnis). Transponējot uz vēdu Jamas un Manu vai ģermāņu Tuisto un Manna mītisko līmeni, Rems tādējādi ir sākotnējais „Dvīnis”, bet Romulus ir „Vīrs”. Remam ir jāmirst, un tā ir daļa no radīšanas akta, kā rezultātā dzimst trīs romiešu ciltis, bet Romuls kļūst par pirmo valdnieku, kas leģendā ir ekvivalents antropogonijas pirmajam cilvēkam.¹³² B. Linkolns savukārt uzsver šā „Dvīņa” un „Vīra” motīva paralēles indoirāņu tradīcijā, kur līdzīgi iet bojā cilvēces aizsācējs Jima. Abi pētnieki norāda, ka šādai hipotēzei atbilstu gan senīslandiešu Īmira upurēšana, gan arī senģermāņu Manns un Tuisto, kuriem ir etimoloģiskas paralēles ar hipotētisko **Wironos/*Yemo(no)s* motīvu indoeiropiešu kosmogoniskajā mītā.¹³³ Rema, Tuisto un Jamas lielākais vecums salīdzinājumā ar Romulu, Mannu un Manu ir vairāk hierarhiskā, nevis hronoloģiskā ziņā, kaut arī tajā var saskatīt tēva-dēla attiecības kā Tuisto un Mannam.¹³⁴ J. Puhvels rezumē, ka rekonstruētais indoeiropiešu mīts par cilvēka un sabiedrības radīšanu balstās uz trim pamatiem: uz Jamu un Manu Indijā, uz Tuisto un Mannu Ģermānijā un uz **Yemo(no)s* un **Wironos* Romā, bet aiz šiem pāriem saskatāmi arī pirmatnējie kosmogoniskie milži Puruša, Gajomarts un Īmirs, kā arī Romas senāta mājā nokautais Romuls.¹³⁵

Indoeiropiešu kosmogoniskajos mītos saplūst kopā divas būtiskas ar dualitāti saistītas, tomēr tipoloģiski diferencējamas priekšstatu tradīcijas: priekšstati par dvīņiem un priekšstati par androginitāti jeb divdzimumu pāri. Tādēļ šā jautājuma risināšanā nenovēršami nākas saskarties gan ar tekstu un terminu interpretācijas, gan arī ar mītisko sižetu un personāžu tipoloģizācijas problēmām. Kā pierādījumu mitoloģisko dvīņu saistībai ar kosmogoniskajiem mītiem V. Ivanovs min arī Avestas divus garus, kuriem tekstā ir epitets „dvīņi” (yomā). Tie abi pastāv pašos pasaules pirmsākumos, tāpēc V. Ivanovs tos pielīdzina Īmiram, kurš arī parādās mītiskajā pirmlaikā.¹³⁶

U. Bjanki atzinumi ir būtiski nozīmīgi, lai precīzāk definētu termina „dvīņi” mitoloģiski simboliskā pielietojuma un semantikas atšķirīgos aspektus. Šis zinātnieks uzsver, ka līdzās dualitātei, ko pauž ģeneratīvais pāris (vīrišķais un sievišķais), priekšstati par dvīņiem ir nošķirta un īpaša dualitātes izpausme gan fizioloģijā, gan simbolikā. Priekšstati par dvīņiem nav reducējami uz fizioloģiskās pieredzes projekciju simbolikas plānā, jo faktiski fizioloģija norāda uz iespējamību

būt vairāk nekā diviem dvīņiem, bet šāda iespēja parasti ir izslēgta šo priekšstatu simboliskajā pielietojumā. Dvīņu dualitātei - būtiskam komponentam šo priekšstatu simbolikā – ir piešķirtas īpašas funkcijas ontoloģijas sfērā, kuras atšķiras no pāra vīrišķais-sievišķais funkcijām: ja pāris tiek saprasts kā radošais princips, kuru vērtē dinamiskajā ģeneratīvajā perspektīvā, tad priekšstati par dvīņiem ir orientēti uz stāzi – nekustību – gan tad, ja ir pilnīga simetrija starp abiem dvīņiem, gan arī tad, ja starp tiem ir būtiskas atšķirības. Pēc U. Bjanki domām, priekšstati par dvīņiem faktiski ir dibināti uz priekšstatiem par dvīņu ieņemšanas vai piedzimšanas diahroniskumu.¹³⁷

Ar mitoloģisko priekšstatu dualitāti saistītajos jautājumos līdās „dvīņu” problemātikai, bet citkārt saplūstot ar to, viens no būtiskākajiem ir jautājums par divdzimumu un mitoloģiskajiem androgēniem. Priekšstati par tiem izauguši no reliģisko priekšstatu pamatdihotomijas – pāra „vīrišķais un sievišķais”. Priekšstati par androginitāti, kuri dzima mītā un reliģiskajās tradīcijās, vēlāk turpināja attīstīties un tikt interpretēti reliģiski filozofiskajās mācībās, Eiropas misticismā un atsevišķos jaunākajos kristiešu teoloģijas novirzienos, psihoanalīzes teorijās, modernajā literatūrā un mākslā.

Jautājums par divdzimumu indoeiropiešu reliģiskajos priekšstatos ir ciešā saistībā ar atsevišķu lietu vai tēlu ambivalento dabu rituālo tradīciju vai mītisko priekšstatu sistēmā. Vainaga kā simboliskas „otrās galvas” lomu pagāniskajos rituālos atzīmē N. Veļecka.¹³⁸ U. Gintere konstatē, ka latviešu tautasdziesmās ozols saistīts gan ar vīrišķo, gan sievišķo pusi,¹³⁹ bet V. Toporovs analizē bebra ambivalento būtību baltu mītiskajos priekšstatos, meklējot tā saistību ar sengrieķu Dioskūriem.¹⁴⁰ Analogi priekšstati baltu tautām saistījās arī ar zirgu, kura kopapbedījumus ar cilvēkiem ir pētījuši vairāki arheologi. L. Vaitkunskiene pētījumā par zirga lomu seno lietuviešu apbedīšanas tradīcijās atzīmē, ka zirgi apglabāti vienīgi kopā ar vīriešiem.¹⁴¹ B. Verbarta (*Werbart*), analizējot zirga un cilvēka kopapbedījumus, uzsver, ka tie ir bijuši pazīstami arī plašākā areālā, tai skaitā Skandināvijā.¹⁴² J. Jaskanis min faktu, ka vairumā gadījumu šādos apbedījumos nav nekādu citu kapa piedevu.¹⁴³ tas ļauj uzskatīt, ka šajos apbedījumos zirgs, norādot uz mirušā sociālo statusu, acīmredzot ir pildījis arī noteiktas rituālas funkcijas.

Zirga rituālās semantikas analīzei senindiešu un citu indoeiropiešu tautu reliģiskajos priekšstatos atsevišķas publikācijas ir veltījuši V. Ivanovs un J.

Kuzmina. V. Ivanovs konstatē, ka senajiem indoeiropiešiem zirga upuris rituālos ir aizvietojis cilvēka upuri.¹⁴⁴ Šo atziņu pārņem E. Kuzmina publikācijā, kas veltīta zirga kultam irāņu ciltīs,¹⁴⁵ kā arī K. Vincene, piebilstot, ka upurēšanā zirga dzimumam un krāsai bija zīmju funkcija, lai norādītu, kam upuris veltīts.¹⁴⁶ E. Kuzmina, atzīmē, ka no Lielās dievietes diviem pavadoņiem – zirgiem (vēlāk – jātniekiem) – indoeiropiešiem ir izcēlušies mitoloģisko dvīņu (Ašvinu, Dioskūru un tml.) tēli.¹⁴⁷ Līdzīgi secinājumi izriet arī no E. Golubcevas pētījuma par Mazāzijas lauku iedzīvotāju kultūru un ideoloģiju.¹⁴⁸

Konkrēti divdzimums un mītiskie androgīni, kaut arī zinātniskajā literatūrā skarti, tomēr konceptuāli analizēti salīdzinoši mazāk, nekā mitoloģiskie dvīņi. S. Tokarevs atzīmē, ka divdzimuma būtnes mītā tiek saistītas ar pasaules radīšanu vai arī ir tās, no kurām cēlušies pirmie cilvēki; tāpat mītiskie tēli, dievi var tikt sadalīti vīrišķajā un sievišķajā pusē, saglabājot līdzīgus vārdus.¹⁴⁹ Arī J. Gonda virknē pētījumu arī ir veltījis īpašu uzmanību tiem mītiskajiem personāžiem, kuros iezīmējas divdzimuma īpašības – Purušam, Virādžam, Pradžāpati u.c.¹⁵⁰

Konceptuālas izstrādes par androginitāti indoeiropiešu mitoloģijā ir V. Ivanova teorija par dvīni/androgīnu seno indoeiropiešu kosmogoniskajos priekšstatos,¹⁵¹ kam ir zināma līdzība atziņās ar augstāk aprakstīto F. B. J. Keipera vēdu reliģijas pamatkonceptiju, kuras ietvaros divdzimuma pirmbūtnes – asuras – ir nepieciešami kosmogonijas sākuma stadijā, kad nepastāv pretmetu polarizācija: no asurām rodas pārējās mītiskās būtnes.¹⁵²

Indoeiropiešu mītisko priekšstatu izpētes kontekstā „dvīņu” problemātika ir saistīta ar svarīgu latviešu mitoloģijas pētniecības jautājumu par Jumja priekšstatu ģenēzi un semantisko interpretāciju. Salīdzinošajā indoeiropiešu valodu pētniecībā ir izvirzījušās divas galvenās pieejas vārda „jumis” etimoloģijas interpretācijā. Pirmā no teorijām saista vārdu „jumis” ar indoeiropiešu saknēm *iem-, *yomo-s, *yomio-s ar nozīmi „dvīnis”, pāris” un tādas pašas nozīmes senindiešu „yama-h”. Otrā virziena sekotāji skaidro vārda „jumis” izcelsmi no indoeiropiešu saknes *ieu- ar nozīmi „savienojums”, „saistīt” un tālāko sakaru ar senindiešu „yuvati” un „yuti-h” ar nozīmi „piesien”, „saistījums”.¹⁵³ Latviešu reliģijas pētnieks H. Biezais norāda, ka etimoloģiskā saikne starp Jumja vārdu un senindiešu valodu nav skaidra,¹⁵⁴ tomēr, kā uzsver L. Neulande, abas atšķirīgās etimoloģiskās teorijas pētniecībā ir

blakus un kā viena, tā otra norāda uz neapšaubāmu faktu, ka vārds “jumis” ir kaut kādā veidā saistīts ar indoeiropiešu pirmvalodu.¹⁵⁵ Šādas saikne esamība liek domāt par to, ka ar jumi saistītie priekšstati (vai pat kults) vēsturiski varētu būt ļoti seni. Tomēr jebkurai no šiem valodnieku teorijās izvirzītajiem pieņēmumiem nepieciešams apstiprinājums materiālajā kultūrā, arheoloģiskajos datos un vēstures avotos. Apstiprinājuma gadījumā būtu iespējams noteikt arī attiecīgo priekšstatu hronoloģiju, resp. identificēt šo priekšstatu vietu vēsturiskajā laika un telpas „koordinātu sistēmā”.

Tēmas izpētes vēstures apskata nobeigumā var rezumēt, ka seno latviešu reliģisko priekšstatu izpēte ir veikta galvenokārt folkloristu un reliģiju pētnieku darbos, balstoties uz folkloras materiālu un rakstītajiem avotiem. Valodnieku, folkloristu un mitologu kopīgās izpētes rezultāti sniedz nozīmīgus atzinumus, kas papildina izpratni par seno latviešu garīgo kultūru. Pētnieki ir izvirzījuši arī hipotēzes, kas nav apstiprināmas, un jautājumus, kas bieži vien nav atrisināmi no folkloras avotu materiāla izgūstamās informācijas ietvaros. Īpaši tas attiecināms uz jautājumiem par reliģisko priekšstatu vai mītisko tēlu ģenēzi un priekšstatu veidošanās senākajiem posmiem.

¹ The Encyclopaedia of Religion. – New-York, London, 1987. – Vol. 15. – P. 204 – 205.

² Elizаренкова Т. Я. «Ригведа» - великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I – IV. – Москва, 1989. – С. 437.

³ Очерки по истории мировой культуры. – Москва, 1997. – С. 58.

⁴ Elizаренкова Т. Я. «Ригведа» - великое начало индийской литературы и культуры. – С. 432.

⁵ Turpat. – 440. lpp.

⁶ Старшая Эдда. – Москва, Ленинград, 1963. – С. 195.

⁷ Skat. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. – Москва, 1978. – С. 160.

- ⁸ Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes / no vācu valodas tulkojusi R. Drīzule. – Rīga: Zinātne, 2006. – 15. lpp.
- ⁹ Skat.: Stender G. Lettische Grammatik. – Braunschweig, 1761.
- ¹⁰ Bergmann G. Erste Sammlung Lettischer Sinngedichte. - Ruini, 1807.
- ¹¹ [Büttner, G.], Das lettische Volkslied // Baltische Monatsschrift. – Riga, 1874. - Bd. 23. – S. 545 – 556.
- ¹² Katterfeld H. Ueber das Lettische Volkslied. // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1835. – Bd. XV (Stuck 1.-2.). – S. 1 -27.
- ¹³ Ulmann C. Chr. Ueber Lettische Volkslieder, mit Bezugnahme auf eine Anzeige derselben in the foreign quarterly review Vol. VIII. Nr. XII. Juli 1831, S. 61-87 // Dorpater Jahrbücher für Litteratur, Statistik un Kunst, besonders Russlands II. - Riga und Dorpat: Verlag von Eduard Frantzens Buchhandlung, 1834. – S. 393 – 407.
- ¹⁴ Bielenstein A. Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten: ein Betrag zur Ethnographie, Culturgeschichte und Archeologie der Völker Russlands im Westgebiet. - St. Petersburg-Petrograd: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft, 1907-1918. – 843 S. – 2 T.
- ¹⁵ Bielenstein E. Wie die alten Letten gefreit haben, geschildert auf Grund des Volksliedes und der Volkstradition // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1896. – Bd. XIX (Stuck 4). – S. 62 – 239; Bielenstein E. Ueber die Bedeutung des lettischen Volksliedes für die Archäologie // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1901. – Bd. XX (Stuck 2). – S. 60 – 78.
- ¹⁶ Skat. Leinasare I. Meiteņu vecuma grupas Latvijas senvēsturē // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. - 589. sēj. – 62. - 78. lpp.
- ¹⁷ Piemēram, Z. Buža, I. Leinasare, J. Urtāns, S. Vība, I. Zagorska u.c.
- ¹⁸ Skat. Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. – 25. lpp.
- ¹⁹ Auning R. Ueber den Uhsin-Mythus. Zur Abwehr // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1913. – Bd. XX (Stuck 4). – S. 15 – 27.
- ²⁰ Спрогис И. Памятники латышского народного творчества. – Вильно, 1868. – С VI.
- ²¹ Бривземниакъ Ф. О народной поэзии латышей // Сборник антропологических и этнографических статей о России и странахъ ей принадлежащихъ / Изд. В. А. Дашковымъ. – Москва: Типографія В. Готье, 1873. – С. 12.
- ²² Swaigsnit [J.] Par Latweeschu tautas dseesmahm // Sehta, dabba, pasaule: Trescha grahmata. – Tehrpata: H. Laatmanns, 1860. – 14. – 15. lpp.
- ²³ Landers K. Latvijas Wehsturekultur-wehsturiski apzerejumi: 1. daļa. – Pēterburga: A. Gulbja apgahdība, 1908. – 149. lpp.
- ²⁴ Lautenbachs J. Latveešu literaturas vēsture: 1. daļa. – Rīga: LU Studentu Padomes grāmatnīca, 1922. – 21. lpp.
- ²⁵ Turpat. – 14. – 39. lpp.
- ²⁶ Šmits P. Senatnes dzīves apstākļi pēc mūsu tautasdziesmām // Latvijas arhaioloģija. – Rīga, 1926. – 68. – 82. lpp.
- ²⁷ Švābe A. Raksti par latvju folkloru. – Rīga, 1923. – 25. lpp.
- ²⁸ Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. – 51. – 52. lpp.
- ²⁹ Dunsdorfs E. Zīle: Apcerējumi par Latvijas vēsturi un sadzīves problēmām. – Daugava, 1965. – 220. lpp.
- ³⁰ Turpat. – 230. – 231. lpp.
- ³¹ Turpat. – 233. lpp.
- ³² Skat. Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. – 31. lpp.
- ³³ Dunsdorfs E. Zīle: Apcerējumi par Latvijas vēsturi un sadzīves problēmām. – 233. lpp.
- ³⁴ Brambats K. Die lettische Volkspoesie in musikwissenschaftlicher Sicht. Ein Versuch // Musik des Ostens. – Kassel, Basel, Paris, London: Bärenreiter, 1969. - Bd. 5. – S. 25 – 48.
- ³⁵ Turpat. – 34. – 36. lpp.
- ³⁶ Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore Studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – P. 28.
- ³⁷ Kursīte J. Iespējamais latviešu varriants indoeiropiešu mītam par mirstošo un atdzimstošo dievību // Varavīksne, 1988. – Rīga: Liesma, 1988. – 143. - 144. lpp.
- ³⁸ Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. – 51. lpp.

- ³⁹ Staubergs K. Latviešu tautas paražas. – Rīga, 1994. – 4. lpp.
- ⁴⁰ Latvijas PSR arheoloģija. Red. kol.: A. Bīrons. – Rīga: Zinātne, 1974. – 5. lpp.
- ⁴¹ Turpat.
- ⁴² Šnore E. Beteļu kapulauks Augšzemē // Arheoloģija un Etnogrāfija. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 68. – 81. lpp.
- ⁴³ Urtāns V. Plastiskie bronzas zirdziņi // Arheoloģija un Etnogrāfija. XI. – Rīga., 1974. – 212. – 217. lpp; Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem // Arheoloģija un etnogrāfija. Nr. XI. - Rīga: Zinātne, 1974. – 242. – 253. lpp.
- ⁴⁴ Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. – Berkley, Los Angeles; University of California Press, 1966. – P.23.
- ⁴⁵ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study // The Encyclopaedia of Religion. – New York, London, 1987. – vol. 7. – P.205.
- ⁴⁶ Turpat. - 207. lpp.
- ⁴⁷ Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil.-P. 34.
- ⁴⁸ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study.– P.207.
- ⁴⁹ Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. - P.35.
- ⁵⁰ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study.– P.207.
- ⁵¹ Frazer J. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. – Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1993. – Pp. 48 -49.
- ⁵² Turpat. - 664. lpp.
- ⁵³ Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. – P.38.
- ⁵⁴ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study.– P.208.
- ⁵⁵ Skat. Hertz R. The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity // Right & Left: Essays on Dual Symbolic Clasification / Ed. by R. Needham. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978. – Pp.3 – 31.
- ⁵⁶ Turpat. – 8. – 9. lpp.
- ⁵⁷ Turpat. – 10. lpp.
- ⁵⁸ Skat. Right & Left: Essays on Dual Symbolic Clasification / Ed. by R. Needham. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978. – xxxix + 449 pp.
- ⁵⁹ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study. – P. 208.
- ⁶⁰ Skat. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – Москва, 1986.
- ⁶¹ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study.– P. 210 – 211.
- ⁶² Turpat. – 211. lpp.
- ⁶³ Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. - Москва, 1986. – С. 43 – 44.
- ⁶⁴ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study. – P. 211.
- ⁶⁵ Yoshida A. Dumézil et les études comparatives des mythes japonais // Pour un temps: Georges Dumézil. – Paris: Centre Pompidou, 1981. – P. 321. A. Jošida tomēr cenšas nepārkāpt Ž. Dimezila teorijas postulātus un skaidro to kā rezultātu kontaktiem starp skitiem (indoeiropiešiem) un Korejas iedzīvotājiem, kuri nebija indoeiropieši un varēja imigrēt uz Japānu sestajā gadsimtā, agrīnās valsts veidošanās posmā. Pētnieki gan apšaubā domu, ka korejiešu imigrantiem varēja būt ievērojama nozīme agrīnās valsts veidošanā Japānā. Skat.: Barnes G. L. Jieaho, Tonghao: peer relations in East Asia // Peer-Polity Interaction and Sociopolitical Change. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Renfrew C. Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. – New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 257.
- ⁶⁶ Renfrew C. Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. – Pp. 7 – 8.
- ⁶⁷ Turpat. – 8. lpp.
- ⁶⁸ Turpat. – 253. lpp.
- ⁶⁹ Turpat. – 261. - 262. lpp.
- ⁷⁰ Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study.– P. 211.
- ⁷¹ Mallory J. P. In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. – London, 1994. – P. 141.
- ⁷² Adamovičs L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā // Senatne un Māksla. – 1936. – Nr. IV. – 215. lpp.

- ⁷³ Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore Studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – Pp.20 - 21.
- ⁷⁴ Lincoln B. The Indo-European Cattle-Raiding Myth // History of Religions. – 1976. – Vol.16, No. 1. – Pp. 42 – 65; Puhvel J. Remus et Frater // History of Religions. – 1975. – Vol.15, No. 2. - Pp. 146 – 157.
- ⁷⁵ Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – С. 28.
- ⁷⁶ Kuiper F. B. J. Ancient Indian Cosmogony (Essays selected and introduced by J. Irwin). – New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 1983. – P.11.
- ⁷⁷ Turpat. – 10. lpp.
- ⁷⁸ Turpat. – 14. lpp.
- ⁷⁹ Turpat. – 19. – 20. lpp.
- ⁸⁰ Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. – Berkley, Los Angeles; University of California Press, 1966. – P. 188.
- ⁸¹ Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1974.
- ⁸² Turpat. – 9. lpp.
- ⁸³ Turpat. – 11. lpp.
- ⁸⁴ Turpat. – 15. – 16. lpp.
- ⁸⁵ Turpat. – 17. lpp.
- ⁸⁶ Turpat. – 17. – 18. lpp.
- ⁸⁷ Turpat. – 18. lpp.
- ⁸⁸ Turpat. – 31. – 32. lpp.
- ⁸⁹ Turpat. – 9. – 10. lpp.
- ⁹⁰ Turpat. – 10. lpp.
- ⁹¹ Turpat. – 35. lpp.
- ⁹² Turpat. – 42. lpp.
- ⁹³ Turpat. – 42. lpp.
- ⁹⁴ Turpat. – 44. lpp.
- ⁹⁵ Turpat. – 44. lpp.
- ⁹⁶ Turpat. – 58. - 59. lpp.
- ⁹⁷ Леви-Строс К. Первобытное мышление. – Москва, 1994. – С. 164.
- ⁹⁸ Островский А. Б. Парадигма мифологического мышления: Очерк вклада К. Леви-Строса. – Санкт-Петербург: Кронос, 2004. – С. 72.
- ⁹⁹ Turpat.
- ¹⁰⁰ Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : Сб. Ст. / Алан Дандес : Пер. с англ.; Сост. А. С. Архипова. – Москва: Восточная литература, 2003. – С. 117
- ¹⁰¹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – Москва, 1964. – С. 291 -292.
- ¹⁰² Turpat. – 291. lpp.
- ¹⁰³ Turpat.
- ¹⁰⁴ Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. – Санкт-Петербург : Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – С.7 – 8. («Мифы, эпос, религии Востока. Bibliotheca Universalis»).
- ¹⁰⁵ Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Ленинград, 1971; Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – Москва, Ленинград, 1959. – С. 72.
- ¹⁰⁶ Мифы народов мира. – Москва, 1991. Т. 1. – С. 153 -157.
- ¹⁰⁷ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – Москва: Советское радио, 1978. – С. 98.
- ¹⁰⁸ Топоров В.Н. Балтийские данные о оборе в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // Dangaus ir žemės simboliai (senovės baltų kultūra). – Vilnius, 1995. – С. 81 - 157.
- ¹⁰⁹ Taivāns L. G. Baltu reliģija un kristietība. Tipoloģiskas rekonstrukcijas principi // Ceļš. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1992. - Nr. 1 (44). – 20. – 21. lpp.
- ¹¹⁰ Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и исторически-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. – С. 791. – 793; 776 – 777.
- ¹¹¹ Turpat. – 787. – 788. lpp.

- ¹¹² Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – С. 93.
- ¹¹³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1994. – С. 54 - 55.
- ¹¹⁴ Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – P. 254.
- ¹¹⁵ Turpat. – 255. lpp.
- ¹¹⁶ Ambainis O. Latviešu gadskārtu ieražas // *Latviešu tautasdziesmas*. – Rīga, 1982. – 4. sēj. – 550. – 559. lpp.
- ¹¹⁷ Grīns M., Grīna M. Latviešu gads, gadskārta un godi. – Rīga: Everest, 1992. – 452 lpp.
- ¹¹⁸ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. Rīga: Minerva, 1994. – 285 lpp.
- ¹¹⁹ Turpat. – 184. – 188. lpp.
- ¹²⁰ Ward D. The Divine Twins. – P. 68.
- ¹²¹ Turpat.
- ¹²² Baltu valodas pirmajā gadu tūkstošā jau vairs nebija viendabīgas. Laikā no V līdz VII gadsimtam baltu ciltis pie Baltija jūras ievērojami pārvietojās uz ziemeļiem, kur dzīvoja somugru ciltis. VII gadsimtā austrumbaltu dienvidu daļas valoda jau ievērojami atšķīrās no ziemeļu cilšu valodas, tātad VI vai VII gadsimtā acīmredzami nodalās austrumbaltu ziemeļu ciltis (latviešu senči) no dienvidu ciltīm (lietuviešu senčiem). Skat.: Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. *Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People*. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – P.98; Sabaliauskas A. *Latvių kalbà // Lietuvių kalbos enciklopedija / Vytautas Ambrazas, Aleksas Girdenis, Kazys Morkūnas...[et.al.]* – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos inst., 1999. – 349 p.; Zinkevičius Z. *Lietuvių kalbos istorija*. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų I-kla, 1996. – 41 p. Par latviešu un lietuviešu valodas nodalīšanās periodu ir izteicies arī P. U. Dini, ievietojot to laikā no I gadsimta kā lingvistisko tipu nodalīšanās aizsākuma līdz V – VII gadsimtam, kad jau var runāt par skaidri nodalāmiem austrumbaltu dienvidu dialektiem (lietuviešiem) un ziemeļu dialektiem (latviešiem). (Skat.: Dini U. P. *Baltu valodas*. – Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2000. – 204. lpp; Urtāns V. *Latvijas iedzīvotāju sakari ar slāviem I g. t. otrajā pusē // Arheoloģija un Etnogrāfija*. – Nr. 8. – 68. -85. lpp.).
- ¹²³ Turpat. – 10. lpp; atsauces uz: A. Švābe *Tautas dziesmu likteņi / Latviešu tautas dziesmas*, red. A. Švābe, K. Straubergs, E. Hauzenberga-Šturma. – Kopenhāgena, 1952. – 1. sēj. – v– xxxii lpp; Gimbutas M. *The Ancient Religion of the Balts*. – P. 98.
- ¹²⁴ Ward D. The Divine Twins.. – P. 3.
- ¹²⁵ Mallory J. P. *In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. – London, 1994. – P 140.
- ¹²⁶ Turpat.
- ¹²⁷ Turpat. – 141. lpp.
- ¹²⁸ Turpat. – 142. lpp.
- ¹²⁹ Turpat.
- ¹³⁰ Turpat.
- ¹³¹ Turpat. – 140. lpp.
- ¹³² Puhvel J. *Comparative Mythology*. – Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1987. – Pp. 289 – 288.
- ¹³³ Lincoln B. *The Indo-European Myth of Creation // History of Religions*. – 1975. – Vol.15, No. 2. – Pp. 121 – 145.
- Puhvel J. *Remus et Frater // History of Religions*. – 1975. – Vol.15, No. 2. – Pp. 146 – 157.
- ¹³⁴ Puhvel J. *Comparative Mythology*. – Pp. 289-288.
- ¹³⁵ Turpat. – 290. lpp.
- ¹³⁶ Иванов Вяч. Вс. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // *Балто-славянский сборник*. – Москва: Наука, 1972. – С. 202 –203.
- ¹³⁷ Turpat.
- ¹³⁸ Велецкая Н. Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Москва: Наука, 1978. – С. 107.
- ¹³⁹ Gintere U. *Līgavas galvassegu ģenēzes jautājums Rietumlatvijā // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā*. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. – 589. sēj. – 90. lpp

- ¹⁴⁰ Топоров В.Н. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) – С. 81 – 157.
- ¹⁴¹ Вайткунскиене Л. К. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V – XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва: Наука, 1990. – С. 205.
- ¹⁴² Werbart B. Myths Concerning Female and Male Objects in Graves // Theses and Papers in Archaeology. – Stockholm, 1995. – P. 123.
- ¹⁴³ Jaskanis J. Human Burials with Horses in Prussia and Sudovia in the First Millenium of Our Era // Acta Baltico-Slavica, IV. – Bialystok, 1996. – P. 58.
- ¹⁴⁴ Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva – „конь” // Проблемы истории и культуры народов Индии. - Москва: Наука, 1974. – С. 91 – 92.
- ¹⁴⁵ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света. // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва, 1977. – С. 38.
- ¹⁴⁶ Винцене К. А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Кама и Зауралья. Москва: Наука, 1987. – С. 16.
- ¹⁴⁷ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света. – С. 28 – 29.
- ¹⁴⁸ Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I - III вв. - Москва, 1977. – С. 27; 81.
- ¹⁴⁹ Мифы народов мира. – Т. 1. – С.358 – 359.
- ¹⁵⁰ Gonda J.Prajāpati's Relations with Brahman, Brhaspati and Brahmā. – Amsterdam, Oxford, New York, 1989. – P. 61
- ¹⁵¹ Иванов Вяч. Вс. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. – Москва: Наука, 1972. – С. 193 –205.
- ¹⁵² Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – С. 28 – 29.
- ¹⁵³ Blakus šīm divām galvenajām jumja vārda etimoloģijas teorijām nepieciešams atzīmēt arī mēģinājumu latviešu jumi saistīt ar igauņu un lībiešu valodu, kur „jumal” (igauņu valodā) un „jumāl” (lībiešu valodā) nozīmē „dievs”. Šajā sakarā K Abens (skat.: Zeps V. Latvian and Finnic linguistic convergences. – Bloomington, 1962. – P. 114. (Indian University publications. Uralic and Altaic series, 9)) ir izteicis domu par vārdu „jumala” un no tā atvasināto formu „jumaliņa”, „jumaleite”, „jumaliene”, „jumalniece” aizguvumu no igauņu valodas. L. Neulande norāda, ka bez pietiekamas argumentācijas šo teoriju liek apšaubīt ne tikai vārda „jumis” saistība ar indoeiropiešu valodām, bet arī vārda „jumalīte” izplatība Latvijas teritorijā, kas rāda, ka tieši Ziemeļlatvijā un Rietumu Latvijā, kur varētu domāt par igauņu un lībiešu valodas iespaidu, vārds nav sastopams, kamēr patiesais izplatījuma apvidus ir Krievijai piegulošā Austrumlatvija (skat. Neulande. L. Jumis senlatviešu reliģijā. - Rīga: Mīnerva, 2001. – 22. lpp.). Arī E. Kokare norāda kādreizējos lībiešu apvidos tautasdziesmas par Jumi nav pierakstītas. Vienīgi trijos Igunijas pierobežas pagastos – Jaunrozē, Jaunlaicenē un Alūksnē ir pierakstīti daži tautasdziesmu varianti. Vairums tautasdziesmu par Jumi nāk no teritorijas, kur somugru valodu ietekme nav konstatēta. (skat. Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā // Latviešu folkloras. Tradicionālais un mainīgais. – Rīga, 1992. – 11.lpp.).
- ¹⁵⁴ Biežais H. Baltic Religion. // The Encyclopaedia of Religion. Ed. by M. Eliade. London, New York, 1987. – Vol. 2. – P.54.
- ¹⁵⁵ Neuland L. Jumis die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm studies in comparative religion, 15). – Stockholm, 1971. – S. 18; Neulande L. Teorijas un fakti latviešu Jumja problemātikā // Akadēmiskā dzīve, 1979. – Nr.21. – 17. – 18. lpp.

2. nodaļa

Dualitāte un seno reliģisko priekšstatu pamatstruktūru formēšanās

Pētīt dualitāti kā cilvēka apziņas struktūru nozīmē skart vienlaicīgi gan pašus dziļākos un senākos cilvēka apziņas veidošanās posmus, gan arī visaptverošus pamatus un darbojošās shēmas mūsdienu cilvēka domāšanas un spriešanas principos. Dualitāte jeb divpolārā sistēma ir likumsakarīgs un neizbēgams posms cilvēka apziņas polarizācijā. Valodā tā atainojas pamata dihotomijā “jā – nē” un antonīmos. Domāšanas organizācijā tā izpaužas loģikas likumos (piemēram, divkāršā nolieguma likumā ($ne-ne-A = A$), kas ietilpst gandrīz visās loģikās) un patiesumvērtībās (1 – “paties”, 0 – “aplams”). Uz klasiskās izteikumu loģikas likumu pamata faktiski balstās humanitārās zinātnes slēdzienu veidošanā, kur dualitātes princips spilgti atklājas vienā no pamatlikumiem – trešā izslēgtā likumā (A vai $ne-A$, *tertium non datur*). Zīmju binaritāte kā galvenais attiecību princips valda visos zinātnisko zināšanu aspektos (arī eksaktajās zinātnēs), kuros – atšķirībā no pētījumiem kvantu hromodinamikas jomā – vēl nav izveidojušies priekšnoteikumi daudzziņu attiecībām.¹

Viens no šī pētījuma uzdevumiem ir noskaidrot, kādā veidā dualitāte kā apziņas struktūra ienāk cilvēka domāšanā un vienlaicīgi arī reliģiskajos priekšstatos. Mītā jeb, precīzāk sakot, mītiskajā domāšanā vēl nav izveidojušies klasiskajā loģikā pazīstamie likumi. Mīta loģika ir sinkrētiskas domāšanas, maģijas loģika. Tomēr uztvertās pasaules ainas sakārtošanā un sistematizācijā ienāk stabils princips – dualitāte. Franču strukturālists, etnologs K. Levī-Stross to sauc par binārajām opozīcijām.²

Šeit nepieciešams uzvērt, ka starp pāri un dualitāti, no vienas puses, un jēdzieniem “binārās opozīcijas” jeb “pretmeti”, no otras puses, ne vienmēr būtu liekama vienādības zīme. Arhaiskajos priekšstatos labi redzams, ka ne visās attīstības

stadijās pāra elementi tiek pretstatīti viens otram. Ir iespējama arī tāda saikne starp elementiem, kurā tie ir simetriski, paralēli un tieši šādā veidā formē vienota veseluma sastāvdaļas, nenostājoties opozīcijā viens pret otru. Duālie elementi tiek saprasti to kopsmē, tādēļ pāri vēl nedala pretmetos. Opozīcija netiek izvirzīta kā duālo elementu savstarpējo attiecību pamatizpausme. Dualitāte tiek saprasta vienkārši kā visa esošā dabisks pastāvēšanas veids, kurā pāra elementu vienotība izteic gan priekšstatus par pasaules uzbūves pamatprincipiem, gan izpratni par optimālu esības modeli. Tāpēc “Dievu mātei” ir divi pavadoņi, vēdu dievietes Aditi dēli – dievi Ādiņas – veidos pārus un debesu dievam indoeiropiešu mītos būs divi dēli – sengrieķu Dioskūri, vēdu Ašvini.³ Latviešu folklorā tiem pielīdzināmi Dieva dēli, kuri iekļaujas indoeiropiešu kopīgajā mitoloģiskajā tradīcijā.⁴

Dualitāte ir senākā pasaules ainas sistematizācijas un kategorizācijas forma, kas atainojas pirmatnējā kosmoloģijā kā duālie pretmeti: gaisma – tumsa, zeme – debesis, sauszeme – ūdeņi. Tā izpaužas arī cilvēka senajā telpiskajā orientācijā: labais – kreisais, austrumi – rietumi, ziemeļi – dienvidi, augša – apakša. Viens no pašiem nozīmīgākajiem duālo pretmetu pāriem bija: vīrišķais – sievišķais, kuru cilvēks kā sev būtiskāko pārnesa arī uz kosmisko simboliku. Visā mītiskajā domāšanā ļoti nozīmīgi pretmeti ir sakrālais – profānais.

Kā objektīvs faktors duālo struktūru tapšanai cilvēka apziņā ir vērtējama galvas smadzeņu pusložu funkcionālā asimetrija. Pētījumi, kurus veica ar bērniem, parādīja, ka smadzeņu pusložu funkcionālās specializācijas pamati ir iedzimti. Bērnam attīstoties, pusložu asimetrijas mehānismi un mijiedarbība starp smadzeņu puslodēm pilnveidojas un kļūst sarežģītāki.⁵ Tātad katrs cilvēks to ģenētiski pārmanto, un līdz ar to sabiedrībā veidojas neiropsiholoģisks pamats kultūras turpināšanai. Lielākajai daļai cilvēku (labiķiem un daļai kreīļu) kreisā puslode kontrolē skaņu valodu, zīmju abstrakti simboliskās funkcijas, loģiskos spriedumus un skaitīšanu, bet labā puslode saistīta ar sintētiski neverbālajām domāšanas formām, tēliem – vizuāliem, skaņas (muzikāliem) un tml.⁶ Pēc savu funkciju attīstības smadzeņu puslode, kura ir saistīta ar skaņu valodu (parasti labā) ir jaunāka nekā tā, kura saistīta galvenokārt ar tēliem, un šīs īpašās, ar skaņu valodu saistītās funkcijas izcelšanās iezīmē būtiskāko robežu cilvēka kā saprātīgas būtnes attīstībā. Dualitāte ir neizbēgams posms cilvēka apziņas attīstībā. Cilvēks ļoti agri sāka apzināties

asimetriju savas uzbūves pamatos un projicēt to uz sabiedrību, sociālo kārtību, rituāliem un mītiem, kuru struktūru agrīnajā posmā veidoja dualitāte.⁷

Sabiedrības sociālo attiecību modelis ir būtisks faktors, kas atstāja ietekmi uz reliģiskajiem priekšstatiem. Sabiedrības veidošanās procesa pirmais rezultāts bija ģints, kuru raksturoja senākais zināmais attiecību modelis - duālā eksogāmija,⁸ kas noteica divu ģinšu nepieciešamību, lai kopiena izdzīvotu. Šajā posmā sakrālās simbolikas dominante bija pāris: "divi" tas nozīmēja "labi". "Divi" simbolizēja dzīvību, esību un izpratni par pasaules uzbūvi. Likumsakarīgi, ka priekšstati par dualitāti atspoguļojās arī mītā. Reliģiju pētnieki ir uzsvēruši, ka visās arhaiskajās sabiedrībās rituālu un mītu struktūru pamatā ir duālie jēdzieni, un stadiāli pašu agrīnāko mitoloģiju pazīme ir to duālistiskais raksturs.⁹

Stingri ņemot, par duālismu kā reliģiju vēstures un fenomenoloģijas kategoriju var runāt tikai tajos gadījumos, kad noteikti duālie pretmeti tiek traktēti kā fundamentāli ontoloģiski, kauzāli principi.¹⁰ Tas duālismu kā specifisku, radikālu dualitātes izpausmi nošķir no parastās dualitātes jeb divpolaritātes, kura ir organiski saistīta ar reliģiskajiem priekšstatiem un cilvēka domāšanu vispār. Tādēļ ne katrs pretmetu pāris (vīrišķais – sievišķais, labais – ļaunais, gaisma – tumsa, gars – matērija, sakrālais – profānais un tml.) var tikt definēts kā duālistisks, pat ja ir uzsvērtā to opozīcija. Lai duālie pretmeti būtu duālistiski, tiem jābūt izvirzītiem kā pasaulei pamatā esošiem principiem vai cēloņiem: nevar runāt par duālismu tur, kur nav kosmogonijas vai antropogonijas jautājuma, kur duālie principi nav atbildīgi par pasaules vai cilvēka izcelšanos.¹¹ Tā, piemēram, indoeiropiešiem par izteikti duālistisku izveidojās zoroastrisma reliģiskā doktrīna, kurā labais un ļaunais tika izvirzīti par ontoloģiskiem pamatprincipiem (Spenta-Mainju un Angra-Mainju, Ahura Mazda un Arimans, dievs un antidievs), kuri ir pamatā esībai un pasaules uzbūvei. Tāpēc, runājot par agrīnajām mitoloģijām, kuru sižetos vēl nav izvirzījusies kosmogonijas un antropogonijas tēma, tās nav vērtējamās kā duālistiskas, kaut arī šādu mitoloģiju raksturīga iezīme ir vairāk vai mazāk spilgti izteikta dualitāte, kas nosaka šo mitoloģiju pamatstruktūru formēšanās principus.

Dualitātes jautājums joprojām ir svarīgs saistībā ar reliģisko un mītisko priekšstatu stadiālās stratigrāfijas problēmām. Pētniecībā pastāv viedoklis, ka divdaļīgās un no tām atvasinātās pāra struktūras kultūras vēsturē ir gan stadiāli, gan

attiecīgi (ja tās aplūko vienas un tās pašas kulturālās kopības ietvaros) arī hronoloģiski senākas par trīsdaļīgajām.¹² Šāda teorētiskā pieeja pavērtu iespēju arhaisko slāņu stadiālai nodalīšanai, kas palīdzētu pilnīgāk noskaidrot mīta vēsturisko attīstību. Taču šai shēmā neiekļaujas divdaļīgās vai pāra struktūras, kuras var noteiktā brīdī aktualizēties vai arī turpināt funkcionēt savā noteiktā sfērā reliģiskajos priekšstatos līdztekus dominējošajām trīsdaļīgajām jeb nepāra struktūrām.

Jautājums par cilvēka domāšanas struktūrām, ko izvirzīja franču strukturālisti un ko K. Levī-Stross risināja savā mīta teorijā, šobrīd kļūst svarīgs jaunā griezumā. Kā savā jaunākajā pētījumā par nepāri un pāri zīmju sistēmās norāda krievu kulturologs V. Ivanovs, duālos pretmetus ir nepieciešams izprast, lai pēc tam varētu izzināt, kas atrodas aiz tiem.¹³

Dualitāte ir vispārcilvēciska, elementāra un fundamentāla cilvēka apziņas struktūru iezīme. Kā tāda tā izpaužas arī mītiskajos priekšstatos: dualitāti var konstatēt visu kultūru mitoloģijās. Tas, ka dualitāte ir tipiska pamatiezīme agrīnajiem mitoloģiskajiem priekšstatiem, norāda, ka indoeiropiešu, kā arī latviešu seno mītisko priekšstatu stadiālajā stratigrāfijā dualitātes koncepcijai varētu būt vistiešākā saistībā ar pašiem arhaiskākajiem, dziļākajiem mītisko priekšstatu slāņiem un motīviem. Dualitātes saknes tajos ietiecas vēl pirmsindoeiropēiskajā mantojumā – mezolīta un neolīta mednieku priekšstatos, kas transformējās un pārgāja arī uz indoeiropiešu mītisko priekšstatu sistēmu, un kuru relikti ir saglabājušies arī latviešu reliģiskajos priekšstatos. Priekšstati, kuri indoeiropiešu mitoloģijas avotos ir saglabājušies fragmentāri vai transformētā, tām tautām, kas ilgstoši saglabāja nemainīgu savu dzīvesveidu, saglabājās daudz pilnīgāk.

Pāris arhaiskajā priekšstatu sistēmā ienāk kā ontoloģisks pamatprincips. Divdaļīgums ir pamatā senajai cilvēka izpratnei par dzīvības un nāves cikliskumu. Tā ir arhaiskā dualitāte “mirt un atdzimt”, kas noteica arī indoeiropiešu mīta pamatprincipus, atspoguļoja senā cilvēka izpratni par norisēm dabā, veidoja pasaules uztveri, caurvija reliģiskos priekšstatos. Divdaļīgums ir pamatā senajai cilvēka izpratnei par dzīvības un nāves cikliskumu. Tai atbilda arī vissenākais priekšstats par dabas cikliskumu - gada dalījums vasaras un ziemas posmos - pasīvajā un aktīvajā fāzē, kas dzima jau arhaiskajās mezolīta un neolīta mednieku sadzīves tradīcijās un noteica nepieciešamību, sezonām mainoties, migrēt līdz briežu un aļņu bariem. Ja

dualitātes motīvi ornamentos un grafikā konstatēti jau vēlā paleolīta mākslā,¹⁴ tad dualitātes aizsākumus reliģiskajos priekšstatos var konstatēt kopš mezolīta, kas Eiropas teritorijā ilgst no 10. gadu tūkstoša pr. Kr. līdz piektajam un ceturtajam gadu tūkstošam pr. Kr. Šajā laikposmā valdošais saimniekošanas veids bija medniecība, bet galvenais medību objekts – brieži un aļņi. Ledāja kušana un jaunu teritoriju atbrīvošanās lika medniekiem pārvietoties līdz briežu un aļņu bariem, līdztekus radās nepieciešamība spēt orientēties pēc zvaigznēm. Domājams, ka tā rezultātā radās mītiskie priekšstati par aļņiem, briežiem un to saistību ar galvenajiem ziemeļu debesu zvaigznājiem – „Lielajiem Greizajiem Ratiem” („Ursa Major”) un „Mazajiem Greizajiem Ratiem” („Ursa Minor”).¹⁵ Evenkiem šo zvaigznāju nosaukumi ir „Aļņumāte Heglena” un „Heglenas mazulis”. Analogi šo priekšstatu relikti saglabājās arī Eiropas tautām: poļiem Polārzvaigznes nosaukums ir „Gwiazda Łosiowa” („Aļņa zvaigzne”), bet krievu ceļotājs un tirgonis Afanasijs Ņikitins, atrazdamies Indijā vēl XV gadsimta otrajā pusē rakstīja, ka „Alnis atrodas ar galvu uz austrumiem”; arī Krievijas ziemeļos „Lielos Greizos Ratus” dēvēja par „Alni”.¹⁶

Minētie piemēri nepārprotami ir relikti no priekšstatiem par debesu aļņiem, kuri ir sastopami dažādās pasaules vietās un atšķirīgās etniskās vides. Šāda visuresamība liecina par to, ka debesu briežumāšu vai aļņumāšu tēli ir atbalss no mezolīta-neolīta mednieku un briežkopju sadzīves tradīcijām un ir bijuši kopēji Eiropas tautām. Tie ir vispārēja arhaiska stadija reliģiskajos priekšstatos, bet ciltīm, kas agri pārgāja no medniecības uz zemkopību, šīs stadijas paliekas ir fragmentāras, atšķirībā no neseno mednieku tautām, kurām tās ir saglabājušās daudz pilnīgāk: jo lielāka nozīme tautu dzīvē ir medībām, jo vairāk tām ir leģendu un mītu par briežiem. Tādēļ debesu briežu vai aļņu mītiskā sižeta un tēlu pētniecības avoti ir rodami pie Sibīrijas tautām, kas nebūt nenozīmē to, ka Sibīrija bija šo priekšstatu pirmdzimtene.¹⁷

Par dualitātes lomu šīs stadijas reliģiskajos priekšstatos liecina attēli uz šamaņu plāksnītēm, kuros atainota kosmosa shēma: pazemē mīt divgalvainis reptilis, kas rij sauli (viena viņas galva acīmredzot norāda uz rietumiem, otra – uz austrumiem), bet debessjumu veido divu aļņumāšu galvas. Citās plāksnītēs attēlotas divas kosmiskās upes, kas savieno debesis, zemi un pazemi.¹⁸ Arī priekšstatos par trīsdaļīgo kosmosu faktiski atspoguļojas dualitātes princips: kā debesu, tā pazemes

sfēras ir pieejamas tikai šamanim viņa ceļojumos. Profānajai zemes sfērai tiek pretstatītas sakrālās debesu un pazemes sfēras – dievību un mītisku būtņu dzīvesvietas.

Šamaņu plāksnīšu ornamentu motīvu rašanās hronoloģiju ļauj konkretizēt Oļeņijostrovas kapulauka arheoloģiskais materiāls, kuru attiecina uz mezolītu vai neolītu un datē ar piekto vai ceturto gadu tūkstoti pr. Kr. Kapulauka 55.-56.-57. trīskāršais apbedījums kompozicionāli sakrīt ar vairākiem šamaņu plāksnīšu ornamentālajiem motīviem: centrā apbedīts vīrietis (spriežot pēc kapa inventāra (aļņa galvas figūriņa pie galvas), tas varēja būt šamanis vai ar rituālu izpildi saistīta persona), bet viņam abās pusēs sievietes.¹⁹ Domājams, ka apbedījums veidots pēc debesu pasaules priekšstatu formas, kur šamanim pēc nāves jāsatiekas ar divām mītiskajām būtnēm – pa pusei sievietēm, pa pusei aļņumātēm. Bet tā kā apbedīšanas tradīcijas ataino jau iesakņojušos priekšstatu kopumu, tad piektais gadu tūkstotis pr. Kr. acīmredzot nav pati agrākā hronoloģiskā robeža šo reliģisko priekšstatu datēšanā.

Priekšstati par debesu aļņiem un briežiem neolītā, eneolītā un bronzas laikmetā bija pazīstami gan ziemeļos, gan arī dienvidos dzīvojošajām tautām: Kaukāzā atrastajās ādas jostas rotājuma metāla plāksnītēs attēlots briedis ar mazuli, bet putns zem kājām norāda uz viņu saistību ar debesīm. Līdzīgi brieži atainoti arī skitu mākslā.²⁰ Daudzām mednieku tautām senos aļņu un briežu mītiskos tēlus papildināja vai aizstāja lāči. Līdz ar to notika arī „Aļņumātes” un *”Aļņu Mazuļa” zvaigznāju nosaukuma maiņa, tie kļuva par „Lielo Lāčumāti” un „Mazo Lāčumāti”, kas pazīstami indoeiropiešu tautām kā „Ursa Major” un „Ursa Minor”, „Boļšaja Medvedica” un „Malaja Medvedica”. Savukārt zemkopju kultūrās briežu vietā stājās vērši vai zirgi. Arī tas atainojās reliģiskajos priekšstatos un mītā, tāpēc baltiem tie ir pazīstami kā „Lielie Greizie Rati” un „Mazie Greizie Rati”, kas var norādīt kā uz priekšstatiem par vēršiem, tā arī par zirgiem, jo šie tēli kā astrālie simboli, piemēram, latviešu kosmoloģiskajās dainās sižetisko motīvu ziņā pilnīgi dublējas:

No jūriņas izpeldēja;
 Divi sirmi kumeliņi;
 Vienam bija zvaigžņu deķis,
 Otram zelta iemauktiņi.

Sal.: Melni vērši, balti ragi,
 Jūrmalā niedres ēda.
 Tie nebija melni vērši,
 Tie bij Dieva kumeliņi;
 Tie nebija balti ragi,
 Tie bij zelta iemauktiņi

LD 33862,5

Iespējams, ka sākotnējos vēršu tēlus (vērši indoeiropiešu ciltīm pārceļošanas posmā varēja būt galvenais transporta vilcējspēks) vēlākajā posmā kosmoloģiskajos priekšstatos sāka aizstāt zirgu tēli, kuru simbolika indoeiropiešiem ir cieši saistīta ar mītiskajiem priekšstatiem par debesu tēliem. Arī vēdu mitoloģijā Ašvini (etimoloģiski – „tie, kuriem ir zirgi” vai „dzimušie no ķēves”) tiek piesaukti kā „divi vērši” (RV, I 117, 12; I 117, 25; I, 118, 1 un d. c.); viņu ratos var būt iejūgti „kupraini vērši” (RV, I, 46, 3).

Krievu folkloras materiāli parāda, ka kādreizējā briežu upurēšana ir aizstātā ar vēršu upuriem. Leģendas vēstī, ka noteiktās svētku dienās parasti upurējuši briedi vai stirnu, bet kad tie kaut kāda iemesla dēļ vairs nav nākuši, tad to vietā sākuši par upurdzīvniekiem izmantot vēršus.²¹ Briežu nomaiņa ar zirgu tēliem redzama gan karēļu, gan arī Ziemeļkrievijas izšuvumu ornamentikā, kur kompozīcijas ar zirgiem stājas briežu vietā, tomēr vēl paturot arhaisko priekšstatu iezīmes: kādā karēļu izšuvumā sievietes figūrai abās pusēs attēloti divi zirgi, bet tiem uz muguras – žuburaini ragi.²² Latviešu etnogrāfiskajā ornamentikā par kādreizējiem briežu motīviem varētu liecināt žuburotās rakstu zīmes jostās un sagšās.

Liecības par briežu rituālu nomaiņu ar zirgiem indoeiropiešu tradīcijās ir konstatētas Pazirikas kurgānu arheoloģiskajos atradumos no IV – III gadsimta pr. Kr. Uz zirgiem, kuri veda bēru ratus, bija uzvilktas briežu maskas ar lieliem zelta ragiem. Zirgiem bija jāattēlo svētie brieži. Tas stadiāli attiecas uz pārejas posmu, kad senie mītiskie priekšstati vēl saglabāja savu spēku, bet bija radusies jauna ideja, kuras paudēji bija ļaudis, kuriem gan saimnieciskajā dzīvē, gan sociālā statusa vērtējumā galvenais bija zirgs: piektajā Pazirikas kurgānā atrastajā paklājā attēloti jātnieki zirgos, kuri dodas uz kulta vietu un brieži; paši kurgānu cēlāji –Altajā mītošie skiti bija zirgkopji un kā upurdzīvniekus izmantoja zirgus.²³

Ļoti būtiska, raksturīga agrīno mītisko priekšstatu dualitātes iezīme, kas to atšķir no dualitātes stadiāli (un parasti arī hronoloģiski) vēlākos mītiskajos priekšstatos un reliģiskajās sistēmās, ir duālo elementu nepretstatīšana: opozīcija netiek izvirzīta kā duālo elementu savstarpējo attiecību pamatizpausme (tāpēc stadiāli agrīnajos reliģiskajos priekšstatos dualitāte precīzāk būtu raksturojama nevis kā pretstati (opozīcijas), bet kā pārbas simetrija vai asimetrija); dualitāte tiek saprasta vienkārši kā visa esošā dabiskā pastāvēšanas veids, kurā pāra elementu vienotība izsaka gan priekšstatus par pasaules uzbūves pamatprincipiem, gan arī izpratni par optimālu esības modeli: tas, kas ir pārī, tas ir labs. Arhaiskajās mitoloģijās pazemes pasaules iemītnieki var būt debesu pasaules mītisko būtņu hipostāzes: dienas Saule spīd pie debesīm, bet naktī tā mīt pazemē kā nakts Saule. Kaut arī labais var tikt saistīts vairāk ar debesu dievību gādību, tomēr debesu un pazemes mītiskās būtnes agrīnajā priekšstatu stadijā, sākotnēji netiek traktētas kā ontoloģiski labā un ļaunā iemiesojumi, kas iespaidotu arī cilvēka ētisko pozīciju.

Atšķirībā no vēlākajām radikālā duālisma izpausmēm zoroastisma reliģiskajā doktrīnā un maniheismā, vēl agrīnajā vēdu posmā indoīraņu mitoloģijā ir pārstāvēta neantagonistiskā dualitāte, piemēram, Debesu-Zemes (Djāvā-Prithivī) tēlā. „Rigvēdas” samhitā nav himnu, kuras būtu veltītas atsevišķi Debesīm (Djaus), un tikai viena īsa himna (V, 84) ir veltīta atsevišķi Zemei (Prithivī/Prithvī). No sešām himnām, kas veltītas Debesīm-Zemei, neviena nav atrodama vēlīnajā X mandalā. Arhaiskās dualitātes principu izpausmes ir atspoguļojušās arī vēdu pāra dievību Ašvinu tēlos un tādā dabisko dihomomiju izteicošā tēlu pārī kā Nakts-Ausma (Naktošāsā).

Vēdu dievu pāris Mitra-Varuna ir iedibinājuši kosmisko likumu (ritu), kurā balstās viss pastāvošais (RV, V,62,5). Mitra-Varuna pieder pie senākā vēdu mitoloģisko tēlu slāņa, pie agrākās fāzes vēdu mitoloģisko priekšstatu attīstībā. „Rigvēdā” Mītram-Varunam veltītas aptuveni 30 himnas, daudz mazāk himnu veltītas Varunam vienam pašam, bet Mītram atsevišķi veltīta tikai viena himna (III, 59). „Rigvēdas” himnās viņus uzrunā kā „divus valdniekus” (I, 137,1), kā „divus vēršus” (I, 151, 3) vai kā „dienas Sauli un nakts Sauli” (I, 115, 5), t.i. – viņu dualitāte tiek traktēta atbilstoši arhaiskajiem priekšstatiem un izpratnei. Tikai vēlākajās Brāhmanās Mītras un Varunas atšķirības pārvēršas stingrā pretmetu (šeit jau var teikt – bināro

opozīciju) sistēmā: saistītais ar Sauli – ar Mēnesi, ar dienu – ar nakti, ar vasaru – ar ziemu, ar uguni – ar ūdeni (arī atbilstoši zvērestiem), baltais – melnais (arī atbilstoši upurējamo dzīvnieku krāsai), redzamais – neredzamais, saistītais ar kosmosu – ar haosu, kolektīvais – individuālais, sociālais – saistītais ar dabu, juridiskais – maģiskais, labais – kreisais, tuvais (iekšējais) – tālais (ārējais) utt. Tādā veidā (it īpaši pēcvēdu posmā) Mitra un Varuna zināmā mērā kļuva par klasifikatoriem senindiešu pasaules modeli.²⁴ Raksturīga vēdu mitoloģijas iezīme ir tā, ka ar dažiem izņēmumiem (Djāvā-Prithivī, Naktošāsā) duālās dievības ir vīrišķo dievību pāri, kas atšķir šos priekšstatus no vēlākajiem pēcvēdu posma pāriem, kurus veidoja vīrišķā dievība ar savu sievišķo pusi (šakti).

Mitras-Varunas atspoguļotais indoeiropiešu mītisko priekšstatu arhetips ir konstatējams arī latviešu reliģiski mitoloģiskajā tradīcijā. Latviešu reliģiskajos priekšstatos tas balstās uz dabisko dihotomiju, uz laika ciklu duālu dalījumu „gaišajā” un „tumšajā” pusē: kā diennakts dalās dienā un naktī, tā arī gadu var sadalīt divās fāzēs atkarībā no Saules rituma vai zemkopja darbības un veģētācijas aktivitātes – „gaišajā” (vasara) un „tumšajā” (ziema) posmā. Gada cikla fāzu nomaiņa iezīmējas ar savstarpēji diametrāli pretēji novietotiem punktiem, kurus vienu no otra atdala apmēram vienāds attālums laikā. Saules rituma fāzes nosaka kulminācijas punktus gada cikla tumšajā un gaišajā pusē – ziemas un vasaras saulgriežus. Klimatiskajos un veģētācijas procesu ritmos pagrieziena punkti atbilst Ūsiņiem un Miķeļiem/Mārtiņiem: ja Ūsiņi iezīmē pavasara beigas un vasaras gada „gaišā” posma sākumu, tad Mārtiņos kā diametrāli pretējā punktā gada ciklā noslēdzas rudens posms un iesākas ziema – gada „tumšā” puse veģētācijas un zemkopja saimnieciskās darbības procesos; ja pirmā pieguļas nakts ir Jurgos (Ūsiņos), tad pēdējā – Miķeļos, bet Mārtiņos ir pēdējā ganu diena.

Dainu tekstos ir konstatējama skaidri izteikta Ūsiņa un Mārtiņa tēlu identificēšana, daudzu dainu teksti satura ziņā ir pilnīgi vienādi un pat burtiski saskan; tajos vienīgi Ūsiņa vārds ir aizstāts ar Mārtiņa vārdu.²⁵ Ūsiņš latviešu reliģiskajos priekšstatos ir traktējams kā gaismas dievs vai dievība,²⁶ tāpēc svarīgs ir fakts, ka Mārtiņš, kas iezīmē ziemas sākumu – „tumšā” gada posma iestāšanos, latviešu folkloras tekstos netiek nostādīts Ūsiņam opozīcijā:

Ūsiņš nāk, Ūsiņš nāk,

Mārtiņš nāk vēl labāk:
 Ūsiņš nāk zaļu lauku,
 Mārtiņš rudzu apcirknīti.

LTdz 17387

Abi divi tiek saukti par „labajiem vīriem”:

Ai, Ūsiņ, labais vīrs,
 Jāj ar mani pieguļā.”

LD 30054

Sal.: “Ai, Mārtiņ, labais vīrs,
 Baro manus kumeliņus”

LD 30209

Tomēr, kaut arī ir vērojama pilnīga paralelitāte Ūsiņa un Mārtiņa tēlu atspoguļojumā folkloras tekstos, atsevišķas nianšes parāda, ka tie pieder katrs savai pasaulei.²⁷

Atnāca Ūsiņš,
 Atritināja,
 Uzkāra mēteli
 Vārtu stabā.

LTdz 14569

Sal.: Mārtiņš atrībināja,
 Aizrībināja
 Pakāra mēteli
 Zobina galā

LD 3022

Viena no būtiskākajām Ūsiņu un Mārtiņu vienojošajām paralēlēm ir gaiļa upuris, kuru abiem veltī ar vienādu motivāciju – lai būtu labi zirgi. To aprakstošie dainu teksti atkal ir Ūsiņam un Mārtiņam identiski:

Mārtiņam gaili kavu
 Deviņiem cekuliem,
 Lai tek mans kumeliņš
 Deviņiem celiņiem.

LD 30216

Sal:

Ūsiņam gaili kāvu
Deviņiem cekuliem,
Lai tek mans kumeliņš
Deviņiem celiņiem.

LD 30216,1

Tomēr nianse, kas tekstos norāda uz upurēšanas atšķirīgajiem apstākļiem, liecina par upurējamo dzīvnieku veltīšanu dievībām, kuras reprezentē dažādus esamības aspektus. Ūsiņos upurē gaili agri no rīta, bet Mārtiņos – vakarā:

“Jurģa dienā, rītā agri priekš saules, jājem taisni no laktas gailis, jānokauj, un asinis jāielaiž kādā traukā. Ar šo trauku jāapiet trīs reizes ap visu māju pret sauli” (LTT 12136);

“Priekš kādiem desmit gadiem Mārtiņu vakaru tā svētīja. Saimnieks ņēma gaili, nonesa uz zirgu stalli, piestājās pie viena zirga un apcēla gaili zirgam visapkārt riņķī pret sauli, nevis pa saulei. Kad tas bija izdarīts pie visiem zirgiem, kas tai stallī atradās, tad saimnieks nokāva gaili” (LTT 19479).

Senindiešu „Ašvamedhas” rituālā ietilpa vispārindoeiropiskais (panindoeiropiskais) balta zirga ziedošanas rituāls debesu, saules, gaismas dievam („Ašvamedhas” rituālā zirgu upurēja Mītram; slāvi baltu zirgu upurēja saules dievam Jarovitam), un rituālam sekoja svētās uguns aizdegšana. Bet vakarā tumša zirga asinis lēja altāra ugunī, kam sekoja Varunas godināšana.²⁸

Mārtiņa vārds latviešu folklorā varēja ienākt kristietības ietekmē,²⁹ bet ir grūti pateikt, vai Mārtiņš ir stājies kāda genuīnas latviešu dievības vietā.³⁰ Tomēr ar dabisko dihotomiju saistītajos priekšstatos par Ūsiņu un Mārtiņu, līdzīgi kā arhaiskajās dualitātes izpausmēs mītiskajā domāšanā, priekšplānā neizvirzījās duālo elementu pretnostatījums (t.s. binārā opozīcija), bet tika uzsvērtā to ontoloģiskā kopesme. Šīs paralēles ļauj tipoloģiski pielīdzināt dualitātes priekšstatus par Ūsiņu un Mārtiņu dualitātei vēdu mītisko priekšstatu senākajā slānī, ko reprezentē duālais Mitras un Varunas tēls.

Aplūkojot priekšstatus par pāri un dualitāti vēsturiskā attīstībā, ir nepieciešams pievērst uzmanību saimniekošanas veidam, jo ir būtiska atšķirība starp

mednieku-zvejnieku un lopkopju-zemkopju ideoloģiju. Pārim tajās ir gan atšķirīga loma, gan izpausmes veidi.

Mezolīta un neolīta posmā mednieku – zvejnieku sabiedrības mākslā tiek atveidoti dzīvnieki, kas ir savdabīgi mediatori starp divām sfērām – zemi un ūdeni, zemi un gaisu. Tie ir ūdensputni, bebrs, ūdrs, čūska, kuru simboliku raksturo divdabīgums (ambivalence), kas atpazīstams dažādos līmeņos – gan empīriskos vērojumos, gan mītisko priekšstatu sižetiskajās konstrukcijās. Tam pamatā ir raksturīga iezīme – spēja apdzīvot divas vides, kuras statistiskajā pasaules koncepcijā it kā ir savstarpēji izslēdzošas, no kā izriet šo dzīvnieku paradoksālā daba, kas ļauj pārkāpt stingro normu „vienā vietā - viens objekts” un atrasties divās vietās-stāvokļos vienlaicīgi vai dažādā laikā.³¹ Šie dzīvnieki ir spējīgi apvienot divus vienā (htoniskais-augšējais, tumšais (melns) –gaišais (spīdīgais), ūdens-zeme, ūdens-gaiss, zeme-gaiss un tml.), tāpēc mītā šie dzīvnieki parādās arī kā demiurgi: čūska jūras vidū; pīle, kuras darbības rezultātā tiek izveidota pasaule. Šajā stadijā mītiskajos priekšstatos raksturīgi ir duālie tēli – celestiālie brieži un aļņi.

Zvejnieku akmens laikmeta kapulauka arheoloģiskajā materiālā konstatēta apbedīšanas tradīcija, kas, iespējams, pastāvējusi arī citos Ziemeļaustrumeiropas apgabalos,³² uz mirušo acīm likt 2,2 – 2,5 cm dzintara ripas un riņķus, kas vairāk saistīta ar bērnu, pusaudžu un vīriešu apbedījumiem. Lielāka izmēra dzintara riņķi atrasti divos sieviešu apbedījumos, kur tie likti apbedītajām zem pakauša vai iegurņa rajonā.³³ Dzintara ripas un riņķi Baltijas jūras dienvidaustrumu piekrastē konstatēti jau kopš agrā neolīta beigām, tomēr visplašāko izplatību iegūst vidējā un vēlajā neolītā, iesniedzoties arī bronzas laikmeta sākumā.³⁴ Domājams, ka dzintara – saules un gaismas akmens ripas liktas uz acīm, lai tās saglabātu saules gaismu arī pēc nāves.³⁵ Šo tradīciju iespējams skaidrot arī kā pretstatu pāra „dzīvs-miris” atbilstību pretstatiem „redzīgs-neredzīgs”, „gaisma-tumsa” kopējā priekšstatu kompleksā, kas bija saistīts ar ciklisko dualitāti „mirt un atdzimt”.

Zvejnieku akmens laikmeta kapulaukā redzams, ka dzīvību, atdzimšanu pēc nāves centās nodrošināt ar sarkano – asins un dzīvības – krāsu, apbedīšanas rituālā plaši izmantojot sarkano okeru.³⁶ Neolītā mirušo un dzīvo pasaule vēl nav nošķirta, tām senajā domāšanā nav krasi izteiktu robežu: apbedījumā bērti pelni no mājas pavarda.³⁷ Trešajā un otrajā gadu tūkstoī pr. Kr. līdz ar zemkopības un lopkopības

attīstību, līdzās ugunij nozīmīgs kļūst arī ūdens. Dzīvības un atdzimšanas simbolika, kas mednieku priekšstatos ir saistīta ar asinīm, zemkopju priekšstatos papildinājās ar ūdeni. Ja Zvejnieku kapulauka apbedīšanas tradīcijās mirušo kapā apkaisīja ar sarkano okeru, tad Ķivutkalna kapulaukā (otrā gadu tūkstoša sākums – pirmā gadu tūkstoša vidus pr. Kr.) kapa bedri izklāj ar baltajām smiltīm, pie kam tādas smiltis varēja iegūt tikai tīras ūdenskrātuves pamatnē, bet darbietilpīgajā kapa vietas iekārtošana būtu ļoti grūti veicama bez visas kopienas piedalīšanās.³⁸

Bronzas laikmetā (1500. – 500. g. pr. Kr.) arvien pieaugošāku nozīmi sāk iegūt lopkopība un zemkopība, kas strauji progresē dzelzs laikmetā (500. g. pr. Kr. – 1200. g.). Zemkopības izvirzīšanās ir lūzuma punkts ekonomiskajā attīstībā, kas atstāj dziļu iespaidu arī uz ideoloģiju un reliģiskajiem priekšstatiem. Jaunais sabiedrības saimnieciskais modelis ievieš arī darba dalīšanu. Iespējams šajā brīdī iegūst pamatu pāris “vīrišķais – sievišķais”, kas, pārejot uz reliģiskajiem priekšstatiem, saistās ar auglības nodrošinātāja simboliku. Radošais pāris “vīrišķais – sievišķais” zemkopju ideoloģijā nostiprinās līdzās arhaiskajai dualitātei “mirt un atdzimt”, ieņemot būtisku vietu lauku auglības rituālos.

Bronzas laikmeta arheoloģiskie pieminekļi parāda jaunu iezīmi cilvēka pasaules uztverē: jo akmens laikmeta kapulauks atradās tieši pie apmetnes vai mirušos apbedīja pat apmetnes teritorijā, kā tas redzams Zvejnieku arheoloģisko izrakumu rezultātos,³⁹ tad bronzas laikmetā mirušo apbedīšanas vieta – kapulauks – tiek nošķirta no apmetnes teritorijas, kas norāda, ka reliģiskajos priekšstatos tiek nodalīta dzīvo pasaule no mirušo pasaules – viņpasaules, tai pat laikā stabilu vietu šajos priekšstatos ieņem atdzimšanas simboli, kapi atrodas ūdens tuvumā.

Vidējā dzelzs laikmetā (V – VIII gadsimtā) sāk iezīmēties būtiska tendence latviešu ornamentikā, kas arī turpmāk saglabājas latviešu simbolikā un mītiskajos priekšstatos, proti, ienāk auglības tēma, ko simbolizē dubultelementi - t.s. pārinieki.⁴⁰ Domājams, ka šajā laikā zemkopju reliģiskajos priekšstatos veidojas jumis kā divkāršas, tātad palielinātas auglības simbols. Acīmredzot ar agrāro vai auglības simboliku saistāms arī t.s. dalītais rombs, kura Eiropā pazīstams jau no vēlā neolīta un bronzas laikmeta kultūrās, bet Latvijā parādās tikai vidējā dzelzs laikmetā. Viduseiropā šis simbols attēlots uz kailu sieviešu figūriņām, ko atsevišķi pētnieki saista ar apsēta lauka simboliku.⁴¹ Šī simbola izcelšanās laiks – pārejas periods uz

ražotājsaimniecību un zemkopību kā vienu no tās pamatnozarēm. Latvijas arheoloģiskajā materiālā dalītais rombs izmantots latgaļu krustadatu galvu un zemgaļu manšetaproču rotājumā.⁴²

Arheologs G. Zemītis secina, ka kopumā vidējā dzelzs laikmeta arheoloģiskais materiāls parāda, ka balti šajā posmā ir visumā sastinguši savās iepriekšējās tradīcijās. Baltu cilšu iekšējā migrācija acīmredzot atspoguļojas arī atsevišķu ornamenta motīvu izplatībā. Ietekmēm mazāk pakļauta ir zemgaļu kultūra, kurā saglabājas dalītā romba motīvi, bet Austrumlatvijas manšetaprocēs parādās dažādas zīmju-pārinieku variācijas.⁴³ Šis pārinieku motīvs saglabājas līdz pat XIX gadsimtam galvenokārt baltiskajos novados. Ziemeļkurzemes, Rietumvidzemes un Ziemeļvidzemes ornamentos tas sastopams retāk. Igaņu ornamentā tas parādās tikai Dienvidigauņas novadu tautastērpos, ko var saistīt ar latvisko ietekmi.

Latviešu folkloras materiālu liecībās redzams, ka pret skaitli 2 un pāri ir ambivalenta attieksme. Pāris ir saistīts ar labo, ar svētību - tas saglabā savu nozīmi rituālā divu dzimumu veseluma veidošanā agrārajos priekšstatos. Pāris ir dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs. Un šajā priekšstatu sfērā tas turpina būt sakrālā veseluma veidotājs, sekojot senajai izpratnei, ka “divi” tas ir “labi”. Pāra simbolika ietver abas polaritātes. Ja sakrālā veseluma veidošanā tās komplementāri līdzsvaro viena otru, tad tautas ticējumos un mantikā opozīcijā ar nepāri pāris var saistīties arī ar nāvi, nevēlamo.

Dualitāte reliģiskajos priekšstatos rod izpausmi vairākos aspektos, kuri var veidoties par atšķirīgām mitoloģiskām tradīcijām ar noteiktu sižetisko specifiku (tas ļauj tās pētīt konkrētā ideoloģiskajā kontekstā, piemēram, indoeiropiešu mitoloģijā): “sievīšķais – vīrišķais”, kurš tiek saprasts kā radošais, ģeneratīvais pāris, kā arī atainojas pasaules simboliskajā dalījumā; duālās dievības, kas atspoguļo paaudžu pēctecību – piemēram, “māte un meita”; duālās dievības – dievu pāri, kas tiek asociēti ar noteiktiem duālo pretmetu pāriem, piemēram, “gaišais – tumšais”; dievība, kuras hipostāze attiecībā pret pašu šo dievību nostājas kā pretmets; dievības vai mītiskie tēli, kuros apvienoti pretmeti, kosmogonisko mītu īpašie tēli – pirmbūtnes ar androgīnu dabu; visbeidzot – mitoloģiskie dvīņi, kam veltīta liela uzmanība indoeiropiešu mitoloģijas pētniecībā un tās kontekstā arī latviešu mitoloģijā.

Būtiska tēma, ko nevar atraut no dualitātes izpētes seno latviešu reliģiskajos priekšstatos, ir jautājums par trīsdaļīgo struktūru veidošanos senajā pasaules uztverē un to aprakstīšanas problēma. Latviešu folkloras materiālā redzams, ka, mītisko priekšstatu fundamentālajā struktūrā pastāvot dualitātei, sakrālajā simbolikā ir nepāra dominante.⁴⁴

Neskatoties uz to, ka sakrālajā simbolikā latviešu reliģiskajos priekšstatos ir cita dominante - nepāris, ternārās struktūras, kas izsaka vispārīgos priekšstatus par labo un svētīgo ("trīs lietas" ir "labas lietas"⁴⁵, "deviņi" un "trejdeviņi" simbolizē sakrālo spēku, skaitlis "trīs" - Visuma struktūru), folkloras, etnogrāfiskajā un arheoloģiskā materiāla liecībās ir redzams, ka paralēli nepārim kā sakrālās simbolikas nesējs funkcionē arī pāris - dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs.

Ir grūti noteikt to brīdi, kad vēsturiski notiek pavērsiens priekšstatu sistēmā un kādos apstākļos sakrālajā simbolikā izvirzās skaitlis "trīs" un nepāris. Kā senajos priekšstatos, mākslā un ornamentos tie var pastāvēt paralēli, tāpat tie līdzās turpina pastāvēt arī latviešu reliģiskajos priekšstatos.

Kā norāda J. Kursīte, skaitlis 3 ir visbiežāk lietotais sakrālais skaitlis. Tas minēts gandrīz katrā brīnumpasakā, mītiskajā tautasdziesmā, buramvārdā.⁴⁶ Jautājums par divdaļīgo (bināro) un trīsdaļīgo (ternāro) struktūru vietu latviešu senajā pasaules uztverē ir izraisījis polemiku. Filozofs I. Šuvajevs izvirza domu, ka Latvijā ternāro struktūru veidošanās aizsākās tikai līdz ar kristietības ienākšanu, jo trīsdaļīgās struktūras un triādes veidojas Rietumeiropā atšķirībā no Austrumeiropas, kur raksturīgas ir binārās struktūras.⁴⁷ Pret to pamatoti iebilst (folkloras teksti to apstiprina) J. Kursīte, ka latviešu mitoloģijā skaitlis 2 lietots tikpat bieži kā skaitlis 3 vai tā trīskāršojums 9, un abiem variantiem – kā binārajam, tā ternārajam – ir sava vieta mītiskajā sistēmā.⁴⁸ Jāpiezīmē, ka reliģiju vēsturē ir zināms daudzi piemēri dievību triādēm, ko nevar nopamatot vienīgi ar kristietības ietekmi,⁴⁹ kaut arī kristietībā, skaitlim trīs neapšaubāmi bija īpaša sakrālā nozīme saistībā ar Svētās Trīsvienības ideju.

J. Kursīte piebilst, ka binārās struktūras ir gan senākas par ternārajām, bet jau no neminamiem laikiem līdzāspastāvējušas.⁵⁰ Šo domu izteicis V. Ivanovs pētījumā par pāri un nepāri cilvēka domāšanas struktūrās: trīsdaļīgās (ternārās) struktūras kultūras vēsturē kļūst būtiski nozīmīgas vēlāk nekā divdaļīgās (binārās) un no tām

atvasinātās četrdaļīgās.⁵¹ Darbos par sistēmu teoriju norādīts, ka daudzas ternārās attiecības daudz dabiskāk izskaidrojamas kā binārās attiecības starp mainīgo un pāri.⁵² Šāds skatījums ir pielietojams arī attiecībā uz daļu priekšstatu, kas saistīti ar trīsdaļīgajām simbolu un sociālajām sistēmām, kuras formējušās uz divdaļīgo bāzes.⁵³ Tāpēc rodas jautājums par to, vai divdaļīgās struktūras, kuras varētu skatīt kā loģiski primāras attiecībā pret trīsdaļīgajām, ir arī vēsturiski senākas par tām. Otrs būtisks jautājums saistīts ar ternāro struktūru aprakstīšanas problēmu: kādā mērā trīsdaļīgās struktūras ir aprakstāmas uz bināro attiecību pamata.

Skaitlim 3 seno indoeiropiešu priekšstatos ir sakrāla nozīme, un tas bieži nosaka galveno būtisko rituāli mitoloģisko vienību skaitu; mītiskajā eposā nereti apvienojas trīs personāži, vai trīs personāži parādās kā viens veselums.⁵⁴ Šeit gan var piezīmēt, ka senās Indijas reliģiski mitoloģiskajā sistēmā attīstīta trīs tēlu doktrīna (*trimūrṭi*) parādās tikai pēcvēdu posmā, kamēr “Rigvēdā” skaidrāk izteikti ir dievu pāri. Latviešu folklorā skaitlis 3 raksturo vispārīgos priekšstatus par labo un svētīgo, simbolizē pilnību, veselumu, tiek izmantots maģiskajā aizsardzībā.⁵⁵ Liela nozīme sakrālajā simbolikā ir skaitļiem 9 un “trejdeviņi” – skaitļa 3 trīskāršojumiem.⁵⁶ Atšķirībā no skaitļa 3 pret skaitli 2 un pāri ir divējāda attieksme: agrārajos priekšstatos pāris saglabā savu nozīmi kā dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs, abu apvienojuma simbols, un šajā priekšstatu sfērā tas saglabā sakrālā veseluma veidotāja funkcijas; no otras puses – piesardzība un bailes no skaitļa 2, kura simbolika ietver abas polaritātes. Tā var būt gan dzīvība, gan nāve. Ja sakrālā veseluma veidošanā tās komplementāri papildina viena otru kā priekšstats “mirt un atdzimt”, tad tautas ticējumos un mantikā, it īpaši opozīcijā ar nepāri, skaitlis 2 var saistīties arī ar nāvi. Skaitļa 3 un nepāra nozīme latviešu sakrālajā simbolikā ir tik liela, ka pat tādi pamatos ar pāri cieši saistītai dievībai kā Jumis, tautasdziesmās atribūtos redzams nepāris: klēts deviņiem apcirkņiem:

Jumītim klēti taisu
Deviņiem apcirkņiem,
Ka varēja ielīgot
Ar visām galviņām.

Šīs teksts liek domāt, ka arī jumja vārpa iztēlota ar deviņām vārpām viena stiebra galā:

Es atradu rudzu jumi
Deviņām vārpiņām;
Šogad būs tautu dēls
Deviņiem kumeļiem

LTdz 2619

Jumim ir vāģi deviņiem riteņiem:

Jumīts vāģus kaldināja
Deviņiem riteņiem,
Kā varēs rudzus miežus
Klētiņā ritināt.

LTdz 2662

Nedz labības jumis ar deviņām vārpām, nedz rati ar deviņiem riteņiem nav vairs saistīti ar dabas fenomenu (sal.: „Dieviņš devis div’ vārpiņas / Bagātāi gadiņā”. LTdz 2657) vai materiālās kultūras elementiem, bet gan mitopoētisku izteiksmi par bagātu ražu un lieliem ratiem, kuros rudens ražu ietilpināt pārvešanai.

Jumim ir deviņi vai pieci zirgi:

Linu jumis Rīgā brauca
Ar deviņi melni zirgi;
Pretim nāca Rīgas kungi,
Siekiem naudu mērodami.

LD 28548

Šajā tekstā Jumja braukšana Rīgā ir metafora paša saimnieka braukšanai pilsētā ar bagāto ražu, ko tālāk pārdot. Acīmredzama ir atrašanās skaitliskajā simbolikā no prototipa – dubultvārpas, diviem kopā saaugušiem linu stiebriem un tml., kur noteicošais bija skaitlis 2. Varētu sagaidīt, ka arī Jumja antropomorfajā tēlā atspoguļosies dualitāte, pāris, tomēr tāda atspoguļojuma folkloras tekstos nav, ja neskaita Jumja sievišķo partneri Jumalu, Jumaliņu, Jumalnieci, Jumaleiti, Jumalieni.

Analizējot P. Šmita apkopotās latviešu tautas pasakas un teikas, konstatējams, ka starp brīnumpasakām ir salīdzinoši liels skaits pasaku kurās skaitlim 3 ir sevišķa nozīme. Tas var izpausties tēlu kombinācijā: trīs stiprinieki, trīs brāļi, trīs māsas,

varonis un viņa divi ļaunie pavadoņi.⁵⁷ Sižeta kompozīcijā tās ir trīs kādas darbības veikšanas mēģinājumi, no kurām pēdējais – trešais – ir veiksmīgs.⁵⁸ Tāpat trīs lietas ar burvju spēku, trīs varoņdarbi, pārbaudījumi vai pretinieki, kurus jāuzvar. Daudz mazāk ir pasaku, kur galvenie varoņi ir divi brāļi vai divi varoņi, kas dzimuši dažādām mātēm. Salīdzinājumā ar Eirāzijas ziemeļu tautu pasakām šī proporcija ir apgriezta: tur dominē pasakas par diviem brāļiem, divām māsām, māsu un brāli.⁵⁹

Galvenais sižets par diviem brāļiem latviešu tautas pasakās ir saistīts ar diviem brīnumaini piedzimušiem brāļiem, kuri dodas apceļot pasauli. Lai uzzinātu, kā veicas otram brālim, abi iedur nazi kokā. Ja otra nazis būtu sarūsējis, tad viņam draud briesmas. Kad pirmais brālis nokļūst briesmās, to uzzina otrais, steidzas viņam palīgā un izglābj to. Pirmais brālis kļūst greizsirdīgs un nogalina savu brāli, bet pēc tam saprot savu kļūdu un atkal atdzīvina brāli.⁶⁰ Šo pasakas sižetu, atsaucoties uz vairāku pētnieku atzinumiem, P. Šmits pieskaita pie vecākajām Eiropas tautu pasakām.⁶¹ Pasakas motīvam ir paralēles arī ar jau pieminēto J. Puhvela un B. Linkolna teoriju par viena brāļa upurēšanu.

J. Meļetinskis, S. Ņekļudovs, E. Noviks un D. Segals folkloras analīzē no strukturālistu pozīcijām uzsver, ka binaritātes princips ir galvenais princips, kas veido pasakas struktūru.⁶² Kolektīvajā pētījumā par brīnumpasakas strukturālās aprakstīšanas problēmām viņi atzīst, ka līdzās binaritātei sižeta izveidē redzams arī ternaritātes princips, kas konstatējams dažādos pasakas teksta līmeņos, sākot no kopējās metasīžetiskās shēmas līdz pat tās izpausmēm atsevišķu sižetisko bloku konstrukcijā un personāžu vai reāliju izvietojumā.⁶³ Būtiski ir šo pētnieku secinājumi, ka visas klasiskās brīnumpasakas ternaritātes daudzveidīgās izpausmes (personāži – trīs brāļi vai trīs māsas, trīs palīgi, trīs brīnumaini pavadoņi, trīs brīnumainas lietas, trīs šķēršļi, trīs mēģinājumu reizes u.t.t.) tomēr ir iespējams viegli sistematizēt, jo tās vieno kopīgs funkcionāls cēlonis – trešā elementa nodalīšana no visas trīsdaļīgās konstrukcijas, jo tieši trešais elements ir visnozīmīgākais un pats īstākais pretstatā iepriekšējiem diviem – nebūtiskajiem, neīstajiem.⁶⁴ Tādējādi brīnumpasakās trīsdaļīguma un šādu ternāro struktūru konstrukcijas princips vienmēr ir dualitāte. Piemēram, no latviešu folklorā bieži minētajām trim Laimām noteicošā ir trešā.⁶⁵

Domājams, ka latviešu senajā pasaules uztverē trīsdaļīgums - tas ir visuma modelis, kas veidojies līdz ar zemkopību. Aizvēstures posmā, mednieku-zvejnieku-

augu vācēju uztverē pasaule ir liela, vienota telpa, kuras robežas ir apvārsnis. Tā ir radiālā domāšana, kurā daba tāpat kā cilvēku sabiedrība dalās pāros, un likumsakarīgi pāris ir arī dievību pasaulē mītiskajos priekšstatos. Pāris – tas nozīmē dzīvību, esību un izpratni par pasaules uzbūvi, visa esošā kārtību, arī cilvēku sabiedrībā ir jābūt divām dzimtām, lai kopiena izdzīvotu. Pavērsiens pasaules izpratnē notiek līdz ar zemkopības izvirzīšanos priekšplānā. Zemkopis nodala savu teritoriju no pārējās pasaules, savu kultūrvidi no savvaļas dabas. Iekšējā vidē zemkopim paliek pāris kā savas pasaules veseluma simbols – divi joprojām nozīmēs svētību: tā Jumis nes auglību gan laukiem un lopiem, gan cilvēkiem, skaitlis 4 ir nozīmīgs kā telpas (istabas, mājas, lauka, debespušu) simbols. Lai aptvertu visu visumu kopumā, pārim – skaitlim 2 - klāt nāk trešais – simbols tam, kas atrodas aiz kultūrvides robežas un kas pieder savvaļas dabai. Tātad iekšējā pasaule (kultūrvide), kuru pašu par sevi izsaka pāris, kopā ar ār pasauli (savvaļas dabu) veido šo 3 – skaitli, kas simbolizē visu pasauli kā vienotu veselumu.⁶⁶

Cits veids, kā senajā simbolikā ienāk trīsdaļīgums, ir centra (vidus) jēdziens. Attēlos uz Sibīrijas tautu šamaņu atribūtiem atspoguļots kosmosa dalījums trijās sfērās jeb pasaulēs: augšējā (debesis), vidējā (zeme) un apakšējā (pazeme). Turklāt ornamentu un attēlu parāda, cik liela nozīme šajā trīsdaļīgajā shēmā ir uzsvērti pāri vai divdaļīgumu: debesu sfērā mīt divas kosmiskās aļņumātes, pazemē – divgalvainis briesmonis, bet vidējā sfērā – uz zemes – cilvēki, kurus simbolizē pāros attēloti vīrieši ar sievietēm vai ģimenes kopumā.⁶⁷ Savukārt visas trīs pasaules – augšējo, vidējo un apakšējo – savieno divas kosmiskās upes – katrai ģintij sava atbilstoši sabiedrības duāļajai organizācijai: “Šīs upes tek paralēli un abas blakus ietek vienā jūrā”.⁶⁸ Tieši Sibīrijas un ziemeļu tautu folkloras un etnogrāfiskajā materiālā vispilnīgāk sastopami priekšstati, kuros tiek uzsvērti pāris sociumā – vīrs un sieva, divi dēli vai meitas, divas dzimtas. Labi redzams, kā vienotā priekšstatu sistēmā (pie kam tādā, kuru pamatos raksturo dualitāte) sasaistās dualitāte un trīsdaļīgums. Visuma vertikālo trīsdaļīgumu veido simetriska shēma: dualitāte “augša (debesis) - apakša (pazeme)” kopā ar vidu (centru) veido trīsdaļīgumu. Šo shēmu, kas saskatāma arī latviešu folklorā pasaules vertikālajā dalījumā (debesis – zeme – ūdens/pazeme), iespējams aprakstīt arī binārajās attiecībās: trīsdaļīgums šajā gadījumā veidojas no dualitātes “augša – apakša” (citos gadījumos tā var būt dualitāte “labais- kreisais”, “priekša –

aizmugure” un tml.), kad tā tiek papildināta ar vidu vai centru. Šeit izvirzās jauna dualitāte “centrs (vidus) – perifērija (mala, puse)”. Tādā veidā trīsdaļīguma konstrukcija ir aprakstāma kā vienas dualitātes pārklāšanās ar citu. Tā ir divpakāpju dualitāte, kurā $a + b = c$ un $b = d + e$, no kā izriet $a + d + e = c$. Respektīvi, kopsomma c (visums) veidojas no a (centra / vidus) un b (perifērijas), savukārt b (perifērija) sastāv no pāra d un e (labais un kreisais, augša un apakša un tamlīdzīgām struktūrām).⁶⁹

Folkloras un etnogrāfiskajā materiālā labi redzams centra/vidus nozīmīgums gan latviešu zemkopju priekšstatos, gan rituālo darbību norisēs. Centrs strukturē telpu un domāšanu. Ja telpā jāizvēlas rituāla vai īpaši svarīgas darbības veikšanas vieta, tad tas parasti ir centrs – “vidus”; tas var būt istabas, sētas vai lauka vidus. Vidus ir galvenā vieta telpā. Centrā veiktās darbības raksturotas kā īpaši nozīmīgas, piemēram, saderēšana:

Vaj to manim Dievs nolīcis,

Vaj Laimite nolēmuse:

Labajami atsacīju,

Ar nelieti sadereju.

Labajami atsacīju

Tēva galda galiņā,

Ar nelieti sadereju,

Vidū lauka stāvedama.

(LD 15363,10)

Ar tautieti sadereju,

Vidū lauka stāvedama;

Ne man var kungi šķirt,

Ne baltie bāleliņi.

(LD 15375,5)

Centru telpā var iezīmēt koks (piemēram, ozols), akmens, kalns un tml. Dainu mītiskajos motīvos tiek vēstīts par akmeni jūras vidū:

Melna čūska miltus mala

Vidū jūras uz akmeņa.

(LD 31347).

Centra jēdziena izvirzīšanās aizsākumi simbolu attīstībā, ar ko var skaidrot daļas nepāra struktūru ienākšanu ideoloģijā, ir saistāmi ar reliģisko priekšstatu attīstību ražotājsaimniecībā, kad viens no biežāk sastopamajiem elementiem ir cirkulārais raksts, ko, sākot ar vēlo neolītu (2300. – 1500.g. pr. Kr.) sastop arī Latvijas arheoloģiskajā materiālā.⁷⁰ Auklas keramikas kultūras pārstāvjiem integrējoties lokālajā vidē, tiek ieviesta zemkopju simbolika, kas atspoguļojās solāro simbolu – ripu izgatavošanā un pielietošanā (Lubānas ezera ieplakā atrastie ripveida piekariņi ir gatavoti no dzintara).⁷¹ Vēlākā posmā – agro metālu periodā (1500. – 1. g. pr. Kr.) – Reznas kapulaukā centrs izteikti iezīmēts kapulauka veidojumā: vairākums mirušo apbedīti uzkalniņā radiāli ar galvu uz centru.⁷² Tas norāda uz vispārīgu tendenci: acīmredzot ir jau noticis lūzums ekonomiskajā attīstībā, kas atstājis dziļu iespaidu arī uz ideoloģiju un reliģiskajiem priekšstatiem, proti, zemkopības izvirzīšanās priekšplānā. Latvijā agrā dzelzs laikmeta (I – IV gadsimts) arheoloģiskajā materiālā sastopamas bagātīgas liecības par solāro simboliku, par kādu uzskatāms arī aplis ar punktu vidū, koncentriski apli.⁷³ Tajā pašā laikā ornamentikā sākti lietot arī trīsstūri ar smailei piegulošu aplīti, bet vēlajā dzelzs laikmetā (IX – XII gadsimtā) un viduslaiku pirmajā pusē – XIII un XIV gadsimtā. biežāk lietoti trīs aplīši.⁷⁴

Latviešu folkloras tekstos redzams, ka galvenā sakrālā skaitļa vieta pieder skaitlim 3. Taču tāpat arī pārim un dualitātei ir sava noteikta sfēra zemkopju priekšstatos, kur skaitlis, kas simbolizē veselumu, ir 2 – pāris.⁷⁵ Latvijas arheoloģiskajā materiāla dualitāte atklājas jau ļoti senā laikposmā, piemēram, Kreiču neolīta kapulaukā, kura arheoloģisko materiālu attiecina uz periodu no otrā gadu tūkstoša pr. Kr. trešā ceturkšņa līdz otrā gadu tūkstoša pr. Kr. pirmajai pusei.⁷⁶ Kreiču neolīta kapulaukā no 23 atraktajiem apbedījumiem lielākā daļa ir vienlaicīgi pāra apbedījumi (Nr. 7. – 8., 9. – 10., 12. – 13., 15. – 16., 17. – 18., 19. – 20.). Šajā kapulaukā ir atklātas arī divas bedres bez cilvēka apbedījumu pēdām.⁷⁷ Spriežot pēc tendences apbedījumu veikšanā, iespējams, ka abas bedres ir bijušas simboliskas aizvietotājas otrajai personai tajos gadījumos, kad tika veikti individuālie apbedījumi, lai veidotu rituālā nepieciešamo pāri.

Arheoloģiskajā materiālā atrodami piemēri parāda, ka ir grūti nodalīt duālos priekšstatus kā noteikti senākos no nepāra kā noteikti jaunākiem. Ir jāņem vērā arī tas, ka Latvijas teritorijā priekšstatu attīstību ietekmēja arī etniskās pārmaiņas – baltu cilšu migrācija. Piemēram, dažādas pārinieku variācijas un slīpais krusts ar atliektiem galiem (etnogrāfiskajā materiālā pazīstama kā pārinieki vai kā t.s. jumja zīme) ienāk Austrumlatvijā manšetaproču rotājumos vidējā dzelzs laikmetā (V – VIII gadsimtā).⁷⁸ Agrākie šīs zīmes atveidojumi ir uz Kivtu kapulauka I fāzes (700. – 800. g.) manšetaprocēm, bet šai zīmei līdzīgi varianti sastopami keramikas rotājumā jau Zarubincu kultūrā (I gadsimts pr. Kr. – I gadsimts).⁷⁹

Senajās priekšstatu sistēmās, kā to apliecina gan arheoloģiskie, gan folkloras avoti, dualitāte un trīsdaļīgās struktūras pastāv līdztekus. Tajos gadījumos, kur folklorā trīsdaļīgajās konstrukcijās ir iespējams nošķirt elementus pēc to funkcionālās nozīmes, redzams, ka vienmēr tiek izcelts trešais elements kā galvenais, to pretstatot pārējiem diviem. Šāds trīsdaļīgums ir aprakstāms kā tāds, kas ir formējies uz divdaļīgo pamatstruktūru bāzes. Tajos gadījumos kur skaitlis 3 folklorā figurē bez viena elementa atsevišķas izcelšanas, piemēram, tautasdziesmās kā laika cikla – trīs dienas, nakts, gadus un tml. - simbols,⁸⁰ šāda aprakstīšana nav iespējama. Katrs elements triādē ir tikai kvantitatīvs, ne kvalitatīvs izteicējs. Nozīmīga ir vienīgi elementu kopsumma – skaitļi 3, 9 vai “*trejdeviņi*”, kā sakrālās kvalitātes apzīmētāji.

Reliģiju vēsturē ir atrodami piemēri triādēm, kurās attiecības starp konstruktīvajiem elementiem ir principiāli atšķirīgas no tām, kuras var aprakstīt kā duālas, hierarhiskas vai lineāras. A. Rubļova gleznotās ikonas “Svētā Trīsvienība” jebkurus divus tēlus var pretnostatīt trešajam. Šāds figūru izvietojums dod nemitīgu viena tēla pretnostatījumu diviem :

- divu figūru ķermeņi kreisajā pusē ir pavērsti pretēji vienam labajā pusē;
- divas sejas labajā pusē savā stāvoklī ir pretējas vienai kreisajā pusē;
- viena figūra ir atrodas augšējā ģeometriskajā līmenī, bet divas (pēc sejas stāvokļa un figūras pavērsuma atšķirīgās) apakšējā; vēl var minēt, ka augšā attēlotā figūra ir tumšāka, bet tai pretnostatītās divas gaišākas.⁸¹

Trīsdaļīgo struktūru aprakstīšanas problēmu parāda tas, ka V. Ivanovs šajā shēmā pirmām kārtām saskata norādījumu uz dualitāti cilvēka pasaules uztverē, kas pēc viņa domām izriet no cilvēka smadzeņu asimetrijas.⁸² Kā piezīmē V. Terners,

atšķirību starp divdaļīgām un trīsdaļīgām sistēmām etnoloģijā no loģikas viedokļa var traktēt kā vienas un tās pašas parādības divus aprakstīšanas paņēmienus.⁸³ Un savā pārstrādātajā pētījumā⁸⁴, no kura autors ir izņēmis A. Rubļova gleznotās ikonās tēlu kompozīcijas shēmas analīzi, autors norāda, ka daudzos gadījumos, kad tiek izmantots kāds aprakstīšanas paņemiens, rodas jautājums, cik lielā mērā to uzspiež pētniecības metode un cik lielā mērā tas iekšēji piemīt aprakstāmajai sistēmai pašai.⁸⁵ Šo jautājumu iespējams risināt, izprotot un nodalot konstruktīvos principus un elementu savstarpējo funkciju modeļus divpolārās un trīspolārās sistēmās, kas palīdzētu atšķirt divpolāro (duālo) un no tās atvasinātas vai uz dualitātes (divpolāriem) principiem konstruētas sistēmas (piemēram, trīsdaļīgas sistēmas, kuras konstruētas kā divpakāpju dualitāte) no trīspolārām. Pretējā gadījumā ir iespējams jebkuru sistēmu reducēt uz tādu kombināciju, kuru var izskaidrot kā duālu vai atvasinātu no dualitātes.

A. Rubļovs, izmantojot figūru seju un ķermeņu pavērsumus, ir pilnīgi noņēmis «Trīsvienības» kompozīcijai jebkādu hierarhiju, un katri divi eņģeļi ir pretnostatīti katram trešajam.⁸⁶ Šajās attiecībās starp objektiem (tēliem) saskatāmas kvalitatīvi pilnīgi citas, vairs nevis divpolāras (duālas), bet jau trīspolāras funkcijas, kuras savos darbos apraksta daudzpolaritātes autors V. Ļenskis.⁸⁷ Trīspolārās attiecības starp elementiem A, B un C (divpolārajās tie ir + un -) ir tādas, ka A un B ir pretpols C; B un C ir pretpols A; A un C ir pretpols B. Ir nevis viens atgriezeniskais elements, bet katram elementam ir divi savstarpēji atgriezeniski elementi. Respektīvi, šādās attiecībās katri divi elementi nosaka vienu, katrs pāris nosaka vienu citu pretēju elementu.⁸⁸ Trīs polaritātes ir viena no otras atšķirīgas, tomēr ir vienotas. Kā nav iespējams atdalīt “labo” no “ļaunā”, tā nevar nošķirt vienu polaritāti no citas kā patstāvīgi eksistējošu. Piemēram, Jaunās Derības “Dievu Dēlu” nosaka “Dievs Tēvs” un “Dievs Svētais Gars”; “Dievu Tēvu” nosaka “Dievs Dēls” un “Dievs Svētais Gars”; “Dievu Svēto Garu” nosaka “Dievs Dēls” un “Dievs Tēvs”.⁸⁹ Līdzīgu piemēru trīspolāras izpratnes un jēdzienu aizmetņiem, kuros attiecībās starp objektiem atspoguļojas daudzpolaritātes pamatsakarības, var atrast sānkijas filozofijā postulētajos savstarpēji noteicošajos principos – trīs *gunās* – *Tamas*, *Radžas* un *Satva*.⁹⁰

Latviešu mitoloģijas pētnieki ir saredzējuši Laimu, Dēklu un Kārtu kā sieviešu likteņa dievību trijotni, kādas ir atrodamas citām indoeiropiešu tautām (grieķu *moiras*, romiešu *porkas*, ģermāņu *nornes*, čehu *sudičkas*).⁹¹ J. Kursīte raksta: “Dievs un Velns veido bināro pretstatu pāri, savukārt Dēkla, Laima, Kārta – ternāro”.⁹² Pasakās un tautasdziesmās ir minētas trīs Laimas.⁹³ Tomēr folkloras materiālā konstatējamā informācija nedod pamatu šīs trijotnes, raksturot kā tādas, kuru struktūra ir trīspolāra. Folkloriste D. Bula norāda, ka „trīs Laimas” un Laima kā viena no trim likteņdievībām ir tikai divas no aptuveni septiņiem strukturāli semantiskajiem veidiem, kā Laima var veidot dažādas struktūras, kas tikai daļēji ir loģiski pamatotas.⁹⁴

V. Ivanovs raksta, ka “duālos pretmetus ir nepieciešams izprast, lai pēc tam varētu tos pārvarēt un izzināt to, kas atrodas ārpus tiem vai pāri tiem”.⁹⁵ Ja trīsdaļīgās struktūras konstrukcijā ir linearitāte un hierarhija vai viena elementa atsevišķa izcelšana, tad šī struktūra ir aprakstāma kā duāla. Līdz ar to jautājums par divdaļīgām un trīsdaļīgām struktūrām ir reducējams uz šo struktūru konstruktīvo pamatprincipu – divpolaritāti. Trīspolārās attiecības parāda trīsdaļīgajās struktūrās principiāli atšķirīgu konstruktīvo principu, citu loģisko shēmu ($A*B = C$; $B*C = A$; $A*C = B$, bet $A*B*C = \odot$ (vieninieks; viens veselums)), un tieši šādas attiecības raksturojamas kā ternāri pretstati.

Dualitāte kā fundamentāls cilvēka apziņas strukturēšanas princips ir atstājusi dziļu iespaidu reliģiskajos priekšstatos: tā raksturo pašas agrīnākās mitoloģijas. Dualitāte noteica arī indoeiropiešu un līdz ar to arī latviešu reliģisko priekšstatu pamatstruktūru formēšanos ne tikai arhaiskākajos stadiālajos slāņos, bet arī turpmākajā reliģiski mitoloģisko priekšstatu attīstībā kā pamats gan jaunu mentālo struktūrelementu ienākšanai, gan esošo transformācijai.

Šajā pētījuma izvirzītais dualitātes jautājums nav kaut kāda īpaša, tikai latviešu vai, plašāk skatoties, indoeiropiešu reliģiskos un mītiskos priekšstatus raksturojoša iezīme. Priekšstati, kurus raksturo dualitāte, ir pazīstami visās kultūrās, tomēr atšķirīgas ir to izpausmes noteiktās mitoloģiskās tradīcijās. Dualitātes kā arhaisko reliģisko priekšstatu sistēmas pamatstruktūru konstruktīvā principa pamatojums balstās uz diviem galvenajiem teorētiskajiem apsvērumiem. Pirmkārt,

dualitāte ir fundamentāla un vispārcilvēciska apziņas struktūru iezīme; otrkārt, dualitāte ir tipiska arhaisko mitoloģiju pazīme.

Izanalizējot dualitātes priekšstatu iezīmes, indoeiropiešu mitoloģijā ir iespējams nodalīt trīs fāzes dualitātes priekšstatu attīstībā:

- a) arhaisko reliģiski mitoloģisko priekšstatu neantagonistiskā dualitāte, kurā tiek uzsvērtā pāri veidojošo duālo elementu kopesme, kas izsaka priekšstatus par vispārējo pasaules kārtību un kas simboliskā saistās ar sakrālo;
- b) dualitāte, kurā pāra (duālie) elementi tiek izvirzīti kā pretmeti – opozīcijas, nošķirot tos vienu no otra;
- c) radikālā dualitāte – reliģisko doktrīnu duālisms, kurā duālie elementi tiek izvirzīti kā ontoloģiski antagonistiski, kauzāli pasaules principi.

Indoeiropiešu reliģiskajos priekšstatos arhaiskās dualitātes (pirmajā) fāzē raksturīga bija pirmsindoeiropiskā mantojuma elementu uzņemšana, piemēram, priekšstati par celestiālajiem briežiem vai aļņiem, kuri indoeiropiešu priekšstatos transformējās vēršu vai zirgu tēlos. Šajā priekšstatu fāzē noformējās arī tās būtiskās ar dualitāti saistītās mitoloģiskās tradīcijas, kuras savu nozīmi un vietu mīta struktūrā saglabāja arī pēc priekšstatu stadiālajām transformācijām, ienākot jaunām mentālajām struktūrām. Tāda ir arhaiskā indoeiropiešu dioskūriskā tradīcija un priekšstati par duālajām dievībām – vēdu Mitra-Varuna un tipoloģiski tiem pielīdzināmais latviešu Ūsiņš un Mārtiņš/Miķelis (te jāpiebilst, ka atšķirībā no Ūsiņa, par kuru nav nekāda pamata domāt, ka tā būtu jaunradīta, negenuīna būtne, kas ieviesusies latviešu reliģiskajos priekšstatos kristīgo svēto iespaidā, Mārtiņa un Miķeļa vārds acīmredzot ir ienācis Latvijā kristianizācijas procesa gaitā un uzslāņojies genuīnās dievības sākotnējam vārdam).

Nodaļas nobeigumā var rezumēt, ka dualitāte ir ietekmējusi priekšstatu formēšanos ne vien senākajā posmā, bet arī to turpmākajā attīstībā, neskatoties uz jaunu principu izvirzīšanos sakrālajā simboliskā. Kaut arī duālo mitoloģisko sistēmu vietā vēsturiskās attīstības gaitā ir nākušas citas, dualitāte ļoti ilgi saglabājās vēlākajās kultūras tradīcijās un pa daļai transformējusies turpina funkcionēt arī mūsdienu priekšstatos. Seno latviešu mītisko priekšstatu pamatstruktūrās pastāvot dualitātei, sakrālajā simboliskā ir skaidri izteikta nepāra dominante. Tomēr latviešu folkloras materiālā pārstāvētās trīsdaļīgās konstrukcijas ir aprakstāmas kā vienas dualitātes

pārklāšanās ar citu, resp. tā ir divpakāpju dualitāte, ko ir būtiski atšķirt no reliģiju vēsturē atrodamajiem piemēriem triādēm, kurās attiecības starp konstruktīvajiem elementiem ir principiāli atšķirīgas no tām, kuras var aprakstīt kā duālas, hierarhiskas vai lineāras. Pāris un nepāris senajos priekšstatos, mākslā un ornamentos var pastāvēt paralēli, tāpat tie līdzās turpina pastāvēt arī latviešu reliģiskajos priekšstatos. Pavērsiens pasaules izpratnē notiek līdz ar zemkopības izvirzīšanos, kad zemkopis nodala savu teritoriju no pārējās pasaules, savu kultūrvidi no savvaļas dabas. Iekšējā vidē zemkopim paliek pāris, kā savas pasaules veseluma simbols – divi joprojām nozīmēs svētību. Cits veids kā senajā simbolikā ienāk trīsdaļīgums, ir centra (vidus) jēdziens. Tomēr senajās priekšstatu sistēmās, kā to apliecina gan arheoloģiskie, gan folkloras avoti, dualitāte un trīsdaļīgās struktūras vēsturiski pastāv līdzās.

Latviešu folkloras materiālā redzams, ka atšķirībā no skaitļa 3 pret skaitli 2 un pāri ir divējāda attieksme: agrārajos priekšstatos pāris un skaitlis divi saglabā savu nozīmi kā dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs, abu apvienojuma simbols, un šajā priekšstatu sfērā tas saglabā sakrālā veseluma veidotāja funkcijas, sekojot senajai izpratnei, ka “divi” tas ir “labi”; no otras puses – piesardzība un bailes no skaitļa 2, kura simbolika ietver abas polaritātes, resp., tā var būt gan dzīvība, gan nāve.

¹ Ленский В.В., Кочнев А.Г. Основы многополярности. – Иркутск, 1986. – С. 3.

² Binārās opozīcijas izpētes metodoloģijā 19.gs divdesmitajos gados izvirzījās Prāgas skolas lingvistiskajā strukturālismā attiecībā uz valodas sistēmu, bet vēlāk līdzīgas metodes sāka izmantot arī etnoloģijā un citās humanitārajās zinātnēs.

³ Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore Studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – P. 68; Голубцева Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I - III вв. - М., 1977. - С. 27., 54., 81; “Rīgvēda” (II, 27, 8).

⁴ Rūsiņš. V. Dažas atziņas par dualitātes koncepciju indoeiropiešu mitoloģijā // Latvijas Vēsture – 1998. – Nr. 2 (30). – 14. lpp.

⁵ Симерницкая Э. Г. Доминантность полушарий. Нейропсихологические исследования / Под редю А.Р. Лурия. Москва:Изд-во МГУ, 1978. Вып. 10. – С. 95; Annett M. Genetic and nongenetic influences on handedness. – Behav. Genet., 1978, vol 8, No. 3. - Pp. 227-250.

- ⁶ Адрианов О.С. Проблема структурной организации правого и левого полушария мозга / Нейропсихологический анализ межполушарной асимметрии мозга. Москва: Наука, 1986. – С. 9 - 13.
- ⁷ Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. - М., 1999. - Т. 1. – С. 382
- ⁸ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М., 1964. – С. 50
- ⁹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М., 1964. – С. 292.; Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. - М., 1999. - Т. 1. – С. 382.
- ¹⁰ Bianchi U. Dualism // The Encyclopaedia of Religion. – N.Y., London, 1987. – vol.4 – P. 506.
- ¹¹ Turpat.
- ¹² Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. - М., 1978. – С. 93.
- ¹³ Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. - М., 1999. - Т. 1. - С. 385.
- ¹⁴ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. – М., 1978. – С. 84 – 86.
- ¹⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1994. – С. 72.
- ¹⁶ Turpat. -54. lpp.
- ¹⁷ Turpat. -59. lpp
- ¹⁸ Turpat.,- 63; 70. lpp
- ¹⁹ Гурина М. П. Оленеостровский могильник. – Ленинград - Москва, 1956. – С. 260.
- ²⁰ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 74 – 75.
- ²¹ Turpat. - 56.lpp.
- ²² Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. - Москва, 1951. – С. 140.
- ²³ Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. – Ленинград, 1948. – С. 10; 56;
Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган. – Ленинград, 1950 – С. 81.
- ²⁴ Мифы народов мира. – Т.2. – С. 158.
- ²⁵ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. Rīga, 1994. – 184. lpp.
- ²⁶ turpat, 239.lpp
- ²⁷ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. Rīga: Minerva, 1994. – 285. lpp.
- ²⁸ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва, 1977. – С. 38.
- ²⁹ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. – 203. lpp.
- ³⁰ Iespējams, ka ziemas sākumā godātā dievība varēja būt Ūsiņa tumšā hipostāze, par ko varētu liecināt upurēšana Ūsiņam Mārtaņa vakarā (skat.: Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – XIII sēj. – 320. lpp.).
- ³¹ Топоров В.Н. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // Danguis ir žemės simboliai (senovės baltų kultūra). – Vilnius: Academia, 1995. – С. 87 – 88.
- ³² Arheoloģe I. Zagorska to apraksta kā „retu tradīciju”, jo tieši Zvejnieku kapulaukā šī tradīcija novērota visplašāk. Šeit jāatzīmē, ka Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks ir plašāka akmens laikmeta apbedījumu vieta Austrumbaltijā. Arheoloģiski Zvejnieku kapulauks ir ievērojams ilgstošās izmantošanas un izteiksmīgo mainīgo apbedīšanas tradīciju dēļ. Antropologi uzsver, ka daudzu paaudžu laikā kapulaukā apbedītas dažādu cilmju iedzīvotāju grupas, kas atšķiras pēc apbedīšanas veida un antropoloģiskajiem tipiem. Radioaktīvā oglekļa datējumi parādīja, ka Zvejnieku kapulauks izmantots vismaz no septītā gadu tūkstoša pr.Kr. otrās puses līdz ceturta gadu tūkstoša pr. Kr. beigām un, iespējams, arī vēlāk. Minētai apbedīšanas tradīcijai pilnīgi identisks dzintara un krama rīku komplekts iegūts Kolmharas kapulaukā Dienvidrietumosijā. Arheologs T. Edgrens šos atradumus saista ar tipisko ķemmes-bedrīšu kultūras laiku. Šādi dzintara riņķi un ripas atrastas arī daudzās apmetnēs. T. Edgrens uzsver, ka visplašākais dzintara ripu un riņķu izplatības posms sakrīt ar vidējo neolītu, ķemmes-bedrīšu kultūras (protosomugru) laiku. Kapu sajauktības dēļ dzintara ripu tiešu atrašanās vietu nav bijis iespējams noteikt. Šādi artefakti ir atrasti Centrālajā Somijā Hartikas kapulaukā, Vaterantas kapulaukā Dienvidaustrumosijā, tātad, iespējams, ka arī Somijā, tās vidus un dienvidu daļā, akmens laikmetā veikti Zvejnieku kapulaukā novērotajiem līdzīgi apbedīšanas pasākumi. Bet vistiešākās paralēles atklājās Tuzozero VI neolīta kapulaukā, kur septiņos no desmit kapiem tika atrasti 15 dzintara riņķi no 1,5 līdz 5,5 cm diametrā. Līdzīgas, bet ļoti tālas paralēles parādās arī Sibīrijā, kur vairākos, jau ar akmens laikmeta beigu posmu – eneolītu saistītos

apbedījumos. Piebaikālā lielā skaitā atrasti zaļā un balti mirdzošā nefrīta diski, kas izmantoti gan kā apģērba, gan galvassegas rotājums. Vairākos gadījumos, kā, piemēram, Verhoļenskas kapulaukā, šādi nefrīta diski, izmēros atbilstoši mūsējiem un arī lielāki, atrasti tieši apbedīto acu dobumos. I. Zagorska secina, ka tādā tādā apbedīšanas rituāla sastāvdaļa, kā mirušo acu aizsegšana ar diskkiem, ripām vai riņķiem, kaut reti konstatēta, tomēr bijusi pazīstama ļoti plaši. (Skat.: Zagorska I. Par kādu retu akmens laikmeta apbedīšanas tradīciju // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 42. – 50. lpp.)

³³ Zagorska I. Par kādu retu akmens laikmeta apbedīšanas tradīciju. – 45. lpp.

³⁴ Turpat. – 47. lpp.

³⁵ Turpat. – 46. lpp.

³⁶ Turpat. – 47. lpp.

³⁷ Zagorskis Fr. Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks. – Rīga, 1987. – 90. - 91. lpp.

³⁸ Денисова Р., Граудонис Я., Гравере Р. Кивуткалнский могильник эпохи бронзы. Рига, 1985. – С. 64.

³⁹ Zagorskis Fr. Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks. – Rīga, 1987. – 91. lpp.

⁴⁰ Zemītis G. Ornamenti Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. – 1995. Nr. 5/6 (574/575). – 25. lpp.

⁴¹ Zemītis G. Ornamenti un simbols Latvijas aizvēsturē. – Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. – 39. lpp.

⁴² Turpat. – 39. lpp.

⁴³ Turpat. – 41. lpp.

⁴⁴ Rūsiņš V. Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos // “Platforma”. Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga, - 2003. – 67. - 68. lpp.

⁴⁵ Sal. arī citu indoeiropiešu tautām: “Third time does the trick” (angļu); “Aller guten Dinge sind drei”, “Dreimal ist Bubenrecht” (vācu); “Alle goede dingen bestaan in drieën”(holandiešu); “Tri chynning i Gymro” (velsiešu).

⁴⁶ Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. – Rīga, 1996. – 102. lpp.

⁴⁷ Šuvajevs I. Kas ir latvieši // Karogs. – 1993. – Nr. 7. – 172. – 173. lpp.

⁴⁸ Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. – Rīga: Zinātne, 1996. – 422. lpp.

⁴⁹ Skat. Griffiths J. G. Triads and Trinity. – Cardiff: University of Wales Press, 1996. – xv + 362 pp.

⁵⁰ Turpat.

⁵¹ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Москва, 1999. - Т. 1. - С. 529.

⁵² Эшби У. Р. Теоретико-множественный подход к механизму и гомостазису // Исследования по общей теории систем. – Москва, 1969. – С. 423.

⁵³ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. – Москва, 1978. – С. 93.

⁵⁴ Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – С. 851.

⁵⁵ Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. – 106. lpp.

⁵⁶ Turpat. – 119. – 127. lpp.

⁵⁷ Skat.: Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – II - VI sēj.

⁵⁸ Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – VI sēj. – 348. – 485. lpp.

⁵⁹ Skat.: Легенды и мифы Севера: Сборник / Сост., примеч. В. М. Санги. – Москва: Современник, 1985.

⁶⁰ Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. II sēj. – 378. – 456. lpp.

⁶¹ Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. I sēj. – 72. lpp.

⁶² Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам IV. - Тарту, 1969. - С. 130.

⁶³ Turpat. - С. 130 – 131.

⁶⁴ Turpat.

⁶⁵ Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. – 103. lpp.

⁶⁶ Domājams, ka pāra saikni ar kultūrvīdi (iekšējo, sakārtoto pasauli) izskaidro arī pirmatnējās domāšanas un arhaiskās skaitļu sistēmas iezīmes. Sākotnēji valodās pastāvēja vienskaitlis, divskaitlis un daudzskaitlis. Senā cilvēka priekšstatus par *vienu* atsevišķu priekšmetu papildināja priekšstats par lietu *pāriem* kā dabiskās kārtības formu. Tādējādi abi kopā priekšstati par vienu un pāri ir nodalīti no priekšstata par *daudzām* lietām, un tāpēc skaitlis 3 nozīmēja “daudz”, visu, kas ir vairāk par 2. Sk.

Алпатов С.В., Фольклор как составляющая средневековой культуры. // Древняя Русь. - 2001. - № 4. - С 114.

⁶⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. - Москва, 1994. - С. 62 - 66.

⁶⁸ Turpat. - 69. - 70. lpp.

⁶⁹ Šī pati shēma attiecināma arī uz laika cikliem "pagātne – tagadne – nākotne" utml. Sk. Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. - 103. lpp.

⁷⁰ Zemītis G. Simbols un simbolikas problēma Latvijas arheoloģijā // Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls. - 2002. - Nr. 1. - 26. - 27. lpp.

⁷¹ Latvijas senākā vēsture: 9. g.t. pr. Kr. - 1200. g. - Rīga. - 2001. - 114. lpp.

⁷² Graudonis J. Rezu kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. - Nr. 3. - Rīga, 1961. - 20. lpp.

⁷³ Zemītis G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. - 1995. Nr. 5/6 (574/575). - 24. lpp.

⁷⁴ Turpat; Zemītis G. Rozenberga V. Senču raksti. - Rīga, 1991. - 30. lpp.

⁷⁵ Rūsiņš V. Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos. - 71. lpp.

⁷⁶ Zagorskis F. Kreiču neolīta kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. - Nr. 3. - Rīga, 1961. - 12. - 13. lpp.

⁷⁷ Zagorskis F. Kreiču neolīta kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. - Nr. 3. - R., 1961. - 3. - 17. lpp.

⁷⁸ Zemītis G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika. - 25. lpp.

⁷⁹ Turpat. - 25. - 26. lpp.

⁸⁰ Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. - 104. lpp.

⁸¹ Эйзенштейн С. М. Чет - Нечет. - <http://www.tmr.ru/html/proum/umo0005.htm> (12.12.2003.).

K. Jakimecs šajā sakarā vērtē centrālā eņģeļa (II) apģērbu ne tik daudz kā paņēmienu kā tīrā veidā pretnotatīt šo eņģeli pārējiem diviem (I un III), bet gan kā apzīmējumu "dievišķai kvalitātei" – tam, ka ikonā ir attēlots Dievs. Sk. Якимец К. Божья трапеца. - <http://religion.russ.ru/discussions/20020205-yakimets.html#11b> (12.12.2003.)

⁸² Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. - С. 107.

Arkārtējās pasaules uztveres dualitāti un binārās opozīcijas kā universālu pasaules izzināšanas līdzekli skaidro kā tīri fizioloģisku cēloņu nosacītus: cilvēka galvas smadzenes ir sadalītas divās puslodēs, kuras veic katra savu funkciju (galvas smadzeņu pusložu funkcionālā asimetrija).

⁸³ Terner V. U. Problema cvetovoj klassifikacii v primitivnih kul'turah (na material'e ndembu) // Semiotika i iskusstvometrija. M.: Progress 1972

⁸⁴ Skat. Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. - Москва: Советское радио, 1978. - 184 с.

⁸⁵ Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем. - С. 590.

⁸⁶ Якимец К. Божья трапеца. - <http://religion.russ.ru/discussions/20020205-yakimets.html#11b> (12.12.2003.)

⁸⁷ Ленский В. Курс лекций Международной Верховной Академии: Часть 1. - Каунас, 1996. - С. 142 - 143.

⁸⁸ Turpat. - 143.-144. lpp.

⁸⁹ Ленский В. Практикум. Встреча 6: Трёхполярный ум. - <http://www.talgar.info/praktikum.htm#6> (12.12.2003.). Sk. arī Раушенбах Б.В. Логика троичности // Вопросы философии.— 1993.—

№3.— С. 63—65.

⁹⁰ Ленский В. В. Кочнев А. Г. Основы многополярности. - Иркутск, 1986. - С. - 182.

⁹¹ Sk. Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. - Rīga, 1999. - 90. lpp.

⁹² Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. - 422. lpp.

⁹³ Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. - V sēj. - 477. - 481. lpp; LD 1113,1; LD 4993 u.c.

⁹⁴ Bula D. Ieskats latviešu mitoloģijas struktūrā ("valoda" un "runa" mitoloģijā) // Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis. - Rīga, 1986. - Nr. 10 (471). - 86. - 87. lpp.

⁹⁵ Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем. - С. 385.

3. nodaļa

Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā

Saistībā ar dualitātes jautājumu viena no galvenajām tēmām reliģisko priekšstatu pētniecībā ir duālās dievības un mitoloģiskie (jeb t.s. “dievišķie”) dvīņi, kuru problemātiku salīdzinošajā indoeiropiešu mitoloģijas pētniecībā nav iespējams apiet. Šie duālie mītiskie tēli vienlaikus atspoguļo gan vispārējos priekšstatus par dualitāti, gan savas īpašas raksturīgas iezīmes simbolikā un mitoloģiskajā sižetā, kas tos atšķir no citām dualitātes izpausmēm mitoloģisko tēlu sistēmā. Indoeiropiešu kultūrtradīcijās esošie līdzīgie priekšstati par šiem mitoloģiskajiem tēliem liecina par šo sižetisko motīvu relatīvi lielo senumu. Tādi ir sengrieķu Dioskūri - brāļi Kastors un Polideiks (romieši tos pārņēma kā Kastoru un Polluksu); senindiešu mitoloģijā “Rigvēdā” tādi ir Ašvini. Gan etimoloģiski, gan tipoloģiski tiem tiek pielīdzināti arī latviešu un lietuviešu Dieva dēli.¹ Nosaukums Dieva dēli, kas saprotams arī kā Debesu dēli pilnībā saskan ar šo būtņu senindiešu nosaukumu *Divó nápātā* “Dieva dēli” (RV I,117,12; I,182,1; I,184,1; III,38,5; IV,44,2; X,61,4). Ašvini RV IV,43,3 saukti arī par Debesu (*Djāus*) dēliem. Tāpat arī sengrieķu Dioskūru vārdam ir sakars ar debesīm (no grieķu *Dióskouroi*, “Zeva, t.i. – Debesu dieva – dēli”).² Šo mitoloģisko tradīciju, kuru salīdzinošajā mitoloģijā dēvē arī par “dioskūrisko”, vieno noteiktas tipoloģiskas un sižetiskas paralēles, kuras ir raksturīgas tieši šiem tēliem.³ Tas, ka tiem ir kopīgs vārds un tie neparādās individuāli, ir būtiskākā atšķirība no citām indoeiropiešu duālajām dievībām.⁴ Raksturīga dioskūrisko tēlu iezīme ir to saistība ar zirgiem: senindiešu Ašvini etimoloģiski ir “tie, kuriem ir zirgi” vai “dzimušie no ķēves”; sengrieķu Dioskūri tiek saukti par “*leukópoloi*” (“tie, kuriem ir balti zirgi”) un “*hippótai sophoi*” (“prasmīgi jātnieki”).⁵ Latviešu mitoloģijā zirgi ir Dieva dēlu atribūti:

Divi bēri kumeliņi

Uz akmeņa auzas ēda:

Dieva dēla kumeliņi,
Saules meitas precinieka.

LD 33769

Priekšstati par dioskūriskajiem tēliem kā par jātniekiem ir būtiska šīs mitoloģiskās tradīcijas iezīme, kura saglabājas, indoeiropiešu dioskūriskajiem personāžiem iekļaujoties episkajās tradīcijās, piemēram, ģermāņu leģendā par brāļiem Hengistu un Horsu, kuri vadījuši anglosakšu iebrukumu Britānijā. Abu vārdi ir saistīti ar nozīmi “zirgs”, tā skaidri atklājot teriomorfos priekšstatus, kuri asociējas ar citiem dioskūriskajiem tēliem indoeiropiešu tradīcijās.⁶ Krievijā no Balkāniem ieviesās svēto Flora un Lavra kults. Viņus pielūdza kā svētos zirgkopjus un zirgu aizbildņus. Īpaši populāra to godināšana bija Novgorodā, kas atspoguļojas XIV un XV gadsimta Novgorodas ikonogrāfijā. Flors un Laurs kristianizācijas procesa gaitā absorbēja sevī seno dioskūrisko dievību tēlus: tipiska paralēle ar Ašviniem, Dioskūriem un Dieva dēliem ir Flora un Laura attēlojums pārī kopā ar zirgiem.⁷ Līdzīga procesa sekas konstatētas arī Rietumgruzijā priekšstatos par saimniecības patroniem Mikam-Gario (kristiešu erceņģeļu Miķeļa un Gabriēla vārdu sagrozījums).⁸ Par pāra dievību pielūgšanu slāvu tautās liecina XVI gadsimta „Chronika polska litewska”, kurā minēta Lela un Lelpola godināšana, kurus attēlo uz koka stumbra un kuri ir salīdzināmi ar romiešu Kastoru un Polluksu.⁹

Dieva dēliem ir labi redzama noteikta saikne ar vēdu Ašviniem un grieķu Dioskūriem. Ar šiem tēliem saistīto kopīgo priekšstatu kompleksu pētnieki pieskaita pie indoeiropiešu mītu senākā slāņa.¹⁰ Pēc tēlu tipoloģiskajām un mītu sižetiskajām paralēlēm indoeiropiešu mitoloģijā ir iespējams noteikt mītisko tēmu, kas saistīta ar dioskūrisko tradīciju un kas acīmredzot ir bijusi daļa no indoeiropiešu mīta jau tajā laikposmā, kad atsevišķas indoeiropiešu ciltis vēl nebija izceļojušas no to pirmdzimtenes.¹¹ Avotu materiāls ļauj apgalvot, ka vispilnīgāk dioskūriskā mīta tēma ir saglabājusies senindiešu (vēdu), sengrieķu-romiešu un baltu tradīcijās. Citās indoeiropiešu tradīcijās, piemēram, ģermāņu-skandināvu mitoloģijā šī mīta tēma nav precīzi izsekojama. Šeit jāpiebilst, ka vēdu un baltu tradīcijās dioskūriskais mīts ir ietverts avotos – tekstos – kā izolēti sižetiski motīvi: Dieva dēli tāpat kā attiecīgie tēli senindiešu un sengrieķu mītiskajos priekšstatos ir debesu dieva dēli, tie paši pieder pie debesu dievību saimes, tiem pieder zirgi, ar kuriem tie brauc pa debesīm; tie parādās

vai nu paši kā Debesu vai Saules meitas precinieki, vai arī kā līgavas vedēji. Dieva dēli tāpat kā Ašvini un Dioskūri, parādās kā glābēji, sevišķi no noslīkšanas jūrā.¹²

Viena no būtiskākajām dioskūrisko tēlu iezīmēm ir to skaits – divi, kas skaidri redzams senindiešu un sengrieķu priekšstatos. Latviešu folkloras materiālā, dainās ir minēts dažāds Dieva dēlu skaits. Atsevišķās dainās to ir divi, piemēram:

Dieviņam duj dēliņi,
Saules meitas precinieki.
Saule pate, meitu māte,
Pušķo meitu kamburīti,
Ik rītiņa uzlēkdama,
Puķu ziedus kaisīdama.

(LD 33766)

Citos dainu tekstos to skaits minēts trīs, četri, pieci:

Tur atjāja Dieva dēli
Ik rītiņus mazgāties,
Ik rītiņus mazgāties,
Nēsdaugā slaucīties.
Tie sacīja cits uz citu:
Ko dosim bārainei?
Viens dosim govīs, vēršus,
Otris bērus kumeliņus,
Tas trešais labu zemi,
Labu zemes arājiņu

(LD 5037)

Sal.:

Dieviņam četri dēli,
Es visiem vārdus zinu
Mikužiņi, Andružiņi,
Pēterīši, Pāvulīši.
Dieviņam četri dēli,
Ko tie tam labu dara?

Zīda pļavas nepļaušanas
Zelta kalni nearami.

(LD33734,2)

Sal.:

Ak, mēs pieci Dieva dēli,
Ko vēlēsīm bārenei?
Viens vēlām rudzus miežus,
Otris bērus kumeliņus,
Trešais vēlām govīs vēršus,
Ceturtais baltas aitas,
Piektais vēlām bāraīnei
Labu mūžu nodzīvot.

(LD 5037,1)

Vēl citos dainu tekstos minēts viens Dieva dēls, piemēram:

Kas varēja to darīt,
Jūras vidū kaudzi mest?
To darīja Dieva dēls,
Saules meitu precēdams.

(LD 33819)

Parasti dainu Dieva dēli ir minēti daudzskaitlī, nenorādot precīzu to skaitu. Ja pieņem, ka latviešu Dieva dēli saistīti ar to pašu indoeiropiešu mītisko priekšstatu tradīciju, pie kuras tiek pieskaitīti arī senindiešu Ašvini un sengrieķu Dioskūri, varētu secināt, ka to skaits arī ir bijis tieši divi, taču latviešu materiālam šajā jautājumā nepieciešama papildu analīze.

Dainās, kurās minēti divi Dieva dēli (LD 2407; 33741; 33766; 33976; 34023),¹³ papildus grūtības rada tas, ka šie teksti, kā norāda E. Kokare, iekļaujas jaunāku laiku reāliju (sudraba lukturi), leksikas (*nodeķots* kumeliņš, pušķots *kamburītis*) vai priekšstatu (*svētās* Māras *jumpraviņas*) kontekstā.¹⁴ Arī H. Biezais atzīmē, ka, pārbaudot tekstus, kuros ir minēts noteikts Dieva dēlu skaits – divi (LD 4978,1; 13250,2 - 4; 33741 u. c.) vai trīs (LD 13250, 51; 33628,2), atklājas, ka noteikts skaits sastopams galvenokārt romanču tipa tautasdziesmās, kurās kā pats teksts, tā priekšstati ir ļoti deformēti.¹⁵

Aplūkojot jautājumu par Dieva dēla skaitu, E. Kokare secina, ka Dieva dēlu skaits neatklāj nekā jauna viņu raksturojumā – arvien viņi ir tikai dēli, kam nav pat sava vārda.¹⁶ Tomēr faktu, ka Dieva dēlu skaitam seno latviešu priekšstatos ir piešķirta būtiska nozīme, rāda H. Biezā veiktais pētījums par dainām, kurās ir runāts par to, ka tiek nolauzta uz mirušā kapa izaugušā koka galotne: vienā gadījumā ir trīs Dieva dēli, desmit gadījumos ir viens Dieva dēls, bet vienpadsmit gadījumos Dieva dēlu skaits ir divi. H. Biezais norāda uz pretrunu, ka vienīgā Dieva dēla Jēzus vietā daudzos dainu tekstos ar kristīgu saturu parādās divi Dieva dēli.¹⁷ Pie tam šo pretrunu nevar izskaidrot tikai ar pantmēra prasībām, bet *“ir jābūt īpašai mentalitātei, t.i. apziņas saturam, kas tādu priekšstatu lietošanu motivē”*.¹⁸

To, ka skaitlis divi Dieva dēlu skaitā priekšstatos nav ieviesies tikai nejaušu pantmēra motīvu dēļ, H. Biezais parāda, salīdzinot šos tekstus ar tiem, kuros ir runa par divām Saules meitām: *„Ja tās būtu tikai pantmēra prasības, tad arī divas Saules meitas būtu minētas tikpat bieži kā divi Dieva dēli, ņemot vērā to, ka abi tēli sastopami gandrīz vienādā skaitā tekstu. Tomēr dainu, kur minētas divas Saules meitas K. Barona krājumā ir pavisam maz (33754,2; 33775,1; 33805). Tas liecina, gan to, ka skaitlis divi dainu par Saules meitām ieviesies nejauši un pa daļai arī analogu priekšstatu iespaidā, gan arī to, ka nevar apgalvot, ka priekšstats par diviem Dieva dēliem parādījies tikai pantmēra dēļ vien.”*¹⁹

Mūsu gadījumā ir ļoti svarīgi H. Biezā secinājumi, ka skaitlis divi parādās pat tur, kur tam nebūtu nekādas loģiskas vajadzības, turklāt kristīgā iespaidā veidotajos tekstos pārsteidz tieši tas, ka skaitlis divi ir bijis tik stipri iesakņojies tautas apziņā, ka runājot par Dieva dēlu Jēzu, to varēja saistīt ar skaitli divi, lai cik arī tas būtu pretrunīgi.²⁰

Kā norāda E. Kokare, “latviešu folklorā Dieva dēlu semantika un funkcijas atsedzas visai daudzslāņainas, kas liecina par ilgu attīstības procesu, kurā saplūduši dažādu laikmetu priekšstati. Kristietības ietekmē Dieva dēlu skaitā iekļaujas arī baznīcas sludinātais Dieva dēls Jēzus (LD 1340,1; 27611 u. c.) Kā epitets tas izmantotas arī vasaras saulgriežu dievības Jāņa raksturošanai (LD 32901 – 32909). Ar laiku priekšstati par Dieva dēliem savu mītisko raksturu zaudē, vairāk saistoties ar bagāta zemnieka dēliem”.²¹ Domu, ka Dieva dēli un Saules meitas ir parasti bagāta

zemnieka dēli un meitas, kas laika gaitā dievišķoti un pārvērsti debesu būtnēs, izteicis arī A. Švābe.²²

Līdzīgi, bet jau detalizētāk H. Biezais priekšstats par Dieva dēliem izšķir trīs slāņus: *“pirmajā, priekškristīgajā slāni nešķirami saistīti divi momenti: debesu parādību izraisītais pārdzīvojums un sociālās struktūras noteiktais skatījums. Speciālais priekšstats par diviem Dieva dēliem ir tikai daļa no šī kompleksa. Taču saistīšanās ar to ir bijusi tik spēcīga, ka arī citos, pārveidotos apstākļos, kad to nozīme ir samazinājusies vai pilnīgi zudusi, pats priekšstats par diviem Dieva dēliem kā jātniekiem ir dzīvojis tālāk. Otrā, jaunākā priekšstatu slānī, kas veidojas, saskaroties ar kristiānismu, priekšstatus Dieva dēliem bez grūtībām saistīja ar priekšstatu par kristīgo Dieva dēlu: kristīgais Dieva dēls tika paganizēts un pagāniskie Dieva dēli – kristianizēti. Arī šai otrajā slānī **dominējošais paliek skaitlis divi**. (izcēlums mans – V. R.) Trešajā slānī, nostiprinoties kristīgajai tradīcijai, bija jāpazūd priekškristīgajiem mītiskajiem priekšstatiem par Dieva dēliem, kas pārejas laikā gan vēl varēja pastāvēt blakus kristīgajam Dieva dēlam. Šai iespējai zūdot, Dieva dēlu krāšņais tērps un jāšana varenos zirgos tika attiecināti vairs vienīgi uz bagāto saimnieku dēliem”*.²³

Līdzšinējā latviešu Dieva dēlu būtības jautājuma izpētē lielākā daļa autoru ir centušies meklēt un noteikt Dieva dēlu “dabas substrātu”, lai tādā veidā atklātu tēlu būtību un noteiktu to izcelsmi un ienākšanu reliģiskajos priekšstatos. Lielu ietekmi šajā ziņā atstāja XIX gadsimta beigu dabas mitoloģijas teorijas un XX gadsimta sākuma reliģiju pētniecības tendences. V. Manharts izsaka domu, ka Dieva dēli tāpat kā grieķu Dioskūri un senindiešu Ašvini ir saistāmi ar rīta un vakara zvaigzni.²⁴ Šo ideju aizstāv arī H. Biezais. Astronoms A. Klētnieks izvirza domu par to, ka Dieva dēli varētu būt planētas Marss, Jupiters un Saturns.²⁵ Ir izteiktas arī citas hipotēzes, tostarp par Dieva dēlu saistību ar Zodiaka zvaigznājiem.²⁶ Pie uzskatiem, ka Dieva dēli *“šķiet esam tikai dabas parādību personifikācijas rezultātā radušies poētiski mīti”*, pieturas E. Kokare, norādot uz Dieva dēlu saistību ar Sauli un Mēnesi un piebilst, ka šajos priekšstatos *„ietvēries arī zemes apdzīvotāju tēva dēlu un mātes meitu [attiecībā uz Saules meitām – V. R.] atspīdums”*.²⁷

Līdzīgi ir risināts jautājums par dioskūrisko tēlu „sākotnējo dabu” un “dabas substrātu” vai ideju, kas varēja būt u pirmsākumos, arī citās indoeiropiešu tradīcijās.²⁸

Ašvini ir skaidroti kā debess un zeme, Saule un Mēness, diena un nakts, mijkrēslis pirms ausmas, rīta un vakara zvaigzne, Dvīņu u. c. zvaigznāji, dzīvības procesi augu valstī u. t. t.²⁹ Šādu skaidrojumu pirmsākumi iesniedzas vēsturē līdz pat Jaskas laikam.³⁰ Jāatzīmē, ka arī H. Biezais, skaidrojot Dieva dēlu saistību ar rīta un vakara zvaigzni, tomēr spiests atzīt, ka *“izteikumiem par Dieva dēliem un Saules meitām ir savs īpatnējs raksturs, kas nav izskaidrojams tikai ar poētiskiem dabas pārdzīvojumiem”*³¹. Domājams, ka šo mīta tēlu ideja noformējās vēl aizvēsturiskajā indoeiropiešu sabiedrībā, un kaut arī Dieva dēlu (kā arī citu indoeiropiešu tradīciju dioskūrisko tēlu) interpretācija pieļauj to saistību ar dažāda veida dualitātes fenomeniem dabā, tai skaitā ar debesu parādībām un astrāliem objektiem, tomēr kaut kāda viena dabiskā substrāta meklēšana un katras Dieva dēlu tēlu iezīmes skaidrošana ar dabas parādībām vai antropoloģiskām paralēlēm nav nedz iespējama, nedz metodoloģiski korekta, un tārad nav iespējams izskaidrot Dieva dēlu darbus un tēlus kā saistītus ar vienu noteiktu „dabas substrātu”.

Cits ceļš dioskūrisko tēlu interpretācijā ir to saistīšana ar priekšstatiem par dvīņiem, kas plašāk tiek skatīti kā t.s. “dvīņu mītu” sastāvdaļa. Mītisko priekšstatu pētniecībā terminiem “dvīņi” vai “dievišķie dvīņi” ir ļoti plašs jēdzieniskais apjoms: tā tiek apzīmēti t.s. “dvīņu mītu” tēli, kuri var būt gan māsa un brālis, gan divi brāļi, gan dvīņi (vai dvīnis) – androgēni (androgēns), gan duālas zoomorfas būtnes u.tml. Tendence pētniecībā universalizēt ar dualitāti saistītos priekšstatus ir novedusi pie situācijas, ka ar vienu terminu tiek apzīmētas un vienā priekšstatu grupā apvienotas vairākas savstarpēji atšķirīgas, tipoloģiski un/vai sižetiski diferencējamas mītiskās parādības.

Šeit nepieciešams vērst uzmanību uz ļoti būtisku momentu, proti, ka viena no galvenajām grūtībām dvīņu mītu izpētē ir fakts, ka ļoti bieži avotos nav liecības, ka duālie tēli būtu dvīņi.³² Arī dioskūriskie tēli mitoloģiskajos tekstos netiek saukti par dvīņiem. Tiem, ko pētniecībā apzīmē kā “dievišķie dvīņi”, indoeiropiešu priekšstatos ir īpaši nosaukumi, epiteti un īpašvārdi, bet tēlu simbolika ir saistāma ar arhaiskās dualitātes stadiju reliģiskajos priekšstatos, kad pāris tiek saprasts kā visa esošā dabisks pastāvēšanas veids, kurā pāra elementu vienotība izteic gan priekšstatus par pasaules uzbūves pamatprincipiem, gan izpratni par optimālu esības modeli.

Priekšstati par mītiskajiem tēliem, kuri zinātniskajā literatūrā tiek skatīti kā dvīņi, savā kompleksā nav vienoti. Tajos iespējams nodalīt vairākus skaidri iezīmētus priekšstatu kompleksus jeb tradīcijas. Ir nepieciešams nodalīt priekšstatus par t.s. paralēlajiem jeb vienāda dzimuma dvīņiem, parasti – brāļiem (t. s. dioskūriskā tradīcija), no otras tradīcijas - par dvīņiem māsu un brāli, un katra no šīm mitoloģiskajām tradīcijām pārstāv neatkarīgu un salīdzinoši labi norobežotu reliģiski mitoloģisku kompleksu. Indoeiropiešu mitoloģijā ir pārstāvētas abas šīs tradīcijas, tomēr atšķirīgu dzimumu dvīņu mitoloģiskā tradīcija, pēc D. Vorda domām, nav ne tuvu tik pabeigta un pilnīga kā paralēlo dvīņu – brāļu (dioskūriskā) mitoloģiskā tradīcija.³³ Acīmredzot atšķirīga dzimuma dvīņu tradīcija indoeiropiešu mitoloģiskajos priekšstatos ir arī salīdzinoši vēlāka nekā “paralēlo” dvīņu tradīcija, resp. mītiskie priekšstati, kuru sižeta pamatā ir attiecības starp māsu un brāli, iespējams ir stadiāli vēlākas par tiem mītiem, kuros darbojas divi brāji.

Nepieciešams nodalīt radīšanas vai iekārtošanas (demiurģijas) mītu tēlus no dioskūriskajiem tēliem. Sākotnēji J. Puhvels un B. Linkolns, bet pēc tam arī V. Ivanovs, pievēršot uzmanību indoeiropiešu kosmogoniskajiem un demiurģiskajiem mītiem, ir konstatējuši, ka tajos termins “dvīnis” parādās saistībā ar mītiskajiem cilvēces aizsācējiem un pirmbūtnēm. Šajos mītos, lai kaut ko radītu, ir nepieciešams kāds, kurš rada, un kāds, kuru radīšanas vārdā upurē. Citā (un ļoti izplatītā) radīšanas akta variantā ir nepieciešami divi sākumi – vīrišķais un sievišķais, kuri var pastāvēt atsevišķi viens no otra divos tēlos, bet var būt apvienoti vienā divdzimuma būtnē. Šī ir vēl viena atšķirīga mītiskā tradīcija, kurā pētnieki ir saskatījuši mītisko tēlu vārdu saistību ar vārdu „dvīnis”.³⁴ Rezultāts šādam dažādu zinātnieku atšķirīgam „dvīņu” jautājuma traktējumam ir, piemēram, Dž. P. Mellorija secinājums, ka dvīņu nozīmīgums indoeiropiešu mitoloģijā vispildīgāk izpaužas radīšanas vai dibināšanas mītos,³⁵ kas uzreiz izraisa iebildumu, ja „dvīņus” *par excellence* indoeiropiešu mitoloģijā uzskatām dioskūriskos tēlus, ar kuriem saistītā tradīcija ir salīdzinoši ļoti skaidri identificējama, taču kura nekādā veidā nav saistīta nedz ar radīšanas, nedz pasaules iekārtošanas mītiem.

Protoindoeiropiešu sakne **yem* – “dvīnis” ir pamatā indoirāņiem kopīgā dieva (vēdu *Yama*, Avestas *Yima*) vārdam. Šis dievs (sākotnēji – pirmais cilvēks) kļūst par cilvēces aizsācēju: no viņa laulības ar savu māsu – Jama un Jamī, Jima un Jimāka –

izceļas cilvēce.³⁶ No šīs pašas saknes, kas nozīmē “dvīnis” vai apzīmē kaut ko dubultu,³⁷ atvasina arī senīslandiešu Īmira vārdu. Edā milzis Īmirs parādās kosmogonijas sākumos, kad pasaule vēl nebija izveidota. Pats Īmirs rodas uguns un ledus mijiedarbībā. Par viņa androginitāti liecina tas, ka viņš “nezinot sievas kļuva par tēvu pēcnācējiem”: viņa padusē rodas zēns un meitene, bet kāja no kājas dzemdē dēlu. Odins un viņa brāļi nogalina Īmiru, un no viņa ķermeņa tiek radīta pasaule: miesa kļūst par zemi, asinis – par jūru, kauli – par kalniem, galvaskauss – par debesīm, mati – par mežiem, bet no viņa skropstām tiek izveidota Midgarda.³⁸ Seno ģermāņu mitoloģijā līdzīgs tēls ir Tuisto, kura dēls Manns ir pirmais cilvēks. Arī Tuisto vārds etimoloģiski saistāms ar nozīmi “divi”, “divdzimumu” būtne”.³⁹

Skarot dvīņa/androgīna problemātiku, V. Ivanovs izceļ H. Ginterta izvirzīto hipotēzi par to, ka senīndiešu „yama-”, sākotnēji apzīmējis androgīnu, kādi ir arī senīslandiešu Īmirs un senģermāņu Tuisto, un secina, ka abas semantiskās interpretācijas indoeiropiešu saknei, kura apzīmē dvīni/androgīnu, ir nevis divas alternatīvas, bet gan viena un tā paša sākotnējā arhaiskā priekšstata atšķirīgi varianti: šā tēla pamatā ir opozīciju apvienošanas ideja, un konkrētā forma var variēt no androgīna līdz atšķirīga dzimuma dvīņiem.⁴⁰ Kā pierādījumu mitoloģisko dvīņu saistībai ar kosmogoniskajiem mītiem V. Ivanovs min arī Avestas divus garus, kuriem tekstā ir epitets “dvīņi” (*yamā*). Tie pastāv pašos sākumos, tāpēc V. Ivanovs tos pielīdzina Īmiram, kurš arī parādās mītiskajā pirmlaikā.⁴¹

Duālo pretmetu saplūsmes ideja indoeiropiešu mitoloģijā izpaužas ne tikai androgīna tēlā vai atšķirīga dzimuma dvīņu incesta sižetā, bet arī dioskūriskajos tēlos (diena – nakts, sauszeme – ūdeņi, sakrālais – profānais), dievu pāros (vēdu Mitra – Varuna kā gaišais – tumšais) un virknē citu mītisko tēlu. Pretmetu apvienošanas idejai, kas simbolizē sakrālo veselumu, pastāvēšanas pilnību, mitoloģiskajos priekšstatos ir ļoti senas saknes. Priekšstati par pāri kā ideālu esības modeli ir atspoguļojušies indoeiropiešiem Vinčas kultūrā (piektais gadu tūkstotis pr. Kr.) atrastajās dubultajās sieviešu figūrīnās, kurās acīmredzot bija attēlotas duālās dievības.⁴² Arī kosmogoniskajos mītos ir aktualizēta duālo pretmetu saplūsmes ideja, tā tiek pat īpaši akcentēta.

Attīstītas kosmogonijas sākotnējo stadiju raksturo divas galvenās iezīmes. Pirmkārt, duālo pretmetu noliegums, to saplūdums amorfā substrātā, no kura tie vēlāk

rodas. Tā ir pirmatnējā haosa fāze. Otrkārt, tādu būtņu parādīšanās, kuras sevī iemieso abu radošo sākotņu saplūdumu vienotā, vēl nesadalītā kopībā, tā pārstāvot sākotnējās, pirmatnējās radošās potences. Kosmogoniskie mīti, kuros kā sākumstadija figurē pirmatnējais haoss, liecina jau par attīstītu līmeni abstraktajai, no pieredzes atrautajai domāšanai par esošā izcelšanos un cēloņiem. Skaidrs, ka tas saistāms ar tādu brīdi sabiedrības un ideoloģijas attīstībā, kad cilvēks sāk skaidrot kosmosa izcelšanos, meklēt visa esošā pirmsākumus no vienota avota, no vienas pirmbūtnes, pirmcilvēka. Tas liecina arī par noteiktu stadiju reliģiskajos priekšstatos, kad rodas nepieciešamība skaidrot un nopamatot pasaules rašanos un izveidošanos ar galvenā dieva – demiurga – darbību. Arhaiskās kultūras praktiski nepazīst haosa jēdzienu. Priekšstati par kosmogoniju un pirmatnējā haosa stadiju tās sākumā visspilgtāk ir izstrādāti tieši attīstītajās kultūrās – sengrieķu, senindiešu – uz robežas starp mitopoētisko un agrīno zinātnisko periodu.⁴³ Un šeit priekšstati un jēdzieni par pirmatnējo haosu jau pārtop par filozofiskām kategorijām.

Atšķirībā no agrīnā mītiskā posma, duālo pretmetu apvienojumam kosmogoniskajos mītos par pirmsākumiem jau ir cits akcents, cita ontoloģiskā semantika. Ja “klasiskajos” priekšstatos par dualitāti pretmeti apvienojumā viens otru papildina, veido sakrālo kopību kā pilnvērtīgu pastāvēšanas modeli, kam ir gan vispārējo esības kārtību izteicoša jēga, gan ģeneratīvas funkcijas (simboliski to var apzīmēt kā $+ - = I$), tad pirmatnējā haosa stadijā pretmetu saplūsme sākotnējā amorfajā substrātā notiek redukcijas ceļā, nereti ar apofātisko aprakstu palīdzību, t.i., caur noliegšanu (simboliski: $+ - = 0$). Tā tas parādīts senindiešu un senīslandiešu tradīcijās.⁴⁴

Likumsakarīgi rodas jautājums par termina “dvīnis” semantiku mitoloģiskajos tekstos, kuri vēstī par pasaules sākumiem. Jāpiekrīt reliģiju vēstures pētnieka U. Bjanki nostājam, kurš, analizējot seno Avestas gātu poēmas tekstu, kuru ilustrācijai izmanto arī V. Ivanovs (Jasna, XXX, 3), norāda, ka divi gari (Spenta Mainju un Angra Mainju), kuri “tika redzēti guļam kā dvīņi”, pastāv neatkarīgi kopš pašiem pasaules pirmsākumiem ar pilnīgi pretējām iedabām un būtībām. Tomēr tie nav burtiski jāsaprot kā dvīņi. Termins “dvīņi” (yomā), kā tas attiecināts uz diviem gariem, šajā tekstā ir jāsaprot kā viņu simetrisko un pilnīgi pretējo būtību pastiprināta izteiksme.⁴⁵ Tieši tā tas ir arī vēdu Mitram – Varunam, kuri lielāko tiesu “Rīgvēdas” himnās

parādās abi kopā, bet katrs ar atšķirīgu būtību. Tas nozīmē arī to, ka jēdzienam „dvīnis” var būt ļoti atšķirīga nozīme senajā pasaules uztverē un mūsdienu pētnieku izpratnē.

Kā pareizi norāda reliģiju vēstures pētnieks U. Bjanki, dualitāti, kas ir būtiska sastāvdaļa priekšstatos par dioskūriskajiem tēliem, raksturo īpašas funkcijas ontoloģijas sfērā, kuras atšķiras no pāra “vīrišķais-sievišķais” funkcijām: ja pāris “vīrišķais-sievišķais” tiek saprasts kā radošais princips, tad no dioskūriskajiem tēliem nekas nerodas. Citiem vārdiem sakot, ja ģeneratīvais pāris tiek vērtēts dinamiskajā, ģeneratīvajā perspektīvā, tad priekšstati par dioskūriskajiem tēliem ir orientēti uz stāzi – nekustīgumu, nemainību – gan tad, ja ir pilnīga simetrija starp abiem “dvīņiem”, gan arī tad, ja starp tiem ir būtiskas atšķirības.⁴⁶ Dieva dēlu darbība notiek jau iekārtotā pasaulē, tie var darboties sava mītiskā sižeta (nesaistīta ar radīšanu vai iekārtošanu) ietvaros, palīdzēt cilvēkiem, taču viņi nav tie, kuri būtu kaut kādā veidā saistīti ar kosmogoniju, antropogoniju. Dioskūrisko tēlu būtība ir to paralēlā pastāvēšana un darbošanās. Viņu darbības rezultāts nekādi neietekmē viņu skaitu, no viņiem nerodas citas būtnes. Var pilnīgi noteikti apgalvot, ka šie tēlu loma mītā nav saistīta ar radīšanu, bet gan demonstrē pāra kā noteikta eksistences modeļa stabilitāti arhaiskajā domāšanā.

“Dvīņa” motīvs indoeiropiešu kosmogoniskajos mītos apstiprina dualitātes fundamentālo lomu indoeiropiešu ideoloģijas pamatstruktūru formēšanā. Tomēr kosmogonisko mītu personāžiem, kuru vārdu etimoloģija tiek saistīta ar nozīmi “dvīnis”, nav mitoloģisko dvīņu simbolikas kontinuitātes. Šie personāži tiek vērtēti tieši dinamiskajā, radošajā perspektīvā. Kosmogonisko mītu shēmā, kur pasaule rodas no kaut kāda amorfa substrāta, radīšanas stadijā aktualizētās pirmbūtnes reprezentē duālo sākotņu nedalītu kopesmi, pirmatnējās radošās potences. Demiurģiskajā aktā (tā var būt pirmbūtnes upurēšana) pāra elementu vienotība tiek izjaukta, tos sadalot divpolāros pretmetos, pasaules sastāvdaļās. Tieši šim konkrētajam brīdim mītā tiek aktualizētas pirmbūtnes ar androgīnu dabu. Varbūt tieši pirmbūtnes sadalīšana radīja visai nosacīto terminu “dvīnis”, tā izsakot viņa divdabīgumu, duālo pretmetu izkristalizēšanos pirmbūtnes tēlā. Arī mītisko pirmcilvēku “dvīņa” daba, domājams, saistāma ar duālo pretmetu vīrišķais-sievišķais sadalījumu un simetrisko kopesmi ģeneratīvajā stadijā. Vēlākā šo tēlu loma mītā, ja tā vispār saglabājas, vairs nav

saistāma ar viņu sākotnējo ontoloģisko dualitāti (piemēram, Jama tālāk pastāv kā nāves dievs, kas atbilst viņa kā pirmā cilvēka un pirmā mirstīgā statusam⁴⁷).

Aizvēstures posmā – mednieku, zvejnieku un augu vācēju uztverē pasaule ir liela, vienota telpa, tās robežas ir apvārsnis. Pasaules uztverē dominē radiālā domāšana. Šajā domāšanā daba, tāpat kā cilvēku sabiedrība, dalās pāros. Pāris – tas nozīmē dzīvību, esību un izpratni par pasaules uzbūvi. Cilvēku sabiedrībā ir jābūt divām dzimtām, lai kopiena izdzīvotu, bet dabā arī ir pāris – “sauszeme – ūdens” un tās vienā veselumā simbolizē čūska, bebrš. V. Toporovs norāda, ka šīs senās dualitātes iezīmes ir paturējuši sengrieķu Dioskūri.⁴⁸

Attīstoties zemkopībai un lopkopībai, ideoloģijā veidojas jauns pāris: “savvaļas daba un kultūrvide”. Zemkopis nodala savu teritoriju no pārējās pasaules. Indoeiropiešu mitoloģijā dihotomiju “savvaļas daba – kultūrvide” reprezentē Mitra un Varuna, kas ir saistāmi ar pašu senāko vēdu mitoloģijas slāni - arhaisko dualitāti, kurā pārim simboliskā bija skaidri noteikta loma: izteikt veselumu un izpratni par veselumu kā sastāvošu no divām daļām.⁴⁹ Mitra un Varuna ir Āditjas, brāļi – dievības Adīti dēli (RV 8, 25, 2; 3). Mitra un Varuna visu laiku iet paralēli un kopā veido vienu veselumu. Mitra ir saistīts ar gaišo, bet Varuna ar melno (RV 1, 115, 5). Pie tam Varuna var savā tēlā absorbēt Mitru un saistīties ar dienu, sauli un debesu gaismu: RV 8, 41, 10 runāts par balto un tumšo krāsu Varunas raksturojumā. Tādā gadījumā nāk klāt sievišķā puse - Ušas ar govīm. Tas acīmredzot ir priekšstatu vecākais slānis, jo indoeiropieši ienāk kā lopkopji. Vēlāk, nostiprinoties zemkopībai, mītos varēja izvirzīties Ašvinu tēli, kuri tieši tāpat kā Varuna un Mitra mītos parādās kā pāris. Kas īsti ir Ašvini, to ir grūti pateikt, bet iespējams, ka tie ir vēlāks slānis priekšstatiem par Mitru un Varunu. Jau H. Ginterts izteica domu, ka arī “Rigvēdas” teksti neizvirza Ašvinus kā dvīņus, norādot uz RV I, 181, 4, kur teikts: “(Šie) divi, dzimušie dažādās vietās, atbilda viens otram”.⁵⁰ Ašvinu dzimšanu dažādās vietās minēta arī RV V, 73, 4. Jautājumu par to, kāds seno indoeiropiešu priekšstats ir jēdziena “dvīnis” saturs un kāda ir tā atbilstība mūsdienu izpratnei, rosina arī RV 6, 59, 2 teksts, kurā Indra un Agni ir “paradoksāli”⁵¹ nosaukti par dvīņiem.

Šīs diskusijas ietvaros ir nepieciešams atbildēt uz jautājumu, cik pamatots ir pieņēmums, ka latviešu Dieva dēli ir dvīņi, resp., saistīti ar dvīņu mītiem, kā to ir uzsvēris D. Vords savā pētījumā, iekļaujot latviešu un lietuviešu Dieva dēlus tajā pašā

“dievišķo dvīņu” mitoloģiskajā tradīcijā pie kuras pieskaita arī senindiešu Ašvinus un grieķu Dioskūrus,⁵² kā arī V. Ivanovs, atsaucoties uz internacionālo pētniecību.⁵³

Tāpat kā “Rigvēdas” teksti neizvirza Ašvinus kā dvīņus, arī latviešu folkloras tekstos nav norādes, ka Dieva dēli ir dvīņi; latviešu materiālā ir teksti, kuros runāts vienīgi par diviem Dieva dēliem. Dieva dēlu skaits savās dziļākajā saknēs acīmredzot ir saistīts ar skaitli divi, ar pāri, tomēr tas nenozīmē, ka tie bija dvīņi. Divu dēlu parādīšanos mītiskajos priekšstatos ir saistāma ar arhaisku ideoloģisku kanonu, kura aizsākumi attiecas vēl uz pirmsindoeiropisko mantojumu un dualitātes dominanti seno reliģisko priekšstatu sistēmās. Arī latviešu folkloras materiāls parāda, ka laika gaitā notiek priekšstatu transformācija, jaunu ideoloģisku struktūru un elementu uzslāņošanās senākajiem. Tāpēc Eirāzijas ziemeļu tautu brīnumpasakās saglabājas arhaiskā tradīcija, kurā ir divi dēli,⁵⁴ bet latviešu, tāpat kā vairumā citu Eiropas tautu folklorā vairumā gadījumu runa būs par trim dēliem.⁵⁵ Fakts, ka priekšstatos par Dieva dēliem laika un laikmetu gaitā ir saglabāties skaitlis divi un pāris kā viena no priekšstatu raksturiezīmēm, parāda, kā pāris saglabā savu nozīmīgumu latviešu reliģiskajos priekšstatos, rāda šī skaitļa lielo persistences spēju, pastāvot arī tādos tekstos, kuru saturs ir pretrunā ar tajos aprakstīto situāciju⁵⁶.

Domājams, ka indoeiropiešu dioskūrisko tēlu ģenēzes aizsākumi saistāmi ar augstākās sievišķās dievības un tās divu pavadoņu godināšanu. Lielās dievietes tēls izveidojās, transformējoties senajiem pirmsindoeiropiskā mantojuma priekšstatiem par dieviešu pāri, kuru relikti atrodami gan stadiāli arhaiskajos Sibīrijas tautu mītiskajos priekšstatos, gan arī senindoeiropiešiem Vinčas kultūras (piektais gadu tūkstotis pr. Kr.)⁵⁷ un Tripoljes kultūras (ceturtais un trešais gadu tūkstotis pr. Kr.) arheoloģiskajā materiālā.⁵⁸ Hronoloģiski var izsekot, ka Tripoljes kultūras ziedu laikos jau vērojama šo pāra tēlu saplūšana vienā, bet otrajā gadu tūkstošā pr. Kr. “Rigvēdā” jau runā par vienu dievu un pasaules mātes tēlu – Aditi. Pāra dievietēm saplūstot vienā tēlā, tas saglabāja sākotnēji raksturīgo dualitāti transformētā veidā – kļuva par vienotu, bet ambivalentu tēlu: tā hipostāzes varēja reliģiskajos priekšstatos pārstāvēt kā dzīvību, tā nāvi un tml. Domājams, ka protodioskūriskie tēli – dievietes pavadoņi bijā šīs dievietes tēla dualitātes simboli: Mazāzijā pirmā gadu tūkstoša pr. Kr. otrajā pusē “Dievu māti” attēloja kopā ar diviem tās teriomorfajiem simboliem vai pavadoņiem.⁵⁹ Ķelti godināja Eponu – zirgu saimnieci, kuru attēloja divu jātnieku vai

divu zirgu vidū.⁶⁰ Senindiešu kosmiskā dieviete Aditi - pasaules pirmradītāja - ir šādu priekšstatu relikts vēdu mitoloģijā. Aditi ir ne vien dievu, bet arī visa esošā māte: “Rīgvēdā” (I, 89, 10) viņa raksturota gan kā māte, gan kā tēvs, gan dēls. Aditi ir māte dieviem Āditjām, kuru tēli, kaut arī reliģiskās sistēmas ietvaros transformēti un interpretēti, saglabā noteiktas dualitātes iezīmes”: tie “nes trīs zemes un trīs debesis” (RV, II, 27, 8), grupējoties pa pāriem, kuros atainojas dihotomija “gaišais – tumšais”, “debesis – zeme” (piemēram, Mitra un Varuna).

Sākotnēji dioskūriskie tēli ir teriomorfi – divi zirgi, kuri vēlāk pārtop par diviem jātniekiem vai tādiem antropomorfiem tēliem, kuru būtisks atribūts ir to zirgi.⁶¹ Tomēr tikai līdz ar jaunu stadiju reliģisko priekšstatu attīstībā, kad Debesu dievs stājas dievietes vietā, pārņemot daļu no tās funkcijām (dieviete jaunajā situācijā turpina pastāvēt, pakāpeniski apaugot ar priekšstatiem par tās saistību ar zemi, zemes auglību, ieplūstot zemkopju reliģisko priekšstatu kompleksā⁶²), dioskūriskie tēli – Debesu dieva dēli - izveidojas par relatīvi patstāvīgu, labi definētu mītisko tradīciju un tēliem. Tomēr, nevis “dievišķā *dvīnība*”, bet gan vecuma grupas un ar tām saistītie priekšstati kompleksā ar dualitātes fundamentālo lomu attiecīgās stadijas reliģiskajos priekšstatos ir pamats šo tēlu raksturojošajam pārim. Priekšstati par vecuma grupām un iniciāciju seno latviešu tradīcijās sakrīta ar dualitāti gada dalījumā: vasaras saulgrieži bija meiteņu iniciācijas laiks,⁶³ bet ziemā – no Mārtiņiem līdz ziemas saulgriežiem – zēnu iniciācijas laiks.⁶⁴ Paaudžu maiņa kā dzimtas dzīves turpināšanās indikators sākot jau kopš paleolīta sabiedrībām tika atspoguļota reliģiskajos priekšstatos, ko redzam senajā mākslā divos izteiktajos sieviešu figūriņu tipos gracīlajās figūriņās un matronās. Mezolīta un neolīta mednieku priekšstatos par zvaigznājiem – aļņumāti un viņas meitu. Neolītā zemkopju kultūrās Mazāzijā un Eiropā nāk dieviete ar diviem teriomorfiem vai terioantropomorfiem pavadoņiem. Bieži dievietes pavadoņi attēloti kā spārnotas būtnes vai kā jātnieki, kas norāda uz to saistību ar debesīm, kamēr pati dieviete acīmredzot jau šajā posmā saistāma ar zemes sfēru.⁶⁵

Šeit aplūkotā “dvīņu” problemātika indoeiropiešu mitoloģiskajos priekšstatos zinātniskajā literatūrā ir cieši saistīta arī ar latviešu mitoloģijas pētniecības jautājumu par Jumja mitoloģisko ģenēzi un semantisko interpretāciju. Par Jumja vārda etimoloģiju un semantiku ir izteikušies indoeiropiešu salīdzinošās valodniecības

speciālisti, atzīmējot vārda “jumis” seno izcelsmi un piederību pie indoeiropiešu pirmvalodas.⁶⁶

Salīdzinošajā indoeiropiešu valodu pētniecībā ir izvirzījušās divas galvenās pieejas vārda “jumis” etimoloģijas interpretācijā. Pirmā no valdošajām teorijām saista vārdu “jumis” ar indoeiropiešu saknēm **iem-*, **yomo-s*, **yomio-s* ar nozīmi “dvīnis”, “pāris” un tādas pašas nozīmes senindiešu *yama-h*. Otrā virziena sekotāji skaidro vārda “jumis” izcelsmi ar no indoeiropiešu **îeu--* ar nozīmi “savienojums”, “saistīt” un tālāko saikni ar senindiešu *yavati*, *yuti-h* ar nozīmi “piesien”, “saistījums”. Latviešu reliģijas pētnieks H. Biezais norāda, ka etimoloģiskā saikne starp Jumja vārdu un senindiešu valodu nav skaidra,⁶⁷ tomēr, kā uzsver L. Neulande, abas atšķirīgās etimoloģiskās teorijas pētniecībā ir blakus un kā viena, tā otra norāda uz neapšaubāmu faktu, ka vārds “jumis” ir kaut kādā veidā saistīts ar indoeiropiešu pirmvalodu.⁶⁸

Etimoloģijas teorijas ir ietekmējušas arī atsevišķas Jumja semantikas un mitoloģiskās tipoloģizācijas koncepcijas. Tā V. Ivanovs ir pārliecināts par vārda “jumis” sākotnējo saistību ar arhaisko dvīņu kultu un izcelsmi no indoeiropiešu saknes **iem-*: “jumja” nozīme ir saistīta ar apzīmējumu dvīņiem, kuri piedalās incestā un funkcionāli tiem atbilstošajiem androgēniem (Jama un Jamī, Jima un Jimāka, Īmirs, Tuisto).⁶⁹

Šāds skaidrojums izvirza problēmu, bet nepasaka būtību: priekšstati par androginitāti un incestu ir divas dažādas parādības, kuras arī vēsturiski varēja būt nevienlaicīgas. Simbolikas analīze latviešu folkloras tekstos liek būt ļoti piesardzīgam, saistot Jumi un priekšstatus par dvīņiem. Valodnieks J. Endzelīns aizrādīja, ka sākotnēji latviešu vārds “jumis” nozīmējis kaut ko sasaistītu, bet dvīņi tikai izņēmuma kārtā ir kopā saauguši.⁷⁰ Arī folkloras pētniece E. Kokare piebilst, ka “jumis” un “dvīnis” latviešu tautas izpratnē ir dažādi jēdzieni; par to liecina gan tas, ka divus vienlaikus piedzimušus jērus sauc par dvīņiem, nevis par jumi, gan arī tautas ticējumi,⁷¹ piemēram: “ja jumi ēd, tad dvīņi dzimst” (LTT, 12029). To pašu parāda arī tautasdziesmas teksts:

Jumu jumu vārpas auga,
Jumī jauni cilvēciņi;
Dancos mani kumeliņi,

Kad es braukšu precībās.

LD 28537

To, ka „jumī jauni cilvēciņi” nav saprotams kā dvīņi, parāda tālākais tautasdziesmas saturs, kur runa ir par precībās braukšanu, resp. ar „jumī” saprasts ir kā „pārī” vai „pa divi”, pie kam skaidrs, ka ir domāts pāris, kura elementus veido abi dzimumi.

Dvīņu piedzimšana, kas var tikt skaidrota kā jumja (divu vārpu uz viena salma, divu kopā saaugušu augu vai augļu) simbolizētās divkāršās auglības projekcija cilvēka vai dzīvnieku fizioloģijas sfērā, ir tikai viens no aspektiem, kā reliģiskajos priekšstatos par jumi izpaužas dualitātes princips. Jumis reliģiskajos priekšstatos ir simboliski saistīts ar dabas cikliskumu – aktīvo un pasīvo gada veģetatīvo un zemkopja darbības periodu ritmu, kas acīmredzot ir pamatā folkloras tekstos atspoguļotajai jumja saistībai ar dzīvības un nāves tēmu mantikā un ticējumos:

„Kad kurš cylvāks atrostu mīžu jumi, tad tys cylvāks tū godu mērs”

LFK 262, 535;

vai arī:

“Ja atrod miežu Jumi (2 vārpas 1 salmā), tad būs bēres vai kāzas”

LTT, 12042.

Gadās, ka pētnieki šos priekšstatus traktē kā pāra saistību vienīgi ar ļauno, neizdevušos, kā pāra iznīcības spēku un ar to saistīto nāvi.⁷² Priekšstatos par jumi ir saglabājies senindoeiropiešu mīta *credo*: mirt un atdzimt. Priekšstatiem par atdzimšanu un par dzīvības un nāves cikliskumu ir īpaša vieta seno reliģisko priekšstatu sistēmā, bet latviešu folkloras materiālā ir konstatējamas arī noteiktas mīta tēmas, kas saistītas ar šo priekšstatu tradīciju.⁷³ Šajā gadījumā atklājas jumja simbolikas ambivalentais raksturs, jo zem dzīvības un nāves tēmas viena no būtiskākajām ar dualitāti saistītajām jumja simbolikas līnijām, kurā, domājams, ir meklējamas saknes jumja motīva ģenēzei reliģiskajos priekšstatos, ir pāra kā dzīvības radītāja un nodrošinātāja ideja.

Reliģiju pētnieku vidū ir samērā liela vienprātība tajā, ka Jumis ir pieskaitāms pie auglības dievībām, tāpat Jumi raksturo arī virkne iezīmju, kas to ļauj to ierindot līdzīgu mītisko būtņu virknē citās zemkopju tradīcijās. Tikai daži zinātnieki, kas pievērsušies Jumja problemātikai, ir mēģinājuši skatīt šīs mītiskās būtnes vēsturisko attīstību. L. Adamovičs savulaik norādīja uz to, ka personificētais Jumis laika gaitā

izveidojies no priekšstata par nepersonificētu dubultvārpu,⁷⁴ un kā liecība par šī tēla attīstību (diferenciāciju) tautas reliģiskajos priekšstatos līdzās Jumim vispār pastāv arī atsevišķi Jumji - Rudzu jumis, Miežu jumis, Linu jumis, Auzu jumis.⁷⁵

Kaut arī Jumja problemātika ir salīdzinoši plaši pētīta zinātniskajā literatūrā, 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.

Nozīmīgs lūzuma punkts ekonomiskajā attīstībā, kas atstāja dziļu iespaidu arī uz ideoloģiju un reliģiskajiem priekšstatiem, bija zemkopības izvirzīšanās. Latvijas teritorijā pirmās zemkopības pazīmes parādās vidējā neolītā. Kreiču apmetnē kādā pavadā ir atrasts mieža grauds, koka kapļi, (Palangā no tā paša laikposma ir atrasti arī vairāki vienkāršas konstrukcijas arklu fragmenti).⁷⁶ Kaut arī pirmajiem mājlopiem un kultūraugiem sākotnēji varēja nebūt saimnieciskas nozīmes, - tie drīzāk varēja būt savācējsaimniecības “ziedu laikus” sasniegušas sabiedrības pārticības simbols,⁷⁷ laika gaitā jaunā saimniekošanas forma kļuva dominējoša.

Līdz ar zemkopības izvirzīšanos priekšstatos ienāk grauds, no kura tagad ir kļuvusi atkarīga cilvēka izdzīvošana, pārtikšana. Acīmredzot ir iespējams meklēt saikni starp pārinieku motīvu ornamentā kas parādās V – IX gadsimtā⁷⁸ un Kļāņukalnā atrastajiem no māla izgatavotajiem graudu atveidojumiem (ap pirmo gadu tūkstoši pr. Kr. – I - II gadsimts)⁷⁹ – no grauda uz simbolisko pārinieka-jumja zīmi.⁸⁰ Ar vidējo dzelzs laikmetu (V – VIII gadsimts) sāk iezīmēties būtiska tendence latviešu ornamentikā, kas arī turpmāk saglabāsies baltu simbolikā un reliģisko priekšstatu sistēmā, – ienāk pārinieku jeb dubultelementu motīvs.⁸¹ G. Zemītis un V. Rozenberga norāda, ka pārinieka-jumja grafiskais attēlojums ornamentā (slīpais krusts ar noliektiem galiem), kuram līdzīgi motīvi Austrumeiropā sastopami jau vēlajā paleolītā, bet vidējā neolītā parādās uz ķemmes-bedrīšu keramikas, Latvijas arheoloģiskajā materiālā plašāk parādās V – IX gadsimta rotājumos uz kaula ķemmēm un latgaļu bronzas aprocēm ar vidussķautni. Vēlajā dzelzs laikmetā un viduslaikos XIV – XV gadsimtā pārinieka-jumja zīme vērojama arī kuršu lentveida aproču un apģērbu bronzas rotājumā. Tekstilijās tas saglabājās visu XVIII un XIX gadsimtu. Pārinieka-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 .⁸²

Domājams, ka šajā brīdī zemkopju reliģiskajos priekšstatos ienāk jumis gan kā ģeneratīvā pāra, gan kā divkāršas, tātad palielinātas auglības simbols, kas vienādi varēja attiekties gan uz lauku, gan cilvēku auglību. Grauda auglība spēj pāriet uz cilvēka dzīvības spēku. Jumja auglība attiecas ne tikai uz lauku ražību, bet var izraisīt arī dvīņu dzimšanu mājlopiem un cilvēkiem:

Ja jauns pāris ēd kopā divus kopā saaugušus augļus, tad viņiem piedzimst dvīņi. (LTT 6237; sal.: LTT 6238; 6239)

Divus ābolus, divas bekas, sēnes un t. t. kopā saaugušas saucot par jumjiem. Jumjus nedrīkstot ēst sievietes, jo tad tām dzimstot dvīņi. (LTT 12024. sal.: 12024 – 12033; 12035 – 12041)

Tātad mums ir iespējams nofiksēt jumja ienākšanu reliģisko priekšstatu sistēmā tikai sākot ar pirmā gadu tūkstoša sākumu kā nepersonificētu auglības simbolu. Tas ir nozīmīgs laiks arī Latvijā dzīvojošo cilšu sabiedriskajā attīstībā, kad aiziet pagātnē ģints sabiedrības posms un veidojas jaunas sociālās attiecības. Salīdzinoši vēlāk attīstījās priekšstati par jumi-divdzimumu – viena no būtiskākajām līnijām Jumja rituālu simbolikā un atribūtikā.

Arheoloģiskajā materiālā var novērot, kā priekšstati par divu dzimumu vienotību attīstās senajās rotaslietās – piekariņu valkāšanas tradīcijās. IX – XI gadsimtā. raksturīga rota bagātam vai dižciltīgam latgalim bija piekariņi-putniņi (pīlītes),⁸³ bet ūdensputna simbolika ir saistīta ar sievišķo dzimumu. Šādi piekariņi ir atrasti visai plaši: Ludzas Odukalnā, Nukšu, Kampu kapulaukā, Aizkrauklē, Ģūģeros, Drabešu Liepiņās Mērdzenes Dzērvēs, Aizkalnes kapulaukā un citās vietās, kā arī Asotes un Sēlpils pilskalnos.⁸⁴ Apbedījumos šie piekariņi parasti atrodas krūšu rajonā. Arheoloģiskajā materiālā pārstāvētas gan kaula, gan bronzas pīlītes. Tās bieži vien ir ornamentētas ar saulītēm un svītru rakstu. Apbedījumi ar pīlīšu rotām datējami pārsvarā ar X gadsimtu. Asotē pīlītes atrastas XI gadsimta slānī, bet šo pīlīšu kaula sagataves X – XI/XII gadsimta slāņos.⁸⁵

Latgaļu un lībiešu plastiskie putniņi formas un stilistikas ziņā ir ļoti tuvi, tomēr atšķiras nēsāšanas tradīcijas Latvijas teritorijā: somugru tradīcijā šie piekariņi ir sievietes rota, taču baltiem putniņi ir bijuši vīrieša apģērba rotājuma elements.

Atšķirības ir konstatējamas arī nēsāšanas manierē – piekariņa novietojumā pie auguma: ja lībiešiem raksturīgs ir piekariņa novietojums krūšu (zoomorfos piekariņus biežāk lika pie važtura kreisajā pusē) vai iegurņa rajonā, tad latgaļiem piekariņi-putniņi ir novietoti krūšu rajonā. Plastiskie piekariņi tehnoloģiski izdalās no lībiešiem raksturīgās plāksņveida piekaru tradīcijas. Redzams arī tas, ka lībiešu rotu zoomorfā tradīcija balstās uz citu ideoloģisko slāni – sievieti un tās kultiem, savukārt zoomorfās tradīcijas pastāvēšana baltu kultūrā rada iespēju pārņemt baltu senlietu ārējās formas un iekļaut tās sieviešu rotu kompleksā.⁸⁶ Latvijas teritorijā baltu un somugru kultūru saskares reģionā redzama spēcīga savstarpēja kulturāla iespaidošanās – lībiešu priekšstats ūdensputna un zirga tēla simbolika pārklājas. Bet pirmā gadu tūkstoša beigas un otrā gadu tūkstoša sākums iezīmē vispārēju lūzumu reliģiskajos priekšstats. Tā XII – XIII gadsimtā Latvijas teritorijā izzūd priekšstats par vecuma grupu iniciāciju kā patstāvīgu dzimtas rituālu, kas sakrīt arī ar laikposmu, kad zoomorfo piekariņi izbeidz saistīties ar nāves/atdzimšanas simboliku. Vēl zoomorfo piekariņu pastāvēšanas agrajā posmā – līdz XIII gadsimta sākumam - var droši runāt par vecuma grupu gradācijas aktualitāti Latvijas teritoriju apdzīvojošo baltu un somugru sabiedrībā.⁸⁷ Ar šo laiku izbeidzas putniņu atveidošana piekariņos. Pīles vietu, kas somugru priekšstats bija saistījies ar debesu sfēru, sāk ieņemt zirgs. Mārtiņsalas kapsētas arheoloģiskie izrakumi parāda, ka piekariņi-putniņi jau ir izzuduši, bet to vietā nāk piekariņi-zirdziņi.⁸⁸

Lai viņšaulē veidotu abu dzimumu vienotību, senajās sabiedrībās varēja tikt veikts cilvēka upuris. Mirušajam vīrietim kapā līdzī gāja sieviete. Šeit minams Oļņijostrovas kapulauka t.s. „šamaņu apbedījumi”, kuros līdzās kulta pārstāvim – priesterim – kapā guldīta arī viena vai divas sievietes. Uzskata, ka viņas ir nonāvētas, lai veiktu „šamaņu” apbedīšanas rituālu. Senajās patriarhālajās sabiedrībās sievietes upuris, lai viņa varētu doties līdzī mirušajam vīrietim, bija visai izplatīta prakse, bet Indijas brāhmanu tradīcijās to atbalstīja pat vēl viduslaikos. Oļņijostrovas kapulauka arheoloģiskais materiāls parāda, ka abu dzimumu savienošanai bija rituāla nozīme jau attīstītos mednieku kopienas priekšstats, bet izrakumi Kreiču neolīta kapulaukā parādās līdzīgu priekšstatu ieplūšana indoeiropiešu tautu tradīcijās: vēlākajos apbedījumos antropoloģiskajā materiālā ir baltu ietekme.⁸⁹

Cilvēka upura nomaiņa ar dzīvnieka (zirga) upuri, kuru savukārt aizstāj rituāla dzīvnieka daļas vai to simbolizējošs upuris kā piedeva cilvēka apbedījumam, var atrast jau senatnē daudzām indoeiropiešu tautām.⁹⁰ Indoeiropiešu reliģiskajos priekšstatos zirgs ieņem īpašu vietu, kas izskaidrojams ar tā nozīmīgo lomu seno indoeiropiešu tautu saimniecībā un migrācijas procesos otrajā gadu tūkstoši pr. Kr. Zirgs ir cilvēka pavadonis gan zemes gaitās, gan ceļā uz mirušo valstību, tāpēc skaidri iezīmēta ir zirga loma apbedīšanas rituālos gan kā rituāla dalībniekam, gan kā upurdzīvniekam.⁹¹ Zirgs ir dievu atribūts. Latviešu tautasdziesmās Dievam, Dieva dēliem, Saulei, Mēnesim, Pērkonam, Ūsiņam, Laimai u.c. tēliem, kuri kaut kādā veidā saistīti ar debesu sfēru, ir zirgi. Daudzviet mītiskajos priekšstatos zirgs nozīmes ziņā tiek pielīdzināts cilvēkam, tāpēc ir likumsakarīgi, ka tieši zirgs upurēšanas rituālos varēja ieņemt cilvēka vietu.

Sākot ar vēlo dzelzs laikmetu un migrāciju periodu kopš IV – VI gadsimta Rietumbaltijas reģionā izplatīti ir zirgu apbedījumi, kas ir īpaši raksturīgi Sembas, Nātangas un Suduvas apgabalos.⁹² Līdzīgi atradumi konstatējami arī daudz plašākā teritorijā Baltijas un Skandināvijas reģionā. Rietumbaltu uzkalniņu kapu kultūrā tradicionāla ir mirušā apbedīšana kopā ar zirgu.⁹³ Vesela zirga vietā kapā varēja likt arī tikai fragmentu no zirga – kādu atsevišķu zirga ķermeņa daļu, parasti zirga galvu, žokli, zobus. Zirga galvaskausu ziedojumi ir konstatēti arī somugru kapulaukos. Lībiešu kapulaukos izplatīti ir zirga galvaskausa ziedojumi. Te jāpiezīmē, ka somugru tautas zirga kultu pārņēma indoīrāņu lopkopju tautu iespaidā.⁹⁴ Latvijas teritorijā zirga žokļa un zobu ziedojums atrasts Reznu bronzas laikmeta uzkalniņu kapulaukā,⁹⁵ bet Lejasžagaru Betēļu kapulaukā konstatēts dubultapbedījums – jātnieks un zirgs (14. kaps).⁹⁶ To, ka zirgs apbedījumā kopā ar cilvēku nebija vienīgi sociālā statusa apliecinājums, parāda daudzie zirga un cilvēka kopapbedījumi, kurs nav līdzīgi doti ieroči, bet bieži apbedījumos vispār nav nekādu citu kapa piedevu.⁹⁷ Apbedīšanas paražu izpēte, kapu inventāra funkcionālā analīze, kā arī antropoloģiskie dati liecina, ka zirgu kauli sastopami pārsvarā tikai vīriešu apbedījumos, pie kam neatkarīgi no indivīda vecuma.⁹⁸ Protams nevar apgalvot, ka seno baltu reliģiskajos priekšstatos zirgs bijis vienīgi sievišķais simbols. Indoeiropiešu rituālajās tradīcijās zirga upuris var būt aizstājējs sievietes upurim,⁹⁹ bet tai pat laikā zirgs var būt arī vīrišķās puses simbols vai atribūts, kas norāda uz zirga simbolikas ambivalento dabu. Zirga

nosaukumos indoeiropiešu valodās ir nošķirti zirga vīriešu un sieviešu dzimtes dzīvnieku nosaukumi, bet tiem līdzās ļoti plaši tiek lietots neitrāls, vispārīgs zirga kā sugas pārstāvja apzīmējums bez vīrišķā un sievišķā īpatņa diferencēšanas. Rituālos, kas saistīt ar zirga upurēšanu, zirga dzimumam un krāsai ir zīmju funkcija, kas norāda, kam un kādam mērķim zirgs tiek veltīts.¹⁰⁰ Šiem priekšstatiem ir plašas paralēles indoeiropiešu tradīcijās. Senindiešu ašvamedhas rituālā ietilpa vispārindoeiropiskais balta zirga ziedošanas rituāls Mitram: baltu zirgu upurēja debesu, saules dievam, un rituālam sekoja svētās uguns aizdegšana. Bet vakarā tumša zirga asinis lej altāra ugunī, kam seko Varunas (Mītras pretmeta) godināšana. Slāvi baltu zirgu upurēja saules dievam Jarovitam.¹⁰¹ Latviešu folklorā zirga ambivalence atainojas tautasdziesmās, kurās figurē debesu spīdekļus simbolizējošie divi zirgi:

Divi sirmi kumeliņi
 No jūriņas izpeldēj':
 Abiem bija zelta segli,
 Sidrabiņa iemauktiņi;
 Pie segliem Saule lēca,
 Pie iemauktu Mēnestiņš.

LTdz 10417

vai arī:

Vienam bija zvaigžņu deķis,
 Otram zelta iemauktiņi.

LD 33772

Latviešu un lietuviešu kosmoloģiskajās tautasdziesmās astrālo simbolu apzīmējumos konsekventi lieto vārdu „kumeliņš”, kuram nav dzimumu diferencējošas nozīmes.

Debesu sfēras simboliku, kas indoeiropiešu mītiskajos priekšstatos cieši saistīta ar zirgu, somugru priekšstatos raksturo pīle. Mītiskie priekšstati par ūdensputnu īpaši raksturīgi Eirāzijas ziemeļu un ziemeļaustrumu iedzīvotāju mednieku un zvejnieku sabiedrībām. Arheoloģiskajos izrakumos Sārnates neolīta apmetnē atrasta koka figūriņa, kas atveido pīles galvu ar ļoti garu, izlocītu kaklu.¹⁰² Nainiekstes vidējā neolīta apmetnē atrasts dzintara pīlītes figūras piekariņš.¹⁰³ Zvejnieku kapulaukā – divgalvainā no raga pagatavota ūdensputna skulptūra.¹⁰⁴

Latviešu tautasdziesmās savvaļas pīle kā tēls neparādās. Atsevišķos tekstos minēts gulbja tēls, izmantots kā poētiska metafora jūrai vai tīrajai, baltajai krāsai:

Balti gulbji sagūluši
 Atmatiņas maliņā:
 Redzēj' jūru uzaram,
 Jūras kāpas ecējam.

LD 30956

un:

Balts gulbīts ezerā,
 Balts krekliņš mugurā;
 Man māsiņa velētāja,
 Man tik balta nevelēja.

LD 30957

Tautasdziesmu tekstos gulbja bērni ir salīdzināti ar bāreņiem:

Nekliedziet, gulbja bērni,
 Gana dziļi ezeriņi;
 Neraudat, bāreņiņi,
 Jūsu tēvs debesīs.

LD 5044

Arī ar znotu:

Kas bij balts, nevelets,
 Kas bij mīļš, nelolots?
 Gulbis balts, nevelets,
 Znotiņš mīļš, nelolots.

LD 26064

Ir saglabājusies gulbja kā līgavas metafora:

Vakar sirmi peldināju
 Baltā gulbja ezerā,
 Šodien jāju rokas dot
 Savai jaunai līgavai.

LD 1332,1

Gulbja bērni ir meitas, kuras jāpasargā no nelūgtajiem preciniekiem:

Gulbis kļiedza ezerā,
 Silā balss atskanēja;
 Māsa raud tautiņās,
 Brāļos birst asariņas.

LD 13720

Šīs metafora ietilpināmas līdzīgo priekšstatu kompleksā par nomicoto līgavu, kuru salīdzina ar jaunu putnu:

Jauna vista ietecēja
 Vecu vistu pulciņā;
 Pieņemat, vecas vistas,
 Uzliekat cekuliņu.

LD 24723 (sal.: LD 24721 – 24727)

Pīles tēls mītiskajos priekšstatos saglabājās tām tautām, kuras vairāk palika pie senā medniecības un zvejniecības saimniekošanas veida, bet kā redzams ražotājsaimniecības sabiedrības priekšstatos Latvijas teritorijā dzīvojošajām tautām izzuda un/vai transformējās par mājputna (vistas/gaiļa) tēlu. Piemēram, karēļu folklorā pīles tēls parādās saistībā ar jaunu meitu, kas vēl nav izdota pie vīra: tēva mājās meita saukta par pīlēnu, mātes mājās saukta par zoslēnu, pie brāļa – par ūdensputnu (“Kalevala” 23: 507 – 510, sal.: 799 – 803, kur māsa brālim saka, ka viņi abi ir vienas pīles bērni).¹⁰⁵ Līdzīga simbolika latviešu folklorā ir gaigalai:

Nakti gūlu jūriņā
 Gaigaliņu pulciņā,
 Gaigalines precēdams
 Jaunajam bāliņam.

LD 30989

Putniņu piekariņi bieži ir rotāti ar saulīšu ornamentu, un šai tradīcijai var atrast paralēles latviešu tautasdziesmu tekstos:

Vaj tadēļ melna iešu,
 Ka es biju sērdienite?
 Iešu balta kā gaigala,
 Kā saulīte ligojās.

LD 4672

Gaigala parādīta arī kā gaismas nesēja:

Visu nakti gailis dzied,
 Nevar gaismu sagaidīt;
 Dzied ezera gaigaliņa,
 Nāk gaismiņa līgodama.

LD 30903

Tautasdziesmas tekstā blakus apdziedāts māļputns un savvaļas putns, abi parādīti kā gaismas, uzlecošās saules vēstneši. Savvaļas putni kā gaismas vēstneši priekšstatos palikuši saistībā ar vasaras un ziemas cikla maiņu. Līdz ar gājputniem, kuru atnākšana tiek sagaidīta ar īpašiem saukšanas rituāliem, atnāk vasara, bet to aizlidošana vēstī par ziemas drīzu iestāšanos (LTT 8938 – 8956, 24208). Mednieku-zvejnieku sabiedrības priekšstatos šīm dabas zīmēm, kas saglabājušās arī zemkopju priekšstatos, tika piešķirta vēl lielāka nozīme. Tālāk uz ziemeļiem, kur ziemas naktis kļūst arvien garākas, un pati ziema ilgāka, reģionos, kur ligzdojošie gājputni pulcējas vēl lielākos daudzumos, tie ieņēma īpaši nozīmīgu vietu arī mītiskajos priekšstatos. Karēļu, somu u.c. tautu mītos pīle ir iesaistīta pasaules radīšanā. „Kalevalā” pīle uz debesu jaunavas Ilmataras – ūdens mātes - ceļiem, jūras vidū taisa ligzdu, bet no pīles olām, kas sabirst jūrā, rodas zeme un debesis, saule, mēness, mākoņi (1: 177 - 244).¹⁰⁶ Zemkopju priekšstatos ražotājsaimniecības sabiedrībās turpretī izvirzījās māļputni un gaismas-tumsas cikla nomaiņu ieskandina gaiļa dziedāšana no rītiem, pie kam, pieskaroties pie pirmajā nodaļā apskatītā jautājuma, „ja gailis rītā nodzied 2, 4, 6 reizes, tas ir pāru skaitli, tad būs labs laiks, ja nepāru – sliktš” (LTT 7729).

Sākot ar XI gadsimtu dažos lībiešu sieviešu apbedījumos sastopam šī dzimuma pretmetu piekariņu-zirdziņu. Domājams, ka sievietes rotājumā izmantotais zirdziņš simbolizēja vīrišķo pusi. Tam pretējo polu - otru pusi - veidoja pati sieviete - piekariņa nēsātāja. Līdzīgi kā lībiešu sievietēm pie jostas piekārtais lāča zobs, zalkša simbolika meiteņu un sieviešu jostu ornamentācijā un rotājumos, tas kopā ar nēsātāju sievieti veidoja sakrālu divu dzimumu kopības veidotu veselumu. Tā izpratnē šajā gadījumā acīmredzot dominēja maģiskā auglības nodrošināšanas simbolika, tipiska zemkopju reliģiskajiem priekšstatiem.

Sēlpils Lejasdopeļu kapulauka otrā uzkalniņa devītajā sievietes, ap 20 gadus vecas, apbedījumā zem iegurņa starp augšstilbu kauliem atrasti divi bronzas zirdziņu

piekariņi.¹⁰⁷ Tradicionāli šādi piekariņi ir jaunu cilvēku rota – sieviešu līdz 35 gadu vecumam, resp. reprodūktīvā vecumā, bērnu, retāk meiteņu (pusaudžu). Vienīgais gadījums, kad vecākai sievietei līdzī doti zoomorfie piekariņi, ir Sēlpils Lejasdopeļu otrā uzkalniņa ceturtais kaps – ap 50 gadus vecas sievietes apbedījums, kurā mirušai ap galvu atrasti divi vainagi un skeleta labajā pusē divas bronzas važiņas ar bronzas piekariņiem – „balodīti”¹⁰⁸ un zirdziņu.¹⁰⁹ Varbūt šī sieviete nebija izgājusi līgavas-sievas pāreju vai arī nebija piepildījusi šo posmu – viņai nebija bērnu.¹¹⁰ Arheoloģiskajos atradumos Sēlpils Lejasdopelēs visos sieviešu kapos, kuros atrasti zoomorfie piekariņi, mirušajām galvā likti divi vainagi, kas ir vēl viena liecība senajai dualitātes tradīcijai, kad lietas centās likt pa divām, pa pāriem, kas senajā priekšstatu sistēmā izteica vienu veselumu.

Pirmie dubultdzīvnieku piekariņi lībiešu apbedījumos parādās sākot ar XI gadsimtu.¹¹¹ Līdz XII - XIII gadsimtam tie vēl ir tikai atsevišķi eksemplāri citu piekariņu masīvā. Ar XII gadsimta. beigām līdz pat XIV gadsimtam. tie jau ir divgalvaini zirdziņi; XIII - XIV gadsimtā brīžam vairs nevar pateikt, kāds dzīvnieks ir attēlots, bet ir palicis svarīgākais – divi kopā saauguši tēli.¹¹² Dubultpiekariņu atradumi lokalizējas Daugavas un Gaujas baseina teritorijā. Līdzīgi piekariņi ir atrasti arī Zemgalē (Ceraukstes Podiņu kapsētā).¹¹³ Ārpus Latvijas teritorijas atsevišķi zoomorfo piekariņu tipi (ažūri dubultpiekariņi, kuros atveidoti putniņi vai zirdziņi) nav zināmi, kas norāda uz to vietējo izcelsmi un stipru zemgaļu un latgaļu ietekmes saplūšanu ar lībiešu tradīciju. Dubultpiekariņi, kuru figūriņas nav saistītas ar putna atveidojumu, bet atveido dubultu zirdziņu, ir atrastas mordviešu, mariešu un Kamas bulgāru arheoloģiskajos atradumos un importa ceļā nokļuvuši par Somijā un Ziemeļzvidrijā.¹¹⁴ Plākšņveida zoomorfie dubultpiekariņi – zirdziņi un putniņi, kuri vairs nav saistīti ar ažūro tradīciju, ārpus Daugavas lībiešu apdzīvotās teritorijas atrasti arī Staicelē un Dobeles kapulaukā,¹¹⁵ bet ārpus Latvijas zināmi tikai daži līdzīgi atradumi Krievijas ziemeļrietumos un Lietuvā.¹¹⁶ Tas ļauj lokalizēt šo piekariņu izcelsmes centru ar Daugavas lejteces, Salaspils un Ikšķiles reģionu un hronoloģiju ar diviem posmiem: agro (XI – XIII gadsimts) un vēlo (XIII – XV gadsimts), pie kam tieši XIII – XV gadsimts ir dubultpiekariņu tradīcijas uzplaukuma laiks.¹¹⁷ Jāpiebilst, ka tieši ar XIII – XV gadsimtu, spriežot pēc arheoloģiskā

materiāla, Latvijas teritorijā notiek ļoti ievērojama pagāniskās kultūras attīstība un uzplaukums. Rotu komplekti apbedījumos ir īpaši bagātīgi, parādās jaunas to formas.

Tā kā dubultpiekariņi bez skaidri identificējamām noteiktu dzīvnieku pazīmēm ir atrasti tikai dažos kapos, tad gribas izteikt domu, ka varbūt šīs personas bija saistītas ar auglības rituāla veikšanu, bet piekariņš kopā ar tā nēsātāju veidoja sakrālo veselumu – divu pušu apvienojumu. Raksturīgi, ka dubultpiekariņi nav atrasti nevienā XI – XIII gadsimta bērna kapā.¹¹⁸ Acīmredzot līdz ar dubultpiekariņu parādīšanos sākas pāra līdzsvara meklēšanas idejas zušana. Simbolika, kas piemita plašajam piekariņu kompleksam, kāds tas bija iepriekšējos gadsimtos, zaudē polisemantisko simboliku, aktualizējot tikai vienu aspektu – auglības veicināšanu – gan cilvēku reproduktīvās funkcijas veicināšanu, gan lauku auglību, kas kopsummā nozīmēja dzimtas labklājību un pastāvēšanu. Līdztekus tam varēja formēties priekšstats par mītisko Jumi – divdzimumu, kas jau dominē XII - XIV gadsimtā. kā viens tēls, aizsākot lēnu virzību uz dainās personificēto dievību Jumi, kas tā arī neguva pilnīgu risinājumu. Liekas, kas šajā brīdī notiek zināms lūzums agrāro priekšstatu sistēmā un sākās Jumja antropomorfizācija, kuru pārtrauca jau Reformācija, tāpēc Jumja antropomorfa tēls nav skaidri izteikts un pabeigts.

Ir redzams, ka Jumis nav līdz galam izveidojies 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; senajiem latviešiem ir priekšstati par dvīņiem, bet dvīņu kults vēstures avotos nav konstatēts); arhaiskais, panindoeiropēiskais dzīvības un nāves cikliskums – “mirt un atdzimt” (šeit var minēt riekstu jumi, kurš atrasts 97. jaunas sievietes apbedījumā Salaspils Laukskolas arheoloģiskajā materiālā, kuru datē ar X - XIII gadsimtu);¹¹⁹ radošais pāris “vīrišķais - sievišķais”, divdzimums.
120

Daļēji minēto simboliku pārņem arī Jumis kā dievība. Tomēr procesā, kurā notiek Jumja veidošanās par antropomorfu dievību, Jumja tēls iegūst jaunas, neantropomorfam 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 divdzimums.¹²¹

Līdzās jumi raksturojošajai dualitātei un binārajām (pāra) struktūrām, kuras turpina pastāvēt agrārajā maģijā un simbolikā, līdzās senās izpratnes pārmantojumam, ka divi (pāris) nozīmē labo, svētīgo. 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 ir izveidojušies 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, un vēl pat XVII un XVIII gadsimta vārdnīcās jumis tiek tulkots vienīgi kā “pāris”, “dubultauglis”, “dubultvārpa”.¹²²

Kas bija šie pagrieziena punkti, kas iezīmēja Jumja kā personificētas, antropomorfas mītiskas būtnes – dievības veidošanās procesa posmus? X - XIII gadsimtā Latvijas teritorijā noritošā virzība uz agro valstisku veidojumu tapšanu, kā arī sabiedriskā un ekonomiskā attīstība varēja būt tieši tas impulss, kas lika straujāk attīstīties ideoloģijai un reliģiskajiem priekšstatiem. Domājams, ka šajā brīdī un īpaši vēlāk, XIII – XV gadsimtā – laikposmā, kad atdzimst pagāniskās tradīcijas,¹²³ 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, kas lika Jumim sastingt tādā veidā, kā tas bija paspējis noformēties XIV – XV gadsimtā.

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

1. mirt un atdzimt - arhaiskā dualitāte, priekšstati par cikliem dabā;
2. pirmais gadu tūkstotis pr. Kr. – zemkopības attīstība, grauda simbolika, ģeneratīvais pāris “vīrišķais sievišķais”;
3. pirmā gadu tūkstoša pirmā puse – jumja kā pārinieka motīva ienākšana reliģiskajos priekšstatos;
4. pirmā gadu tūkstoša vidus – otrā puse – aizsākas Jumja personifikācija;

5. X – XV gadsimts – Jumja kā dievības antropomorfizācija, - līdz galam tā arī nepabeigts process (XII – XIV. gadsimts – Jumja kā auglības dievības noformēšanās)

Kā savos pētījumos norāda arheologs J. Graudonis, XIV – XV gadsimtā it kā atdzimst pagāniskās tradīcijas.¹²⁴ Šajā laikposmā vērojams dubultpiekariņu tradīcijas uzplaukums acīmredzot ir saistāms ar zināmu lūzumu agrāro priekšstatu sistēmā, kad līdztekus sākās Jumja rituālu attīstība un formējās priekšstati par mītisko Jumi - personificētu druvu auglības dievību. Jumja motīva materializācija piekariņos divgalvu dzīvnieka atveidā, uzsverot auglības ideju, šķiet vairs neakcentēja sakrālā veseluma veidošanu ar tā nēsātāju.

Ja personificētā jumja simbolika ir cieši saistīta ar dualitāti, tad Jumja kā mitoloģiska tēla – personificētas, antropomorfas dievības – iezīme ir tāda, ka viņa atribūtikā vairs neparādās dualitātes princips, bet pāra idejas atainojumu var saskatīt vienīgi folkloras tekstos par Jumi un viņa sievu. Tas liecina, ka Jumja mitoloģiskās ģenēzes fāze, kurā norit personifikācija un antropomorfizācija, attiecas uz stadiāli vēlāku periodu nekā priekšstati par druvu auglības kultu rituālu objektu – jumi. Kā pāreja no jumja, kurš ir katram augu veidam atšķirīgs, uz druvu auglības dievību Jumi pastāv vēl savs Jumis katrai labības kultūrai. No tā izriet, ka Jumja personifikācija acīmredzot arī hronoloģiski norit vēl un pilnībā neizveidojas.

Ir jāpiekrīt J. Endzelīna un E. Kokares teiktajam par Jumi, ka mēs Latvijas materiālā nevaram runāt par dvīņiem mītiskajos priekšstatos.¹²⁵ Domājams, ka tādu nav arī indoeiropiešu mitoloģijā, jo sengrieķu Dioskūri ir vecākais slānis duālistiskajiem priekšstatiem par pāri “sauszeme-ūdens”, bet Ašvini nes sevī Mītras un Varunas būtību. Tieši tāpat avotos nav nekādu liecību, ka ar Dieva dēliem un Saules meitām būtu saistījies kulta.¹²⁶ Izvērtējot dualitāti latviešu mitoloģijā ir jārunā nevis par dvīņiem (un noteikti ne par dvīņu kultu!), bet par pāri, kurš ienāk reliģiskajos priekšstatos pašā arhaiskāajā posmā un saglabā nozīmi cauri visai priekšstatu vēsturiskās attīstības gaitai, rodot atspoguļojumu gan rituālos, gan mītiskajās būtnēs.

Rezumējot, var secināt, ka latviešu mitoloģijā dualitātei ir labi nosakāma un nozīmīga vieta. Tā ir skaidri saskatāma gan senākajā, gan vēlākajā priekšstatu slānī. Tomēr ļoti piesardzīgi ir jāizvērtē jautājums, kas skar vienu no dualitātes aspektiem –

priekšstatus par dvīņiem un dvīņu kultu. Latviešu reliģiskajos priekšstatos ne dvīņu kults, nedz skaidri nosakāmi tā relikti nav konstatējami. Ir priekšstati par dvīņiem, to piedzimšanu saistībā ar dabas auglību, dubultaugli-jumi, tomēr šo priekšstatu sfēra nesniedzas tālāk par maģiju vai ticējumiem, kur dvīņu dzimšana tiek skaidrota ar jumja apēšanu. Jumis pats nav dvīnis. Jumis kā dievība tiek godināts kopā ar Pērkonu kā lauku auglības devējs, kurš, formējoties par mitoloģisku būtni, sākotnēji pats reprezentē androginitāti – pāri “vīrišķais-sievišķais”, kas ir universāls auglības un radītspējas simbols. Arī Dieva dēli – tēli, kuros atspoguļojas priekšstati par vecuma grupām - nav dvīņi, un, ja arī reprezentē dualitāti, tad tikai kā dabisko dihotomiju, piem., “gaišais-tumšais”. Tie izveidojas par relatīvi patstāvīgu, labi definētu mītisko tradīciju un tēliem ciešā sakarā ar vecuma grupām senajā sabiedrībā un ar tām saistīto priekšstatu kompleksu.

¹ Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – P. 10; Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. – 45. – 46. lpp; Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene –Rīga: Minerva, 1998. – 280. – 281. lpp. u.c.

² Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene –Rīga: Minerva, 1998. – 280. lpp; Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore Studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – P. 10.

³ Ward D. The Divine Twins. – P. 28.

⁴ Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1974. – P. 52.

⁵ Ward D. The Divine Twins. – Pp. 10 – 12.

⁶ Turpat. – P. 54.

⁷ Лазарев В. Н. Новгородская иконописью – Москва, 1976. – Но. 30; 43; 44; 64.

⁸ Абакелия Н. К. Миф и ритуал Западной Грузии. – Ереван, 1987. – С. 22.

⁹ Ward D. The Divine Twins. – P.28.

¹⁰ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 289. lpp; Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. – 45. – 46. lpp..

¹¹ Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и исторически-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984 – С. 677.

¹² Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 281. lpp.

- ¹³ E. Kokare norāda noteiktu skaitu dainu, kurās minēti divi Dieva dēli, - piecas dziesmas (skat. Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 45. lpp.), tomēr šādu tekstu Latvju Dainās ir vairāk.
- ¹⁴ Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 45. lpp.
- ¹⁵ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 268. – 269. lpp.
- ¹⁶ Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 45. lpp.
- ¹⁷ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 269. lpp.
- ¹⁸ Turpat. – 269.-270. lpp.
- ¹⁹ Turpat. – 270.-271. lpp.
- ²⁰ Turpat. – 271. lpp.
- ²¹ Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 46. lpp.
- ²² Švābe A. Dieva dēli // Latviešu konversācijas vārdnīca. – Rīga, 1928. – 3. sēj., 5577.
- ²³ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 279.-280. lpp.
- ²⁴ Skat. Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 45. lpp.
- ²⁵ Klētnieks J. Atronomiskie priekšstati latviešu tautasdziesmās. // Astronomiskais kalendārs 1985. – Rīga, 1984. – 168. lpp.
- ²⁶ Skat. Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 255. lpp.
- ²⁷ Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – 46. lpp.
- ²⁸ Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1974. – P. 48.
- ²⁹ Skat. Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Pp. 48 – 49.
- ³⁰ Jaska Ačarja - senās Indijas sanskritologs, izstrādājis sanskrita etimoloģijas vārdnīcu (8. gadsimts pr. Kr.).
- ³¹ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 265. lpp.
- ³² Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – P. 51.
- ³³ Turpat. – 3. lpp.
- ³⁴ Иванов В. В. О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования (1984). – Москва, 1986. – С. – 19.
- ³⁵ Mallory J. P. In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. – London, 1994, - p. 140.
- ³⁶ Par Jamu un Jamī skat. “Rigvēdā”, X, 10.
- ³⁷ Ivanovs V. Par karnevāla kā bināru pretstatu inversijas semiotisku teoriju // Kultūra. Teksts. Zīme. – R, 1993. – 66. lpp; Мифы народов мира. – Т. 1. – С. 529.
- ³⁸ Sk. Vecākajā Edā: “Voluspa”, 3; “Vafprudnismal”, 21, 32, 33; “Grimnismal”, 40, 41.
- ³⁹ Мифы народов мира. – Т.1. – С. 533.
- ⁴⁰ Иванов В. В. О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования (1984). - Москва: Наука, 1986. – С. 19.
- ⁴¹ Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. – М., 1972. – С. 202 – 203.
- ⁴² Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. – Горький, 1989. – с. 81.
- ⁴³ Мифы народов мира. – Т.2. – С. 581.
- ⁴⁴ Sk. Vecākajā Edā, “Voluspa”, 3, “Rigvēdā”, X, 129.
- ⁴⁵ Bianchi U. Twins // The Encyclopaedia of Religion. – N.Y., London, 1987. – Vol. 15. – P. 99.
- ⁴⁶ Turpat. – P. 99.
- ⁴⁷ Jamas vārda etimoloģija tiek saistīta ar sanskrita *yam* “iegrožot”, jo viens no Jamas epitētiem ir “Ieslodzītājs”, t.i. - mirušo valstības valdnieks. Skat.: A Dictionary of Hinduism. – New Delhi, 1986. – p. 346.
- ⁴⁸ Топоров В.Н. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // Dangaus ir žemės simbolių (senovės baltų kultūra). – Vilnius, 1995. – С. 93.
- ⁴⁹ Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – P. 154.
- ⁵⁰ Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. – Saale, 1923. – S. 257.
- ⁵¹ Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – P. 53.
- ⁵² Ward D. The Divine Twins. – Pp. 10 – 12.
- ⁵³ Иванов В. В. О мифопоэтических основах латышских дайн. – С. 3 – 5.
- ⁵⁴ Skat.: Легенды и мифы Севера: Сборник / Сост., примеч. В. М. Санги. – Москва: Современник, 1985.

- ⁵⁵ Skat.: Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. I–VI sēj.
- ⁵⁶ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 275. lpp.
- ⁵⁷ Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. – С. 81.
- ⁵⁸ Рыбаков. Б. А. Язычество древних славян. – С. 166.
- ⁵⁹ Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I–III вв. - Москва, 1977. – С. 27; 54; 81.
- ⁶⁰ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва, 1977. – С. 39.
- ⁶¹ Pieļāvumu, ka Dieva dēli tāpat kā Ašvini varētu būt iedomāti kā teriomorfas būtnes resp. zirgi izsaka H. Biezais. Skat. Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 280. lpp.
- ⁶² Рыбаков. Б. А. Язычество древних славян. – С. 366.
- ⁶³ Leinasare I. Meiteņu vecuma grupas Latvijas senvēsturē // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. – 589. sēj. – 61. lpp.
- ⁶⁴ Vība S. Dažas atziņas par ziemas saulgriežiem // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. - 589. sēj. – 81. lpp.
- ⁶⁵ Голан А. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – С. 159 – 160.
- ⁶⁶ Neulande. L. Jumis senlatviešu reliģijā. - Rīga: Minerva, 2001. - 17. lpp.
- ⁶⁷ Biezais H. Baltic Religion. // The Encyclopaedia of Religion. Ed. by M. Eliade. London, New York, 1987. – Vol. 2. – P. 54.
- ⁶⁸ Neuland L. Jumis die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm studies in comparative religion, 15). – Stockholm, 1971. – S. 18; Neulande L. Teorijas un fakti latviešu Jumja problemātikā // Akadēmiskā dzīve, 1979. – Nr. 21. – 17. – 18. lpp.
- ⁶⁹ Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. – С. 201 – 203; Ivanovs V. Par karnevāla kā bināru pretstatu inversijas semiotisku teoriju. – 66.- 67. lpp.
- ⁷⁰ Endzelīns J., Mülenbachs K. Latviešu valodas vārdnīca. – Rīga, 1925. – 118. lpp.
- ⁷¹ Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā // Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais. – Rīga, 1992. – 77. lpp.
- ⁷² Ozola S. Binārie pretstati latviešu folklorā // Kultūras krustpunktu meklējumi. – Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 1998. – 90. lpp.
- ⁷³ Kursīte J. Iespējamais latviešu varriants indoeiropiešu mītam par mirstošo un atdzimstošo dievību // Varavīksne, 1988. – Rīga: Liesma, 1988. – 132. lpp.
- ⁷⁴ Adamovičs L. Senlatviešu reliģija. // Vēstures atziņas un tēlojumi. Red. F. Balodis. Rīga: Izglītības ministrija, 1937. – 45. – 115. lpp.
- ⁷⁵ Adamovičs L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā. Senatne un Māksla. – 1936. – Nr. IV. – 212. lpp.
- ⁷⁶ Vasks A., Vaska B., Grāvere R. Latvijas aizvēsture: 8500. g. pr. Kr. – 1200. g. pēc Kr. - Rīga: Zvaigzne ABC, 1997. – 35. lpp.
- ⁷⁷ Turpat. – 46. lpp.
- ⁷⁸ Latvijas PSR arheoloģija. Red. kol.: A. Bīrons. - Rīga: Zinātne, 1974. – 155. lpp; Senču raksti / Sast. un teksta aut. G. Zemītis, V. Rozenberga. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1991. – 32. – 33. lpp; Zemītis G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Sociālās un humanitārās zinātnes. - Rīga: Latvijas Zinātņu akadēmija, 1995. – Nr. 5/6 (574/575). – 25. lpp.
- ⁷⁹ Vasks A., Vaska B., Grāvere R. Latvijas aizvēsture: 8500. g. pr. Kr. – 1200. g. pēc Kr. – 111. lpp.
- ⁸⁰ E. Brastiņš viens no pirmajiem sāka skaidrot latviešu etnogrāfisko ornamentu simboliku. Par t.s. jumņa zīmi viņš raksta: „Latviešu auglības simbols ir divžuburu vārpa, saukta „jumis”. Divžuburu vārpu grafiski nav labāk iespējams attēlot ornamentā, kā to varētu darīt burtam W līdzīgā zīmē. Tā arī varētu būt auglības un laimes simbols”. (Brastiņš E. Latviešu ornamentika: Pirmā daļa: Elementi. – Rīga: Vālodzes apgādība, 1923. – 44. lpp.) Šķiet, ka E. Brastiņam šīs zīme interpretēta pareizi. Slīpajam krustam ar noliektiem galiem, ko arheoloģiskajā literatūrā pieņemts neitrāli saukt par „pārinieku”, varētu būt vēsturiska saikne ar priekšstatiem par jumi – dubultaugli, dubultvārpu – vizitētikākajai pāra idejas reprezentācijai latviešu etnogrāfiskajā simbolikā.
- ⁸¹ Zemītis G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika. – 25. lpp.
- ⁸² Senču raksti. – 32. – 33. lpp.

- ⁸³ Нукшинский могильник. Ред. Шноре Э, Зейдс Т. Рига: Издательство Академии наук Латвийской ССР, 1957. – С. 38.
- ⁸⁴ Vilcāne A. Aizkalnes kapulauks (9. -11. gs) // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 89. lpp.
- ⁸⁵ Turpat.
- ⁸⁶ Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 33. – 34. lpp.
- ⁸⁷ Turpat. – 47. lpp.
- ⁸⁸ Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem // Arheoloģija un etnogrāfija. Nr. XI. – Rīga: Zinātne, 1974. – 242. – 253. lpp.
- ⁸⁹ Гурина М. П. Оленеостровский могильник. – Ленинград - Москва, 1956. – Таб. Но. 4; Zagorskis F. Kreiču neolīta kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. – Nr. 3. – Rīga, 1961. – 12. – 13. lpp.
- ⁹⁰ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва, 1977. – С. 31.
- ⁹¹ Latvijas PSR arheoloģija. Red. kol.: A. Bīrons. – Rīga: Zinātne, 1974. – 67. lpp.
- ⁹² Jaskanis J. Human Burials with Horses in Prussia and Sudovia in the First Millenium of Our Era // Acta Baltico-Slavica, IV. – Bialystok, 1996. – P. 64.
- ⁹³ Werbart B. Myths Concerning Female and Male Objects in Graves // Theses and Papers in Archaeology. – Stockholm, 1995. – P. 123.
- ⁹⁴ Винцене К. А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Кама и Зауралья. Москва: Наука, 1987. – С. 16.
- ⁹⁵ Graudonis J. Reznu kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. – Nr. 3. – Rīga, 1961. – 19. lpp.
- ⁹⁶ Šnore E. Beteļu kapulauks Augšzemē // Arheoloģija un Etnogrāfija. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 68. – 79. lpp.
- ⁹⁷ Jaskanis J. Human Burials with Horses in Prussia and Sudovia in the First Millenium of Our Era. – Pp. 58 – 59.
- ⁹⁸ Вайткунскиене Л. К. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V – XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва: Наука, 1990. – С. 205.
- ⁹⁹ Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от аśva – „конь” // Проблемы истории и культуры народов Индии. - Москва: Наука, 1974. – С. 91 – 92.
- ¹⁰⁰ Винцене К. А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Кама и Зауралья. – С. 16.
- ¹⁰¹ Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света. – С. 38.
- ¹⁰² Latvijas PSR arheoloģija. – 34. lpp.
- ¹⁰³ Turpat. – 36. lpp.
- ¹⁰⁴ Zagorskis Fr. Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks. – Rīga, 1987. – 93. lpp.
- ¹⁰⁵ "Калевала". - Перевод Э. Киуру и А. Мишина <http://www.kalevala.ru/songs/song23a.shtml#2> (21.09.2006); "Калевала". – Перевел с финнского А. И. Бельский. – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1956. – 285 с.
- ¹⁰⁶ "Калевала". - Перевод Э. Киуру и А. Мишина <http://kalevala.gov.karelia.ru/songs/song1.shtml#3> (21.09.2006).
- ¹⁰⁷ Šnore E. Lejasdopeļu kapulauks senajā Sēlijā // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 67. – 68. lpp.
- ¹⁰⁸ Agrīnajā posmā (10. – 13. gadsimtā) putniņu piekariņu darināšanas maniere ir samērā reālistiska: piekariņi, kuros attēlotais putniņš ir ar platu vidusdaļu, īsām kājām, tievu kaklu un mazu galvu, līdzinās pīlei vai zosij, tādēļ arheoloģiskajā literatūrā tiek saukti par pīlītēm, bet par balodīšiem sauc (mazāk zinātniskajā literatūrā, galvenokārt arheoloģisko izrakumu pārskatu tekstos) plastiskos putniņu atveidojumus (tā iezīmējot atšķirību starp plastiskajiem un ažūrajiem piekariņiem-putniņiem) ar platu vidusdaļu, īsu, tievu kaklu, mazu galviņu, plakanu knābi, vertikāli saplacinātu, segmentveida vai vēdekļveida asti. Latgaļu apjomīgie putniņi, kam stilistiski ļoti līdzīgi ir lībiešu piekariņi-putniņi, arheoloģiskajā literatūrā tiek saukti par pīlītēm. Neskatoties uz lielo atradumu skaitu (39 eksemplāri) piekariņiem-balodīšiem ir izteikta stilistiska vienveidība lībiešu, sēļu un latgaļu arheoloģiskajos atradumos. Piekariņš-balodītis, kas pilnībā atkārtō lībiešu senlietu formu, atrasts arī Ziemeļkurzemē

Vilkumuižas ezerā (skat. Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 32. lpp.).

¹⁰⁹ Šnore E. Lejasdopeļu kapulauks senajā Sēlijā. – 66. lpp.

¹¹⁰ Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 55. lpp.

¹¹¹ Rūsiņš V. Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos // “Platforma”: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga, – 2003. – 70. lpp.

¹¹² Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem. – 242. – 253. lpp; Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 67. lpp.

¹¹³ Latvijas PSR arheoloģija. – 56. tab.

¹¹⁴ Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси 10 – 14 вв. – Ленинград, 1981. – С. 19 – 20.

¹¹⁵ Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem. – 6. attēls: 15.

¹¹⁶ Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси 10 – 14 вв. – Ленинград, 1981. – С. 23.

¹¹⁷ Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 37. lpp.

¹¹⁸ Turpat. – 51. lpp.

¹¹⁹ Zariņa A. Salaspils Laukskolas kapulauks. 10.-13. gadsimts. – Rīga: latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. – 47. lpp.

¹²⁰ Rūsiņš V. Pārdomas par jumja simboliku un mitoloģisko ģenēzi // “Latvijas Vēsture. Jaunie un jaunākie laiki”. – 2000. – Nr. 2 (38). – 57. lpp.

¹²¹ Turpat.

¹²² Neulande. L. Jumis senlatviešu reliģijā.- Rīga: Minerva, 2001. – 14. –15. lpp.

¹²³ Graudonis. J. Ieskats Ikšķiles vēsturē //Daugavas raksti :no Aizkraukles līdz Rīgai. – Rīga: Zinātne, 1991. – 87 lpp.

¹²⁴ Turpat. – 87. lpp.

¹²⁵ Endzelīns J., Mülenbachs K. Latviešu valodas vārdnīca. Rīga, 1925. – 118. lpp;

Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā. – 77. lpp.

¹²⁶ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 289. lpp.

4. nodaļa

Dualitāte un auglības rituāli: diferenciacija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē

Jautājumu par diferenciacijas un integrācijas procesiem latviešu mītisko priekšstatu sistēmā aizsāka risināt teologs un reliģiju vēsturnieks L. Adamovičs. Ar viņa pētījumiem latviešu reliģisko priekšstatu izpētē aizsākas pirmie nozīmīgākie teorētiskās izpratnes meklējumi par mītisko tēlu veidošanās procesiem un likumsakarībām. 1936. gada publikācijā “Diferenciacija un integrācija latviešu mītoloģijā”¹ L. Adamovičs pievēršas Jumja, māšu, Dieva un Pērkona tēlu analīzei. Pētījumā izvirzītā pamatnostādne – mītiskie tēli var formēties vienam tēlam sadaloties vai citiem tēliem apvienojoties jeb saplūstot, tātad – diferenciacijas un integrācijas procesu rezultātā.

L. Adamovičs uzsver, ka dievību diferenciacija var norisināties dažādos aspektos: viens tēls var sadalīties vairākos atsevišķos veidos (kā, piemēram, Jumis – Miežu jumī, Rudzu jumī, Linu jumī), bet kā raksturīga iezīme latviešu mītiskajos priekšstatos ir diferenciacija “ģimenes aplokā”, kad dievībām blakus izvirzās dēli, meitas, mātes, sievas. Līdzās diferenciacijai mītisko tēlu pasaulē ir vērojams arī pretējs process – integrācija, kad dievības saplūst, apvienojoties vienā tēlā, pie kam diferenciacijas un integrācijas procesi nav savstarpēji izslēdzoši. Tā L. Adamovičs raksturo Jumja un Pērkona tēlus kā “svārstīšanos starp totālismu un plūralismu”.²

Šos jautājumus, kurus savos pētījumos izvirzīja L. Adamovičs, pagājušā gadsimta otrajā pusē turpināja risināt H. Biezais.³ H. Biezais balstījās jau uz modernākām pētnieciskajām pozīcijām un plašāku historiogrāfiju, tomēr jautājuma būtība palika tā pati: mītisko tēlu – dievu un dievību - formēšanās saplūšanas (integrācijas) un sadalīšanās (diferenciacijas) procesu rezultātā. H. Biezais savā pētījumā iebilst L. Adamoviča izvirzītajai diferenciacijai ģimenes aplokā, norādot, ka ģimenes jēdziens un diferenciacijas jēdziens to satura dēļ nav identificējami

loģisko kategoriju līmenī. Tā gadījumā ar Pērkonu – blakus ģimenei ir pazīstama arī viņa funkciju personificēšana (Rūcējs, Kalējs), ko drīzāk varētu apzīmēt par diferenciaciju, nevis viņa ģimeni.⁴ H. Biezais noraida L. Adamoviča izvirzīto domu, ka Pērkons varētu būt Debesu dieva tēla hipostāze, tomēr atzīmē, ka savās funkcijās Pērkons citu dievu saimē pienāk ļoti tuvu Dievam, kā arī to, ka Pērkons ir cieši saistīts ar atmosfēras parādību substrātu un veidojies ciešā sakarā ar to.⁵ Tai pašā laikā H. Biezais nenoliedz, ka vārda „dievs” sākotnējā semantiskā nozīme ir fiziskā debess, no kuras ir izveidojusies debess dieva nozīme.⁶ Šīs problemātikas analizē nozīmīgs ir folkloristes D. Bulas atzinums, ka mītisko dievību starpā auglības kultā ir salīdzinoši brīvs funkciju sadalījums (analizējot motīvu par dievības jāšanu vai brišanu pār labības lauku, kur vienādi darbojas aptuveni sešas dievības), kā arī atsevišķi mīta personāži var veidot dažādas struktūras, kas tikai daļēji ir loģiski pamatotas.⁷

Šeit nepieciešams piezīmēt, ka diferenciacijai problēmai “ģimenes aplokā”, kādu to izvirza L. Adamovičs, ir svarīgi izšķirt divus vēsturiski nodalāmus posmus: viens priekšstatu slānis ir saistāms ar vecuma grupām (tēvi/dēli, mātes/meitas), un tas acīmredzami ir senākais; otrs – jau ar stadiāli vēlākiem priekšstatiem, kas saistīti ar mazās ģimenes sociālā nozīmīguma nostiprināšanos (vīrs/sieva, tēvs/vedekla). Diferenciacijas un integrācijas norises seno latviešu mītisko tēlu veidošanās procesā ir saistītas ar dualitāti un divdaļīgajām struktūrām reliģiskajos priekšstatos. Tas ir konceptuāls jautājums ne vien reliģijas, bet arī cilvēka apziņas un domāšanas formu izpētē. Vissenākais zināmais priekšstats par dabas cikliskumu ir gada dalījums vasaras un ziemas posmos, kurš sakņojas jau mezolīta un neolīta mednieku kopienas dzīvesveidā, kad, sekojot medījamo dzīvnieku migrācijai, bija nepieciešamība ziemas sezonā pārvietoties uz dienvidiem, bet vasarā – uz ziemeļiem.

Šie divi posmi sakrīta ar dabas pasīvo un aktīvo fāzi, kas atbilda arī zemkopju senajai mītiskās domāšanas pamatidejai: “mirt un atdzimt”. Zemkopības izvirzīšanās saimnieciskās dzīves priekšplānā bija vēsturisks lūzuma punkts ekonomiskajā attīstībā, kas atstāja dziļu iespaidu arī uz ideoloģiju un reliģiskajiem priekšstatiem. Līdz ar zemkopības un lopkopības attīstību vasaras cikla darbība paplašinās. Nozīmīgu vietu sāk ieņemt pavasaris – vasaras pirmā puse – kā sējas laiks, tikmēr vasaras otrā puse ir pļaujas laiks. Centrā ir vasaras saulgrieži. Vasaru ievada tādas norises dabā, kā putnu atgriešanās un pērkonu pirmie rūcieni, pirmā migla upju

krastos, lapu plaukšana un zāles dīgšana. Zemkopju un lopkopju priekšstatos nozīmi iegūst ne tikai zeme, bet arī debesis, kuras sāk dalīties „gaišajās” un „tumšajās”, ko reprezentē attiecīgi Dievs un Pērkons.

Latviešu mitoloģijā šis jautājums ir iezīmējies divos aspektos. R. Drīzule izsaka pieņēmumu, ka Jāņa mīta pamatā ir arhaiskais indoeiropiešu pamatmīts par Kosmosa izveidi no pirmatnējā Haosa tumsas un gaismas spēku sadursmes ceļā.⁸ L. Adamovičs seno latviešu reliģisko priekšstatu sistēmā izceļ gaišās un tumšās debesis. Analizējot Pērkona un Dieva attiecības, viņš tās raksturo kā “plūstošo pāreju” abu tēlu starpā. Pērkonu, kurš ir negaisa un tumšo debesu simbolikas nesējs, viņš liek pārī ar Dievu jeb gaišajām debesīm, turpat norādot, ka kulta specifiskā prasītais duālisms varēja vajadzības gadījumā atkal izzust un Pērkons atkal iekļauties Dieva mītiskajā tēlā – tās ir debesis kopumā.⁹

Vēsturnieki un folkloristi minēto problēmu pētīja nevis vēsturiski, bet pēc XIX gadsimta beigās – XX gadsimta sākumā savāktajiem folkloras materiāliem. Tajos konstatējams, ka zemkopja pasaules uztverē sinhroni saglabājās gan vēsturiski ļoti vecas parādības, gan arī vēlākā vēstures posmā radušās. L. Adamoviča izvirzītās Gaišās un tumšās debesis, kas personificējas Pērkona un Dieva tēlā, varēja veidoties vēl aizvēstures posmā. Tāpēc vasaras saulgriežos, ko svin gan mednieku, gan zemkopju sabiedrībās, Dievs un Pērkons parādās vienkopus, tie dejo:

Danco Dievs ar Pērkoni

Es ar savu bāleliņu.

LD 24044

Līgo Dievs ar Pērkoni

Es ar savu bāleliņu.

LD 32955

Šajā gadījumā Dievs tāpat, kā arī Pērkons var būt kā segtēls. Abi var ieņemt viens otra vietu, tātad tie abi ir kopā un ne atsevišķi. Latviešu reliģiskajos priekšstatos pārim Dievs un Pērkons, kas simbolizē attiecīgi gaišās un tumšās debesis, ir svarīga nozīme agrārajā kultūrā.

Folkloras tekstos, kas saistīti ar Vasaras saulgriežu un Apjumību rituālajām norisēm, atklājas virkne paralēļu starp Jāņa un Jumja tēliem. Gan Jumis, gan Jānis vasaru ir gulējuši tīrumā zem akmens (sal.: LTdz 15378 un 2580), Jumis un Jānis veic

vienādas rituālās darbības: Jumis kuļ sievu Jumalu, bet Jānis – Pēteri (sal.: LTdz 2592 un 17261). Jumim un Jānim pazūd sievas (sal.: LTdz 2669, 33 un 15674). Līdztekus redzama arī ļoti līdzīga vainaga simbolika saimnieka galvā (pie kam Jāņu vainagā varēja būt iepītas jumja vārpas (LTT, 12006)), kas vieno vasaras saulgriežu un Apjumību rituālās norises.

Reliģiju pētnieks H. Biezais secina, ka vispilnīgākās vēsturisko avotu liecības rāda, ka Jāņa vārds latviešu valodā ir ieviesies tikai XVI – XVII gadsimtā.¹⁰ Pats Jāņa tēls latviešu mītisko priekšstatu sistēmā ir vērtējams kā kristīgā sinkrētisma veidota būtne, kas sevī apvienoja vairākas citu mītisko tēlu iezīmes.¹¹ Papildinot H. Biezā atzinumu, minētās paralēles starp mītiskajiem motīviem un rituālajām darbībām liecina, ka daļa lauku auglības rituālu, ko veica vasaras saulgriežos saistībā ar Jumi un Pērkonu, vēlāk ir pārņēmis Jānis. Arī Pērkons tāpat kā Jumis nav nodalāms no vasaras saulgriežu tradīcijām un auglības rituāliem. Pērkona mātes dēli, Pērkona dēli sit bungas (LD 54873), stabulē (LD 33703). To pašu dara arī Jānis (LD 32899). Tāpat kā kādreiz Pērkons arī Jānis atnāk ar melniem vēršiem, melniem zirgiem. Vienādās darbības un identiskie mītiskie motīvi un darbības liecina par šo dievību integrācijas procesu. Gadskārtu svētkos līdzās Jāņa dienai saglabājas Pētera diena, kas tautas ticējumos ir saistīta ar zibeni un pērkonu un saukta arī par Pērkona dienu.¹²

Lielā daļā tautasdziesmu Pērkons parādās galvenokārt kā reālās dabas parādības personificējums, ko tikai nosacīti var uzskatīt par mītisku būtni.¹³ Visvairāk pierakstīto tautasdziesmu ar galvenajiem mītiskajiem sižetiem - Pērkons Saules meitas kāzās, kur Pērkons “sasper zaļu ozoliņu”, un Pērkonu kā debesu kalējs (LD 33721 - 33731) – ir no Vidzemes un Kurzemes kādreizējās lībiešu apdzīvotās teritorijas un tai piegulošajiem rajoniem.¹⁴ Šāda tautasdziesmu lokalizācija ļauj izteikt domu, ka Pērkona mīta attīstība saistāma ar noteiktu Latvijas vēstures posmu - X – XIII gadsimtu. Šajā laikā Latvijas teritorijā norit virzība uz agro valstisku veidojumu tapšanu, kā arī ar to saistītā sabiedriskā un ekonomiskā attīstība, kas varēja būt impulss straujākai ideoloģijas un reliģisko priekšstatu attīstībai. Nozīmīga bija arī augsti attīstītā metālapstrāde, kas loģiski izvirzīja tieši Pērkonu kā debesu kalēju. Teritorija, kas aptver Daugmali un Doles salu ar Vampeniešu u.c. apbedījumiem, bija sens amatniecības centrs. Šajā sakarā jāatzīmē, ka tieši šajā teritorijā, kur izplatītas dainas par Saules meitas kāzām un kur Pērkons sasper zaļu ozoliņu, tika atrastas no

bronzas un dzintara izgatavotas miniatūras cirvju kopijas - piekariņi, kurus arheologi atzīst par Pērkona simbolu.¹⁵ Varam vērot noteiktu saikni ar ozolu, cirvi un Pērkonu. Iespējams, ka arheoloģiskajos izrakumos Rīgā pie Doma baznīcas atrastās zemē ieraktā ozola staba atliekas (XII gadsimts) norāda uz Pērkona kulta rituālu norises vietu.¹⁶ Tieši lībiešu teritorijas bija tās, kurās Pērkons summējās par mīta tēlu. Visstraujāk Pērkona kā mītiska tēla veidošanās notiek Vidzemes dienvidu daļas iedzīvotāju vidū, kam par pamatu varēja būt šīs teritorijas politiskā un ekonomiskā attīstība. Arheologs A. Vasks, analizējot akmens cirvja atradumus Daugavas baseinā, secina, ka šie cirvji ar nolūku ir atstāti (nolikti) senajos tūrumos kā aizsargpriekšmets, kā talismans vai amulets, jo cilvēki saistīja cirvi ar aizsargājošu simbolisku nozīmi, ar debesīm un pērkonu.¹⁷ Tas norāda, ka Latvijas iedzīvotāju sakrālie priekšstati neattīstījās vienlaicīgi visā tās teritorijā, bet bija atkarīgi no konkrētās vietas saimnieciskās un politiskās attīstības.

Savukārt Vidzemē latgaļu, lībiešu un sēļu saskares vietās Pērkona tēls tiek papildināts ar sieviešu kārtas būtnēm. Galvenokārt tieši šajos apvidos ir pierakstītas tautasdziesmas par Pērkona meitām un vedeklu¹⁸. Šāda Pērkona tēla attīstība kļūst saprotamāka, ja atceramies, ka tas ir tas pats lopkopības rajons, kurā izplatītas tautasdziesmas par Ūsiņu un govju Māršavu - Latvijas austrumu daļa - latgaļu un sēļu apdzīvotā teritorija: tautasdziesmas par Ūsiņu pazīstamas tikai ierobežotā teritorijā, visvairāk Vidzemes augstienē, īpaši Lubānā, Cesvainē, Praulienā, kā arī Krustpilī.¹⁹ Šajā kultūru saskares zonā notiek priekšstatu saplūšana: tāpat kā Ūsiņam līdzās nāk sievišķā puse – Māra/Māršava, arī Pērkona tēlam tiek piesaistītas meitas un māte, tātad notiek sieviešu kārtas būtņu integrācija Pērkona tēlā.

Pirmā gadu tūkstoša otrajā pusē (VI – VII gadsimtā) Latvijas austrumu daļā ienāk jaunas etniskās vienības, ko saista ar līdzeno kapu kultūru. Tie ir latgaļi, kas virzās pāri Daugavai. Uz latgaļu bāzes Latvijas austrumu daļā – latgaļu un sēļu apdzīvotajās teritorijās gaišā debesu dieva tēls iegūst Ūsiņa nosaukumu.

Visu pirmo gadu tūkstoti ir novērojama visu baltu un Baltijas somu cilšu saimnieciskā attīstība. Notiek aktīvi kontakti starp ciltīm, ārējie kontakti ar Skandināvijas iedzīvotājiem. Pirmā gadu tūkstoša beigās tas noved pie cilšu iekšējās konsolidācijas, kam nepieciešama sava ideoloģija. Iespējams, ka tieši šajā laikposmā (X – XIII gadsimtā) un īpaši vēlāk, XIII - XV gadsimtā., kuru arheologi raksturo kā

brīdi, kad atdzimst pagāniskās tradīcijas,²⁰ sāk straujāk attīstīties mīts, kas saistās ar dievībām. Laika periods no XII - XIV gadsimtam lībiešiem ir raksturīgs arī ar zoomorfo dubultpiekariņu veidošanu.²¹ Šajā vēstures posmā nostiprinās mazā ģimene. Tas sakrīt ar laiku, kad nostiprinās auglības rituāls, kas sāk ieņemt galveno vietu zemkopju reliģiskajos priekšstatos un izvirza personificētu, antropomorfu druvu auglības dievību – Jumi. Šis process neguva pilnīgu risinājumu, jo tā attīstība turpinājās paralēli kristīgajai reliģijai: viens otram līdzās pastāv gan priekšstati par personificēto un nepersonificēto Jumi.²² Pastāv arī savi Jumji labībai un liniem, kas norāda uz diferenciācijas un integrācijas procesu norisēm šīs mītiskās būtnes attīstībā. No vienas puses šeit ir redzama nepabeigta virzība no sava, atšķirīga jumja (dubultaugļa, divām vārpām viena salma galā, diviem kopā saaugušiem stiebriem) katrai lauksaimniecības augu kultūrai (personificēts Jumis izveidojas neizveidojas savvaļas augiem!), uz vienotu druvu dievību.²³ No otras puses - lauksaimniecības attīstība un specializācija uz noteiktām augu kultūrām varēja izraisīt Jumja tēla tālāku diferenciāciju.²⁴

Līdz ar zemkopības attīstību vērtību sistēmā svarīgu nozīmi iegūst dzīvības un auglības ideja. Tās pirmā gadu tūkstoši izvirzās vienā no nozīmīgākajiem rituāliem - auglības rituālā. Dzīvība sasaistījās pavasarī ar pienu un olām, bet auglība – ar ūdeni. Šo summu kopumā - pirmajai dzīvības uzvarai pār ziemu un nāvi svinēja vasaras saulgriežos Zāļu vakarā. Lasot zāles un nesot tās istabā, tiek ienesta dzīvība. Jāņu nakts rasa nodrošina auglību. Galvenokārt tā ir dabas auglība, kur saplūst vienā veselumā daba un kultūrvidē. Tiek darīts alus, kas ienāk zemkopju rituālajās tradīcijās kā sakrālā matērija – grauda un ūdens savienojums, t.i. – zemes un debesu dāvātās auglības simbols. Svētkos darītais alus ir gan dzēriens, gan arī upuris dievībām.²⁵ Līdzīgi kā pavasarī arī vasaras saulgriežos gatavo sieru no piena un olām.²⁶ Ģeneratīvā dualitāte izpaužas arī vīrišķās un sievišķās puses darbībās: ir noteikts, kas jāgatavo sievietei un kas vīrietim. Rituālos ir arī ozols – indoeiropēiskais Pērkona simbols, kas šajā brīdī var saistīties ar abiem dzimumiem – gan sievišķo, gan vīrišķo. Akcentējot sievišķo pusi, ozola vainagu liek galvā vīrietim, kam tādā veidā tiek nodrošināta priesterā-demiurga rituālajām funkcijām nepieciešamā androginitāte.

Zemkopju dzīves skatījumā lauku auglībai ir vissvarīgākā vieta. Tādēļ tīrumu kopšanā daudzi dievi parādās kopīgi, kaut tipoloģiski tie pārstāv dažādas funkcijas.²⁷

Auglības rituālos paralēli godā Jumi un Pērkonu, jo Pērkons ir tas, kas gādā par ūdeni, lietu, lai augtu labība, bet Jumis nodrošina tīrumu auglību, graudā saglabājot dzīvības spēku. Pēc labības novākšanas tiek rīkots sakrālais mielasts, kad Jumim cep maizes klaipu.²⁸ Pērkonam vāra alu pateicībā par vasaras „graudumiņu”, „rūkumiņu”.²⁹

Kā gada cikla auglības rituālos Pērkonu nevar atraut no Jumja, tā vienkopus ir jābūt arī ūdenim un graudam, kas tiek panākts darot alu. Sakrālajā mielastā vai upurī alus ir nepieciešams gan apsējībās, gan vasaras saulgriežos, gan apkūlībās. Alus ienāk zemkopju rituālajās tradīcijās kā sakrālā matērija – grauda un ūdens savienojums, t.i. – zemes un debesu dāvātās auglības simbols. Svētkos darītais alus ir gan dzēriens, gan arī upuris dievībām.³⁰ Šeit būtiska ir arī alus lietošanas tradīcija – no ozola traukiem (LD 50460; 28794).

Savā daudzslāņainajā simbolikā ozols seno latviešu priekšstatos ir uzskatāms par visas dabas auglības simbolu, kas redzams arī pirmās pieguļā došanās tradīcijās pavasarī, kad tiek ziedotas olas, tās ievietojot ozola dobumā. Šī ozola simbolika atklājas gan vasaras saulgriežos, kur ozolam ir viens no galvenajiem objektiem rituālajās darbībās, gan ziemas saulgriežos, kad Bluķa vakarā tiek sadedzināts ozola bluķis, bet tā pelni izkaisīti uz laukiem, lai daba atdzimtu pavasarī.

Ja ozols simbolikā reprezentē arhaisko dabas cikliskumu “mirt un atdzimt”, tad grauds iemieso auglību un radošās potences. Grauds nekad nemirst. Dzīvība ir jāsaglabā, un tā saglabājas graudā. Cilvēka un lauku auglība ir savstarpēji saistīta. Ziemas saulgriežos, Ķūķu vakarā vāra dzīvus (nemaltus) graudus – ķūķi jeb zīdeni, parasti mežu graudus, “lai augtu slaidas meitas” (LTdz 13588). Grauda auglība spēj pāriet uz cilvēka dzīvības spēku, tāpēc kūčas vieta ir ne tikai ziemas saulgriežu, bet arī ģimenes godu mielastos- kāzās, bērna piedzimšanas reizē, kristībās, kas saistīti ar jaunas dzīvības aizsākumu.³¹ Tāpat arī Jumja auglība attiecas ne tikai uz lauku auglību, bet var izraisīt arī dvīņu dzimšanu lopiem un cilvēkiem. Agrārajā magijā vienmēr paliks svarīgs pāris vīrietis-sieviete, kas norāda, ka zemkopju ideoloģijā lauku auglības tēma nav nodalāma no cilvēku auglības un veido vienotu priekšstatu kompleksu.

Ģeneratīvā dualitāte rituālajā izpausmē ietver vairākus svarīgus zemkopja un lopkopja saimnieciskās darbības produktus. Olas un piens līdzīgi kā grauds un ūdens kļūst par nozīmīgiem auglības rituālu komponentiem. Pavasarī, Ūsiņu/Jurģu rituālos,

pirmo reizi vedot zirgus pieguļā, gatavo olu virumu – pantāgu, no kura kausiņu ielej zemē izraktā dobītē, tas ir ziedojums Ūsiņam.³² Izmantotajiem produktiem – olām un pienam - pavasara ganību sezonas sākumā bija jāveicina lopu ražība un auglība. Pavasara rituālos akcentēta lopkopība, bet vasaras saulgriežos – tīruma raža. Vasaras saulgriežu rituālais ēdiens – jāņu siers arī gatavots, izmantojot olas un pienu. Priekšstati par olu kā dzīvības, auglības, veselības simbolu ir plaši pazīstami kultūras vēsturē. Latviešu tautas ticējumos pirmo reizi zirgus laižot pieguļā olas vāra, „lai zirgi brangi noēdas” (LTT 23539), lai tie „apaļi stāv kā olas” (LTT 23538). Olas saplīšana varēja nozīmēt kāda zirga slimību (LTT 23536). Piens zemkopja dzīvē nozīmēja pārticību. E. Dumpe pētījumā par latviešu tradicionālo piensaimniecību norāda, ka piena produktus senajos laikos un viduslaikos ieguva ļoti ierobežotā daudzumā, jo lauksaimniecības pamatnozare bija zemkopība.³³ Tāpēc piena produktiem bija īpaša vērtība zemkopja dzīvē, kas izpaužas arī rituālajās tradīcijās, kur lopkopības pamatprodukti piens un olas (siers, pantāgs) tiek izmantoti ziedošanai vai kā īpaši, rituāli ēdieni tāpat, kā arī zemkopības pamatprodukti graudi (alus, dievībām cepta maize, kūķis). Vasaras saulgriežu tradīcijās lauku auglību pārstāv alus, bet lopu auglību – siers. Arī katram atsevišķi ņemti šo rituālo ēdienu sastāvdaļai, resp. pienam, olām, graudam, ūdenim, ir piešķirta sava simboliska nozīme dzīvības radīšanā, veicināšanā vai saglabāšanā vai īpašs statuss zemkopja reliģiskajos priekšstatos. Kā piemēru var minēt priekšstatu par to, ka pērkona spēriena rezultātā radušos ugunsgrēku nedrīkst dzēst ar ūdeni, bet gan ar pienu (LTT 23407; 23411-23424), taču gada cikla rituālo mielastu ēdienu gatavošanā un agrārajā maģijā to īpašā nozīme tiek pastiprināta, savienojot olas ar pienu un graudus ar ūdeni.

Zemkopju priekšstatos par lauku auglību pāris “vīrišķais - sievišķais” ieņem vienu no centrālajām vietām. Vienā īsā vēstures posmā viduslaiku beigu periodā tiek veidotas zoomorfās dubultfigūriņas, kas savā simbolikā varēja ietvert ģimeniskās saplūšanas ideju. Ģeneratīvā jeb radošā pāra parādīšanās rituālajās tradīcijās sakrīt ar agrārā cikla aktīvo fāzi. Abu dzimumu kopība tiek veidota pavasarī, kad pirmo reizi pieguļā dodas tikai precēti pāri. Tad pa pāriem tiek ziedotas arī olas, simbolizējot dzīvības aizsākumu.

Lauku, lopu un cilvēku auglības rituālajā veicināšanā vīrišķās un sievišķās puses apvienojums tiek akcentēts vasaras saulgriežu tradīcijās. Divu dzimumu kopība

šajā brīdī tiek uzsvērtā gan rituālajās darbībās, gan rituālu veicēju atribūtos (vainags kā ģeneratīvā pāra otrās puses simbols). Meitas Jāņu vakarā pin vainagus pa pāriem un met tos upē. Ja vainagi saplūst kopā, meita izies pie vīra:

“Jāņu naktī vajaga nopīt divus vainadziņus un pusnaktī aiziet uz upi un iemest; ja vainadziņi saplūst kopā, tad izved tautās, ja nesaplūst, tad neizved” (LTT 11756).

Pāris tiek izjaukts rudenī, agrārā cikla beigu posmā – Apjumību rituālajās darbībās. Saimniece nodod barvedei steberi, kas sastāv no diviem āboliem, burkāna un puķēm, kas savērti stiprā diegā. Šajā brīdī barvede – sieviete ar simbolisku vīrišķo atribūtu pārstāv abu dzimumu kopību. Rituālā cīņā puīši atņem barvedei steberi un sadala to savā starpā.³⁴

Ģeneratīvā pāra radītspēja Apjumību rituālos nodrošina ikgadēju augu valsts dzīvības saglabāšanos un turpināšanos, tāpēc saimniekam kā priesteru uzdevumu veicējam lika galvā Jumja vainagu, kurš līdz tam atradās galvā sievietei – barvedei, kura vadīja Jumja ņemšanas rituālu. Tieši tāda pati simbolika ozola vainagam kā otras – sievišķās puses simbolam saimnieka (priesteru funkciju veicēja) galvā ir vasaras saulgriežu rituālos: viņam ir jābūt demiurgam, no jauna jāsakārto pasaule, kam tāpat kā mītiskajā pasaules radīšanā ir nepieciešama abu sākumu – vīrišķā un sievišķā - kopesme.

Skandināvu mītiskajos priekšstatos Jaunākajā Edā Tors, pērkonu dievs, brauc ratos, kuros iejūgti divi āži – Tangniostrs un Tangrisnīrs, to vārdi asociējas ar zobu šņirkstoņu un acīmredzami norāda uz saikni ar pērkonu kā dabas fenomenu. Vienlaicīgi āža simbolika skandināvu reliģiskajos priekšstatos ir saistīta arī ar auglību. Arī Jaunākajā Edā Tora āži ir ne tikai ratu vilcēji, bet arī neizsīkstošs pārtikas avots. Kad Tors apstājas, lai pārnakšnotu, viņš nokauj un izcep un apēd āžus, bet kaulus atstāj, bet pēc tam tos atkal atdzīvina.³⁵ Āža upuris minēts Indriķa hronikā, kad līvi cīņu laikā pie Satezeles pils godināja savu dievu, nokaujot dzīvniekus, un ziedoja suņus un āžus.³⁶ Hronists nav nosaucis lībiešu dievu, kam veltīti upuri. Ap 1611. – 1620. gadu rakstītajā ziņojumā Vīlandes prāvests D. Fabrīcijs atzīmē, ka lietuvu trūkuma un sausuma periodā ļaudis mežā kauja melnu teļu, melnu āzi un melnu gaili, piesaucot Pērkonu vārdu, lejot ugunī alu, tā izlūdzoties Pērkonam lietu.³⁷

Pērkona un āža saistība latviešu tradīcijās konstatējama Labrenča dienā, sākot rudzu sēšanu (LFK 142,3006). Labrenča dienā kauj āzi (skat. LTT 16284 – 16290). Labrenča dienas tradīcijas ir saistītas ar aizliegumiem kurt uguni, lai neizceļas ugunsgrēks, tāpēc telpās noliek ūdeni (LTT 16199 – 16230). Ja Labrenča dienā līst lietus, tad nākamā rudenī/gadā būs maz ugunsgrēku (LTT 16231 – 16248) un *vice versa*. Tāpat Labrenča diena saistīta ar aizliegumu strādāt, lai pērkons nesasper:

„Labrenča dienā un Jākaupa dienā kaudzes nemeta un šķūnī siena nebāza, tad pērkons iesperot kaudzē vai šķūnī” (LTT 16249);

„Labrenču dienā darītu darbu pērkons nospeļ, tam jāsadeg” (LTT 16251).

Kazas saikne ar pērkonu un lietu redzama ticējumos, kur kazas bļaušana saistīta ar lietus līšanu: kazai deg ragi (LTT 13326 – 13328):

„Kad kazas spiro un bļauj, tad būs pērkona lietus. Kazas bļauj, tāpēc, ka viņām ragi deg” (LTT 13328).

Kaza ir viena no ķekātnieku maskām, bet Ziemassvētku rotaļā vilks ķer kazu un to saplēš.³⁸ Rituālā kazas saplosīšana dos auglību nākamajā gadā. Gan kazas, gan vilka tēlam rituālajās tradīcijās ir saistību ar auglības nodrošināšanu. Latvju Dainās publicētās tautasdziesmas par vilku (LD 29418 – 29432) ir pierakstītas Vidzemē, bet rituāli, kas saistīti ar vilku, ir konstatēti Kurzemē. Vācu vēsturnieks U. Cimmermanis ir aprakstījis 1808. gadā braucot no Kuldīgas uz Ventspili paša novēroto vilku dzīšanas tradīciju Ziemassvētku vakarā, kad jaunekļi un jaunas lielā barā gājuši ar nūjām rokās uz kādu kalnu mežā, kur viņi mētājuši nūjas uz visām pusēm, runājot kādus nesaprotamus vārdus. Pēc tam viņi pulkā, stabulēm skanot, nākuši uz krogu. Krogā cauru nakti dancojuši un dziedājuši, bet, saulei lecot, visi barā atkal devušies uz kalnu un atkal metuši nūjas. Kalna avotā visi mazgājuši sejas un pēc tam izklīduši.³⁹ Vēsturnieks L. Arbuzovs norāda, ka šī tradīcija fiksēta gan 1636. gadā, kad to aprakstījis superintendents P. Einhorns, gan divsimts gadus vēlāk, kad 1836. gadā ļaudis uzskatīja, ka vilki savairojušies tikai tādēļ, ka kādu laiku neesot veikti vilku dzīšanas rituāli. (LTT 32956). K. Šulcs 1832. gadā raksta, ka vilkam decembrī upurēta kaza (LTT 32956a). Līdzīgs šādu priekšstatu elements konstatēts arī Valmieras apriņķa Bauņu pagastā, kur pierakstīta Ziemassvētku vakara tradīcija, kad jāuziet kalnā un jāsviež nūjas mežā, lai nākamajā gadā būtu laba raža (LFK 3,771).

Ticējumos redzams, ka no vilka vairījās, baidījās, bet to nedrīkstēja mēdīt vai izsmiet, jo vilks ir „Dieva suns” (LTT 32964; 32966; 32967).

Arheologs Ē. Mugurevičs pētījumā par medībām Latvijas viduslaikos, norāda, ka vilka kauli arheoloģisko izrakumu osteoloģiskajā materiālā parādās reti. Kaut arī viduslaiku vēstures avoti liecina par vilku klātbūtni Latvijas mežos visu laiku, jo ir norādījumi par dažādiem vilku ķeršanas paņēmieniem, tomēr dzelzs laikmeta pilskalnos un viduslaiku pilīs vilka kauli atrasti tikai Asotes pilskalnā un Dinaburgas pilsapmetnē.⁴⁰

K. Pētersons 1895. gadā Ventspils apriņķī no teicējas Salmiņu Edas pierakstīja Ziemeļkurzemē piekopto miežvilku vilkšanu. Pati Salmiņu Eda vairākus gadus bijusi miežvilku māte, bet pēdējo reizi – apmēram divdesmit gadus pirms K. Pēterona veiktā pieraksta, t.i. – ap 1875. gadu. Pirmās Ziemassvētku dienas vakarā ciema vīri, sievas un meitas sadalījušies divos pulkos – vīri savā pulkā, sievas savā. Tad devušies apstaigāt visas mājas. Vienu pulku vedis miežvilku tēvs, otru – miežvilku māte, kuri bijuši dziesmu saucēji, bet visi pārējie – miežvilku bērni – bijuši dziesmu vilcēji. Iedami miežvilku vilcēji vilkuši līdz žagarus, kurus nosvieda namā. Nama māte cienājusi miežvilku māti un citas vilcējas ar alu, bet nama tēvs – pacienājis miežvilku tēvu un vīrus. Alu dzēruši dziedādami:

Ceļ ougste, laiž zeme miežvilku kannā,
Jo augstu cēla, jo smīdra vārpa,
Smīdrāje vārpe brieduše graude.

Ja gadījās, ka kādās mājās miežvilku vilcējus nesagaidīja, tad tādās mājās piesvieda aku ar žagariem un akmeņiem, aizsprostoja durvis ar kokiem un tml. Miežvilku vilkuši, lai mieži labi augtu.⁴¹

Seno cilvēku priekšstats par dabu ļoti liela nozīme tika piešķirta dzīvnieku bioloģiskajiem ritmiem, tāpēc arī arhaiskais pasaules modelis un kalendārā sistēma bieži tika atspoguļota zoomorfā kodā. Eirāzijas mednieku sabiedrību priekšstats galvenie kalendārie simboli bija alnis un lācis. Ar tiem saistīti Aļņa un lāča periodi gada kalendārajā ciklā.⁴²

Senais gada dalījums divās sezonās (vasarā un ziemā) kalendārajā mitoloģijā atspoguļojās sauli, gaismu, siltumu un auglību simbolizējošo personāžu nomiršanā un atdzimšanā. Mednieku sabiedrības priekšstats lācis ir pavasara dabas mošanās

kalendārā pazīme, kas sakrīt ar lāča iznākšanu no ziemas migas. Lāča „pazušanas” sižets kalendāri tika sasaistīts ar rudens saulstāvjiem un atspoguļoja lāča „aiziešanu” ziemas guļā. Šis laiks bija saistīts arī ar aļņu un briežu medībām un senajām šo dzīvnieku upurēšanas tradīcijām.⁴³ Rudens mēnešu nosaukumi vairāku tautu tradīcijās ir saglabājuši saistību ar alni (briedi).⁴⁴ Eirāzijas ziemeļu tautām ir saglabājies (*Ursa Major*) „aļņa” nosaukums, kas uzskatāms par senāku, nekā „lāča” nosaukums, bet Sibīrijas-Altaja tautām ir leģendas par kosmiskajām Aļņa kā Lielo Greizo Ratu zvaigznāja simbola medībām. Alnis rudenī ap saulstāvjiem nolaupa Sauli. Kosmiskais mednieks – Lācis – nogalina Alni un atved Sauli atpakaļ. Aļņa simboliskā nogalināšana un viņa atdzimšana notiek ap pavasara saulstāvju laiku.⁴⁵ Aļņa un lāča tēli kopīgajā sistēmā ir pretnostatīti un saistīti attiecīgi ar debesu un zemes sfēru, kaut gan atsevišķi katrs no tiem var simboliskā būt saistīts gan pazemi, gan zemi, gan debesīm.⁴⁶ Arī latviešu tautas ticējumos ziemas miegā guļošā dzīvnieku, tostarp lāča mošanās pavasarī tiek ievērota, to saista ar periodu, kas aptver Ģertrūdes, Benedikta un pavasara Māras dienu (LTT 3226 – 3248; 9867 - 9871; 16700 – 16704 u.c.). Bet par laiku, kad lācis aizmieg ziemas miegā, tiek uzskatīti Mārtiņi, resp. - ziemas sākums (LTT 16698; 16700; 19485). Igauniem Lielo Greizo Ratu zvaigznāja nosaukums ir Lielie Rati (*Suur Vanker*), bet saglabājies ir arī nosaukums *Odavatähed* (Šķēpa zvaigznes). A, β, γ un δ zvaigznes simbolizē ratu riteņus, tiem priekšā ir ilkss (ε zvaigzne), bet vilcējs ir Vērsis (ζ zvaigzne), kā arī un Vilks (g zvaigzne, Alkors), kurš arī ir iejūgts un spiests vilkt ratus kā sodu par uzbrukumu Vērsim.⁴⁷

Arheoloģiskajā materiālā lībiešu zoomorfo piekariņu tradīcijā konstatēts, ka agrie dubultpiekariņi atveido zirgus un ragainus mājdzīvniekus, kurus saista ar āža vai vērsa attēlojumiem. Gan āzis, gan vērsis indoeiropiešu rituālajā simboliskā ir saistīti ar pastiprinātas auglības ideju, bet baltu tautām bija zemkopības kultu upurdzīvnieki.⁴⁸

Kurzemes iedzīvotāji aizvēstures un viduslaiku posmā ienāk ar savām atšķirībām gadskārtu tradīcijās, kur īpaši iezīmēta kazas un vilka simbolika auglības rituālos, kas gada ciklā ir saistāma ar ziemas/vasaras dalījumu. Ziemā ir vilka laiks (LTT 32956a), kad notiek kazas rituālā saplosīšana, kazas upuris vilkam tiek veikts ar nolūku veicināt auglību nākamajā gadā. Tādā pašā nolūkā tiek sadedzināts ozola blukis un tā pelni izkaisīti uz laukiem. Ir noteikta sakarība auglības rituālos pāriem ozols/pērkons – kaza (āzis)/vilks, kurā var būt ietverta arī dualitāte „vīrišķais-

sievišķais”, jo viens no ozola simbolikas sākotnējiem aspektiem ir tā saistība ar sievišķo zemes dievību.⁴⁹

Nodaļas nobeigumā var rezumēt, ka Latvijas teritorijā pirmajā gadu tūkstoši ir iespējams sākt izvirzīt domu par seno latviešu reliģisko priekšstatu lokālajām attīstības iezīmēm. Var secināt, ka Pērkona mīta tēla attīstība saistāma ar X – XIII gadsimtu un lokalizējama ar lībiešu apdzīvotajām teritorijām. Savukārt Vidzemē latgaļu, lībiešu un sēļu saskares vietās Pērkona tēls tiek papildināts ar sieviešu kārtas būtņēm. Uz latgaļu bāzes Latvijas austrumu daļā – latgaļu un sēļu apdzīvotajās teritorijās gaišā debesu dieva tēls iegūst Ūsiņa nosaukumu. Šajā kultūru saskares zonā notiek priekšstatu saplūšana: tāpat kā Ūsiņam līdzās nāk sievišķā puse Māra/Māršava, arī Pērkona tēlam tiek piesaistītas meitas un māte, notiek sieviešu kārtas būtņu integrācija Pērkona tēlā. Pāra Dievs un Pērkons, kas simbolizē gaišās un tumšās debesis, svarīgumu agrārajā kultūrā ir iespējams saistīt vēl ar aizvēstures posma zemkopju pasaules uztveri. Domājams, ka vasaras saulgriežu lauku auglības rituāliem viduslaikos ir bijusi saistības ar Jumi un Pērkonu, bet vēlāk šo tēlu vietu ieņēmis Jānis. Kurzemes iedzīvotāju tradīcijās auglības rituālos parādās pāris „kaza-vilks”, kam konstatējama semantiska saistība ar pāri „ozols-pērkons”. Kopumā seno latviešu tradīcijās ģeneratīvā dualitāte tās rituālajā izpausmē ietver vairākus svarīgus zemkopja un lopkopja saimnieciskās darbības produktus: graudu un ūdeni, olas un pienu. Agrārajos priekšstatos īpašs nozīmīgums ir pārim “vīrišķais - sievišķais”. Zemkopju ideoloģijā lauku auglības tēma nav nodalāma no cilvēku auglības un kopā ar to veido vienotu priekšstatu kompleksu, kas atspoguļojas auglības rituālos gada ciklā.

¹ Adamovičš L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā // "Senatne un Māksla". - 1936. – Nr. 4. – 210. – 217. lpp.

² Turpat. – 215. lpp.

³ Biezais H. Romiešu un latviešu īpašo dievu problēma // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A. – 1993. – Nr. 10 (555), – 32. – 37. lpp.

⁴ Biezais H. Romiešu un latviešu īpašo dievu problēma. – 34. lpp. Svarīgs ir H.Biezā izteiktais atzinums, ka zemkopis raizēs par ražu atkarībā no savas situācijas un dabas norisēm var lūgt palīdzību no dažādiem dieviem, tāpēc lauku auglības veicinātāju funkcijās blakus parādās dažādi dievi (Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – Rīga: Minerva, 1998. – 96. - 99. lpp).

⁵ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 96. - 99. lpp.

⁶ Turpat. – 97. lpp.

- ⁷ Bula D. Ieskats latviešu mitoloģijas struktūrā ("valoda" un "runa" mitoloģijā) // Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis. – Rīga, 1986. – Nr. 10 (471). – 88. lpp.
- ⁸ Drīzule R. Mīts un rituāls Jāņu dziesmās // Karogs. – 1991. – Nr. 5 – 6. – 203. – 204. lpp.
- ⁹ Adamovičs L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā // "Senatne un Māksla". - 1936. – Nr. 4. - 215. lpp.
- ¹⁰ Biezais H. No esejas "Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši" // Grāmata. – 1990. – Nr. 3. – 35. lpp.
- ¹¹ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene – 199. lpp.
- ¹² Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – XIII sēj. - 225. lpp; skat. arī: Šterena M. Senā gadskārta. – Rīga, 1998. – 145.lpp.
- ¹³ Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā // Latviešu folkloras: tradicionālais un mainīgais. – Rīga, 1992. – 18. lpp.
- ¹⁴ Sīkāk skat.: Vīķe-Freiberga V., Freibergs I. Saules dainas. – Rīga, 1988. – 194. – 199. lpp.
- ¹⁵ Zemītis G. Lībiešu reliģiskie priekšstati vēlā dzelzs laikmeta beigās (12.-13.gs.) pēc rakstītiem avotiem un arheoloģiskām liecībām // Lībiešu gadagrāmata. – Rīga, 1999. – 8. lpp.
- ¹⁶ Caune A. Arheoloģiskās liecības par senāko apdzīvotību Rīgas Doma baznīcas apkārtnē // Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls. – 1992. – Nr. 3. – 31. lpp.
- ¹⁷ Vasks A. Akmens darba cirvji Daugavas baseinā: apdzīvotības raksturojums // Latvijas Vēstures institūta žurnāls. – 2002. – Nr. 2. – 33. – 35. lpp.
- ¹⁸ Pērkona meitas latviešu tautasdziesmās: Madonas apriņķī – Meirāni (LD 33699), Patkule, Prauliena (LTdz 10525); Cēsu apriņķī - Cesvaines pag. (LD 33708); Krustpils pag. (LD 33708; 33890); Valmieras apriņķī – Salacas pag. (LD 33708); Iecava (LTdz 10524); Viļaka (LTdz 10511); Krāslava (103,104 *Lettische Volkslieder*, 1896.g.); Pērkona vedekla tautasdziesmās: Cēsu apriņķī – Dzērbene, Jaunjelgavas apriņķī – Biržu pag., Daugavpils apriņķī - Līvānu pag., Ludzas apriņķī – Beržu pag., Lubāna (LD 33707).
- ¹⁹ Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā. – 76. lpp.
- ²⁰ Graudonis. J. Ieskats Ikšķiles vēsturē // Daugavas raksti: No Aizkraukles līdz Rīgai. – Rīga, 1991. – 87. lpp.
- ²¹ Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem // Arheoloģija un etnogrāfija, – Rīga, 1974. – XI. laid. – 242. – 253. lpp.
- ²² Rūsiņš V. Pārdomas par jumja simboliku un mitoloģisko ģenēzi // Latvijas Vēsture – 2000. – Nr. 2 (38). – 54. lpp.
- ²³ Turpat. – 57. lpp; Vidzemē 19. gs. otrajā pusē piekopto rituālu savā pētījumā apraksta Pētersons K. Rija, kulšana un apkūlības // Rīgas Latviešu biedrības zinību komisijas rakstu krājums. – Rīga, 1914. – Nr. 17. – 35. lpp.
- ²⁴ Adamovičs L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā. – 212. lpp
- ²⁵ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. – 123. – 124. lpp.
- ²⁶ Rituālajās darbībās pienā simboliski saplūst vīrišķā un sievišķā puse. Skat. Vīķe-Freiberga V. Seno latviešu dievi un kultūri // Dabas un Vēstures kalendārs, 1991. – Rīga, 1990. – 223. lpp.
- ²⁷ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 218. lpp.
- ²⁸ Skat. Neulande L. Jumis senlatviešu reliģijā. Rīga, 2001. – 66. lpp.
- ²⁹ Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – 85. lpp.
- ³⁰ Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. – 123. – 124. lpp.
- ³¹ Vība S. Dažas atziņas par ziemas saulgriežiem // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. - 589. sēj. – 85. lpp.
- ³² Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – XIII sēj. – 323. lpp.
- ³³ Dumpe L. Latviešu tradicionālā piensaimniecība. Piena produkti un piena ēdieni. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1998. – 15. lpp.
- ³⁴ Līdeks O. Latviešu svētki. – Rīga, 1991. – 72. – 73. lpp.
- ³⁵ Мифы народов мира. – Т. 2. – С. 519.
- ³⁶ Lvonijas Indriķa hronika. – XVI, 4.
- ³⁷ Adamovičs L. Senlatviešu reliģija. // Vēstures atziņas un tēlojumi. Red. F. Balodis. Rīga: Izglītības ministrija, 1937. – 69. lpp.
- ³⁸ Olupe E. Latviešu gadskārtu ieražas. – Rīga, 1992. – 37. – 38. lpp.
- ³⁹ Siliņa E. Latviešu tautas dejas izcelsme un attīstība. – Rīga: Avots, 1952. – 23. – 26. lpp.

-
- ⁴⁰ Mugurēvičs Ē. Medības Latvijā viduslaikos // *Arheoloģija un Etnogrāfija*. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 152. lpp.
- ⁴¹ Pētersons K. Par miežvilkiem // Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas rakstu krājums. – Rīga, 1914. – Nr. 25. – 27. lpp.
- ⁴² Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – P. 254.
- ⁴³ Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia. – P. 254.
- ⁴⁴ Abayev V. I. The names of the months in Ossetic // *W. B. Henning Memorial Volume*. – London, 1970. – P. 4.
- ⁴⁵ Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia. – P. 255.
- ⁴⁶ Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia. – P. 255 – 256.
- ⁴⁷ Pustyl'nik I. Records of astronomical Heritage of Estonian people and its reflection in art and folklore // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 262 – 263.
- ⁴⁸ Buža Z. Dzīvnietu piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā. – 66. lpp.
- ⁴⁹ Leinasare I. Meiteņu vecuma grupas Latvijas senvēsturē // *Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā*. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. – 589. sēj. – 71. lpp.

Secinājumi

Promocijas darbā „Dualitāte seno latviešu reliģiskajos priekšstatos” izvirzītā jautājuma izpēte tika uzsākta ar mērķi veikt ar dualitāti saistīto mentalitātes struktūru identifikāciju un analīzi seno latviešu reliģisko priekšstatu sistēmā, kas palīdzētu dziļāk izprast seno priekšstatu veidošanās un attīstības procesus. Arheoloģiskā materiāla izmantošana līdzās folkloras avotiem ir devusi iespēju ne vien noteikt atsevišķu priekšstatu izveides senāko posmu hronoloģiju, bet arī noskaidrot mītisko priekšstatu lokālās attīstības iezīmes Latvijas teritorijā.

Viens no promocijas darbā izvirzītajiem uzdevumiem bija noskaidrot mentalitātes struktūru transformācijas likumsakarības un šo procesu atspoguļojumu seno latviešu reliģijā: pāra un nepāra – divdaļīgo un trīsdaļīgo modeļu mijiedarbību. Ar šo jautājumu saistītā problemātika skar divas teorētiskas reliģisko priekšstatu sistēmu izpētes problēmas:

- divdaļīgo un trīsdaļīgo modeļu aprakstīšanas problēma: vai trīsdaļīgais (kā nepāra bāzes) modelis var tikt daudz dabiskāk izskaidrots kā binārās attiecības starp mainīgo un pāri? Vai atšķirību starp divdaļīgām un trīsdaļīgām sistēmām etnoloģijā no loģikas viedokļa var traktēt kā vienas un tās pašas parādības divus aprakstīšanas paņēmienus?
- ja dualitāte ir arhaisko mītisko priekšstatu tipiska pazīme, vai ir iespējams uz šī pamata nodalīt ar dualitāti saistītos priekšstatus kā stadiāli vai arī hronoloģiski senākus par tiem, kuros dominē nepāris?

Latviešu folkloras materiālā redzams, ka, mītisko priekšstatu pamatstruktūrās pastāvot dualitātei, sakrālajā simbolikā ir skaidri izteikta nepāra dominante. Tomēr latviešu folkloras materiālā pārstāvētās trīsdaļīgās konstrukcijas ir aprakstāmas kā vienas dualitātes pārklāšanās ar citu, resp. tā ir divpakāpju dualitāte, ko ir būtiski atšķirt no reliģiju vēsturē atrodamajiem piemēriem triādēm, kurās attiecības starp

konstruktīvajiem elementiem ir principiāli atšķirīgas no tādām, ko var aprakstīt kā duālas, hierarhiskas vai lineāras.

Šo jautājumu iespējams risināt, izprotot un nodalot konstruktīvos principus un elementu savstarpējo funkciju modeļus divpolārās un trīspolārās sistēmās. Ja trīsdaļīgās struktūras konstrukcijā ir linearitāte un hierarhija vai viena (nepāra) elementa atsevišķa izcelšana, tad šī struktūra ir aprakstāma kā duāla. Līdz ar to jautājums par divdaļīgām un trīsdaļīgām struktūrām ir reducējams uz šo struktūru konstruktīvo pamatprincipu – divpolaritāti. Trīspolārās attiecības parāda trīsdaļīgajās struktūrās principiāli atšķirīgu konstruktīvo principu, citu loģisko shēmu ($A*B = C$; $B*C = A$; $A*C = B$), un tieši šādas attiecības raksturojamas kā ternāri pretstati. Tajos ir nevis viens atgriezeniskais elements, bet katram elementam ir divi savstarpēji atgriezeniski elementi. Respektīvi, šādās attiecībās katri divi elementi nosaka vienu, katrs pāris nosaka vienu citu pretēju elementu.

Ir grūti noteikt to brīdi, kad vēsturiski notiek pavērsiens priekšstatu sistēmā un kādos apstākļos sakrālajā simbolikā izvirzās skaitlis “trīs” un nepāris. Kā vissenākajos priekšstatos, mākslā un ornamentos tie var pastāvēt paralēli, tāpat tie līdzās turpina pastāvēt arī seno latviešu reliģiskajos priekšstatos. Pavērsiens pasaules izpratnē notiek līdz ar zemkopības izvirzīšanos priekšplānā. Zemkopis nodala savu teritoriju no pārējās pasaules, savu kultūrvidi no savvaļas dabas. Iekšējā vidē zemkopim paliek pāris, kā savas pasaules veseluma simbols – divi joprojām nozīmēs svētību: tā Jumis nes auglību gan laukiem un lopiem, gan cilvēkiem, skaitlis 4 ir nozīmīgs kā telpas (istabas, mājas, lauka, debespušu) simbols. Lai aptvertu visu visumu kopumā, pārī – skaitlim 2 - klāt nāk trešais – simbols tam, kas atrodas aiz kultūrvides robežas un kas pieder savvaļas dabai. Tātad iekšējā pasaule (kultūrvide), kuru pašu par sevi izsaka pāris, kopā ar ārpusauli (savvaļas dabu) veido šo 3 – skaitli, kas simbolizē visu pasauli kā vienotu veselumu. Cits veids kā senajā simbolikā ienāk trīsdaļīgums, ir centra (vidus) jēdziens. Tomēr senajās priekšstatu sistēmās, kā to apliecina gan arheoloģiskie, gan folkloras avoti, dualitāte un trīsdaļīgās struktūras vēsturiski pastāv līdzās.

Raksturīga senāko reliģisko priekšstatu dualitātes iezīme, kas to atšķir no dualitātes stadiāli (un parasti arī hronoloģiski) vēlākos mītiskajos priekšstatos un reliģiskajās sistēmās, ir duālo elementu nepretstatīšana: opozīcija netiek izvirzīta kā

duālo elementu savstarpējo attiecību pamatizpausme. Tāpēc stadiāli agrīnajos reliģiskajos priekšstatos dualitāte precīzāk būtu raksturojama nevis kā pretstati (opozīcijas), bet kā pārbas simetrija (vai asimetrija). Dualitāte tiek saprasta vienkārši kā visa esošā dabisks pastāvēšanas veids, kurā pāra elementu vienotība izsaka gan priekšstatus par pasaules uzbūves pamatprincipiem, gan arī izpratni par optimālu esības modeli: tas, kas ir pāri, tas ir labs.

Latviešu folkloras materiālā redzams, ka pret skaitli 2 un pāri (atšķirībā no skaitļa 3) ir divējāda attieksme: agrārajos priekšstatos pāris saglabā savu nozīmi kā dzīvības nodrošinātājs un turpinātājs, abu dzimumu apvienojuma simbols, un šajā priekšstatu sfērā tas saglabā sakrālā veseluma veidotāja funkcijas, sekojot senajai izpratnei, ka “divi” tas ir “labi”; no otras puses – piesardzība un bailes no skaitļa 2, kura simbolika ietver abas polaritātes. Tā var būt gan dzīvība, gan nāve. Seno latviešu reliģiskajos priekšstatos noteikti nevar piemērot folkloristu darbos sastopamo stipri vienkāršoto atziņu par to, ka pāris tautas priekšstatos saistīts vienīgi ar ļauno un nevēlamo.

Latviešu reliģiskajos priekšstatos ne dvīņu kulta, nedz skaidri nosakāmi tā relikti nav konstatējami. Ir priekšstati par dvīņiem, to piedzimšanu saistībā ar dabas auglību, dubultaugli-jumi, tomēr šo priekšstatu sfēra nesniedzas tālāk par maģiju vai ticējumiem, kur dvīņu dzimšana tiek skaidrota ar jumja apēšanu. Jumis pats nav dvīnis. Jumis kā dievība tiek godināts kopā ar Pērkonu kā lauku auglības devējs, kurš, formējoties par mitoloģisku būtni, sākotnēji pats reprezentē androginitāti – pāri “vīrišķais-sievišķais”, kas ir universāls auglības un radītspējas simbols. Arī Dieva dēli – tēli, kuros atspoguļojas priekšstati par vecuma grupām - nav dvīņi, un, ja arī reprezentē dualitāti, tad tikai kā dabisko dihotomiju, piem., “gaišais-tumšais”. Tie izveidojas par relatīvi patstāvīgu, labi definētu mītisko tradīciju un tēliem ciešā sakarā ar vecuma grupām senajā sabiedrībā un ar tām saistīto priekšstatu kompleksu.

Senākais ar dualitāti saistītais reliģisko priekšstatu slānis Latvijas teritorijā saistāms vēl ar mezolīta un neolīta mednieku priekšstatiem un rituālajām tradīcijām. Mezolīta un neolīta posmā mākslā tiek atveidoti dzīvnieki, kas ir savdabīgi mediatori starp divām sfērām – zemi un ūdeni, zemi un gaisu. Tie ir ūdensputni, bebrs, ūdrs, čūska, kuru simboliku raksturo divdabīgums, kam pamatā ir šo dzīvnieku spēja apdzīvot divas vides. Kosmoloģiskajos priekšstatos šajā laikposmā divus galvenos

Ziemeļu debesu puslodes zvaigznājus – Lielos un Mazos Greizos Ratus – simbolizē divas aļņu vai briežu mātes vai arī Lācis un Alnis, kuru vietā zemkopju priekšstatos stājas zirgi vai vērši. Bronzas un dzelzs laikmetā līdz ar zemkopības izvirzīšanos un nostiprināšanos iegūst pamatu pāris “vīrišķais – sievišķais”, kurš, pārejot uz reliģiskajiem priekšstatiem, saistās ar auglības nodrošinātāja simboliku un ideoloģijā nostiprinās līdzās arhaiskajai dualitātei “mirt un atdzimt”, ieņemot būtisku vietu lauku auglības rituālos. Vidējā dzelzs laikmetā (V – VIII gadsimtā) vērojama straujāka priekšstatu attīstība, ienāk auglības tēma, ko ornamentos simbolizē dubultelementi - t.s. pārinieki. Domājams, ka šajā laikā zemkopju reliģiskajos priekšstatos veidojas jumis kā divkāršas, tātad palielinātas auglības simbols.

Arheoloģiskajā materiālā mēs varam novērot, kā priekšstati par divu dzimumu vienotību attīstās senajās rotaslietās – piekariņu valkāšanas tradīcijās. IX – XI gadsimtā raksturīga rota bagātam vai dižciltīgam latgalim bija piekariņi-putniņi (pīlītes), bet ūdensputna simbolika ir saistīta ar sievišķo dzimumu. Lībiešu apbedījumos vērojama cita aina: sākot ar XI gadsimtā. dažu sieviešu apbedījumos sastopam šī dzimuma pretmetu piekariņu-zirdziņu; ar XII gadsimta beigām līdz pat XIV gadsimtam tie jau ir divgalvaini zirdziņi; XII -XIV gadsimtā brīžam vairs nevar pateikt, kāds dzīvnieks ir attēlots, bet ir palicis svarīgākais – divi kopā saauguši tēli. Tā kā šie piekariņi ir atrasti tikai dažos kapos, tad gribas izteikt domu, ka varbūt šīs personas bija saistītas ar auglības rituāla veikšanu. Līdztekus tam varēja formēties priekšstats par mītisko Jumi – divdzimumu, kas jau dominē XII -XIV gadsimtā kā viens tēls, aizsākot lēnu virzību uz dainās personificēto dievību Jumi, kas tā arī neguva pilnīgu risinājumu. Liekas, ka šajā brīdī notiek zināms lūzums agrāro priekšstatu sistēmā un sākās Jumja antropomorfizācija, kuru pārtrauca jau Reformācija, tāpēc Jumja antropomorfais tēls nav skaidri izteikts un pabeigts.

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

1. „mirt un atdzimt” - arhaiskā dualitāte, priekšstati par cikliem dabā;
2. pirmais gadu tūkstotis pr. Kr. – zemkopības attīstība, grauda simbolika, ģeneratīvais pāris “vīrišķais sievišķais”;
3. pirmā gadu tūkstoša pirmā puse – jumja kā pārinieka motīva ienākšana reliģiskajos priekšstatos;

4. pirmā gadu tūkstoša vidus – otrā puse – aizsākas Jumja personifikācija;
5. X - XV gadsimts – Jumja kā dievības antropomorfizācija - līdz galam tā arī nepabeigts process (XII - XIV gadsimts – Jumja kā auglības dievības noformēšanās).

Zemkopju dzīves skatījumā lauku auglībai ir vissvarīgākā vieta. Tādēļ tīrumu kopšanā daudzi dievi parādās kopīgi, kaut tipoloģiski tie pārstāv dažādas funkcijas. Auglības rituālos paralēli godā Jumi un Pērkonu, jo Pērkons ir tas, kurš gādā par ūdeni, lietu, lai augtu labība, bet Jumis savukārt nodrošina tīrumu auglību, graudā saglabājot dzīvības spēku. Kā gada cikla auglības rituālos Pērkonu nevar atraut no Jumja, tā vienkopus ir jābūt arī ūdenim un graudam, kas tiek panākts darot alu. Sakrālajā mielastā vai upurī alus ir nepieciešams gan apsējībās, gan vasaras saulgriežos, gan apkūlībās. Alus ienāk zemkopju rituālajās tradīcijās kā sakrālā matērija – grauda un ūdens savienojums, t.i. – zemes un debesu dāvātās auglības simbols.

Jāņa tēls latviešu mītisko priekšstatu sistēmā ir vērtējams kā kristīgā sinkrētisma veidota būtne, kura sevī apvienojusi vairākas citu mītisko tēlu iezīmes, ir pārņēmis daļu lauku auglības rituālu, ko veica vasaras saulgriežos saistībā ar Jumi un Pērkonu. Šis secinājums saskan ar reliģiju pētnieka H. Biezā atzinumu, ka Jāņa vārds latviešu valodā ir ieviesies tikai XVI – XVII gadsimtā, kā tas konstatējams vēsturisko avotu liecībās.

Pērkona mīta attīstība saistāma ar noteiktu Latvijas vēstures posmu no X līdz XIII gadsimtam. Šajā laikā Latvijas teritorijā norit virzība uz agro valstisku veidojumu tapšanu, kā arī ar to saistītā sabiedriskā un ekonomiskā attīstība, kas varēja būt impulss straujākai ideoloģijas un reliģisko priekšstatu attīstībai. Nozīmīga bija arī augsti attīstītā metālapstrāde, kas loģiski izvirzīja tieši Pērkonu kā debesu kalēju. Teritorija, kas aptver Daugmali un Doles salu ar Vampeniešu u.c. apbedījumiem, bija sens amatniecības centrs. Tieši lībiešu teritorijas bija tās, kurās Pērkons summējās par mīta tēlu. Tas norāda, ka Latvijas iedzīvotāju sakrālie priekšstati neattīstījās vienlaicīgi visā tās teritorijā, bet bija atkarīgi no konkrētās vietas saimnieciskās un politiskās attīstības.

Vidzemē latgaļu, lībiešu un sēļu saskares vietās Pērkona tēls tiek papildināts ar sieviešu kārtas būtnēm. Galvenokārt tieši šajos apvidos ir pierakstītas

tautasdziesmas par Pērkona meitām un vedeklu. Šāda Pērkona tēla attīstība kļūst saprotamāka, ja atceramies, ka tas ir tas pats lopkopības rajons, kurā izplatītas tautasdziesmas par Ūsiņu un govju Māršavu - Latvijas austrumu daļa - latgaļu un sēļu apdzīvotā teritorija. Šajā kultūru saskares zonā notiek priekšstatu saplūšana: tāpat kā Ūsiņam līdzās nāk sievišķā puse – Māra/Māršava, arī Pērkona tēlam tiek piesaistītas meitas un māte – notiek sieviešu kārtas būtņu integrācija Pērkona tēlā.

Pirmā gadu tūkstoš otrajā pusē (VI – VII gadsimtā) Latvijas austrumu daļā ienāk jaunas etniskās vienības, ko saista ar līdzeno kapu kultūru. Tie ir latgaļi, kas virzās pāri Daugavai. Rezultātā X – XIII gadsimts ir ļoti aktīvs saimnieciskās attīstības posms. Uz latgaļu bāzes Latvijas austrumu daļā – latgaļu un sēļu apdzīvotajās teritorijās gaišā debesu dieva tēls iegūst Ūsiņa nosaukumu.

Kurzemes iedzīvotāji aizvēstures un viduslaiku posmā ienāk ar savām atšķirībām gadskārtu tradīcijās, kur īpaši iezīmēta kazas un vilka simbolika auglības rituālos, kas gada ciklā ir saistāma ar ziemas/vasaras dalījumu. Ziema ir vilka laiks, kad notiek kazas rituālā saplosīšana, kazas upuris vilkam tiek veltīts ar nolūku veicināt auglību nākamajā gadā. Tādā pašā nolūkā tiek sadedzināts ozola bluķis un tā pelni izkaisīti uz laukiem. Ir noteikta sakarība auglības rituālos pāriem ozols/pērkons – kaza (āzis)/vilks, kurā var būt ietverts arī dualitāte „vīrišķais-sievišķais”.

Izmantotās literatūras bibliogrāfiskais saraksts

Abayev V. I. The names of the months in Ossetic // W. B. Henning Memorial Volume. – London, 1970. – Pp. 1 – 7.

Adamovičs L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā. *Senatne un Māksla*. – 1936. - Nr. IV. - 210 - 218. lpp.

Adamovičs L. Senlatviešu reliģija. // *Vēstures atziņas un tēlojumi*. Red. F. Balodis. Rīga: Izglītības ministrija, 1937. - 45. – 115. lpp.

Ambainis O. Latviešu gadskārtu ieražas // *Latviešu tautasdziesmas*. – Rīga, 1982. – 4. sēj. – 550. – 559. lpp.

Annett M. Genetic and nongenetic influences on handedness. – *Behav. Genet.*, 1978. – Vol. 8, No 3. – Pp. 227-250.

Auning R. Ueber den Uhsin-Mythus. Zur Abwehr // *Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft*. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1913. – Bd. XX (Stuck 4). – S. 15 – 27.

Autio E. Horned anthropomorphic figures in Finnish rock-paintings: Shamans or something else? // *Fennoscandia Archaeologica*. – 1995. – Vol. 12. – Pp. 13-18.

Bachofen J. J. *Myth, Religion, and Mother Right* / Transl. by R. Manheim. – Princeton University Press, 1992. – 368 pp.

Bánffy E. The origin of an imaginary animal figure type in the Lengyel culture // *Man and the Animal World (Studies in Achaeozoology, Archeology, Anthropology and*

Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi) / Ed. by P Anreiter, L. Bartosiewicz, E. Jerem, W. Meid. – Budapest: Archaeolingua foundation, 1998. – Pp. 55-64.

Beltran A. Crisis in Traditional Ideas About European Rock Art: the Question of Diffusion and Convergence // Rock Art in the Old World (Papers presented in Symposium A of the AURA Congress, Darwin (Australia) 1988) / Ed. by M. Lorblanchet. – New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1992. – Pp. 401 – 413.

Bergmann G. Erste Sammlung Lettischer Sinngedichte. - Ruien, 1807.

Bianchi U. Dualism // The Encyclopaedia of Religion. – New York, London, 1987. – Vol. 4. – Pp.506 – 512.

Bianchi U. Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico. 2d ed. – Rome, 1983. – 216 pp.

Bianchi U. Twins // The Encyclopaedia of religion. – New York, London, 1987. – Vol 15. – Pp. 99 -107.

Biehl P. F. Overcoming the “Mother-Goddess-Movement”: A New Approach to the Study of Human Representations // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A. – 1997. – 51. sēj., Nr. 5./6. (592./593.). – 59. lpp.

Bielenstein A. Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten: ein Betrag zur Ethnographie, Culturgeschichte und Archeologie der Völker Russlands im Westgebiet. - St. Petersburg-Petrograd: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft, 1907-1918. – 843 S. – 2 T.

Bielenstein A. u. E. u. H. Studien aus dem Gebiete der lettischen Archäologie, Ethnographie und Mythologie. – Riga, 1896. – 179 + 42 + 61 S.

Bielenstein E. Ueber die Bedeutung des lettischen Volksliedes für die Archäologie // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1901. – Bd. XX (Stuck 2). – S. 60 – 78.

Bielenstein E. Wie die alten Letten gefreit haben, geschildert auf Grund des Volksliedes und der Volkstradition // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. – Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1896. – Bd. XIX (Stuck 4). – S. 62 – 239.

Biezais H. Baltic Religion. // The Encyclopaedia of Religion. Ed. by M. Eliade. – London, New York, 1987. – Vol. 2. – Pp. 49 – 55.

Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. – Rīga: Minerva, 1994. – 285 lpp.

Biezais H. No esejas “Dievturi – nacionālie romantiķi – senlatvieši” // Grāmata. – 1990. – Nr. 32. – 40. lpp.

Biezais H. Romiešu un latviešu īpašo dievu problēma // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A. – 1993. – Nr. 10 (555). – 32. – 37. lpp

Biezais H. Sakrālais ražas upura mielasts // Upuris: reliģiju zinātne, filozofija, kristīgā prakse (rakstu krājums). – Rīga: Latvijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūts, 1995. – 97. – 112. lpp.

Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. – Rīga: Minerva, 1998. – 367 lpp.

Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes / no vācu valodas tulkojusi R. Drīzule. – Rīga: Zinātne, 2006. – 304 lpp.

Brambats K. Die lettische Volkspoesie in musikwissenschaftlicher Sicht. Ein Versuch // Musik des Ostens. – Kassel, Basel, Paris, London: Bärenreiter, 1969. - Bd. 5. – S. 25 – 48.

Brastiņš E. Latviešu ornamentika: Pirmā daļa: Elementi. – Rīga: Vālodzes apgādība, 1923. – 82 lpp.

Brenneman W. L. Serpents, Cows, and Ladies: Contrasting Symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths // *History of Religions*. – 1989. – Vol. 28, No. 4. – Pp. 340 – 354.

Briquel D. Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome // *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Vol.2 (Journal of Indo-European Studies Monograph Number Nine). – McLean, Virginia: Institute for the Study of Man, 1992. – Pp. 315 – 320.

Bula D. Ieskats latviešu mitoloģijas struktūrā (“valoda” un “runa” mitoloģijā) // *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. – Rīga, 1986. – Nr. 10 (471). – 84. – 88. lpp.

Buža Z. Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā (diplomdarbs). – Rīga : Latvijas Universitāte, 1995. – 99 lp.

[Büttner, G.], *Das lettische Volkslied // Baltische Monatsschrift*. – Riga, 1874. - Bd. 23. – S. 545 – 556.

Caune A. Arheoloģiskās liecības par senāko apdzīvotību Rīgas Doma baznīcas apkārtnē // *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. – 1992. – Nr.3. – 31. lpp.

Caune A. Jaunsaules Siliņu kapulauks // *Arheoloģija un Etnogrāfija*. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 45. – 55. lpp.

Daugnora L., Girininkas A. Neolithic and Bronze Age mixed farming and stock breeding in the traditional Baltic culture-area // *Archaeologia Baltica / Ed. by V. Kazakevičius, R. Sidrys*. – Vilnius: Institute of Lithuanian History, 1995. – Pp. 43 – 51.

Dehn T., Hansen S. I. Doubteness in the construction of Danish passage graves // Neolithic Orkney. – 2000. – Pp. 215 – 221.

Deņisova R. Auklas keramikas kultūras cilšu ģenēze un ražotājsaimniecības rašanās Austrumbaltijā // Arheoloģija un Etnogrāfija. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 110. – 120. lpp.

Dini U. P. Baltu valodas. – Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2000. - 575 lpp.

Drīzule R. Mīts un rituāls Jāņu dziesmās // Karogs. –1991. – Nr. 5. – 6. – 203. – 210. lpp.

Dumézil G. Les dieux des Indo-Européens. – Paris: Presses universitaires de France, 1952. –143 pp.

Dumpe L. Latviešu tradicionālā piensaimniecība. Piena produkti un piena ēdieni. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1998. – 15. lpp.

Dundulienė P. Pagonybė Lietuvoje: Moteriškosios dievybės. – Vilnius: Mintis, 1989. – 164 p.

Dunsdorfs E. Zīle: Apcerējumi par Latvijas vēsturi un sadzīves problēmām. – [Stockholm]: Daugava, 1965. – 247 lpp.

Eliade M. Mīts par mūžīgo atgriešanos: Arhetipi un atkārtotāšanās / no franču valodas tulk. I. Auziņa un L. Briedis. – Rīga: Minerva, 1995. – 176 lpp.

Eliade M. Sakrālais un profānais / no franču valodas tulk. L. Briedis. – Rīga: Minerva, 1996. – 192 lpp.

Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. – Chicago: University of Chicago Press, 1969. –180 pp.

Endzelīns J., Mülenbachs K. Latviešu valodas vārdnīca. – Rīga, 1925. – 118. lpp.

Frank R. M. Hunting the European Sky Bears: Evidence for a celestial mapping system in Slavic and Finno-Ugric folk traditions // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 250 – 253.

Frazer J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* – Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1993. – 756 pp.

Frolov B. A. Numbers in archaic cosmology // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 68 – 71.

Gimbutas M. *The Civilization of the Goddess.* – San Francisco, California: Harper San Francisco, 1991. – xi + 529 pp.

Gimbutas M. *The Gods and Goddesses of Old Europe.* – Los Angeles, 1974. – 303 pp.

Gimbutas M. *The Living Goddesses* / Ed. by M. R. Dexter. – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. – 286 pp.

Gimbutiene M. *Balti aizvēsturiskajos laikos: Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija* / No lietuviešu val. tulk. A. Aramins; I. Lozes priekšvārds. – Rīga: Zinātne, 1994. – 226 lpp.

Gintere U. Līgavas galvassegu ģenēzes jautājums Rietumlatvijā // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. – 589. sēj. – 88. – 101. lpp.

Gonda J. Prajāpati and the Year. – Amsterdam, Oxford, New-York: North-Holland Publishing Company, 1984. – Pp. 99.

Gonda J. Pūsan and Sarasvatī.. – Amsterdam, Oxford, New-York: North-Holland Publishing Company, 1985. – Pp. 175.

Gonda J. The Dual Deities in the Religion of the Veda. – Amsterdam, London: North-Holland Publishing Company, 1974. – Pp. 416.

Graudonis. J. Ieskats Ikšķiles vēsturē. // Daugavas raksti :no Aizkraukles līdz Rīgai. – Rīga: Zinātne, 1991. – 187 lpp.

Graudonis J. Nocietinātās apmetnes Daugavas lejtecē. – Rīga: Zinātne, 1989. – 157 lpp.

Graudonis J. Reznu kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. – Nr. 3. – Rīga, 1961. – 20. lpp.

Griffiths J. G. Triads and Trinity. – Cardiff: University of Wales Press, 1996. – xv + 362 pp.

Grīns M., Grīna M. Latviešu gads, gadskārta un godi. – Rīga: Everest, 1992. – 452 lpp.

Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. – Saale, 1923. – S. 257.

Harris J. R. The Cult of the Heavenly Twins. – Cambridge: University Press, 1906. – 160 pp.

Helskog K. Maleness and femaleness in the sky and the underworld - and in between // *Perceiving rock art: social and political perspectives* / Var. authors, ed. by K. Helskog; B. Olsen. - Oslo: Novus forlag: 1995. – Pp. 247-262. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, ser. B. Skrifter 92).

Hertz R. The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity // *Right & Left: Essays on Dual Symbolic Classification* / Ed. by R. Needham. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978. - Pp.3 – 31.

Herva V., Ikäheimo J. Defusing Dualism: Mind, Materiality and Prehistoric Art // *Norwegian Archaeological Review*. – 2002. – Vol. 35, No. 2. – Pp. 95 – 108.

Huld M. E. PIE 'bear' *Ursus arctos*, *Ursa Major*, and *Ursa Minor* // *Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles 1998* / Ed. by K. Jones-Bley, M. E. Huld, A. Della Volpe, M. R. Dexter (Journal of Indo-European Studies Monograph Series No. 32). – Washington: Institute for the Study of Man, 1999. – Pp.117 – 130.

Hultkrantz Å. The Concept of the Supernatural in Primal Religion // *History of Religions*. – 1983. – Vol. 22, No. 3. – Pp. 231 – 253.

Hultkrantz Å. Reindeer nomadism and the religion of the Saamis // *Saami pre-Christian religion* / Ed. by L. Backman; Å. Hultkrantz. - Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1985. – Pp. 11–28. (Stockholm studies in comparative religion 25).

Ivanovs V. Par karnevāla kā bināru pretstatu inversijas semiotisku teoriju // *Kultūra. Teksts. Zīme.* / Sastādijis un tulkojis I. Šuvajevs. – Rīga: Elpa, 1993. – 60. – 77. lpp.

Jacobson E. The Deer Goddess of Ancient Siberia: A Study in the Ecology of Belief. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1993. – Pp xxii + 291. (Numen Bookseries, Vol. LV).

Jaskanis J. Human Burials with Horses in Prussia and Sudovia in the First Millenium of Our Era // Acta Baltico-Slavica, IV. – Bialystok, 1996. – Pp. 58.

Jung C. G. Four archetypes: Mother/Rebirth/Spirit/Trickster. - Princeton University Press, 1969. – P. 9.

Kalve V. No apceres “Latviešu mitoloģija” // Literatūra un Māksla. – 1998. – 6. maijs. – 12. – 13. lpp.

Katterfeld H. Ueber das Lettische Volkslied. // Magazin herausgegeben von der Lettischen-Literarischen Gesellschaft. Mitau: Steffenhagen und Sohn, 1835. – Bd. XV (Stuck 1.-2.). – S. 1 -27.

Klētņieks J. Atronomiskie priekšstati latviešu tautasdziesmās. // Astronomiskais kalendārs 1985. – Rīga, 1984. – 168. – 169.lpp.

Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. – Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. – 200 lpp.

Kokare E. Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā // Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais. – Rīga: Zinātne, 1992. – 9. – 91.lpp.

Ksica M. Rock Art in Soviet Eurasia // Rock Art in the Old World (Papers presented in Symposium A of the AURA Congres, Darwin (Australia) 1988) / Ed. by M. Lorblanchet. – New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1992. – Pp. 491 – 512.

Kuiper F. B. J. Ancient Indian Cosmogony (Essays selected and introduced by J. Irwin). – New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 1983. – 272 pp.

Kuiper F. B. J. The Basic Concept of Vedic Religion // History of Religions. – 1975. – Vol.15, No. 2. – Pp. 107 – 120.

Kursīte J. Iespējamais latviešu varriants indoeiropiešu mītam par mirstošo un atdzimstošo dievību // Varavīksne, 1988. – Rīga: Liesma, 1988. – 132. – 145. lpp.

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

Kursīte J. Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. – Rīga: Zinātne, 1999. – 525 lpp.

Landers K. Latvijas Wehsturekultur-wehsturiski apzerejumi:1. daļa. – Pēterburga: A. Gulbja apgahdība, 1908. – 176 + 8 lpp.

Latviešu tautas dziesmas. – Rīga, 1979. – 2004. – 1. – 8. sēj.

Latviešu tautas ticējumi / Sak. un red. P. Šmits. – Rīga, 1940. – 1941. – 1. – 4. sēj.

Latvijas PSR arheoloģija. Red. kol.: A. Bīrons. - Rīga: Zinātne, 1974. – 373 lpp.

Latvju Dainas / Sak. Kr. Barons, H. Visendorfs. – Jelgava, Pēterburga, 1894. – 1915. – 1. – 6. sēj.

Lautenbachs J. Latvešu literaturas vēsture: 1. daļa. – Rīga: LU Studentu Padomes grāmatnīca, 1922. - 87 lpp.

Leinasare I. Meiteņu vecuma grupas Latvijas senvēsturē // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. – 589. sēj. – 62. – 78. lpp.

Leinasare I. Pārdomas par svētkiem Latvijas senākajā vēsturē // Dziesma. – 1993. – Nr. 5. –14. lpp.

Lincoln B. The Center of the World and the Origins of Life // History of Religions. – 2001. – Vol. 40, No. 4. – Pp. 311 – 326.

Lincoln B. The Indo-European Cattle-Raiding Myth // History of Religions. – 1976. – Vol.16, No. 1. – Pp. 42 – 65.

Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // History of Religions. – 1975. – Vol.15, No. 2. – Pp. 121 – 145.

Liparte E. Labā un ļaunā čūska latviešu folklorā // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Humanitārās zinātnes. - Rīga: Latvijas Zinātņu akadēmija, 1993. – Nr. 4 (549). – 32. – 36. lpp.

Littleton C. S. Indo-European Religions: History of Study // The Encyclopaedia of Religion. – New York, London, 1987. – vol. 7. – Pp. 204 – 213.

Littleton C. S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. – Berkley, Los Angeles; University of California Press, 1966. – 242 pp.

Lībieši / Sast. K. Boiko. – Rīga: Zinātne, 1994. - 320 lpp.

Līdeks O. Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas. – Rīga: Scientia, 1991. – 270 lpp.

Loze I. Akmens laikmeta māksla Austrumbaltijā. – Rīga, 1983. – 134. lpp.

Loze I. Clay figural art in the forest belt of Neolithic eastern Europe // Archaeologia Baltica / Ed. by V. Kazakevičius, R. Sidrys. – Vilnius: Institute of Lithuanian History, 1995. – Pp. 20. – 42.

Loze I. Neolīta apmetnes Ziemeļkurzemes kāpās. – Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. – 223 lpp.

Loze I. Senais dzintars Austrumbaltijā. – Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2004. – 136 lpp.

Lushnikova A. V. Early notions of Ursa major in Eurasia // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 254 – 259.

Lushnikova A. V. On sacral significance of the north and left side in the world Outlook of the Indo-Iranians // *Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000]* / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 286 – 290.

Mallory J. P. *In Search of Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth.* – London, 1994. – Pp. 288.

Mallory J. P. The Indo-European homeland Problem: a Matter of Time // *The Indo-Europeanization of Northern Europe (Papers presented at the International Conference held at the University of Vilnius, Vilnius, Lithuania September 1-7, 1994)* / Ed. by K. Jones-Bley, M. E. Huld (*Journal of Indo-European Studies Monograph Series No. 17*). – Washington: Institute for the Study of Man, 1996. – Pp.1 – 22.

Maringer J. Priests and Priestesses in Prehistoric Europe // *History of Religions.* – 1977. – Vol.17, No. 2. – Pp. 101 – 120.

Marshack A. Paleolithic Image Making and Symboling in Europe and the Middle East: A Comparative Review // *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol* / Ed. by M. W. Conkey, O. Soffer, D. Strautmann, N.G. Jablonski. – San Francisco, 1997. – Pp. 53 – 91.

Marshack A. *The Roots of Civilization.* - New York, 1972. – Pp. 338 – 339.

Matossian M. K. Vestiges of the Cult of the Mother Goddess in Baltic Folklore // Baltic Literature and Linguistics. —Columbus, Ohio, 1973. —123 pp.

Metraux A. Twin Heroes in South American Mythology // The Journal of American Folklore. - Vol. 59, No. 232 (Apr. –Jun., 1946), Pp. 114 – 123.

Miller D. A. The Epic Hero. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000. – 501 pp.

Miller D. A. The Spartan Kingship: Some Extended Notes on Complex Duality // Arethusa. – 1998. – Vol.31, No. 1. – Pp. 1 – 17.

Minard A. Of Horses and Humans: The Divine Twins in Celtic Mythology and Folklore // Proceedings of the Ninth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles May 23, 24, 1997 / Ed. by K. Jones-Bley, A. Della Volpe, M. R. Dexter, M. E. Huld (Journal of Indo-European Studies Monograph Series No. 28). – Washington: Institute for the Study of Man, 1998. – Pp.158 – 178.

Moses L. Legends by the Numbers: The Symbolism of Numbers in the “Secret History” of the Mongols // Asian Folklore Studies. – 1996. – Vol. 55. No. 1. – Pp. 73 - 97.

Moses L. Triplicated Triplets: The Number in the “Secret History” of the Mongols // Asian Folklore Studies. – 1986. – Vol. 45. No. 2. – Pp. 287 – 294.

Motz L. The Faces of the Goddess. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Mugurēvičs Ē. Medības Latvijā viduslaikos // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 149. – 157. lpp.

Neuland L. Jumis die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten / (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm studies in comparative religion, 15). - Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1977. – 186 s.

Neulande. L. Jumis senlatviešu reliģijā. - Rīga: Minerva, 2001. – 208 lpp.

Neulande L. Teorijas un fakti latviešu Jumja problemātikā. // Akadēmiskā Dzīve: zinātnei, tēvzemei. - Minneapolis: Akadēmiskā dzīve, 1979. – Nr. 21. – 17 – 21. lpp.

Neumann E. The Great Mother: An Analysis of the Archetype / Transl. by R. Manheim. - Princeton University Press, 1972. – Pp. 64 –74.

Niewegtowski A. Die religiöse Rolle der Hasselnuss und der Hassel in der Urgeschichte und im Frühmittelalter // Archaeologia Polona 27, 1988 (1989). – S. 147 -183.

Olupe E. Latviešu gadskārtu ieražas. – Rīga, 1992. – 319. lpp.

Oosten J. G. The war of the gods: The social code in Indo-European mythology. – London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985. – 182 pp.

Ozola S. Binārie pretstati latviešu folklorā // Kultūras krustpunktu meklējumi / Sast. J. Kursīte. – Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 1998. – 87. – 92. lpp.

Pāvilāns V. Skandināvu reliģiskie priekšstati. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1991. – 21 lpp.

Pētersons K. Rija, kulšana un apkūlības // Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas rakstu krājums. – Rīga, 1914. – Nr. 17. – 35. lpp.

Pētersons K. Par miežvilkiem // Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas rakstu krājums. – Rīga, 1914. – Nr. 25. – 27. lpp.

Pjatigorskis A. Dažas vispārīga rakstura piezīmes par mitoloģiju no psiholoģijas viedokļa // Kultūra. Teksts. Zīme. - Sastādījis un tulkojis I. Šuvajevs. – Rīga: Elpa, 1993. – 119. – 126.lpp.

Polome E. C. Essays on Germanic Religion(Journal of Indo-European Studies Monograph Number Six). – Washington, D. C.: Institute for the Study of Man, 1989. – 143 pp.

Preston J. J. Goddess Worship: Theoretical Perspectives // The Encyclopaedia of Religion / ed. M. Eliade. – New York, London, 1987. - Vol. 6. – P. 54.

Puhvel J. Comparative Mythology. – Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1987. – Pp. i –x + 303.

Puhvel J. Indo-European Structure of the Baltic Pantheon // Myth in Indo-European Antiquity. – Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1974. – Pp. 75-85.

Puhvel J. Remus et Frater // History of Religions. – 1975. – Vol.15, No. 2. – Pp. 146 – 157.

Pustylnik I. Records of astronomical Heritage of Estonian people and its reflection in art and folklore // Astronomy of Ancient Societies: [Proceedings of the Conference “Astronomy of Ancient Civilizations” of the European Society for Astronomy in Culture (SEAC) associated with the joint European and National Astronomical Meeting (JENAM). Moscow, May 23-27, 2000] / Eds. T. M. Potyomkina, V. N. Obridko. – Moscow: Nauka, 2002. – Pp. 262 –266.

Radiņš A. 10. – 13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā un Austrumlatvijas etniskās, sociālās un politiskās vēstures jautājumi. – Rīga, 1999. – 134. lpp.

Renfrew C. Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. – New York: Cambridge University Press, 1987. – 346 pp.

Rimantienė R. Šventoji: Pamarių kultūros gyvenvietės – Vilnius: Mokslas, 1980. – 88 p.

Rimantienė R. Traces of Agricultural Activity in the Stone Age Settlements of Lithuania // Environmental and Cultural History of the Eastern Baltic Region / Ed. by U. Miller, T. Hackens, V. Lang, A. Raukas, S. Hicks (PACT Journal of the European Network of Scientific and Technical Cooperation for Cultural Heritage, vol. 57). – Brussels: Council of Europe, 1999. – Pp. 225 - 290.

Rozenbergs J. Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās. – Rīga: Zinātne, 2005. – 329 lpp.

Röder B., Hummel J., Kunz B. Göttinnendämmerung: Das Matriarchat aus archäologischer Sicht. – München, 1996. – S. 290 – 295.

Rūsiņš V. Dažas atziņas par dualitātes koncepciju indoeiropiešu mitoloģijā // “Latvijas Vēsture”. – 1998. - Nr. 2 (30). – 13. – 18. lpp.

Rūsiņš V. Diferenciācija un integrācija latviešu mītisko tēlu pasaulē // Materiāli par latviešu un cittautu kultūru Latvijā. – Rīga: Zinātne, 2003. – 13. – 20. lpp.

Rūsiņš V. Divdaļīgums sakrālā veseluma struktūrā latviešu reliģiskajos priekšstatos // “Platforma”: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga: Zinātne, 2003. – 67. – 72. lpp.

Rūsiņš V. Dvīņu jautājums latviešu mitoloģijā // Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: Folklorā. Ārzemju literatūra. Rakstu krājums, 9. – Liepāja: LiePA, 2004. – 46. – 54. lpp.

Rūsiņš V. Lielās pirmmātes jautājums mitoloģijā // Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums, 10. – Liepāja: LiePA, 2005. – 295. – 300. lpp.

Rūsiņš V. Nepāris latviešu reliģiskajos priekšstatos: struktūra un simbolika // "Platforma 2": Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga: Zinātne, 2004. – 173. –181. lpp.

Rūsiņš V. Pārdomas par jumja simboliku un mitoloģisko ģenēzi // "Latvijas Vēsture. Jaunie un jaunākie laiki". – 2000. – Nr. 2 (38). – 54. – 59. lpp.

Sedovs V. Balti senatnē. – Rīga: Zinātne, 1992. – 157 lpp.

Senču raksti / Sast. un teksta aut. G. Zemītis, V. Rozenberga. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1991. – 47 lpp.

Siliņa E. Latviešu tautas dejas izcelsme un attīstība. – Rīga: Avots, 1952. – 23. – 26. lpp.

Soffer O. The Mutability of Upper Paleolithic Art in Central and Eastern Europe: Patterning and Significance // Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol / Ed. dy M. W. Conkey, O. Soffer, D. Strautmann, N.G. Jablonski. – San Francisco, 1997. – Pp. 239 – 261.

Straubergs K. Latviešu tautas paražas. – Rīga, 1994. – 606.lpp.

Stewart E. A. Exploring Twins: Towards a Social Analysis of Twinship. - Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: McMillan Press; New York: St. Martin's Press, 2000. - 221 pp.

Straubergs K. Latviešu buramie vārdi. – Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939 – 1941. – 2 sēj. – 828 lpp.

Stutz L. N. Embodied Rituals & Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials [Acta Archaeologica Lundsensia series in 8°, No 46]. – Lund: Wallin & Dahlholm Bocktryckeri AB, 2003. – 395 pp.

Swaigsnit [J.] Par Latweeschu tautas dseesmahm // Sehta, dabba, pasaule: Trescha grahmata. – Tehrpata: H. Laatmanns, 1860. – 3. – 15. lpp.

Šmits P. Latviešu pasakas un teikas. – Rīga: Valtera un rapas akc. sab, 1925. – 1937. - I – XV sēj.

Šmits P. Senatnes dzīves apstākļi pēc mūsu tautasdziesmām // Latvijas arhaioloģija. – Rīga, 1926. – 68. – 82.lpp.

Šnē A. Sabiedrība un vara: sociālās attiecības Austrumlatvijā aizvēstures beigās. - Rīga, 2002. – 366 lpp.

Šnore E. Beteļu kapulauks Augšzemē // Arheoloģija un Etnogrāfija. XV. – Rīga: Zinātne, 1987. – 68. – 81. lpp.

Šnore E. Kivtu kapulauks. – Rīga: Zinātne, 1987. – 85 lpp.

Šnore E. Lejasdopeļu kapulauks senajā Sēlijā // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 64. – 81. lpp.

Šnore E. Senā Sēlpils. – Rīga: Zinātne, 1980. – 236 lpp.

Šterena M. Senā gadskārta. – Rīga, 1998. – 145.lpp.

Šuvajevs I. Kas ir latvieši // Karogs. – 1993. – Nr. 7. – 172. – 173. lpp.

Taivāns L. G. Baltu reliģija un kristietība. Tipoloģiskas rekonstrukcijas principi // Ceļš. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1992. – Nr. 1 (44). – 18. - 32. lpp.

Telegin D. Ya., Mallory J. P. The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine: Early Iconography of the Indo-Europeans [Journal of Indo-European Studies Monograph No. 11]. – N. W. Washington, D. C.: The Institute for the Study of Man, 1994. – Pp. i – x + 129.

Tull H. W. The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual. – Albany: State University of New York Press, 1989.

Tumēnas V. “Žirgelių” rašto semantinis laukas // Liaudies Kultūra. – 1997. Nr. 2 (53). – 22 – 35 p.

Ulmann C. Chr. Ueber Lettische Volkslieder, mit Bezugnahme auf eine Anzeige derselben in the foreign quarterly review Vol. VIII. Nr. XII. Juli 1831, S. 61-87 // Dorpater Jahrbücher für Litteratur, Statistik und Kunst, besonders Russlands II. - Riga und Dorpat: Verlag von Eduard Frantzens Buchhandlung, 1834. – S. 393 – 407.

Upeniece J. Ieskats par putniem un dzīvnikiem sakrālajā pasaulē (pēc latviešu tautasdziesmu materiāla) // “Platforma”: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. – Rīga: Zinātne, 2003. – 87. – 102. lpp.

Urtāns J. Latvijas senās svētnīcas. – Rīga: Latvijas enciklopēdija, 1993. – 112. lpp.

Urtāns V. Latvijas iedzīvotāju sakari ar slāviem I g. t. otrajā pusē // Arheoloģija un Etnogrāfija. VII. Rīga, 1968. – 68. - 85. lpp.

Urtāns V. Plastiskie bronzas zirdziņi // Arheoloģija un Etnogrāfija. XI. – Rīga, 1974. – 212. – 217. lpp.

Urtāns V. Senākie depoziāti Latvijā (līdz 1200. g.). – Rīga: Zinātne, 1977. – 284 lpp.

Vaiškūnas J. Saulės ir Mėnulio simbolika baltų pasaulėžiūroje // Senovės baltų Simboliai. Senovės baltų kultūra. Vilnius: Academia, 1992. – 131 – 147 p.

Vaitkunskienė L. Amber in the Art and Religion of the Ancient Balts // Contacts Across the Baltic Sea During the Iron Age (5th – 12th centuries) (Baltic Sea Conference, Lund October 25-27, 1991) / Ed. by B. Hårdh, B Wyszomirska-Werbart. - Lund: University of Lund, 1992. – Pp. 49 – 57. (Institute of Archaeology Report Series No. 43).

Vasks A. Akmens darba cirvji Daugavas baseinā: apdzīvotības raksturojums // Latvijas Vēstures institūta žurnāls. – 2002. – Nr. 2. – 33. – 35. lpp.

Vasks A. Apdzīvotība, saimniecība un sabiedrība Daugavas baseinā bronzas un senākajā dzelzs laikmetā // Latvijas Vēstures institūta žurnāls. – 1994. – Nr. 4. – 54. – 74. lpp.

Vasks A., Kalniņa L., Ritums R. The Introduction and Pre-Christian History of Farming in Latvia // Environmental and Cultural History of the Eastern Baltic Region / Ed. by U. Miller, T. Hackens, V. Lang, A. Raukas, S. Hicks (PACT Journal of the European Network of Scientific and Technical Cooperation for Cultural Heritage, vol. 57). – Brussels: Council of Europe, 1999. – Pp. 291 – 304.

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

Vilcāne A. Aizkalnes kapulauks (9. -11. gs) // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 82. – 96. lpp.

Vība S. Dažas atziņas par ziemas saulgriežiem // Latvijas Universitātes Zinātniskie Raksti. Vēsture: Feodālisma problēmas Baltijā. – Rīga: Latvijas Universitāte, 1993. - 589. sēj. – 78. - 88. lpp.

Vīķe-Freiberga V. Seno latviešu dievi un kultī // Dabas un Vēstures kalendārs, 1991. – Rīga, 1990. – 223. lpp.

Vīķe-Freiberga V., Freibergs I. Saules dainas. 2. izd. – Rīga: Grāmata, 1988. – 268 lpp.

Ward D. The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (University of California, Folklore Studies, 19). – Berkley and Los Angeles, 1968. – 137 pp.

Werbart B. Myths Concerning Female and Male Objects in Graves // Theses and Papers in Archaeology. – Stockholm, 1995. – Pp. 123 – 130.

White R. Substantial Acts: From materials to Meaning in Upper Paleolithic Representation // Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol / Ed. by M. W. Conkey, O. Soffer, D. Strautmann, N.G. Jablonski. – San Francisco, 1997. – Pp. 93 – 121.

Yoshida A. Dumézil et les études comparatives des mythes japonais // Pour un temps: Georges Dumézil. – Paris: Centre Pompidou, 1981. – Pp. 319 – 324.

Zagorska I. Par kādu retu akmens laikmeta apbedīšanas tradīciju // Arheoloģija un Etnogrāfija. XIX. – Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1997. – 42. – 50. lpp.

Zagorskis F. Kreiču neolīta kapulauks // Arheoloģija un Etnogrāfija. – Nr. 3. – Rīga, 1961. – 3. – 17. lpp.

Zagorskis Fr. Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks. – Rīga, 1987. – 91. lpp.

Zariņa A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem // Arheoloģija un etnogrāfija. Nr. XI. - Rīga: Zinātne, 1974. – 242. – 253. lpp.

Zariņa A. Lībiešu apgērbs 10.-13. gs. – Rīga: Zinātne, 1988. – 108 lpp.

Zariņa A. Salaspils Laukskolas kapulauks. 10. – 13. gadsimts. – Rīga: latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. – 463 lpp. + pielikums: Berga T. Salaspils Laukskolas

kapulauka monētas, 435. – 444. lpp.; Zariņa G. Salaspils Laukskolas 10. – 13. gs. Iedzīvotāju paleodemogrāfija, 445. – 463. lpp.

Zariņa A. Senākās ziņas par lībiešu apģērbu // Lībieši / Sast. K. Boiko. – Rīga: Zinātne, 1994. – 54. – 70. lpp.

Zariņa A. Seno latgaļu apģērbs 7. -13. gs. – Rīga: Zinātne, 1970. – 216 lpp.

Zemītis G. Lībiešu reliģiskie priekšstati vēlā dzelzs laikmeta beigās (12. –13.gs.) pēc rakstītiem avotiem un arheoloģiskām liecībām // Lībiešu gadagrāmata. – Rīga, 1999. – 8. lpp.

Zemītis G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa, Sociālās un humanitārās zinātnes. - Rīga: Latvijas Zinātņu akadēmija, 1995. – Nr. 5/6 (574/575). – 21. – 28. lpp.

Zemītis G. Ornaments un simbols Latvijas aizvēsturē. – Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. – 227 lpp.

Zemītis G. Simbols un simbolikas problēma Latvijas arheoloģijā // Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls. – 2002. – Nr. 1. – 26. – 27. lpp.

Zeps V. J. Latvian and Finnic linguistic convergences. – Bloomington, 1962. – vii + 228 pp. [Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. vol. 9.]

Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. - Vilnius: Mokslo ir enciklopedijo I-kla, 1996. – 325, [2] p.

Zinkevičius Z., Luchtanas A., Česnys G. Where We Come From: The Origin of the Lithuanian People. – Vilnius: Science & Encyclopaedia Publishing institute, 2005. – 145 pp.

Zvelebil M., Jordan P. Hunter fisher gatherer ritual landscapes – questions of time, space and representation // *Rock Art as special Representation (Papers from a session held at the European Association of Archaeologists Fourth annual Meeting in Göteborg 1998)* / Ed by J. Goldhahn. – Oxford: Archaeopres, 1999. – Pp. 101 – 128.

Zvelebil M., Lillie M. Transition to agriculture in eastern Europe // *Europe's first farmers* / Ed. by T. D. Price. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – Pp. 57–92.

Абакелия Н. К. Миф и ритуал Западной Грузии. – Ереван, 1987. – 22 с.

Абрамова З. А. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. – Москва-Ленинград, 1966. – С. 29 – 30.

Адрианов О.С. Проблема структурной организации правого и левого полушария мозга / *Нейропсихологический анализ межполушарной асимметрии мозга.* - Москва: Наука, 1986. С. 9 –13.

Алпатов С.В., Фольклор как составляющая средневековой культуры. // *Древняя Русь.* - 2001. - № 4. – С. 109 - 121.

Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Ленинград: Наука, 1971. –136 с.

Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1959. - 166 с.

Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. – Москва, 1977. – С. 95.

Аполлодор. Мифологическая библиотека / Ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Наука, 1972. – 216 с.

Бадер О. Н. Сунгирь. Верхнепалеолитическая стоянка. – Москва: Наука, 1978. – 271 с.

Бривземніаксъ Ф. О народной поэзии латышей // Сборникъ антропологическихъ и этнографическихъ статей о Россіи и странахъ ей принадлежащихъ / Изд. В. А. Дашковымъ. – Москва: Типографія В. Готье, 1873. – С. 7 – 15.

Вайткунскиене Л. К. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V – XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – Москва: Наука, 1990. – С. 201 – 206.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – Москва: Наука, 1978. – 240 с.

Винцене К. А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Кама и Зауралья. – Москва: Наука, 1987. – 24 с.

Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и исторически-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984 – 1328 с.

Голан А. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – 375 с.

Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I – III вв. – Москва, 1977. – 240 с.

Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). – Ленинград: Наука, 1983. – 174 с.

Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган. – Ленинград, 1950 – 91 с.

Гурина М. П. Оленеостровский могильник. – Ленинград - Москва, 1956. – 429 с.

Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : Сб. Ст. / Алан Дандес : Пер. с англ.; Сост. А. С. Архипова. – Москва: Восточная литература, 2003. – 279 с.

Денисова Р.Я. География антропологических типов балтских племен и этногенетические процессы в I – начале II тысячелетия н. э. на территории Литвы и Латвии // Балты, славяне, прибалтийские финны: Этногенетические процессы: [Сб. ст.] / Отв. ред. Р. Я. Денисова. - Рига: Зинатне, 1990. – С. 28 – 81.

Денисова Р., Граудонис Я., Гравере Р. Кивуткалнский могильник эпохи бронзы. – Рига, 1985. – С. 150.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – Москва, 1986. – 234 с.

Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I – IV. – Москва, 1989. – С. 426 – 543.

Зариня А.Э. Некоторые общие с ливами элементы украшения одежды латгалов и селов XII – XIII вв. // Из древнейшей истории балтских народов (по данным археологии и антропологии). - Рига: Зинатне, 1980. – С. 125 – 131.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – Москва, 1964. – 328 с.

Иванов В. В. О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования (1984). - Москва: Наука, 1986. - С. 3 – 28.

Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva – „конь” // Проблемы истории и культуры народов Индии. - Москва: Наука, 1974. - С. 75 – 138.

Иванов Вяч. Вс. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. – Москва: Наука, 1972. – С. 193 –205.

Иванов Вяч. Вс. Нечет и чет: асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Избранные труды по семиотике и истории культуры. - Москва, 1999. - Т. 1. - С. 381 – 602.

Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – Москва: Советское радио, 1978. – 184 с.

Историко-этнографический атлас Прибалтики: Земледелие. - Вильнюс: Мокслас, 1985. – 140 с.

Кузмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье. – Москва, 1977. – С. 28 – 52.

Лазарев В. Н. Новгородская иконопись – Москва, 1976. – 203 с.

Ленский В. Курс лекций Международной Верховной Академии: Часть 1. – Каунас, 1996. – 195 с.

Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. Ст. И прим. А. Б. Островского. – Москва, Республика 1994. – 384 с.

Леви-Строс К. Структуральная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

Легенды и мифы Севера: Сборник / Сост., примеч. В. М. Санги. – Москва: Современник, 1985. – 400 с.

Ленский В. Практикум. Встреча 6: Трёхполярный ум. - <http://www.talgar.info/praktikum.htm#6> (12.12.2003.).

Ленский В.В., Кочнев А.Г. Основы многополярности. – Иркутск: Издательство Иркутского университета, 1986. –192 с.

Лозе И. А. Поселения каменного века Лубанской низины: Мезолит, ранний и средний неолит. - Рига: Зинатне, 1988. – 211 с.

Марков В. Миф. Символ. Метафора (Модальная онтология). – Рига: Латвийская Академия наук, Институт философии и социологии, 1994. – 312 с.

Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. - Москва, 1951. – 140 с.

Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. – Москва, 1978. – 270 с.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам IV. - Тарту, 1969. - С. 130.

Младшая Эдда / Ответственный редактор М. И. Стеблин-Каменский. – Ленинград: Наука, 1970. – 138 с.

Моора Х. А. Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа. - Таллинн, 1956. – С. 40 – 140.

Нукшинский могильник. Ред. Шноре Э, Зейдс Т. Рига: Издательство Академии наук Латвийской ССР, 1957. - 149 с.

Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища томских писаниц (Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы). – Москва: Искусство, 1972. – 255 с.

Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. – Санкт-Петербург : Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 288 с. («Мифы, эпос, религии Востока. Bibliotheca Universalis»).

Островский А. Б. Парадигма мифологического мышления: Очерк вклада К. Леви-Строса. – Санкт-Петербург: Кронос, 2004. – 182 с.

Пластика и рисунок древних культур (Первобытное искусство). – Новосибирск: Наука, 1983. – 184 с.

Попова Т. А. Новое в изучении скульптуры Оленеостровского могильника на Онежском озере // 285 лет Петербургской кунсткамере: Материалы итоговой научной конференции МАЭ РАН, посвященной 285-летию Кунсткамеры (Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Том XLVIII). – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – С. 77 – 85.

Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки / Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. – Москва: Лабиринт, 2001. – 192 с.

Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – Москва: «Языки русской культуры», 1996. – 280 с.

Раушенбах Б.В. Логика троичности // Вопросы философии.— 1993.— №3.— С. 63—65.

Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – Москва: Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.

Ригведа : Мандалы I-IV. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. - Москва : Наука, 1989;
Ригведа : Мандалы V-VIII. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. – Москва : Наука, 1999;
Ригведа : Мандалы IX -X. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. – Москва : Наука, 1999.

Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. – Ленинград, 1948. – 64 с.

Русиньш В. Развитие представлений о Юмисе в средневековых крестьянских обычаях плодородия в Латвии // *Gamta ir religija / [sudarē Elvyra Usačovaitē]. – Vilnius: Versus aureus, 2006. – 206. – 219.p. (Serija „Senovės baltų kultūra”, t.7)*

Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. // *Советская Археология. – 1965. – № 1. – С. 33 –35.*

Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – Москва: София, Гелиос, 2001. - Издание второе, исправленное. – 744 с.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1994. – 608 с.

Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси 10 – 14 вв. – Ленинград, 1981. – 122 с.

Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. – Горький, 1989. – с. 81.

Симерницкая Э. Г. Доминантность полушарий. Нейропсихологические исследования / Под ред. А.Р. Лурия. Москва: Изд-во МГУ, 1978. Вып. 10. – 95 с.

Спрогис И. Памятники латышского народного творчества. – Вильно, 1868. – XXII + 320 + IV с.

Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ндембу) // *Семиотика и искусствометрия. Сб. переводов / Под ред. Ю. М. Лотмана и В. М. Петрова. – Москва: Мир, 1972. – С. 50 – 81.*

Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва: Политиздат, 1990. – 622 с.

Топоров В.Н. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // *Dangaus ir žemės simboliai (senovės baltų kultūra)*. – Vilnius: Academia, 1995. – С. 81 - 157.

Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. – Москва, 1980. – С. 3 - 58.

Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466 – 1472 гг. Второе издание. - Москва – Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1958. – 284 с.

Шноре Э. Д. Асотское городище. – Рига: Издательство Академии Наук Латвийской ССР, 1961. – 236 с. (Материалы и исследования по археологии Латвийской ССР, II)

Эйзенштейн С. М. Чет - Нечет. - <http://www.timr.ru/html/proum/umo0005.htm> (12.12.2003.).

Эшби У. Р. Теоретико-множественный подход к механизму и гомеостазису // Исследования по общей теории систем. – Москва, 1969. – С. 423.

Якимец К. Божья трапеза. - <http://religion.russ.ru/discussions/20020205-yakimets.html#11b> (12.12.2003).

Saīsinājumi

- LD – Latvju Dainas / Sak. Kr. Barons, H. Visendorfs. – Jelgava, Pēterburga, 1894. – 1915. – 1. – 6. sēj.
- LTdz – Latviešu tautas dziesmas. – Rīga, 1979. – 2004. – 1. – 8. sēj.
- LTT – Latviešu tautas ticējumi / Sak. un red. P. Šmits. – Rīga, 1940. – 1941. – 1. – 4. sēj.
- RV – “Rigvēda” (Ригведа : Мандалы I-IV. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. - Москва : Наука, 1989; Ригведа : Мандалы V-VIII. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. – Москва : Наука, 1999; Ригведа : Мандалы IX -X. - Пер. Т. Я. Елизаренковой. – Москва : Наука, 1999.)