

Daugavpils Universitāte

**Gatis Ozoliņš**

**Latviešu tautasdziesmu totēmiskā simbolika  
(radību, krustību un kāzu rituāli)**

Promocijas darbs

Filoloģijas doktora grāda iegūšanai  
folkloristikas nozarē latviešu mitoloģijas apakšnozarē

Promocijas darba zinātniskā vadītāja:

Prof., dr. habil. philol. **Janīna Kursīte-Pakule**



Daugavpils

2006

## Saturs

Ievads .....	3
1. Totemoloģija: vēsture, saturs, problemātika .....	12
1. 1. Totēmisma interpretācija 19. gs. antropoloģiskajās un socioloģiskajās teorijās .....	21
1. 2. Psihoanalītiskā totēmisma interpretācija .....	29
1. 3. Totēmisma interpretācija „Kultūras loku” tradīcijā .....	34
1. 4. Totēmisma interpretācija „dinamisma” teorijās .....	38
1. 5. Protototēmisma koncepcija .....	43
1. 6. Totēmisma interpretācija mītu poētikā .....	52
1. 7. Totēmisma interpretācija sociālajā antropoloģijā .....	58
1. 8. Totēmisma interpretācija strukturālajā antropoloģijā .....	65
2. Totēmiskā kompleksa elementi .....	72
2. 1. Totēmisma veidi un izplatība .....	76
2. 2. Totēmiskie mīti un rituāli .....	84
3. Totēmisma koncepcijas attīstība latviešu folkloristikā .....	93
4. Totēmi – radniecības simboli latviešu tautasdziesmās .....	105
4. 1. Radību un krustību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika .....	114
4. 1. 1. Radību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika .....	114
4. 1. 2. Krustību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika .....	128
4. 2. Precību un kāzu rituāla totēmiskā simbolika latviešu tautasdziesmās .....	143
4. 2. 1. Ar augiem un kokiem saistītie totēmiskie simboli latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituālā .....	152
4. 2. 2. Ar putniem un dzīvniekiem saistītie totēmiskie simboli latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituālā .....	177
Noslēgums. Secinājumi .....	204
Avoti .....	209
Zinātniskā literatūra .....	210
Saīsinājumi .....	222

## Ievads

Promocijas darbs veltīts vienai no vispretrunīgākajām latviešu folkloras problēmām – totēmismam. Daļa latviešu folkloristu, analizējot tautasdziesmas, tajās saskata ar totēmismu saistītu priekšstatu reliktus, citi šo terminu nelieto vispār, norādot uz tā satura eklektiskumu, vai, ja lieto, tad nesaista ar latviešu folkloras materiāliem. Izšķirošais faktors, kas rosinājis pieņemt vai noraidīt totēmisma reliktus latviešu tautasdziesmās, daudzos gadījumos bijis antropologa skatījums uz totēmisma rašanās, satura un funkcionalitātes problemātiku tradicionālajās sabiedrībās. Vēl viens nozīmīgs faktors ir bijusi folklorista pētnieciskā pieeja, kuras ietvaros totēmisms akceptēts vai noraidīts. Kopumā tas raksturīgs arī folkloristiem plašākā – pasaules – mērogā. Arī daļa Rietumu pētnieku par totēmisma iespējamiem reliktiem Eiropas tautu folklorās izsakās ļoti piesardzīgi, precīzi formulējot šī termina lietojuma robežas. Šķiet, ka mūsdienās vairs nav iespējams tāds totēmisma risinājums, kas būtu nepārprotams un vispāratzīts, neraugoties uz vairāku pētnieku paaudžu ieguldīto darbu totēmisko faktu interpretācijā. Totēmisma interpretācijas vienmēr ir pavadījušas šaubas, neskaidrība un viedokļu dažādība par tā izcelsmi, veidiem, izplatību un funkcijām tradicionālo kultūru sociālajā un reliģiskajā dzīvē. Šo sevišķo totēmisma problemātiskumu akcentē ikviens totemologs, uzsākot totēmisko faktu analīzi un formulējot savu viedokli.

Jau totēmisma izpētes sākumā tas ir uzskatīts par komplicētu tradicionālo kultūru priekšstatu kompleksu, kuru sarežģīti definēt. Bieži vien totēmisms kļūst pārāk specifisks, jo ārpus tā paliek daudzi elementi, kurus tomēr citi pētnieki saista ar totēmismu. Dažkārt totēmismā iekļautas parādības, kuras visai netieši saistāmas ar totēmismu, un tas kļūst pārāk visaptverošs, vai arī tiek savienoti atšķirīgi un patstāvīgi fenomenī, kuri var pastāvēt viens bez otra. Arī eksistējošo teoriju daudzveidība ne tik daudz ir palīdzējusi problēmas risinājumā, cik vēl jo vairāk to samezģojusi. Totēmisms rosinājis gan pārspīlēti optimistisku, gan hiperskeptisku attieksmi, tomēr tam piemītošais sugestējošais spēks licis šo mīklu minēt aizvien no jauna. Vairāku gadu pētījumi radīja pārliecību, ka latviešu folklorā var konstatēt tikai atsevišķus totēmiskā kompleksa elementus, kuri pamatā ir saistīti ar radniecības klasifikāciju un sociālo attiecību sistēmu.

Promocijas darbā, padziļināti pētot totēmisma interpretācijas un austrāliešu totēmisko priekšstatu kompleksu, analizētas dabas sugas funkcijas latviešu

tautasdziesmu pārejas rituālos un to iespējamā saistība ar totēmismu. Pētot un analizējot nozīmīgākās totēmisma interpretācijas, iespējams precīzāk aprakstīt pētniecisko objektu, izprast totēmisma problemātiku un saskatīt vienojošo starp visām daudzveidīgajām totēmisma interpretācijām. Analizējot par klasisku atzīto austrāliešu totēmismu, iespējams precīzāk izprast totēmisma būtību un funkcijas austrāliešu tradicionālo sabiedrību dzīvē. Tātad, pirms identificēt un aprakstīt iespējamus totēmisma elementus latviešu tautasdziesmās, nepieciešama plaša un sistemātiska totēmiskā kompleksa faktu analīze etnoloģiskajos materiālos un būtiskāko totēmisma interpretāciju vēsturisks aplūkojums. Tikai rūpīga ar totēmismu saistītā materiāla analīze ļautu saprast un precīzāk definēt totēmisma problēmu loku un atrast iespējamus risinājumus latviešu folkloras tekstos.

Tradicionālo sabiedrību kultūras pētniecības kontekstā mūsdienās ir būtiski apbērt iepriekšējo totēmisma interpretāciju pieredzi, jo tādējādi ir iespējams veidot citādāku skata punktu uz totēmisma problemātiku latviešu tautasdziesmās. Pētot sīkāk latviešu tautasdziesmu problēmu – totēmismu, kļūst iespējams izziņāt plašākus sociālos un kultūras procesus, kas ģenerējuši dainu pasaules simboliku. Turklāt, sākot ar 20. gs. vidu, humanitārajās un sociālajās zinātnēs kopumā atzīts, ka nozīmīgākus pētnieciskos sasniegumus var iegūt, ja pēta nevis simbolu izcelsmes problēmas vien, bet arī to aktīvās pastāvēšanas veidus konkrētas sabiedrības ietvaros. Tādējādi nepieciešams apvienot divus nozīmīgus pētnieciskos virzienus, no kuriem vienā tiek aplūkota simbola rašanās vēsture, bet otrā – simbola funkcionālie aspekti sabiedrību reliģiskajā un sociālajā jomā.

Svarīgi arī uzsvērt, ka latviešu tautasdziesmu tekstu simbolika pati par sevi nav mans pētnieciskais mērķis, bet gan simbolu sociālā funkcija, respektīvi, tas, ko simbols aktivizē izpildījuma brīdī, kādus priekšstatus tas atjauno, saglabā un nodod tālāk rituāla laikā. Tomēr jautājums par to, vai pētniekam vienmēr izdodas atrast adekvātu simbolu funkcionalitātes interpretāciju dainu tekstos, ir viens no diskutējamākajiem, jo vairs nav iespējams aktīvi iesaistīties tekstu jaunrades procesā un izziņāt pašu teicēju un rituāla dalībnieku viedokli. Neskatoties uz divu būtisku problēmu klātbūtni promocijas darbā - totēmisko faktu un interpretāciju eklektisms, pretrunīgums un dainu tekstu totēmisko simbolu interpretācijas adekvātums - , iespējams precīzi aprakstīt un formulēt vismaz vienu totēmisko simbolu pielietojuma jomu – radniecības sistēma.

Promocijas darbs demonstrē, ka latviešu tautasdziesma saglabājusi dažādu tradīciju elementus, kuri centrējas ap kādu konkrētu rituālo darbību. Tie teksti, kas saglabājuši totēmisma priekšstatu elementus, galvenokārt saistīti ar pārejas rituāliem, no kuriem radību un krustību rituālu laikā jaundzimušais bērns tiek socializēts pirmo reizi, iekļaujot viņu noteiktu radnieku lokā, bet precību un kāzu rituāla laikā personas radnieku loks paplašinās (svainības radniecība), reizē pieaugot arī pienākumu, tiesību un sociālās atbildības sfērai. Tā kā totēmiskā simbolika ir viena no arhaiskākajām latviešu tautasdziesmu simbolu grupām, tad totēmisma elementu meklējumi dainās ir daļa no plašākā totēmisma un ar to saistīto sociālo un reliģisko priekšstatu apzināšanas procesa, kas arī mūsdienās nav zaudējis aktualitāti. Latviešu tautasdziesmu rituālu pētniecība caur totēmisma prizmu paver iespēju plašākiem radniecības sistēmas un sociālās organizācijas pētījumiem. Aprakstot dabas sugas funkciju latviešu tautasdziesmu pārejas rituālos, iespējams dabas sugu interpretēt kā totēmisku simbolu. Tas gan nenozīmē, ka tādējādi tiktu (re)konstruēta senlatviešu totēmiskā sistēma, jo par šādu sistēma mums nav drošu liecību. Vienīgais, ko iespējams sasniegt, balstoties uz latviešu tautasdziesmu tekstiem, ir pēc iespējas precīzāk modelēt individuālās un sociālās uzvedības modeļus. Tautasdziesmu materiāls spilgti apliecina, ka it viss pasaulē un sabiedrībā vērtēts caur radniecības prizmu, tāpēc tēvs ir ozols un māte - liepa, māsa - irbe, brālis - balodis.

### **Izpētes priekšmets**

Skaidra pētījuma objekta trūkums ir bijis viens no galvenajiem „totēmiskā” skepticisma avotiem. Tomēr totēmisms nav vienīgais antropoloģijas un folkloristikas termins, kura interpretācija ir neviennozīmīga, jo līdzīgs „interpretatīvais relatīvisms” skāris arī citus terminus. Dažādas pētnieku paaudzes un metodoloģiskās skolas tādiem terminiem kā reliģija un mītoloģija, rituāls un ceremonija, sakrāls un profāns, animisms un maģija, tabu un mana utt., piešķirušas bieži vien pretējus vai vismaz būtiski atšķirīgus nojēgumus. Objektīvi runājot, jebkuru terminu var dekonstruēt, tomēr totēmisms izrādījies visspilgtākais „pētnieciskās iluzoritātes” piemērs. Svarīgi būtu apzināties, ka K. Levi-Strosa veiktā totēmisma institūta demontāža, lai arī izcila, tomēr ir tikai strukturālās antropoloģijas metodoloģiskās tradīcijas inspirēta. K. Levi-Strosa totēmisma demontāža ir ierobežota: demontējot totēmismu strukturālās tradīcijas ietvaros, totēmi tiek saglabāti kā mentālie kodī. Totēmisma demontāža galu galā izrādījās totēmiskā kompleksa pārstrukturēšanas process, jo, mainot

terminoloģiju, substance (dabas suga folklorā) tika saglabāta. Pasakot, ka totēmisms ir ilūzija, nekur nepazuda antropoloģiskā un folkloras lauka fakti un procesi, kas tradicionāli tika apkopoti totēmismā. K. Levi- Stross nevis iznīcināja totēmismu, bet precizēja tā robežas un skaidri formulēja totēmisma objektu – dabas sugas simboliskās funkcijas tradicionālajās kultūrās.

**Promocijas darba izpētes priekšmets ir totēmisms un totēmiskā simbolika latviešu tautasdziesmu radību, krustību un kāzu rituālos.** Pētījumā ir analizēta totēmiskās simbolikas izcelsme, saistība ar baltu sabiedrību agrīnajām kultūras stadijām un tās sociālie aspekti. Latviešu tautasdziesmu totēmiskās simbolikas analīze nav iespējama bez plašiem un sistemātiskiem totēmiskā kompleksa un interpretāciju pētījumiem. Totēmisms un totēmiskā simbolika promocijas darbā tiek analizēta kā arhaisku priekšstatu komplekss, kurā integrētas dažādas sociālo un reliģisko priekšstatu idejas un kurām ir noteikta vieta, funkcijas un nozīme rituālā.

### **Pētījuma mērķis un uzdevumi**

Promocijas darba **galvenais mērķis** nav pierādīt nepastarpinātas saiknes pastāvēšanu starp, piemēram, austrāliešu sabiedrību totēmiskajām tradīcijām un latviešu tautasdziesmu totēmisko simboliku, bet gan atklāt totēmisma sociālos aspektus, respektīvi, raksturot totēmismu kā sociālo grupu kultūrtradīciju, sociālo un reliģisko institūtu ģenerējošu, saglabājošu un tradējošu sistēmu. Promocijas darba mērķis ir raksturot totēmisma izpētes vēsturi, galvenās pētnieciskās problēmas, totēmiskā kompleksa elementus un totēmiskās simbolikas funkcijas latviešu tautasdziesmu rituālos.

Promocijas darbā izvirzīta **hipotēze**, ka latviešu tautasdziesmu totēmiskā simbolika sasauca ar totēmiskā kompleksa kodolu – formē radniecības struktūru un no tās izrietošo sociālās uzvedības modeli.

Lai sasniegtu nospraustos mērķus un pierādītu izvirzīto hipotēzi, promocijas darbā veikti sekojoši **uzdevumi**:

1. Apzinātas un analizētas nozīmīgākās totēmisma interpretācijas, kas atspoguļo totemoloģijas attīstību, sākot ar 19. gs. pēdējo ceturksni, sevišķu uzmanību pievēršot visjaunākajiem totēmisma problemātikas risinājumiem sociālajā un strukturālajā antropoloģijā. Uz šī materiāla bāzes izveidots totēmisma problēmjautājumu un to risinājumu apraksts, kā arī atklāti galvenie totēmiskā

kompleksa elementi. Apgūta līdzšinējā totēmiskās simbolikas uztvērē un interpretācijas tradīcija latviešu folkloristikā.

2. Sistemātiski pārskatīti latviešu tautasdziesmu teksti, atlasītas dainas, kas *a priori* varētu tikt saistītas ar totēmisma reliktiem. Iegūtais tekstu kopums galvenokārt saistījās ar nozīmīgākajiem pārejas rituāliem, kuru laikā indivīds kļūst par radniecisko un sociālo attiecību subjektu.
3. Pamatojoties uz sociālantropoloģisko pieeju folkloristikā, ir izstrādāta promocijas darba teorētiskā koncepcija. Balstoties uz teorētisko koncepciju, izstrādāta promocijas darba analītiskā daļa.

### **Teorētiskais pamats un pētnieciskā pieeja**

Promocijas darba teorētiskais pamats ir A. R. Radklifa-Brauna un K. Levī-Strosa 20. gs vidū izstrādātā antropoloģiskā pieeja totēmisma pētniecībā. Ņemta vērā arī līdzšinējā totēmisma pētniecības tradīcija latviešu folkloristikā un arheologu norādes par iespējamiem Latvijas arheoloģiskajā materiālā rodamajiem totēmisma reliktiem. Balstoties uz to, izstrādāta pētnieciskā pieeja, kuras kodols ir ideja, ka totēmi ir radniecības simboli pārejas rituālos, kas ģenerē sabiedrību un sociālos institūtus, determinē personas vietu sociālajā struktūrā.

Būtiska loma pētnieciskā pamata izvēlē bija apstāklim, ka totēmisms ir heterogēns antropoloģijas veidojums un, pielietojot totēmisko simbolu funkcionalitātes izpēti rituālā, iespējams izvairīties no nepieciešamības kategoriski nodalīt „īsto” un „neīsto” totēmismu un raksturot latviešu tautasdziesmas kā rituālu nozīmīgu komponentu, kuru ietvaros totēmiskā simbolika ir „logs” uz arhaisku priekšstatu pasauli.

### **Pētījuma avoti**

Promocijas darba galvenais avots ir latviešu tautasdziesmas, kas apkopotas un publicētas K. Barona un H. Visendorfa “Latvju Dainu” (1894 – 1915), J. Endzelīna un R. Klaustiņa “Latvju tautas daiņu” (1928 – 1932), P. Šmita „Tautas dziesmu” (1936 – 1939) un “Latviešu tautasdziesmu” (1979 – 2004) krājumos. Ceturtās nodaļas pirmā apakšnodaļa „Radību un krustību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika” izstrādāta, pamatā balstoties uz „Latviešu tautasdziesmu” 6. sējumā nodaļā „Radības un krustības” publicētajiem tekstiem. Ceturtās nodaļas otrā apakšnodaļa „Precību un kāzu rituāla totēmiskā simbolika latviešu tautasdziesmās” veidota, balstoties uz K.

Barona un H. Visendorfa „Latvju Dainu” 3. sējuma trijās daļās publicētajiem precību un kāzu dziesmu tekstiem.

Promocijas darba izstrādē apgūts arī latviešu tautas pasaku, teiku, ticējumu, mīklu, sakāmvārdu un parunu materiāls.

### **Pētījuma novitāte**

Izvērtējot promocijas darba novitāti latviešu tautasdziesmu pētniecības kontekstā, jāatzīmē, ka latviešu valodā līdz šim nav izdoti daudzi nozīmīgi pētījumi par totēmismu un totēmiskām sabiedrībām. Promocijas darba pirmās divas nodaļas ir līdz šim plašākais totēmisma interpretāciju un totēmiskā kompleksa aplūkojums latviešu valodā.

Neskatoties uz to, ka par totēmiem latviešu folklorā rakstīts jau sākot ar 19. gs. deviņdesmitajiem gadiem, saskaņā ar promocijas darba autora rīcībā esošo informāciju, speciāli totēmisma problemātikai veltītus rakstus vai atsevišķas plašāku pētījumu nodaļas sarakstījuši tikai A. Švābe (1923) un J. Kursīte (1996, 1999). Citos pētījumos iespējamie totēmisma relikti latviešu folklorā parādās kā pereferiāla problēma. Tāpēc bija nepieciešams līdz šim paveiktā sistemātisks apskats, lai veidotu drošu pamatu tālākiem problēmas risinājumiem latviešu tautasdziesmās.

Totemoloģijas (promocijas darba autora ieviests termins, lai apkopotu gan totēmisma interpretācijas, gan totēmiskā kompleksa elementus (mītus un rituālus)) vēstures, satura un problemātikas pētniecība veicināja jaunas pieejas formulēšanu totēmisma problēmu risinājumā latviešu tautasdziesmās. Totēmu kā sociālo struktūru simbolu vai kodu funkcionālo aspektu analīze ļāva no citādāka skatu punkta aprakstīt vairākus pārejas rituālus un skaidrot dabas sugu simboliskās nozīmes mītiskās domāšanas loģikas kontekstā. Latviešu folkloristikā līdz šim nepietiekoša uzmanība veltīta tautasdziesmu socioloģiskajiem aspektiem. Līdz ar to nav iespējama arī pilnvērtīga totēmisma analīze, jo totēmisms ietver sevī ne tikai reliģiskās idejas, bet arī sociālo struktūru.

Reliģiskā sistēma nav pētāma autonomi un atrauti no sabiedrības saimnieciskās, politiskās, sociālās un morāles sistēmas. Folklorā kā rituālu un ar to saistīto tekstu sistēma ir sociāli integrējoša. Jebkurš folkloras rituāls apvieno un konsolidē atsevišķus sociālus segmentus: dzimumus, vecuma grupas, sociālas kārtas, veidojot vienotu pašapziņu un vērtību sistēmu, kā arī atdala no citām līdzvērtīgām sabiedrībām. „Reliģijas nav absurdas vai nepieņemamas, jo, piemēram, t.s. mežonīgo



tautu reliģija ir sociālā mehānisma svarīga un efektīga sastāvdaļa. Bez „maldīgās” reliģijas nebūtu iespējama sociālā evolūcija un mūsdienu civilizācija.” (Рэдклифф-Брайн 2001: 181)

A. R. Radklifa-Brauna secinājumi par pirmatnīgo reliģiju pilnībā attiecināmi arī uz latviešu tradicionālo kultūru. Tradicionālo tautu kultūru parasti apraksta kā primitīvu, mānīcīgu un iluzoru priekšstatu sistēmu, taču tas ir maldīgi, ja vēlamies kultūru uztvert adekvāti. Ja totēmismu uzskata par reliģiskās dzīves sastāvdaļu, tad tas ir jāuzlūko par izvērsta tradicionālās kultūras struktūras svarīgu segmentu. Tādējādi tiek akcentēta nevis totēmisma izcelsmes problēma, bet gan totēmisma sociālā funkcija pārejas rituālu laikā, kad, izmantojot dabas kodus jeb totēmiskos simbolus, indivīds kļūst par personību. Radību tautasdziesmās attēlotā rituāla laikā bērns no dabas pasaulei piederīgas būtnes kļūst par cilvēku sabiedrības locekli, krustību rituāla laikā bērns tiek iekļauts savā ģimenē, saimē, dzimtā, bet precību un kāzu rituāla laikā cilvēks iegūst jaunu statusu, tiesības un pienākumus, mainot un paplašinot radnieciskās saiknes.

### **Pētījuma apjoms un uzbūve**

Promocijas darbu veido ievads, četras nodaļas ar apakšnodaļām, secinājumi (noslēgums), avotu, zinātniskās literatūras un saīsinājumu saraksts. Darba uzbūvi ietekmējis tēmas īpašais problemātiskums gan pasaules, gan Latvijas kontekstā.

Pirmās nodaļas astoņās apakšnodaļās aplūkota totemoloģijas vēsture, saturs un problemātika, analizētas un plašāk izklāstītas nozīmīgākās totēmisma interpretācijas. Otrās nodaļas divās apakšnodaļās raksturoti totēmisma veidi, to izplatība un klasifikācijas problēmas. Plašāk aprakstīti austrāliešu totēmisma veidi: individuālais, dzimumu, fratriju (pušu), sekciju (subsekciju), klanu, lokālais, “dzimšanas vietas”, sapņu, daudzkārtējais (klasifikatoriskais) un kulta totēmisms, kā arī raksturoti totēmiskie mīti un rituāli (intičiumi un korobori), to saistība ar austrāliešu sabiedrību sociālo un reliģisko jomu. Trešajā nodaļā analizēta totēmisma koncepcijas attīstība latviešu folkloristikā, totēmisma problemātikas risinājuma virzieni. Ceturtajā nodaļā analizēta latviešu tautasdziesmu totēmiskā simbolika, raksturojot tos kā radniecības kodus pārejas rituālu laikā. Ceturtās nodaļas pirmajā un otrajā apakšnodaļā iztīrāts ar totēmisma priekšstatiem saistītās simbolikas sociālais konteksts. Pirmajā apakšnodaļā secīgi aplūkota un analizēta totēmiskā simbolika radību un krustību tautasdziesmās. Totēmiskās simbolikas lietojums šajās dziesmās raksturots kā arhaisks pārejas kods

no dabas uz sabiedrību. Otrajā apakšnodaļā plaši analizēta totēmiskās simbolikas funkcionalitāte latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituālā. Sevišķa uzmanība pievērsta florālajam kodam sociālo attiecību modelēšanā, kā arī ar putniem un dzīvniekiem saistīto priekšstatu sīkākai analīzei totēmiskās simbolikas kontekstā.

Promocijas darbā iezīmējas virzība no vispārīgiem uz šaurākiem jautājumiem. Pirmajās divās nodaļās plaši aplūkotā totemoloģijas vēsture, saturs un problemātika palīdz izprast gan totēmismu plašākā mērogā, gan apzināties ar totēmismu saistītās problēmas. Tas ļāva veidot mūsdienīgu piceju totēmismam un atklāt jaunas iespējas totēmisma problemātikas risinājumā līdzšinējā latviešu folkloristikas kontekstā. Trešajā un ceturtajā nodaļā iepriekšējo totēmisma interpretāciju nozīmīgākās atziņas sasaistītas ar plašu dainu tekstu analīzi.

### **Promocijas darba aprobācija**

Izstrādājot promocijas darbu, sagatavoti un nolasīti ziņojumi zinātniskajās konferencēs un semināros Latvijas, Lietuvas, Polijas un Vācijas universitātēs. Balstoties uz konferencēs nolasīto referātu bāzes, sagatavoti un publicēti 15 raksti:

1. Totēmisma kritika K. Levī-Strosa darbos // *Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums 3*. Daugavpils: DPU Saule, 2001.- 177.- 185. lpp.
2. Māja - dzimta - koks latviešu tautasdziesmās // *Пространство и время в литературе и искусстве. 10*. – Daugavpils: DPU Saule, 2001. –3. – 12. lpp.
3. Totēmiskais lācis latviešu tautas pasakās // *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: Rakstu krājums, 7*. Liepāja: LiePA, 2002. - 280. – 292. lpp.
4. Totēmiskais vilks latviešu tautas pasakās // *Valoda un literatūra kultūras apritē. 650. sēj.* Rīga: I.U. 2002. - 250. -259. lpp.
5. Ko atceras totēmiskajos mītos? (Austrāliešu mīti) // *Atmiņa kultūrvēsturiskā kontekstā. Starptautiskas konferences materiāli 1*. Daugavpils: DU Saule, 2002.- 94. – 101.lpp.
6. Latviešu folkloras totēmi: antropoloģiskā un socioloģiskā tradīcija // *Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums 4*. –Daugavpils: DU: Saule, 2002.- 9 .- 16. lpp.
7. Totēmisma problemātika latviešu folkloristikā // *Letonica. 8. Humanitāro zinātņu žurnāls. Literatūra. Folklorā. Māksla*. Rīga: LFMI, 2002. – 55. – 75. lpp.

8. Triksters latviešu tautas dzīvnieku pasakās // *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: Rakstu krājums 8*. Liepāja: LPA, 2003. – 310. – 321. lpp.
9. Pagalms latviešu tautasdziesmās: mītiskie aspekti // *Humanitāro zinātņu vēstnesis*. Daugavpils: DU, 2003. N. 3. – 7. – 16. lpp.
10. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā // *Platforma. Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums*. Rīga: Zinātne, 2003. – 73. – 87. lpp.
11. Totēmisms un pasaka // *Letonica. 11. Humanitāro zinātņu žurnāls. Literatūra. Folklorā. Māksla*. Rīga: LFMI, 2004. – 63. – 75. lpp.
12. Dzīvnieku patrons, dēms un prototēmisms // *Platforma II. Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums*. Rīga: Zinātne, 2004. – 96. – 108. lpp.
13. Totemoloģija: vēsture, saturs un problemātika // *Humanitāro Zinātņu Vēstnesis*. Daugavpils: DU, 2004. Nr. 6. – 7. – 27. lpp.
14. Socioloģiskās totēmisma teorijas // *Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums 5*. Daugavpils: DU „Saule”, 2004. – 367. – 379. lpp.
15. Radību rituālu totēmiskā simbolika // *Letonica. 13. Humanitāro zinātņu žurnāls. Literatūra. Folklorā. Māksla*. Rīga: LFMI, 2005. – 156. – 171. lpp.

Atsevišķi pētījuma aspekti apobēti Daugavpils Universitātes bakalaura un maģistrantūras studiju programmuursos.

## 1. Totemoloģija: vēsture, saturs, problemātika

Vārds „totem” zinātniskajā literatūrā ir ienācis no Ziemeļamerikas indiāņu tautas odžibvu valodas. Pirmo reizi 1791. gadā to lietojis tirgotājs un tulks Dž. Longs, aprakstot odžibvu klanu apzīmējumus un individuālo sarggaru ticējumu sistēmu. Odžibvu valodā izteikums „ototeman” aptuveni nozīmē „viņš pieder manai dzimtai”, raksturojot radnieciskas saites starp subjektu un viņa brālēniem un māsīcām vienas paaudzes ietvaros. (Левин-Строс 1994: 49) Tālāku zinātnes interesi par totēmisma institūtu veicināja Dž. F. Maklēnans. 1869. un 1870. gadā publicētajā pētījumā „Dzīvnieku un augu pielūgšana” viņš totēmismu formulē kā fetišisma paveidu: totēmisms ir fetišisms plus eksogāmija un matrilineālā filiācija. (Левин-Строс 1994: 46) Viņš izraisīja interesi ne tikai par totēmismu, bet arī sasaistīja to ar 1865. gadā paša ieviesto terminu „eksogāmija”. Viņš uzskatīja, ka visur, kur pastāv totēmisms, pastāv arī eksogāmija – laulības regulējošs likums pirmatnējās sabiedrībās, „(..) un no tā laika abi vārdi „totēmisms un eksogāmija” tiek lietoti kopā kā viens otra papildinājums.” (Švābe 1923: 67 – 68) Lai arī zinātnei neizdevās atrast drošas liecības abu institūtu ciešai saistībai, neskatoties uz milzīgo enerģiju, kas tai tika veltīta, tomēr vairākus turpmākos gadu desmitus dominēja nemaldīga ticība šādai saistībai.

Dž. F. Maklēnana izraisītā interese par totēmisma fenomeniem 1869. gadā radīja veselu virkni dažādu teoriju. Šķiet, ka zinātnieki savstarpēji sacentās par oriģinālāko totēmisma izcelsmes skaidrojumu, trūkstošos etnoloģiskos materiālus aizvietojo ar sarežģīti pierādāmām hipotēzēm. Lai arī tika izteiktas šaubas, tomēr dominēja uzskats, ka totēmisms ir viena no agrīnākajām visu pasaules kultūru reliģiskās attīstības fāzēm. Piemēram, sociologa E. Dirkheima 1904. gadā publicētajā pētījumā par austrāliešu sabiedrību reliģisko dzīvi totēmisms raksturots kā elementārākā reliģiskās dzīves forma, kas pazīstama zinātnē. (Durkheim 1965) Tomēr totēmismu nevar uzskatīt par vispārcilvēcisku fenomenu, kas būtu raksturīgs visām pasaules tautām. Palielinoties etnoloģisko materiālu lomai totēmisma analizēs, kļuva skaidrs, ka eksistē dažādi lokāli totēmisma veidi. Bieži vien tie izrādījās viens otru izslēdzoši un savstarpēji pretrunīgi. Totēmismā tika apvienotas atšķirīgas parādības (piemēram, klanu sabiedrības ar dzīvnieku un augu emblemātiku, laulību sistēma, zoolatrija, tabu aizliegumi u.c.). Lielākā daļa no materiāliem, kas aprakstīja tradicionālās sabiedrības, balstījās uz hipotēzi par kādreiz eksistējošu totēmisma laikmetu, no kura līdz pat mūsdienām, kā no neizsīkstoša avota, tautas smel savu

kultūras dzīvi. Līdz ar to gandrīz katrs dzīvnieks vai augs, kas minēts, piemēram, folklorā, var kļūt par „totēmu” vai vismaz - „par vāju totēmisma atblāzmu”. Tas gan slēpj vairākas problēmas, jo meklējot un formulējot totēmisma reliktus folklorā, jābūt ļoti uzmanīgiem, it sevišķi, ja nav precīzu priekšstatu par kādas sabiedrības sociālo struktūru un sociālo grupu emblemātikas vēsturi, par plašāku kādas dabas sugas kultisko funkciju sabiedrības reliģiskajā un sociālajā dzīvē. Tāpēc pirms aplūkot, piemēram, iespējamos totēmisma reliktus latviešu folklorā, nepieciešams noskaidrot, ko totēmisms ietver sabiedrībās ar totēmisku sociālo organizāciju, mītiem un rituāliem.

Plaša un izstrādāta totēmisma sistēma aprakstīta tikai Austrālijā un Ziemeļamerikā. Tiesa, arī šeit parādās virkne lokālu savdabību. Pirmkārt, eksistē radikāla atšķirība starp austrāliešu un Ziemeļamerikas tautu materiāliem, jo Austrālijā dominē totēmisma sociālie veidi, bet Ziemeļamerikā – individuālie, un, otrkārt, šo reģionu ietvaros starp dažādu tautu praktizēto totēmismu ir būtiskas atšķirības, kas neļauj dažādās totēmisma izpausmes uzskatīt par analogiskām parādībām. Formālās līdzības nav pietiekošs arguments, lai runātu par totēmisma vispārcilvēciskajiem aspektiem. Tādējādi nav brīnums, ka parādījās uzskats, kas nepārprotami apstiprina domu, ka nav iespējams totēmisko problēmu vispārējs atrisinājums. (Goldenweizer 1910, 1918; Boas 1916; Gennep van 1920; Milke 1936; Максимов 1997: 112) Tikai 20. gadsimta sākumā pamazām nostiprinājās atziņa, ka totēmisma sākotnējās formas nav saglabājušās un zinātnieki ir atkarīgi tikai no hipotēzēm.

Tālākā totēmisma izpētes vēsturē var izdalīt vairākus posmus. Pirmais cieši saistāms ar Dž. Dž. Freizeru, kura pētījums „Totēmisms” (1887) modināja dzīvu interesi par totēmismu kā nozīmīgu tradicionālo sabiedrību reliģisku un sociālu institūtu. Savukārt viņa apjomīgais četrspējumu darbs „Totēmisms un eksogāmija” (1910), kurā apkopotī visi tā laika zināmie fakti, kas kaut kādā mērā varētu tikt saistīti ar totēmismu, ne tikai noslēdz pirmo totēmisma izpētes posmu, bet ir arī titānisks mēģinājums izskaidrot totēmiskās sistēmas būtību un izcelsmi. Nekādā veidā nevēloties noniecināt Dž. Dž. Freizera milzīgo ieguldījumu totēmisma idejas popularizēšanā, jāakcentē šī darba niecīgā teorētiskā vērtība, ko visspilgtāk simbolizē viņa trīs dažādas teorijas par totēmisma izcelsmi. Lai arī Dž. Dž. Freizers ir nozīmīgākais pirmās totemologu paaudzes pārstāvis, līdz ar viņu totēmisma problēmas kļuva par daudzu ievērojamu 19. gs. beigū un 20. gs. sākuma zinātnieku izpētes objektu. Ar oriģinālām un argumentētām teorijām, kuras gan lielākoties ir

uzskatāmas par novecojušām, sevi pieteica E. B. Tailors, Dž. Laboks (lords Averberijs) E. Lengs, F. B. Dževons, V. Robertsons Smits, A. K. Hedons, G. A. Vilkens, E. Dirkheims, F. Boass, V. H. R. Riverss u. c.

Totēmisma empīriskai izpētei mūžu veltīja ievērojamie pirmās paaudzes austrāliešu kultūru pētnieki: B. Spensers, F. Džillens, A. V. Hovits, K. Strēlovs, K. Langlo-Pārkere u. c. Austrāliešu kultūras pētnieki, balstoties uz plašiem lauka pētījumu materiāliem, totēmismu interpretēja kā austrāliešu tradicionālo sabiedrību fundamentālu strukturējošu sistēmu, kas ģenerē būtiskākos reliģiskās un sociālās dzīves fenomenus. B. Spensers iedibināja uzskatu, ka totēmiskā reliģija ir visu austrāliešu kultisko darbību un sociālo struktūru avots, manifestē sociālās grupas sevišķo saistību ar kādu dabas sugu, parādību vai priekšmetu, kas ir arī tās apzīmējums. Savukārt A. V. Hovits domāja, ka totēmisma pamats ir tautas ekonomiskās intereses, vēlme rūpēties par pārtikā lietojamo augu un dzīvnieku auglību. Gan B. Spensers un F. Džillens, gan A. V. Hovits lielu vērību pievērsuši totēmu vairošanas rituāliem (intičiumi) un pārejas rituāliem (iniciācijai). Intičioma un iniciācijas rituāli visciešāk saistīti ar totēmismu, jo apstiprina sociālo grupu solidaritāti, saikni ar mītiskās vēstures notikumiem un mantojumu (mītoloģija, folklorā), ar visu apkārtējo dabu, veidojot vienotu totēmisko pasaules ainu (plašāk par to šī darba otrajā nodaļā). Agrīnie austrāliešu sabiedrību pētnieki šos rituālus uzskatīja par reliģiskās, garīgās, sociālās un ekonomiskās dzīves avotu, tādējādi totēmismā akcentējot rituālo darbību sevišķo nozīmi.

Agrīnajā totēmisma izpētē ļoti populāras bija dažādas nominālisma teorijas, kas galvenokārt centās atbildēt uz jautājumu: „Kā pirmatnējiem cilvēkiem ienāca prātā saukt sevi (savas ciltis) dzīvnieku, augu, nedzīvu priekšmetu vārdos?” (Freids 1995: 140) Nominālisko teoriju autori totēmisma izcelsmi pamatā skaidrojuši ar „mežoņu cilšu” vēlmi atšķirt sevi no kaimiņu ciltīm. Praktiski šajās teorijās totēmisms tiek interpretēts kā sociālas grupas nosaukums, kas radies pašidentifikācijas procesā, lai atšķirtu savējos un svešos. Tiesa, tā arī neviens no autoriem nav atbildējis uz jautājumu – kāpēc par sociālās grupas vārdu izvēlējas dzīvnieku vai augu? Viņi piedāvāja vairākus iespējamus scenārijus, kā tas varēja būt noticis, taču neviens no tiem nav guvis ticamus etnoloģiskus pierādījumus. Pirmais šādu totēmisma izcelsmes skaidrojumu 17. gadsimtā ir devis Peru inku pēctecis Garsilaso del Vega, protams, vēl nelietojot terminu „totēmisms”. (Freids 1995: 141) Šo koncepciju tālāk attīstījuši vairāki 19. gs. zinātnieki. Piemēram, M. Millers uzskatīja, ka totēms ir klana zīme,

nosaukums, ciltstēva vārds un pielūgtā priekšmeta nosaukums. (Freids 1995: 141) Līdzīgus uzskatus pauž H. Spensers, Dž. Laboks (lords Averbērijs), E. Lengs u. c., apgalvojot, ka izšķirošā nozīme totēmu izcelsmē bijusi iesaukām, ko cilts sencim vai cilvēku grupai kāds ir devis. Vēlāk sociālā grupa šo nosaukumu jau ir akceptējusi, kā pašu par sevi saprotamu, pamatojot ar leģendu par šo vēsturisko notikumu.

E. Lengs ir vērtējams kā nozīmīgākais šī teorētiskā virziena autors, kas, saskatot šo uzskatu acīmredzamo nepietiekamību, centies atrast jaunas interpretācijas iespējas. Viņš uzskata, ka mums nav nekādu ziņu par to, kā klani ieguvuši savus vārdus (nosaukumus, apzīmējumus, totēmus). Ja mēs to arī zinātu, tam tomēr nav izšķirošas nozīmes totēmisma interpretācijā. Neskatoties uz šo apgalvojumu, E. Lengs domā, ka cilvēki vēlāk – kad jau bija aizmirsuši sava apzīmējuma izcelsmi – centās to atcerēties, jo vārdu uzskatījuši par būtisku indivīda un sociālās grupas sastāvdaļu, kura izcelsme un saistījums ar konkrētu indivīdu vai grupu nevar būt nejaušs. Acīmredzot kādreiz pastāvējusi cieša saistība starp sociālo grupu un tās nosaukuma objektu. „Kopīgs vārds ar dzīvnieku acīmredzot noveda pirmatnējos cilvēkus līdz pieņēmumam, ka starp viņiem un attiecīgo dzīvnieku veidu pastāv noslēpumaina un nozīmīga saikne.” (Freids 1995: 144) E. Lengs uzskata, ka šāda saikne varējusi būt tikai asinsradnieciska un tā radījusi sevišķu attiecību modeli starp sociālo grupu un to dzīvnieku sugu, kuras vārdu tā pieņēmusi. No asinsradniecības idejas izauguši arī totēmiskie priekšraksti, dažādi aizliegumi, piemēram, eksogāmija. (Gennep van 1920: 58 – 60) Jāsecina, ka E. Lengs tomēr paliek nominālisma ietvaros, jo saglabā ideju, ka totēmiskā sistēma izriet no grupas nosaukuma, lai arī saistījums ar kādu konkrētu dabas sugu ir piemirsts. Viņš saglabā arī ideju, ka totēmi ieviesti praktisku iemeslu dēļ, lai atšķirtu dažādas sociālās grupas (ciltis, klanus, dzimtas, ģimenes, pat indivīdus). Viņš gan nedaudz modificē nominālisma teorētiskos pieņēmumus, ieviešot terminu „nodēvēšana no ārienes” („naming from without”), akcentējot kaimiņu grupu sevišķo nozīmi totēmu piešķiršanā. Totēmus, ņemot vērā kaimiņu cilšu fiziskās un psiholoģiskās īpatnības, piešķirušas blakus dzīvojošās ciltis. Viņš atzīmē, ka šāda iespējamība ir visai reāla, jo vēlākajā vēsturē ir pietiekami daudz liecību par to, ka sākotnējās zobgalīgās iesaukas ar laiku pārtapušas kādas sociālās grupas apzīmējumā, ko grupas pārstāvji paši ir akceptējuši.

Nominālisma teorija zināma arī latviešu folkloristikā. A. Švābe norādījis uz J. Tērauda uzskatiem, kurš 1898. gādā rakstījis, ka „zem latvju daīnu ozolīem un meitām slēpjas vēsturiska ziņas par liepājniecēm (nīceniecēm) un Sāmu salas (Osilia)

puišiem kuģiniekiem”. (Švābe 1923: 46) A. Švābe šo teoriju uzskatījis par nominālistisku tāpēc, ka J. Tērauds „grib veselu reliģisku sistēmu izskaidrot ar dažu vārdu etimoloģiju.” (Švābe 1923: 46) Viņš arī uzskata, „ka šai konkrētā gadījumā Tēraudu Jānis ir maldījies”, jo viņa izteikto viedokli neapstiprina ne tautasdziesmu pierakstīšanas vietas, ne valodniecība, ne vēsturiskās ziņas. (Švābe 1923: 46 - 47) A. Švābes kritiskās piezīmes ir pietiekošs pamats, lai J. Tērauda viedokli arī mūsdienās raksturotu kā maldīgu. Latviešu folkloristikā J. Tērauda uzskats, ka kuršu meitas tautasdziesmās sauktas par liepā, bet sāmu puīši – par ozoliem, tālāk nav izvērsti un argumentēti.

1910. gadā A. A. Goldenveizers publicē rakstu „Totēmisma analītiska studija” (Goldenweiser 1910), kas ievada otro totēmisma izpētes posmu, bet kuram punktu 1960. gadā pieliek K. Levi-Strosa pētījums „Totēmisms mūsdienās” (Левин-Строс 1994). A. A. Goldenveizera totēmisma analīzei ir būtiska nozīme, jo tā ne tikai vēlāk ietekmēs K. Levi-Strosu, bet arī ievirzīs līdzšinējo totēmisma diskusiju jaunā virzienā, kurā būtiski būs noskaidrot nevis visas cilvēces vienotas attīstības stadijas, bet izpētīt totēmisma lokālās izpausmes. A. A. Goldenveizers uzskatīja, ka totēmisms un totēmiskais komplekss ir heterogēna parādība, kas dažādos cilvēces areālos iegūst atšķirīgas izpausmes formas. Taču ne tikai izpausmes formas ir atšķirīgas, bet arī totēmiskā kompleksa elementu izcelsme dažādos kultūru areālos. Neskatoties uz izcelsmes un totēmiskā kompleksa veidojošo elementu atšķirībām, konverģences procesā, ja tautām ir līdzīgi dzīves un sociālie apstākļi, veidojas arī līdzīgi priekšstati, šajā gadījumā – dzīvās dabas sugu pielūgsmē, tabuācija un to nosaukumu izmantošana tautas sociālo segmentu apzīmēšanai, kas veido daļu no totēmiskā kompleksa elementiem. A. A. Goldenveizers uzskatīja, ka totēmisma un totēmiskā kompleksa pamatā ir dzimta. Sabiedrībās ar dzimtām veidojas līdzīgi priekšstati, kas ļauj tos konvertēt dažādos kultūru areālos. Taču dzimta nav universāla cilvēces vēsturiskās attīstības stadija, līdz ar to arī totēmismu nevar uzlūkot kā universālu cilvēces attīstības stadiju, kas būtu raksturīga visiem areāliem un tautām. Katrai tautai var būt viens vai vairāki totēmiskā kompleksa elementi, taču var arī nebūt, it īpaši, ja tās sociālās organizācijas pamats nav dzimtas sistēma.

A. A. Goldenveizera uzskati ir nozīmīgs pavērsiens totemoloģijas vēsturē. K. Levi-Stross, salīdzinot Dž. Dž. Freizera darbu „Totēmisms un eksogāmija” un A. A. Goldenveizera „Totēmisma analītisko studiju” (abas grāmatas tika izdotas 1910. gadā!), secina, ka kopumā A. Goldenveizera sarakstītām 110 lappusēm no teorētiskā



viedokļa ir bijusi daudz lielāka nozīme, salīdzinot ar Dž. Dž. Freizera 2200 lappusēm, kurš apkopojis visus viņam zināmos faktus par totēmismu, lai pamatotu totēmismu kā sistēmu un atrisinātu tās izveidošanās problēmu. (Левин-Стросс 1994: 40) К. Левин-Стросс uzskata, ka ar A. Goldenveizera rakstā izteiktajām teorētiskajām atziņām – nedrīkst savstarpēji uzslāņot trīs atšķirīgus fenomenus: klanu organizāciju, ar klaniem saistīto augu un dzīvnieku emblēmas un ticību radniecībai starp klanu un viņu totēmu, aizsākusies totēmisma likvidācija amerikāņu kultūras antropoloģijā. Spilgts piemērs tam ir R. Lovija pētījums „Primitīvā reliģija”, kura ietvaros termins totēmisms vairs netiek lietots. (Lowie 1936) Tomēr jāuzsver, ka A. Goldenveizers apšaubīja tikai atšķirīgu kultūras fenomenu nemotivētu pakļaušanu vienotam un apkopojošam jēdzienam „totēmisms”, kopumā nenoraidot totēmisko substrātu, ja tas kādā sabiedrībā ir aprakstāms.

Totēmisma izpētes otrā posma sākumu raksturo spraigas diskusijas, pretēji viedokļi, strīdi par primāriem (īstiem) un sekundāriem (atvasinātiem) totēmisma veidiem, par totēmisma izplatību (totēmiskām un netotēmiskām tautām), par totēmiskā kompleksa elementu būtiskām atšķirībām starp Austrālijas un Ziemeļamerikas materiāliem. Dažādu pētījumu, rakstu, ziņojumu un apskatu skaits pieaug lavīnveidīgi un drīz jau vairs nav iespējams starp dažādajiem viedokļiem saskatīt kaut ko vienojošu un cauraudošu. Spilgts piemērs tam ir 20. gs. padsmīto gadu otrajā pusē izvērstā diskusija par totēmisma problēmām žurnālā „Anthropos”, kā arī A. van Gennepa mēģinājums diskusijas laikā izkristalizējošos viedokļus apkopot un sistematizēt. (Gennep van 1920)

Ar sevišķas totēmisma saturam un problemātikai veltītas rubrikas izveidošanu žurnālā „Anthropos” totēmisma izpētē vērojams būtiskas izmaiņas. Rubrikas ietvaros publicēta virkne sava laika ievērojamu etnologu raksti, kas daudz dziļāk jau apzinās totēmisma problemātiskumu un izvirza jaunus aspektus šī fenomena izpētē. (Ankermann 1915-1916; Brown 1914; Goldenweiser 1915-1916 Graebner 1915-1916; Meier 1919-1920; Pancritius 1917-1918; Reuterskjöld 1914; Rivers 1914; Schmidt 1914; Schmidt 1915-1916; Swanton 1914; Thurnwald 1917-1918; Thurnwald 1919-1920; Wundt 1914 u.c.) Tas ir arī viens no koncentrētākajiem un plašākajiem totēmisma izpētes laikiem totemoloģijas vēsturē. Diskusiju ievada un noslēdz V. Šmits, kā arī publicē plašāku rakstu „Totēmisms, lopkopju nomadisms un mātes tiesības” (1915 - 1916), izvirzot un argumentējot savu viedokli par totēmisma izcelsmi, attīstību un izplatību. Viņš secina, ka aizvien lielākajā totēmisko parādību

daudzveidībā radusies jauna doma „izvirzīt pavisam dažādus neatkarīgus totēmismus un tos aplūkot atsevišķos rūpīgos pētījumos” (Schmidt 1915/16: 593), sevišķi akcentējot A. Van Gennepa un A. Goldenveizera uzskatus šajā jautājumā. V. Šmits totēmismu raksturo kā satura un formas ziņā sevišķi pamācošu (instruktīvu) etnoloģijas problēmu. Ja agrāk zinātnieki cerēja šo problēmu izskaidrot ar dažām teorijām, aprakstot totēmiskā kompleksa iezīmes un izplatību, tad tagad – 20. gs. padsmītajos gados – totemoloģija ir būtiski mainījies. Jauni etnoloģiskie materiāli radījuši gandrīz neaptveramu faktu kopumu, „teoriju plūdus” un vispretrunīgākās interpretācijas. Pētot totēmismu, etnologi icraudzīja, „ka ir pagājis tas laiks, kad šāda veida problēmas var apjēgt ar viegli izprātotām „vispasaules teorijām”.” (Schmidt 1915/16: 593) Faktu pretrunīgums etnologu aprindās radīja gandrīz vai mazdūšību šīs problēmas risinājumā, reizē veicinot domu par jaunu un drošāku risinājuma veidu un līdzekļu meklējumiem pirms atkal sākt veidot teorētiskas konstrukcijas.

Pie līdzīga viedokļa 1920. gadā nonāk A. van Genneps. Viņš secinājis, ka totēmisms zinātniekiem līdz šim ir bijusi sarežģīta problēma, un ir pamats domāt, ka tā tas būs vēl daudzus gadus. Viņš nekļūdījās, jo totēmisms etnoloģijā ir viena no diskutablākajām un principiālākajām problēmām. Tas ir skaidrojams ar to, ka totēmisms tiecas aptvert visu tradicionālo sabiedrību dzīvi: ģimenes un laulību likumus, sociālo organizāciju, radniecības sistēmu, mītiskos un reliģiskos priekšstatus, maģisko un rituālo dzīvi, ekonomiku, politiku, morāles normas. Līdz ar to totēmisms kļūst par dažādu zinātņu nozaru pētniecisko objektu. Totēmisma problemātiku, katrs no sava aspekta, cenšas risināt arheologi, reliģiju zinātnieki, folkloristi, sociologi, antropologi u.c. Interpretāciju daudzveidību rada arī zinātnieku atšķirīgās metodoloģijas un piederība dažādām pētnieciskajām skolām.

A. van Genneps uzskatīja, ka totēmisma centrālā problēma ir attiecības starp totēmisma sociālajiem un individuālajiem veidiem. Vairākums pētnieku, viņaprāt, par totēmisma sākotnējiem veidiem atzīst sociālo grupu totēmisma lokālus variantus. No sociālo grupu totēmisma, pieaugot individualitātes izpausmēm tradicionālajās sabiedrībās, vēlāk izveidojies individuālais totēmisms. Savukārt pretējā viedokļa atbalstītāji uzskata, ka totēmisma pamatā ir individuāla sarggara ideja, kas palīdzējis cilvēkam un tāpēc cilvēks pret to attiecies ar īpašu cieņu un uzticību. A. van Genneps, precizējot sarggara funkcionalitāti tradicionālajās sabiedrībās, jautā: vai tas sargājis sociālu grupu, vai tikai atsevišķu indivīdu? Precīzi uz to atbildēt nav iespējams, jo individuālā sarggara ideja var attīstīties arī no sociāla segmenta patrona koncepcijas.

Neskatoties uz pretrunu, veidojas arī saikne starp abiem totēmisma veidiem, jo abos gadījumos saglabājas totēmisma priekšstats, ka totēmi ir cilvēku sargātāji, draugi, patroni, palīgi. A. van Genneps domā, ka individuālais totēmisms veidojies no sociālo grupu totēmisma formām. Tas ir arī populārākais viedoklis totemoloģijas vēsturē.

Dž. Dž. Freizera, A. van Gennepa, arī citu tā laika pētnieku darbus raksturo vēlme pamatot totēmismu kā universālu sistēmu, kas vienlīdz sekmīgi būtu pielietojama dažādu pasaules reģionu materiālu analīzē un atklāt tās rašanās cēloņus. Tomēr tas izrādījās pietiekami sarežģīti, jo faktu materiāls ne vienmēr atbilda izvīzītajām teorētiskajām nostādnēm. Izrādījās, ka totēmisms neveido universālu sistēmu, ka tas ir daudzveidīgs un katrā tautā veidojas īpaša cilvēku un dabas attiecību filosofija, īpašs totēmisma variants. Šo totēmisma metamorfiskumu, kā jau iepriekš atzīmēts, 20. gadsimta sākumā pamanīja un pirmais aprakstīja amerikāņu etnologs A. A. Goldenveizers. Ja amerikāņu antropoloģija kopumā pakāpeniski atteicās no termina „totēmisms”, tad britu antropologi, apzinoties „totēmiskā kompleksa” pretrunīgo daudzveidību, terminu saglabāja, cenšoties to uztvert kā vairāku elementu saaugumu. Tā V. H. R. Riverss 1914. gadā totēmismu aprakstījis kā parādību, ko veido trīs elementi: sociālais (apzīmē saikni starp dabas sugu un sociālo grupu, veidojot pamatu klanu organizācijai un eksogāmijai), psiholoģiskais (ietver ticību radniecībai starp dabas sugu un sociālu grupu, priekšstatu par sociālās grupas izcelsmi no sava totēma), rituālais (ietver kultisku attieksmi pret totēmisko dabas sugu: aizliegums ēst, lietot, nogalināt). (Леви-Строс 1994: 4?)

Šķiet, ka daudzkrāsainā uzskatu gamma samulsināja pašus zinātniekus, tāpēc 20. gs. 20. – 50. gadus raksturo vēlme pārbaudīt jau esošos faktus un vākt jaunus. Totēmisms tiek risināts etnoloģisku, socioloģisku un antropoloģisku studiju ietvaros, izšķirošu nozīmi ierādot lauka pētījumiem kā visdrošākajam teorētisko spriedumu argumentācijas veidam. Arī šajā laikā sevišķa vērtība ir Austrālijas un Melanēzijas materiālu studijām (P. Vircs, A. Jensens, B. Malinovskis, A. Elkins, A. Radklifs-Brauns, K. un R. Berndti, U. Makkonela, Stanners, R. Fīrss, T. G. H. Strēlovs, H. Petri, J. Heckelis u.c.). Viņu teorētiskie uzskati aplūkoti tālāk, bet daļa no bagātīgā faktu materiāla izmantota nodaļu „Totēmiskā kompleksa elementi un izplatība”, „Totēmiskie mīti un rituāli” u.c. izstrādē.

Trešais posms, sākot ar minēto K. Levi-Strosa darbu, turpinās līdz mūsdienām. Tam raksturīgs straujš intereses zudums par šo fenomenu (pat antitotēmisms), izstumšana no akadēmiskās zinātnes populārzinātniskā sfērā: ceļojumu aprakstos,

ezotēriskos tekstos, atpūtas žurnālos, piedzīvojumu filmās, sevišķi akcentējot totēmu mistisko un eksotisko dabu. Populārzinātnisku rakstu autori parasti neiedziļinās totēmisma izpētes vēsturē un problemātikā, tādējādi popularizē vienkāršotu un vispārīgu priekšstatu par totēmismu. Ja tiek aprakstīti kādas tautas „senā reliģija”, tad bieži vien dominē visdažādākie leopardu, krokodilu, lāču, ķenguru, ziemeļbriežu utt., totēmi. Īstenībā ir vienalga, vai apraksta autors stāsta par pirmskolumba Amerikas Andu senkultūru, mūsdienu Āfrikas tautu kultūru vai latviešu mītoloģijas „vissenāko slāni” (Avotiņa, Blūma, Līdaka, Ņefedova, Šmite 2003:18), lietojot terminu „totēmisms”, informācijai tiek piešķirts vajadzīgais „zinātniskais rotājums” un „autentiskums”.

Paralēli totēmisma „vajāšanai”, tomēr pastāv vēlme „sadzīvot” ar K. Levi-Strosa kritiku. Tas arī nosaka speciālistu attieksmi pret šo terminu: daļa to nelieto vispār, uzskatot par anahronismu, daļa pieņem, komentējot un nosakot „savas” šī termina lietošanas robežas, atzīstot totēmus par reliģiskās un/vai sociālās dzīves fenomeniem, bet noliedzot „totēmisma reliģijas (laikmeta)” pastāvēšanu. Sevišķa problēma ir totēmisma relikti Eiropas tautu (tai skaitā indoeiropiešu) kultūrās. Ja mēs runājam par totēmismu latviešu folklorā, tad skaidri jāsaprot, ka to nav iespējams pierādīt ar formālām līdzībām vai tipoloģiskām paralēlēm. Šādu priekšstatu eksistenci latviešu folklorā pierādīt ir ārkārtīgi sarežģīti un secinājumi nebūt nav viennozīmīgi, lai gan nenoliedzami attieksmē pret dabas sugu, it sevišķi latviešu tautasdziesmās, ir kaut kas „totēmisks”. Iespējams, ka mēs varam runāt par specifisku baltu tautās fiksējamu un aprakstāmu reliģiskās attieksmes veidu pret dabas sugām, kas veido daļu no savstarpējām attiecībām starp dabas sugu un sociālo grupu, dzimumu vai individu. Pētot šādas attiecības latviešu tautasdziesmās, daļu no tām iespējams raksturot kā totēmiskas, savukārt dabas kodus – raksturot kā totēmiskus simbolus.

## 1. 1. Totēmisma interpretācija 19. gs. antropoloģiskajās un socioloģiskajās teorijās

Daudzas nozīmīgas 19. gadsimtā agrīnās totēmisma teorijas veidojās E. B. Tailora iedibinātās antropoloģiskās tradīcijas kontekstā. E. B. Tailors reliģijas izpētē izstrādājis antropoloģisko pieeju, kas plašāk pazīstama kā animisms. Viņa animisma teorijā mītoloģija un reliģija (plašāk – visa kultūra) tiek atvasināta no dvēseles jēdziena. (Līdzīgus uzskatus, nelietojot terminu „totēmisms”, reizē ar E. B. Tailoru izvirzījis arī H. Spensers (Спенсер 1876)). Ar animismu E. B. Tailors saprot maldīgu, taču konsekventu, primitīvo cilvēku ticību gariem un dvēselēm, pie kam īpaši akcentējot dvēseles (anima) ideju. Plaši un detalizēti aplūkojot reliģisko priekšstatu attīstību, viņš tajos saskata pakāpenisku evolūciju no vienkāršākā uz sarežģītāko, no ticības spokiem, mirušo gariem, nemirstībai un aizkapa pasaulei līdz ticībai varenim, cilvēka likteni lemjošiem un kontrolējošiem dieviem. (Teilors 1902 – 1904) Novērtējot E. B. Tailora uzskatu lielo ietekmi un nozīmību līdz pat mūsdienām, jāatzīmē, ka vēlāko antropologu darbos izteiktas būtiska viņa uzskatu kritika. Piemēram, B. Malinovskis secinājis, ka E. B. Tailora uzskatiem trūkst vēsturiskā pamatojuma, tā ir tikai antropoloģiska konstrukcija, kas var būt gan pareiza, gan nepareiza; secinājumi balstīti uz pārāk šauru faktoloģisko bāzi un pirmatnējais cilvēks uztverts kā pārāk racionāla un filosofiski noskaņota būtne. 20. gs. lauka pētījumi pierāda, ka tradicionālo sabiedrību cilvēku drīzāk interesē praktiski panākumi zvejā, dārzkopībā, medībās, cilts ikdienas notikumi un svētki, nekā sapņos un vīzijās redzētā filosofiska vai teoloģiska interpretācija. (Малиновский 1998: 20 – 21) Atklāti arī daudzi tādi agrīnās reliģijas fenomenī, kuriem nav iespējams atrast vietu E. B. Tailora animisma shēmā, kas rosinājis dažādas preanisma, emanisma, dinamisma utt. teorijas.

Totēmismu E. B. Tailors uzskata par vienu no animisma paveidiem un saista to ar primitīvajās sabiedrībās eksistējošo zoolatriju un „mežoņu, pusbarbaru” laikmetu. Totēmisma ideja tālākas evolūcijas gaitā pārveidojās un pielāgojās jau daudz attīstītākiem reliģiskajiem priekšstatiem. Līdzās nepastarpinātai dzīvnieku pielūgsmei un fetišismam, totēmisms ir viena no trim dzīvnieku kulta jeb zoolatrijas formām. (Тайлор 1989: 384) Atzīstot totēmisma problēmas risinājumu par tālākas nākotnes uzdevumu, viņš piesardzīgi izvirza līdz tam maz ievērotu totēmisma šķautni: cilšu totēmisma un dvēseļu pārceļošanas (pāriemiesošanās) ideju saikni. Argumentējot savu izvirzīto tēzi, viņš norāda uz melanēziešu kultūru, kurā sastopams

uzskats, ka pēc nāves mirušie iemiesojas haizivīs un palmās (banānos). Dzimta šo radniecisko saikni apliecina barojot haizivis un neēdot banānus. Savukārt arantiem (pēc B. Spensera un F. Džillena) totēmisms ir ne tikai klanu laulību attiecību regulēšanas sistēma, bet arī uzskats, saskaņā ar kuru cilšu (klanu, dzimtu) dibinātājiem bijis zooantropomorfs veidols. Šos faktus viņš uzlūko par sākumpunktu tālākām totēmisma problēmas studijām. (Тайлор 1989: 383) Lai arī precīzi tas netiek teikts, tomēr var secināt, ka totēmisma idejas izcelsmi E. B. Tailors saista ar priekšstatu par mirušo senču dvēseļu iemiesošanās dzīvniekā vai augā. E. B. Tailora iedibinātā antropoloģiskā teorija bija tuva arī pirmajiem latviešu folkloras totēmisma pētniekiem K. Kasparsonam un M. Bruņiniekam.

19. gadsimta astoņdesmito gadu beigās un deviņdesmitajos gados rodas vairākas socioloģiskas totēmisma interpretācijas. Nozīmīgākais autors ir V. Robertsons Smits, kura pētījums "Lekcijas par semītu reliģiju" (Робертсон Смит 1996) un citi darbi par semītu sabiedrību, kultūru un reliģiju būtiski ietekmēja F. B. Dževonsa, S. Reinaha (Рейнак 1919) uzskatus, un jo sevišķi E. Dirkheima reliģijas teoriju. V. Robertsons Smits uzskatīja, ka senās Arābijas semītu sabiedrības veido matrilincāli klani. Katram šādam klanam bijušas sevišķas attiecības, kas pamatā balstījās uz svētās radniecības ideju, ar kādu dzīvnieku sugu, viņu totēmu. Klana piederīgie uzskatīja, ka viņiem, viņu totēmam un klana dievam ir vienas asinis. Tas, savukārt, ļāva klana dievu identificēta ar idealizētu un dievišķotu klanu. Šo projekciju materiāli reprezentēja totēmiskais dzīvnieks. Klans periodiski atjaunoja savu savstarpējo klana piederīgo vienotības izjūtu un vienotību ar klana dievu, veicot upurēšanu, kuras laikā rituāli tika nogalināts un apēsts klana totēmdzīvnieks. (Евans - Pritchard 1965: 51) Upurēšanas laikā arī tika aktualizētas un stiprinātas radnieciskās saites starp klana dzīvajiem un mirušajiem locekļiem. Kopīga maltīte nozīmē visu tās dalībnieku izcelšanos no viena senča, jo ar svešiem kopā neēda. Īpaši svarīgos rituālos – upurēšanās – piedalījās visi klana locekļi, tai skaitā mirušie senči un dievības, tie ir klana svētki un svarīgs reliģisks pienākums.

V. Robertsons Smits uzskatīja, ka senākais upuris, ko kopīga rituāla laikā ēda cilvēki, senči un dievības, bijis dzīvnieks. Priekšstats par upurdzīvniekiem radies "mežoņu laikmetā", kad cilvēki ticējuši radnieciskām saiknēm ar dzīvās un nedzīvās dabas sugām, parasti dzīvniekiem. Katru šādas radnieciskas dzīvnieku sugas pārstāvi uzlūkoja par tēvu, brāli vai kādu citu radnieku. Reizē šis dzīvnieks pārstāvēja dabu un tam piemīt labvēlīga attieksme pret cilvēkiem. Dzīvnieks kļūst par totēmu, kas ir ne

tikai radnieks un šādas radniecības simbols, bet arī saite ar dabas dievību pasauli. Upurējot totēmdzīvnieku reliģiskā upurēšanas rituāla laikā, visi tā dalībnieki (cilvēki, senči, dievības) satuvinās, apstiprina savus pienākumus un tiesības. Upurēšana kļūst par pirmo klana reliģisko rituālu, bet totēmisms – par pirmo reliģijas formu, jo, kā uzskatīja V. Robertsons Smits, agrīnajās reliģijās nebija ticības un dogmas, ....tās veidoja tikai institūcijas un paradumi”. (Evans – Pritchard 1965: 52)

E.E. Evanss – Pričards uzskata, ka šādas teorijas pierādāmība ir niecīga, jo V. Robertsona Smita formulas - totēmdzīvnieka ēšana ir bijusi visagrīnākā reliģijas forma un sākums – argumentācija ir visai izvairīga un nav pierādījumu, ka tā tiešam kādreiz ir bijis. Turklāt tikai austrāliešu sabiedrībās etnologi fiksējuši totēmu ēšanas rituālus, taču bez svētā vakarēdiena idejas. Daudzām t.s. primitīvajām tautām vispār nav pazīstamas asiņainas upurēšanas. V. Robertsons Smits patiesībā minēja hipotēzes par to semītu vēstures periodu, par kuru mēs gandrīz neko nezinām, tādējādi pasargājot savu teoriju no kritikas. Šī teorija, kā atzīmē E.E. Evanss- Pričards, nebija vēsturiska, bet gan evolucionistiska, tāpat kā antropoloģiskā tradīcija. (Evans – Pritchard 1965: 52) Tomēr V. Robertsona Smita uzskatiem bija liela ietekme reliģiju socioloģijas attīstībā, jo īpaši uz E. Dirkema uzskatiem, kurš pārmantoja vairākas idejas.

Antropoloģiskās un socioloģiskās tradīcijas iespaids totēmisma interpretācijā vērojams F.B. Dževona pētījumā “Ievads reliģijas vēsturē” (1896). Viņš domā, ka „mežonis” apkārtējā pasaulē saskatījis daudzus pārdabiskus spēkus un būtnes. Viņš vēlējies ar tām veidot draudzīgas attiecības, kas balstītos uz savstarpēju cieņu un labvēlīgumu. Par šādiem nozīmīgiem un noslēpumainiem dabas spēkiem, kura draudzību cilvēki vēlējušies iegūt, F. B. Dževons uzskata dzīvniekus. Augiem šāds spēks piedēvēts retāk. Viņš domā, ka cilvēki ir savstarpēji naidīgi, lai izdzīvotu, tiem jāapvienojas klanos, jāveido sociāla organizācija, kas ļautu cilvēkam nepalikāt vienam, justies aprūpētam un aizsargātam. Šāda tipa sociālo struktūru cilvēki saskatījuši arī apkārtējā dabā, kur arī dzīvā un nedzīvā daba veido šādas sabiedrības. Totēmisms rodas, kad kāda cilvēku sabiedrība nodibina saikni ar kādu dabas objektu klasi. Tā kā klana locekļi ir radnieki, tāpat kā attiecīgās dabas klases dzīvnieki, tad starp viņiem veidojas radniecība. Rodas priekšstats, ka viņi ir asinsradnieki un viņiem ir viens sencis. Tam seko aizliegums nogalināt un ēst savu totēmu, jo tas nozīmētu autokanibālismu un klana vājināšanos. Tālākā reliģisko priekšstatu attīstībā cilvēce no

totēmisma virzās uz politeismu un monoteismu, lai beigu beigās no reliģijas atteiktos un atzītu zinātnes triumfu.

Antropoloģiskās un socioloģiskās pieejas iedvesmojušas S. Reinaha totēmisma teoriju. Par reliģijas avotiem viņš uzskata animismu un tabu. Animisms rada neredzamu garu pasauli. Visā apkārtējā dabā ir daudz dažādu garu: saules un mēness, koku un ūdens, pērkons un zibens, kalnu un klinšu, mirušo un garu gars – Dievs. Tabu radīja priekšstatu par svēto un pasaulīgo, aizliegto un atļauto, kas vēlāk izpaudās kā svētie likumi un dievību godināšana. Taču animisms un tabu nav vienīgie reliģijas un mītoloģijas avoti. Ir vēl divi jaunāki avoti: totēmisms un maģija, kas darbojušies tikpat iedarbīgi un visaptveroši. (Рейнак 1919: 28 – 29) S. Reinahs atzīst, ka ļoti grūti ir precīzi formulēt totēmismu. Taču, lai varētu atbildēt uz to, kur meklējamas totēmisma saknes un kā tas attīstījies, ir nepieciešams šos priekšstatus provizoriski aprakstīt. S. Reinahs totēmismu uzskata par kulta veidu, kurā sevišķu godu izrāda dzīvniekiem, kokiem un augiem, uzskatot tos par cilvēku radniekiem un sabiedrotajiem. (Рейнак 1919: 29)

Būtisks ir atzinums, ka primitīvie cilvēki nekad nav veidojuši zīdītājiem līdzīgus barus, bet jau „pašā sākumā” veidojuši sociālās grupas, kurās dominēja godprātības jūtas. No instinktīvajām godprātības jūtām, kas vienmēr ir piemētas sociālo veidojumu locekļiem, vēlāk attīstījās likumi un tikumības normas. Pirmatnējam cilvēkam piemēts sabiedriskais instinkts. Saskatot it visur apkārtējā dabā dažādus garus (animisms), viņš vēlējies ar tiem veidot attiecības, padarīt tos par saviem draugiem un palīgiem. Sākotnēji tas radījis fetišisma ideju, kas ir nevis materiālu priekšmetu kults, kā uzskatīja Š. de Bross (Бросс де 1973), bet gan dvēseļu kults, kas pamato draudzīgas attiecībās ar gariem, kas iemājo šajos priekšmetos. Taču tā kā pirmatnējais „animists” centās veidot draudzīgas attiecības ar visu apkārtējo dabu, nav brīnums, ka šajās attiecībās iekļāva arī dzīvniekus un augus. Visa daba tiek socioloģizēta un starp cilvēkiem un totēmiem valda tās pašas godprātības jūtas, kas valda sociālas grupas ietvaros. Galu galā tas radīja izpratni par lielāku sociālu grupu, kas aptver netikai cilvēkus, bet arī tos dabas objektus, kas sevišķi saistīti ar šo sociālo grupu. Cilvēki un totēmi viens pret otru izturas ar cieņu, viens par otru rūpējas, kas rada priekšstatu par kopīgu izcelsmi un radniecību. S. Reinahs to dēvē par sociālā instinkta hipertrofiju. Vēlākā civilizācijas attīstībā hipertrofija nepazūd, cilvēki to tikai iegrožo. Totēms ir saistīts ar tabu, jo senajā totēmismā katrai sociālai grupai bijis vismaz viens tabu augs vai dzīvnieks. S. Reinahs domā, ka saudzējošais princips, kas



aizliedz nogalināt un ēst totēmu, veicinājis dzīvnieku demosticēšanas un kultūras augu rašanās procesu. Piemēram, kādas cilts totēms ir meža cūka. Ar laiku meža cūkas, par kurām cilts sevišķi rūpējas un aizsargā, pamazām pārvēršas par mājdzīvniekiem. Līdzīgi arī savvaļas augi kļūst par kultūraugiem. (Рейнак 1919: 33 - 34) Tādējādi S. Reinahs totēmismu pasludina par fundamentālu kultūrģenēzes sistēmu.

Ar laiku cilvēki saprata, ka totēmi, kas glabā milzīgu svētošu spēku, ir īpaši nozīmīgi slimību epidēmiju, neražas un citu nelaimju gadījumos. Tādēļ dzimtas locekļi sevišķos gadījumos, lai sevis svētītu, pieļāva rituālu totēma nogalināšanu un ēšanu. Tā radās reliģiskie rituāli, kuru funkcija, attīstoties racionālisma, jau ir nevis dzīvnieku un augu svētuma izjūta, bet gan to derīgums. S. Reinahs apvienojis E.B. Tailora animisma teoriju ar V. Robertsona Smita upurēšanas teoriju, uzskatot gan, ka tabu un totēmu sistēma ne izskaidro visu ne seno, ne mūsdienu tautu reliģijā un mītoloģijā.

Sevišķa loma totēmisma teorētiskajos risinājumos ir E. Dirkeima pētījumam "Reliģiskās dzīves elementārās formas" 1904. gadā. (Durkheim 1965) Totēmisma problemātikai svarīgus jautājumus viņš risinājis reliģijas ģenēzes izpētes ietvaros, uzskatot reliģiju par objektīvu, autonomu un kolektīvu fenomenu. Nenoliedzot indivīda jūtu, vēlmju un domu nozīmi reliģijas attīstībā (tātad to, ka reliģija ir arī individuālās psiholoģijas fenomens!), E. Dirkeims uzsver, ka ne mazāk nozīmīgs ir reliģijas objektīvais raksturs. Reliģijas objektivitāti nosaka (1) tās pārmantojamība no paaudzes uz paaudzi, (2) vispārējais raksturs slēgtās sabiedrībās, (3) obligātums. (Evans-Pritchard 1965: 54 – 55) Reliģija ir arī autonoma, jo „sociālie procesi transcendē psihi un tiem piemīt sava neatkarīga, suverēna eksistence.” (Mūks 1991: 20) Reliģija rodas no slēgtu sabiedrību sociālās dzīves, kur tā cieši saistīta ar citiem sociāliem fenomeniem: tiesībām, likumiem, ekonomiku, tirdzniecību, mākslu, morāli utt. Vēlāk atdaloties, tā turpina eksistēt neatkarīgi, kas nosaka tās vērtību un spēju sekmēt visu sociālo struktūru stabilitāti un attīstību, spēju nodrošināt indivīdu solidaritāti. „Reliģija ir veids, kādā sabiedrība redz pati sevi, proti, kā kaut ko vairāk nekā indivīdu kolekciju un kuram pateicoties tā saglabā savu vienotību un kontinuitāti.” (Mūks 1991: 21)

Savas totēmisma teorijas izveidē E. Dirkeims balstās uz četrām, no Robertsona Smita aizgūtām idejām: (1) primitīvā reliģija ir klana kults, (2) pēc savas dabas šis kults ir totēmisks, (3) klana dievs ir dievišķots klans, (4) totēmisms ir

viselementārākā un sākotnējākā mums pazīstamā reliģijas forma. (Evans-Pritchard 1965: 56; Mūks 1991: 21) Uzskatot totēmismu par elementārāko un sākotnējo reliģijas formu, E. Dirkheims turpina jau 19. gs. iedibinātu tradīciju, jo tāpat uzskatīja Dž. F. Maklenans, V. Robertsons Smits, V. Vunts, savos agrīnajos darbos Dž. Dž. Freizers, F. Dževons, Z. Freids u.c. Freizers savos vēlākajos darbos totēmismu ievieto maģijā, to atdalot no reliģijas un zinātnes. Freizera triju stadiju teorija zinātniskajā literatūrā ir detalizēti izkritizēta, taču, tā kā tam nav tiešas saistības ar totēmisma problemātiku, tad to nerekonstruēšu.

Kāpēc E. Dirkheims totēmismu uzskata par reliģisku fenomenu? Viņš reliģiju (ticējumu un rituālu sistēmu) iekļauj plašākā sistēmā – sakrālajā. „Itin viss, vai tas būtu reāls vai ireāls, pieder pie vienas no divām pretstatīgām jomām: vai nu sakrālajam, vai profānajam. Sakrālais atšķiras no profānā ar to, ka tas ir aizsargāts un izolēts no pārējām lietām un parādībām.” (Mūks 1991: 21) Reliģiskie ticējumi izsaka sakrālo lietu dabu, ir tās reprezentī, attēlojumi, savukārt reliģiskie rituāli nosaka cilvēku uzvedību, saskaroties ar sakrāliem objektiem. Izprotot reliģiju šādi, arī „totēmisms jāuzskata par reliģiju, jo tas ir grupas ticējumu manifestācija un norobežots ar aizliegumiem.” (Mūks 1991: 22) Sakralitātes primārais objekts ir kārtība, sakārtojums. Visi objekti, kas iedibina vai uztur sociālo kārtību kļūst par svētiem (sacer) un attieksme pret tiem iegūst ritualizētu formu. Sociālā kārtība var tikt iedibināta, ja to akceptē viss kolektīvs. Savukārt tā konsolidē sociālās grupas locekļus, nošķir to no citām, akcentējot tās patstāvīgumu un pakļaujot grupas locekļu prātus un jūtas. Sakārtota sociāla grupa ir visu kolektīva locekļu gala mērķis, savukārt kārtības graušana un svētumu zaimošana tiek raksturota kā antisociāla darbība, kas stingri sodāma. Respektīvi, sociālā grupa kļūst par svētumu (sagrālu objektu), bet totēms – par tā reprezentantu.

Par agrīnāko zināmo totēmisma formu viņš uzskatīja austrāliešu totēmismu. Austrāliešus E. Dirkheims uzskatīja arī par visprimitīvāko mums zināmo sabiedrību, kuras sociālās un reliģiskās dzīves formas uzlūkojamas par sākotnējām. Austrāliešu sabiedrību klanu totēmismu raksturo divas pazīmes: (1) radnieciskās saiknes izsaka nevis “vienas asinis”, bet gan viens vārds, (2) šis vārds ir ne tikai klanam, bet arī kādai dabas sugai, kura tiek uzskatīta par radniecisku. Totēms līdz ar to ir ne tikai dzimtas, vārds, bet arī ģerbonis, zīme, simbols, emblēma ar kuru indivīds apzīmē savu piederību kādam kolektīvam. Totēmiskie ģerboņi un simboli (līdzīgi arī mūsdienu sabiedrībās karogi, karaļi utt.) ir svēti un izraisa reliģiskas izjūtas. Tāpat svēti ir arī

dzīvnieki, augi un citi dabas elementi, kas saistīti ar šiem simboliskiem attēliem, un tas radījis aizliegumus tiem pieskarties, lietot tos pārtikā vai nogalināt.

Cilvēks tic, ka viņš vienlaicīgi ir gan kāda totēma cilvēks, gan arī šī totēma augs, dzīvnieks vai kāds priekšmets, jo, kā uzskata E. Dirkheims, vienāds vārds pirmatnējo sabiedrību cilvēkiem nozīmējot arī vienu (vienādu) būtību. Cilvēki vēlāk izdomājuši mītus, kuros figurē dubultsencis, kas ir gan attiecīgo dzīvnieku, gan cilvēku radītājs. Viens sencis simbolizē cilvēku grupas un dzīvnieku sugas radniecību, kuras sakrāla izpausmes forma ir dažādi totēmiski attēli (tjuringas). E. Dirkheims uzsver tjuringu būtisko nozīmi visā totēmiskajā principā: „Šie zīmējumi vai raksti simbolizē nersonisku spēku, sadalītu starp tēliem, dzīvniekiem un cilvēkiem, bet pats spēks nav idents ne ar vienu no tiem, jo objekta sakrālums neizriet no lietu neparastā izskata vai tml.; tas ir pielikts tām klāt no ārpuses. Totēmisma reliģijā mums ir darīšana ar sava veida nersonisku, imanentu dievību, kas ir klātesoša neskaitāmās lietās un parādībās. - līdzīgi tam, kā tas ir *manas*, *wakan* un *orenda* gadījumā.” (Mūks 1991: 22 - 23) Tātad, lai arī dažādiem dabas elementiem – augiem, dzīvniekiem, cilvēkiem utt. – ir viens sencis, tomēr tiem piemīt atšķirīgā sakralitātes pakāpe. Vispilnīgāk sakralitāte izpaužas totēmiskajās emblēmās, jo tām piemīt maksimāla „vitalitāte”. Tieši šie materiālie objekti kļūst par patiesas reliģiskās dzīves centriem un pielūgsmes objektiem, jo spēks, kas piemīt emblēmām, aizplūst no tām un nokļūst arī visā pārējā pasaulē – dzīvniekos un cilvēkos. Dzīvniekiem piemīt lielāka sakralitāte nekā cilvēkiem, jo emblēmas veidotas pēc līdzības ar dzīvniekiem vai augiem. Cilvēkiem arī piemīt sakralitāte, jo viņi pieder pie klana, kuram ir savs sakrāls centrs - totēmiskā emblēma. Pielūdzot materializētu „vitalitātes” formu totēmisko emblēmu, klans pielūdz pati sevi, kuru iedomājas dzīvnieka vai auga veidolā. To, ka par emblēmām cilvēki izvēlējās augus un dzīvniekus, E. Dirkheims skaidro ar atpazīstamību, pieradumu, jo par totēmiem kļūst tie augi vai dzīvnieki, kuri klana teritorijā ir visplašāk pārstāvēti, tātad labi zināmi un ierasti.

E. Dirkheima reliģijas teorijai un totēmisma izpratnei bija dziļa ietekme gan uz sava laika, gan uz nākamo pētnieku paaudžu uzskatiem. Nepievēršoties plašāk E. Dirkheima reliģijas izpratnes kritikai, būtiski ir konstatēt galvenos iebildumus pret viņa totēmisko faktu interpretāciju. A. R. Radklifs-Brauns, pirmkārt, iebilst pret E. Dirkheima ierobežotu vārda sacer (svēts) izpratni. To, ko E. Dirkheims sauc par svētu, A. R. Radklifs-Brauns - par rituālu, jo „rituālās attiecības pastāv vienmēr, kad sabiedrība indivīdiem uzspiež noteiktu attieksmi pret objektiem, kas ietver arī cieņu

un tradicionālu uzvedību.” (Radcliffe- Brown 1952: 123) Otrkārt, A. R. Radklifs-Brauns uzskata, ka E. Dirkheims neizskaidro to – kāpēc par sociālu grupu solidaritāti applicinošām emblēmām tiek izraudzītas dzīvnieku vai augu sugas. E. Dirkheima viedoklim, ka totēmisko emblēmu (attēlu, zīmējumu, tjuringu) pamatā ir dabas objekti vai dabiskās sugas, nav etnogrāfiska apstiprinājuma. „Totēmiskā māksla” raksturīga tikai Austrālijas centrālo un ziemeļu reģionu tautām, bet ne visam kontinentam. Šāds iemesls ir pārāk nejaušs, lai ar to varētu izskaidrot tik izplatītu institūtu. „Jābūt būtiskākam iemeslam – kāpēc visā pasaulē sociālās grupas savas solidaritātes simbolizēšanai izmanto dzīvniekus un augus.” (Radcliffe- Brown 1952: 126)

E. Dirkheima teorija, lai arī paredz elementāru cilvēka intelektuālo darbību, gala rezultātā ir afektīva. Viņš nonāk līdz atziņai, ka „mežoņi” instinktīvi jūt savstarpēju solidaritāti, kam tad arī būtu jābūt cilvēku kopdzīves impulsam. Tomēr kopumā E. Dirkheims domā pretēji, jo viņš visu sociālo organizāciju, kultūru, institūcijas, kategorijas utt., atvasina no sociālās dzīves. Totēmisma būtu jābūt sociālās dzīves rezultātam, taču tas kļūst par tās avotu. Apvienojoties sociālās grupās, „mežoņi”, kā sociālās grupas solidaritātes zīmes, veido vienkāršu zīmējumus smiltīs, vai tetovējumus un attēlus uz priekšmetiem. Šo tēlu funkcija – atgādināt par kopīgu izeļsmi, kas pamato kopdzīvi, tālāk morāles normas, vienotu mītisko vēsturi utt. Taču šāds izskaidrojums ir minējums, un ja arī ar to varētu pamatot, kāpēc tika veidoti totēmiskie zīmējumi un emblēmas, tad tas neizskaidro to, kāpēc vēlāk abstrakto zīmju „solidaritātes atcerēšanās” funkciju pārņēma dzīvnieki un augi. Tas, ka zīmējumi un emblēmas cilvēkiem vēlāk sāka asociēties vai atgādināt kādu augu vai dzīvnieku, ir pārāk triviāls apgalvojums, it sevišķi, ja uzmanīgi aplūkojam austrāliešu tjuringu iegriezumus. Maz ticams, ka abstraktie zīmējumi varētu būt iespaidīgāks intelekta pamudinājums par reālajiem apkārtējā dabā vērojamiem dabas pasaules pārstāvjiem. Lai gan „intelaktuālie zīmējumi”, kas vēlās radījuši reliģiskas jūtas pret izciliem dabas objektiem, pilnībā atbilst E. Dirkheima koncepcijai. Viņa totēmisma interpretācija, neskatoties uz šķietamiem intelektuālajiem impulsiem, balstās uz instinktīvu sociālo izjūtu un solidaritātes jūtām. Taču reliģiskās jūtas un idejas ir nevis avots, bet gan reliģiskās dzīves rezultāts. Rituāli, ceremonijas, mīta inscinējumi rada emocijas, nevis otrādi. E. Dirkheima totēmisms ir rezultāts, bet ne avots, kā viņš uzskatīja.

## 1. 2. Psihoanalītiskā totēmisma interpretācija

Darbā „Totēms un tabu” Z. Freids ir interpretējis vairākus etnoloģijas pētnieciskā lauka fenomenus, sevišķu uzmanību pievēršot totēmismam, uzskatot, ka „ši grāmata ir mēģinājums uzminēt totēmisma sākotnējo jēgu pēc tā infantilajām paliekām, pēc tikko jaušamām pazīmēm, kurās tas parādās mūsu bērnu attīstības gaitā.” (Freids 1995: 7) Viņš vadījās no uzskata, ka vērojama sakritība starp „dabas tautu” un neirotiķu psiholoģiju, līdz ar to etnoloģijas un kultūras izpratne ir meklējama psiholoģijā. Z. Freida radošie priekšstati padara viņu par izcilāko psiholoģijas pārstāvi un viņa grāmatu par pirmo nozīmīgo pētījumu topošajā tradīcijā, kas mēģināja saistīt kultūru ar personību, antropoloģiju ar psiholoģiju. Vēlākajā pētniecībā daudzas Z. Freida hipotēzes tikušas noraidītas, tādēļ svarīgi ir atcerēties A. L. Krēbera teikto Z. Freida darba „Totēms un tabu” analīzē, ka viņš savu spekulatīvo iztēli visai maz pakļāvis kritikai un vairāk interesējies par to, kur viņu aizvedīs paša vētrainā iztēle. (Kroeber 1952: 300) Tomēr L. Krēbers uzsver, ka ļoti daudzi ar šo grāmatu aizrausies, ka tā ir nozīmīgs un vērtīgs ieguldījums kultūras antropoloģijā, ar ko būs jārēķinās ikvienam etnologam, jo līdz šim par maz tikusi novērtēta psiholoģijas nozīme.

Z. Freids uzskatīja, ka „sākotnējie” totēmi ir bijuši dzīvnieki, dzimtas ciltstēvi un pārmantoti pa mātes līniju. Vēlāk totēmismā iekļauti arī augi vai dabas spēki, radies priekšstats par totēmiem kā sarggariem vai palīgiem, kā arī tradīcija tos nodot pa tēva līniju. (Freids 1995: 137) Tādējādi Z. Freids totēmismā izdala primārus un sākotnējus elementus, kurus vēlāk papildina citi sekundāri elementi. Totēma piederīgie bija pakļauti dažādiem aizliegumiem (tabu). Viņi nedrīkstēja savu totēmu nogalināt, lietot pārtikā vai gūt kādus citus baudījumus. Par pašu būtiskāko totēmisko tabu viņš uzskata likumu, kas viena un tā paša totēma piederīgajiem aizliedz savstarpēji stāties dzimumattiecībās, tātad arī precēties (eksogāmija). (Freids 1995: 10 – 12, 46) Z. Freids gan atzīst, ka mums zināmie fakti par totēmismu neļauj skaidri izprast, kā šāds totēmisma un eksogāmijas saistījums ir radies. Tomēr šāds saistījums neapšaubāmi ir ļoti ciešs un sākotnējs, tāpēc nav pamata pieņēmumiem, ka divu patstāvīgu institūtu saplūsmē ir nejauša. Eksogāmijas rašanos totēmiskajā laikmetā Z. Freids sasaista ar pirmatnējo cilvēku instinktīvām bailēm no incesta. Psihoanalīze māca, ka bērnu pirmās seksuālās jūtas ir incestuālas, kas tiek apspietas, taču veicina neirožu rašanos. Bērns tēvu uztver kā šķērslī, kas neļauj apmierināt seksuālo tiecšanos

pēc mātes. Agrīnajā bērnības posmā māte tiek uztverta kā drošuma un ēdiena avots, bet tēvs kā varenāka un spēcīgāka būtne, kas izraisa cieņu, un ir neapzināts apdraudējuma un baiļu avots. Agrīnās bērna bailes no tēva Z. Freids sasaista ar bērnu fobiju pret dzīvniekiem. Bailes no dzīvniekiem izskaidrojamas ar sākotnējām seksualitātes izjūtām, kad bailes un cieņa, ko bērns jūt pret tēvu tiek pārceltas uz dzīvniekiem. (..) bērns atrodas divnozīmīgā – **ambivalentā** – jūtu nostājā pret tēvu un šajā ambivalences konfliktā sagādā sev atvieglojumu, pārbīdīdams naidīgās un baiļpilnās jūtas uz tēva surogātu.” (Freids 1995: 167) Analogija ar neurozēm, kuras izraisa ambivalentas izjūtas – pārmērīgs naidis un mīlestība -, kļūst par pamatu totēmisma problēmas risinājumam psihoanalīzes ietvaros.

Z. Freids pieņem Č. Darvina un Atkinsona ciklopiskās ģimenes koncepciju: viens pieaudzis vīrietis un viena vai vairākas pieaugušas sievietes ar maziem bērniem. Pieaugušais vīrietis greizsirdīgi aizsargājis savas sievas no visiem citiem vīriešiem. Tas jo īpaši attiecās uz pieaugušajiem dēliem, kurus greizsirdīgais tēvs padzen no ģimenes, lai nepieļautu seksuālo promiskuitāti un savas varas graušanu. Šai koncepcijai viņš pievieno V. Robertsona Smita „upurēšanas” teoriju un V. Vunta „dvēseles” teoriju. Kā jau atzīmēts, V. Robertsons Smits uzskatīja, ka upurēšana pie altāra ir jebkura sena reliģiskā kulta būtiskākais elements, ka „(..) tā sauktā **totēma maltīte**, jau no sākta gala veidojusi neatņemamu totēmiskās sistēmas sastāvdaļu.” (Freids 1995: 171) V. Robertsons Smits upurdzīvnieku identificē ar totēma dzīvnieku, tā nogalināšana un apēšana sakrāla rituāla laikā ir bijusi svarīga totēmiskās reliģijas sastāvdaļa.

Nozīmīga loma Z. Freida uzskatu ģenēzē bija arī V. Vuntam (Wundt W. M., 1832 –1920), kurš uzskatīja, ka sabiedrības sociālā vēsture izriet no tās iekšējiem garīgajiem procesiem, ka psihiskie procesi virza sabiedrisko dzīvi. Šādu psihisko un garīgo procesu summu V. Vunts dēvē par „dvēseli”. Pamatā V. Vuntam tuva antropoloģiskās tradīcijas ietvaros veidotā animisma tradīcija, it īpaši jautājumā par reliģijas izcelsmi. Tomēr viņa uzskatos vērojamas arī šīs tradīcijas transformācija. V. Vunts domā, ka totēmisms radies pēc animisma reliģijas fāzes. Animisma laikos totēmi bija dzīvnieku dvēseles, kas sevī apvienoja divas idejas: agrīno - totēmiskā dzīvnieka dvēsele ir sencis un vēlīno - sarggars. Cilvēki agrīnajos sabiedrības attīstības posmos dzīvniekos saskatījuši mirušo senču dvēseļu mājvietu. Viņš uzskata, ka sencis dzīvnieka veidolā bijis pirms senča cilvēka veidolā. Animisma stadijā pamazām no priekšstata par zoomorfu dvēseli, veidojas izpratne par zoomorfu senci

un pēc tam par dzīvnieku sarggaru. Sarggari ātri saplūduši ar totēmisko kultūru, tomēr to izcelsme ir jaunāka, salīdzinot ar mirušā senča dvēseles kultūru. Tādējādi V. Vunts saskata attīstību totēmiskā kompleksa ietvaros: senākā tā formu ir dzimts totēmisms, bet jaunākā - individuālo sarggaru totēmisms. Līdzīgi skaidrota ar totēmisko aizliegumu (tabu) izcelsmi. Cilvēks baidās no mirušo dvēselēm, to kaitnieciskās un dēmoniskās dabas, tāpēc tas rada aizliegumu lietot pārtikā noteiktus dzīvniekus, respektīvi tos, kurus dzimta uzskatīja par savu mirušo senču iemiesošanās objektiem. Cilvēks nevarējis saprast, kā dvēsele var iegūt dzīvnieku veidolu un tāpēc šādi dzīvnieki baudīja vēl lielāku cieņu un uzticību. Cilvēki centās nodrošināties ar šādu dzīvnieku labvēlību un tagadnes dzīvniekus uztvēra par tālās pagātnes mirušo senču dvēseļu iemiesošanās objekta reinkarnācijām. Savukārt sarggars piederīgs tagadnes laikam un līdz ar to vairāk spēj ietekmēt mūsdienu pasaules procesus. Totēmisko kultūru V. Vunts uzskata par priekšpakāpi vēlākajai kultūras attīstībai, pārejot no pirmatnējā cilvēka stāvokļa uz varoņu un dievu laikmetu. (Freids 1995: 129)

Z. Freids uzskata, ka Edīpa kompleksā saplūst visas centrālās idejas, kas izskaidro civilizācijas pamatus: 1) no V. Robertsona Smita aizgūtā ideja par upur(totēm)dzīvnieka nogalināšanu un apēšanu reliģiska rituāla laikā un 2) no V. Vunta aizgūtais antropoloģiskās tradīcijas uzskats par mirušā senča dvēseles iemājošanu totēmdzīvniekā. Līdz ar totēmisma izcelsmi (kas nozīmē arī civilizācijas rašanos!) Z. Freids izskaidro, kā pirmatnējā bara pieaugušo dēlu sacelšanos pret tēva autoritāti. No bara izdzītie dēli, kas tēva tirānijas apstākļos spiesti ievērot celibātu vai dzīvot poliandriskās attiecībās ar kādu sagūstītu sievieti, saceljas pret tēva autoritāti, to nogalina un apēd. Tēva apēšana atbilst upurēšanas tradīcijai vēlākajos civilizācijas attīstības posmos. Bērni ne tikai savienojas ar tirānisko tēvu, bet arī katrs iegūst daļu no viņa spēka (autoritātes). Taču pret tēvu viņi izjūta divējādas jūtas, jo viņi to ne tikai ienīda un apskauda, bet arī mīlēja, cienīja, sajūsminājās, uzskatīja par paraugu. Nogalinot tēvu, kas bija viņu seksuālo tieksmju apspiedējs, viņi remdināja naidu, ko jūta pret tēvu un, un viņos sāka mosties maigas jūtas pret to. Šajā stadijā tieši emociju ambivalencei ir izšķirošā loma, jo maigās jūtas pret tēvu, kas vienmēr ir pastāvējušas, gūst virsroku. Viņi saprata, ka neviens nevar ieņemt tēva vietu, rodas vainas apziņa un žēlums par nodarīto. Mirušais tēvs kļūst vēl varenāks nekā dzīvs būdams. Dēli nosoda savu rīcību, pasludina, ka tēva totēma nogalināšana nav pieļaujama, un atsakās no slepkavības rezultāta, aizliedzot incestu, lai izvairītos no savstarpējiem konfliktiem. Tādējādi dēli cenšas mazināt gan savu vainas apziņu, gan nomierināt mirušā tēva

dvēseli. Šādi rodas divi galvenie totēmiskie tabu (totēmisma kodols): nenogalināt totēmu un seksuāli neizmantot sievieti, kas pieder pie totēma. Visi pārējie tabu ir sekundāri vai sākotnējo priekšrakstu sagrozījumi. Visas vēlākās reliģijas, tāpat kā pirmo – totēmismu, Z. Freids uzskata par reakciju uz šo „lielo notikumu”, ar ko sākās vēsture.

Pret Z. Freida hipotēzi izteikta virkne iebilžu. Piemēram, dzimuminstinkta absolutizācija reliģijas ģenēzē. Varētu būt arī neseksuāli tabu, neskatoties uz to, ka to izcelsme meklējama cilvēka psihiskajos procesos un ka sociālos institūtus inspirē psihe. Totēmisms ir retāk sastopama parādība, salīdzinot ar incestu. Pirmatnējais cilvēks, protams, ka nebija arī fobiju apsēsts slims neirotiķis, bet gan mērķtiecīgs, spējīgs, radošs cilvēks. Primitīvā cilvēka domāšana nav analogiska neirotiķiem, jo neuroze ir asociāls veidojums, kas radies, izvairoties no realitātes. Primitīvajās sabiedrībās tādu cilvēku, kas būtu klasificējami kā neirotiķi, ir maz. Z. Freids neizskaidro arī to, kā vienas ciklopiskās ģimenes totēms kļuva par plašāku sociālu segmentu (klana, dzimtas u. c.) totēmu, kad un kāpēc galu galā radās augu un priekšmetu totēmi. Plašu un izvērstu Z. Freida uzskatu kritisku analīzi veicis izcilais antropologs L. Krēbers, atzīmējot arī Z. Freida grāmatas sevišķo nozīmi un lomu kultūras izpētē. Tieši šāda attieksme pret Z. Freida hipotēzi ir uzlūkojama par visobjektīvāko un perspektīvāko. L. Krēbers izceļ vienpadsmit būtiskākās iebildes, kas galvenokārt vērstas pret Z. Freida darba metodiku: 1) pieņēmums par ciklopisko ģimeni ir tikai hipotēze; 2) asiņaini upuri, ja arī attiecas uz Vidusjūras kultūru reģionu, nav vispārināmi; 3) nav skaidri zināms, vai totēmisms ir raksturīgs semītu tautām, līdz ar to problemātisks ir saistījums starp asins upuri un totēmiskajiem aizliegumiem; 4) tas, ka dēli varētu apvienoties, nogalināt un apēst tēvu, ir tikai pieņēmums; 5) tas, ka bērni dažkārt naidu pret tēvu pārvirza uz dzīvnieku nav pierādījums, ka dēli to patiešām izdarīja; 6) ja arī dēli pārvirzīja naidu uz dzīvnieku, vai viņiem pietika nauda tēvu nogalināt. Varbūt pārvirzes procesā naidis izzuda vai vismaz mazinājās; 7) nav pierādījumu tam, ka vainas apziņa par izdarīto bija pietiekoša, lai apspiestu seksuālos impulsus; 8) kāpēc brāļi matriarhāta apstākļos saglabā solidaritāti, jo viņiem nākas meklēt sievas citās sociālās grupās; 9) nevar droši apgalvot, ka eksogāmija un totēmiskais aizliegums ir divi galvenie totēmiskie tabu; 10) hipotētisks ir arī pieņēmums, ka tie ir divi senākie (primārie) totēmiskie tabu, no kuriem pārējie atvasināti; 11) tēze, ka šis „lielais notikums” ir kultūras sākums, nav izskaidrojama. (Kroeber 1952: 302 – 303)



Mēs neko nezinām par totēmisma un citu sociālo institūtu eksistenci pagātnē. Mēs nezinām, vai kādreiz vispār Z. Freida „lielais notikums” ir noticis. Nav nekāda pamata uzskatīt, ka tas ir vēsturisks fakts, tā ir tikai hipotēze un kā tāda tā jāuztver. Mums ir informācija tikai par to, kas pastāv realitātē, tas, kas atklāts lauka pētījumos. Nav nekāda pamata uzskatīt, ka tagadējo tradicionālo sabiedrību cilvēki saglabājuši totēmismu nemainīgu no „laiku sākumiem”. Mums ir jācenšas saprast kā totēmisms pastāv tagadnē, nevis filosofēt par to, kāds tas bijis agrāk Iespējams, ka tā izdotos nonākt pie totēmisma pirmsākumiem, taču bez nevajadzīgas minēšanas. L. Krēbers uzsver, ka Z. Freidam vajadzējis samierināties ar totēmisma interpretāciju psihoanalīzē un nepretendēt uz vēsturiskumu. Taču viņa teorija tieši to arī cenšas izskaidrot, reducējot totēmismu līdz „infantīlai paliekai” un pēc tam vispārinot līdz civilizācijas rašanās prototipam. Ja šajā vietā Z. Freids un viņa apolīgēti apstātos, tad tas būtu pietiekams psihoanalīzes ieguldījums totēmisma problēmas risinājumā, jo psihoanalīzē bieži uzsvērts, ka tai piemīt noslēgtas sistēmas daba. Tā izplešas no iekšienes, ignorējot visus ārpus sistēmas faktus, kas ir pretrunā tās dogmām. Kultūras attīstība, salīdzinot ar individuāla bērna augšanas un attīstības laiku, ir analogiska parādība. To pašu neirozi, ko bērns izjūt pret tēvu un pārnēs uz dzīvnieku, realizējusi arī cilvēce savā „rītausmā”. Faktu, kas to pierādītu nav. Jeb, pareizāk sakot, ir atbilstoši pareizi fakti, kas ignorē pretrunīgus etnoloģiskā lauka dotumus. Maz ticams, ka civilizācija ir neirotiķu radīts lielums, drīzāk civilizācija ir neirožu socializācijas process. Līdzīgi kā bērns mācās tikt galā ar savām fobijām, arī civilizācija top kā šādu individuālu gadījumu summa. Cilvēks cīnās ar savu Ēnu (un pārējiem K. G. Junga arhetipiem) un garīgā spriedze arī kļūst par kultūras ģenēzes impulsu. Taču tas neizskaidro sarežģītākos totēmisma problēmjaudājumus.

### 1. 3. Totēmisma interpretācija „Kultūras loku” tradīcijā

Īpaša totēmisma laikmeta jeb „totēmiskā kultūras loka” izdalīšana atbilst etnoloģijas kultūrvēsturiskās skolas nostādnēm, kuras metodes iedibināja F. Grēbners, bet tālāk attīstīja V. Šmits, V. Koperss, B. Ankermans un daļēji arī L. Frobeniuss. (Koppers 1936; Ankermann 1915; 1915 -1916; Frobenius 1898. Фробениус 1900) Viņi izšķir „Tasmānijas kultūru, seno Austrālijas jeb bumeranga kultūru, kas abas kopā veido tā saucamo pirmatnējo kultūru; tam seko totēmu kultūras periods, no kura izriet vēlākās, augstākās **ar tēva tiesībām** saistītās lopkopju kultūras; tad vēl divpakāpju jeb masku kultūra, kas kopā ar tai sekojošo loka kultūru veido zemkopju kultūras, kurās dominē **mātes tiesības**. No dažādo tēva un mātes tiesību kultūras sajaukuma veidojas attiecīgās **augstās kultūras.**” (Jansons 1995: 32) „Augstā kultūra” tiek uzskatīta par pirmatnējās kultūras pēdējo augstāko loku. To raksturo lopkopība un zemkopība, kurā izmanto arklu. Šādām sabiedrībām ir raksturīga vairāk vai mazāk attīstīta valsts ar monarhistisku iekārtu, pilsētas ar akmens un ķieģeļu celtnēm, iedzīvotāju dalījums kārtās, rakstība, liela garīdzniecības ietekme sabiedrības dzīvē un kultūras attīstībā. Šo tautu reliģiskie priekšstati parasti ir animistiski, ar spēcīgu tieksmi uz monoteismu, tādēļ totēmisms savās reliģiskajās funkcijās ir šķirams no animisma. Augstākās kultūras var saglabāt iepriekšējo „kultūras loku” specifiskus komponentus, tos pieņemot, pielāgojot sava „kultūras loka” tradīcijām, bieži tos deģenerējot.

Šīs tradīcijas nozīmīgākā autoritāte ir V. Šmits, kurš asi protestē pret totēmisma mehānisku izcelšanu no kultūras veseluma, no tā „kultūras loka”, kurā tas radies, jo „tas veido tikai attiecīgās tautas kopīgās kultūras vienu daļu un tā saknes stiepjas tikai šajā kopīgajā kultūrā”. (Schmidt 1915/16: 594) Totēmismu aizgūstot vai nododot tālāk, tas „ceļo” vienlaicīgi ar citām tautas saimnieciskām, materiālajām, ētiskajām, reliģiskajām un kultūras daļām, kas veido tautas dzīves pilnu kompleksu. Pētot totēmismu, to nedrīkst atraut no pārējām tautas dzīves kompleksa daļām, jo tauta līdz ar totēmisma iegūšanu vai tālāku nodošanu, saņem un nodod arī citas šī kompleksa daļas. Tātad totēmisms konstanti saistīts ar citiem tautas dzīves elementiem, ar tiem, kas raksturīgi „totēmiskajam kultūras lokam”. Totēmisms ir tikai viens no elementiem heterogēnā tautas dzīves un kultūras kompleksā. Līdz ar to nepieciešams plašs kultūrvēsturisks darbs, kurā, aprakstot totēmisma izplatību un noskaidrojot tā dabu, tiktu no tā eliminēti (atmesti) ar to nesaistīti elementi. Viņš

uzskata, ka, atdalot no totēmisma tam lieko un svešo, tā būtība jeb daba parādīsies aizvien skaidrāka, ļaujot to konstatēt aizvien noteiktāk un iesaistīt noteiktā „kultūras lokā”. (Schmidt 1915/16: 595)

Pirmkārt, no totēmisma V. Šmits atdala t.s. dzimumu totēmismu un individuālo totēmismu. Dzimumu totēmisms jāatšķir no „īstenā grupu totēmisma” tāpēc, ka tas tikai apstiprina dabiski eksistējošu cilvēku dalījumu vīriešos un sievietēs, un to laulība nerada jaunu sociālu grupu. Nav izslēgts, ka dzimumu totēmismam ir bijusi kāda nozīme totēmisma izcelsmē, jo, lai arī nerodas jaunas sociālas grupas, tomēr dzimumiem neapšaubāmi ir arī sociālas funkcijas. No totēmisma jāatdala arī t.s. individuālais totēmisms un tā sevišķs paveids – nagualisms, jo „ir pilnīgi skaidrs, ka pie individuālā totēmisma pilnīgi trūkst socializējošas iedarbības”. Atšķirību starp individuālo totēmismu un nagualismu V. Šmits saskata apstākļi, ka individuālajā totēmismā indivīds veido attiecības ar visu izvēlēto vai mantoto dabisko sugu, savukārt nagualismā – tikai ar kādas sugas īpatni. Abos gadījumos „pilnīgi trūkst sociālā elementa”! V. Šmits nepiekrīt autoriem, kas individuālā totēmisma paveidus uzskata par grupu totēmisma vājinātu un sekundāru formu, jo, viņaprāt, tas sastopams etnogrāfiski vecākajām tautām, kurās nav fiksēts grupu totēmisms. Tātad tieši vecākajās cilvēces tautām nav grupu totēmisma, kas viņam ļauj apgalvot, ka totēmisms nav vispārniepiešama tautu attīstības stadija un vēl jo mazāk tas ir tautu attīstības sākumā.

Otrkārt, V. Šmits no totēmisma atdala t. s. mātes tiesības (matriarhātu) un parādības, sevišķi zemkopību, kas ar to saistītas, kā arī lopkopju nomadismu. V. Šmits pievienojas tiem etnologiem, kas uzskata, ka mātes tiesības nebūt nav visām tautām vispārniepiešama attīstības fāze: „jāatmet mācība par mātes tiesību nepieciešamu vispārinājumu”. Viņš jo sevišķi atsaucas uz F. Grēbnera pētījumiem Okeānijā, kuros konstatēts, ka totēmisms un mātes tiesības nav saistītas, tās pieder pie dažādiem attīstības virzieniem, raksturojot šo viedokli par visnozīmīgāko līdzšinējā totēmisma problemātikas risinājumā. Totēmisma un mātes tiesību sajaukums vērojams atšķirīgu „kultūras loku” saskarsmes un konverģences joslās, pie kam ne tikai Okeānijā, bet arī Indijā, Āfrikā un citur. Mātes tiesību izcelšanos V. Šmits saista ar pāreju no dabas produktu piesavināšanās jeb vākšanas pie sieviešu zemkopības. Sievietes, sākot nodarboties ar vienkāršu augkopību, veicināja zemes auglību un nostiprināja to kā savu privātīpašumu. F. Grēbners šo uzskatu esot pastiprinājis ar novērojumiem, ka šāda tipa zemkopība saistāma ar izteiktāku nometniecību, ciematu veidošanos un

taisnstūra mājām ar divslīpju jumtu. Šādi atdalot no totēmiskā kompleksa mātes tiesības un zemkopību. V. Šmits tiecas pierādīt, ka totēmismam nav nekā kopīga ar zemkopību, ka zemkopība nav radījusi totēmismu. Kā šī viedokļa argumentu viņš min daudzu autoru akceptēto uzskatu, ka dzīvnieku totēmisms ir vecāks veidojums par augu totēmismu. Augu totēmisms esot cēlies mātes tiesībām sajaucoties ar tēva tiesībām, pārņemot un pielāgojot sākotnēji svešo un vēlināko dzīvnieku totēmismu. Šādā kontekstā Austrāliju nevar uzskatīt par „totēmisma dzimteni”, jo tur sastopamām mātes tiesību tautām raksturīga kroplīga un deģeneratīva forma, ko vēl jo vairāk pastiprina tas, ka austrāliešiem nav mātes tiesību „kultūras lokam” raksturīgās taisnstūra mājas ar divslīpju jumtu un agrīnās sieviešu zemkopības. (Schmidt 1915/16: 595 - 601) Arī lopkopju nomadu tautu sociālās organizācijas veidošanās nav saistīta un atvasināma no totēmisma. ....tātad abi cilvēku saimnieciskajai attīstībai tik nozīmīgie progresi – zemkopība un lopkopība – ir izveidojušies neatkarīgi no totēmisma.” (Schmidt 1915/16: 608)

Totēmisma laikmeta rašanos V. Šmits saista ar Oriņakas un Solitūras cilvēku, ar attīstītu vācēju un mednieku sabiedrību, kuri jau ilgstoši apmetās uz dzīvi noteiktā teritorijā. Šādām sabiedrībām raksturīga stabila un droša apaļa mājokļa ar konusveida jumtu izveide, pārtikā lietoto dzīvnieku un augu pietiekams daudzums tuvākā apkārtnē. Pārtikas iegūšana vairs neprasa tik lielu piepūli, kas rada vīriešiem brīvu laiku, ļauj izstrādāt satversmi, veidot slepenas apvienības, rīkot ceremonijas un iniciācijas, attīstīt burvestības rituālus. Attīstās tēlotāja māksla, ķermeņa izgreznošana, pieaug akmens un kala darbarīku un ieroču skaits, daudz intensīvāk norisinās amatniecības veidu specializācija, sākas tirdzniecība. „Tas viss raksturo totēmisko laikmetu”. (Schmidt 1915/16: 609) Īpašu „kultūras loku” veidošana ir reakcija uz vienveidīgi iztēloto civilizācijas evolucionisma procesu. Tomēr arī šajā gadījumā civilizācijas sadalīšana „kultūras lokos” jeb reģionos ar viendabīgām kultūras pazīmēm ir tikai daļējs problēmas risinājums, kas līdz galam neļauj atteikties no vienveidīgā progresīvā lineārisma. Pasaules sadalīšana „kultūras loku” reģionos nav objektīva pamata.

„Kultūras loku” raksturojošie elementi ir pārāk nejauši, lai būtu objektīvs rādītājs pat neliela reģiona ietvaros. Piemēram, Austrālijas bumerangu kultūra drīzāk ir poētiskas dabas apzīmējums, nevis etnoloģisks apgalvojums, jo bumerangi, kā liecina etnogrāfiskie materiāli, bija izplatīti tikai dažās austrāliešu sabiedrībās un nevar tikt uztverti kā vispāraustrālisks parādība. Arī totēmisma rašanās saistījums ar

konusveida jumta mājokli, dzīvnieku domesticēšanu, vīriešu slepenajām apvienībām, iniciācijas un burvestības rituāliem ir tikai pieņēmums.

Pozitīvs ir šīs teorijas skatījums uz to, ka ikkatra kultūras parādība vai institūts pētāmi visa kultūras konteksta ietvaros. Ne totēmismu, ne kādu citu sociālās vai reliģiskās dzīves fenomenus nedrīkst atraut no tā kultūras kopuma jeb „dabiskās vides”, kas, acīmredzot, arī ir fenomena ģenētiskais avots. Ja mēs totēmismu pētām kā izolētu parādību, tad tas kļūst līdzīgs muzeja eksponētam jeb kādam eksotiskam artefektam, kas no Dienvidu jūrām nokļuvis Eiropas muzejos, lai inspirētu eiropiešu radošo garu laikā, kad antīkās saknes vairs nesniedz pietiekošu iedvesmu. Pazaudējot kultūras kontekstu, zūd jebkādas kultūras parādības izpratnes cerības. „Kultūras loka” teorētiski saglabājot totēmisma „dabisko vidi”, pētot to lauka pētījumu apstākļos, tomēr uzspiež totēmismam noteiktu fonu, kas nebūt nedarbojas visos gadījumos. Visticamāk, tā ir tikai teorētiska konstrukcija, jo dažādos reģionos totēmismu ietver atšķirīgas parādības un „tīrs, eliminēts” totēmisms ir ilūzija.

#### 1. 4. Totēmisma interpretācija „dinamisma” teorijās

20. gs. divdesmitajos gados popularitāti iemantoja dažādas dinamisma, vitālisma, manisma, emanisma utt. teorijas. Šo koncepciju autori lielā mērā iespaidojušies no antropoloģiskās tradīcijas, taču, nespēdami zināmos reliģiskos fenomenus vairs reducēt līdz animismam, viņi izeju meklē, mainot terminoloģiju, kas ļautu vēl aizvien visus faktus pakļaut kādam „atslēgas vārdam”. Totēmisma teorētiskajās interpretācijās viena no nozīmīgākajām ir E. Reiterskjolda teorija. Jāatzīmē, ka daudzi „dinamisma” teorētiķi vispār atteicās no termina „totēmisms” lietojuma.

E. Reiterskjolds totēmismu uzskata par primitīvās reliģijas veidu, un tā rašanās problēma skaidrojama, balstoties uz primitīvās reliģijas izpratni kopumā. Viņš īpaši uzsver, ka „pamatcēlonis tam, ka esam nonākuši pie tik dažādiem totēmisma izskaidrojumiem, īstenībā ir neskaidrība, kura valda primitīvās reliģija būtības izpratnē.” (Reiterskjold 1914: 648) Uzskatot totēmismu par primitīvās reliģijas agrīnāko komponentu, E. Reiterskjolds cer tā izcelsmi izskaidrot, izpētot un labāk izprotot primitīvās reliģijas būtību. Tas ir būtisks secinājums, jo lielā mērā līdzīga izpratne totēmisma interpretācijās būs visu 20. gadsimtu. Spilgts piemērs ir sociālās antropoloģijas atzinumi, kas būtiski izmainīja totēmisma izpratni.

Tiesa, noskaidrot primitīvās reliģijas būtību ir sarežģīti, jo, neskatoties uz līdzībām, pastāv daudzas lokālas izpausmes. Viņš kritizē pastāvošās primitīvo reliģiju izpratnes koncepcijas (antropoloģisko un psiholoģisko tradīciju), pārmetot tām vienpusību un patvaļību primitīvo tautu dzīves aplūkojumā, kad, izvirzot kādu šīs dzīves aspektu, tiek ignorēta kultūra kā kopums. Līdz ar to arī nav iespējams šo tradīciju ietvarā precīzi un atbilstoši risināt totēmisma rašanās problēmu, kas bieži izvēršas par īstu diletantismu. E. Reiterskjolds uzskata, ka primitīvo cilvēku domāšana nav taisnvirziena, tajā var atklāt dažādas domu līnijas, to krustpunktus, kas rada dažādus reliģijas veidus. Nav nepieciešams visas primitīvās reliģijas un sabiedrības parādības atvasināt no kāda viena fenomena. Arī mēģinājums visas primitīvās sabiedrības parādības pielīdzināt reliģiskām parādībām var radīt neizlabojamu sajukumu, jo tas, „ka primitīvā reliģija ir pamatā socioloģiskām parādībām, vēl nenozīmē, ka tādas parādības var to tālākajā attīstībā uzskatīt par reliģiozām.” (Reiterskjold 1914: 647) Lai izskaidrotu totēmisma izcelsmi nedrīkst faktus, kas attiecas uz vienu tautu, uzskatīt par totēmisma izskaidrošanas universālu

pamatu. Pie kam totēmisma izpratni sarežģī arī neskaidrais jautājums par to, ko uzskatīt par pirmatnējo totēmismu un ko par vēlākas attīstības rezultātu. E. Reiterskjolds domā, ka parādība, kas sakņojas primitīvos apstākļos var pastāvēt augstākā kultūras pakāpē, asimilējot arī tādas parādības, kas tās sākotnējā formā tai ir bijušas svešas. Tādējādi, pētot totēmisma komplicētākās formas augstākas kultūras sabiedrībā un mēģinot ar tām izskaidrot primitīvākas totēmisma formas, pētnieki viegli var kļūdīties un nonākt pie nepareiziem secinājumiem par primitīvās reliģijas, tai skaitā totēmisma, būtību.

Mēģinot noskaidrot totēmisma izejas punktu, E. Reiterskjolds cenšas definēt primitīvās reliģijas savdabību. Primitīvās reliģijas un tās elementa – totēmisma – sākotni viņš saista ar mednieku un vācēju sabiedrībā radušos priekšstatu par kādu dabā esošu vispārīgu varu (manu). Taču tas nenozīmē, ka šajā stadijā visām sabiedrībām ir totēmiskie priekšstati. Arī tas, ka kādai sabiedrībai vēlākas attīstības stadijās var fiksēt totēmiskos priekšstatus, nenozīmē, ka tie ir bijuši šīs sabiedrības sākotnējās attīstības stadijās, jo tos ir iespējams aizgūt. Totēmisms ir tikai viens no pirmatnējās reliģijas veidiem, kas var būt un var arī nebūt primitīvajās sabiedrībās un var eksistēt kopīgi ar citiem reliģiskiem veidiem. (Reiterskjold 1914: 652) Īpaši uzskatāmi šī vara parādās lielajos medību dzīvniekos, jo tos var nogalināt tikai kooperējoties visiem kāda klana locekļiem. Pēc veiksmīgajām medībām sekojošo kopīgo maltīti E. Reiterskjolds uzskata par pirmo kolektīvā rituāla formu un klana kopības zīmi. Šādos kopīgos mednieku sabiedrības rituālos tika apzināta arī radniecības saikne starp klanu un dzīvnieku, lai arī tas nav totēmisma izejas punkts, jo priekšstats par dzīvnieku kā šī rituāla centrālo objektu ir sekundārs un radies lielā mērā, balstoties uz pētnieku secinājumiem par augstākas pakāpes kultūrām. (Reiterskjold 1914: 648 -649) Ir kļūdaini šādus kopīgus rituālus, arī attiecinot uz sekojošo nomadu sabiedrību, saistīt ar totēmismu, jo rituālās maltītes daļa tiek upurēta dievam, pateicoties par ganībām piešķirto spēku.

Arī zemkopju sabiedrībās kopīgie rituālie mielasti pēc ražas novākšanas ir analogiska parādība, jo tas ir tikai un vienīgi pateicības upurmielasts dievībai, kas reprezentē varu dabā jeb tās dzīvīgumu. Šāds „manisms” ir tikai viens no daudziem ceļiem, kas radījis kādu no primitīvās reliģijas veidiem, kam paralēli eksistē arī atšķirīgi un autonomi reliģisko veidu impulsi. Totēmisma rašanās meklējama nevis dabā eksistējošās varas divinācijā, bet gan sociālā segmenta identitātes apjaušanā ar kādu dzīvnieku sugu. Sākotnējais totēmisms sakņojas kāda sociāla segmenta

kolektīvajos priekšstatos un nav saistāms ar individuālām cilvēka emocijām. Reiterskjolds īpaši uzsver, ka sākotnējā totēmismā nav nekā individuāla vai personīga. Līdz ar to totēmisms saistāms tikai ar vienu no vairākām sociālas grupas kolektīviem reliģiskās dzīves idejām: dzīvnieku suga un klans veido vienu ģimeni dabā, viņi ir asinsradnieki, viņu daba (fiziskās un psihiskās kvalitātes) ir identa.

Atbildot uz totēmisma pamatjautājumu – kāpēc noteikta sociāla grupa izjūt radniecību ar kādu dzīvnieku sugu? - mēs varētu noskaidrot totēmisma būtību. E. Reiterskjolds uzskata, ka totēmisma būtība ir saiknes apjaušanās starp klanu un dzīvnieku sugu, kas izpaužas tā, ka klanu apzīmē ar kādas dzīvnieku sugas vārdu. „bet tāda vārdu vienādība primitīvajā stadijā nenozīmē tikai līdzību, bet identitāti.” (Reiterskjold 1914: 649) Vārds, kādā klans sevi apzīmē, simbolizē identitāti ar dzīvnieku sugu (vēlāk arī - ar augu), taču tā kā atšķirības zīmes izmantojums starp dažādiem klaniem un citiem sociāliem segmentiem ir vēlāku laiku parādība, tas nav uzlūkojams par totēmisma rašanās avotu. Sākotnējā totēmisma stadijā totēms nav ģimenes vai klana ģerbonis, bet patiesas cilvēku un dzīvnieku sugas identitātes zīme, ko pierādot dzīvnieku uzlūkojums par radniekiem un aizliegums tos nogalināt.

Pilnīgas identitātes ideja, pēc E. Reiterskjolda domām, radusies no pirmatnējā cilvēka pasaules uztveres. Viņš sevi iedomājas kā apkārtējās dabas daļu un šī kopsakarība starp cilvēkiem un dzīvniekiem rada domu, ka viņiem ir vienas asinis, ka viņi cēlušies no tās dzīvnieku sugas, kas ir pārāka pār cilvēkiem un kuras pārstāvju nogalināšana prasa visu klana locekļu kopīgu rīcību. Šī cilvēka atkarība no „dīžmedījuma” izskaidro sākotnējo totēmisma veidu reliģiozo raksturu, taču neizskaidro to, kāpēc šī dzīvnieku suga kļūst par tabu. Tabu E. Reiterskjolds saista ar ideju par varu (manu) dabā, kas reizē ir dabas dzīvīgums, tās dzīves spēks. „Vara nav nekas cits kā dzīves spēks, dzīvība, mēs varētu teikt, ka tabu rodas, ja šī dzīvība kaut kādā sevišķā veidā manifestējas.” (Reiterskjold 1914: 650). Varas ieraudzīšana dabā ir pirmā cilvēka atklāsme, kas manifestējas īpašos, parasti – lielos, dzīvniekos. Kad cilvēki apzinās šādu dzīvnieku sevišķo nozīmi dabā un viņu dzīvē, tie kļūst par tabu. Dzīvnieki ir klana pārtika, taču tikai īpaši dzīvnieki – lielle dzīvnieki - kļūst par totēmiem. Klans iegūst totēmu tādējādi, ka ir iemācījies izmantot kādu dzīvnieku vai tā daļu tikai sev raksturīgā veidā. Tas savukārt citu kultūru locekļu vidū rada apbrīnu un asociāciju ar noteiktu dzīvnieku sugu, kas ar laiku kļūst par šī klana ekonomisko un rituālo „privātīpašumu”.



Apkopojot savus uzskatus vairākās tēzēs, E. Reiterskjolds vēlas norādīt uz to primitīvajā reliģijā, kas būtu jā saglabā nākotnes pētījumiem un kas ļautu precīzāk raksturot totēmisma dabu, izcelsmi un funkciju sabiedrībā:

„1. Dzīvnieku un augu kultam nav nekā kopīga ar totēmismu.

2. Arī lielie kopības rituāli ar totēmismu ir saistīti tikpat mazā mērā.

3. Individuālais totēmisms ir vēlāka attīstība, ko nevajadzētu apzīmēt ar vārdu totēmisms; visur, kur parādās totēmisma individuālās formas, to ir skārusi iznīcība; īstens totēmisms ir tad, ja cilvēku klanam ar dzīvnieku vai augu grupu ir tāda attieksme, kas cilvēkiem ļauj domāt, viņiem ir tādas pat asinis kā šīm sugām.” (Reiterskjold 1914: 651).

Precīzie secinājumi ieskicē totēmisma tālākas izpētes pamatproblēmas. No totēmisma tiek eliminēts, ja tā var izteikties, prologs (dzīvnieku un augu kults, upurēšana) un epilogs (individuālā totēmisma veidi), kas mazina vienkāršotu un diletantisku totēmisma uztvērumu. To vajadzētu ņemt vērā folkloristiem, jo jebkurš dzīvnieka vai auga kults nebūt neizriet no totēmisma, drīzāk otrādāk, un nevar tikt uzskatīts par totēmisma pierādījumu folklorā. Arī jebkurš indivīda saistījums ar dabas sugu automātiski nav uzskatāms par totēmisma reliktu. Tādējādi E. Reiterskjolds jau abstrahējas no V. Robertsona Smita, E. Dirkheima, Z. Freida totēmisma izcelsmes skaidrojumiem un cenšas atrisināt Ziemeļamerikas individuālā totēmisma problemātiku. Precīzi tiek ieskicēts „totēmiskais substrāts”, kas saistīts ar tā sociālajām formām un radies tad, kad cilvēku grupas sāk apzināties savu autonomitāti un pretstatīt sevi citām līdzīgām grupām, pieņemot dabas sugas kā savus etnonīmus. Totēmisms tiek sašaurināts un kļūst aptverams lielums, tomēr E. Reiterskjolds neizskaidro, kāpēc par totēmiem tiek izvēlētas dabas sugas un vēlāk „apaug” ar izvērstu un bieži vien komplicētu mītu un rituālu sistēmu. E. Reiterskjolds, atdalot no totēmisma liekos (nedabiskos?!) elementus, rīkojas līdzīgi V. Šmitam, kas saskan ar 20. gadsimta sākuma tendencēm atrast risinājumu vienpusīgam animismam. Līdzīgi rīkojās arī citi autori.

Piemēram, produktīvi izvēršot vairākas E. Dirkheima tēzes „dinamisma garā”, totēmismu interpretē R. Duso. Viņš totēmismu atvasina no idejas par *manu*, ko definē kā dzīvības (vitalitātes) pilnu spēku, kas pasaulē eksistē autonomi un rada fiziskās dabas elementus. Cilvēks, iedarbojoties uz *manu*, var ietekmēt dabas reprodaktivitāti, tādējādi reliģisko darbību funkcija ir dzīvības vairošana pasaulē. Totēmisms ir viena no *manas* izpausmēm, jo totēms kā vārds ir viens no dzīvības principa elementiem.

Cilvēki, veicot totēmu vairošanas rituālus, ietekmē manu, vairo dzīvības klātbūtni dabā. Dzīvnieki un augi kļūst par totēmiem tāpēc, ka no visiem dabas elementiem tiem piemīt vislielākā vitalitāte, dzīvības spēks. Savukārt R. Karutes, cenšoties vienkāršot reliģijas terminoloģiju, ieviesa apkopojošu terminu „emanisms”, kas sevī ietvertu visus zināmos reliģiskās dzīves fenomenus: fetišismu, maģiju, totēmismu, ticību amuletiem utt., īpaši neakcentējot to rašanās secību. Emanisms līdz ar to ir arī totēmisma rašanās avots. Totēmisma rašanās pamatā ir imanācijas jeb metamorfozes, kad mana iemiesojas kādā augā vai dzīvniekā. (Gennep van 1920: 81 – 87)

Tas, ka totēmisms neattīstās no auglības rituālie, nemazina šo rituālu fundamentālo nozīmi, tai skaitā arī Seneiropas sabiedrību dzīvē. Latviešu folklorā neapšaubāmi atspoguļo fundamentālus auglības rituālu fragmentus, taču tas nenozīmē, ka šo rituālu tēli izcēlušies no totēmisma. Varbūt tie ir cēlušies tālākas rituālās attīstības rezultātā, lielākas individualizācijas un personifikācijas procesā. Dzīvnieka, auga, putna vai koka tēls folklorā nebūt uzreiz neparedz hipotētisku saistījumu ar „arhaisko” totēmismu. Pēc E. Reiterskjolda u. c. tas pat nav totēmisma, bet gan dabas sugas kults, ar nozīmīgu reliģisko un sociālo funkciju. Seneiropiskajās sabiedrībās fiksējama izteiktu dabas sugas lomu, taču nav nekādas nepieciešamības to raksturot kā totēmismu. Šis ir viens no pozitīvākajiem dažādo „dinamisma” teoriju secinājumiem. Tāpēc, piemēram A. Švābem izdevās rekonstruēt ozola un liepas reliģisko funkciju latviešu tautasdziesmu materiālos, bet neizdevās viennozīmīgi pierādīt, ka tie ir totēmi.

## 1. 5. Protototēmisma koncepcija

Agrīnajās totēmisma teorijās galveno uzmanību pētnieki veltīja attiecībām starp sociālu grupu un dabas sugu, parasti konstatējot, ka tās ir visai mīklainas un mītiski sankcionētas. Kamēr tradicionālo kultūru materiāls bija pārskatāms, to vēl varēja izskaidrot ar „vispasaules” stadiju teorijām, taču aizvien pieaugošie fakti „mulsinošā” daudzveidība rosināja meklēt jaunus interpretācijas ceļus. 20. gs. vidū uzkrātais plašais etnoloģiskais materiāls par līdz tam maz pētītiem reģioniem un tautām, tā analīze pavēra ceļu jaunām teorētiskām interpretācijām, kur viens no komponentiem vēl joprojām ir totēmisms. Daudzi pētnieki ir veiksmīgi aprakstījuši un analizējuši t. s. totēmiskos faktus, īpašu uzmanību pievēršot to savstarpējai saistībai un neatsakoties no termina „totēmisms”.

Negaidīts pavērsiens jau esošo totēmisma teoriju kontekstā ir protototēmisma koncepcija, kuru pirmais izvirza H. Baumanis, balstoties uz plašu etnoloģisko materiālu, kas savākts, pētot Āfrikas pirmatnīgākās tautas (kindīgi, pigmeji, sandavi, ndorrobi u. c.). H. Baumanis, analizējot pirmatnējo Āfrikas tautu folkloru, konstatējis, ka to pamattēma ir attiecības starp cilvēku un dzīvnieku. Šīs attiecības viņš nosaucis par „protototēmismu” un senās medību kultūras definējis kā „protototēmisma stadiju”. H. Baumanis protototēmismu uzskata par vecāko, īstāko un pirmatnīgāko totēmisma slāni, no kura zemkopju kultūrās veidojies sastingušais sociālo grupu jeb klanu totēmisms. (Baumann 1938: 208 - 239) Protototēmiskā kompleksa, kurš ir agrīnāks par „īsto” (sociālo grupu) totēmismu, pamatideja ir cilvēka un dzīvnieka ciešās savstarpējās saistības jūtas. Svarīga loma šo tautu kultūrās ir arī dzīvnieku pārvēršanās spējai, vairošanās rituāliem, dzīvniekiem senčiem un dzīvnieku dejām. Viņa uzskatus tālāk attīsta H. Petri, balstoties uz Ārmeļlendas pussalā (Austrālija) dzīvojošo tautu kultūras materiāliem un A. Jensens, kas pētījis marindu tautas kultūru un dzīvi Jaungvinejā, uzskatot, ka H. Baumaņa atklātie fenomeni ir būtiski Austrālijas un Jaungvinejas primitīvajām kultūrām.

Šie pētnieki jau uzdod citus jautājumus, uz kuriem atbildot, iespējams, ka izdotos atminēt mulsinošo totēmisma mīklu. H. Petri domā, ka totēmisma izpratnes patiesais jautājums ir – „kāda ir šo attiecību ietekme uz sociālo grupu domāšanu, vēsturi, dzīves formām?” Totēmismu viņš raksturo kā daudzu primitīvo tautu pasaules uzskata veidu par dabas un cilvēka eksistences jēgu. Totēmisms ir ne tikai šāda tipa filozofija, bet arī būtiskākais tautu garīgās, saimnieciskās un sabiedriskās dzīves

pamats. Totēmisms austrāliešu sabiedrībās ir visaptverošs, tas caurauž visu no zemes līdz debesīm, no pirmlaika līdz mūsdienām, no totēmiskajiem senčiem līdz tagadnes cilvēkiem, ietekmējot vēsturisko un kulturālo attīstību. (Petri 1950: 44) Savukārt A. Jensenu nodarbina jautājums – kā cilvēki nonākuši pie ticības, ka, precīzi izpildot dažādus reliģiskus priekšrakstus, viņi iegūs sevišķus labumus: ilgu mūžu, zemes un lopu auglību, medību un kara veiksmi, dvēseles izklūšanu no reinkarnācijas loka, mūžīgu tās dzīvi paradīzē u.c.? Viņš atzīst, ka mūsdienās to zinātniski pamatot ir visai sarežģīti. Arī, lai atbildētu uz jautājumu – vai ir saprātīgi totēmismu uzskatīt par sevišķu reliģijas formu? – nepieciešams konstatēt varbūtējo sākotnējo totēmisma formu. (Jensen 1951: 182)

II. Petri uzskata, ka totēmisma fundamentālā ietekme austrāliešu sabiedrībās radījusi pārāk socioloģizējošu tā izpratni, totēmisma centrā izvirzot sociālu grupu: klanu, klasi, sekciju, fratriju, vai arī dzimumu un indivīdu. Viņš apšaubā domu, ka totēmisma patiesā būtība, ideja un funkcijas atklājamas sociālas grupas ietvaros. Totēmisma dalījums dažādos veidos: klanu, sekciju, fratriju, dzimumu, sarggaru u.c., kā to ieviesa E. Dirkheims un tālāk, balstoties uz lauka pētījumiem, attīstīja A. Elkins, nerada problēmas risinājumu. (Petri 1950: 44) Līdzīgi, balstoties uz II. Petri atziņām, domā arī A. Jensens. Viņš uzskata, ka etnologi līdz šim maldīgi par īsto un sākotnējo totēmisma formu uzskatījuši sociālo grupu (klanu) totēmismu. (Jensen 1951:182) Pārmetums izcilajiem austrāliešu etnologiem ir pieņemams tikai daļēji, ko atzīst arī H. Petri (Petri 1950: 45), jo, lai arī viņi balstījās uz E. Dirkheima iedibināto austrāliešu totēmisma socioloģiskās interpretācijas tradīciju, jau pirmais ievērojamākais 20. gs. austrāliešu etnologs A. Elkins pievērsis lielu uzmanību arī tām totēmisma izpausmēm, kurām ir reliģisks un kultisks raksturs. Viņš plaši apraksta kulta sabiedrības (ložas), kuras veido pilnu iniciāciju veikuši vīrieši. Katra šāda kulta sabiedrība veic no senčiem mantotā mītiskā īpašuma sankcinētas ceremonijas. Tās rūpējas par visas tautas kopīgā mītiskā mantojuma sev uzticētā fragmenta saglabāšanu, par svētajām vietām, kas iesaistītas pirmlaika notikumos un nozīmīgas visas tautas mītiskajā vēsturē. (Элькин 1952: 247)

H. Petri mēģina atrast kādu visaptverošu koncepciju, kas veidotu visu austrāliešu totēmisma veidu pamatu un sākumpunktu, pasaules uzskata pamatkonceptiju, kas rada un pamato sociālās grupas, institūtus, tautas dzīvi, kultūru, reliģiju, saimniecību, politiku utt. „Atklājas pasaules uzskats, kurš sevī ietver iedzimtā domas par cilvēka vietu dabā un pasaulē, kurš viņu saista ar neredzamām garīgām

varām, kurš formē viņa kulta dzīvi, svētos mantojumus, inspirē profānās ikdienas darbības.” (Petri 1950: 44) Šādu sākotnējo koncepciju H. Petri saista ar austrāliešu mītos ārkārtīgi nozīmīgo un vareno pirmlaiku varoni (vai varoņu pāri), kas izveidojis dabas vidi, to pilnveidojis, radījis visas dzīvei un dzīvībai nozīmīgās lietas, objektus, institūcijas. Mītu saturu veido pirmlaiku varoņu klejojumu un darbības attēlojums, bet tautas apdzīvoto zemi klāj neskaitāmas mītiskajā vēsturē attēloto būtņu klejojumu takas. Fiziskajā realitātē tās uzskatāmi iezīmē sevišķi ainavas elementi: upju un krīku gultnes, akmens krāvumi, dīvainas formas akmeņi un klintis, atsevišķi koki, klinšu gleznojumi (Kimberlijā), sakrālo ceremoniju priekšmeti utt. „Tādi dabas vai cilvēka roku radīti veidojumi iedzimto acīs iegūst vēsturisku monumentu un svētuma pilnas vietas raksturu.” (Petri 1950: 45) Daudzas austrāliešu tautas uzskata, ka tur vēl joprojām neredzami dzīvo pirmlaika varoņi, citas – ka tur sastopamas šo būtņu garīgas substances, kas rada dzīvību, kļūstot par nozīmīgiem augu, dzīvnieku un cilvēku vairošanas rituālu centriem, par mītu sankcionētu kulta darbību (iniciācija, maiņtirdzniecība, svēto priekšmetu kopšana un saglabāšana u. c.) viduspunktu. „Ar to viņi nodibināja neredzamu saikni starp sevi un turpmāko pasauli, radīja lokālo totēmisko grupu, reliģiskos, vēsturiskos un sabiedriskos centrus.” (Petri 1950: 50) Īsāk sakot, svētās vietas ap sevi centrē visu kādas sociālās grupas garīgo, reliģisko, vēsturisko un saimniecisko dzīvi.

H. Petri uzskata, ka Kimberlijas klinšu zīmējumi ir analogiski centrālaustrāliešu tjuringām. Gan centrālaustrāliešu tjuringas, gan rietumaustrāliešu klinšu zīmējumi kļūst par pirmlaika notikumu redzamiem un taustāmiem pierādījumiem un mītisko varoņu (pirmlaika cilvēku) dzīvības spēka iemūžinājumiem. Visi šie mītiskie senči ieradās no nebūtības un, veikuši savu radošo darbu, tajā atkal nozūd. Ierašanās un pazušana dažkārt tiek saistīta ar pamošanos un aizmīgšanu, kā pasaulslavenajā arantu mītā par Karoru. (Kaneti 1999: 294 -296) Ārmenlendas pussalas austrāliešu mītu analīze H. Petri ļauj viņu mītisko mantojumu iesaistīt visas Austrālijas tradicionālās kultūras kontekstā. Ja sinhronizētu zināmo austrāliešu pirmlaika varoņu klejojumu takas, tad varētu izrādīties, ka visas atsevišķās austrāliešu tautas tradīcijas ir vairāk vai mazāk savstarpēji saistītas. Šādu varoņu klejojumi, kas pazīstami austrāliešu mītiskajā vēsturē, savieno tuvāk un tālāk dzīvojošās tautas, veidojot vienotu kultūras telpu. Starp dažādajām lokālajām kultūrām ir pastāvējuši kultūras un saimnieciskās dzīves kontakti, garīgās un materiālās kultūras labumu apmaiņa visa kontinenta ietvaros. Iespējams, ka

tirdzniecību, savstarpējo cieņu un viesmīlību noteikusi mītiskā mantojuma tradīcija. Neskatoties uz piederību atšķirīgām sociālām grupām vai tautām, cilvēki, kuru medību apgabali un kulta centri atrodas pie šiem pirmlaika varoņu klejojumu ceļiem, jūtas viens ar otru cieši saistīti, piederīgi pie vienas kultūras tradīcijas. Visu austrāliešu mītiskās vēstures senču klejojumos tiek iedibināta saistība ne tikai starp mītisko pagātņi un mūsdienu totēmiskajiem centriem, bet arī starp daudzajiem lokālajiem totēmcentriem. Veidojas kultiskās sadarbības sistēma, kas tālu pārsniedz lokālas grupas ietvarus un iespējams pat aptvēra visu Austrāliju. (Petri 1950: 54) Tas ļauj saistīt dažādās austrāliešu mītiskās vēstures notikumus lielākā sistēmā, kuru gan pilnībā rekonstruēt vairs nav iespējams austrāliešu tautu nesaudzīgās iznīcināšanas dēļ, taču fiksētās analogijas to pilnībā apliecina.

Gandrīz visiem austrāliešu mītiskās vēstures varoņiem ir teriomorfa daba, kas ļauj tos uzskatīt par totēmiskajiem senčiem un totēmiem. Vienlaikus tie ir arī cilvēki, jo austrāliešu folklorā par pirmlaika mītiski vēsturiskajiem notikumiem cilvēku pasaule netiek skaidri norobežota no pārējās dabas. Dažkārt senči tiek attēloti kā varenas un pārdabiskas būtnes, kurām ir gan totēma, gan totēmdzīvnieka (arī auga vai debesu parādības) pazīmes. Kaut kādā mērā tie vienlaicīgi ir dzīvnieki, augi vai kosmiski fenomenī un būtnes, kas rīkojas, jūt un domā kā cilvēki.

Šādu mītiski vēsturisko totēmismu H. Petri uzskata par daudz īstāku un visaptverošāku nekā austrāliešu sociāli akcentēto klanu, sekciju, apakšsekciju vai pušu (fratriju) totēmismu, kas lielā mērā ir totēmiskā kompleksas norietēšanas (descendences) rezultāts. (Petri 1950: 55) Austrālieši precīzi šķir savu kultisko piederību, kas viņus saista ar mītiskās vēstures mantojumu un „pirmlaika sapni” no savas sociālās piederības. Sociālie totēmi viņus ievieto fratrijās, sekcijas, klanos un tie ir nozīmīgi laulību regulēšanā un sociālajās attiecībās. Sociālie totēmi tiek apzīmēti ar vārdiem „miesa” un „āda”, ar ko totēmiskajā pasaules kārtībā tiek ienestas sociālās vērtības. Taču „miesas” un „ādas” ideja nav raksturīga visām austrāliešu sabiedrībām. H. Petri šīs idejas trūkumu atzīmē kurnajiem, dažām Jaundienvīdvelsas tautām, Dampīra zemes badiem, Ziemeļu teritorijas kakadiem. (Petri 1950: 57) Taču teritoriālo klanu un ar to saistītais kulta totēmisma komplekss atrodams it visur Austrālijā. Kulta (mītiski vēsturiskais) totēmisms austrālieti iekļauj savas tautas garīgajā dzīvē un mītiski vēsturiskajos notikumos. Cilvēka dzimšanas vietai austrāliešu domāšanā ir neliela nozīme, jo viņa īstā dzimtene ir tā vieta, kur viņš

dzīvoja un darbojās savā pirmseksistences laikā, kurš bija dzižāks nekā tagadējais, laikā, kad pasaule pirmoreiz pamodās no sava mūžīgā miega un sāka sapņot dzīvi.

Ja austrālietīm jautātu par viņa piederību, viņš nosauktu savu garīgo centru un ar to saistītos totēmus. Varbūt viņš izstāstīs arī sava mītiskā senča dzīves un darbības vēsturi, kura substances daļiņa ir viņā. Šīs apziņas „likumīgais” pamats ir uzskatā, ka viņš ir tā pirmlaika senča pilnīga vai daļēja reinkarnācija, kurš pirmlaikā visu radījis. Kulta totēmisma agrīnumu pamato ne tikai tā plašā izplatība visā kontinentā, bet arī tas, ka tie ir īsteni lokālo kulta grupu garīgās dzīves centri, ar kuru cieši saistīta tautas visa vēsturiskā, sociālā un saimnieciskā dzīve.

H. Baumaņa Āfrikā atklāto cilvēku un dzīvnieku simbiozi folklorā H. Petri uzskata par nedaudz agrīnāku stadiju, jo Austrālijā tas jau ir pamats, uz kura veidojas stingra sociāla lokālototēmisma kārtība. Austrāliešu klanu un kulta totēmismu vajadzētu uzskatīt par nākamo attīstības posmu no protototēmisma uz sociālo grupu totēmismu. Īsteno protototēmismu, kā to Āfrikā fiksējis H. Baumanis, Austrālijā mēs vairs neatradīsim. Acīmredzami ir tas, ka Austrālijā plaši izvērstais sociālo klanu totēmisms radies no arhaiskā kulta totēmisma. (Petri 1950: 58) Sociālā totēmisma attīstībā liela nozīme ir duālsistēmām, kas Austrālijā pazīstamas jau agrajā neolītā, taču H. Petri šo domu plašāk neanalizē. Duālsistēmas, eksogāmiju un unilaterālo radniecību plaši aplūkojis A. Jensens, būtiski papildinot un precīzi formulējot protototēmisma koncepciju. Milzīgajam un haotiskajam „sastingušā klana totēmisma” materiālam A. Jensens pretstata jaunākos H. Baumaņa un H. Petri pētījumus. Viņš uzskata, ka it sevišķi H. Petri aprakstītais austrāliešu kulta totēmisms sniedz jaunu un papildinošu viedokli par sākotnējā (agrīnā) totēmisma būtību. H. Petri materiāli uzrāda „daudz īstākas un pirmatnīgākas formas, nekā augstāk aprakstītās sastingušos socioloģiskos izveidojumus saglabājušas vēlīnās formas”. (Jensen 1951: 184) Tādējādi A. Jensens ar duālsistēmas, eksogāmijas un unilaterālās radniecības ideju izcelšanās analīzi papildina H. Petri kulta totēmisma koncepciju, iesaistot šos elementus agrīnajā totēmisma kompleksā.

Visām t.s. dabas tautām sastopams iekšējs dalījums vairākās grupās, kuru locekļi savstarpēji viens otru uzskata par asins radniekiem. Šādām sociālām grupām jeb klaniem ir savs vārds, kurš atšķir divu dažādu grupu piederīgos, kas parasti ņemts no apkārtējās dabas. Cilvēki uzskata, ka viņus ar šo apkārtējās dabas elementu – parasti dzīvnieku – saista radniecība. „Viņi tos uzskata par saviem senčiem vai tic, ka viņu antropomorfiskais klana dibinātājs ir pārvērties šajā dzīvniekā vai ka viņam ar šīs

sugas dzīvnieku bijis kāds īpašs piedzīvojums, no kura viņi atvasina ciešās attiecības starp sevi, saviem pēcnācējiem un dzīvniekiem". (Jensen 1951: 184) To pavada aizliegums šo dzīvnieku ēst un viena klana locekļiem savstarpēji precēties. A. Jensens uzskata, ka tieši šie socioloģiskie fakti ar dažādām variācijām ir bijis pamatmateriāls visām totēmisma teorijām un izpratnei par totēmiskām sabiedrībām. Tas ļāvis arī dažādās sabiedrības sadalīt „totēmiskās” un „netotēmiskās”, kad viens no galvenajiem kritērijiem ir bijis to nosaukums, kas vai nu asociējas vai neasociējas ar kādu dzīvnieku sugu. Šādus faktus, kas apvienoti ar nosaukumu „totēmisms”, kā uzskata A. Jensens, nevaram līdz galam izprast, taču tie rosina domāt, ka šāds totēmisms ir tikai ....sastindzis gala produkts. To vairs nesaprot arī paši iedzimtie. Par apziņu, kura novedusi pie šo dīvaino kultūras parādību izcelsmes, viņi neko nespēj pateikt.” (Jensen 1951: 182) Mēģināt saprast „sastingušo totēmismu” mēs varam tikai tad, kad tiks konstatētas sākotnējās formas, kuras spētu norādīt uz šīs parādības „jēgu”. Vēlākās socioloģiskās formas (tai skaitā „sastingušais klanu totēmisms”) ir tikai tālāka „par dievišķu atzītas pasaules kārtības” pārnešana uz cilvēku sabiedrību, kas „rodas no atdarināta izturēšanās veida pret dievišķajām pirmlaika darbībām”. (Jensen 1951: 184)

H. Petri aprakstītos Austrālijas Ārmenlandas pussalas „totēmiskos senčus” A. Jensens saista ar Jaungvinejas dienvidu piekrastes marindu tautas dēmiem. Gan marindu dēmi, gan austrāliešu „totēmiskie senči” galvenokārt aprakstīti kā antropomorfas būtnes, bet reizē arī kā dzīvnieki vai augi. Šo būtņu ārējais veidols vēl nav strikti antropomorfisks, dzīvnieciskā klātbūtne ir šo tēlu raksturīga pazīme. (Jensen 1966: 10 - 11) Dēmu teriomorfās iezīmes ļauj sociālās grupas locekļiem radnieciski sevi saistīt ar kādu dzīvnieku vai augu sugu. Tiesa, it visur tiek atzīmēts, ka radniecības pamats ir kopīgā pirmlaiku būtne, kas savā būtībā apvienojusi teriomorfās un antropomorfas iezīmes, un tikai šādā izpratnē mūsdienu cilvēki un dzīvnieki ir radnieki. Kā uzskata A. Jensens, reliģiju zinātnei būtu jāpēta, cik lielā mērā mūsdienu cilvēku rīcību nosaka dēma rīcība un raksturs pirmlaikos. Tam, vai kādai sociālai grupai ir vai nav dzīvnieka vārds, nav nekādas nozīmes totēmisma pētniecībā, jo svarīgi ir konstatēt attiecības starp pirmlaiku būtni un mūsdienu cilvēkiem. Populārais dalījums totēmiskās un netotēmiskās sabiedrībās ir atceļams, jo sociālās grupas apzīmējums nevar būt totēmisma esamības vai neesamības kritērijs. Piemēram, marindu mītā dēms Gebs pirmoreizi rada banānus. Mītā viņu attēlo kā riebtīgu būtni, kuras ķermeni klāj dzeloņaini gliemežvāki, būtni, kas dzīvo termītu



pūznī un, beidzoties pirmlaikam, pārvērtusies par mēnesi. Starp marindiem ir klans, kas sevi saista ar dēmu Gebu. Klana locekļi uzskata, ka viņi ir cēlušies no Geba, ka viņu raksturs ir idents. Taču viņi sevi nesauc par „banānu klanu”, bet gan par Gebce, tāpat dēma vārdā. Saistību ar banāniem var konstatēt tikai zinot mītu. Tāpat arī visi pārējie mītā pieminētie dabas elementi – mēness, gliemežvāki, termīti – ir saistīti ar šo klanu. Šo radniecību ar Gebu un mītā pieminētiem dabas objektiem varētu uzskatīt par „totēmisku”, taču nekas nemainās attiecību izpratnē starp dēmu un mūsdienu cilvēkiem, ja arī šīs attiecības neapzīmē kā totēmiskas. Galu galā t.s. totēmiskās attiecības veido tikai nelielu daļu no mīta satura, jo mīts pamato ne tikai totēmisko saistību ar dabas objektiem, bet arī sociālo iekārtu un kulta darbības.

Totēmisma izpratnei svarīgi atzīmēt, ka ne tikai dēmus raksturo antropomorfo un teriomorfo iezīmju saistījums, jo „daudzi cilvēku priekšstati par dievu līdz pat visvēlākajām augstkultūrām uzrāda tādas ciešas sakarus starp dievu un dzīvnieku.” (Jensen 1951: 192) Visu pasaules tautu folklorā (mītos, pasakās, dziesmās) parādās gandrīz hrestomātiska dievības un dzīvnieka (auga, koka, putna u.c.) saistība, ko arī ļoti bieži uzlūko par totēmisma „simptomu”, reliktu, atskaņu utt. no kādreiz eksistējošā totēmisma pilnasinīga kompleksa. Vilku māte. Freijas kaķis līdz šim bieži balstījuši „uzskatu par totēmismu kā par svarīgu cilvēces vēstures parādību”. (Jensen 1951: 192)

Dažādās kulta darbības, duālsistēmas, eksogāmiju, unilaterālo radniecību A. Jensens raksturo kā īstas un dzīvas attiecības, pretēji sastingušajai sociālajai kārtībai, ko līdz šim etnologi pētījuši, atzīstot pa „īsto” totēmismu. „Īstās un dzīvās” totēmiskās attiecības ir tikai daļa no daudziem citiem kultūras veidojumiem, kas fiksējami tautu sociālajā iekārtā. Piemēram, vairošanas totēmismu A. Jensens uzskata tikai par vienu no kulta totēmisma formām, jo pastāv daudz kultisku saikņu starp indivīdu, viņu grupu un totēmiskajiem senčiem - „Kulti pēc savas izteiksmes pirmām kārtām ir mītiski atzīti pasaules kārtības attēlojumi”. (Jensen 1951: 191) Dievišķā iedarbība, mītus inscinējot kultiskās darbībās, padara iespējamu jaunas dzīvības izcelsmi. Tāpēc kulti notiek tur, kur mīts lokalizē pirmlaiku darbību.

Arī duālsistēmu analīze ļauj nokļūt pie „sākotnējā” totēmisma izpratnes. Tā, piemēram, apinajiem (Austrumbrazīlijā) ir mīts, kurā stāstīts par divām pirmlaiku cilvēkveidīgām būtnēm – Sauli un Mēnesi. Šis mīts detaļās iekļaujas plašajā Amerikas dvīņu mītu kompleksā, kuros stāstīts par diviem brāļiem. Viens no brāļiem – vecākais (Saulē) ir izveicīgāks, gudrāks un spēcīgāks, savukārt otrs brālis – Jaunākais (Mēness)

ir muļķīgs, lempīgs un nesaprātīgs. Mītā svarīgi akcentēt, ka katrs no brāļiem rada savu sociālo grupu, uz kuru tiek attiecinātas to radītāju rakstura un vizuālā tēla īpašības. Abas sociālās grupas, veidojot apmetni, apdzīvo katra savu apmetnes pusi. Apmetnes virsaiti izvēlās no Saules pēcnācēju vidus (jo mītā Saule ir vecākais un gudrākais brālis!). Mīta kultiskos inscinējumos katras sociālās grupas locekļi attēlo savu senci ar tā rakstura īpatnībām un rīcību mītos. Arī ķermenis tiek atbilstoši izkrāsots: Saules pēcnācējiem sejas krāsotas sarkanā krāsā, bet Mēness pēcnācējiem – melnā krāsā. Šis piemērs (kā arī vēl ļoti daudzi citi) atklāj, ka duālsistēma veido tālākas darbības: apmetnes izveidošanas principus, kulta drāmas lomas un raksturu, galu galā arī „totēmismu”, jo starp abām sociālajām grupām tiek sadalīta visa apkārtējā pasaule.

A. Jensens uzskata, ka ir ļoti svarīgi konstatēt to, kad savā vēsturiskajā attīstībā cilvēks ir atklājis sociālās kārtības izveidošanu pēc mītiskajiem paraugiem, it īpaši unilaterālo radniecību un eksogāmiju. Viņš uzskata, ka „eksogāmija, piemēram, ir grūtu atvasināma no totēmiskajām vai līdzīgām idejām par cilvēka izcelsmi no dievišķas pirmlaiku būtnes. Gluži pretēji, vajadzētu taču būt daudz dabiskākam uzskatam laulību partneri meklēt pēc tāda pat „totēma”. (Jensen 1951: 187) Eksogāmijas izcelsme labāk saprotama, ja mēs analizējam duālsistēmas, tātad pasaulē eksistējošu fundamentālo polaritāti. Tādi pretstati kā diena un nakts, vīrietis un sievietē, kreisais un labais ir dabiskas pasaules iekārtojuma konsekvences un „nav izmetami no īstenības”. Pretstati tiecas viens pie otra, līdzīgi kā dabā savienojas diena un nakts, dažādi dzimumi utt. Fakts, ka, lai pasaulē turpinātos dzīvība, jāsavienojas vīrišķajam un sievišķajam, ir arī visjēdzīgākais pamatojums eksogāmijai vispār. (Jensen 1951: 187 -189) Tāpēc duālsistēmu radītā eksogāmija un šāda sociāla iekārta ir vecāka salīdzinājumā ar eksogāmijām klanu, kas uzlūkojami par sākotnējās pamatidejas variācijām. Tāpat arī unilaterālā radniecības sistēma ir tikpat dabiska pasaules kārtības konsekvence, jo jaundzimušais var piederēt tikai pie vienas no divām grupām – tēva vai mātes. A. Jensens uzskata, ka abi risinājumi – matrilinialitāte un patrilinialitāte – atrodami vienlaikus un nav nekāda pamata runāt par mātes tiesībām, kā par pirmatnīgākām, salīdzinot ar tēva tiesībām.

Šādu duālsistēmu laiku A. Jensens saista ar dēmiem (Jaungvineja) un ar H. Petri aprakstītajiem totēmiskajiem senčiem (Ārneplenda). Abos gadījumos mītos aprakstītās būtnes ir teriomorfas un rada „izeju” uz totēmismu, taču dzīvnieciskais raksturs ir tikai viena no daudzām citām šo būtņu dievišķajām pazīmēm. Reizē ar šo

secinājumu totēmisms zaudē savu aktualitāti un jēgu, jo „norādījumam uz dzīvnieku nepienākas nekāds izcils svarīgums iepretim citām sakarībām, nav arī jēgas šķirt „netotēmiskas” un „totēmiskas” klanu vai klašu sistēmas. (Jensen 1951: 190 - 191) „Totēmisms” rodas tad, ja šī saistība ar dzīvnieku tiek īpaši akcentēta, piemēram, nosaucot sevi dzīvnieka vārdā, taču tam nav izšķirošas nozīmes. „Ar citiem vārdiem sakot, totēmisms aptver tikai daļu no daudzajām dzīvo cilvēku un viņu dievišķo pirmsenču attiecībām un nekas neliecina, ka t.s. totēmiskajām attiecībām pienākas sevišķa un pati par sevi pastāvoša vērtība.” (Jensen 1951: 188)

Jo grupu totēmisms stāv tālāk no sava izejas punkta, jo spēcīgāki kļūst tā sociālie elementi un ved pie sastingšanas reliģiskos un mītiskos jēdzienos. Grupu totēmisms būs jo vecāks un pirmatnīgāks, jo vairāk protototēmiskā kompleksa elementi tajā konstatējami, jo lielāks ir viņa parādīšanās formu reliģiskais papildījums (dzīvnieku samierināšanas rituāli, totēmdzīvnieks kā palīdzīgs dzīvnieks un sencis utt.), taču jo vājāka ir izveidota sociālā puse (ar individuāltotēmismu pamatots klanu totēms, eksogāmijas un noteiktu precību likumu trūkums). A. Jensens uzskata, ka agrīnajās kultūrās cilvēku un dzīvnieku attiecības un šāds „dzīvnieku kungs” ir „bijis centrālais dievišķais tēls, ap kuru riņķo visi šie priekšstati.” (Jensen 1951: 193) Pētot tālāk „dzīvnieka kungu” (dieva idejas sākotnējā forma!), iespējams iegūt izsmelošāku priekšstatu par vācēju sabiedrības reliģiskajiem priekšstatiem.

Tiešu saikni starp protototēmisma un sociālo grupu (klanu) totēmismu novilkt nav iespējams. Sakarības starp abām formām balstās idejā par cilvēka attiecībām ar noteiktu dzīvnieku sugu, pārnesot to raksturu un veidolu uz viņa pēcnācējiem. A. Jensens uzskata, ka sekundārajos sociālo grupu totēmiskajos mītos, izcelsme no totēma jau tiek raksturots kā individuāls pārdzīvojums. Tas vairs nav kolektīvs pārdzīvojums, kas sankcionē un pamato indivīda rīcības modeli. Piemēram, klana dibinātājs saticies ar dzīvnieku, kura vārdā klans vēlāk nosaukts. Austrāliešiem sastopama sapņu totēmisma forma: vēl nedzimušā bērma tēvs sapnī satiekas ar totēmisko pirmlaika būtni, kas ir individuāls pārdzīvojums. A. Jensens totēmisma attīstība saskata divus krasi izteiktus posmus: pirmajā no tiem dominē totēmu kultiskā simbolika, sociāla segmenta sencis ir arī totēmiskais sencis un kultūrvaronis, kas iedibina visus būtiskākos reliģiskās un saimnieciskās dzīves elementus, otrajā – totēmisms pārvērties par neradošu un pasīvu formu, par tradīciju, kuras dzīvi organizējošā funkcija vairs nav būtiska un rituāli iegūst tradicionāli sankcionētas estētikas iezīmes.

## 1. 6. Totēmisma interpretācija mītu poētikā

Mītopoētiskā tradīcija pieņem, ka arhaisko (pirmatnējo) sabiedrību kultūras globāla dominante un attīstības sākumpunkts ir mītoloģija (mītoloģiskā domāšana, pirmatnējā loģika), jo tā „veido kā reliģijas, tā poēzijas agrīno formu „augšni un arsenālu”.” (Мелетинский 1976: 164) Šīs tradīcijas ietvaros par specifisku arhaisko sabiedrību kultūras iezīmi tiek uzskatīts arhaiskais sinkrētisms, kas modelē arhaisko mītoloģiju un tās tēlus. Mītoloģija kļūst par sinkrētu arhaiskās sabiedrības neapzinātas reliģiskās un poētiskās darbības rezultātu, mīts - par fantastisku vēstījumu un priekšstatu par pasaules tapšanu, dievu, garu un varoņu darbību. (Мелетинский 1976: 171) Mītopoētiskā pasaules aina (sinkrēts pasaules tvērums) rodas instinktīvā cilvēku un dabas vienotības un mērķtiecības izjūtā. Pirmatnējais cilvēks, nespējot sevi skaidri atdalīt (diferencēt) no apkārtējās pasaules, dabu „cilvēcisko” (antropomorfizācija): dabas sugas (parādības, priekšmeti) spēj mērķtiecīgi rīkoties, izjust cilvēciskas emocijas, iegūt cilvēka fizisko „ārieni”, runas spējas utt. „Cilvēciskojot” dabu, iespējama dabas objektu personalizācija mītos, pirmatnējie ticējumi (fetišisms, animisms, totēmisms u. c.), totēmiskās klasifikācijas, mītoloģiskais simbolisms, kosmosa zooantropomorfska aprakstīšana, participācija utt. (Мелетинский 1976: 165) Mītoloģiskā (pirmatnējā) domāšana ir sinkrēta, jo precīzi netiek šķirts subjekts un objekts, materiālais un ideālais, priekšmets un zīme, lietas, to vārdi un atribūti, statiskums un dinamiskums, telpa un laiks, viens un daudzi, un konkrēta, jo loģisko operāciju pamatu un materiālu veido jutekļiem tveramā priekšmetiskā pasaule. (Мелетинский 1976: 165)

Tajā pat laikā J. Meletinskis atzīst, ka „mītoloģiskā domāšana (pirmatnējā loģika)” ir teorētiska abstrakcija, kurai ir daudzveidīgi ražojošās prakses un tehniskās pieredzes impulsi. Līdz ar to par „mītoloģiskās domāšanas” primāro avotu tiek uzskatīts viens cilvēku darbības lauks: saimniecības un ražošanas līdzekļu attīstība. Par sekundāriem tiek uzskatīti citi domāšanas un iztēles impulsi: daba, ekoloģiskās vides īpatnības, valoda, reliģiskā prakse, rituāli, tirdzniecība, politika, sociālā organizācija utt. Pieņemot un neapstrīdot „mītoloģiskās domāšanas” spēju analizēt un klasificēt, tiek saglabāts hipotētiskais pieņēmums, ka tā ģenētiski (vēsturiski) saistīta un izriet no agrīnās „sinkrētisma” fāzes, bet to tālākā domāšanas attīstības procesā nomaina „zinātniskā domāšana”. Rodas iespaids, ka mītopoētiskajā tradīcijā mēģināts savienot 19. gadsimta evolucionisma idejas ar 20. gadsimta modernās antropoloģijas

atziņām. Tomēr mītopoētiskajā tradīcijā daudz lielāka uzmanība veltīta mīta funkcionālajiem aspektiem, kas ļauj būtiski papildināt sociālās un strukturālās antropoloģijas sasniegto 20. gadsimtā. Mītopoētiskā tradīcija neapšaubāmi ir būtisks attīstības solis, abstrahējoties no 19. gadsimta evolucionistu vienveidīgās civilizācijas attīstības shēmas, tomēr nepietiekams, salīdzinot ar modernās antropoloģijas atziņām. Mītu poētikā mūsdienu tradicionālo sabiedrību indivīds vēl joprojām ir haotiska būtne, kas nespēj sabiedrībā un pasaulē saskatīt tās "fundamentālo" dualitāti, nespēj loģiski domāt un diferencēt apkārtējās dabas procesus un būtnes. Mītoloģijas un mīta funkcionalitātes teorētiskais pamatojums un analīze ir nozīmīgs mītopoētiskās tradīcijas veikums. Sevišķi atziņa, ka „mīts ir dziļi sociāls un pat sociocentrisks, jo vērtību skala saistīta ar dzimtas un cilts, pilsētas un valsts sabiedriskajām interesēm.” (Мелетинский 1976: 170) Mīts izskaidro kosmosa un sociuma rašanos, atbild uz „metafiziskiem” jautājumiem: dzimšana, nāve, liktenis, sankcionē eksistējošo kosmisko un sociālo kārtību, rada „augstāko realitāti” kā dzīves pirmtēlu, pamato rituālu un mītu pamatfunkciju – indivīda iekļaušana sociumā un kosmosā, sociālās grupas un dabas harmonizāciju.

Neapšaubāmi, ka vienmēr ir pastāvējusi cieša cilvēku un dabas vienotības izjūta, taču uzskats, ka „sākotnējais sinkrētisms (arhaiskā mītoloģija)” ir visu „pirmatnējo” stāstījumu, rituālu un domāšanas avots ir tikai hipotētisks pieņēmums. Pirmkārt, jau tāpēc, ka mēs neko daudz nezinām par t. s. “pirmatnējo cilvēku”. “Pirmatnējais cilvēks” ir pētnieku konstruēts monstriozs veidojums, kāds realitātē nekad nav pastāvējis. Otrkārt, mums nav nekāda pamata uzskatīt, ka mūsdienu “pirmatnējo sabiedrību” indivīds ir “pirmatnējā cilvēka” pēctecis. Materiālās labklājības trūkums, vāji attīstītā tehnika, primitīvi darba rīki utt., radījuši maldīgus priekšstatus par šīm sabiedrībām. Priekšplānā izvirzot sabiedrības tehnisko attīstību, tiek ignorēti citi būtiski komponenti: sociālā organizācija, reliģiskie priekšstati, rituālu sistēma, poētiskā daiļrade, perfekta apkārtējās dabas norišu (ekoloģijas) pārzināšana u. c. Šķiet, ka ticamāks ir sociālās un strukturālās antropoloģijas atzinums, ko pamato arī etnoloģiskie materiāli, ka stāstījumu, rituālu un domāšanas avots ir ne tikai „sākotnējais sinkrētisms”, bet arī atšķirības starp sociālām grupām un dabas objektiem (sugām, parādībām, priekšmetiem). Kopīgais un atšķirīgais ir domāšanas avots, klasifikācijas, dažādi stāstījumi un rituāli ir iespējamais tikai tad, ja dažādām parādībām ir tās saistošas un atšķirošas attiecības. Arī mītopoētiskajā tradīcijā tiek atzīts, ka visas mītoloģiskās domāšanas īpatnības nevar saistīt tikai ar cilvēku nespēju

atdalīt sevi no apkārtējās dabas, ar nespēju loģisko atdalīt no emocionālā, abstrahēties no konkrētā u. c. Tas jau pieprasa ne tikai domāšanas sinkrētumu, bet arī pirmos tā pārvarēšanas soļus. (Мелетинский 1976: 166).

Neskatoties uz šīm atziņām, J. Meletinskis tomēr uzskata, ka „mītoloģiskā domāšana” („arhaiskā mītoloģija”), tai skaitā „arhaiskās mītoloģijas” varonis, ir sinkrēti veidojumi. „Arhaiskās mītoloģijas” varonis sevī apvieno pirmsenča, demiurga un kultūras varoņa funkcijas. Pie kam „šajā kompleksā sākotnējais ir dzimtas, fratrijas, cilts pirmsencis”, kas modelē pirmatnējo kopienu un ir „īstie cilvēki”. (Мелетинский 1976: 178) Šī „sinkrētā kompleksa” ietvaros rodas arī totēmisms, jo „arhaiskās mītoloģijas” varonis ( Centrālaustārijas, Jaungvinejas, Āfrikas, Amerikas tautām) ir arī totēmiskais sencis. Totēmiskais sencis ir „vissinkrētākā” būtne, līdz ar to arī – „visarhaiskākā”, jo apvieno nediferencētā veidā pirmsenča, demiurga un kultūras varoņa funkcijas. Tiek pieņemts, ka tālākā civilizācijas attīstībā katra no šīm sākotnējām funkcijām kļūst patstāvīga un mītiskie tēli zaudē savu „sinkrēto” raksturu. J. Kotļara uzskata, ka visi galvenie āfrikāņu mītoloģijas personāži apvieno vairākas mītoloģiskā personāža funkcijas: pirmsenča, demiurga, kultūras varoņa un trikstera. Taču dažādu funkciju saplūsmē vienā tēlā sastopama tikai mītoloģisko priekšstatu arhaiskajā tipā. (Котляр 1975: 15) Totēmisma pirmsākumi meklējami tajās arhaiskajās sabiedrībās, kuras vēl nav zaudējušas sākotnējo „mītoloģiskās domāšanas” un tās radītas mītoloģijas sinkrēto raksturu. „Arhaisko totēmismu”, kas raksturīgs visprimitīvākajām pasaules tautām, piemēram, centrālaustāriešiem, papuasim, bušmeņiem, pigmejiem u. c., mītopoētiskajā tradīcijā uzskata par totēmiskās idejas attīstības sākumpunktu. „Totēmiskie ticējumi, acīmredzot, ir visarhaiskākais mītoloģisko un reliģisko priekšstatu slānis, bet totēmiskie senči – viena no senākajām kultūrvaroņa formām. (Котляр 1975: 15; līdzīgi arī Костюхин...) Savukārt „attīstītās politeiskās mītoloģijās” norisinās sākotnējās mītoloģiskā personāža kultūrvaroņa funkciju sadalīšanās atsevišķos tēlos.

J. Kotļara uzskata, „totēmisms kā pirmā apzinātā radniecības forma cilvēku kolektīvā, kas savas sociālās dzimtas attiecības pārnes uz dzīvnieku pasauli, rodas jau primitīvās mednieku un vācēju sabiedrības apstākļos. Tēva dzimtas attīstības laikā, apzinoties asinsradniecību, totēmisms, zaudējot savu pamatu, pakāpeniski atmirst. (Котляр 1975: 15) Savukārt J. Meletinskis totēmisma rašanos saista ar asinsradniecības idejas attīstību tēva dzimts laikā, kad pēc J. Kotļaras domām jau norisinās totēmisma pakāpeniska atmiršana. (Мелетинский 1976: 166) Neskatoties

uz atšķirībām, kas saistītas ar totēmisko priekšstatu sākuma „lokalizāciju”, nemaldīgi tiek akceptēts uzskats, ka vēlinākās attīstības stadijās totēmisms modificējas, „totēmisko priekšstatu daudzveidīgas pēdas un atliekas, bieži modificēti, sastopamas gandrīz visu Āfrikas tautu mītoloģijā un folklorā, arī sociāli attīstītās sabiedrībās.” (Котляр 1975: 15)

Mītopoētiskajā tradīcijā totēmisms tiek interpretēts kā attiecību sistēma starp divām rindām: dabu (dabiskā suga) un kultūru (sociālā grupa). Kā uzskata J. Meletinskis, totēmisms kā „ideoloģiskā virsbūve” dabu socializē, aprakstot to sociālos kodos, savukārt sociālās grupas, veidojot dažādas klasifikācijas, izmanto dabas sugas. Totēmisms kļūst par „ontoloģiskās sistēmas valodu”, mediatoru starp „sapņu laikiem” un mūsdienu cilvēkiem. (Мелетинский 1976: 178) Totēmiskās būtnes – par zooantropomorfiem tēliem, kas apvieno dabisko un cilvēcisko. Mītopoētiskās tradīcijas ietvaros vērojama diskusija par to, kas dominē zooantropomorfa totēmiskā senča veidolā. J. Meletinskis uzskat, ka dominē cilvēciskais veidols (Мелетинский 1976: 161, 179), bet Kostjuhins iebilst šim viedoklim, uzskatot, ka agrīnajos attīstības posmos totēmiskajiem senčiem ir visai nekonkrēts veidols, kas neļauj precīzāk konkretizēt šo tēlu izskatu. Starp dzīvniekiem un cilvēkiem nav precīzas robežas. Līdz ar to bieži vien nav skaidrs par ko ir runa – cilvēku vai dzīvnieku. Kostjuhins uzskata, ka arhaiskās mītoloģijas varonis ir sinkrēta dzīvnieku-cilvēku masa un nav pamata runāt par dzīvnieciskā vai cilvēciskā prioritāti un izcelt dzimumu atšķirības. Totēmiskajos mītos iespējamās jebkādas pārvērtības: starp dabu un kultūru nav precīzi novilkta robežas. Cilvēki viegli kļūst par dzīvniekiem, dzīvnieki – par cilvēkiem, pārvērtības parasti ir zibenīgas un pārsteidzoši vienkāršas, jebkura lieta un būtne var iegūt jebkuru veidolu. J. Meletinskis atzīmē, ka paleoaziātu mītoloģijā „katrs priekšmets, ieskaitot saimniecības piederumus un kulta figūriņas, cilvēka ķermeņa daļas, medījamo zvēru koka attēliņus, var dzīvot patstāvīgu dzīvi.” (Мелетинский 1975: 92) Varētu šķist, ka šo pārvērtību raksturs ir nekontrolētas cilvēka zemapziņas iztēles rezultāts. Tomēr visās dīvainajās metamorfozēs ir noteikta loģika. Mītopoētiskā tradīcija respektē K. Levi-Strosa atziņu, ka mītoloģija ir simbolu un metaforu valodā stāsta par būtiskākajiem cilvēka dzīves notikumiem, ka tā spēj analizēt un radīt dabas un sabiedrības integratīvas klasifikācijas. Mītopoētiskā tradīcija, atšķirībā no K. Levi-Strosa, šādas klasifikācijas uzskata par totēmismu, jo dabiskās atšķirības starp dzīvniekiem (augiem) un cilvēkiem kalpo sociālo attiecību analīzei.

Kostjuhins uzskata, ka ar totēmisko mītu sinkrēto varoni saistīta tālāka tēlu attīstība. No arhaiskā totēmiskā senča veidojas vēlīnākie zoomorfie kultūrvaroņi un mītoloģiskie triksteri, kā arī dzīvnieku pasaku tēli. No arhaiskās mītoloģijas dzīlēm attīstās universāla komiskā tradīcija, kas izpaužas dzīvnieku eposā un klasiskajā dzīvnieku pasakā. Šādas ģenētiskas sistēmas ietvaros rodas arī totēmisms. Kostjuhins nepieņem visai populāros totēmisma interpretāciju secinājumus, ka „totēmiski domājošie” cilvēki dzīvniekus un augus uzskata par saviem patroniem, sargiem un sabiedrotājiem. Viņam nav pieņemams arī viedoklis, kas totēmismu saista ar mednieku un vācēju sabiedrību, jo totēmiskie dzīvnieki un augi reti saistīti ar medniecību un saikne ar dzīvniekiem un augiem drīzāk ir „filosofiska”, nevis utilitāra. „Totēmiski domājošās” sabiedrības totēmdzīvnieku vai totēmaugu neizvēlēšanās arī tā ētisko kvalitāšu vai cilvēciskās līdzības dēļ. Kostjuhins uzdod tradicionālo totemoloģijas jautājumu: Kāpēc kāds no dzīvniekiem kļūst par mītoloģijas varoni, bieži vien pat neatbilstoši tiem atvēlētajai mākslinieciskajai lomai? Atbildi viņš meklē estētikā. Kostjuhins uzskata, ka mītoloģijas un vēlāk folkloras estētiska dominante ir „zemais varonis”. Gan mītos, gan pasakās ne vienmēr uzvar lielākais un spēcīgākais dzīvnieks, parasti uzvarētājs izrādās visu nicināts, neievērojams dzīvnieciņš. Par totēmiem tiek izvēlēti nevis spēcīgi vai garšīgi dzīvnieki, bet gan viltīgi un gudri, kas dzīvnieku pasaku varoni ģenētiski saista ar totēmisko mītu universālo komismu. Tikai no tādiem vēstījumiem par zoomorfem senčiem, kuru centrā ir tiki un viltības, attīstās dzīvnieku pasaka. Klasiskās dzīvnieku pasakas „augšne” ir nevis mīti vispār, pat ne visi mīti par totēmiskajiem senčiem, demiurģiem un kultūrvaroņiem, bet gan tie, kuriem ir triksterisks saturs. „Dzīvnieku pasaku pamats – divu personāžu sāncensība un triki.” (Костюхин 1987: 40) Divu dzīvnieku pretstatījums metaforiski un simboliski sasaucas ar sociālo organizāciju. Kostjuhins uzskata, atsaucoties uz Zolotarjovu, ka duālā sociālā organizācija ir gan sabiedrības sociālās uzbūves pirmā forma, gan dzīves iekārtojumu (ekonomika, laulība, ētika, reliģiskie rituāli un ceremonijas u. c.) avots. Totēmiskā dzīvnieku sāncensība (virsbūve) ir fratriālās sāncensības (bāze) verbāla versija. Protams, totēmisko mītu un dzīvnieku pasaku sociālās funkcijas atšķiras. Totēmiskie mīti nav atdalāmi no pirmatnējās sabiedrības sociālajiem institūtiem, tiem ir visaptverošs raksturs, nozīmīga sakrāla loma: regulāri atjaunot un nostiprināt saikni starp mītisko pagātni un tagadnes cilvēkiem, pamatot un saglabāt dabas un sociālo kārtību, kā arī šaurāki praktiski mērķi: rūpēties par totēmdzīvnieku un totēmaugu vairošanos (universālais auglības princips!) Totēmiskie



vairošanas rituāli, manuprāt, ir vienas un tās pašas auglības idejas variācija. Nav nekādas nepieciešamības šos rituālus uzskatīt par profāniem un sekundāriem, jo austrāliešu etnogrāfiskais materiāls liecina par pretējo: vairošanas rituāli ir līdzvērtīgu un cieši saistīti ar pārejas rituāliem, tie arī ir sakrāli. Savukārt, šķiet, ka dzīvnieku pasakas sociālās funkcijas Kostjuhins saskata sociālo kārtu nevienlīdzības un tās pārvarēšanas simboliskā un metaforiskā attēlojumā.

## 1. 7. Totēmisma interpretācija sociālajā antropoloģijā

Totēmisma problemātikas risinājumā svarīgs ir sociālās antropoloģijas (funkcionālisma) tradīcijas viedoklis. Sociālās antropoloģijas jeb antropoloģiskā funkcionālisma sākums saistāms ar 1922. gadu, kad iznāca A. R. Radklifa-Brauna pētījums *Andamanieši (Andaman Islanders)* un B. Malinovska grāmata *Klusā okeāna Rietumdaļas argonauti (Argonauts of the Western Pacific)*. Abi zinātnieki, lai arī tos saista līdzīga izpratne un vienota metodoloģija par t. s. primitīvajām sabiedrībām, totēmisma problēmu risināja atšķirīgi. Viņu uzskati par totēmismu lielā mērā izriet no E. Dirkheima teorijas pozitīvas kritikas, to radoši analizējot un risinot problemātiskākās teorētiskās nostādnes, īpaši tas attiecas uz A. R. Radklifu-Braunu. Ja A. R. Radklifs-Brauns visas savas akadēmiskās karjeras laikā palika uzticīgs socioloģiskajai pieejai, tad B. Malinovskis 19. gs. trīsdesmito gadu beigās aizvien lielāku nozīmi piešķīra bioloģijai un psiholoģijai kultūras teorētiskajā interpretācijā, kas sevišķi uzskatāmi atklājas viņu abu visai atšķirīgajā totēmisma izcelsmes risinājumā.

Mēģinot atrisināt totēmisma problēmu, B. Malinovskis akcentē svarīgākos un centrālos totēmiskā kompleksa jautājumus: kāpēc primitīvās ciltis par saviem totēmiem izvēlas īpašu objektu grupu, galvenokārt augus un dzīvniekus, kādi ir totēmu atlases principi, kāpēc rodas priekšstats par radniecību ar totēmiem, to vairošanas rituāli, dažādi aizliegumi. Atbilde uz šiem jautājumiem ļautu izprast totēmisma problēmu. Atbildi B. Malinovskis meklē primitīvajā psiholoģijā, kuras pamatprincipi ir praktiski un pragmatiski. Tradicionālo kultūru cilvēku dabā saista un interesi izraisa tikai ēdamas lietas, visa pasaule tam galvenokārt ēdami dzīvnieki un augi un pārtika sasaista mežoni ar Atklāsmi. (Малиновский 1998: 46) Cilts ikdienas intereses saistītas tikai ar tiem dzīvniekiem un augiem dabā, kas veido viņu pārtikas pamatu. Nepieciešamība pēc pārtikas rosina cilvēku emocijas un vēlmi darboties, zvejot, medīt, vākt dabā atrodamas ēdamas lietas. Katra dabas suga, kas ir pārtikas objekts, ap sevi „kristalizē” visas cilts intereses, centienus un emocijas. Katra šāda suga apaug ar sociāla rakstura izjūtām, kas rod izpausmes folklorā, ticībā un rituālā. (Малиновский 1998: 46) Tādējādi interese par pārtiku radījusi arī īpašu interesi par atsevišķiem dabas objektiem.

Tradicionālo kultūru cilvēku dabā interesē ne tikai ēdamas lietas, bet arī tās spējas, kas piemīt dzīvniekiem, zivīm, putniem, bet nav raksturīgas cilvēkiem. Viņiem

ir nopietna interese par dzīvnieku izskatu, ieradumiem, raksturīgo rīcību, dzīvnieki cilvēkos izraisa gan sajūsmu un prieku, gan arī bailes. Cilvēki nespēj peldēt kā zivis, lidot kā putni, ložņāt pa zemi un mest ādu kā reptiļi, dzīvnieki bieži vien ir spēcīgāki, veiklāki un labāk piemēroti dabas apstākļiem. B. Malinovskis uzskata, ka, pateicoties šīm kvalitātēm, dabas sugas veido starposmu starp dabu un cilvēkiem. Tiesa, cilvēki, lai arī tiem nepiemīt daudzas dzīvniekiem raksturīgās īpašās spējas, tomēr ir dominējošie dabā, jo galu galā viņi izrādās pārāki pār dzīvniekiem, kas kļūst par cilvēku pārtiku un centrālo domāšanas objektu. Cilvēki īpašu uzmanību pievērš tiem dzīvniekiem un augiem, kas izraisa cilvēkos interesi, gan pateicoties tiem raksturīgām īpašībām, gan to nozīmīgumam ēdienkartē. Tomēr tas vēl nerada totēmismu! Totēmiskie priekšstati rodas no idejas, ka pamazām cilvēku sabiedrībā izveidojas ticība īpašai varai pār tām dabas sugām, par kurām cilvēki speciāli domā, kuras cilvēku domāšanā konkretizējas kā bīstamas, sajūsmas vērtas vai vienkārši garšīgas. Tas rada arī ticību radniecībai starp sociālām grupām un īpašām dabas grupām (sugām) un ticību īpašai vienībai starp tām. Šāda ticība savukārt rada kultu un reliģisku attieksmi, paredzot noteiktus ierobežojumus, godbijīgu attieksmi, aizliegumus nogalināt un lietot pārtikā atsevišķas dabas grupas. Šī ticība rada cilvēkos ideju, ka viņi, būdami saistīti ar kādu dabas grupu, spēj rituālu ceremoniju laikā iespaidot šīs grupas auglību un vitalitāti. Sociālā grupa uzņemas atbildību par kādu dabas grupu, rūpējoties par tās vairošanos, un tādējādi tā rūpējas arī par kādu nozīmīgu pārtikas veidu (Малиновский 1998: 47). Tādējādi totēmisma elementārā forma ir klana rūpes par savu dabas grupu, kas izpaužas radniecības un īpašas vienotības idejās un maģiskās kooperatīvās kulta ceremonijās, kuru mērķis ir nodrošināt visu tautu veidojošo klanu labklājību. Totēmisms nav nekas dīvains vai nejaušs, bet gan „dabisko dzīves apstākļu dabiskas sekas”. No tradicionālo kultūru cilvēku viedokļa svarīgi, lai neizzustu nozīmīgi un neaizvietojami pārtikas veidi, tādēļ svarīgi saglabāt ticību un spēju maģiski ietekmēt to kvantitāti dabā. Tādējādi totēmisms kļūst par sociāli un reliģiski nozīmīgu fenomenu cilvēku centienos sadarboties ar visderīgākajām dabas grupām, par izdzīvošanas pamatu. Totēmisms cilvēkos formē arī godbijīgu un ekoloģiski pareizu attieksmi pret dabas objektu grupām, kas savukārt veido cilvēku morāles un vērtību sistēmu, nosaka ticējumu, ieražu un sociālo institūtu raksturu.

B. Malinovskis totēmisma izcelsmi un funkciju saista ar cilvēku interesi par apkārtējo dabu un cilvēku vēlmi izdzīvot, kas ar laiku pārtop domā par sociālu

(radniecība, atbildība u. c.) un reliģisku (rituāli, mīti u. c.) saikni starp sociālu grupu un dabas sugu (grupu). K. Levī-Stross atzīmē, ka B. Malinovska totēmisma interpretācija ir naturāla, utilitāra un afektīva, jo totēmisms kļūst par „dabisku apstākļu dabisku rezultātu” (Левин-Стросс 1994: 75- 76). Taču, atbildot uz jautājumu - kāpēc totēmisms eksistē visur, viņš neatbild uz jautājumu – kāpēc tas eksistē tik dažādās atšķirīgās formās. Tādējādi, izvirzot trīs centrālos jautājumus totēmisma problemātikā un atbildot uz katru no tiem atsevišķi, B. Malinovskis šķietami atrisina problēmu, jo it visur gluži dabiska ir cilvēku interese par pārtiku, cilvēku un dzīvnieku līdzības un atšķirības, cilvēku vēlme kontrolēt visu apkārtējo sabiedrību (tai skaitā arī dabiskās sugas) B. Malinovskis totēmismu „ierauga” no jauna tā sākotnējā vienotībā un vienkāršībā, lai arī nekur etnoloģiskajos materiālos šāds totēmisms nav sastopams. Tieši pretēji: tradicionālajās sabiedrībās totēmisms parādās kā sarežģīta struktūra, kuru veido dažādi komponenti, turklāt atšķirīgi dažādos pasaules reģionos. Pārtikā lietoto augu un dzīvnieku sistēma ir plašāka par totēmu sistēmu, turklāt totēmi ne vienmēr ir ekonomiski marķēti. Piemēram, kā atzīmē R. Fīrss, tikopiešiem (Polinēzija) ēdamās zivis ir pilnībā ārpus totēmiskās sistēmas, pretstatā citiem nozīmīgiem pārtikas produktiem (jamss, maizes koks, kokosrieksti u.c.) (Левин-Стросс 1994: 81). Hipotētiskā „sākotnējā totēmisma” vienotība un vienkāršība ir ilūzija, ko neapstiprina etnoloģiskā literatūra, jo mēs gandrīz neko nezinām par tradicionālo sabiedrību cilvēku dzīvi pagātnē. Šo sabiedrību dzīves rekonstrukcija attālākā pagātnē (pirms eiropiešu veiktās kolonizācijas) ir tikai pieņēmumi un abstrakcijas. (Левин-Стросс 1994: 77) Katra kultūra saglabājusi tikai daļu no hipotētiskā un rekonstruētā „sākotnējā totēmisma”, taču ne B. Malinovskis, ne citi autori nav pievērsuši vajadzīgo uzmanību tam – kāpēc vispār tiek saglabāti totēmiskā kompleksa elementi un kāpēc tie ir tik variabli dažādās sabiedrībās.

A. R. Radklifs-Brauns, atzīstot, ka totēmisma izpēte ir nonākusi strupceļā, iesaka to pētīt ar induktīvo metodi, kā arī uzdot citus jautājumus, kas palīdzētu izprast totēmisma funkcijas tradicionālās sabiedrībās. Pētīt kultūras fenomenus induktīvi nozīmē atklāt universālo atsevišķajā, kas līdz ar to izmaina arī totēmisma problemātiku. Ja līdz šim visas zināmās reliģiskās un sociālās institūcijas centās traktēt kā vienas sākotnējās formas atvasinājumus, tai modificējoties (no šejienes arī bezgalīgās un nogurdinošās diskusijas par to, kurš no totēmisma veidiem ir bijis sākotnējais, kuri – atvasināti), tad tagad sociālā antropoloģija piedāvā pretēju skatījumu – pētīt atsevišķus totēmisma veidus dažādās kultūrās, tādējādi atklājot universālo

kultūras elementu funkcijas un likumus (Radcliffe-Brown 1952: 122 -- 124). Mēs neko vai gandrīz neko nezinām par t. s. primitīvo tautu dzīvi pagātne. Zinātnieku radītie priekšstati pamatā ir vāji motivēti pieņēmumi.

A. R. Radklifs-Brauns uzskata, ka pastāv dažādi totēmisma veidi, jo totēmisms nav „subjektīvs” jeb kaut kas viens. Taču visām totēmisma formām ir kopīga iezīme - sabiedrības segmentu raksturošana, asociējot tās ar kādu dabas segmentu vai sugu. Šīs asociācijas var aptvert daudzas atšķirīgas totēmisma formas. Totēmisms nav radies no kāda viena sākotnējā centra; tas katrā atsevišķā kultūrā, ja tā ir pieņēmusi totēmisma ideju, veido daļu no tās sociālo grupu rituālajām attieksmēm ar dabas grupām. Līdz ar to it visur totēmisms ir dažāds, jo katrai tautai raksturīgas sevišķas, tai vien specifiskas attiecības ar dabu. Arī konverģences procesā aizgūtas lietas tiek „lokalizētas” atbilstoši jau pastāvošajiem tradicionālajiem priekšstatiem. Totēmisms ir apzīmējums dažādām institūcijām, kurām kaut kas ir kopīgs, kas ļauj tās satuvināt, bet ne apvienot vienā terminā „totēmisms”. Neskatoties uz šķietamo empīrisko totēmisma veidu daudzveidību, viņš uzskata, ka tie veido vienotu sistēmu, kuras pamats ir ideja, ka sociālo grupu apraksta asociējot ar dabas sugu. Šīs attiecības var iegūt daudzveidīgas izpausmes formas, tā radot šķietami izvērstu totēmisko veidu sistēmu. Šāda sistēma ir etnogrāfiska realitāte, taču jāpēta ir nevis tas, kas atšķir katru totēmisma veidu, bet gan tas, kas visiem veidiem ir kopīgs. A. R. Radklifs-Brauns uzsver, ka „mēs nevaram vienoties par parādībām, ko mēs ar šo vārdu apzīmējam, iekams mēs sistemātiski neizpētīsim plašāku parādību grupu, proti, attiecības starp cilvēku un dabisko sugu mītoloģijā un rituālā.” (Radcliffe-Brown 1952: 117)

Atšķirībā no A. Goldenveizera un A. Van Gennepa viņš uzskata, ka termins „totēmisms” nav kļuvis bezjēdzīgs, jo, lietojot to plašākā nozīmē, raksturojot attiecības starp sociālām grupām un dabas objektu grupām, tas ir derīgs. Tātad, lai noskaidrotu to, vai totēmisms ir reāls vai šķietams fenomens, pirmkārt, jānoskaidro – vai totēmisms ir universāla parādība, kas ir klātesoša visās kultūrās, un, otrkārt, jāapzinās, ka totēmisms ir lielākas rituālo attiecību sistēmas sīkāka daļa, ko var saprast, tikai izstrādājot rituālo attiecību teoriju. Caur empīrisko daudzveidību A. R. Radklifs-Brauns cer nonākt līdz induktīvi konstatētiem vienkāršiem principiem.

Ar rituālajām attiecībām A. R. Radklifs-Brauns saprot to, ka sabiedrība adaptē un saviem locekļiem uzspiež noteiktu attieksmi pret dabas objektiem, kas ietver cieņu (svētumu) un tradicionālās uzvedības normas. Svarīgi atcerēties E. Dirkeima uzskatu kritiku, jo A. R. Radklifs-Brauns viņam pārmeta tieši nepilnīgu jēdziena „sagrāls”

izpratni. Ja mēs definējam, ka totēmi ir sakrāli, tad tas nozīmē, ka starp cilvēkiem un viņu totēmiem veidojas rituālu attiecību sistēma. Dabas suga kļūst sakrāla tāpēc, ka ir šādas sistēmas objekts. Līdz ar to sakrālais ir daļa no vispārīgās rituālo attiecību teorijas. Sociālās grupas un dabas sugas veido plašu rituālo attiecību sistēmu, totēmisms ir tikai šādas sistēmas atsevišķa parādība. Ir tautas, kurām nav totēmisma, taču pastāv rituālas attiecības ar dabu. A. R. Radklifs-Brauns to uzskata par universālu principu, kas fiksēts visām tautām. Līdz ar to rituāli ne vienmēr ir totēmiski, jo daudzām netotēmiskām tautām arī ir raksturīga rituāla attieksme pret augu un dzīvnieku sugām: „Parādības, kuras mēs apzīmējam ar vārdu „totēmisms” ir daļa no rituālo attiecību kompleksa starp cilvēku un dabas sugu”. (Radcliffe-Brown 1952: 126) Mednieku un vācēju sabiedrībās savvaļas augi un dzīvnieki vienmēr ir rituālās attieksmes objekti, kas bieži tiek uzskatīti par senčiem vai kultūrvaroņiem, taču ne par totēmiem.

Dabas suga rituālajās attieksmēs tiek personificēta, kas ļauj domāt par dabu kā par cilvēku sabiedrību, izveidojot no dabas sociālu kārtību. Tradicionālajās sabiedrībās vienmēr nozīmīgas ir analogijas starp sociālo un dabas kārtību, kā arī vēlme dabas objektus iekļaut sociālajā kārtībā, veidojot ar tiem rituālas attieksmes. Šādas rituālās attieksmes izpaužas kā ticējumi un paradumi, kuriem ir nozīmīga vieta šo tautu mītoloģijā, jo jebkurš objekts, lieta vai notikums, kam ir sevišķa nozīme tautas garīgajā un materiālajā labklājībā, kļūst par rituālo attieksmju objektu. Totēmisma izcelsme ir meklējama tieši šajās mednieku un vācēju sabiedrībās, kad, sabiedrībai diferencējoties, katrs sociālais segments specializējas un iegūst sevišķu saistību ar vienu vai vairākiem tautas kopīgiem svētumiem, respektīvi, - ar vienu vai vairākām dabas objektu grupām. Tas tad arī ir aktīvais princips totēmisma un sociālo attiecību attīstībā (Radcliffe-Brown 1952: 127 - 128). Reizē tas izskaidro, kāpēc dabas sugas kļūst par totēmiem: tāpēc, ka mednieku un vācēju sabiedrībās visnozīmīgākās rituālās attiecības ir starp cilvēkiem un viņu „medījumu” - dzīvniekiem un augiem. Vēlāk, sabiedrībai segmentējoties un veidojoties sociālo grupu solidaritātei, sākotnējie „kopīgie svētumi” tiek sadalīti un kļūst par totēmiem, jo „dabiskās sugas tiek izraudzītas par sociālo grupu reprezentantiem tāpēc, ka tās jau ir rituālās attieksmes objekti citā līmenī.” (Radcliffe-Brown 1952: 129) Totēmisms „izšķīst” vispārīgajā rituālu teorijā, praktiski tas nozīmē totēmisma demontāžas sākumu vēl pirms to skaidri formulēja K. Levī-Stross. Būtiskākais totēmisma jautājums – kāpēc par totēmiem izvēlās dabas sugu - aktualizējas citā līmenī, vispārīgākā, un kļūst daudz

plašāks un nozīmīgāks – kāpēc gandrīz visas t. s. primitīvās tautas savās tradīcijās un mītotoētikajā darbībā pieņem rituālas attiecības ar dabas sugu?

Izvirzot šādu projektu – pētīt attiecības starp cilvēku un dabas sugu, to, kā tās poetizētas mītos, folklorā un rituālos, A. R. Radklifs-Brauns galu galā nonāk pie secinājumiem, kas līdzīgi B. Malinovska teorētiskajiem uzskatiem. A. R. Radklifs-Brauns uzskata, ka katra parādība, institūts vai lieta, kas būtiski ietekmē sabiedrības labklājību, kļūst par rituālās attiecības objektu. Sākums, kā jau atzīmēts, meklējams mednieku sabiedrībās un medījuma ritualizācijā. Dižmedījums kļūst par rituālu objektu un vēlāk – par totēmu, sabiedrībai segmentējoties. Taču jebkurā gadījumā sākotnējā attieksme pret dabas sugu ir utilitāra un pragmatiska, tie ir pārtikas produkti!

Vēlme saglabāt totēmismu, konsekventi attīstot savus uzskatus par tradicionālajām sabiedrībām, vērojama A. R. Radklifa-Brauna 1951. gadā publicētajā rakstā „Salīdzinošā metode sociālajā antropoloģijā”, kurā viņš vēlreiz nonāk pie totēmiskās problēmas atrisinājuma (likvidācijas!?). (Радклиф-Браун 1997: 636 – 653) K. Levī-Stross to ir nodēvējis par A. R. Radklifa-Brauna otro totēmisma teoriju, kurā izgaismotas patiesās totēmisma problēmas, kas izvirzītas jau citā līmenī un ar citu terminoloģiju (Левин-Стросс 1994: 93 - 94). Totēmisma patiesais jautājums ir – kāpēc totēmismā starp augiem un dzīvniekiem konsekventi tiek izvēlētas vienas sugas, bet citas ignorētas? Apzinoties šo principu, nevis rodas jautājums, kāpēc putni ir totēmi, bet gan – kāpēc dominē konkrētu sugu putni, piemēram, vanags un kovārnis? Totēmisma atminējums ir meklējams, ja mēs to saprotam, kā šādi pāri veidojas. Šādu analīzi K. Levī-Stross uzskata par patiesu strukturālu analīzi, jo forma netiek atdalīta no satura, tā ir saturā, „iekšpusē”. (Левин-Стросс 1994: 95 - 97)

Reizē tas ir socioloģisks jautājums, jo risina duāli organizētas sabiedrības struktūras problēmas. Dabiskās attiecības starp sugām dabā, tradicionālo sabiedrību folklorā tiek „tulkotas” kultūras terminos. Starp dzīvniekiem, kas veido pāri, pastāv gan kopīgais, gan atšķirīgais. Tā, piemēram, A. R. Radklifa-Brauna atstāstītajā Austrālijā plaši izplatītajā mītā par Vanagu un Kraukli abus putnus vieno tas, ka tie ir gaļēdāji, bet šķir tas, ka Vanags ir mednieks, bet Krauklis - laupītājs (zaglis). Kā atzīmē K. Levī-Stross, tas rada struktūru un apvieno pretstatus. Totēmisms tādējādi ir daļa no kopīgās problēmas: paātrināt opozīciju integrāciju vienotā sabiedrībā. Sabiedrību veido divas pretējas daļas (fratrijas), kuras ir gan atsevišķas, gan integrētas un tikai kopā veido tautu. Vanags un Krauklis par totēmiem kļūst nevis tāpēc, ka ir

ēdami vai tādi, kas izraisa bailes, sajūsmu un citus psiholoģiskus stāvokļus, bet tāpēc, ka iedvesmo domāšanu: beidzot ir skaidrs, ka dabas sugas izvēlas ne tāpēc, ka tās ir „garšīgas”, bet tāpēc, ka tās ļauj domāt par dabu un sabiedrību kā par dažādu atsevišķu elementu integrētu sistēmu. (Левин-Стросс 1994: 96) Šādu mītu ir ārkārtīgi daudz. Visos ir kopīgais un atšķirīgais, kas dzīvnieku pasaulē tiek transformēts sociālos terminos: draudzība, ienaidis, solidaritāte, ķildas, naids, mīlestība utt. Sociāli nozīmīgais tiek poetizēts dabas sugu tēlos. Dabā tiek veidotas klasifikācijas, kas apvieno sugas, ņemot vērā tām savdabīgo un līdzīgo. Tas rada struktūru, integrē opozīcijas. Pretstatu asociācijas K. Levī-Stross uzskata par universālu cilvēku domāšanas līdzekli. Tas, ka A. R. Radklifs-Brauns nonāca līdz idejai, ka dabas sugas izvēlas par totēmiem nevis tāpēc, ka tās ir garšīgas, bet gan tāpēc, ka rosina domāšanu, ir izšķirošais pagrieziens ne tikai totēmisma interpretācijās, bet vispār dabas sugas izpētei mītopoētisko tekstos, rituālos jeb plašāk tautu sociālajā un reliģiskajā dzīvē.



## 1. 8. Totēmisma interpretācija strukturālajā antropoloģijā

Pilnīga totēmisma kā universāla institūta demontāža vērojama K. Levī-Strosa darbos, īpaši pētījumā "Totēmisms mūsdienās" (1960), kurā totēmisms tiek raksturots kā ilūzija un totēmisma problēma, kā pašu zinātnieku radīta hidra. Viņš uzskata, ka totēmisms ir visatļautības un mērķīgas acīmredzamības piemērs antropoloģijā. Visu darbu caurauj viens jautājums – kāpēc rodas dabas sugu simbolisms? Aplūkotās teorijas tiek samērotas ar to, kā tiek atbildēts uz šo jautājumu. K. Levī-Stross detalizēti aplūko totēmisma izpētes vēsturi, sākot ar Dž. Longa odžibvu reliģisko priekšstatu analīzi un noslēdzot ar filosofa A. Bergsona atziņām. Sevišķa uzmanība darbā veltīta sociālās antropoloģijas teorētisko atzinumu kritikai. K. Levī-Strosa veikums ir nozīmīgs vairāku iemeslu dēļ. Viņš detalizēti un rūpīgi izpētījis totēmisma idejas attīstības līkločus, precīzi norādot uz teorētisko konstrukciju neatbilstīmi empīriskajiem materiāliem. Tikpat rūpīgi viņš aplūkojis arī 20. gs. 30.-50. gadu pētījumu rezultātus. Tomēr, jāatceras, ka viņa kritika tapusi noteiktu metodoloģisko nostādņu ietvarā, pie kam arī K. Levī-Strosa secinājumi nav pilnīgi un iznīcinoši. Totēmisms viņa darbos saglabājas kā mentāla sistēma, bet dzīvnieki, augi utt. – kā šīs sistēmas zīmes, dabas (arī pasaules) klasifikācijas kodī tradicionālajās sabiedrībās. Tas ir vien īpašs gadījums šai vispārējā tendencē – ka konceptuālas shēmas veido no konkrētiem tēliem. Pasakot, ka totēmisms ir ilūzija, K. Levī-Stross principā iebilst tikai pret vēlmi visu uzlūkot caur totēmisma prizmu. Substrāts (etnogrāfiskais materiāls) tāpēc vien nepazūd. Šķiet, ka arī viņš ir mainījis tikai terminoloģiju, akcentējis līdz tam mazāk ievērotus problēmas aspektus. Visu laiku populārāko koncepciju, ka totēmismu izraisījušas cilvēku ekonomiskās intereses vai psiholoģiskās īpatnības, viņš nomaina ar koncepciju par domāšanas primaritāti kultūras simbolu radīšanā. Ja iepriekšējie autori apgalvoja, ka totēmi ir garšīgi, tad K. Levī-Stross apgalvo, ka tie „baro” nevis mežona vēderu, bet gan prātu. Ja līdz tam dabas sugas mēdza iztēloties kā totēmus, tad viņš tos sauc par kodiem. Jautājums ir tikai par to – kas tad mainās?

K. Levī-Stross t.s. tradicionālo sabiedrību cilvēku raksturo kā loģiski domājošu būtni, kā dabas parādību klasifikatoru, filosofu. "intelektuālu mežoni", kas "veido realitātes modeļus – dabas pasaules, patības un sabiedrības modeļus" jeb "zinātņi par konkrēto". Lai arī K. Levī-Strosa kritika īpaši tika vērsta pret "austrāliešu nominālismu", viņa atziņas saskan ar ievērojamu austrāliešu kultūru pētnieku: A. R.

Radklifa-Brauna, A. P. Elkina, R. un K. Bernu totēmisma izpratni, jo viņi uzskata, ka totēmisms ir filosofija, austrāliešu priekšstati par dabas pasauli un cilvēku dzīvi, austrāliešu sabiedrībās eksistējošu vērtību sistēmu un simbolu komplekss, kas iespaido viņu mītoloģiju, iedvesmo viņu rituālus un saista cilvēkus ar pagātni. Šķiet, ka aiz intelektuāli skaistas analīzes, slēpjas nedaudz sofistikas – K. Levī-Stross pārmet to, ka minētie autori (un vispār sociālā antropoloģija) no šī termina neatteicās, bet centās to saglabāt, pakļaujot šai vēlmei etnoloģiskos materiālus.

Viens no būtiskākajiem K. Levī-Strosa iebildumiem vērsts pret atšķirīgu kultūras fenomenu vienādošanu. Viņš atsaucas uz F. Boasa savulaik izteikto apgalvojumu, ka „mīts” ir mūsu domāšanas patvaļīgi radīta konstrukcija. Ar „mītu” saprot dažādus kultūras fenomenus, piemēram, dabas izskaidrojuma mēģinājumus, mutvārdu literatūru, filosofiskas idejas, lingvistiskus procesus. (Boas 1916: 320 – 321) Līdzīgi ir noticis ar totēmismu, kurā sapludinātas vairākas atšķirīgas problēmas. Ja totēmisms pārklāj attiecības starp dabas un kultūras rindām, tad veidojas homoloģija un visiem fenomeniem būtu jābūt homogēniem. Taču tā tas nav. Viņš izveidojis shēmu, kas uzskatāmi parāda, ka ar terminu „totēmisms” tiek vienādoti atšķirīgi kultūras fenomeni:

	1	2	3	4
Daba	kategorija	kategorija	indivīds	indivīds
Kultūra	grupa	personība	personība	grupa

Shēmas ietvaros tiek šķirts individuālai un kolektīvais aspekts. Dabu veido kategorija un indivīds, kultūru – grupa un personība. Izvēlētie apzīmējumi ir nosacīti un derīgi tikai, lai atšķirtu kolektīvo un individuālo. Veidojas četri iespējamie dabas un kultūras rindu attiecību modeļi, un tiem visiem var atrast neskaitāmas etnogrāfiskas liecības. (Левин-Стросс 1994: 48) Tipiskākie piemēri:

- 1) „klasiskais” austrāliešu totēmisms, kas postulē attiecības starp sociālu grupu (klans, sekcija, apakšsekcija, fratrija u. c.) vai dzimumu un dabas sugu;
- 2) Ziemeļamerikas indiāņu „individuālais totēmisms”, kas aptver tās attiecības, kas tiek nodibinātas starp individuālu personību un kādu dabas sugu pārejas rituālu laikā;
- 3) cilvēku ticība tam, ka kāds mātes atrasts un apēsts augs vai dzīvnieks izraisījis grūtniecību. Šī modeļa ietvaros ir virkne specifisku paveidu, piemēram, arantu „ieņemšanas totēmisms”;

4) Āfrikā un Polinēzijā plaši zināmi fakti, kad kāds dzīvnieks kļūst par sociālās grupas (klana, cilts, tautas) patronu, sarggaru un sevišķas pielūgsmes objektu. Ir arī Eiropas piemēri: Romas vilcene u. c.

Visi šie modeļi ir vienādas loģiskās darbības rezultāts un tiem būtu jābūt līdzvērtīgiem, taču totēmisma vēsturē to „liktenis” ir bijis atšķirīgs. Pirmais un otrais modelis tiek atzīti par „īsto” (pilnasinīgo) totēmismu, strīdoties tikai par to, kurš no tiem ir primārs, kurš sekundārs. Lielākā daļa pētnieku gan par sākotnējo totēmisma veidu uzskata austrāliešu kolektīvo totēmismu. Daudz sarežģītāk kļāties ar trešā un ceturtā modeļa sistēmām. Parasti tās netiek iekļautas totēmismā, taču, ja to dara, tad ar iebildēm un it kā izceļ ārpus „īstā” totēmisma. Kāds no šiem variantiem tiek atzīts par totēmisko priekšstatu avotu, kāds cits - par reliktu. Vienā gadījumā tas var būt spēka pilns totēmismu ģenerējošs priekšstats, citā gadījumā kultūras izsīkuma, deģenerācijas pazīme. Lai kā arī nebūtu, pirmie divi modeļi ir privilīģētākā situācijā, salīdzinot ar tām attiecībām, kas veidojas trešā un ceturtā modeļa ietvaros, acīmredzot, pateicoties to eksotiskumam un neparastumam. Tātad reizē ar K. Levī-Strossu, jāsecina, ka totemoloģijā ar terminu totēmisms saprastas atšķirīgas kultūras parādības un tas vien jau nav pamats līdzvērtīgam apvienojumam vienotā totēmiskā kompleksā.

Ar totēmismu saistīto pārpratumu sākumu K. Levī-Stross saskata jau Dž. Longa odžibvu sabiedrības aprakstā. Balstoties uz Dž. Longa aprakstu, vienā terminā „totēmisms” tika iekļauti divi atšķirīgi un savstarpēji neatkarīgi odžibvu kultūras fēnomeni: 1) klanu apzīmējumu sistēma un 2) sarggaru institūts. Katra no šīm sistēmām realitātē pastāv, taču to integrācija vienotā kompleksā ir ilūzija. Odžibvu sabiedrību veido vairāki desmiti klanu, to vidū pieci tiek uzskatīti par senākajiem un ietekmīgākajiem. Šo piecu klanu privilīģēto stāvokli odžibvu sabiedrībā pamato mīts. Mītā stāstīts par sešām varenām antropomorfām būtnēm, kas iznākušas no okeāna, lai dzīvotu cilvēku vidū. Visām būtnēm, iznākot no okeāna, bija aizsietas acis, jo tām piemita milzīgs spēks. Tomēr viena no tām izjuta nepārvaramu interesi un pacēla acu aizsēju. Skatiens, ko tā pavērsa pret cilvēku, viņu uzreiz nogalināja. Pārējās būtnes piespieda „ziņkārīgo” atgriezties atpakaļ okeānā, bet pašas palika dzīvot starp indiāņiem un iemantoja lielu cieņu. Tās kļuva par klanu senčiem (vai totēmiem?!), dodot tiem savus vārdus. (Левин-Стросс 1994: 50)

Mītā ir vairākas būtiskas epizodes. Kontakts starp cilvēku un totēmisko senči var būt tikai „nomaskēts”, tātad – metaforisks, tiešs kontakts ir bīstams, jo totēmiem piemīt milzīga enerģija. Mīts atklāj arī opozīciju starp individuālo un kolektīvo:

indiānis nomira, jo viena no būtnēm rīkojās savādāk nekā citas un pārkāpa pareizās uzvedības normas. Jāņem vērā, ka dažkārt Austrālijā un Amerikā totēmdzīvnieku apzīmē savādāk nekā zooloģisko sugu, tādējādi tradicionālo sabiedrību cilvēku apziņā klana nosaukums bieži vien nesaistās ar konkrētu dabas sugu. Dzīvniekam var būt divi vārdi: ikdienišķais un totēmiskais! Odžibvu sabiedrībā nav priekšstats, ka klana locekļi būtu šo zooantropomorfo (totēmisko) būtnu pēcnācēji. Totēmi nebija arī kulta objekti. Tie ir tikai vārds un nekas vairāk! Sava klana totēmdzīvniekus varēja nogalināt un ēst, iepriekš rituālā lūdzot tiem atļauju un piedošanu. Uzskatīja, ka klana totēmi labprāt ļaujas, lai tos nogalina viņa totēmam piederīgie, nevis sveša klana locekļi.

Savukārt sarggaru („manitu”) sistēmā saikne starp indivīdu un dabas sugu ir tieša, tā ir individuālu un vientuļīgu personības meklējumu rezultāts. Sarggaru iegūšana ir individuāls pasākums iniciācijas rituāla kompleksā. Odžibvu pusaudzis saņēma sarggaru, kas liecināja par viņa spējām un aicinājumu. Līdz ar to var konstatēt, ka odžibvi paši šķir „kolektīvo totēmisko senču” sistēmu no „individuālo sarggaru” sistēmas. „Manitu” sistēma ir atšķirīga no totēmisko klanu apzīmējumu sistēmas. Sarggari veido hierarhisku pantconu, kura virsotnē atrodas Varenais Gars, tālāk seko Saule, Mēness, 48 pērkonu, četras debespuses, ūdens gari, liels skaits dažkārt pat vārdā nesauktu sarggaru („manitu”), kas apdzīvo debesis, zemi, ūdeni un pazemi. Ja totēmu sistēma ir horizontāla un tās komponenti ir savstarpēji līdzvērtīgi, tad „manitu” sistēma ir vertikāla. Ar to saistīti arī pārtikas aizliegumi – indivīds sapnī no kāda gara saņem aizliegumu ēst kāda dzīvnieka gaļu vai ķermeņa daļu. Šis dzīvnieks parasti nav klana totēms. Pārtikas aizliegumi nav saistīti ar klanu totēmiem un arī no tiem „neizaug”, bet ir citas sistēmas sastāvdaļa. Šis ir pirmais gadījums totēmisma izpētes vēsturē, kad nepamatoti tiek sajaukti dažādi sabiedrības kultūras fenomenī, taču turpmāk tas bieži atkārtosies.

K. Levī-Stross uzskata, ka R. Fīrsa pētījumi par tikopiešu sabiedrību ieviesa lielāku skaidrību par tām heterogēnajām tradīcijām un ticējumiem, kas pārsteidzīgi apvienoti totēmismā. Pirms viņa V. H. R. Riverss uzskatīja, ka tikopiešu totēmisms ir vislabākais Polinēzijas totēmisma piemērs. (Firth 1930- 1931: 292) Tomēr R. Fīrss uzskata, ka, lai šādu pretenziju izvirzītu, nepieciešams noskaidrot to attiecību raksturu, kādas tikopieši konceptualizējuši. R. Fīrss izvirza veselu virkni tipisku totēmisma jautājumu: vai attiecībām starp sociālu grupu un dabas sugu ir individuāls vai kolektīvs raksturs, vai dabas suga figurē kā sociālas grupas emblēma, vai

fiksējama sociālo grupu un dabas sugu apvienojoša filiācija, vai interesē dabas suga pati par sevi vai tikai asociāciju kontekstā, kas saistīts ar senču kultu un dievībām? Respektīvi, atbildes uz šiem jautājumiem jāmeklē tikopiešu sabiedrībā, nevis eiropeiskajā loģikā. Starp citu šīs loģikas nebūt nav principiāli atšķirīgas. (Firth 1930 - 1931: 292 - 293)

Atbildot uz šiem jautājumiem, atklājas, ka tikopiešu totēmi ne vienmēr ir ekonomiski marķēti. Piemēram, jamss, taro, kokosrieksti un maizes koka augļi ir galvenie tikopiešu pārtikas produkti un totēmi. Taču ēdamās zivis, banāni, sargo, kas arī ir nozīmīgi pārtikas produkti, totēmisma sistēmā neietilpst. Taču ar palmām un sargo saistīti nozīmīgākie rituāli. Jamss, kas ir dižciltīgākā klana īpašums, un tā vairošanas rituāli ir viskomplicētākie, ieņem pēdējo vietu starp pārtikā lietojamajiem produktiem. (Левин-Стросс 1994: 81 - 82 ) Tieši atzinumu, ka totēmu izvēle ne vienmēr ir saistīta ar pārtiku, K. Levī-Stross uzskata par būtisku soli totēmisma pareizā izpratnē. Cilvēks nerīkojas savu baiļu vai izsalkuma radīts, bet gan pēc sociālajiem priekšrakstiem, kas ir radušies ārpus indivīda un eksistē kā sociālās dzīves normas. Pētnieki bieži saskārušies ar to, ka totēmu skaitā ir ne tikai ēdamas sugas, bet arī kaitīgas un nevajadzīgas, tādas, kas neizraisa vispār nekādu interesi. B. Spensers un F. Džillens 1904. gadā pietiekami argumentēti skaidrojuši to totēmu simbolisko nozīmi, kas īstenībā ir kaitīgi un izraisa riebumu. Centrālaustrāliešu totēmu vidū ir mušas un moskīti, kurus visi uzskatīja par kaitīgiem kukaiņiem, taču, nskatoties uz to, pastāvēja to vairošanas ceremonijas. Acīmredzams, ka to pamatā nav rūpes par pārtiku. Atbilde meklējama Centrālās Austrālijas ekoloģiskās vides īpatnības: mušas un moskīti cieši saistīti ar lietus sezonas sākumu. Ja nebūs mušu un moskītu, kā austrālietis uzzinās par lietus sezonas tuvošanos? (Левин-Стросс 1994: 81) Mušas un moskīti līdz ar to ir lietus sezonas zīmes. Tas kopumā attiecināms uz visiem totēmiem, jo tie ir reprezentējoši. Ar moskītu un mušu palīdzību austrālietis atceras sezonālās izmaiņas, kukaiņu parādīšanās ir kaut kas līdzīgs saulgriežiem latviešu tautasdziesmās.

Līdzīgu analīzi K. Levī-Stross attiecina uz M. Fortesa pētījumiem par talensu sabiedrību Rietumāfrikā un E. E. Evansa-Pričarda pētījumiem par nueriem tagadējās Sudānas dienvidu daļas tautu. Talensiem ir dažādi totēmiskie aizliegumi, kas kopumā raksturīgi plašai Rietumāfrikas tautu grupai. Eksistē kopīgi mīti, kas šos aizliegumus pamato. Dabas sugas, uz kurām tiek aizliegumi attiecināti, ir dažādas un neiespējami atrast loģisku homologiju. To vidū ir ūbele, vista, kanāriļputniņš, krokodils, vairākas

čūsku, bruņurupuču un zivju sugas, lielais sienāzis, vāvere, zaķis, kaza, auns, kaķis, suns, leopards, pērtiķis, meža cūka utt. Šajā uzskaitījumā nav saskatāms vienojošs princips. Vairākas no tām ir nozīmīgi pārtikas produkti, citas ēst nevienam prātā pat neieņāk. Dažas tiek uzskatītas par bīstamām īstenībā vai maģiskās darbībās, citas ir pilnīgi nekaitīgas un neizraisa bailes. Klana locekļi, kuru totēms, piemēram, ir kaķis pret to neizrāda nekādu cieņu. Starp dabas sugām ir gan mājdzīvnieki, gan savvaļas zvēri, talensu dzīvnieki, ar kuriem saistīti tabu neveido ne zooloģiskas, ne utilitāras, ne maģiskas klases. Tās ir visai ikdienišķas dabas sugas, kurām arī talensu folklorā parasti nav būtiskas lomas. Totēmiskie aizliegumi izriet ne no mītiskās vēstures vai dzīvnieku kvalitātēm, bet gan no tā, ka tabuēti tiek atsevišķi eksemplāri vai populācija, kas dzīvo senču kulta vietu tuvumā. Ja nogalina šādus dzīvniekus, tas var izsaukt senču garu un dievību nelabvēlību. Taču, ja tās pašas dabas sugas dzīvnieki dzīvo citur, tad tie nekādu sevišķu attieksmi nebauda. Talensi uzskata, ka dzīvnieks, kas dzīvo sakrālā teritorijā ir sencis, bet ne tāpēc, ka viņi ticētu dvēseļu pārceļošanai, bet gan tāpēc, ka senči, to pēcnācēji un dzīvnieki kopīgi apdzīvo noteiktu teritoriju, kas izriet no zemes kulta. Par tabu kļūst tie dzīvnieki, kas dzīvo teritorijā, ar kuru sociālā grupa sevi identificē. (Левин-Стросс 1994: 87) Šādu totēmisko aizliegumu pamatā vairs nav utilitāri vai afektīvi motīvi, tie izriet no senču kulta, un saikne ar dabas sugu ir intuitīva. Intuitivitātes pieļaušana ir tas, ko K. Levī-Stross kritizē perfektajās M. Fortesa un R. Fīrsa analīzēs, kā arī tas, ka viņi izvairās savus secinājumus vispārināt un ierobežo ar konkrētu individuālu sabiedrību.

E. E. Evansam-Pričardam izdevies padziļināt totēmisma problemātiku un atklāt vairākas saiknes, kas mūsu domāšanā dažādus cilvēku tipus savieno ar kādu no dabas sugām. Lai raksturotu dvīņus, nueri tos apzīmē gan ar terminu „viens cilvēks”, gan „putni”. Lai izprastu šādu apzīmējumu rašanos, jāatrod tās loģiskās operācijas, kas pieļāva šādu asociāciju rašanos. Dvīņi ir kaut kas vairāk par vienu cilvēku, tātad tie ir dievišķi bērni. Dievi atrodas debesīs un kaut kādā mērā arī dvīņi ir debesu sfēras būtnes. Viņi veido pretstatu zemes cilvēkiem, radot opozīciju: augša un apakša. Tā kā putni arī ir „no augšas”, tad dvīņus var salīdzināt ar putniem. Tomēr dvīņi ir nevis putni vai dievišķas būtnes, bet cilvēki: būdami „no augšas”, viņi tomēr ir „no lejas”. Taču līdzīga simetrija ir arī starp putniem: ir putnu sugas, kas lido zemu un ne tik labi kā citas, savukārt ir putnu sugas, kas praktiski visu dzīvi pavada gaisā. Tagad arī kļūst skaidrs, kāpēc dvīņus sauc „zemes putnu” vārdos. Šāda veida attiecības starp dvīņiem un putniem vairs netiek skaidrotas ar participāciju (Levī-Briels (Левин-Брюль 1930)),

ar utilitāriem apsvērumiem (B. Malinovskis), ar intuīciju (R. Fīrss, M. Fortess). Kā uzskata K. Levī-Stross, tā jau ir loģisku operāciju virkne. Dvīņi ir „putni” ne tāpēc, ka būtu tiem līdzīgi, bet tāpēc, ka attiecas pret citiem cilvēkiem kā „debesu” putni pret „zemes” putniem. (Левин-Стросс 1994: 91 -92) Respektīvi, uz dzīvajām būtnēm tiek projicēti jēdzieni un jūtas, kas atrodas ārpus viņiem. Tātad totēmu sarakstos grūti atrast kādu vienojošu principu. Visi līdzšinējie vienojošie principi – eksogāmija, radniecība, derīgums, fobija u.c. – izrādījušies maldīgi vai klajā pretrunā ar etnoloģiskajiem materiāliem. Pētot attiecības starp sociālu grupu un dabas sugu, pēc K. Levī-Strosa domām, jāmeklē loģisku operāciju sērija, kas savieno dabas un kultūras rindas.

## 2. Totēmiskā kompleksa elementi

Mēģinot aprakstīt dažādos totēmisma faktus, jebkuram autoram jāsasakaras ar to klasifikācijas problēmu. Tomēr totēmisma iedalījums dažādos veidos, formās un grupās vērtējams tikai kā klasificējošs, kas ļauj sistematizēt visdažādākos faktus, kuri īstenībā vai šķietami saistāmi ar šo jēdzienu. Dažādās klasifikācijas, kas pazīstamas totēmisma pētniecībā, nerada pārlicību par vienotas un produktīvas sistēmas izveidi, ko atzīmē visi totemologi. „Jautājumā, kas no dažādām dzīvnieku un dabas godināšanas formām jāapzīmē ar totēmismu, nav vienprātības.” (Haeckel 1952: 33) Drīzāk mēs varam runāt par tādu pašu klasificējošo sistēmu variabilitāti, kāda vērojama totēmisko faktū materiālā. Klasifikācijas pamatprincipus lielā mērā nosaka attiecīgā reģiona kultūras īpatnības un autora metodoloģiskie uzskati. Protams ir klasifikācijas, kas ieguvušas lielāku ievērību (piemēram, A. Elkina izstrādātā, ko tālāk pilnveidojuši un papildinājuši arī citi austrāliešu tautu kultūru pētnieki), tomēr tās ne vienmēr iespējams adekvāti izmantot citu reģionu totēmisko faktū interpretācijā. Tas ir radījis gan pamatotu skepsi materiāla interpretācijā, gan nepamatotus vispārinājumus, mēģinot rekonstruēt sākotnējo jeb „īsto” totēmismu, no tā tālāk atvasinot visus pārējos veidus.

Mūsdienās diezgan precīzi jāapzinās, ka starp dažādiem totēmisma faktiem, lai arī kādā veidā tos negrupētu, ne vienmēr iespējams konstatēt ģenētisku vai vēsturisku saistību. Totēmisko faktū pamatā nav homoloģija, drīzāk – tie ir heterogēnas parādības, kuras daudzi zinātnieki mēģinājuši skaidrot no totēmisma pozīcijām. To atzīmējuši daudzi ievērojami totemologi (Goldenweizer 1910: 1915-1916 (I, II); 1918, Reterskiold 1914, Rivers 1914, Swenton 1914, Ankermann 1915: 1915-1916, Thomas 1915-1916; 1919-1920, Thurnwald 1917-1918; 1919-1920, Boas 1916, Schmidt 1914; 1915-1916, Graebner 1915-1916, Gennep van 1920, Haeckel 1938; 1952, Radcliffe-Brown (Brown) 1914; 1952, Firth 1930-1931, Koch 1939, Jensen 1951 u. c.).

Pastāv arī izvērsts un argumentēts viedoklis, ka totēmiskajos faktos ir vērojama ģenētiska un vēsturiska attīstība no sākotnējā totēmisma, kas tālāk izvēršies stadiāli vēlīnāku paveidu virknē (Тайлор 1989, Фрэзер 1983; 1985, Рейнак 1919, Durkheim 1965, Wundt 1914, Леви-Брюль 1930, Богораз-Тан 1926, Зеленин 1936, Золотарев 1964, Хайтун 1958, Фрейденберг 1978, Мелетинский 1976; 1979, Мириманов 1973; 1997, Пропп 1998, Котляр 1975, Костюхин 1987, Иорданский



1982; 1991, Кабо 1969, Frobenius 1898, Freids 1995, J. Kursīte 1996; 1999 u. c.). Tomēr šāda tipa spriedumi kopumā nav uzlūkojami par pamatotiem, jo līdz šim nav fiksēta totēmisma rašanās vieta (vietas), tā izplatīšanās virzieni, tā pamatkodols utt. Nepamatota ir vēlme aiz katra dzīvnieka, putna vai auga, kas tiek pieminēts kādas tautas poēzijā vai arī iegūst nozīmīgu lomu tās rituālajā dzīvē, saskatīt totēmus. Tas, ka kāda tauta kādu dabas objektu godā un izceļ pārējo vidū, ir t.s. primitīvajām sabiedrībām raksturīgi, tai skaitā arī t.s. netotēmiskajām sabiedrībām. Dabas godināšana un pielūgšana, tās objektu izmantojums mītiskajā un ceremoniālajā sfērā ir universāls cilvēces fenomens, taču tas viennozīmīgi vienmēr nav totēmisms, lai gan dažkārt tā var būt uzlūkojama par vienu no totēmisma izcelsmes avotiem. Dažādi aizliegumi, kurus cilvēki tradicionāli ievēro, ne vienmēr ir veidojušies no sākotnējiem un universāliem totēmiskajiem aizliegumiem. Arī vēsturiskajā etnoloģijā gūts uzskats, ka totēmisms nepieder pie visvecākā cilvēces kultūras mantojuma un nav uzlūkojams par universālu kultūras attīstības stadiju. Tāpat arī uzskats, ka totēmisms radījis eksogāmiju un reliģiju, ir ticis pilnīgi atspēkots. No 19.gs. evolucionisma mantotais uzskats mūsdienās raksturojams kā anahronisms, kas neatbilst etnoloģiskajiem materiāliem. (Haekel 1953: 43)

Totemoloģijā pieņem, ka totēmisma demontāžu aizsāka K. Levī-Stross, tomēr viņa kritiskais pētījums „Totēmisms mūsdienās” (Левин-Строс 1994), kas izdots 1960. gadā, ir 20. gs. sākumā aizsāktu diskusiju konsekvents noslēgums. Nozīmīgākā kritika saistāma ar amerikāņu antropologiem un it sevišķi ar A. Goldenveizeru un F. Boasu. A. Goldenveizers terminu „totēmiskais komplekss” ieviesa, lai daļēji atrisinātu problēmas, kas radās, kad kļuva skaidrs, ka ar totēmismu tiek saprastas atšķirīgas un heterogēnas parādības. (Goldenweiser 1910) Taču izšķirošo soli spēra F. Boass, kura nelielais raksts „Totēmisma avoti” (Boas 1916) iedibināja piesardzīgāku viedokli totēmiskā kompleksa elementu interpretēšanā un būtiski iespaidoja sociālo un strukturālo antropoloģiju, kas arī devušas vislielāko ieguldījumu totēmisma problemātikas risinājumā.

F. Boass uzskata, ka dažādu etnosu kultūras fenomeni, ja mēs tos salīdzinām, reti kad ir līdzīgi. Ja mēs tautu līdzīga tipa stāstījumus saucam par mītiem un kādas konkrētas parādībās uzskatām par rituāliem, vēl nepierāda, ka šiem kultūras fenomeniem ir viena vēsture vai avots, ka tos radījuši identī psihiskie procesi. Pilnīgi pretēji, jo ir skaidrs, ka salīdzināšanai atlasītais materiāls ir subjektīvs un interpretācija izriet no salīdzinātāja pētnieciskajām metodēm. Etnoloģiskajos

fenomenos nav pazīmju vai norādījumu, kas varētu mūs piespiest akceptēt vienotas izcelsmes koncepciju. Vienmēr nākas secināt, ka, lai kas arī netiktu salīdzināts, mums ir darīšana ar heterogēnu (neviendabīgu) materiālu. (Boas 1916: 320) Viņam nav pieņemams, ka, pamatojoties uz tām analogijām, uz kurām viņš norādījis savos pētījumos par kvakiutlu folkloru. Dž. Dž. Freizers un E. Dirkheims sarežģītus kvakiutlu kultūras fenomenus uzskata par vienkāršu psihisko procesu rezultātu. F. Boass saka, ka viņš tic visu rasu cilvēku psihisko procesu analogijas eksistencei, taču viņš kategoriski iebilst, ja kāda etnosa kultūras fenomeni tiek raksturoti kā vienkāršas psihiskās darbības izpausmes. (Boas 1916: 319 - 320)

Atsaucoties uz A. Goldenveizera viedokli, ka totēmisma saturs dažādos reģionos ir būtiski atšķirīgs, F. Boass uzskata, ka totēmisko faktu analīze ir jāpadziļina. Totēmiskās tradīcijas var saistīties ar aizliegumu (tabu) sistēmu, sociālo grupu nosaukumiem, indivīdu vārdiem, sociālo grupu simboliku vai emblemātiku, iegūt daudzveidīgas reliģiskās izpausmes. Nepievēršot sevišķu uzmanību tam, cik atšķirīgi kultūras fenomeni apkopoti totēmiskajā kompleksā, ir skaidrs, ka šajā kompleksā ietilpināto elementu izcelsme dažādos totēmu reģionos saistīta ar sevišķiem un autonomiem avotiem. Nav nekādu pierādījumu, ka atšķirīgās totēmiskās tradīcijas kaut kas vienotu. Neviens no totēmiskā kompleksa elementiem nav tik nozīmīgs, lai bez tā nevarētu pastāvēt kāds cits elements. Ja mēs izceļam kādu totēmismam raksturīgu iezīmi, piemēram, cilvēka un dzīvnieka identifikāciju, kā to dara V. Vunts un E. Dirkheims, un uzskatām par totēmiskā kompleksa pamatu, tad tā ir patvaļīga rīcība. Kopš totēmiskā kompleksa elementi atrasti dažādos pasaules reģionos, F. Boass uzsver, vairs nav iespējama ticība, ka visi totēmisma fenomeni ir atvasināti no vieniem un tiem pašiem psiholoģiskajiem vai vēsturiskajiem avotiem. Loģisks ir arī secinājums: totēmiskais komplekss ir mākslīgs nevis dabisks veidojums. (Boas 1916: 321 - 323) Šāds secinājums jau 1916 gadā ir tikpat nozīmīgs, kā K. Levi-Strosa „totēmiskā ilūzija” 1960. gadā, pie kam abu zinātnieku uzskatos ir konstatējama absolūta sakritība.

F. Boass nesaskata jēgu totēmisma šaurināšanai, to sasaistot ar kādu konkrētu sociālās grupas tipu (eksogāmas ciltis, fratrijas, matrilineāli vai patrilineāli klani, kulta grupas, sekcijas, dzimtas u. c.), jo totēmisma problemātiskums neizriet no grupas lieluma vai sastāva. Tam, ka par īstāku totēmismu tiek uzskatīts, piemēram, matrilineālo klanu totēmisms, salīdzinājumā ar citu sociālo grupu totēmisma veidiem, nav nekādas nozīmēs. Eksogāmais dalījums ir piesaistījis visatšķirīgākās izcelsmes

aktivitātes. Ja mēs tās visas uztveram kā vienota kompleksa sastāvdaļas, tad arī rodas totēmisma problemātiskums, jo dažādās kultūrās attiecības starp sociālām grupām un dabas sugām iegūst visdažādākās izpausmes, pie kam ne tuvu tās visas ir totēmniskas. Savstarpēji jāsalīdzina nevis dažādi lokāli totēmisma veidi horizontālā (starpkultūru) aspektā, bet gan – vertikāli, pētot sociālās grupas un dabas sugas attiecības konkrētas sabiedrības kultūrā. Līdzība starp dažādu reģionu totēmiskajiem faktiem ir iluzora, mēs varam pētīt totēmiskos faktus visa sociālās grupas un dabas sugas attiecību kontekstā noteikta etnosa (vai reģiona) ietvaros. Mēs visus totēmiskajā kompleksā ietilpinātos fenomenus risinām tā, it kā tie būtu vienota vēsturiskā procesa rezultāts vai radušies vienādā psiholoģiskajā vidē. Taču savstarpēji analogas formas var attīstīties no atšķirīgiem avotiem. (Boas 1916: 323) Šis F. Boasa secinājums būtu jāpatur prātā, izvērtējot arī iespējamos totēmiskā kompleksa elementus latviešu folklorā.

Ja sākotnējā totēmīma izpēte un kompleksa analīze bija saistīta galvenokārt ar tā izcelsmes problēmām, tad F. Boass jau ir tālu no šādiem nemotivētiem spriedumiem. Pieņemumam, ka visas tradicionālo sabiedrību institūcijas (ne tikai totēmisms) ir atvasinātas, modificējoties hipotētiskai sākotnējai formai, nav pamata. Taču, ja mēs šādu viedokli akceptējam, tad mēs varam tikai prātot, kāda šī sākotnējā forma ir bijusi, kad tā transformējusies, kāpēc tas noticis. Zīmīgs ārkārtīgās daudzveidības piemērs ir tā saucamie totēmiskie aizliegumi. Dažādām tautām tie izpaužas atšķirīgi: ir tautas, kurās totēmus aizliegts nogalināt un ēst, ir tādas, kurās totēma piederīgie drīkst ēst totēmdzīvnieka gaļu vai totēmisko augu, ja to nogalinājis vai noplūcis cita totēma piederīgais. Ir tādas, kurās totēmu drīkst nogalināt, bet ēst nedrīkst, citās totēmu drīkst nogalināt un ēst tikai rituālo ceremoniju laikā. Šis uzskaitījums, kas tikai daļēji ataino reālo etnoloģisko situāciju, uzskatāmi parāda ar kādām problēmām nākas saskarties, ja mēģinām ar totēmismu realitātē vai šķietamībā saistītos fenomenus klasificēt. Kā un vai vispār šajā daudzveidībā var ieraudzīt vienojošo? Ja ir kas vienojošs, tad tas jāmeklē dziļākā līmenī - tajā attiecību modelī, ko katrs etnoss izstrādā, raksturojot attiecības starp dabas un kultūras rindu.

## 2. 1. Totēmisma veidi un izplatība

Eksistē daudzi totēmiskā kompleksa klasificēšanas mēģinājumi. Nozīmīgākie no tiem balstīti austrāliešu sabiedrību materiālos. (Берндт, Берндт 1981: 160 – 170; Элькин 1952: 131 – 152), taču eksistē arī virkne citu pētījumu, kuros mēģināts apkopot kāda reģiona vai pat visas pasaules „totēmisko mantojumu”. (Ankermann 1915; Gennep van 1920; Haekel 1952; Токарев 1964; Хайтун 1958 u. c.) Kā jau atzīmēts, neiespējami totēmismu aprakstīt “kā vienu formu”, jo šis termins lietots, lai aprakstītu gandrīz visus iespējamus primitīvos (konkrētos) dabas pasaules uztveres un pielūgsmes veidus. Piemēram, J. Hekelis 1952. gadā totēmismu iedala šādi:

### 1. Grupu totēmisms:

a. klanu totēmisms;

b. ģimeņu, nelielu asins radnieku grupu (linidžs) un lokālo vai apmetņu grupu totēmismā;

c. cilšu pušu (fratriju) totēmisms.

### 2. Individuālais (personālais) totēmisms:

a. vispārīga veida individuāltotēmisms;

b. alter ego ticība (super ego; dzīvnieks vai augs kā mistisks dubultnieks vai dvēseles glabātājs).

### 3. Dzimumtotēmisms. (Haekel 1952: 33)

J. Hekeļa totēmisko fenomenu klasifikācija izriet no viņa „minimālās” totēmisma definīcijas: „Totēmisms ir specifiskas ideoloģiskas un godbijības saiknes starp radnieku grupām vai atsevišķām personām ar dzīvniekiem, augiem vai dabas parādībām, kas rada priekšstatus un paražas”. (Haekel 1952: 33) Jautājums ir tikai – ko uzskatīt par specifiski totēmisku un kā to atšķirt no pārējiem saikņu veidiem?

Pozitīvs J. Hekeļa veikumā ir mēģinājums apkopot visus totēmiskā kompleksa elementus jeb, kā viņš raksta, vaibstus, nemēģinot ne starp elementiem, ne totēmisma veidiem atrast ģenētisku vai vēsturisku secību. „Ģenētika” un vēsturiskums eksistē nevis starp abstrahētiem totēmisma veidiem un elementiem, bet lokālas kultūrtradīcijas ietvaros. J. Hekelis „totēmiskajā laukā” jeb kompleksā iekļauj 1) kādas sociālas grupas vai personas ilgstošas emocionālas, mistiskas, godbijīgas, maģiskas un radnieciskas attiecības ar dzīvniekiem vai dabas objektiem; 2) totēms kā sargs, palīgs, ceļabiedrs vai radnieks, arī bailes izraisošs, ar pārcilvēcisku spēku apveltīts; 3) ar totēmu saistīti vārdi un emblēmas; 4) identificēšanās ar totēmu; 5)

totēmiskie aizliegumi totēmu nogalināt, ēst vai tam pieskarties; 6) ar totēmu saistīti rituāli; 7) sēras un skumjas par totēmu; 8) leģendāri (mītiskās vēstures) stāstījumi par totēma un sociālās grupas izcelsmi; 9) eksogāmija un laulību likumi; 10) patrilineāla vai matrilineāla totēmu nodošana; 11) totēmgrupu nosaukumu, emblēmu, simbolu, tabu sociālais raksturs; 12) totēmiskās asociācijas, kad visa daba tiek sadalīta starp totēmiskajām grupām (galvenie un blakus totēmi). (Haekel 1952: 33 - 34) Ārpus totēmiskā kompleksa paliek dzīvnieku vai dabas objektu godināšana (zoolatrija, fetišisms), jo tā esot cita veida ticības un kulta forma. No zoolatrijas iekļaušanas totēmismā savulaik jau brīdināja E. B. Tailors (Tylor 1899), taču folkloristikā zoolatrija bieži vien ir svarīgākais totēmisma relikts, kas tikai pierāda, ka, meklējot totēmus folklorā, pētnieks nepārzina totēmisma „ābeci”.

Nozīmīgākās ir tās klasifikācijas, kas balstītas uz lauka pētījumu atziņām, iepriekš faktiem neparedzot noteiktu „plauktiņu” sastingušā sistēmā (Petri 1948; 1950, Stanner 1936-1937, Берндт, Берндт 1981, Элькин 1952, Макконнел 1981, Малиновский 1998, Маршалл 1958, Лангло-Паркер 1965, Роуз 1981, 1989). Sistēma izriet no faktiem, nevis no teorētiskiem vispārinājumiem. Arī šādā gadījumā secinājumi ir ierobežoti, ko nosaka gan to lokālais raksturs, gan pētnieka iejūtība un spēja klausīties, nevis sadzirdēt tikai „parcizās atbildes”. Promocijas darbā izveidotā totēmisma veidu klasifikācija balstīta galvenokārt uz austrāliešu materiāliem, epizodiski norādot uz citu reģionu piemēriem, lai gan austrāliešu totēmisma veidi saglabāti kā atskaites punkts. Tas gan nenozīmē, ka tie tiek uztverti par senākiem un īstākiem totēmisma veidiem, tomēr, ja kaut kur pasaulē ir totēmisms, tad tas ir meklējams Austrālijā. Raksturojot austrāliešu totēmismu, kļūst skaidrāks, kas tad tajā tiek iekļauts, līdz ar to tas varētu radīt drošāku pamatu arī šķietami līdzīgu latviešu folklorā sastopamo parādību meklējumos un analīzē, nevelkot nekādas vēsturiskas vai ģenētiskas savstarpējas saiknes.

Viena no savdabīgākajām totēmisma formām ir **individuālais totēmisms**, kas sastopama galvenokārt Austrālijas dienvidaustrumos. Tradicionāli totēmismu raksturo kā attiecības starp cilvēku grupu un dabas sugu, parādību vai priekšmetu. Taču individuālajā totēmismā īpašas attiecības veidojas starp vienu cilvēku un kādu dabas sugu vai kādu īpašu dzīvnieku, putnu, rāpuli utt. Tās ir ilgstošas, ļoti personiskas un intīmas attiecības. Šādu totēmu var mantot vai iegūt iniciācijas laikā. Parasti arī cilvēki, kam pieder šādi totēmi, sabiedrībā ieņem nozīmīgu lomu. Tie ir burvji, zintnieki, dziesminieki utt. Individuālā totēmisma ietvaros aprakstīti vairāki varianti.

A. P. Elkins vienu no variantiem apzīmējis kā individuālo sarggaru un palīgu totēmismu, jo daudzviet Austrālijā uzskata, ka starp burvi vai zintnieku un kādu bioloģisku sugu, parasti rūpuļiem, veidojas īpašas attiecības: tie pilda burvja un zintnieka pavēles, palīdz ārstēt, soda, palīdz uzzināt, kas notiek kaut kur tālumā. Šie dabas objekti kļūst par šo cilvēku individuālajiem palīgiem totēmiem, kurus tālāk nodod īpaši izraudzītām un speciāli sagatavotām personām. Tos uzskata par burvja (zintnieka) otro „es”, viņa palīgiem maģiskās darbībās un rituālos. (Элькин 1952: 151 – 152) Starp kamilarojiem un kurnajiem, kā arī Austrālijas Ziemeļu teritorijā (štātā) izplatīts uzskats, ka burvju ķermenī mājo mītoloģiskā čūska varavīksne. Austrāliešu mītoloģijā eksistē analogisku priekšstatu virkne, kurā sasaistīti čūska, varavīksne, lietus, maģiskais kristāls, tajā redzamas varavīksnes krāsas, un to uzskata par burvju un zintnieku atribūtu. Savukārt, Arneimendas pussalas rietumu daļā dzīvojošie dziesminieki uzskata, ka viņu dziesmu autori ir viņu garī un totēmiskie dzīvnieki, kas viņiem dziesmas nodzied sapnī. (Берндт, Берндт 1981: 162 – 163) Tādējādi arī individuālo totēmismu var uzlūkot par pilntiesīgu totēmisma formu, jo totēmi savieno cilvēkus ar sapņu laiku, un figurē kā mediatori, kas pārvar laiku un telpu. Individuālajā totēmismā aizliegts lietot pārtika sava totēmdzīvnieka gaļu, jo tas līdzinātos paškanibālismam.

J. Hekelis uzsver, ka individuālajā totēmismā nozīmīgākais moments ir tas spēks un spējas, kuras totēms piešķir savam īpašniekam. Vēlāk individuālais totēmisms transformējas alter ego (super ego) idejā, ka starp cilvēku un dzīvnieku pastāv abpusēja intīma dzīves un likteņa saistība. Nelaiemes, slimība, nāve, kas skar vienu, tikpat lielā mērā atsaucas uz otru. Šādu individuālu totēmu gadījumā izteikta ir tabuācija, kas gan ir individuāla, bet ne kolektīva. Parasti individuālos totēmus iegūst sociāli, politiski un ekonomiski nozīmīgas personas. Individuālā totēmisma iezīmes var konstatēt naguālismā, šamanismā, cilšu valdnieku kultā. (Hackel 1952: 36) J. Hekelis individuālo totēmismu uzskata par plašāk sastopamo totēmisma veidu, pie kam viņš tā izcelsmi pieļauj kā vienreizēju notikumu, atšķirībā no klanu totēmisma, tomēr, kā viņš uzsver, vienotas pozīcijas jautājumā nav.

**Dzimumu totēmismā** tauta dalās divās daļās pēc dzimumiem, un katrai no tām ir savs īpašs totēms. Tas apvieno viena dzimuma locekļos, pretstatot tos pretējam dzimumam. Ievainot vai nogalināt pretējā dzimuma totēmu, nozīmē izraisīt dusmas, niknumu un tam sekojošu kautiņu, kas var būt gan teatrāls, gan arī visai asiņains. Totēmiskā dzīvnieka savainošana vai nogalināšana tiek pielīdzināta uzbrukumam

cilvēkam. Interesantākos dzimumu totēmisma variantus kurnaju tautā aprakstījis A. Hovits. (Howitt 1904: 148 – 151) Kurnajiem laulības tiek noslēgtas pēc līgavas un līgavaiņa kopīgas bēgšanas. Lai pārvarētu kautrību starp abu dzimumu jauniešiem, kurnaji vecākās sievietes mēdz nogalināt vīriešu totēmu un to demonstratīvi izrādīt apmetnē. Vīriešos tas izraisa niknumu, kas pārāug dūru cīņā. Vēlāk jauneklis dodas pie viņam iepatikušās jaunās sievietes, un, ja viņa piekrīt, viņi dodas prom no apmetnes, lai atgrieztos jau kā vīrs un sieva. Dzimumu totēmisms fiksēts, sākot no Eira ezera līdz pat Jaundienvidzemes un Viktorijas štatu piekrastei. Kā dzimumu totēmiskās emblēmas parasti figurē putni, retāk augi (dieriņi) vai zvēri. Dzimumu totēmismā A. P. Elkins saskata totēmu sociālo funkciju, jo dzimumu totēmi iemieso dzimumu solidaritāti. Sociālā aspektā darbojas kā ritualizēti strīdu objekti un „pamudinājums” laulībām. Tātad katra dzimuma totēms ir ne tikai vienkārša emblēma vai simbols, bet arī dzimumu integrācijas paņēmieni.

Interesanti, ka tāpat kā individuālā totēmisma, arī dzimumu totēmisma „klasiskie” piemēri galvenokārt fiksēti dienvidaustrumu un austrumu austrāliešu sabiedrībām. Ārpus Austrālijas tie atzīmēti reti un pamatā totēmi ir putni.

**Fratriju (pušu) totemismā** tauta dalās divās daļās pēc radniecības (patrilīnēlas vai matrilīnēlas), un katrai pusei ir savs totēms. Abas puses ir eksogāmas un antagonas, dažkārt tas reprezentēts lokāli, kā ciemata vai apmetnes puses, kuras atdala robežā. Fratriju sabiedrības sastopamas galvenokārt Austrālijas kontinenta perifērijā, bet fratriju totēmisms pārsvarā konstatēts kontinenta dienvidu daļās tautām. Austrālijas ziemeļaustrumu reģionā fratrijas apzīmētas ar atšķirīgām ķenguru sugām, dienvidaustrumos – ar putniem (baltais kakadu, kovārnis, vārna, ērglis, vanags utt.), austrumos – ar dažādām kakadu sugām: baltais, melnais utt. (Левин-Строщ 1994: 64) Visa dabas pasaule sadalīta starp fratrijām, un katrs austrālietis labi zina kāds dabas elements pieder viņa fratrijai, kāds pretējai. Attieksme pret katru savas dabas puses elementu ir totēmiska, var veidoties vesela totēmu sistēma. Tā, piemēram, arantiem vairāk kā 400 viņu totēmu veido sešdesmit kategorijas. Fratriju (pušu) totēmisms netiek uzskatīts par „īstu” totēmismu, parasti pētnieki raksta, ka totēmisms fratriālā līmenī ir vāji izpausts. Pie tam eksistē arī divi pretēji viedokļi: daļa pētnieku šo totēmisma veidu uzskata par vāju atblāzmu no sākotnējās sabiedrības duālās organizācijas, citi par jaunveidojumu, kas radies visai neseno, eiropieši kolonizācijas laikos, kad, izzūdot daudziem klaniem, atlikušie konsolidējās plašākos sociālos veidojumos.

Fratrijas var eksistēt vienas pašas, vai arī dalīties sekcijās un apakšsekcijās (subsekcijās). Fratrijas neveido rindu, kas obligāti tālāk dalītos sekcijās un apakšsekcijās. Zināmas austrāliešu sabiedrības, kurās ir fratrijas un apakšsekcijas, tādas, kurās ir tikai sekcijas, bet nav fratriju un apakšsekciju utt. Sabiedrībās „ar klasēm” (t.i. ar fratrijām, sekcijām un apakšsekcijām), to pamatfunkcija ir laulību reglamantācija. **Sekciju un subsekciju totēmismā** tauta dalās sekcijās (četrās daļās) vai subsekcijās (astoņās daļās) pēc radniecības, un katram segmentam (daļai) ir savs īpašs totēms vai totēmi. Tie simbolizē cilvēku grupu, atšķirot to no pārējiem sociāliem segmentiem. Dažkārt atzīmēts, ka sekciju un subsekciju totēmi austrāliešos neizraisa īpašas sakrālas izjūtas un pret tiem attiecas samērā vienaldzīgi, ar tiem nesaistās nekādi aizliegumi, tie ir vienīgi „vārda brāļi”, kas pieder attiecīgajam tautas sociālajam segmentam: fratrijai, sekcijai vai apakšsekcijai. Sekciju un subsekciju totēmisms pamatos īsteno sociālo funkciju, jo katras sekcijas vai subsekcijas locekļi ir ne tikai saistīti radnieciski, bet arī ar kādu dabas rindu – savu totēmu. Vairākās austrāliešu tautās sekciju totēmi ir arī cilvēka sargari un palīgi.

Viena no „vistotēmiskākajām” totēmisma formām ir **klanu totēmisms**. Austrāliešu klani var būt patrilineāli vai matrilineāli. Parasti tie ir totēmiski. Tieši šajā totēmisma formā totēmiskā klana locekļi ievēro pārtikas aizliegumus – nelieto uzturā sava totēma (vai totēmu) augus, dzīvniekus utt. Viņu pienākumos ir veikt sava totēma auglības veicināšanas rituālus, jo starp totēmisko dzīvnieku un cilvēkiem pastāv tik cieša radniecība, ka dzīvnieka un cilvēka vairošana nav vairs šķirama. Viņu īpašumā un aizsardzībā ir arī tā mītu daļa, kas saistīta ar klana totēmiem. Tikai rituālos, kas kalpo totēma auglības vairošanai, kuros tiek atainoti senie mīti un totēmiskie senči, austrāliešiem atļauts svinīgos apstākļos nedaudz pagaršot sava totēma gaļu. Klanu totēmismā totēms tiek uzlūkots kā sencis, no kura radušies šī klana locekļi. Totēmam un klana piederīgajiem ir viena miesa, asinis, āda. Tie cilvēki, kam ir vienāds klana totēms, nedrīkst precēties, jo līdzīgais nedrīkst sajaukties ar līdzīgo. Un tas attiecas gan uz pārtiku, gan dzimumattiecībām. (Левин-Стросс 1994: 65) Galu galā piederība vienam klanam izraisa sociālu solidaritāti, totēmi konsolidē atsevišķus indivīdus un ģimenes.

Klanu totēmismā pamatā uzsver totēmisma sociālos aspektus, kas ļāvis vairākiem pētniekiem (H. Petri, J. Hekelīm, A. Jensenam) to raksturot kā visai ārišķīgu un formālu sabiedrības kultūras fenomenu. Piemēram, J. Hekelis konkretizē, ka klanu totēmisms ir maz ietekmējis tautu reliģisko priekšstatu attīstību, un pavisam



ierobežots ir tā iespaids uz „augstākā” dieva (monoteisma) idejas rašanos un attīstību. (Haekel 1952: 45) Klana locekļu radniecības jūtām un eksogāmijai visai reti ir totēmiskas saknes, jo to pamatojums parasti tiek saistīts ar reālu vai iedomātu (fiktīvu) asinsradniecību. Ja ar šo senāko radniecības ideju sasaistās totēmiskie priekšstati, tad tas ir ārējs formāls uzslāņojums, kas varbūt tikai pastiprina un precizē jūtu un solidaritātes apjomus. Klani ir spēcīgas sociālas grupas, kas var realizēt plašas un izvērstas reliģiskās ceremonijas un rituālus, tāpēc tās sev pakļauj arī tos priekšstatus, kas sākotnēji radušies ārpus klanu organizācijas.

**Lokālā totēmismā** piederību totēmam nosaka nevis radniecība, bet gan teritorija, garīgās saiknes, totēmiskais centrs, ar kuru saistīti visi (vai daļa) noteiktā teritorijā dzīvojošie austrālieši. (Берндт, Берндт 1981: 165 – 166) Īpašs lokālā totēmisma variants ir arantu totēmisms, kas plašāk pazīstams pateicoties B. Spensera un F. Gillena darbiem par centrālausturāliešu tautām. (Spencer, Gyllen 1904; 1914) Arantu totēmismā piederību totēmiskai lokālajai grupai, kā atzīmēts augstāk, nosaka pēc vietas, kurā sievietē sajutusi bērna dvēseles iekļūšanu savā ķermenī. Austrāliešu domāšanā eksistē īpaša cilvēku, dzīvnieku u.c. dvēseļu mājvieta (rezervuārs). Šīs dvēseles sapņu laikā radīja mītiskie senči, tā garantējot cilvēku un dabas nepārtrauktu attīstību. Sapņu laikā tika radītas visas dvēseles, kas periodiski iemiesojas uz zemes. Tieši tāpēc mītisko senču darbība neaprobežojas tikai ar pagātni, bet turpinās arī tagadnē. Viens no lokālā totēmisma variantiem ir **„dzimšanas vietas” totēmisms**. Piemēram, tautas, kas dzīvo Lielajā Viktorijas tuksnesī, totēmisko piederību nosaka pēc vietas, kurā bērns ir piedzimis. Tradicionāli dzemdības gandrīz vienmēr norisinās tēva lokālās grupas teritorijā, līdz ar to tas ir jaundzimušā patrilineāls, lokāls un kulta totēms.

Ļoti specifiska austrāliešu totēmisma forma ir **sapņu totēmisms** (dream totemism), kas sastopams karadjeri, dieru, makumbu, loritu u.c. tautām. Arī šī totēmisma forma saistās ar citām totēmisma izpausmēm, līdzīgi kā „ieņemšanas” un „dzimšanas vietas” totēmismi. Ja cilvēks savos sapņos regulāri redz kādu dzīvnieku vai augu, tad tie kļūst par viņa totēmiem. Uzskata, ka šie dzīvnieki vai augi ir cieši saistīti ar šiem cilvēkiem, tiem palīdz, tos aizsargā, brīdina par briesmām, tie ir cilvēkam paralēls, viņa otrs „es”. Arī tad, ja cilvēks sapņos bieži redz kādu citu cilvēku kopā ar kādu dzīvnieku vai augu, tie tad var kļūt par šī cilvēka emblēmām, kurām piemīt totēmisks raksturs. Tātad sapņu totēmisma pamatideja ir viedoklis, ka cilvēks sapnī var parādīties kāda dzīvnieka, auga vai cita dabas objekta veidolā.

Tādējādi, sapnis cilvēku saista ar dabas pasauli un tās mūžīgajiem tēliem – totēmiem, ar „mūžīgo sapņojumu”. Kā sapņu totēmisma variants etnoloģiskajā literatūrā minēts dvēseles iemiesošanās totēmisms, kas tuvs “ieņemšanas” totēmismam. Ja sievietē sajūt grūtniecības sākumā nelabumu, ieēdot kādu pārtikas produktu, tad domā, ka bērns dvēsele nokļuvusi sievietes ķermenī kopā ar apēsto augu vai dzīvnieku. Šie dzīvnieki un augi simbolizē iemiesošanās noslēpumu un kļūst par bērna sapņu totēmiem. (Берндт, Берндт 1981: 166 – 167)

Kā īpaša totēmisma forma aprakstīta **daudzkārtējais (multiple), arī klasifikatoriskais totēmisms**. (Берндт, Берндт 1981: 168; Элькин 1952: 151) Šī totēmisma forma cieši saistīta ar pārējiem totēmisma veidiem un austrāliešu vēlmi klasificēt visas dabas pasaules parādības. Zināmā mērā tas ir visu pasauli sistematizējošs totēmisms, priekšstats par fundamentālu pasaules duālu iekārtojumu. Īpaša nozīme tiek pievērsta galvenajiem totēmiem, bet arī mazāk svarīgiem totēmiem tiek piedēvētas galveno totēmi īpašības, kā arī realizēta līdzvērtīga attieksme, lai arī mazākā mērā. Šī totēmisma forma plaši izplatīta, taču maz pētīta. Nozīmīgākais ir A. P. Elkina veicums. Viņš uzskata, ka austrālieši starp visiem dabas objektiem un cilvēkiem izveidojuši ciešas savstarpējas saiknes, kas pieļauj totēmismu formulēt kā “dabas parādību klasifikācijas metode, kad tās tiek iekļautas sociālās un kulta grupās, atbilstoši austrāliešu priekšstatiem, ka dabas pasaule un cilvēku dzīve veido vienu veselumu.” (Элькин 1952: 151)

Austrāliešu sabiedrībās eksistē kulta grupas (ložas), kurās darbojas pilnu iniciāciju veikuši vīrieši un piederību pie kādas no grupām nosaka radniecība, tāpēc dažkārt raksta par **kulta totēmismu**. Šīm kulta grupām ir svarīga sakrālā funkcija: “Katrai grupai jā saglabā un jā nodod nākamajām paaudzēm sakrālās totēmiskās mītoloģijas un cilts rituālu noteikta daļa, bieži to pienākumos ietilpst sakrālo totēmisko vietu aizsardzība un savu totēmi – dzīvnieku un augu vairošanas rituālu veikšana. Mītos norādīts, kāda mītoloģijas un rituālu daļa un kāda sakrālā vieta uzticēta tai vai citai kulta grupai.” (Элькин 1952: 142) Kultisko pienākumu, rituālu, mītoloģijas un sakrālo centru sadalījums starp grupām kopumā konsolidē tautu, sadala atbildību starp visiem tautas segmentiem. Visi pilntiesīgie austrāliešu sabiedrības locekļi ir iesaistīti tautas tradīciju saglabāšanā un nodošanā nākamajām paaudzēm, neviens tautas segments vai indivīds nav nostumts reliģiskās dzīves perifērijā, katram ir savi pienākumi un atbildība. Katras sociālais segments (kultiskā, lokālā, dzimuma utt. grupa) ir atbildīgs ne tikai par noteiktu mītoloģijas un rituālu daļu un sakrālo

centru vai teritoriju, bet arī par to dabas daļu, kas viņam uzticēta šajos mītos jeb sapņu laikos (vēstures sākumā). Cilvēks dabu iekļauj savos mītos un rituālajā dzīvē. jo cilvēks un daba ir viens par otru atbildīgi, tie ir nepieciešami viens otram, lai turpinātu savu eksistenci. Katrai sociālai grupai uzticēta dabas daļa (visai tautai uzticēta visa daba!) un attiecības starp cilvēku rindu un dabas rindu balstās uz saudzēšanas principu. Visu klanu locekļiem savstarpēji jādalās ar saviem totēmiem, jā rūpējas, lai kopumā tautai būtu no kā pārtikt. Nedrīkst iznīkt neviens klans, jo tad nebūs, kas rūpējas par kādu būtisku pārtikas veidu, vai atbild par kādu mītoloģijas daļu un rituālu, jo pārtikas pasaulē nav daudz, tas ir galīgs lielums, reiz sapņu laikā radīts. Totēmi ir gan pārtika, gan senči, gan rituālu dalībnieki un mītu personāži, gan austrāliešu domāšanas zīmes, viņu pasaules uztveres mūžīgais avots.

Totēmisko veidu klasifikācija, lai arī ievieš nelielu skaidrību, tomēr kopumā saglabā nenoteiktības un nekonsekvences iespaidu. Pastāvošās pretrunas totēmisma izcelsmes skaidrojumos, īsto un neīsto totēmisma fenomenu meklējumi saglabā priekšstatu par totēmismu kā par heterogēnu parādību. Mēģinājums dažādus fenomenus apvienot vienā sistēmā ir, ja ne bezcerīgs, tad tikai rekomendējošs. Dominē klasifikācija un sistematizācija kā vērtības pašas par sevi, jo faktu daba no tā nemainās.

## 2. 2. Totēmiskie mīti un rituāli.

Austrālijas materiāli 19. un 20. gadsimtā ir devuši vislabākos rezultātus totēmisma izpētē, lai arī austrāliešu sabiedrības līdz 19. gadsimta beigām neizraisīja nopietnu zinātnisku interesi. Lūzumu iezīmē B. Spensera un F. Gillena, A. V. Hovita, K. Langlo-Pārkeres, K. Strēlova u. c. autoru darbi, kuros atklājās austrāliešu totēmu pasaule, mazliet dīvaina un fantastiska, toties ārkārtīgi rosinoša un fascinējoša. Tie iedvesmojuši daudzus ievērojamus zinātniekus un bijusi auglīga augsne viņu idejām un darbiem. Piemēram, Z. Freidu, Dž. Dž. Freizeru, E. Dirkheimu, L. Levī-Brielu u.c. Citi 19. gs. beigu un 20. gs. pētnieki (Ā. Elkins, L. Šarps, U. Makkonela, F. Kaberrī, T. Strēlovs, H. Petri, K. un R. Bernti, V. Stanners, R. Pidingtons, A. Maršals u. c.) būtiski izvērсуši priekšstatus par austrāliešu sabiedrībām, kultūru, mītoloģiju, ekonomiku, sadzīvi, sociālo organizāciju utt.

Termins „totēmiskie mīti” ir nosacīts un patvaļīgs. Austrāliešu apziņā neveidojas specifiska „totēmisko mītu” nodaļa kopīgajā svēto mītu mantojumā. Svētos mītus dažkārt sarežģīti šķirt no ikdienas stāstījumiem, jo no austrāliešu viedokļa svētumam ir dažādi līmeņi. Dabā un kultūrā parādības, objekti, personas neveido divas nepārvaramas grupas, no kurām viena būtu tikai sakrāla, bet otra – tikai profāna. „Svētuma daudzums” dažādās parādībās (objektos, personās) ir atšķirīgs. Līdz ar to E. Dirkheima (Durkheim 1965) ieviestais un M. Eliades (Eliade 1995; 1996; 1999, Mūks 2002) popularizētais viedoklis par sakrālo un profāno tikai daļēji sasaucas ar austrāliešu svētuma izjūtu (Клакхон 2003: 158). Dziesmas vai stāstījuma svētums atkarīgs no vietas un laika, kad to izpilda. Mītiskais stāsts, kas tiek dziedāts, stāstīts vai inscinēts ceremoniju laikā un sakrālajos centros ir sakrālāks par to, ko stāsta vakarā pie ugunsкура, lai arī saturiski tie var gandrīz neatšķirties. Protams, ka ceremoniju laikā svētie mīti iegūst arī vēl citas atšķirīgas pazīmes, kas tos nodala no ikdienas stāstījumiem: bieži vien to stāstīšanai izmanto speciālu valodu, ko ikdienā nelieto un zina tikai atsevišķas personas, papildina ar būtisku informāciju, ko nedrīkst uzzināt neinicētie, interpretē mītiskās vēstures notikumus, atklāj simbolu nozīmi, lieto īpašus svētos vārdus u. c. Viens un tas pats svētais mīts var tikt reprezentēts vairākos formātos: kā dziesma ceremoniju laikā, kā dejas svētajos reliģiskajos centros, kā vienkāršs izklaidējošs un pamācošs stāsts. Svētajiem mītiem ir divas versijas: ezoteriskā (inicētajiem zināmā, slepenā) un eksoteriskā (svēto mītu versija sievietēm un bērniem). Tā kā rituāli parasti ir ilgstoši, tad, piemēram, iniciācijas veicējam arī

svētums atklājas vai tiek atklāts pakāpeniski, tikai veicot pilnu iniciācijas ciklu, persona uzzina visu, kas veido sociālās grupas svētumu. (Берндт, Берндт 1981: 303 – 306)

Daudzi austrāliešu mīti ir dziesmas, kuras izpilda vīriešu ceremoniju laukumos vai svēto rituālu laikā. Dziesma (mīts) vienmēr ir plašāka cikla sastāvdaļa un ārpus tā ir neizprotama. Dziesmas veido divas grupas: 1) tādas, kuras mantotas no mītiskajiem senčiem un ir mūžīgas un 2) tādas, kas sacerētas tagadējos laikos, kuram ir autors, kas dziesmu saņēmis sapnī no sava totēmiskā gara vai palīga. Sevišķa nozīme ir tiem stāstījumiem, kas tiek nodoti no paaudzes uz paaudzi. Uzskata, ka tie radīti tālā senatnē. Tajos galvenokārt stāstīts par Sapņu laika senčiem, gariem, lai gan atsevišķi stāstījumi ataino reālu senču dzīvi, kurus teicējs „ievietojis” Sapņu laikos. Šādi stāstījumi ir ārkārtīgi daudzveidīgi, apaug ar dažādām epizodēm, taču nozīmīgākā daļa ir stabila un nemainīga, kas arī ir stāsta svētuma centrs. Austrālieši ir pārliecināti, ka tagadējo cilvēku dzīves veidu izveidojuši mītiskie Sapņu laika senči. Tā kā mītiskie senči ir mūžīgi un nemirstīgi, arī viņu iedibinātā kārtība ir nemainīga. Austrālieši uzskata, ka mīti ir pareizas un nepareizas rīcības piemēri, atklāj to, kas ir svēts. Taču savdabīga ir sapņu laiku senču rīcības koncepcija, jo viņu rīcība bieži vien ir klajā pretrunā ar austrāliešiem pierasto. Par antisociālu un nepareizu rīcību mītiskie senči nekādu sodu parasti nesaņem. Austrālieši uzskata, ka, lai arī viņi ir „likumdevēji”, tie atrodas ārpus likuma un viņu rīcība ir „normāla”, jo viņi nav saistīti ar tām morāles normām un izturēšanās veidu, kurš nosaka parasta cilvēka uzvedību. Atrašanās ārpus likuma ir varenības un svētuma pazīme. (Берндт, Берндт 1981: 256)

Tomēr nevajadzētu iedomāties, ka austrālieši stāstīja tikai svētos mītus. Ir daudz ikdienas stāstījumu, kurus stāstīja vakarā pie uguns, atainojot stāstītāja dzīves pieredzi, sapņus; tie bija izklaidējoši, uzjautriņoši, skumji, pamācoši. Mūsdienu izpratnē tā ir folklorā. Tas pierāda, ka paralēli pastāv gan mītoloģiski teksti, gan folkloras teksti. Folklorai nebūt nav jāseko aiz mītoloģijas, lai arī daudzu ikdienas stāstījumu pirmavots ir svētie mīti. Kaut kādā mērā folklorā ir svētā mītiskā mantojuma eksoteriskais variants, vienkāršāks, saprotamāks un ne tik sakrāls, kā tie teksti, kas tiek stāstīti reliģisko ceremoniju laikā.

No svēto jeb totēmisko mītu satura var izprast austrāliešu totēmisma izpratni. Totēmisms austrāliešus apvieno ar dabas spēkiem, to izpausmēm, ar augu un dzīvnieku sugām, jo, pēc viņu domām, cilvēki un daba ir dzīvības un eksistences avots. Cilvēki un dabas pasaule ir cieši savstarpēji saistīti, nevar pastāvēt viens bez

otra. Daba rada cilvēku un cilvēks rada dabu. Šī ideja mūs ieved austrāliešu kultūras pasaulē un domāšanas veidā, bet austrāliešos tā rada ticību saviem spēkiem, neskatoties uz visām dzīves grūtībām, kuru avots galvenokārt arī bija daba, tās stihijas. Austrālieši dabu uztver ne tikai par pārtikas un ūdens avotu, bet arī par spēku, kas viņus pasargā no briesmām un dod norādes par turpmāko dzīves virzību. Gandrīz katrai reljefa īpatnībai ir kāda mītoloģiska asociācija. Varētu arī teikt, ka austrāliešiem daba ir mūžīga. Tajā saskatāma pagātne: dabā redzamas sapņu laika (mītiskās pagātnes) mūžīgo un vareno būtņu takas un ceļi, viņu darbības un atpūtas vietas: avoti, ezeri, klintis, akmeņi, aizas, upju ielejas utt. Dabā ir arī tagadne un nākotne – austrāliešu mūžīgā iešana pa šiem mītisko laiku totēmisko senču klejojumu ceļiem. Iet tagadnē nozīmē pārvietoties ne tikai pa zemi, vācot pārtiku, bet arī pa mītiem, apgūstot vēsturi, tradīcijas, morāles normas un dzīves veidu. Austrāliešu totēmismā viss ir cieši saaudies un sinkrēts, tas ir apzīmējums vienīgajam patiesi iespējamajam cilvēku un dabas sadzīvošanas modelim. Totēmisms, ja tā var izteikties, ir „ekoloģiska filosofija”. Totēmisms austrāliešiem ir dabas un dzīves, pasaules un cilvēku uztveres veids, apzīmējums priekšstatam, kuru būtība ir rast un saglabāt saikni starp visiem pasaules elementiem: totēmiskajiem senčiem, dievībām, mītiskajiem varoņiem, dzīvniekiem, augiem, debesu ķermeņiem, cilvēkiem, rituāliem utt. Šo cilvēku un dabas radniecību, „mūžīgo saistījumu” visspilgtāk atklāj austrāliešu totēmiskie mīti un rituāli:

„Iesākuma zeme bija kails līdzenums. Valdīja tumsa. Nebija ne dzīves, ne nāves. Saule, mēness un zvaigznes dusēja zem zemes. Tur dusēja arī senču senči, līdz beidzot pamodās no mūžsenā miega un iznāca zemes virspuse. Kad senču senči bija pamodušies, viņi staigāja pa zemi dažādos izskatos - dažreiz kā dzīvnieki - ķenguri, emu vai ķirzakas, bet citreiz - cilvēku izskatā vai arī kā pusdzīvnieki, pusaugi, vai kā pusaugi, puscilvēki. Senču senču vidū bija arī cilvēku veidotāji ungambikulas. Cilvēki tajā laikā bija pusgatavi, nevarīgi radījumi. Izveidojušies no dzīvniekiem vai augiem, tie vēl bija bez locekļiem un sejām un līdzinājās bezformīgiem saiņiem, kas izmētāti gulēja avotu un sālsūdens ezeru tuvumā. Ungambikulas ar saviem lielajiem akmens nažiem izgriezta galvas, ķermeņus, kājas un rokas, tad izveidoja sejas. Beidzot cilvēki bija gatavi. Tā kā jebkurš cilvēks bija cēlies no kāda auga vai dzīvnieka, viņš bija parādā pateicību tā dzīvnieka vai auga totēmam, no kā tas radies - piemēram, plūmes kokam, zāles sēklai, ķirzakai, papagailim, žurkai. Pabeiguši savu svēto darbu, senči devās atpakaļ pie miera. Daži atgriezās pazemes mājokļos, citi kļuva par klintīm vai

kokiem. Takas, ko iestaigājuši senči Sapņulaikos, ir svētas. Visur, kur vien senči bijuši, viņi atstājuši svētas zīmes par savas klātesamības liecību - klinti, avotu, koku. Sapņulaiki neattiecas tikai uz pagātni. Sapņulaiki ir arī mūžīgais Tagad. Tie jebkura brīdī var sākties no jauna.” (Filips 1998: 28 – 29)

Austrāliešu totēmiskajos mītos stāstīts par notikumiem Sapņu laikā, kad senči savos klejojumos, radīja zemi, tās virsmu (ūdeņus, klintis, upes, strautus), debesu spīdekļus, cilvēkus, dzīvniekus, putnus un augus, tiem raksturīgās iezīmes, ieviesa laulību likumus, morālos principus, iemācīja rīkoties ar uguni un gatavot ēdienu, izgatavot darba rīkus, rotaslietas, mūzikas instrumentus un rituālu piederumus. Sapņu laika senči ir dīvainas būtnes, no mītu satura sarežģīti secināt, vai tās ir dzīvnieki vai cilvēki. Parasti tās tiek attēlotas zooantropomorfiskā veidolā, un pāreja no dzīvnieka veidola cilvēkā, kā arī otrādāk, ir viegla un dabiska. Totēmiskie mīti parasti beidzas ar to, ka šie senči atstāj zemi, vai nu tajā ieejot, vai pārtopot par kādu dabas objektu: klinti, zvaigznāju, koku, aizu, ūdenskritumu, dīķi utt. Visas šīs vietas austrāliešiem ir sakrālas, tie ir totēmiskie centri, ko aprūpē un apsargā šī totēma piederīgie. Tāad sakrālo austrālietis var redzēt, tam tuvoties, tas ir uz viņa zemes, tas viņu iesaista vēsturē, jo ar katru totēmisko centru saistīta virkne mītu, kas ir attiecīgā totēma piederīgo īpašums, viņu garīgais mantojums. Sakrālais austrālietim ir pieejams visdažādākas izpausmēs un „devās”, tas nav kaut kas tāls, neiegūstams un nodalīts no cilvēku pasaules. Spilgts sakrālā klātbūtnes piemērs ir t.s. arantu “ieņemšanas totēmisms”, ko plaši aprakstījuši B. Spensers un F. Gillens. Arantu mītoloģijā stāstīts, ka totēmiskie senči sapņu laikos, klejojot pa zemi, dažādās vietās, parasti akmeņos, klintīs, aizās, ezeros, dīķos, kokos utt. atstājuši cilvēku dvēseles – *ratapas*. Ja šādām vietām tuvojas jaunas un precētas sievietes, tad šīs “bērnu dvēselītes” var ieiet sievietes ķermenī un to apaugļot. Piedzimušais bērns būs piederīgs pie totēma, kas mītos saistīts ar šo vietu. Šāda totēmisma forma nekur citur pasaulē nav fiksēta un sastopama tikai Centrālustrālijas arantiem. Aranti uzskatīja, ka cilvēka dvēsele, tam mirstot, atgriežas atpakaļ šajās mūžīgajās dvēseļu mājvietās, lai atkal gaidītu jaunu iemiesošanos.

Ārmenlendas austrāliešiem mītiski vēsturiskā mantojuma kodolu veido stāstījumi par sapņu laika varoņu klejojumiem, radīšanas un likumdošanas darbību. Tā ngadadjaru un julbaru tautu (Rietumaustrālijas austrumos) ezotēriskā pirmlaiku mīta centrālie tēli ir varoņu pāris Vati Kutjara (divi vīri), kurus saista radniecība, jo viens no viņiem bija apprecējis otra māsu. Kurukadi bija prasmīgs ķenguru mednieks un

vecāks par Numbu, kurš labprātāk uzturējās nometnē un bija ļoti kūtrs. Abi vīri ieradās no Jaburas – tālas zemes rietumos - , kas atradās pie Derlotas ezera, un klejoja pa Rietuma Austrālijas centrālajiem tuksnešainajiem apgabaliem. Kādā atpūtas vietā, Panatapijā, viņi pārgrieza sev vēnas ar akmens nažiem. No asinīm, kas izplūda no Vati Kutjaru vēnām, radās sarkanā okera zemes slānis. Dodoties tālāk caur Lalbitas smilšaino pakalnu zemi, viņi nonāca Kanbā. Kanbā viņi veica savu pēcnācēju kulta dzīvei nozīmīgu darbu: ar akmens nazi viņi no cieta koka izgrieza divus koka dēlīšus - inmas -, kas vizuāli un funkcionāli līdzīgi Centrālās Austrālijas arantu tautas pasauleslavenajām tjuringām. Mūsdienās inmas var saskatīt Piena Ceļā. Inmu izgriešanu un atstāšanu Kanbā var uzskatīt par vissvarīgāko Vati Kutjuru veikumu, jo inmas ir galvenie rituālie prickšmeti iniciācijā. Tās laikā inmas stateniski iesprauž nolīdzinātā un apaļā laukumā. Vecie vīri nostājas ap tām aplī un iniciējamajiem stāsta mītu par Vati Kutjariem, īpaši akcentējot to, ka viņi ir inmu veidotāji, kas iemācījuši ar tām pareizi rīkoties, ka Vati Kutjaras ir „ceļa rādītāji”. Rituāla dalībnieki dzied tās pašas dziesmas, kuras dziedāja abi vīri pirmlaika klejojumos, grezno savus ķermenus ar dūņām un asinīm. Kanba, pateicoties savai sevišķajai nozīmei mītā, kļūst par vienas lokālās grupas īpašumu un totēmisko centru. Viens no mīta teicējiem Vati Kutjarus uzskatīja par saviem mantotajiem totēmiem, jo viņa tēvs bija inma ceremoniju īpašnieks, savukārt viņa personīgais totēms bija kāda baložu suga. Tālāk viņi devās uz Pinmalu, kur viņi pirmoreiz izveidoja ķenguru ķeršanai domātas lamatas. Dodoties vēl tālāk uz austrumiem viņi sastapa kādu pirmlaika cilvēku, ar bumerangu nogalināja ērgļvanagu un izveidoja divas klinšu alas. Vēlāk viņi konstruēja divas krustveida ierīces, kuras velkot pa zemi izveidoja plašu līdzenas zemes joslu. Paveikuši šīs radošās darbības viņi devās uz austrumiem (vai – uz debesīm), kur dzīvo vēl šodien. Ngadadjari un julbari par Vati Kutjaru tālāko dzīvi neko vairāk nezina. (Petri 1950: 46 - 47)

Nozīmīgs varoņu pāris nĵiginu tautas (dzīvo pie Ficrojas upes Kimberlijas plato) mītiski vēsturiskajā mantojumā ir brāļi Jalgi un Vindinbigi. Atšķirībā no Vati Kutjariem, Jalgi un Vindinbigi ir mazāk antropomorfizēti, jo viņus uzskata par divu ķirzaku sugu terioantropomorfiem senčiem. Jalgi un Vindinbigi Kimberlijā ieradās no dienvidiem un klejoja pa to Bugarara (mītiskais pirmlaiks) laikā. Viņu klejojumu maršrutu var precīzi iezīmēt kartē. Ierodoties no tālajām un nepazīstamajām dienvidu zemēm, viņi gar Ficrojas upi šķērsoja Kimberlijas plato un uzkāpa Leopolda kalna virsotnē. Viņi apmeklēja ungarinĵinu un karadjeri tautu zemes. Pēc tam viņu pēdas



pazūd nebūtībā. Viņiem bija svētās ierīces bulivani (līdzīgas inām un tjuringām), ar kuru palīdzību viņi paveica lielāko daļu no saviem radošajiem darbiem. Ar bulivaniem viņi Ficrojas upes stepē radīja vairākas ūdens ņemšanas vietas, ērgļvanagam palīdzēja izveidot līgzdu. Ar bulivaniem viņi izveido visu pirmlaika pasauli, piešķirot dabas objektiem veidolu un vārdu. Piemēri ilustrē abu brāļu terioantropomorfo dabu, jo viņi piedalās ne tikai cilvēkiem, bet arī dzīvniekiem nozīmīgu lietu radīšanā. Bulivāniem, līdzīgi kā inām un tjuringām, piemīt svētums un tie piepildīti ar milzīgu mūžīgu radošo spēku. Bulivanus Jalgi un Vindinbigi atstāja totēmiskajos centros, lai ar to palīdzību lietas padarītu pilnīgas, piešķirtu tām pabeigtību.

Jalgi un Vindinbigi apmeklētās vietas ir ūdens atradnes, kā arī djalnga, t. i., austrāliešu totēmiskie centri. Ar katru djalngu saistīta viena vai vairākas dabas sugas, kā „djalnga totēmi”. Kā atzīmē H. Petri, ir sarežģīti noskaidrot to, kā veidojies šāds konstants dabas sugas un djalga vietas saistījums. Tikai dažreiz mītā pamatota saistības izcelšanās. Piemēram, par visā Ārmenlandas ziemeļrietumu daļā Ficrojas krastā pazīstamo starptautu pulcēšanās vietu – Dzijrkali djalngu - teikts, ka tad, kad Jalgi un Vindinbigi nonāca Mangalu zemē viņi sastapa savvaļas tītaru un deva viņam slepenu vārdu Vinaro. Tā veidojās saistība starp Dzijrkali djalngu un savvaļas tītaru, kas turpmāk tiek saistīts ar šo totēmisko centru un uzlūkots par totēmisko dzīvnieku.

Njigini uzskata, ka djalngi vietās atrodas rai - neredzami, pirmseksistences garabērni. Tos sapnī „atrod” tēvs, bet vēlāk mātes miesās tie pārvēršas par īstiem bērniem. Garabērnu ideju njigini saista ar sevišķu noslēpumainu un redzamu spēku – pidamara, kas uzturās djalngi vietās un rituālajos vairošanas centros, kurus ierobežo akmens krāvumi. Pidamara liekot augt dzīvniekiem un augiem, tie mīklainā veidā saistīti arī ar rai garabērniem. Tuvāk gan šo saikni njigini neraksturo, taču viņi nepiekrīt citviet Austrālijā fiksētam priekšstatam - ka garabērnus totēmiskajos centros atstājuši totēmiskie senči vai mītiskā Varavīksnes Čūska. Skaidrs ir tikai tas, ka pidamara ir pārgarīga vara, kas saista mītisko pagātni un tagadni, apdvēseļo visu pasauli, atstājot dziļu ietekmi uz cilvēku dzīvi, augu un dzīvnieku pasauli. Būtiski atzīmēt, ka austrālieši nešķir totēmiskos un vairošanas centrus. Arī njiginu mītā tie sasaistās un tos apdzīvo vienādas substances būtnes – pidamaras. (Petri 1950: 47 - 50)

Badiem (Dampīra zemes ziemeļos) svētā tautas mantojuma nozīmīgākā figūra ir Djamaru. Viņš ieradās no Gulbja raga pašos Dampīra zemes ziemeļos un gar pickrasti devās uz dienvidiem. Pēc vienas versijas, viņa pēdas pazūd Lielajā smilšu

tuksnesī, pēc citas – viņš devies uz ziemeļaustrumiem un vēl mūsdienās dzīvojot Darvinas apkaimē. Dampīra zemes balto smilšu piekraste tiek uzskatīta par Djamaras mītiski vēsturisko klejotāju ceļu un arī par viņa veidojumu. Viņš pamatojis badu tautas likumus, piešķirot tiem „juridisku” spēku, noteicis radniecības klašu sistēmas attiecības, izveidojis iniciācijas rituāla gaitu, no asinskoka izgriezis badu svētās plāksnītes – kalaguru. Taču pats nozīmīgākais Djamara veikums ir visu reliģiskās dzīves formu iedibināšana. Djamara tiek uzskatīts arī par cilvēka dvēseles un dzīvības spēku radītāju, kurus badi apzīmē ar vārdiem rai, djalnge, nimerai. Pirms Djamara atnākšanas pasaulē nav bijis dzīvības spēka pilnā nozīmē. Rai (garabērnus) Djamara esot atstājis krīkos, ūdens krātuvēs, akmeņos, kokos un pat jūras viļņos. Badi uzskata, ka katrs rai satur nelielu daļiņu no Djamara substances. Cilvēkiem un dzīvniekiem pieder arī nimerai, t. i., ēnu dvēsele un djalngs, kas reizē ir gan dzīvības spēks, gan totēms un totēmcentrs. Djalngas, kurās uzturās rai, ir Djamara atpūtas vietas viņa klejotāju laikā un vēlākie kulta centri. Kopumā vērojama badu mītiskā mantojuma saistība ar ņjigīnu tradīciju.

Kimberlijas ziemeļu un austrumu tautu nozīmīgs mītiskais varonis ir Kaluru. Kaluru ir ne tikai mītiskās vēstures cilvēks, bet arī Varavīksnes Čūska reprezentācija, ar kuru Kimberlijas austrālieši saista savas lokālās grupas (gra) tradīcijas. Ungarinju tautai Kaluru ir viens no daudzajiem totēmiskajiem senčiem, kuri klejojuši pa Kalurungari zemi, bet vēlāk uztverts par vienas lokālās kulta totēmgrupas mītisko pirmsenci, kura sevi saista ar Kimberlijas klinšu zīmējumiem un ūdens ņemšanas vietām. Daudzie klinšu zīmējumi ungarinju tautas apdzīvotajā Kimberlijas centrālajā daļā tiek uzskatīti par pirmlaiku cilvēka (ungur) ēnu, kurš iespējams ir kādas lokālās ordas mītiskais sencis (tambun). Ordas iniciētie vīrieši ir atbildīgi par mītiskā senča klinšu attēla kulta un ar to saistītās tradīcijas uzturēšanu. (Petri 1950: 53)

Totēmiskajos centros glabājas svētās totēmiskās emblēmas – tjuringas, kas simbolizē visu noslēpumaino un sakrālo. Tjuringas ir ovālas formas, parasti nelieli (8 – 15 cm), no akmens vai koka darināti priekšmeti. Tās var būt ornamentētas. Zīmējumus veido no koncentriskiem apļiem, puslokkiem, spirālēm, punktiem un paralēlām līnijām. Tajos stāstīts par senču klejotājiem sapņu laikos, un tās uztveramas kā savdabīgs mītu pierakstīšanas veids. Arī Tjuringas veidojuši senči un savu klejotāju laikos atstājuši noteiktās vietās. Tjuringa sasaista cilvēkus ar sapņu laikiem un tām mītiskām būtnēm, kas tās veidojušas. Tjuringu austrālieši uztver par savu dubultnieku, tām ir tā pati “miesa”, kas totēmam un cilvēkam. K. Strēlovs

atzīmē, ka “ ... katram cilvēkam tādējādi ir divi ķermeņi: viens no miesas un asinīm, bet otrs – no akmens un koka”. (Народы Австралии... 1956: 213) Tām piemīt maģisks spēks, tās palīdz cīnīties ar ienaidniekiem, vairo drosmi un pārliecību par saviem spēkiem. Ja briesmu brīžos tās nav klāt, tad tas var izsaukt paniku, cilvēks var pazaudēt dzīvotgribu, jo īpaši, ja tā nokļuvusi ienaidnieka vai burvja rokās. Saslimstot tās var tikt izmantotas kā zāles. No tjuringas noskrāpē koka skaidiņas vai akmens pulveri un dzer sajaucot kopā ar ūdeni. Tjuringām pieskarties, redzēt, ņemt tās rokās, atjaunot zīmējumu bija ļauns tikai pilnu iniciāciju veikušiem vīriešiem. Sievietes un bērni nedrīkstēja ne tikai redzēt savas tjuringas, bet arī tuvoties sakrālajiem centriem, kuros tās glabājās. Šī aizlieguma pārkāpšana parasti tika sodīta ar nāvi, pat, ja tas notika nejauši. Ik pa laikam dažādas totēmiskās grupas svinīgi apmainījās ar tjuringām, tādējādi stiprinot draudzības saites, izrādot cieņu un uzticību.

Gandrīz visiem austrāliešu rituāliem un ikdienas dzīves rīcībām ir mītiskas atbilstmes, kas pamato rituāla un rīcības nepieciešamību un funkciju, vietu un laiku, dalībnieku sastāvu. Mīts var palīdzēt, lai izskaidrotu konkrētu simbolisku darbību nozīmi rituāla laikā un rituālu kopumā, piemēram, apgraizīšanu, tetovēšanu, vēnu griešanu, zobu izsišanu. Taču ne visiem mītiem ir rituālas izpausmes, rituāls ir tikai viens no mīta realizācijas veidiem. Rituāls ir stilizēta simbolisku darbību sistēma, kuras veic, lai sasniegtu noteiktus mērķus. Austrāliešu rituālu mērķis visbiežāk ir ļoti praktisks: tie stiprina sociālās (t. i. radniecības) saites, sociālo grupu sadarbību, risina konfliktus, savstarpējas nesaskaņas, veicina materiālo labumu iegūšanu. Tomēr rituālu funkcija nekad netiek formulēta pragmatiski. Parastais rituāla veikšanas pamatojums ir atbilde: „ Tā darīja Sapņu laika senči!” Līdz ar to tas iegūst leģitimitāti un autoritāti, jo nav cilvēku radīts, bet ir mūžīgs un svēts.

Austrāliešu totēmiskie rituāli cieši saistīti ar svētajiem centriem. Zinātniskajā literatūrā aprakstīti divu veidu rituāli. Pirmais no tiem – intičiums - veltīts totēmiskā dzīvnieka vai auga auglības veicināšanai, to pavairošanai. Otrais – korobori - saistīts ar iniciāciju, kuras laikā pārstāsta un teatrāli attēlo sapņu laika mītisko senču klejotumus. Tad iesvētāmie iepazīst to mītu daļu, kas saistīta ar viņa totēmu, kas viņam ir jāsargā, uzzina, kā izveidota viņa zeme, kādi notikumi saistīti ar viņa zemes reljefu, kā iedibināta sociālā organizācija, tradicionālais dzīvesveids, to kādi ir viņa pienākumi un tiesības. Tieši šādu rituālu laikā jauniets kļūst par pilntiesīgu sabiedrības locekli. Rituālos, pārstāstot un vizuāli attēlojot mītus un svarīgākās epizodes, tiek iemiesoti sapņu laika mītiskie notikumi, senču klejotumi, rituāla

dalībnieki uz laiku atgriežas mūžīgajā pagātnē, smeļoties tās enerģiju tagadnei un nākotnei. Cilvēks, kas attēlo savu totēmu, no reāla cilvēka pārtop par sakrālā manifestāciju, un tā austrāliešiem ir vēl viena iespēja skatīt svēto. Kā spilgtu un neaizmirstamu savas dzīves pārdzīvojumu to attēlo austrālietis Vaipuldaņja, kas tādējādi pats pieredzējis Sapņu laiku notikumus un sastapies ar saviem cilts totēmiem korobora laikā: „Beidzot bumerangu rīboņa un dziedāšana aprāvās. Vairāk jutu nekā dzirdēju, ka iestājas gaidpilns klusums. Pat neredzēdams, es zināju, ka tagad no izžuvušā krīka, nekautrīgi pozēdami, kāpj ārā galveno lomu izpildītāji, nogrimējušies par tītariem, jamsiem, liliju saknēm, meža apelsīniem un plūmēm, ķenguriem, čūskām, kaķzivīm - vārdu sakot, par pagāniskajiem totēmiem, kuri katram aborigēnam rādās sapņos un kuriem mēs piedēvējam neierobežotu varu.” (Lokvuds 1975: 27)

Veicot vairošanas rituālus, austrālieši nedomā izmainīt dabas ritmisko plūdumu, iejaukties dabiskos procesos. To mērķis ir apstiprināt sen izveidoto kārtību un visa apkārtējā nemainīgumu. Nevis pārmaiņas, bet patstāvīgums ir mērķis. Vairošanas rituāli var būt vienkārši (svēto akmeņu aplūkošana, totēmisko zīmējumu veidošana u. c.), kā arī sarežģīti un komplicēti. Visas svētās vietas un vairošanas rituālu darbības asociējas ar mītiskajām būtnēm vai totēmiskajiem senčiem, to pamatideja ir vēlme kontaktēties ar šīm būtnēm kāda konkrēta mērķa sasniegšanai. Viens no pazīstamākajiem rituāla aprakstiem ir arantu un citu Centrālu Austrālijas tautu intičiuma ceremonijas. Šī rituāla laikā tiek apmeklētas svētās vietas (totēmiskie centri), kuros glabājas svētie priekšmeti (akmeņi, tjuringas, inmas u. c.) Arantu kapura totēma vairošanas rituālā no sevišķām slēptuvēm izņem divus akmeņus, no kuriem vien simbolizē kāpuru, bet otrs – tā oliņu. Dziesmu (mītu) pavadībā rituāla dalībnieki akmeņus trin gar vēderu, kas simbolizē sāta sajūtas. Emu rituālu veic, iepriekš attīrītā laukumā. Rituāla dalībnieki iegriež vēnās un ar asinīm apslaka zemi. Pēc tam sakaltušajās asinīs ar sarkanā okera, olas dzeltenuma, baltā māla, kokogles maisījumu, uzzīmē emu totēmiskos simbolus. Centrālās Austrālijas Ziemeļu teritorijā līdzīgus smilšu zīmējumus apvelk ar asinīm un izrotā ar emu spalvām. Vīrieši uzliek krāšņas un eksotiskas galvas rotas. Pēc rituāla veikšanas, zīmējumi tiek iznīcināti.

### 3. Totēmisma koncepcijas attīstība latviešu folkloristikā

Pirmie totēmisma problemātikas risinājumi latviešu folklorā saistāmi ar 19. gs. angļu antropoloģijā izveidoto pieeju tradicionālo (arī pirmatnējo, pirmatnīgo, primitīvo) sabiedrību kultūras izpētē. Antropoloģiskā tradīcija latviešu folkloristikā sevišķi būtiska kļūst 19. gs. 80. – 90. gados un 20. gs. sākumā. To atzīmē O. Ambainis, rakstot, ka „antropoloģiskās skolas pamatatziņas par pirmatnējās sabiedrības kultūras vienveidību un tās sakņošanas animismā nenoliedzami bija solis uz priekšu salīdzinājumā ar brāļu Grimmu mitoloģisko teoriju.” (Ambainis 1989: 71) Antropoloģiskā teorija formē K. Kasparsona, M. Bruņenieka, A. Lerha-Puškaiša u. c. latviešu folkloristu priekšstatus par latviešu folkloru. (Kasparsons 1891; 1892, Bruņenieks 1899, Lerhis-Puškaitis 1903) Minētie autori savos rakstos akcentē dvēseles kultu, respektīvi, animismu, tādējādi iekļaujoties Eiropas antropoloģiskās skolas tradīcijās, kuras tā laika lielākā autoritāte ir angļu antropologs E. B. Tailors. Pētījumos „Antropoloģija. Ievadījums studijās par cilvēku un civilizāciju” (Tailors 1902 – 1904) un „Pirmatnīgā kultūra: pētījumi par mītoloģijas, filosofijas, reliģijas, valodas, mākslas un paražu attīstību” (Тайлор 1989) viņš plaši un detalizēti aplūkojis kultūras attīstību, saskatot tajā evolūciju - pakāpenisku attīstību no vienkāršākām kultūras formām uz sarežģītākām. E. B. Tailora priekšstati par reliģiju kļuvuši pazīstami kā animisma teorija. Animisms, kā uzskata E. B. Tailors, veidojies no maldīgas primitīvo sabiedrību cilvēku ticības gariem un dvēselēm, taču uzlūkojams par primitīvās reliģijas avotu un kodolu. (Mūks 1991: 15) K. Kasparsons un M. Bruņenieks latviešu folkloru interpretē, balstoties uz animisma teoriju. (Kasparsons 1891; 1892, Bruņenieks 1899; 1930; 1940) Savu viedokli viņi apliecina ar latviešu folkloras materiālu, kā arī ar plašu salīdzinošu etnogrāfisko materiālu.

Angļu antropoloģiskās skolas animisma teorijas ietvaros veidojās arī izpratne par totēmismu. E. B. Tailors totēmismu uzskata par animisma specifisku paveidu, kas, evolucionējot reliģiskajiem priekšstatiem, reliktu veidā saglabājas daudz attīstītākās kultūrās. (Тайлор 1989: 384) Līdzīga totēmisma izpratne raksturīga arī 19. gs. deviņdesmito gadu latviešu folkloristiem, jo sevišķi K. Kasparsonam un M. Bruņeniekam, kuri savos teorētiskajos uzskatos un latviešu folkloras analīzē paliek antropoloģiskās skolas tradīcijās. K. Kasparsons un M. Bruņenieks uzsver, ka visu tautas reliģisko uzskatu avots ir cilvēku domas par dvēseli, dvēseles mājvietu, saistību ar dzīvo un mirušo valstību. (Kasparsons 1891: 95 - 118; Bruņenieks 1899: 549)

Dvēselei ir dažādi apzīmējumi, kad tā atstājusi miesu, to sauc par garu, ķēmu, murgu, māni, veli, jodu, jogu, baigu, kāvu, spoku, spīganu, sapīkušu dvēseli u. c. No dvēselēm vai saistībā ar dvēselēm radusies visa dažādu garu un dievību pasaule: čūska jeb Jodu māte, Pūķis, Zemesmāte, Veļumāte, Laima, Dēkla, Kārta, Jānis (Dieva dēls) un Jāni kā veļu svētki. Kristīgos laikos veļi kļūst par jodiem un velniem, arī mežu un lauku dievības izcēlušās no mirušo senču dvēselēm. (Kasparsons 1891: 95 -- 118) M. Bruņenieks dvēseli definē kā reālu un materiālu būtību, kas, lai arī ir smalkāka par miesu, spēj iemiesoties visdažādākajos materiālajos objektos un dzīvās būtnēs. „bet dvēsele spēj ne tik vien pārvērsties, viņa spējīga arī ieiet katrā dzīvniekā, katrā kokā vai kaut kurā citā priekšmetā, kas tad dabū fetiša vārdu.” (Bruņenieks 1899: 824)

Arī totēmu izcelsme pilnībā saistās ar dvēselēm, jo dvēselei „iespējams pārņemt visvisādus ķermeņus, tajos iemitināties un rosīties (tā saucamie fetiši).” (Kasparsons 1891: 97) Dvēsele var iemitināties čūskā, pūķī, putnā (krauklī, pūcē, žagatā), tauriņā, var pāriet kādā lopā vai zvērā, dzīva cilvēka (raganas un vilkača) dvēsele uz laiku var atstāt cilvēka ķermeni un iemāņot kažī, žagatā vai vilkā, grieķiem un romiešiem svarīgs totēms bija upe. „ka no šīs vai tās upes dzimuši, dižojas grieķu varoņi; un senatnē lai tuvojas Grieķijā kurai upei tuvodamies, ikkurā zināja mītam varenu garu, apkārtējo cilšu vectēvu.” (Kasparsons 1891: 99) K. Kasparsons totēmu uzskata par īpašu fetiša paveidu, kad tiek akcentēta radniecība starp kādu cilti un dzīvnieku - ciltstēvu: „Ja kāds ciltstēvs - īpaši pie indiāņiem - izvēlējās sevišķu dzīvnieku vai lietu par fetišu, piem. kraukli, un šai krauklī apmetas uz dzīvi, tad visa tā cilts var teikt, ka viņas ciltstēvs krauklis, ka cēlusies no kraukļa. Šai ziņā kraukli nesauc par fetišu, bet par totēmu. Tie, kam krauklis par totēmu, atzīstas par radniekiem, un ja šāds totēms ēdams, tad ēst to tomēr neēd visa tā cilts.” (Kasparsons 1891: 99) K. Kasparsons kā latviešu totēmus min vilku, upi, kokus, pat zemi, jo tajā apguļas tik daudz dvēseļu.

Līdzīgi K. Kasparsonam, kura uzskatus M. Bruņenieks vērtē augstu un atzīst par patiesiem, totēmismu viņš atzīst par fetišisma paveidu: „Mums no svara iepazīties vēl ar sevišķu fetišisma formu, kura pazīstama zem totemisma nosaukuma.” (Bruņenieks 1899: 825) M. Bruņenieks totēmismu saista ar to dzīvnieku pielūgsmi un kultu, kurus kāda tauta uztver par saviem senčiem un no tiem atvasina savu izcelsmi: „Dzīvnieku sauc par totēmu un ir tais domās, ka no viņa kā no cilts tēva cēlās visa cilts. [...] Šāds dzīvnieks bija cilts īstais palīgs.[...] totemam ir liela nozīme dzīvē, jo tādi, kam vienādi totēmi, ir vienas cilts un nedrīkst savā starpā precēties. Totēmiem ir

arī sava praktiska nozīme, bailes no asins radnieku kopdzīves ir palīdzējušas totēmu svaru vairot. Totemisms stāv ciešā sakarā ar zināmu sociālās dzīves attīstības pakāpi, ar tā saukto matriarhātu.” (Bruņenieks 1899: 825)

M. Bruņenieks min vairākus senlatviešu totēmus. Par latviešu reliģiskos priekšstatos sastopamiem totēmisma rudimentiem M. Bruņenieks atzīst vilku („Arī latviešu vilks, kuru dēvē par mežaveci vai pat par meža dievu un kura vārdu baidās pat izrunāt, ir rudiments no totemisma laikiem” (Bruņenieks 1899: 825)), Lāča Jāni, Lāčausi, Kurbadu, kuru saistība ar dzīvniekiem norāda uz cilts izcelsmes izpratni, tos uzskatot par totēmiem. Arī latviešu pasakas par dzelža, liepas, elkšņa, karotes dēlu stāsta par senajiem totēmiskajiem priekšstatiem. (Bruņenieks 1899: 826) Viņš definē arī fetišisma un totemisma atšķirības, saskatot fetišā individuālu indivīda aizsarggaru, bet totemismu pamatoti saista ar cilti, tautu kā šīs grupas koppriekšstatu.

Totēmiskie rudimenti parādās saistībā ar Veļu māti, kas tiek saprasta kā cilts pirmmāte jeb htoniskā dievība un ir visu pārējo sievišķo būtņu avots un sākums. Ir tikai viena māte - Veļu māte, bet pārējās mītiskās būtnes un dievības ir vēlākas attīstības un kādas personifikācijas rezultāts, tai skaitā arī Māra un Laima. Māras saistībā ar govīm M. Bruņenieks saskata totemismu: „Veļu mātes vai Māras attiecības ar govi norāda uz totemisma atliekām.” (Bruņenieks 1940: 22) Līdzīgi „arī Laimiņas pirmsākums pamatojas uz dvēseles jēdziena, no kura ceļas visa garu pasaule, kas, sasniegusi augstāko pakāpi, pāriet dievos.” (Bruņenieks 1940: 44) Senā totemisma relikthus viņš saskata arī saistībā ar ziemas saulgriežu laiku: „Uz vecākiem totemisma laikiem aizrāda dažādās zvēru maskas, ko mēs vēl sastopam ziemassvētkos.” (Bruņenieks 1899: 11)

Tādējādi var pieņemt, ka 19. gs. beigās latviešu folkloristikā izveidota tradīcija, ka latviešu folklorā saglabājusi dažādas agrīnas reliģijas formas: animismu, fetišismu, totemismu, dvēseļu un senču kultus, no kurām attīstījušās sarežģītākas reliģiskās dzīves formas, piemēram, dievu un saules kultu. Kā specifiska agrīno animistisko priekšstatu forma definēts totemisms, kura relikthus (rudimentus) latviešu folklorā aplūkojuši K. Kasparsons un M. Bruņenieks. No viņu rakstītā izriet arī totemisma formulējums un uztvere Latvijā 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā. Totemismu uzlūko par animisma idejas manifestācijas veida – fetišisma - vienu no paveidiem. Totēmismā kā fetišisma modifikācijā sevišķi tiek aktualizēta radniecības ideja starp totēmu (ciltstēvu) un totēma piederīgajiem. No radniecības idejas izriet totemiskie aizliegumi: 1) lietot pārtikā sava totēma augus vai dzīvniekus un 2) viena

totēma piederīgajiem savstarpēji precēties (eksogāmijas likums). Atzīmēta arī totēmisko senču labvēlīga ietekme uz totēma piederīgo dzīvi, respektīvi, priekšstats par totēmiskajiem palīgiem.

Latviešu folkloras totēmisma problemātikas risinājumā jaunus aspektus atklāj A. Švābe. Raksts „Ozols un liepa latvju reliģijā” (Švābe 1923: 46 – 82) ir būtisks vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, A. Švābe latviešu folkloras analizē pielieto reliģijas sociologu, pamatā E. Dirkeima un daļēji arī L. Levī-Briela, izstrādāto pieeju. Minētie autori reliģiju uzskata par svarīgu sabiedrības sastāvdaļu, jo reliģija veido sabiedrības struktūru, nodrošina tās stabilitāti un garantē sabiedrības ilgstošu pastāvēšanu. (Mūks 1991: 19) A.Švābe atzīst, „ka es uz reliģijas būtību skatos ar franču sociologa Emila Durkheima acīm.” (Švābe 1923: 65) Viņš arī sniedz īsu E. Dirkheima reliģijas izpratnes apskatu, norādot uz būtiskāko: reliģiju veido dažādi elementi, tā ir sarežģīta sistēma, tā polarizē pasauli sakrālos un profānos objektos, tā definē indivīda sociālo uzvešanos, tā ir imperatīva un sabiedrību vienojoša. Arī latviešu „ticībai ozolam un liepai bij imperatīva daba, kura diktēja senlatvieša uzvešanos un noteica viņa paražas: pirtižās noteica, kādai jābūt pirts malkai, kristībās - kāda koka šūpuļa līkstij, kāzās - kādas veltas jāziedo ozoliem un liepām, Jāņos - kādas jācērt meijas un jāvij vaiņagi.” (Švābe 1923: 66) A. Švābe, sekojot E. Dirkheimam, kurš izcēlis reliģijas pragmatiskos un socioloģiskos aspektus, sliecas latviešu ticību ozolam un liepai uzskatīt par reliģiju, jo sasakata tajā visus būtiskākos reliģijas elementus: kultu sistēmas, svētvietas, sakrālos tabu, ticību u. c.

Otrkārt, A. Švābe centās pierādīt, ka „latviskās reliģijas” centrālie objekti ir ozols un liepa. „tie piepilda latvieša dzīvi no šūpuļa līdz kapam” . (Švābe 1923: 48) Latviešu folklorā ozols un liepa ieņem svarīgu nozīmi visos cilvēka dzīves svarīgākajos notikumos (bērna dzimšana, krustabas, kāzas, miršana), simbolizējot dzimtu jeb dzimtas koku, kurā liepas un ozola celms tiek saprasts kā vecāki, zari kā meitas un bāliņi, pazari - par attālākiem radniekiem. Tas ļauj A.Švābēm apgalvot, ka latviešu „dzimts koki bija ozols un liepa. Bet tiem bij arī visas tās reliģiskās un sociālās īpašības, kādas piemīt Austrālijas totemiem - dzimts kustoņiem un augiem.” (Švābe 1923: 72) Viņš latviešu tautasdziesmās saskatīja dabas sugas un cilvēka pilnīgu identifikāciju, uzskatot to par senlatviešu reliģijas pamatu. Viņš neaprunā visu dabas sugu funkcionalitāti tautasdziesmā, taču, sevišķu uzmanību pievēršot ozolam un liepai senlatviešu dzīvē, viņš secina, ka „tie uzstājas kopā ar senlatviešiem svētkos un dzīrēs. Tie ir latvieša pilntiesīgi vietnieki, kad viņa paša nav klāt. Tie nav



dzīves poētisks attēls, bet pati dzīve, gabals no viņas. Ne īstenības simbols, bet pati šī īstenība.” (Švābe 1923: 48) Šāda dabas sugu socioloģiska interpretācija latviešu tautasdziesmā jau ir būtisks attīstības solis tālākai dabas sugu izpratnei, cenšoties atklāt to reliģiskās un sociālās funkcionalitātes aspektus. A. Švābe, ievērojot un definējot nozīmīgu dabas sugas funkciju latviešu tautasdziesmās: stāties cilvēka vietā, kļūt par tā draugu, sabiedroto, radnieku, akcentējis dabas sugas nozīmi folkloras tekstos: sociālo attiecību simbolizāciju pārejas rituālos un dzimtas struktūrā.

Treškārt, A. Švābe izvirza hipotēzi, ka senlatviešu ticība ozolam un liepai tuva „tai primitīvajai un visai īpatnējai reliģijas sistēmai, kuru sauc par totēmismu. (Švābe 1923: 67) Viņš gan nerisina latviešu folkloras totēmisma problemātiku kopumā, bet runā tikai par diviem iespējamiem totēmiem: ozolu un liepu. Totēmisma izpratnē A. Švābem svarīgi ir E. Dirkheima, Dž. Dž. Freizera un S. Reinaka uzskati. Totēmisma būtībā viņš akcentē intīmās attiecības starp divām līdzvērtīgām rindām: augu vai dzīvnieku un cilvēku rindu; šo attiecību saturu, kas realizējas gan kā reliģiskas, gan kā sociālas attiecības. Totēmisma reliģiskos aspektus atklāj vienai dzimtai piederīgo ticība izcelsmei no kāda dzīvnieka vai auga, priekšstats par asinsradniecību ar šiem dzīvniekiem vai augiem. Līdz ar to dzīvnieki vai augi, kuri dzimtas piederīgajiem raisa īpašas reliģiskas jūtas un ar tiem saistās noteikti aizliegumi (tabu), tiek uztverti par dzimtas senčiem, dibinātājiem, kultūrvaroņiem. Totēmisms tāad aptver visu dzimtu atšķirībā no fetiša, kas parādās kā viens izcils koks vai dzīvnieks. Šī atziņa liecina par būtiskām izmaiņām totēmisma interpretācijā. Ja vēl K. Kasparsons un M. Bruņenieks totēmismu raksturoja kā fetišisma paveidu, tad A. Švābe principiāli atšķir fetišismu un totēmismu, uzskatot tos par savpatiem reliģiskās dzīves fenomeniem. Fetišisms centrē individuālo reliģisko pieredzi, kas kolektīvas izpausmes rod maģiskās darbībās, savukārt totēmisms jau sākotnēji ir kādas sociālās grupas reliģisko izjūtu manifestācijas veids dabas kodā, ar plašu nozīmi tās kosmoloģisko un socioloģisko priekšstatu veidošanā, nostiprināšanā un saglabāšanā.

Ceturtkārt, risinot totēmisma socioloģiskos aspektus, A. Švābe aizskar arī eksogāmijas un radniecības simbolizācijas problēmas latviešu tautasdziesmās. Totēmisma socioloģisko aspektu parāda dzimtas locekļu izpratne par sociālajām attiecībām asinsradnieku grupā. Tās tiek definētas kā eksogāmijas likums jeb aizliegums precēties viena totēma (dzimtas, novada) locekļiem. A. Švābe eksogāmijas institūtu senlatviešu sabiedrībā saista ar folkloras jēdzienu „pārnovads” (Švābe 1931: 18 – 19), respektīvi, līgava tiek meklēta pārnovadā (citā dzimtā) nevis bāliņos (savā

dzimtā): „Un kā dzīve bāliņos vienmēr dainās tiek salīdzināta ar dzīvi tautās, tā liepas un ozola dzimtis stāv vienmēr pretstatā.” (Švābe 1923: 71) Plašāk šo tēmu A. Švābe risinājis 1931. gadā publicētajā rakstā „Tālās un tuvās tautas”, ievadot „Latvju tautas daiņu” 7. sējumu. (Švābe 1931: 5 – 20) Gan eksogāmijas, gan radniecības pētniecībai vienmēr ir bijusi nozīmīga loma totemoloģijas izvirzītājās teorijās. Tādējādi, secinot, ka ozols un liepa bija visu senlatviešu reliģiskās sistēmas kodols, ka ozoliem un liepām kā sugām bija svarīga reliģiskā un sociālā nozīme senlatviešu dzīvē, A. Švābe atzīmē, ka īpaši nozīmīgi tas ir eksogāmās laulības institūta principu ievērošanā, fratriālā antogonisma izlīdzināšanā rituālu laikā: „Centrālo vietu šai sarežģītā dogmu un ierašu sistēmā ieņem ideja par liepu un ozolu, kā par divu naidīgu dzimšu substitūtiem. Šīs naidīgās attiecības starp bāliņiem un tautām izlīdzinās viņu eksogāmiskā laulību kopdzīvē.” (Švābe 1923: 80 – 81) Ozola un liepas dzimšu naidīgumu un antogonismu pārvar laulība un reliģiski rituālie svētki - Jāņi, kad ozols un liepa, kā saimnieka un saimnieces totēmiskie simboli, visspilgtāk atklāj šo koku būtisko socioloģisko nozīmi. Tādējādi var atzīmēt, ka A. Švābe risinājis arī duāli organizētas sabiedrības problēmas, kuras fratriju antogonisms tiek pārvarēts reliģisku rituālu laikā, jo sevišķi, eksogāmās laulībās un Jāņos.

Radniecības problēmas A. Švābe aplūko eksogāmu dzimtu (fratriju) kontekstā. Dzimta manifestējas dzimtskokos – ozolā un liepā. Senlatvieši dzimtu iztēlojās „kā žuburotu koku, kura saknes un celms bija dzimts pirmās laipas metēji – tēvs un māte, stubrs un zari – īstie bāliņi un māsiņas, bet pazari – pushāliņi jeb tāļie radi, saukti arī par nozariešiem”. (Švābe 1923: 72) Tas, ka ozols un liepa simbolizē radniecību, ir vēl viens būtisks totēmu klātbūtnes arguments latviešu tautasdziesmās.

Piektkārt, A. Švābe uzskata, ka totēmisma problēmu latviešu folklorā viņš pilnībā nav atrisinājis, jo „aiz tīri metodoloģiskiem motīviem jāatstāj atklāts jautājums, vai šis reliģiskais pasaules uzskats jāuzskata par indoeiropiešu varbūtīgā totemisma uzglabātām atliekām, jeb vai mūsu priekšā ir īpatnējs cilvēka animistiskās domas darinājums.” (Švābe 1923: 81) A. Švābe pārzina Dž. Dž. Freizera viedokli par totēmismu, kā arī izmaiņas Freizera teorētiskajos uzskatos. 1887.gadā Dž. Dž. Freizers raksta par to, ka totēmisms ir pierādīts indoeiropiešu tautām, semītiem u. c., taču vēlāk savu viedokli maina un atsakās vispār apskatīt sarežģīto jautājumu par semītu un indoeiropiešu tautu totēmismu. Dž. Dž. Freizers arī atteicās no sava ieviestā termina - dzimumu totēmi (sex totem), aizrādot, ka „šis jēdziens runā pretim totēma definīcijai, kura apzīmē sociālas un reliģiskas attiecības starp veselu dzimti un

kustoņu vai augu sugu, bet ne starp atsevišķiem indivīdiem vai viņu nodalījumiem pēc dzimumiem.” (Švābe 1923: 80) Lai arī galīgo totēmisma problēmas risinājumu A. Švābe saista ar Eiropas zinātnisko domu („Es personīgi sveros totemismam par labu. Bet jautājuma galīga izšķiršana piekritīs Vakareiropas zinātnei.” (Švābe 1923: 81)), tomēr, šķiet, ka viņa viedoklis ir izteikts skaidri: latviešu folklorā sastopamas abas totēmisma formas - dzimts un dzimumu totēmisms. Ir dainas, kurās ozols un liepa tiek uzskatīti par „tautieša” un „bāliņa” dzimts totēmiem, kā arī tādas, kurās „ozols un liepa neattiecas tik daudz uz veselām dzimtīm, cik uz viņu pusēm, proti: visi dzimts vīrieši bij ozoli, bet visas dzimts sievietes - liepas.” (Švābe 1923: 79)

Līdz ar to nelielais A. Švābes raksts kļūst par nozīmīgu pētījumu tālākām totēmisma studijām latviešu folklorā. Senlatviešu reliģiskā attieksme pret ozolu un liepu veido būtisku senlatviešu reliģiskās pieredzes segmentu. Vēsturiskajos avotos minēto baltu koku kultu (Straubergs 1957: 14 – 25), A. Švābe papildina ar latviešu tautasdziesmu tekstiem. Tautasdziesmas gan apstiprina koku kultu, gan arī papildina vēsturisko dokumentu liecības. Tam ir būtiska nozīme, jo tautasdziesma ir senlatviešu skatījums, savukārt vēsturisko avotu autori koku kultu Latvijā galvenokārt vērtē no citas tradīcijas viedokļa, pretstatot koku kultu kā pagānisma elementu kristietībai. M. Gimbutiene uzsver, ka kristiešu misionāri baltu pagānisko ticību sauca par idolatriju, elkdievību, tās dievi tiek kariķēti un dēmonizēti. (Gimbutiene 1994: 201)

A. Švābe arī uzskatījis, ka liecības par reliģisku attieksmi pret kokiem (ozolu un liepu) pieļauj senlatviešu reliģisko priekšstatu saistījumu ar totēmismu. Izvirzot senlatviešu reliģijas totēmiskā segmenta centrā ozolu un liepu, iespējams arī precīzāk izprast gan latviešu mītisko, tai skaitā totēmisko, tautasdziesmu saturu, gan dažādu dabas sugu (augu, koku, zivju, kukaiņu, putnu, dzīvnieku) funkcionalitāti dainu tekstos. Reliģijas un mītoloģijas agrīnās formas ir sinkrētas, tāpēc tās ietver dažādu priekšstatu segmentus. Tas nozīmē, ka latviešu mītiskās tautasdziesmas vienlaikus vēsta gan par senlatviešu kosmoloģiskajiem, gan socioloģiskajiem priekšstatiem. Kā atzīmē M. Gimbutiene, „mītoloģija ir ideoloģijas sfēra; tajā atspoguļojas ne tikai noteikta laikposma domāšanas veids, bet arī sociālā un ekonomiskā struktūra.” (Gimbutiene 1994: 174) Kosmosa norises un dievību darbība pasaules sākumā (kā teiktu aranti - sapņu laikos) simboliski tiek atkārtota cilvēku sakrālajās darbībās (pamatā rituālos), kas pārtrauc profānās jeb ikdienas dzīves ritējumu. Abi šie pasaules uztveres segmenti savstarpēji cieši saistīti, jo kosmosa (tai skaitā dievību pasaules) likumi atbalsojas cilvēku dzīvē, dažādos pārejas rituālos, ieražu tradīcijās, maģiskos

ticējumos, sociālajā struktūrā utt. To precīzi fiksējusi J. Kursīte, rakstot, ka „Dieva un Velna pirmcīņa kļūst par modeli jebkuram radīšanas vai iniciācijas rituālam. (Kursīte 1996: 13) Notikums, kas norisinājies kosmosa līmenī tā tapšanas laikā, kļūst par nozīmīgu paraugu cilvēku darbībai sociālā līmenī, it sevišķi visdažādāko rituālu laikā, sākot ar mājas un ģimenes rituāliem un beidzot ar lielajiem saulgriežu rituāliem.

J. Kursītes pētījumos rodami nākamie būtiskie latviešu folkloras totēmisma problemātikas risinājumi. Savās grāmatās „Latviešu folkloras mītu spogulī” (1996) un „Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā” (1999) viņa vairākkārt norāda uz iespējamiem totēmisma reliktiem latviešu folklorā. J. Kursīte latviešu folkloras totēmisma problemātiku pamatā risina M. Gimbutienes rekonstruētās Senās Eiropas kultūras kontekstā. (Gimbutiene 1994) Piemēram, grāmatas „Latviešu folkloras mītu spogulī” priekšvārdā J. Kursīte rakstot par dažādu laiku priekšstatiem latviešu folklorā, atzīmē, ka cūka latviešu folkloras senākajā daļā ir saistīta ar Lielo pirmmāti un auglību, ka tā „ir arī viens no daudzajiem sieviešu totēmiem.” (Kursīte 1996: 6) Šķiet, ka J. Kursīte sasaista divas idejas – priekšstatu par Senās Eiropas Dievi, kura var parādīties dažādos zoomorfos veidos, ar priekšstatu par seniem totēmiskiem uzskatiem, kuros stāstīts par cilvēka izcelšanos no dabas sugām vai vilkacību – spēju pārejas rituālu laikā pārvērsties dzīvniekiem, zivīm, putniem, kokiem u. tml. (Kursīte 1996: 7) Abās idejās nozīmīgākais ir folkloras personāžu spēja noteiktu laiku iemiesoties Lielās pirmmātes vai totēmiskā senča veidolā. Parasti tas ir saistīts ar pārejas rituāliem, kad rituāla veicējs atrodas liminālā laikā (uz sliekšņa) starp divām telpām, laikiem, sociāliem statusiem u. tml.

J. Kursīte totēmu definē kā mītisku kādas saimes, cilts, tautas vai atsevišķa cilvēka pirmsenci, kas var būt dažādos augu, koku, dzīvnieku vai putnu veidos un ko īpaši pielūdz vai kura vārdā bieži sevi dēvē. (Kursīte 1996: 432) J. Kursīte latviešu folklorā saskata trīs t.s. figurālās izteiksmes evolūcijas posmus, kuros rodami arī totēmisma priekšstati un relikti. Sākotnējā posmā, dziedot par liepu un ozolu kā pāri, kas apzīmē meitu un puisī, tas nav salīdzinājums, bet gan tiešamība, kas saistīta ar cilvēku totēmiskajiem priekšstatiem. „Šajā uztveres līmenī ne mītiskajās tautasdziesmās, ne brīnumpasākās nevar būt runa par kādiem salīdzinājumiem, metaforām vai citiem figurāliem izteiksmes līdzekļiem. Te var runāt tikai par metamorfozēm (grieķu val. burt.: pārvēršanās) - ticību tam, ka nedzīvas lietas var atdzīvoties, dzīvās uz laiku var pārvērsties nedzīvās, cilvēki pārtapt dažādās būtnēs (vilkačos, spīganās) un augos, kokos. Parasti šīs metamorfozes izriet no totēmisko

priekšstatu loģikas.” (Kursīte 1996: 168) Par līdzīgām metamorfozēm autore runā, rakstot par nākamo valdnieku spēju pārvērsties par dzīvniekiem vai šādām pārvērtībām burvja vai raganas kaitnieciskas darbības rezultātā, pamatā tiek iegūts totēmiskā senča veidols. (Kursīte 1996: 42) Pārejas posmā vērojams salīdzinājums, „ne tiešs totēma saistījums ar cilvēku, bet pastarpināts, vēl apzinoties sakaru starp abiem.” (Kursīte 1996: 169) Šis periods var būt visai ilgstošs pat „vēl pirms otrā pasaules kara, piedzimstot dēlam, saimnieks pie mājas stādīja ozolu, piedzimstot meitai - liepu.” (Kursīte 1996: 169) Arī mūsdienās dažkārt vecvecāki, piedzimstot mazmeitām, stāda ābeles vai citus augļu kokus. Iespējams, ka šajā posmā cilvēks vairs „tieši netic, ka cilvēku pirmsencis bijis koks vai kāds zvērs.” (Kursīte 1996: 169) Jaunākajā posmā cilvēks vairs neizjūt kādreizējo tiešamību ar folkloras pasauli un tēliem, uztver to estētiski, rodot tajā skaisto un daiļo. Cilvēku saistījums ar dabas sugām (augiem, kokiem, zivīm, putniem, dzīvniekiem u. tml.) palīdz atklāt cilvēka raksturu, emocijas, fizisko ārieni. Šādā aspektā sistemātiski latviešu tautasdziesmu materiālu pārlūkojusi un aprakstījusi V. Rūķe-Draviņa. (Rūķe-Draviņa 1986) J. Kursītes aprakstītie trīs figurālās izteiksmes evolūcijas posmi latviešu folklorā ļauj precīzi interpretēt dabas sugu funkcionalitāti folkloras tekstos. Tie ir skaidri orientieri plašajos un daudzveidīgajos latviešu folkloras materiālos, palīdzot atšķirt un aprakstīt dažādu laikposmu priekšstatus.

J. Kursīte uzskata, ka „latviešu folklorā nav priekšstata par kokiem, dzīvniekiem, putniem u. c. kā par cilts vai tautas totēmiem, bet gan pārsvarā tikai par dzimumu (sieviešu - vīriešu) totēmiem.” (Kursīte 1999: 203) Autore min daudzus latviešu dzimumu totēmu piemērus. Saistībā ar augiem un kokiem kā latviešu totēmi tiek minēti: ozols, liepa, bērzs, ieva, ābele, osis, vītols, kārkls. (Kursīte 1996: 192; līdzīgi 376) Aprakstot latviešu folkloras putnu un dzīvnieku totēmus, tiek minētas tādas dabas sugas kā lakstīgala, cielava, irbe, bezdelīga, vanags, cīrulis, strazds, balodis, cūka, suns, zalktis, vilks, lācis. „Dainās skaidri saskatāma putnu un dzīvnieku totēmiskā funkcija. Lakstīgala, cielava, irbe, bezdelīga utt. ir sieviešu kārtas totēmi, bet vanags, cīrulis, strazds u. c. - vīriešu totēmiskie senči.” (Kursīte 1999: 454) Plaši J. Kursīte izstrādājusi materiālu par zivju un kukaiņu totēmiem, kas īpaši aktualizējas dzimšanas un kāzu laikā, simbolizējot totēmisko senci. Tie ir - skudra, bite, vabole, rauda, līdaka, asaris, līdakas dēls, vēzis, ķīsis, sapals, zutis u. c. „Meitas totēmiskais apzīmējums latviešu folklorā ir rauda un līdaciņa, puisa - asaris, līdakas dēls, vēzis, ķīsis, sapals, zutis.” (Kursīte 1996: 350; līdzīgi 382) Arī jaundzimušu bērnu bieži,

acīmredzot aizsardzības nolūkos, sauc kādas zivs vai kukaiņa vārdā: „visbiežāk totēmiskā - zivju kodā par asarīti, raudiņu, kukaiņu kodā par vabolīti vai kukainīti.” (Kursīte 1996: 388) J. Kursīte, neraugoties uz pieņēmumu, ka latviešu folklorā pārsvarā vairs rodamas tikai dzimumu totēmisma pēdas, min arī sociālos totēmus: „Zīmīgi tas, ka tautasdziesmās vienā tekstā visbiežāk tiek nosaukti divi totēmi (vīrišķais - sievišķais; vienas dzimtas un otras dzimtas; sociāli augstākā un sociāli zemākā ranga u. tml.), kas, manuprāt, saglabā senās indoeiropiešu pasaules duālās organizācijas pēdas.” (Kursīte 1999: 179) Tādējādi J. Kursīte totēmisma problemātikas ietvaros risinājusi arī Senās Eiropas un indoeiropiešu substrātu attiecību problēmu.

Senās Eiropas civilizācijai (arheoloģes M. Gimbutienes dots nosaukums (Paliēpa 2004: 53)), kas veidojas Donavas upes baseinā no 7. g. t. līdz 3. g. t. p. m. ē., raksturīgi trīs galvenie elementi: agrikultūra, matriarhāts un „Lielās Dievietes” kosmogoniskais koncepts”. (Paliēpa 2004: 72). Senās Eiropas civilizācija, kā uzskata M. Gimbutiene, nebija indoeiropiska, jo tā bija matrilineāra, egalitāra, tās sabiedrības struktūra varēja būt teokrātiska monarhija, iedzīvotāji miermīlīgi nometnieki, kas nepazīna ieročus un zirgus, taču ar attīstītu keramikas un skulptūras mākslu, svētnīcu arhitektūru un dievju panteonu. (Gimbutiene 1994: 46) Savukārt indoeiropiešu kultūrai raksturīgie elementi – patrilineāra un patriarhāla triju sociālo slāņu struktūra, lopkopība, vīriešu kārtas dievu dominante – Senajā Eiropā ir atnesti no austrumiem (t. s. kurgānu kultūra). Indoeiropiešu ierašanās Donavas kultūras ģeogrāfiskajās robežās „ir bijusi samērā lēna un ilga ar ļoti variētu intensitāti. Tas arī nozīmē, ka šajā indoeiropiešu izklīšanas periodā starp vietējiem iedzīvotājiem, ir norisinājies arī transkulturācijas process, un, ka dzīves veids un sociālā struktūra, ir ieguvusi hibrīdu raksturu.” (Paliēpa 2004: 53) Kā uzsver M. Gimbutiene, „tā nebija vairs nedz Senās Eiropas, nedz kurgānu kultūra.” (Gimbutiene 1994: 47) Pamazām nostiprinās patriarhāla sabiedrības struktūra, savijas zemkopju un lopkopju kultūras, vīriešu kārtas dievi ieņēma vietu starp sievišķajām dievēm. Tomēr indoeiropiešu iespaids nebija iznīcinošs: „Dieves (Senās Eiropas) tik dziļi ieauga baltu apziņā, ka tās nespēja izraut nedz indoeiropiešu, nedz kristīgā reliģija.” (Gimbutiene 1994: 175) Piemēram, „svarīgākā Senās Eiropas dieve Laima pēc indoeiropiešu ienākšanas Baltijā nezaudēja savu nozīmi, tikai atsevišķās funkcijās saplūda ar Dievu kā debesu gaismas un augšanas veicinātāju, bet Dievs pārņēma no viņas lemšanas un sadales funkcijas.”

(Gimbutiene 1994: 190) Pie līdzīgiem secinājumiem, rakstot par Laimu, nonāk arī J. Kursīte. (Kursīte 1996: 244 – 246)

M. Gimbutienes arheoloģijā un J. Kursītes folklorā izstrādātā pieeja ir noderīgs pamats totēmisma problemātikas risinājumam latviešu folklorā. Dažādu slāņu (Senās Eiropas, indoeiropiešu, kristietības) eliminēšana folkloras tekstos ļauj precīzāk aprakstīt latviešu folkloras tekstos saglabātos totēmisma reliktus, atšķirot tos no totēmismam svešiem kultūras elementiem. Tomēr drošu liecību par totēmismu Senās Eiropas un indociropiešu kultūrās nav. Iespējams, ka totēmisma relikti šajās kultūrās ir vēl agrīnākas civilizācijas kultūras elements, taču arī tam nav drošu pierādījumu. Atbilde, vismaz daļēji, meklējama sociālās (A. R. Radklifs-Brauns) un strukturālās (K. Levi-Stross) antropoloģijas secinājumos par totēmismu. A. R. Radklifa-Brauna totēmisma teorija attīstījies no E. Dirkheima uzskatiem par reliģiju un totēmismu. Šādā aspektā nozīmīgi ir A. Švābes secinājumi par ozolu un liepu senlatviešu reliģiskajā pieredzē, jo arī viņa reliģijas un totēmisma koncepcija ģenētiski saistīta ar E. Dirkheima uzskatiem. Par totēmisko priekšstatu ģēnēzes sākumu A. R. Radklifs-Brauns uzskata dabas sugas sakralizāciju mednieku un vācēju sabiedrībās, kurās ekonomiski nozīmīgas dabas sugas kļūst par rituālās attieksmes objektiem. Bet vēlāk, sabiedrībai segmentējoties, visai tautai nozīmīgās dabas sugas tiek sadalītas starp tautas segmentiem – atsevišķām sociālām grupām un kļūst par to totēmiskiem apzīmējumiem, no kuriem izriet ideja par totēmiskiem senčiem un palīgiem, totēmiskie rituāli un aizliegumi. (Radcliffe-Braun 1952: 127 – 128) Tas ļauj arī J. Kursītes definētos latviešu folkloras totēmus saistīt ar totēmismu, jo arī latviešu folkloras totēmi ir plašākas rituālās attieksmes objekti. Tātad daļa latviešu folkloras tekstu ir saglabājusi reliģisku attieksmi pret dabas sugām, kuras viens no veidiem ir totēmisms.

A. R. Radklifs-Brauns, attīstot sociālās antropoloģijas metodoloģiju un pētot duāli organizētas sabiedrības struktūras problēmas, nonāk vēl līdz dziļākai totēmisma funkcionalitātes izpratnei: totēmisms integrē atsevišķas sociālās grupas vienotā veselumā. Šāds risinājums ne tikai sabalsojas ar A. Švābes atzinumu par ozola un liepas dzimtu antagonisma pārvarēšanu laulību un rituālu laikā, bet arī tuvs strukturālismam. Šo ideju tālāk strukturālās antropoloģijās ietvaros attīstīja K. Levi-Stross. Viņu galvenokārt interesēja t. s. primitīvo tautu domāšana jeb plašāk – cilvēku domāšanas process. K. Levi-Stross arī secināja, „ka šis process pašos pamatos ir attīstījies un veidojies no binārām opozīcijām. Cilvēks redz un klasificē visus

novērojumus bināros pāros, un viņš nevar tos saprast un klasificēt, ja tiem nav sava pretstata vai opozīcijas.” (Paliepa 2004: 39 – 40) K. Levi-Strosam vairs nebija nepieciešams lietot terminu „totēmisms”, jo ar to saistījās ilga un pretrunīga, un, kā viņš uzskatīja, maldīga interpretācijas vēsture. Tomēr strukturālisma principi nav pretrunā ar sociālās antropoloģijas atziņām par totēmismu. Gan strukturālā, gan sociālā antropoloģija, aprakstot dabas sugu nozīmi mītos un rituālos, akceptē tās integrējošo funkciju. Sociālā un strukturālā antropoloģija, šķiet, attīstījušās no pozitīvas 19. gs. antropoloģiskās tradīcijas un E. Dirkheima izveidotās socioloģiskās teorijas kritikas. Līdzīga attīstība vērojama arī latviešu folklorā, sevišķi interpretējot dabas sugu latviešu folkloras tekstos. K. Kasparsons un M. Bruņenieks izcēla totēmiska senča idejas attīstību no animisma un vairāku dievību totēmiskos atribūtus, A. Švābe atklāja totēmisma saikni ar plašāku reliģisko kontekstu, savukārt J. Kursīte jau minētās idejas izvērta plašāk un, saskatot latviešu folklorā liecības par Senās Eiropas un indoeiropiešu kultūru saplūsmi, izveidojusi dabas sugu figurālās izteiksmes evolūcijas teoriju, kuras ietvaros iespējams plašs dabas sugu reliģisko un sociālo aspektu risinājums, tai skaitā arī totēmisma problēmas risinājums. K. Kasparsona, M. Bruņenieka, A. Švābes un J. Kursītes totēmisma problemātikas risinājumi latviešu folklorā gadsimta garumā veido nozīmīgu līniju latviešu folkloras tekstu interpretācijā, un jāpiekrīt J. Kursītei, ka pretēji, t.i. ignorējot totēmisma priekšstatus latviešu folklorā, „daudzas tautasdziesmas liksies nesaprotamas vai pat šausmonīgas.” (Kursīte 1996: 8)

K. Kasparsona, M. Bruņenieka, A. Švābes un J. Kursītes izveidotā tradīcija apliecina, ka latviešu folklorā totēmisms ir īpašs temats, kuru nepieciešams izvērst. Totēmisma problemātikas tālākus risinājumus latviešu folklorā saskatu J. Kursītes izveidotajā figurālās izteiksmes evolūcijas koncepcijā. (Kursīte 1996: 167 – 170) Otrs nozīmīgs elements ir saistīts ar totēmisma idejas attīstību pasaules totemoloģijā un klasiskā austrāliešu totēmisma mītu un rituālu analīzē, kas veikts šī darba 1. un 2. nodaļā. Līdz šim par dažādām totēmisma teorijām un reģionālām izpausmēm latviešu folkloristikā maz diskutēts. Plašāks totemoloģijas problemātikas risinājums var tikai palīdzēt latviešu folkloras totēmu funkcionalitātes izpratnei, saskatīt līdz šim mazāk ievērotus aspektus.



#### 4. Totēmi - radniecības simboli latviešu tautasdziesmās

Totēmisma interpretāciju analīze, kas veikta šī darba pirmajā nodaļā, pateicoties totēmisma teoriju pretrunīgumam, rada uzskatu, ka nav iespējams vienprātīgs un nepārprotams totēmisko faktu analīzes modelis. Tomēr tas nenozīmē, ka vairāk kā gadsimtu ilgajā totemoloģijas vēsturē nebūtu iespējams saskatīt vairākus kopsaucējus, aprakstot cilvēku un pārējo dabas sugu attiecības mītos un rituālos. Caur visām teorijām, totēmisma definīcijām, totēmisko mītu un rituālu aprakstiem vijas priekšstats par totēmismu kā jēdzienu, kas ģenerē sabiedrību, tās kultūru, saimniecību, morāles normas u. tml. Konkrēta sabiedrība, tās locekļi un apkārtējās vides elementi tiek raksturoti radniecības terminos, daba iegūst antropomorfas iezīmes un cilvēki - teriomorfas.

Jau pirmajā totēmiskās sistēmas aprakstā Dž. Longs totēmismu saistījis ar radniecības terminoloģiju. Dž. F. Maklēnans totēmismu sasaistīja ar eksogāmās laulības institūtu, kura pamatā ir izvairīšanās no laulībām radnieku (viena totēma piederīgo) vidū. Arī tad, kad 19. un 20. gs. mijā totēmisms galvenokārt tiek raksturots kā reliģijas elementārākā forma, pamatā tiek saglabāts radniecības princips – totēmu pielūdz, no tā baidās cilvēki, kurus savstarpēji apvieno radniecība. Gan agrīnajos, gan 20. gs otrās puses austrāliešu (piem., H. Petri, R. un K. Berntu) sabiedrību aprakstos akcentēts, ka totēmisms ir sociālo un reliģisko struktūru ģenerējošs mehānisms, kas visspilgtāk manifestējas radnieku grupas sevišķā saistībā ar kādu apkārtējās ainaviskās vides elementu, dzīvnieku, putnu vai augu sugu. 19. gs. nominālisma koncepcijas ietvaros uzsvērta viena totēma piederīgo savstarpējā radniecība, pretstatā cita totēma piederīgajiem, kas ir svešie, respektīvi, nav radnieki. E. Langs uzskatīja, ka totēmisma idejas sākotne meklējama asinsradniecības nozīmes veidošanās laikā. 20. gs. sākumā, apkopojot diskusiju rezultātus par totēmisma problemātiku, B. Ankermans totēmisma būtību saskata radniecības regulēšanā un ar to saistīto uzvedības modeļu ievērošanā: „Totēmisms ir ticība, ka starp kādu asinsradnieku grupu (dzimtu), no vienas puses, un dzīvnieku, augu utt., no otras puses, pastāv specifiskas, mūžīgas un nesaraujamas attiecības, kas izteiktas kā radniecības un abpusēja atbildība un rūpes vienam par otru.” (Ankermann 1915: 116)

Radniecības koncepcija ir arī 19. gs. antropoloģisko totēmisma interpretāciju centrā. Totēmisms ir animisma sastāvdaļa un totēmi ir tie koki, augi, putni, dzīvnieki, kuros iemiesojas mirušo radnieku dvēseles. Ja starp totēmu un tā adeptu nav mītā

sankcionētas radniecības, tad tas ir nevis totēmisms, bet gan citas animisma formas, piemēram, zoolatrija. Totēmi reprezentē radniecību starp dzīvajiem un mirušajiem radniekiem, kas tālāk pieļauj arī daļu no apkārtējās vides raksturot kā savu, drošu un paredz noteiktas rituālās attiecības. 19. gs. socioloģiskajās teorijās, jo sevišķi V. Robertsona Smita, totēms ir radniecības projekcija totēmiskā dzīvnieka veidolā. Dzīvnieks par totēmu kļūst tad, ja pilnībā tiek identificēts ar kādu klanu. Totēma rituālā nogalināšana un ēšana aktualizē un stiprina klana dzīvo un mirušo radnieku savstarpējās radnieciskās saites. Respektīvi, tie, kas piedalās totēma upurēšanas rituālā ir radnieki. Arī citi reliģiju vēsturnieki, kas iespaidojās no 19. gs. antropoloģiskajām un socioloģiskajām totēmisma interpretācijām (piem., F. B. Dževons, S. Reinahs), uzskatīja, ka cilvēkus un totēmus vieno radniecība, ka tiem ir kopīgs sencis. Mītā akceptētais cilvēku un totēmu savstarpējās uzvedības modelis ir paraugs sociālajām attiecībām sabiedrībā. Cilvēku un totēmu savstarpējā atbildība vienam par otru atvasināta no tā, ka viņiem ir kopīgs sencis un līdz ar to viņi ir radnieki, kas tālāk norāda uz būtisku sociālās kopdzīves normu ievērošanu – radnieki viens par otru rūpējas, aizstāv un izjūt dziļu atbildību atbilstoši to radniecības pakāpei, no tās izrietošajām tiesībām un pienākumiem, emocionālajām saitēm. E. Dirkheimam totēmisms ir radniecisko saikņu un attiecību izsakošs jēdziens, kas radniecībā iekļauj cilvēku grupu un tās dabas sugas, kuru radniecību pamato mīts un kura tiek periodiski atjaunota rituālu laikā. (Durkheim 1965)

Z. Freida totēmisma problemātikas risinājums no iepriekšējiem atšķiras ar to, ka totēms ir nevis „māte”, bet gan „tēvs”, kas iemieso ambivalentas jūtas, ko vairāki radnieki (brāļi) jūt pret tēvu: bailes, apdraudētību, cieņu, draudzīgumu u. tml. Psihoanalīzes nozīmīgākais ieguldījums ir tieši abu radniecības līniju (matrilīnialitātes un patrilīnialitātes) atšķirīgā iespaids un ievirzes formulēšanā indivīda dzīvē, kad cilvēks realizē divus dažādus stereotipiskus uzvedības modeļus: vienu ar tēva radiem, bet otru ar mātes radiem.

E. Reiterskjolds, totēmisma sākotni meklējot mednieku un vācēju sabiedrībā, uzsver, ka ar medniecību saistītos rituālos tiek apjausta radnieciskā saikne starp tiem, kas piedalās medībās un ar tām saistītos rituālos. Līdzīgi totēmisms attīstās zemkopju sabiedrībās, kad radnieki apvienojas ne tikai saimnieciskajos darbos, bet arī rituālu veikšanā, lai atjaunotu saikni starp sociālo grupu un tiem dabas vitalitāti iemiesojošiem spēkiem (totēmiem), kas liek augt un nobriest labībai. Viens un tas pats vitālais spēks diedzē labību, liek vairoties mājlopiem, briedē augli sievietes ķermenī,

tā liekot apjaust visa dabiskā identiskumu. Totēmi ir šī spēka fiziski tveramas manifestācijas, cilvēku un pārējo dabas sugu fizisko un psihisko kvalitāšu identiskuma un savstarpējā radnieciskuma simboli. Īstenās totēmisma formas E. Reiterskjolds saista ar ticību tam, ka radnieku grupa akceptē radniecību ar kādu dzīvnieku, koku, putnu u tml., jo viņiem ir „vienas asinis” (fiziskās un psihiskās kvalitātes). Tas pieļauj dažādas metamorfozes, piemēram, Eiropas tautu pasakās plaši sastopamo motīvu par cilvēka dvēseles iemiesošanos augā, kokā, putnā, dzīvniekā. Koks, putns, dzīvnieks var “uzņemt” cilvēku, jo viņi ir asinsradnieki.

Cilvēku un dzīvnieku cieša savstarpējā saistība un identiskums ir pamatā H. Baumaņa protototēmisma koncepcijai. Tās tālākā attīstība H. Petri un A. Jensena pētījumos tuva jau 19. un 20. gs. mijas austrāliešu sabiedrību aprakstiem, kad totēmisms raksturots kā pasaules uzskata pamatkonceptija un ģenerējoša sistēma, kas rada un pamato sociālās grupas, sociālos un reliģiskos institūtus, ikdienas dzīves norises utt. Cilvēks tiek uzskatīts par dabas sastāvdaļu, hipostāzi pasaules ritmos, kas nomirstot iemiesojas totēmiskā senča veidolā un piedzimst no totēma, kurš iemiesojas sievietes ķermenī neredzamu „gara bērnu” veidolā. Totēmiskā senča un cilvēka saistība ir mītiski sankcionēta, jo abus vieno vienāda izcelsme no kopīga pirmsenča, tātad viņi ir radnieki. Radniecība ir pamatideja pasaules un sociālo sakarību apjēgsmei. A. Jensens uzskata, ka cilvēka ticība radniecībai ar apkārtējās dabas elementiem ir totēmisma kodols. Nozīmīgs totēmisma problemātikas risinājumam ir viņa uzskats, ka personai ir svarīgas abas radniecības līnijas: tēva un mātes, ka unilaterālā radniecības sistēma ir fundamentāla sociāla likumība, kuras prototipi vērojami pasaules uzbūves pamatos. Tādējādi vēlreiz sevišķi tiek akcentētas tās radnieciskās saiknes, kas personu saista ar pārējiem viņa sociālās grupas locekļiem.

Par cilvēku un dabas dziļo viendabīgumu vēstī arantu mīts par Karoru, bandikutu tēvu. Mīts sākas ar izraušanos no mūžīgā miega, ar pamošanos, ar saules aušanu debesīs, mīts un gaisma it kā iznirst no tumsas, lai nogrimtu mūžīgajā nebūtībā. Bandikutu un cilvēku radīšana norisinās laikā, kad Sencis Karora ir aizmidzis. Bandikutu un cilvēku dzimšana it kā notiek sapnī, viņi rodas sapnī, Karora viņus sajūt sapnī, un šī sajūta ir reāla. Karora fiziski jūt, kā viņa pirmdzimtā dēla galva atdusas tam uz pleca. Mīts vēstī par sākotnējo mūžīgo tumsu un Senci Karoru, kas guļ diķī Ilbalintjā. Pēkšņi Karora galvā radās vēlmes un iekāres, no viņa nabas un padusēm parādījās bandikuti jeb somainās žurkas. Drīz pēc bandikutu dzimšanas sāka aust gaisma. Sencis Karora pieceļas, tukšais diķis piepildās ar sausseržu pumpuru

saldo sulu. Viņš sajuta sevī izsalkumu. Viņš satver divus bandikutus un saules pirkstu sakarsētajā zemē tos izcep. Līdz ar izsalkuma remdēšanu, pamazām iestājas nakts un Karora krīt miegā.

Kamēr Karora guļ, no viņa padusēm parādās kaut kas līdzīgs svilpei. Tā pamazām pieņem cilvēka izskatu, nakts laikā kļūstot par jaunu vīrieti. Tas ir Karoras pirmdzimtais dēls. Aust gaisma. Karora pieceļas, iesaucas skaļi un vibrējoši, lai atdzīvinātu savu dēlu. Dēls pieceļas un ap sēdošo tēvu nodejo pirmo rituālo deju. Tad tēvs sūta dēlu bandikutu medībās. Nomedītos bandikutus tēvs cep saules sakarsētajā zemē un dalās ar dēlu pārtikā. Karora katru nakti rada dēlus aizvien pieaugošā skaitā un katru dienu tiek medīti un ēsti bandikuti. Tas nevar turpināties ilgi. Drīz tēvs un dēli ir notiesājuši visus bandikutus, kas sākotnēji radīti no Karoras miesas. Dēli dodas tālās trijdienu medībās. Trešajā dienā dēli izdzird neparastu troksni. Bakstot bandikutu ligzdas, pēkšņi no vienas izlec kaut kas tumšs un spalvains. Atskan sauciens: „Tas ir vallabijs - smilšu ķengurs.” Viņi met tam ar nūju un salauž kāju, taču vallabijs Tjenterama klibojot aizbēg.

Dēli atgriežas pie tēva. Tēvs un dēli apsēžas Ilbalintja krastā. Drīz nāk saldā sausserža pumpura straume un visi tiek ieskaloti atpakaļ dīķī Ilbalintjā. Dēlus straume aiznes uz tālu biežokni, kur viņi sastop vallabiju Tjenteramu, kas kļūst par lielu virsaiti. Bet Karora turpina gulēt savu mūžīgo miegu Ilbalintjā. (Kaneti 1999: 294 - 296)

Karora ir dīvaina būtne un šī dīvainība izpaužas divējādi: pirmkārt, dzemdējošais ir tēvs un viņš dzemdē no vietām, kas parasti netiek izmantotas šādos gadījumos. otrkārt, sākotnējo bandikutu dzimšanu nomaina bandikutu - cilvēku dzimšana. Tas ir secīgs process, kura laikā norit divas dzimšanas un Karora uztverams kā dubultsencis. T. G. H. Strēlovs, kas pierakstījis šo mītu, atradis veiksmīgu apzīmējumu šim sencim - dubultsencis: „Katra šūna, ja ļauts tā izteikties, sākotnējā senča miesā ir dzīvs dzīvnieks vai dzīva cilvēciska būtne. Ja sencis ir „vičeti kāpurvīrs”, tad ikviena šūna viņa ķermenī potenciāli ir vai nu atsevišķi dzīvojošs vičeti kāpurs, vai arī atsevišķi dzīvojošs vičeti kāpura totēma cilvēks.” (Kaneti 1999: 299) Tas nozīmē, ka viena būtne rada divas atšķirīgas būtnes.

Līdzīgs motīvs rodams latviešu tautas pasakā par Kurbadu. Brīnumainās zivs apēšana arī izraisa divu atšķirīgu būtņu dzimšanu, kas savstarpēji ir radnieciskas, bet ar atšķirīgām īpašībām, kas pasakā manifestējas kā Kurbada pārākums, jo par garīgi un fiziski pārāku būtni pasaka atzīst Kurbadu, kas vēl nav pilnībā zaudējis saikni ar

saviem totēmiem - zivi un ķēvi. Kurbads ir it kā bandikutu līdzinieks arantu mītā, bet saimnieces un virējas dēli - cilvēku līdzinieki, lai gan šī analogija ir pietiekami hipotētiska, taču zināms racionālisma grauds. šķiet, ir saskatāms.

Bandikuti un cilvēki ir radinieki, jo viņiem ir viens tēvs un viņi rodas līdzīgā veidā, taču pārstāv divas paaudzes, kad cilvēki uztverami par bandikutu jaunākajiem brāļiem. Viņi arī sevi dēvē vienā vārdā - bandikuti un viņu tēvs arī ir bandikuts. Tas gan nav jāsaprot, ka cilvēki kādreiz bijuši bandikuti un no tiem izveidojušies. Tieši pretēji - cilvēki un bandikuti jau radīšanas brīdī ir divas pilnīgi atšķirīgas būtības, katra ar sev raksturīgu rīcību un psiholoģiju. Cilvēki bandikuti ir tikai saistīti ar šiem zvēriņiem, apzinoties šo radniecību, un nekad netiek definēts, ka viņi kādreiz būtu bijuši bandikuti. Jā, viņu totēmiskie senči varēja Sapņu laikos pārvērsties par bandikutiem un klejot šādā veidolā, taču tagadnes cilvēki to spēj tikai totēmisko rituālu laikā un arī tad ne visi. Cilvēki jau sākotnē - Sapņu laikā - ir bandikuti un bandikuti jau sākotnēji dzimst kā dzīvnieki. Mīts nestāsta par kaut kādu dīvainu būtni (trūkstošo starposmu) starp bandikutiem un cilvēkiem. Ne mītā, ne dabā nekad netiek fiksēts bandikuts, kas vēl nav cilvēks vai cilvēks, kas vēl ir gandrīz bandikuts. Daba nerada monstrus un mīts par tādiem nekad nav vēstījis. Daba un mīts atceras tikai normālas būtnes, nevis evolucionistiskus monstrus.

Mīts vēstī par bandikutu un cilvēku bandikutu sākotnējo un ciešo radniecību un izcelsmi no viena senča, kas ļauj secināt, ka cilvēku bandikutu totēms ir bandikuts un visi bandikuti ir viņu radinieki, kas arī šajā totēmiskajā mītā tiek atminēts. Tā kā bandikuti un cilvēki ir brāļi, turklāt Karora ir bandikutu tēvs, tad mītā attēlotā bandikutu medīšana un ēšana ir uzlūkojama kā kanibālisms vai paškanibālisms. Taču, kā liecina T. G. H. Strēlovs, kas šo mītu pierakstījis, arantu totēma klana locekļi reālajā dzīvē savus totēmdzīvniekus vai totēmaugus ikdienas pārtikā nelieto. Viņiem tos atļauts nedaudz ēst tikai sava totēma vairošanas rituālā. Respektīvi, Austrālijas arantiem aizliegts nogalināt un ēst tos dzīvniekus, kas kalpo par viņu totēmiem. Taču mītā cilvēku - bandikutu un bandikutu tēva vienīgā pārtika ir bandikuti. Vienīgais medību veids ir bandikutu medības, ja neskaita neveiksmīgo vallabiju medīšanu. Pie kam vallabijs bēgot sauc, ka arī viņš ir tāds pats vallabijs cilvēks kā viņi - bandikutcilvēki. Šīs medības nav uzlūkojamas par pārtikas iegūšanas medībām, jo tā principā ir cilvēku medīšana. Mītā vallabijs pat kļūst par bandikutu virsaiti. Uzbrukums cilvēkam - vallabijam uzlūkojams kā kļūda, jo dēli meklēja savu pārtiku - bandikutus, nevis svešus cilvēkus. E. Kaneti to, ka tēvs ēd savus bērnus bandikutu un

brāļi savus brāļus nosaucis par pašnotiesāšanu. Viņš secina, ka no Senča viedokļa izskatās, ka viņš pārtiek pats no sevis. Bandikuti ir senča miesa, kas radusies no viņa paša miesas, kuras, sajūtot izsalkumu, tēvs uztver kā pārtiku un arī saviem dēliem liek tos medīt un lietot pārtikā. Pārtikas radīšana ir vienreizējs notikums, kas vairs netiek atkārtots, somaino žurku jeb bandikutu skaits ir galīgs, tas noteikts Karora radīšanas izvirduma laikā. Savukārt cilvēku radīšana norisinās līdz brīdim, kad pietrūkst pārtikas. Tas ir signāls cilvēku radīšanas beigām un drīz vien beidzas radīšanas laiks vispār, un sencis Karora ieslīgst atkal mūžīgajā miegā jeb Sapņojumā.

Īstenībā, šķiet, ka mītā notikušais ir nosapņots, ka tas ir sapnis, ko atceras aranti katrā savā ceremonijā un rituālā, to var redzēt sapnī katrs arants, kas piederīgs bandikutu klanam. Mītā īstenotā pašnotiesāšana jāsaprot kā pagātnes notikums, jo, kā secina E. Kaneti, pašnotiesāšanas principu vēlāk arantiem nomaina saudzēšanas princips: „Tuvākos dzīvnieku radniekus neēd tāpat, kā neēd cilvēku. Totēmiskā kanibālisma periods - kā var dēvēt šo paša totēma notiesāšanu - ir pagājis.” (Kaneti 1999: 303) Cilvēki bandikuti līdz ar to paliek bez pārtikas un vienīgā viņiem zināmā medījuma. Arantiem tas tiek atrisināts tādējādi, ka viņi, bandikutcilvēki, ļauj lietot pārtikā bandikutus citiem klaniem, bet paši rūpējas par bandikutu vairošanos. Savukārt citu klanu locekļiem tieši tāpat jādalās ar saviem totēmiem, jārūpējas, lai kopumā tautai būtu no kā pārtikt. Nedrīkst iznīkt neviens klans, jo tad nebūs, kas rūpējas par kādu būtisku pārtikas veidu. Tādējādi arantu dzīves vide, ekoloģiskās īpatnības pieprasa īpašu pietāti pret dabu, saudzējošu attieksmi pret pārtikā izmantojamajiem augiem un dzīvniekiem, jo izmantojamās pārtikas pasaulē nav daudz, tas ir galīgs lielums, kas, līdzīgā veidā kā attēlots citētajā mītā, ir saistīts ar noteiktiem klaniem un uztverami par šo klanu totēmiem. Tas tikai vēlreiz apliecina totēmiskā mīta būtiskākos aspektus un to, ka austrāliešu totēmisms nav uzlūkojams tikai kā reliģija, bet arī par sociālās dzīves un kultūras ģenerējošu paradīgu (socioloģiju) un kā uzskatu sistēma par dabu un sabiedrību.

Totēma dubultība, tādā nozīmē kā šo jēdzienu lieto E. Kaneti, norāda uz daudzām iespējamām pārvērtību virknēm, jo cilvēku veidols nav strikti nošķirts no bandikutu veidola un cilvēks diezgan viegli var iegūt bandikutu izskatu. Galu galā arī mīts neko nesaka par cilvēku bandikutu izskatu, viņi tikai tiek definēti kā cilvēki, ko apliecina arī nelaimīgi savainotais vallabijs, kas izmisīgi sauc, ka arī viņš ir cilvēks, bet mīts viņu attēlo tikai kā vallabiju. Viņš ir vallabiju klana totēmiskais sencis, kas tikai uz laiku pieņēmis sava klana totēmdzīvnieka veidolu. Līdz ar to mīts, atceroties

cilvēku izcelsmi, pieļauj cilvēka eksistences dažādus veidolus un bezgalīgas pārvērtības iespējas, metamorfozes mehānisms darbojas mūžīgā ritmā. Visparadoksālākā veidā to apliecina tautas pasaka, kurā aiz šķietamās nejaušības slēpjas sena loģika, kuru gan pasaka vairākums gadījumos ir aizmirsusi, saglabājot tikai tumšas nojautas par cilvēku un dzīvnieku sākotnējo, aizvēsturisko radniecību. Piemēram, laulības starp kādu dzīvnieku un cilvēku, cilvēks saprot vai iegūst spējas saprast putnu, dzīvnieku vai koku valodu, respektīvi par laiku, kad cilvēki un dzīvnieki dzīvoja daudz ciešāk, kad arantu mītā attēlotā pāreja nebūt nav neiespējama.

Mītopoētiskajā tradīcijā totēmisms raksturots kā pirmā cilvēku apzinātā radniecības sistēma, kurā iekļauti arī dzīvnieki. Vēlāk, apzinoties asinsradniecības nozīmi, attīstoties tēva dzimtai, cilvēki sevi abstrahē no pārējās dabas un totēmisms pamazām izzūd. Tomēr totēmiskie priekšstati saglabājas reliktu veidā vēlinākās kultūras stadijās, sevišķi folklorā. Totēmiskā loģika ir arī pirmā cilvēku radītā pasaules klasifikācija, kuras pamatā ir ideja par visa dzīvā savstarpēju radniecību.

Arī funkcionālisti atzīst, ka totēmisma kodols ir ticība radniecībai un vienībai starp sociālu grupu vai personu un dabas sugu vai atsevišķu indivīdu. Šī ticība tālāk ģenerē reliģiju un kultūras, aizliegumu sistēmu un sociālās kopdzīves normas, iekļaujot radniecības attiecībās gan cilvēkus, gan dzīvniekus, gan ainavas elementus, gan dievības. Pēc A. R. Radklīfa-Brauna domām, ģimenes radnieciskās saiknes tālāk tiek projicētas uz citiem personas attiecību modeļiem, tās nosaka, kādu vērtību persona piešķir konkrētām dabas sugām vai objektiem, dieviem, aizliegumiem, morāles normām u.tml. Sociālā grupa rituāla laikā var labvēlīgi iespaidot ne tikai savu labklājību, bet arī to dabas segmentu (dzīvnieku, putnu, augu sugu), ar ko to saista sevišķa – radnieciska – saikne. Cilvēks var izprast un palīdzēt tikai tam, ar ko viņu saista radniecība, vienalga – reāla vai mītiski sankcionēta. Tas ir savs, pretēji svešajam, kas ir nekontrolējams, bīstams, agresīvs, dīvains, ievēro tādas paražas un morāles normas, kas nav saprotamas, pazīstamas un līdz ar to pieņemamas. Radniecība ir kultūru radošs mehānisms, jo tā paredz pienākumus, atbildību, tiesības, par to tiek stāstīts mītos un tā tiek apstiprināta, atjaunota rituālos.

Totēmisms kā radniecības sistēma integrē opozīcijas, sākot ar fratrijām un kļāniem, beidzot ar dzimumiem un profesionālām grupām. Reizē totēmi reprezentē radniecību jeb, precīzāk, radniecības pakāpi, no tās atvasināto uzvedības modeli, pamato personas rīcību. Totēmi līdz ar to ir (1) sabiedrību un tās kultūru ģenerējoša sistēma; (2) sociālo attiecību prototips; (3) pasaules un sociālo likumsakarību

simboliska atveide mītos un rituālos. Totēmisma būtība ir sociālās grupas vai personas sevišķas saiknes apzināšanās ar kādu apkārtējās dabas elementu (augu, koku, putnu, zivi, kukaini, dzīvnieku, debesu spīdekli, apkārtējās ainavas objektu u. tml.), kas manifestējas kā radnieciskas attiecības, no kurām izriet sociāli akceptēts rīcības modelis, morāles normas, estētisko kanonu atzīšana, tiesības un juridiskās sankcijas, ekonomiskā sadarbība, reliģiskā kulta objekti un pieredze, dažādi aizliegumi, seksuālās un laulību attiecības u. tml. Katra sabiedrība veido un nodod no paaudzes paaudzē noteiktu attieksmju sistēmu pret apkārtējās dabas elementiem, tās A. R. Radklifs-Brauns nosaucis par rituālajām attiecībām. Ja latviešu folkloras tekstos fiksējamas rituālas attiecības starp sociālu segmentu vai personu un kādu dabas elementu, tad iespējams pamatoti runāt par totēmisma reliktiem.

Rekonstrējot totēmisma reliktus latviešu folklorā, noteikti jānorāda uz etnoloģisko materiālu un totēmisma interpretāciju pretrunīgo daudzveidību, jo tas bieži vien pamatoti ļautu apstrīdēt izvirzītās hipotēzes. Analizējot latviešu folkloras materiālus, būtiski ir izmantot antropoloģiskajos pētījumos iegūtos datus. Tas ļauj precīzāk aprakstīt pētniecisko objektu un ar totēmisma būtību saistītus priekšstatus.

Totēmisma rituālās teorijas mērķis nav aprakstīt vai rekonstruēt hipotētisku senlatviešu vai baltu totēmisko sistēmu, kura iesniegtos indoeiropiešu, somugru vai vēl kādā citā senākā kultūras slānī. Totēmisma rituālās teorijas mērķis nav arī reducēt totēmismu līdz reliģiskai vai sociālai sistēmai, balstoties uz šķietamām formālām analogijām ģeogrāfiski tuvākās vai tālākās sabiedrībās. Totēmiskie rituāli ir konstruējoši un strukturējoši, tie rada un pamato individuāla cilvēka personību un iesaista sociālo attiecību sistēmā. Tā ir sociālantropoloģiska pieceja, kas ļauj skaidrāk definēt dabiskās sugas funkciju folklorā – būt par aktīvu pārejas rituālu simbolisku dalībnieku, cilvēka vadītāju un virzītāju sarežģītajos personības un sociālo attiecību tapšanas likumos, paredzot simbolisku pāreju no dabas uz kultūru. Rituāla funkcija – dabisko cilvēku transformēt par sociāli nozīmīgu personību. Folkloras tekstu analīzē jāņem vērā gan personības psiholoģija, gan socioloģija. Piemēram, iniciācija ir gan dziļi individuāls process, kas pamatos maina cilvēka psihi, gan sociāli nozīmīgs rituāls.

Totēmu meklēšanai folklorā ir jēga tikai tad, ja mēs konstatējam un aprakstām dabiskās sugas sociālās un reliģiskās funkcijas rituālā. Totēmi (dzīvnieki, putni, zivis, augi, koki utt.) meklējami folkloras tekstos, kuros vēstīts par pārejas rituāliem un personas radniecisko saišu izmaiņām, iesaistoties jaunā sociālo attiecību modelī.



Cilvēks kā dabiska būtne ir bezjēdzīgs, jēgu tas iegūst tikai kļūstot par sociālu personību. Folkloras teksti un to ietvaros konstruētie rituāli dod cilvēkam pārlicību par visa dzīvā harmoniskumu un vienotību, kas ir, piemēram, austrāliešu totēmisma pamatā, un par cilvēka sevišķo nozīmi citu dabas sugu vidū. To pamato atziņa, ka cilvēks ir dabiskās sugas (dabas rindas) pārstāvis, tai pat laikā, īstenojot noteiktu rituālu kompleksu, viņš kļūst par personību: kultūras rindas subjektu. Cilvēka piederība sociālai grupai nosaka viņa saistību ar zemi, dzimtu (fratriju, klanu, apakšklanu), dzimumu, kulta un vecuma grupu, radot ar to emocionālas saites, solidaritātes izjūtas, definē personas funkcijas un vietu konkrēta sociālā segmenta ietvaros. Katrs sociālais segments, apzinoties savu patstāvību, saprot, ka pilnīgas sociālās attiecības paredz šādu segmentu sadarbību. Ja sociālais segments, kā tas ir austrāliešu totēmismā, definē sevišķu saikni ar kādu dabas sugu, tad sociālo segmentu solidaritāte paredz arī visu noteiktas teritorijas dabisko sugu iekļaušanu sociālo attiecību sistēmā, veidojot pilnu un izvērstu totēmisko kompleksu. Nodibinot simbolisku radniecību ar dabu, to socializējot (respektīvi, aprakstot kultūras rindas terminos), cilvēki iekļaujas pazīstamā un kontrolētā pasaulē, kur darbojas sociāli likumi. Socioloģizējot dabu jeb iekļaujot dabas sugu sev saprotamā radniecības sistēmā, cilvēks piešķir jēgu savai dzīvei, atrod savu vietu pasaulē un pārlicību par saviem spēkiem un iespējām. Visos laikmetos pasaules izpratnes pamats ir bijis dabā un kultūrā esošo struktūru un likumu funkcionalitātes formulēšana.

Ja mēs totēmismu identificējam ar dabisko vēlmi cilvēka iztēlē un domāšanā veidot strukturālas attiecības starp dabas un kultūras rindu, tad tas ir totēmisms, taču ne kā pilnasinīgs etnoloģiskais totēmisms, bet gan taksonomiska, psiholoģiska, mentāla, emocionāla utt. sistēma. Šāds totēmisms jau ir radniecības sistēma, kura pēta sociālo attiecību dinamiku (izmaiņas un transformācijas) rituālā.

## **4. 1. Radību un krustību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika**

### **4. 1. 1. Radību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika**

Latviešu tautasdziesmās īpaša vieta ir dainām, kas stāsta par bērna gaidīšanu, dzimšanu un krustīšanu. To, ka radību un krustību tautasdziesmām ir bijusi sevišķa loma latviešu tradicionālās kultūras ietvarā, apliecina 1562 dainu teksti (I.Tdz 22 903 – 24 465), kas publicēti „Latviešu tautasdziesmu” 6. sējumā. (I.Tdz 1993: 9 – 241) Tradicionālās kultūrās bērna dzimšana un krustības (bērna iekļaušana plašākā radnieku saimē) nekad nav tikai individuāli (ģimenei) svarīgs notikums, bet arī sociāli nozīmīgs pasākums. Varētu apšaubīt radību un krustību rituālu savstarpējo saistību, tomēr, šķiet, ka latviešu tautasdziesmās vērojama saikne starp radībām un krustībām. Bērna dzimšana vēl nenozīmē bērna kļūšanu par pilntiesīgu sociālās grupas locekli. Daudzas arhaiskās sabiedrības jaundzimušo neuzskatīja par pilnvērtīgu cilvēku, bet par lietu (prickšmetu), ūdeni, zivi. (Rubenis 1994: 45) Šāda jaundzimušā uztvere saglabāta arī vairākās latviešu tautasdziesmās, piemēram:

**Maza maza līdaciņa**

**Pār ezeru grozījās;**

**Krīt vilnītis maliņā,**

**Tur būs daiļa audējiņa.**

**LTdz 23 154**

Sociālo statusu, bērna tiesības un pienākumus nosaka radnieki, pirmkārt, vecāki, vecvecāki un krustvecāki. Tādējādi bērna krustības noslēdz radību procesu, jo līdz ar krustībām, kuru centrālais notikums latviešu tautasdziesmās ir vārda došana bērnam, bērns no anonīma „kukainīša (I.Tdz 23 125 – 31 u.c.), zivtiņas (I.Tdz 23 109 u.c.), putniņa (I.Tdz 23 121 u.c.), nevārdīša (I.Tdz 23 321)” kļūst par sociāli nozīmīgu personu, kas nodrošina saimes, dzimtas u. tml. pastāvēšanu nākotnē, tradicionālo priekšstatu, morāles normu un dzīves veida ievērošanu.

Latviešu tautasdziesmās, kurās stāstīts par „grūtajām dienām” (grūtniecību), visplašāk izmantots raibas jostas simbols (LTdz 22 916, 1: 22 917; 22 918; 22 923 u.c.). Vārdkopa „raiba josta” ietver dubultu auglības simboliku. Jostas aplikšana līgavai kāzu rituāla laikā ir jauna sievietes dzīves posma – sievas un mātes – sākuma zīme. No šī laika viņa vairāk briest resnumā, nekā aug garumā (LTdz 22 905 – 6) Tas

apstiprina latviešu folkloristikā izteikto norādi uz jostu kā laika gaitas simbolu, kurā attēlots grūtniecības cikls. (Grāvītis 1990: 34) Savukārt jostas auglības simboliku pastiprina tās raibums. J. Kursīte, analizējot raibās krāsas simboliku latviešu folklorā, atzīmējusi, ka raibā krāsa visbiežāk simbolizē auglību un ražību. (Kursīte 1996: 92) Tāpēc ir saprotams raibas jostas simbola izmantojums grūtniecības cikla attēlošanā. Raibās krāsas mītiskā auglības simbolika izmantota arī citur radību un krustību ciklā, piemēram, tautasdziesmās 23 185 – 6 Laimas māte novēl mūžu „dzeņa spalvas raibumā”. tautasdziesmā 23 187 – mūžu „kā pupiņas raibu ziedu”. Šķiet, ka tautasdziesmas 23 185 – 7 ir nedaudz jaunāki teksti, jo arhaiskais auglības princips transformējies priekšstatos par raženu, veiksmīgu vai vienkārši labu un interesantu mūžu.

Jostas auglības simbolika ietver sevī arī senos totēmisma priekšstatus. Lai arī daudz šādu tekstu nav, tomēr, vismaz tautasdziesmas 22 929 otrajā variantā, var saskatīt totēmiskiem priekšstatiem adekvātu simbolu izmantojumu:

**Māsa jostu nolaiduse**

**Devītēje rantiņēje;**

**Kad laidīsi desmitēje,**

**Tad tev prieku padarīse;**

**Tad tev prieku padarīse,**

**Tad izbierse suveniņi.**

**LTdz 22 929, 2**

J. Kursīte atzīmējusi, ka cūka latviešu folklorā, īpaši tās senākajos slāņos, saistīta ar Lielo pirmmāti, ir auglības simbols un „viens no daudzajiem sieviešu totēmiem”. (Kursīte 1996: 6) Šajā tautasdziesmā totēmiskā simbolika saglabājusies jaundzimušā bērna apzīmējumā. Tā kā grūtniecības un dzemdību laikā sieviete atrodas matricentrisko dievību – Laimas un Māras – aizsardzībā, kuras ir Lielās pirmmātes izpausmes latviešu folklorā, tad saprotams, ka Lielās pirmmātes auglis apzīmēts ar totēmisko vārdu „sivēniņi”. Mēs nevaram šeit runāt par specifisku latviešu totēmisma veidu, bet tikai par universāla auglības principa izpausmēm totēmiskajā dzīvnieku kodā. Totēmiskā vārda „sivēniņi” izmantojums korelējas gan ar auglības principu, gan tabuāciju, kad tikko dzimis bērns, atrodies starp divām pasaulēm, liminālā stāvoklī.

pakļauts dažādu destruktīvu spēku ietekmei. Tāpēc bērna dzīvības un veselības aizsardzībai izmantota totēmiskos priekšstatos balstīta bērna vārda tabuācija.

Totēmiskā dzīvnieku koda izmantojums tabu aizliegumos un maģijā ir apliecināts arī etnogrāfijā un ticējumos. Balstoties uz virkni ticējumiem (T. 30234 – 5; T. 30237 – 41), P. Šmits atzīmējis, ka „pa visu Latviju bija pazīstams ieradums, ka šūpuļa cisās iebāza trīs šķipsnas cūku migas, lai bērns gul mierīgi kā sivēns”. (Šmits 1928: 493 - 494) Iespējams, ka šāda maģiska darbība sakņojas senajos totēmisma priekšstatos, jo analizētajā tautasdziesmā bērna apzīmējums par sivēniņu un līdz ar to saistība ar Lielās pirmmātes kultu, ir tiešamība, nevis metafora, salīdzinājums u. tml. Ticējumos vairs nav saglabāti arhaiskie priekšstati par bērna un mātes atrašanos Lielās pirmmātes aizgādībā, taču netieši tie atspoguļojas sadzīves līmenī, kad šūpuļa cisās ielikās trīs šķipsnas cūkas migas garantē mierīgu miegu.

Radības (dzemdības) tradicionālajās kultūrās tiek raksturotas kā rituāls, kurā iesaistītas dievības un kurš pareizi jāveic, lai sasniegtu mērķi. Pirmkārt, jau tas skar radību vietu: tās tiek pārceltas uz sociālās grupas apdzīvotās vietas perifēriju, pamatā - pirti. Pirtī pazūd „pirmais daiļumiņš” un „skaistais augumiņš” (LTdz 22 960 – 2), tautasdziesmā 22 963 kā pirts ekvivalents minēta tautieša aizceple. Aizceple (aizkrāsne) latviešu folklorā ir tipiska matricentrisko dievību (Laima, Māra u.c.) uzturēšanās vieta. (Kursīte 1996: 186) Došanās pa „pirts celiņu” uz „Laimas pirti” simbolizē radību tuvošanos un jaunas sievietes sociālā statusa izmaiņu sākumu. Atrašanās pirtī līdzvērtīga pārejas rituālu liminālajam laikam, kad sieviete atrodas uz sliekšņa, ko iezīmē vairākas opozīcijas: jauna – veca (LTdz 22 964 - 6), līgava (jauna sieva) – sieva (LTdz 22 941 –2; 22 944 – 9), dzīvība – nāve (LTdz 23 013 – 7; 23 019; 23 053; 23 086). Pārejas laika situāciju vēl precīzāk apliecina pilnīga paļaušanās uz matricentrisko latviešu folkloru dievību – Laimas un Māras – gādību un lēmumu (jaunākos tekstos minēts arī Dievs). Ieciet pirtī, sākoties radībām, nozīmē atrasties uz dzīvības un nāves sliekšņa, jo tikai Laima, Māra un Dievs zina „vai vairs nākšu saulītē” (LTdz 23 013 – 7). Šādos tekstos aktualizēta saules klātbūtnes vai prombūtnes simbolika. Saule, saules gaisma, diena asociējas ar dzīvi un dzīvību, bet atrašanās vieta (pirts) un laiks (radības), kurā nav saules, simbolizē izolētību, nošķirtību, pāreju:

**Daudz dieniņas sieviņas**

**Saulē acis nerādīja,**

**Saulē acis nerādīja,**

**Neēd maizes kumosīņu.**

**LTdz 22 958**

Pirts kļūst par jaunas sievietes „pārradīšanas” („vecas pataisīšanas” LTdz 22 965) vietu, viņa iegūst sievas statusu, ko raksturo sociālo pienākumu un atbildības izmaiņas. Izolācija no sociālās grupas dzīves telpas apstiprina izpratni par šī procesa pārejas raksturu: dzemdētājai, it sevišķi pirmajās dzemdībās, tas nozīmē noslēdzošo laulības rituāla daļu, jo bieži vien, tikai piedzimstot pirmajam bērnam, laulības tiek uzskatītas par pilnībā noslēgtām. Sieviete beidzas jaunības gadi un sākas sievas un mātes pienākumu laiks, respektīvi, viņa maina vecuma grupu un līdz ar to arī savu tiesību un pienākumu pasauli.

Otrkārt, bērna dzimšana pirtī - ārpus savas sociālās grupas – nozīmē arī viņa atrašanos uz sliekšņa (liminālajā laikā). Tādēļ vēlāk, ievērojot dažādus aizliegumus un veicot rituālas darbības, jaundzimušais pakāpeniski jāiekļauj konkrētā radnieku saimē, kas noteiks viņa tiesības, pienākumus un sociālo statusu. Simboliskā valodā tā ir pāreju no dabas uz kultūru. Latviešu tautasdziesmās visprecīzāk ritualizētā jaundzimušā iekļaušana kultūras pasaulē aprakstīta krustību rituāla tekstos.

Bērna un mātes atrašanās ārpus sociālās grupas radību laikā un laikā līdz kristībām vairākos tekstos aprakstīts totēmiskajā dabas sugu kodā. Viena no spilgtākajām totēmiskā koda izmantojuma epizodēm saistīta ar latviešu antropogoniskajiem priekšstatiem. Antropogoniskajos mītos vēstīts par cilvēku rašanos vai radīšanu. Parasti mīti, kas stāsta par cilvēku izcelšanos, ir uzskatāmi par kosmogonisko priekšstatu sastāvdaļu, tā tas ir arī latviešu radību tautasdziesmās. Cilvēka radības un krustības imitē pasaules radīšanu, kas raksturīgi arī latviešu radību un krustību tautasdziesmām. (Kursīte 1996: 26) Aplūkojamās tēmas ietvaros, sevišķu interesi izraisa radību tautasdziesmās attēlotās bērna/cilvēka izcelšanās totēmiskais raksturs, jo daudzas tautasdziesmas stāsta par bērna atrašanu krūmiņā, mēslienā, skaidienā, „apakš mazas ābelītes” vai ezera vilnī utt., kā arī par bērna izsmelšanu, izzvejošanu no upes, ezera. Plašāk uz bērna izcelšanās vietām norādījis V. Maldonis (Maldonis 1928: 627), tomēr tuvāku raksturojumu viņš nav sniedzis.

J. Kursīte bērna/cilvēka izcelšanos latviešu tautasdziesmās saistījusi ar 1) ūdeni, 2) zemi (skaidiena, mēsliena) un 3) totēmu. (Kursīte 1996: 8 – 31) Visi trīs motīvi uzskatāmi par arhaisku priekšstatu elementiem latviešu radību tautasdziesmās.

**1. Ar ūdeni saistītie totēmiska rakstura antropogoniskie priekšstati.** Radību tautasdziesmās atrodami 13 dainu teksti (LTdz 23 105 – 10; 23 113 – 9), kas ataino šāda tipa priekšstatus. Visos dainu tekstos radības attēlotas kā process, kura galvenā darbība ir bērna zvejošana, ķeršana. Piemēram:

**Kur tecēsi, veca māte,**

**Ar sudraba ķeselīti ?**

**Es tecēšu gar jūriņu**

**Zvejot mazus caparnīšus.**

**LTdz 23 105**

Uz šī procesa ritualizēto raksturu norāda sakrālās atribūtikas izmantojums: bērns tiek zvejots ar „sudraba ķeselīti” (LTdz 23 105), „zīda tīklu” (LTdz 23 106), „sudobra bradinīti” (LTdz 23 108), „sudraba dukerīti” (LTdz 23113) u. tml. Sudraba krāsas izmantojums norāda „uz dievību pasauli un uz dievišķo, pārdabisko vispār.” (Kursīte 1996: 73) Tas ļauj pieņemt, ka aplūkotās tautasdziesmas ir simboliski antropogoniski mikromīti, kurās saglabāts arhaiskajos priekšstatos izplatītais motīvs par cilvēku izcelšanos no ūdeņiem.

Liecības par to, ka šīs tautasdziesmas ataino dažādu slāņu uzskatus, saglabājot arhaisko ideju par dzīvības rašanos pirmūdeņos, saskatāmas Lielās pirmmātes tēla evolūcijā. Pie senākā priekšstatu loka pieskaitāms tautasdziesmas 23 105 1. variants, kurā tieši teikts, ka ezera mazos sapalīšus zvejot tek Māra:

**Kur tecēs, mīļā Mār,**

**Ar sudrab vācelit?**

**Ezerē, ezerē**

**Zvejot mazs sapalīš.**

**LTdz 23 105, 1**

Biežāk sastopamais Vecās mātes tēls korelējas gan ar Māru, gan Lielo pirmmāti, taču, visticamāk, atspoguļo pārejas posma priekšstatus, kuros seno ideju par Lielās pirmmātes klātbūtni radībās pakāpeniski nomaina sadzīviski priekšstati par vecu sievieti, kas darbos un ar padomu palīdz un atbalsta dzemdētāju. Tāpēc, kā mazu

bērnu „zvejotāja”, respektīvi, saņēmēja, atnesēja figurē vecā māte (LTdz 23 105 – 8; 23 112 – 3; 23 301) vai krustmāte (LTdz 23 115 – 9; 23 303):

**Lieli bērni brīnījās,**

**Kur pādīte radījās;**

**Vecā māte izzvejoja**

**Ar sudraba dukerīti.**

**LTdz 23 113**

**Mazas mazas pēdīnas**

**Gar pirtutīnu;**

**Tās manas pādītes**

**Notekātas.**

**LTdz 23 119**

Aplūkotajā radību tautasdziesmu grupā, saskatāmi arī totēmiskajos priekšstatos balstīti dzimumu totēmisma relikti. J. Kursīte atzīmējusi, ka „meitas totēmiskais apzīmējums latviešu folklorā ir rauda un līdaciņa, puīša – asaris, līdakas dēls, vēzis, ķīsis, sapals zutis.” (Kursīte 1996: 350) Radību tautasdziesmās kā bērna totēmiskie apzīmējumi figurē sapals (capārņītis, sapārņītis), rauda, asaris (LTdz 23 105; 23 106,1; 23 109). Vairākumā tekstu, zūdot totēmisko priekšstatu nozīmei, tiek sacīts, ka zvejo, ķer, smeļ bāleliņus (LTdz 23 106), bērniņus (LTdz 23 114), pādi (LTdz 23 110; 23 113; 23 115 – 9), arājiņu vai malējiņu (LTdz 23 108). J. Kursīte arī atzīmējusi, ka „ rauda, asaris, ķīsis, sapals latviešu folklorā bieži ir tikko dzimuša vai dzimstoša bērna tabu apzīmējums zivju kodā”. (Kursīte 1996: 365) Šķiet, ka radību tautasdziesmās savstarpēji korelējas totēmisma un tabu idejas, jo zivju sugu izmantojums bērna apzīmēšanai saistāms gan ar arhaiskajiem totēmisma priekšstatiem, gan tikko dzimuša bērna veselības un dzīvības aizsardzību.

Divās tautasdziesmās saskatāmas dzimumu totēmisma pēdas:

**Vaca mōt, vaca mōt,**

**Met teikliņu upeitē;**

**As gribēju raudu smeļt,**

**Asareits izasmēle.**

**LTdz 23 106, 1**

**Upīte tecēja**

**Pirts pakaļā.**

**Tur ķēra raudiņas,**

**Tur asarišus!**

**Asarus ķerdams,**

**Noķēru raudiņu.**

**LTdz 23 109**

Jādomā, ka tautasdziesmās simboliski attēlotā raudu un asaru ķeršana akcentē dzimumu saistību ar konkrētu dabas sugu, respektīvi, rauda ir meitenes, bet asaris –

zēna totēmiskais apzīmējums. Tautasdziesmā 23 108 nozvejotais bērns tiek saukts par arājiņu vai malējiņu, kas asociējas ar darba dalījumu starp dzimumiem un pastarpināti apstiprina dzimumu totēmisma elementus radību tautasdziesmās. Līdzīgu viedokli jau izteikusi J. Kursīte, rakstot, ka dzimstošais bērns latviešu tautasdziesmās simboliski saistīts ar vīriešu vai sieviešu darbarīkiem. (Kursīte 1996: 13) Radību tautasdziesmās ir virkne tekstu (LTdz 23 148 – 56), kas apliecina J. Kursītes izteikto pieņēmumu. Šajā tautasdziesmu virknē zēns simboliski asociēts ar zelta arklu, sudraba vērstuvi, izkapti, brucekli, meitene ar – zelta stellēm, sudraba šautuvīti, grābeklīti, zaļām villainēm, vācelīti.

Krustību tautasdziesmās (LTdz 23 982 – 5) stāstīts par līdzīgu situāciju, kad gar mājas sētu ejošo Laimu aicina mājās, jo ir „jauns arājiņš, velētāja, plāvējiņa”:

**Laima nesa zelta arklu**

**Apkārt visu istabiņu;**

**Nes, Laimiņa, istabā,**

**Man ir jauns arājiņš.**

**LTdz 23 982**

**Laima gāja sētas malu,**

**Sirpi nesa rociņā;**

**Nāc, Laimiņ, šai sētā,**

**Še ir jauna plāvējiņa.**

**LTdz 23 984**

Te uzskatāmi parādās Laima kā likteņdieviete, kas gan likteni jeb mūžā darāmos darbus lemj atbilstoši dzimumam, un ir ne tikai sociāla prasība, bet arī Laimas lēmums, augstāko dievību sankcionēta kārtība. Var konstatēt, ka ar ūdeni saistītās totēmiska rakstura latviešu tautasdziesmās vērojamas trīs bērna apzīmējuma segmenti: pirmajā bērns saukts savā totēmiskajā vārdā (asaris, rauda), otrajā – radniecības terminos (bērns, bāleliņš, pāde), trešajā – bērns asociēts ar vīriešu vai sieviešu darbarīku un darbības sfēru.

**2. Ar zemi saistītie totēmiska rakstura antropogoniskie priekšstati.** Arī zemes tēls saistīts ar priekšstatiem par cilvēku izcelšanos, jo zeme daudzās mītiskajās tradīcijās asociēta ar universālu auglību. Zeme rada visu dzīvību, tā ir visu māte, „cilvēki tic, ka bērni „nāk” no Zemes dziļēm, no grotām, alām, aizām vai no dīķiem, avotiem, upēm. Leģendu, māņticību vai vienkāršu metaforu formā līdzīgi ticējumi vēl ir saglabājušies arī Eiropā.” (Eliade 1996: 121) Radību tautasdziesmās atrodams motīvs, kuru iespējams saistīt ar totēmiska rakstura priekšstatiem par bērna/cilvēka dzimšanu no zemes (LTdz 23 125 – 31). Būtiski, ka lielākajā šo tekstu daļā bērns tiek saukts



totēmiskajā kodā par kukainīti, vabolīti, circenīti un atrasts mēslainē vai skaidienā, malcienā:

**Es redzēju mēslainā**

**Vaguliņu rāpojam;**

**Saņemam, satinam**

**Dārgajos lakatos.**

**LTdz 23125**

**Es atradu skaidienā**

**Mazu mazu circenīti;**

**Satīsim lupatās,**

**Būs mums mazs cilvēciņš**

**LTdz 23 128**

J. Kursīte domā, ka „skaidiena un mēsliena reprezentē zemi tās auglības aspektā, savukārt vabole bieži ir Lielās pirmmātes izpausmes forma. (..) Savukārt bērna paša apzīmējums par vabolīti vai kukainīti norāda uz viņa saistību ar pirmmāti.” (Kursīte 1996: 23) Nedaudz vēlāk viņa ir papildinājusi savus uzskatus, rakstot, ka mēsliena „būtu jātraktē senākajā nozīmē – kā mikla, mālaina vieta.” (Kursīte 1999: 50) Jebkurā gadījumā mēsliena latviešu folklorā saistīta ar auglības ideju, no tās veidojas, rodas un dzimst pasaule un visa dzīvība uz tās. Tas ļauj šo domu izvērst tālāk un pieņemt, ka šajās tautasdziesmās saglabāti seni htoniski priekšstati: „Varbūt bērna identificēšana ar kukaini, vaboli attiecināmi uz kādu senu priekšstatu, ka tikko dzimis bērns vēl nav īsti nošķirts no zemes kopējās radošās stihijas.” (Tāle 1995: 151) Zemes saistība ar htoniskiem priekšstatiem nozīmē ne tikai to, ka zeme ir radīšanas vieta, bet arī to, ka zeme uzņem mirušos, ka tā „paslēpj” cilvēkiem nevajadzīgo vai nejauši zemē nomesto. Latviešu folklorā šo zemes divejādību izsaka ar mēslienas, skaidienas, sētmales vai ūdens simboliku. Šādā aspektā nozīmīgu informāciju sniedz vairākas krustību tautasdziesmasdziemas:

**Nemet mani, māmuliņ,**

**Skaidienē, sētmalē;**

**Ja tev liela nederēšu,**

**Tad atdosi tautiņās.**

**LTdz 23 976**

**Šyupoj, mōte, auklēj, mōte,**

**Namet mani yudinī!**

**Es puiseits, na meiteņa,**

**Maņ pyureņa navajag.**

**LTdz 24 064**

Lai arī šīs tautasdziesmas ievietotas pie krustību tekstiem, tomēr, raugoties no tekstā implicētās informācijas, tās sabalsojas ar citētajām tautasdziesmām par bērna/cilvēka atrašanu skaidienā, mēslainā vai izzvejošanu no ūdens. Te iezīmējas simetrija, kas

liecina par loģiski strukturētu domāšanu pasaules aprakstā. Bērns vēl nav piederīgs kādai sociālai grupai un īstenībā eksistē bez vārda un dzimuma. Paceļot, atrodot, nozvejojot, bērns zaudē savu ciešo saistījumu ar dabas pasauli un no dabas sugas kļūst par cilvēku, vai arī, kā tikko minēts, bērnu iemetot atpakaļ radību vietā, viņš netiek pieņemts saimē (dzimtā), bet „aizsūtīts” atpakaļ uz radīšanas vietu.

Iespējams, ka šajos tekstos neparādās kāda darbība, kas notikusi pirms tam. M. Eliade uzsvēris, ka plaši izplatīta ir ieraža nolikt jaundzimušo uz zemes. „Dažās Eiropas zemēs tā ir saglabājusies vēl līdz mūsu dienām. Tiklīdz bērnu apmazgā un ietin autiņos, viņu nogulda tieši uz zemes. Pēc tam tēvs viņu paceļ (de terra tollere) par zīmi tā atzīšanai.” (Eliade 1996: 123) Varbūt, ka šajās tautasdziesmās rodams kāda rituāla fragments, kad tikko dzimušu bērnu noliek zemē, lai tas pats pārvarētu zemes sliksni, sarautu saikni ar htonisko pasauli. Pēc tam viņu paceļ un satin dārgajos lakatos (palagos, lupatās, nēzdogā), ienes istabā, lai būtu jauns (mazs) cilvēciņš.

Līdzīgs priekšstats saskatāms tautasdziesmā 23 121, kad totēmiskajā putnu kodā apzīmēts bērns pār sliksni lec mājā (istabā):

**Ak tad Dieviņu,**

**Tavu lielu laimi:**

**Noķēru irbīti,**

**Pa sliksni lecot.**

**LTdz 23 121**

Visos šajos tekstos akcentēta sliekšņa situācija un tā pāriešana, kas liecina par pārejas rituāla klātbūtni latviešu radību tautasdziesmās, kura laikā sākas bērna nošķiršanas process no dabas un iekļaušana kādā sociālā grupā (ģimene, saime, dzimta), radniecības attiecību sistēmā. Jebkurš pārejas rituāls nozīmē telpiskās izmaiņas: šajā gadījumā bērns atstāj htonisko dievību un dabas pasauli un kļūst par radnieku, kultūras indivīdu (personību):

**Es atradu meitenīti**

**Jaunā bērzu skaidienā;**

**Nu es būšu vecā māte,**

**Mazmeitiņas auklētāja.**

**Es redzēju mazu bērnu**

**Skaidienā rāpajām;**

**Ejam, komas, saņemam,**

**Ienesam istabā.**

Jāatzīmē, ka visi svarīgākie cilvēka dzīves notikumi, sākot ar bērna radīšanu, dzimšanu, krustībām, iniciāciju, sekojošo saderināšanos un laulībām un visbeidzot - miršanu, tiek uztverti kā pārejas rituāli, kuriem ir svarīga individuālā un sociālā jēga un kuri cieši saistīti ar dabas (kosmosa) likumiem. Jebkurš nozīmīgs cilvēka dzīves posms tiek uzskatīts par tādu, kas izmaina cilvēka tiesību un pienākumu pasauli. Pāreja no viena dzīves posma otrā ir ne tikai individuāli nozīmīga, bet arī sociāli svarīgs notikums, kas radību tautasdziesmās precīzi izteikts gan emocionālā (LTdz 23 127 – 32 u. tml.), sevišķi uzsverot prieku par bērna dzimšanu, par dzimtas sakuplošanu, gan pragmatiskā līmenī (LTdz 23 126; 23 136; 23 142; 23 148 – 56), kad priekšplānā izvirzās prieks par darbu darītāju, amata turpinātāju:

**Es atradu mēslainē**

**Mazu mazu kukainīti;**

**Dēla māte tā sacīja:**

**Itis man piederēja.**

**LTdz 23 130**

**Es atradu skaidienā**

**Mazu mazu kukainīti;**

**Es ietinu palagā,**

**Izaudzēju arājiņu.**

**LTdz 23 126**

Citētajos tekstos spilgti izteikta pārejas rituāla sociālā funkcija – sabiedrība iegūst nozīmīgu, saimnieciski aktīvu un sociāli atbildīgu personību, kas turpmāk nodrošinās grupas vienmērīgu attīstību un solidaritāti, iekļaujoties kādas sabiedrības segmentā kā pilntiesīgs tās loceklis.

**3. Ar totēmu saistītie totēmiska rakstura antropogoniskie priekšstati.** Latviešu folklorā izplatīts ir priekšstats par bērna/cilvēka rašanos no konkrēta totēma. Savdabīgs piemērs, kas korelējas ar ideju par bērna dzimšanu no noteikta totēma, rodams latviešu tautas pasakā „Atsvabināšanās no velna” (AT 810): „Reiz dzīvoja vīrs ar sievu; viņi bija labi pārtikuši: bija liels dārzs, kas nekas - bet bērnu vien tikai nebija. Vienu dienu vīrs aiziet mežā un atron smuidru mazu ozoliņu; viņš pārnāk mājā un saka sievai: „Vai zini ko? Atradu mežā zaļu, smuidru ozoliņu, man prāts šo kociņu iedēstīt dārzā.” Sieva atbild: „Ej, niekalbi, ej! Kam tev to vajaga, vai tev nav visādu koku dārzā?” Bet vīrs ne un ne, aiziet, izrok un iedēsta ozoliņu, kur nodomājis. Un līdzī to padarījis, sieva saka: „Tā tad piepēši man palika nelabi, iešu gultā.” „Ej, ej! vīrs atbild, „es atkal nosnaudīšos tepat dārzā pie jaunā ozoliņa.” Labi - vīrs apgulās un

drīzi aizmīga. Bet sapņos rādījās, ka jaunam ozoliņam izauga zaļš zars. Un līdz to bija izsapņojis, te dzird pa miegam viens sauc: „Tēt, tēt, nāc iekšā - jauni dēli!” Viņš uzlec, ieskrien istabā - jā, patiesi: sievai jauns dēls.” (LPT, 10, 1934: 108) Šajā pasakā saskatāmi seni totēmisma priekšstati, kuros ozols uzkatāms par vīrieša totēmisko sencī. Pasakā attēlotā situācija raisa asociācijas ar totemoloģijas vēsturē labi zināmo arantu sapņu totēmismu, kad tēvam sapnī parādās viņa totēmiskais sencis un paziņo par bērna gara ieiešanu sievas ķermenī. Arantu kultūrā izplatīts uzskats, ka tad, ja cilvēks savos sapņos regulāri redz kādu dzīvnieku vai augu, tad tie kļūst par viņa totēmiem. Uzskata, ka šie dzīvnieki vai augi ir cieši saistīti ar šiem cilvēkiem, tiem palīdz, tos aizsargā, brīdina par briesmām, tie ir cilvēkam paralēls, otrs viņa „es” (*alter ego* ideja). Arī tad, ja cilvēks sapņos bieži redz kādu citu cilvēku kopā ar kādu dzīvnieku vai augu, tie tad var kļūt par šī cilvēka emblēmām, kurām piemīt totēmisks raksturs. Sapņu totēmisma pamatideja ir viedoklis, ka cilvēkam sapnī var parādīties totēmiskais sencis kāda dzīvnieka, auga vai cita dabas objekta veidolā. Sapnis cilvēku saista ar dabas pasauli un tās mūžīgajiem tēliem – totēmiem, ar „mūžīgo sapņojumu”.

Totēmiska rakstura *alter ego* priekšstati rodami arī radību tautasdziesmās (LTDz 23 092 – 5; 23 098; 23 100 - 4):

**Dziedādama māmuliņa  
Pār pagalmu pārtecēja;  
Kā tai bija nedziedāt,  
Divus priekus atradusi:  
Stallī jaunu kumeliņu  
Apakš zaļa āboliņa,  
Pirtī jaunu arājiņu  
Apakš bērzu lapiņām.  
LTdz 23 095**

**Melni mani kumeliņi  
Kā ūdeņa vagoliņi,  
Stīpri mani bāleliņi  
Kā resnie ozoliņi.  
Kur tie dzima stīprie vīri,  
Kur melnie kumeliņi?  
Pirtī dzima stīprie vīri,  
Stallī melni kumeliņi.  
LTdz 23 104**

Abās citētajās tautasdziesmās dzimšanas paralēlisma idejas pamatā ir totēmiskie priekšstati. To atzīmējusi arī J. Kursīte, rakstot, ka „priekšstati par cilvēku dzimšanu visai cieši latviešu folklorā savijušies ar priekšstatiem par dzīvnieku, koku, putnu u. tml. izcelšanos.” (Kursīte 1996: 26 – 27)

Radību tautasdziesmās vispār svarīgi konstatēt - kur un kad piedzima. Bieži vien dzimšanas vieta un laiks netieši norāda uz totēmiskajiem priekšstatiem. Tā, piemēram, tautasdziesmā 23 099 stāstīts par meitas piedzimšanu rudzu rugājā:

**Es māmiņai piedzimusi**

**Laukā rudzu rugājā;**

**Kas grib jaunas sējējiņas,**

**Lai iet rudzu rugājā.**

**LTdz 23 099**

Bērņa piedzimšana rudzu rugājā ir savpats motīvs, salīdzinot ar plaši izplatīto bērņa dzimšanu pirtī. Tomēr, ticami, ka tautasdziesmas trešajā un ceturtajā rindiņā izteiktais maģiskā rakstura priekšstats, saistāms ar htoniskās auglības ideju un Lielās pirmmātes tēlu, kura nodrošina visa uz zemes augošā auglību. Līdzīgi tautasdziesmās 22 908 – 9 līgaviņas briešana korelējas ar rudzu un miežu briešanu.

Tautasdziesmā netiek apgalvots, ka „jaunas sējējiņas” devēja ir kāda latviešu matricentriskā dievība. Tomēr druvu un labības auglība latviešu tautasdziesmās saistīta ar vairākām dievībām, piemēram, Gausas (Gausu, Gausa) māti, Rudzu māti, Jumja māti (Kursīte 1999: 48 – 51), lai arī „latviešiem gandrīz konsekventi lietots viens vārds – Jumis, kas parādās gan vīriešu, gan sieviešu dzimtē (Neulande 2001: 120) Gausas mātes zoomorfais veidols (Kursīte 1999: 49) un lietuviešu, kā arī citu Eiropas tautu, auglības dievību teriomorfie apzīmējumi (Neulande 2001: 120 – 123) vedina domāt, ka auglības idejas saknes latviešu tautasdziesmās meklējamas totēmiskā senča kā auglības, tātad – dabas un cilvēku eksistences, nodrošinātāja tēlā. Matricentriskās dievības auglības devējas funkciju papildina priekšstats par dzimšanas laiku. Ja radības notiek „saulītē” (LTdz 23 163 – 5) un „laimes dienā” (LTdz 23 169) – vai ārpus pirts, uz lauka!?, tad bērnam (konsekventi tiek minēts zēns) labi padodas mieži, rudzi, kumeliņi. Šķiet, ka matricentriskās dievības pārmantojušas totēmisko palīgu funkcijas.

Līdzīgi priekšstati, kas sakņojas totēmismā un matricentrismā, atrodami tautasdziesmā:

**Māte mani atraduse**

**Vizbulīšu krūmiņai;**

**Kas vārdu nezina,  
Sauciet mani Vizbulīte.**

**LTdz 23 170, 3. var. (līdzīgi - LTdz 23 511)**

Iespējams, ka krūms, cers, dārzs (LTdz 23 176), kurā atrod vai kurā ravējot dzimst bērns, asociējas ar priekšstatiem par Lielo pirmmāti. J. Upeniece atzīmējusi, ka putnu kāzas visbiežāk tiek svinētas sīkos krūmos vai kārklos, arī biežā eglainē, vietās, „kas tradicionāli saistītas ar sievišķo, auglību vairojošo simboliku”. (Upeniece 2002: 189) Tautasdziesmas 23 170, 5 -7 variantos minēta simboliska darbība – bērna iemešana, iesviešana vizbuļos. Latviešu folklorā bērna sviešana, nolikšana aizkrāsnē, cūku midzenī (LTdz 23 766; 23 767 – 8; 23 772) u. tml. vietās, šķiet, ka lielākajā daļā saistīti ar senajiem priekšstatiem par Lielo pirmmāti un matricentrisko dievību atrašanos mājas sakrālajos punktos. Bērns tiek nolikts kādā sakrālā vietā, kā ziedojs dievībām, tā aizvietojo bērna upuri, jo bērns ir pats nozīmīgākais, ko varētu ziedot kāda sociāla grupa. Bērna sviešana vizbulīšu krūmā nozīmējusi goda parādīšanu matricentriskajām mājas dievībām. Savukārt, bērna atrašana vizbulīšu krūmiņā līdzvērtīga bērna atrašanai mēslienā, skaidienā. Tas nenozīmē, ka latviešu folklorā konstatējams sevišķs vizbuļu totēms, bet gan tikai to, ka bērna rašanās koncepcija var tikt precīzāk izprasta, ja ņem vērā totēmiskās domāšanas loģiku, kas bērnu/cilvēka izcelsmi saista ar kādu dabas sugu.

Līdzīgi mēs nevarētu izprast tautasdziesmas, kurās izcelsme no totēma izteikta netieši vai ar negatīvas analogijas palīdzību:

**Es redzēju putnu spalvu**

**Apakš mazas ābelītes;**

**Tā nebija putnu spalva,**

**Tā bij maza meitenīte.**

**LTdz 23 111**

**Es atradu ganīdama**

**Silā mazu ābelīti;**

**Tā nebija ābelīte,**

**Tā bij brāļa līgaviņa.**

**LTdz 8047**

Uz negatīvās analogijas loģiku totēmiskās simbolikas izmantojumā latviešu tautasdziesmās norādījusi un tautasdziesmu 23 111 tuvāk analizējusi J. Kursīte. (Kursīte 1996: 24) Tautasdziesmā 8047 silā atrastā ābelīte arī norāda uz māti, respektīvi, šajā gadījumā uz krustbērnū (brāļa bērnu) māti. Radību tautasdziesmu aplūkojums totēmisma „šķērsgrīzumā” pieļauj saistījumu ar matricentriskās un

totēmiskās kultūras slāni. Dabas sugu izmantojums bērna/cilvēka izcelšanās mītos un rituālu fragmentos paliek līdz galam neizprotams, ja neņemam vērā iespējamo saistījumu ar arhaiskajiem totēmisma uzskatiem un no Senās Eiropas kultūras mantoto priekšstatu slāni par Lielās pirmmātes teriomorfiem vai antropomorfiem veidoliem. (Gimbutiene 1994) Tā, piemēram, paliktu neskaidrs, kāpēc tautasdziesmās 23 311 – 2 Laima un Māra, kā arī kūmas, dēvētas par lāčiem, lāču mātēm:

**Klīdzet, goni, klīdzet, goni,**

**Lōču mōte bīrzi lauž!**

**- Jūvs, ganini, naklīdzet,**

**Man Laimina slūtu louž.**

**LTdz 23 311, 1**

Lāču māte, kā uzskata M. Gimbutiene, ir viena no Senās Eiropas Dievju metamorfozēm, priekšstati par to var iesniegties pat vēlā paleolīta laikmetā. (Gimbutiene 1994: 187). Minētajās tautasdziesmās konstatējams matricentrisko un totēmisko priekšstatu saistījums, kad lāču māte un lācis (zoomorfajā totēmiskajā kodā) saistīti ar sievišķo pasauli un radībām, auglības ideju (pirtsslotas simbolika). Matricentrisko dievību zoomorfajā veidolā saplūdušas divas idejas: matricentriskā un totēmiskā.

#### 4. 1. 2. Krustību tautasdziesmu rituālu totēmiskā simbolika

Latviešu tautasdziesmās krustību rituāls ir laikā izvērsts un nozīmīgs notikums, ko veido vairākas sadzīviski un maģiski nozīmīgas epizodes. Krustības sākas ar kūmu izvēli un aicināšanu, var fiksēt vairākus kritērijus, pēc kuriem kūmas izvēlas. Tiek pievērsta uzmanība krustvecāku bagātībai (LTdz 23 333) vai nabadzībai (LTdz 23 342), raksturam (LTdz 23 338 – 9), vai pat tādām metaforiskām spējām kā uguns nešanai saujā (LTdz 23 335). Tomēr nozīmīgākais izvēles kritērijs visticamāk ir bijusi radniecība. Parasti kūmās aicina krustāmā bērna (pādes) vecāku brāļus un māsas. Tā ir būtiska izvēle, jo tādējādi tiek stiprinātas radnieciskās saites vienas paaudzes brāļu un māsu vidū (LTdz 23 340; 23 344; 23 359 – 60; 23370; 23 404). Savukārt kūmās aicinātie izjūt ļoti lielu atbildību, uzskatot to par godpilnu pienākumu, dažkārt uzsverot savas labās īpašības vai spējas. Vēlākās rituāla epizodēs tiek negatīvi raksturotas tās kūmas, kas nevēlas vai nespēj rīkoties atbilstoši rituāla nosacījumiem (LTdz 23 616 – 28), jo rituāls ir pozitīvs tikai tad, ja to pareizi veic. Izteikta arī krustāmo bērnu patcība vecākiem, it kā no retrospektīvām pozīcijām, par pareizu kūmu izvēli, sevišķi akcentējot, ka kūmās ņemta jauna krustmāte (LTdz 23 369), kas ne tikai nes pie krusta, bet arī izvada tautās, tādējādi iedibinot divu nozīmīgu pārejas rituālu pēctecību.

Gatavojoties krustībām, kūmas veic arī virkni maģisku darbību, kuru mērķis ir veicināt pādes labvēlīgu mūža gājumu, satiecīgu raksturu, darbīgumu, raitu valodu un bagātību. Piemēram, kūmas krustību rītā muti mazgā rakstītā bļodā, tā iezīmējot saikni ar nākamo nozīmīgo rituālu – kāzām, novēlot „pādei braukti/ Rakstītās kamanās!” (LTdz 23 378). Kūmas pirms krustībām lasa „lielu rakstu grāmatiņu/ Lai aug mans krustdēliņš/ Lielu rakstu rakstītājs” (LTdz 23 380) vai stāda rozi, „lai mana pādīte/ Visu darbu darītāja.” (LTdz 23 390). Tautasdziesmās 23 383 – 6 (līdzīgi arī LTdz 23 658, 2) saskatāma vāji izteikta atsauce uz totēmisma priekšstatiem:

**Man ejot kūmiņās,  
Skudra ceļu pārtecēja;  
Dievs dod pādei tik gosniņu,  
Cik skudriņu pūznīfī.  
LTdz 23 384**

**Man kūmāsi braukājot,  
Skudre ceļu pārtecēj,  
Lai tā teka rudzi mieži  
Manas pādes klētiņā.  
LTdz 23 385**



J. Kursīte atzīmējusi, ka „**skudra** – divdabīgs tēls, kas saistīts ar auglību, ražību, dzīvību, bet arī ar nāvi, veļu valsti.” (Kursīte 1996: 379). To apliecina krustību rituāla noslēgumā īstenotā kūmu „barbariskā” rīcība, kad vecā māte tiek piesieta „pie lielā skudru pūļa” (LTdz 24 429), visticamāk gan ar nodomu atjaunot tās auglības spēkus, jo viņa ir tā, kas atrod, izzvejo mazos bērņus (LTdz 24 432) Tautasdziesmās 23 383 - 6 satikt skudru, ejot kūmās, nozīmē vēlēt pādei labu un darbīgu mūžu un bagātību. Iespējams, ka te ir saglabāts totēmisma paveids, kurā postulēta īpaša saikne starp dabas sugas indivīdu un personību. K. Levi-Stross minējis vairākus šāda totēmisma piemērus. Vairākās algonkinu grupās dzīvnieks, kas pirmais tuvojas jaundzimuša bērna mājām, turpmāk tiek īpaši saistīts ar bērnu, kļūstot par tā sarggaru. (Леви-Строс 1994: 49) Iespējams, ka te savienoti seni priekšstati par totēmisko dzīvnieku, kas satikts, dodoties uz kristībām, savienojumā ar latviešu folkloras priekšstatiem par skudru, kas simbolizē darbīgumu, čaklumu, nesaskaitāmu daudzumu. Abu priekšstatu saplūdums skaidrojams ar to vienādu ievirzi – rūpēm par pādes labu mūža gājumu, likteni, pārticību. Līdzīgs priekšstats izteikts vēl kādā tautasdziesmā (LTdz 24 264), kas gan ievietota nodaļā „Dāvanu mešana”, bet kura, šķiet, tomēr pēc būtības tuvāka dziesmām par gatavošanos krustību rituālam:

**Es atradu uz celiņa**

**Skudru austu nēzdodziņu;**

**Es galvā to nersedzu,**

**Es aiznesu pādītei.**

**LTdz 24 264**

Attēlotā situācija korelējas gan ar jau aplūkotām tautasdziesmās, kurās skudras satikšana simbolizē bagātību, veiksmi, izdošanos, gan ar latviešu tautas pasakās sastopamiem motīviem, kad varonis no totēmiskā senča dzīvnieka veidolā saņem brīnumainu lietu, kas viņam palīdz veikt pārbaudījumus jeb dziļākā priekšstatu slānī – iniciāciju. Jāatzīmē, ka atrodot totēmiskā senča atstātu priekšmetu, krustvecāks rīkojas pareizi, jo maģiskām lietām piemītošā sakralitāte ir ne vien pozitīva, bet arī bīstama. Krustvecāka pienākums ir tikai to nodot pādei, kurai šis priekšmets domāts, viņam (viņai) tas var atnest tikai nelaimi.

Totēmiskās simbolikas izmantojums saglabāts savpatā krustību tautasdziesmā, kurā attēlotā situācija krustību rituālā neatkārtojas un netiek tālāk izvērsta, taču korelējas ar priekšstatiem par lāci kā par totēmisko senci:

**Es būt arī kūmās gājis,**

**Man nebija kumeliņš.**

**Es izgāju mežmalā,**

**Vienu reizi nokliedzos,**

**Man izveda lāča māte**

**Dul un bērnu kumeliņu,**

**Lieku sedlus mugurā,**

**Jāju arī kūmiņās.**

**LTdz 23 349**

Tas, ka krustību tautasdziesmā parādās lāču mātes tēls ir loģiska likumsakarība, jo lāču māte latviešu tautasdziesmās saistīta ar radībām (dzemdībām), dzemdētāju un dzimšanas brīdi. (Reidzāne 1999: 173) Līdzīgi priekšstati atrodami lietuviešu kultūrā, kad dzemdētāja saukta par lāceni. M. Gimbutiene uzskata, ka „šis motīvs var iesniegties paleolītā, kad dzemdējošu sievieti iedomājās teriomorfā, t. i., dieves izskatā.” (Gimbutiene 1994: 181) Kā atzīmē S. Ankrava: „Lācis nenoliedzami gadu tūkstošiem ilgi bijis Eiropas faunas varenākais pārstāvis, mežu un kalnu valdnieks. Senajā Eiropā vēl ilgi pirms indoeiropiešu atnākšanas lācis ticis pielūgts kā dievs. Senos eiropiešus acīmredzot īpaši iespaidojušas lāču mātes rūpes par saviem bērniem.” (Ankrava 2000: 152 – 153) Minētie argumenti ļauj apgalvot, ka latviešu tautasdziesmu lācis, lāča māte (lācene), lāča bērni ir senajā Eiropā plaši izplatītu priekšstatu relikti, un it īpaši lāču māte uzskatāma par vienu no Lielās pirmmātes veidoliem. Tāpat jāpiekrīt S. Ankravai un B. Reidzānei, ka te saskatāma totēmiskā lāča kulta vāja atblāzma. (Ankrava 2000: 153, Reidzāne 1999: 173) Analizētajā tautasdziesmā saglabāti arhaiski priekšstati, kas daļēji sasaucas ar totēmiskā lāča kultu, kad krustvecāki no lāču mātes Lielās pirmmātes veidolā saņem krustību zirgu, lai tās vārdā uzņemtos atbildību par jaundzimušo bērnu. Šķiet, ka tautasdziesma norāda arī uz vēl kādu citu senu krustību rituāla elementu – pādi uz baznīcu vest jāšus, kas netieši norāda uz tautasdziesmas senumu.

Tautasdziesmā 23 397 minēts īpašs kūmu vītols, kurā kāpj pēc kūmu vainadziņa:

**Komos mani aicināja,  
Nava komu vainadziņa;  
Kāpu komu vītolā,  
Viju komu vainadziņu.  
LTdz 23 397**

Iespējams, ka šajā tautasdziesmā saskatāma saistība ar matricentriskām dievībām un totēmisko ideju. J. Kursīte norādījusi, ka latviešu mītoloģijā vītols „saistīts ar Lielo pirmmāti tās dažādajos izpaudumos.” (Kursīte 1999: 192) Etnogrāfiskajos materiālos atzīmēts, ka tad, kad uzkārts bērns šūpulī, tas izrotāts un pielikts ar dāvanām, „vīra māte pienu arī bērnu, vītola lakatiņiem satītu.” (LD 1, 1894: 181) Izskaidrot, kāpēc bērns „satīts vītola lakatiņos” precīzi šobrīd nav iespējams. Varētu tikai izvirzīt pieņēmumu, ka tāpat kā bērnu tinot klāt pietina grāmatas lapas, lai viņam gaiša galva un vēlme mācīties, tad arī te iespējams, ka bērna autiņos ietītas vītola lapas, kas varbūt netieši norāda uz jau minēto vītola saistību ar Lielo pirmmāti. Matricentriskās dievības (Laima, Māra, Saule) saistītas ar vītoli, kurā sēdēdamas, tās labvēlīgi ietekmē cilvēku pasauli. Tautasdziesmās fiksēts, ka Laima, Māra, Saule, vītolā sēdēdamas vij vainagu, kas pieļauj iespēju, ka analizētajā tautasdziesmā kūmas no matricentriskās dievības saņem vainagu, kas norāda uz savstarpēju krustību un kāzu rituālu simbolisku saistību. Krustmāte no matricentriskās un totēmiskās dievības vītola veidolā saņem krustmeitas vainadziņu, un par to ir atbildīga līdz kāzām. Šī tautasdziesma ir nozīmīga vēl viena iemesla dēļ. Līdz šim maz ir ievērota sakarība, ka tautasdziesmas ietvaros var būt norāde uz dieviem pārejas rituāliem. Šajā gadījumā pirmā un otrā rindiņa stāsta par krustību rituālu, bet trešā un ceturrtā – kāzu rituālu. Vienā tekstā un vienā simbolā – vītola vainadziņā – ietverta vesela virkne sarežģītu sociālu izmaiņu un plaša emociju gamma.

Nākamā krustību rituāla epizode saistīta ar pādes ģērbšanu un vešanu krustīt. Arī šajās tautasdziesmās tiek īstenotas vairākas imitatīvās maģijas darbības, kurām pozitīvi jāietekmē pādes liktenis, raksturs, augums. Piemēram, jāattin pādes kājas, lai tā ātri sāktu staigāt (LTdz 23 457), krustot pāde augstu jātur, lai aug liela (LTdz

23 458). Nozīmīga liecība par kādreiz eksistējošu pādes izpirkšanas rituālu, kurā konstatējams arī totēmiskās simbolikas izmantojums, atrodama tautasdziesmā:

**Ko, kūminas, darīsim,**

**Lapsa pādi paguvuse?**

**Metīsim simtu marku,**

**Vadosim sev pādīti.**

**LTdz 23 468**

Šķiet, ka atbilde uz to, kas ir lapsa, meklējama nākamajā tautasdziesmā:

**Kūms, kūms, lasaties,**

**Lapsa pād pazagusi;**

**Tā nebija lauku lapsa,**

**Tā bij veca māmulīt.**

**LTdz 23 469**

Acīmredzot, ir pastāvējis rituāls, kura laikā krustvecākiem bērns ir jāizpērk no bērna saņēmējas, jo tas līdz krustabām atradies vecāsmāte (vecmātes) un matricentrisko dievību pārziņā un aizsardzībā. Pati par sevi bērna slēpšana un izpirkšana ir sastopama latviešu tradicionālajā kultūrā un atzīmēta arī etnogrāfiskos krustību rituālu aprakstos: „Krustbērnu nesēja vispirms nolika pagultē, it kā no citiem kūmeniekiem slēpdama. Šiem tad par pazudušā atrašanu bija jāmaksā un bērnam vecāki jāpērk, kas lai par to gādātu.” (LD 1, 1894: 180)

Līdzīgs motīvs sastopams šūpuļa dziesmās, kad bez uzraudzības atstātu bērnu šūpulī paņemt lapsa (LTdz 24 827). Lapsas tēla mītiskie aspekti latviešu tautasdziesmās līdz šim, šķiet, nav risināti. Tomēr situācija un lapsas „rīcība” neapšaubāmi norāda uz rituāla fragmentu. Bērnu folklorā bieži vien ir iespējams pamatoti meklēt mītiskas izcelsmes rituālus, jo folklorā, aktualitāti zaudējušais, tiek pārdēvēts vai „atdots bērniem spēlēties”. (Mackova-Treile, Misāne 1995: 21 – 22) Iespējams, ka lapsa kā viltīgāks un izmanīgāks dzīvnieks, jaunāku priekšstatu slānī aizvietojusi lāceni. Uz to netieši norāda līdzīgi tautasdziesmu teksti, kuros kā bērna izzadzējs no šūpuļa minēts lācis (LTdz 24 828 – 9). Bērns bez vārda, tātad līdz krustībām, nedrīkst palikt viens. Istabā, kurā guļ bērns jābūt krustītam cilvēkam un

naktī jādedzina gaisma, lai bērnu neapmaina svētās meitas vai kādas citas būtnes, kas saistītas ar Lielās pirmmātes destruktivitātes izpausmēm. Šādā kontekstā var arī pieņemt, ka lapsa ir mātes dzimtas totēmiskais sencis, no kuras tēva radiem bērns jāizpērk.

Kūmu pārbraukšana no krustībām iezīmē nozīmīgu notikumu bērna mūžā, ko simboliski apliecina vārda došana. Ja līdz krustībām bērns ir bez vārda, tad no baznīcas bērns atgriežas ar vārdu, parasti krusttēva vai krustmātes (LTdz 23 463 – 4; 23 466; 23 470 – 5). Lasot tautasdziesmas, šķiet, ka tas ir arī vienīgais pēc kā uz baznīcu dodas, kas liecina par sociālo aspektu dominanti par reliģiskajiem, kristot bērnu baznīcā. Vārds bērnu iesaista noteiktā radniecības terminoloģijā un dzimtā, pastiprina tuvu radnieku atbildību par jaundzimušo. Krustību rituāla laikā bērns tiek atzīts, iekļauts noteiktā sociālā grupā. Tā kā sociālā grupa kļūst bagātāka ar vēl vienu jaunu un vēlāk nozīmīgu saimniecisku spēku, tas ir visai grupai ārkārtīgi svarīgs notikums. Jauns sociālās grupas loceklis apliecina tās dzīvotspēju un tālāku attīstību. Bērns būs tas, kas vēlāk rūpēsies par tradicionālo dzīvesveidu, tradīcijām, pieminēs mirušos senčus un dievības. Tāpēc jau pirmā, šķietami tikai individuāli nozīmīga rituāla laikā, bērns tiek socializēts - sasaistīts ar noteiktu sabiedrību, tās dievību pasauli, tikumības principiem un pasaules izpratni. Totēmisma funkcija ir saglabāt sociālās grupas vienotību un nodrošināt tās nepārtrauktu attīstību. Bērna parādīšana Saulei (LTdz 23 703 – 4) un bērna izcelšana, iestādīšana, iedancošana, iediešana, ienešana u. tml. ir pārejas rituāli, kuros sociālie un kosmiskie elementi ir cieši saaudušies un šādi rituāli jaundzimušo iekļauj kosmiskajā un sociālajā pasaulē. Totēmisma funkcija krustību tautasdziesmās ir sociāli adaptīva, kas cieši saaudusies ar citām krustību rituāla funkcijām: maģiski rituālo, psihoterapeitisko.

Vairākās tautasdziesmās apgalvots, ka bērna vārds tiks teikts tikai istabā, pie šūpuļa. Tas ļauj izskaidrot tautasdziesmas simboliku, kurā sacīts, ka istabā tiek vilkts ozols ar visiem zariņiem:

**Velk ozolu istabā**

**Ar visiem zariņiem;**

**Lienu tēva istabā**

**Ar visiem krusttēviem.**

**LTdz 23 484**

Krustāmā bērna apzīmējums par ozolu saistāms gan ar totēmisma priekšstatiem, gan tradīciju vārdu teikt istabā (LTdz 23 492). Arī procesa attēlojums kā līšana, šķiet ir senu priekšstatu atspoguļojums, jo līdzīga simbolika ietverta arī lēkšanas darbībā (LTdz 23 494 – 6). Lēkšana un līšana ir maģiska rīcība, kas izsaka sliedīgu situāciju un tā pārvarēšanu, kas rituālā nenotiek „normāli” – ieejot, bet gan ačgārnī, savādāk nekā parasti, pasvītrotot darbību ritualizēto raksturu.

Kūmu mielasta aprakstā dominē sadzīviski un praktiski apsvērumi. Piemēram, mielasta dalībniekiem jāsež cieši kopā, lai bērnam neaugtu reti zobi (LTdz 23 574 – 6). Ar matricentriskām dievībām saistīti priekšstati rodami dainās, kurās minēts, ka miclasta laikā obligāti jāpiemin Laima un Māra, pateicoties par dāvanu – jaundzimušo bērnu (LTdz 23 551 – 60). Kūmu mielasta ietvaros nozīmīgākā epizode saistīta ar pādes dīdīšanu. Pādes dīdīšanas rituālā arī rodams plašākais totēmisma simbolikas izmantojums latviešu krustību tautasdziesmās (LTdz 23 680 – 2; 23 684 – 91) A. Švābe atzīmējis, ka pādes dancināšanai pēc maltītes ir simboliska nozīme, jo ar šādu dīdīšanu bērns, apzīmēts totēmiskajā koku kodā par liepu vai ozolu, tiek uzņemts dzimtā. (Švābe 1923: 51) J. Kursīte, atšķirībā no A. Švābes, kas akcentējis pādes dīdīšanas rituāla sociālos aspektus, uzsver, ka rituālā tiek imitēti latviešu folkloras kosmogoniskie priekšstati: „Pasaules radīšana un pārradīšana saistīta ar centra – vidus ideju, tā arī bērna dzimšana un ievēšana saimē tiek lokalizēta istabas vai plāna vidū.” (Kursīte 1996: 26) Tas izskaidro to, kāpēc bērna vārds tiek teikts istabā vai plāna vidū, jo ar to tiek imitēts sākotnējais kosmosa radīšanas akts, kas ir paraugs visām tālāk radīšanām gan kosmosa, gan sociuma līmenī. Pasaule rodas centrā, bērna vārds tiek teikts istabas vidū un bērns dzimtā tiek „stādīts” (adaptēts), un tas norisinās mikropasaules centrā jeb istabas (plāna) vidū:

**Iestādu ozolu**

**Plānīna vidū,**

**Nu sāka ozolis**

**Pa plānu dancāt.**

**LTdz 23687**

**Izcēlu liepīnu**

**Plānīna vidū,**

**Lai mana pādīte**

**Kā liepa auga.**

**LTdz 23688**

Verba „stādīt” lietojums precīzāk izsaka latviešu zemnieku priekšstatus par pasaules radīšanas gaitu, jo tūrumā var izaugt tikai tas, kas ir iestādīts. Stādīšana ir jebkuras radīšanas sākuma darbība, kas tālāk prasa kopšanu, rūpes. Tāpat ar bērnu – viņš tiek

„iestādīts” (adaptēts) dzimtā, kas tālāk par viņu rūpējas, kopj, māca, baro, apgērbj. Latviešu zemnieku ikgadējā darba gada pieredze izmantota sociālo attiecību simboliskam atveidojumam.

Ar maģiskiem priekšstatiem saistītas tautasdziesmas, kurās kūmu mielasta dalībnieki simboliski apzīmēti par lazdu, rožu un ievu krūmiem:

**Šķiraties, lagzdu krūmi,**

**Cauri nesu pādēniņu,**

**Es ar savu pādīti**

**Dancāt gāju.**

**LTdz 23 680**

**Šķiraties, rožu krūmi,**

**Es ar pādi cauri iešu;**

**Sidrabota man pādīte,**

**Zelta pāde didītāja.**

**LTdz 23 681**

Krūmu semantēmas simbolika ir divdabīga, tā saistīta ar auglības ideju un arī ar kaitnieciskumu (Kursīte 1999: 191), tomēr te primārie ir aizsargājošie aspekti. Bērnu (pādi) no kaitnieciskām dievībām un destruktīviem spēkiem pasargā radīnieki, reizē atzīmējama arī simbolika, kas arī saistīta ar maģisku aizsardzību. Uz rožu krūma vai lazdas aizsargājošo semantiku latviešu tautas pasakās norādījusi S. Ankrava, kad mirušās mātes gars iemiesojas govī, kuru pamāte liek nokaut un vēlāk tur, kur aprakta govus galva vai iekšas, izaug rožu vai lazdu krūms, kas palīdz viņas bērniem. (Ankrava 2000: 201) Tas rosina domāt, ka māte un mātes dzimta par bērnu turpina gādāt arī pēc mātes nāves. Mirušu radīnieku palīdzība ir tipiska folkloras domāšanas veidam un sastopama arī citos pasaku tipos. Reizē tas pieļauj iespēju veidot struktūru: māte – govus – rožu krūms vai lazda, kas ir dzimtas radniecisko saišu, aizsardzības un atbalsta izpausmes totēmiskajā dabas sugu kodā. Šķiet, ka Latvijas dabas vidē krūmāji asociējas ar grūti pārvaramu aizsargjoslu, tāpēc visjaunāko un neaizsargāto „krūmu atvasi” apņem lagzdu, rožu un ievu krūmi.

Radīnieku apzīmējumam izmantoti vairāki ar koku kodu saistīti apzīmējumi: lazdu, rožu, ievu krūmi (LTdz 23 680- 2), pazares (LTdz 23 684), žuburi (LTdz 23 685), pazarīši (LTdz 23 689), zariņi un lapiņas (LTdz 23 689 – 91). Koku koda izmantojums socioloģijā, apzīmējot radniecību, uzskatāms par arhaisku latviešu folkloras priekšstatu un jāpiekrīt A. Švābem, ka dzimtas kā žuburota koka attēlojums tuvs totēmisma kodolam par cilvēku izcelšanos no dzīvniekiem un augiem, respektīvi, no sava totēma. (Švābe 1923: 72) Jāatzīmē, ka jau minētā koku koda izmantojums raksturīgs ne tikai krustību dziesmām, bet arī citām tautasdziesmām, kas stāsta par

vecāku un bērnu attiecībām, savstarpējiem pienākumiem un tiesībām, lai arī totēmisma ideja nav priekšplānā un var runāt tikai par figurālās izteiksmes evolūcijas jaunāko posmu, „kurā folkloras lietotāji ir aizmirsuši tēlu un priekšstatu kādreizējo tiešamību.” (Kursīte 1996: 169) Piemēram, ar totēmiskiem priekšstatiem saistītās tautasdziesmās:

**Viena koka tās lapiņas,  
Ne vienā zariņā;  
Vienas mātes tie bērniņi,  
Ne vienā prātiņā.  
LTdz 26087**

**Viens celmiņš, div' kociņi,  
Katram savi zari auga;  
Viena māte, div' dēliņi,  
Katram savs padomiņš.  
LTdz 26088**

Arī te radniecība attēlota kā koka zari un atvases. Taču mūžs (liktenis) un tikumība (prāts) katram savs. Pirmkārt, tas ir dzīves likuma konstatējums. Otrkārt, spilgts radniecisko attiecību attēlojums, kad kultūras līmenī „viena koka” (totēmiskā senča) atvasītēm (bērniem) var būt atšķirīgs dzīves gājums un pasaules uztvere. Vecāku un bērnu attiecības tautasdziesmā pamatā balstās uz savstarpēju cieņu, pienākumiem un tiesībām. Vecākiem pret bērniem ir savi pienākumu, kuru īstenošana vai neīstenošana atsaucas uz bērna dzīvi un sociālajām attiecībām, ko tas veido ar pārējiem. No vecākiem sagaida rūpes un audzināšanu, no bērniem cieņas un gādību mūža nogalē. Tas ir tikpat pašsaprotami kā koka augšana un sazarošana. Tikpat dabiski latviešu tautasdziesmās ir sociālās attiecības un morāles principus „ietēpt” dabas sugu veidolā. Jādomā, ka koku koda izmantojums nav nejaušs, bet balstīts senajos totēmisma priekšstatos, kuri tālāk transformējas socioloģiskos priekšstatos par dzimtas struktūru un radniecību, lai vēl vēlāk atainotu radniecības saišu emocionalitāti un psiholoģiskās nianšes.

Tautasdziesmām 23685 – 91 raksturīgs precīzs dzimumu šķīrums, lai arī attieksme pret abiem dzimumiem ir līdzvērtīga. Viena un tā pati rituāla situācija tiek izspēlēta gan attiecībā uz zēnu, gan meiteni, gan krusttēvu un krustmāti:

**Nu iešu plānā  
Ar savu pādi;  
Šķirat ceļu, rūmējat,  
Kupla liepa dieti gāja.**



**(var.: Ozolinis dieti gāj.)**

**LTdz 23 686**

Te koku totēmiskais kods izmantots, lai apzīmētu krustvecākus, uz to pamatvariantā norāda liepas kuplums, jo arī citviet krustību rituālā atzīmēts maģisks priekšstats un prasība krustībās ģērbties kupli, vilkt vairākus svārkus u. tml. (LTdz 23 401; 23 405 – 8).

Krustības ir viens no būtiskākajiem cilvēka dzīves rituāliem, daudzām šī rituāla darbībām un lietotajai simbolikai ir sociāla funkcija. Viens no šī rituāla sociālajiem mērķiem, kas aizsākās jau ar radībām un bērna pirmo mazgāšanu, saistīts ar jaundzimušā bērna dzimuma identitātes precīzu fiksāciju. Reizē tas uzlūkojams par dzimuma totēmisma elementu saglabāšanas nozīmīgu faktoru. Daudzas rituālās darbības radību un krustību dziesmās vērstas uz to, lai sarautu saiknes ar dabas un „bezdzimuma” pasauli, tādējādi precīzi formulējot personas tiesības un pienākumus savas sociālās, vecuma un dzimuma grupas ietvaros. K. Barona un H. Visendorfa „Latvju Dainu” pirmajā sējumā, ievadot dainu ciklu, kas stāsta par bērnu dienām, radībām, krustībām, audzināšanu un mācību (LD 1, 1894: 171 – 199), vairākos etnogrāfiskos aprakstos vērojama simetriska dzimuma sasaiste ar noteiktu koku sugu vai mājdzīvnieku, kas jo sevišķi uzskatāmi reprezentē personas vēlāko saimnieciskās darbības sfēru: „Mazgājamo ūdeni pēc bērna mazgāšanas aiznesa, ja bērns puisēns, uz zirgu stalli, ja meitene, uz govu vai aitu kūti, kur to izlēja pasilē. To darīja, lai puika, liels uzaudzis, mudīgs uz zirgu kopšanu, un meita laba lopu kopēja.” (LD 1, 1894: 177) Rituāla darbība tiek atkārtota arī vēlāk, piemēram, visās tradicionālajās sabiedrībās nozīmīgajā pirmajā matu griešanas ceremonijā: „Kad bērnam pirmo reizi cirpa matus, tad meitenes matus nesa uz govu kūti, un puisēna matus uz zirgu stalli, lai katrs no tiem savos darbos mudotos.” (LD 1, 1894: 185)

Sevišķa nozīme bērna dzimumam un atbilstmēm koku totēmiskajā simbolikā pievērsta krustību rituāla otrās dienas centrālajam notikumam – šūpuļa līksts ciršanai un šūpuļa kāršanai:

**Pavaicāju māmiņai,**

**Kāda koka līksti cirst;**

**Ja meitiņa, tad liepiņas,**

**Ja dēliņš, tad ozola.**

Tautasdziesmā fiksētā dzimuma konkretizācija koku kodā apstiprināta arī etnogrāfiskajos materiālos, kur plašākos rituālu aprakstos minēta prasība zēnam cirst ozola, bet meitenei – liepas kārti: „Krustības svinēja vēl otru dienu līdz vakaram. Īsi pirms projāmiešanas kūmi (krusttēvi) gāja uz mežu cirst līksti. Bez īstās līkstes nocirta vēl kādas alkšņa vai kārkla kārtis, ar kurām mājā pārnākuši papriekšu ķircināja krustmātes. Šīm beidzot laimējās neīstās līkstes salauzt un aizsviest projām. Tā kādu laiku izjokojušies ienesa īsto līksti, dēlam ozola, bet meitai liepas koka, un uzkāra šūpuļi.” (LD 1, 1894: 173 – 174) Etnogrāfiskajos materiālos minēta arī citādāka koku izvēle: „Otrā rītā pēc brokasta kūmas brauc uz mežu, cirst šūpoļa kārti. Puisēnam cērt ozola, meitenei bērza kārti.” (LD 1, 1894: 194; Šmits 1928: 491) Kopumā koku izvēlē fiksējamas trīs variācijas: 1) ozols un liepa; 2) ozols un bērzs; 3) bērzs un egle. P. Šmits to skaidrojis divējādi: gan ar to, ka tuvākajā apkārtnē neizdodas atrast šūpuļa kārtij piemērotu ozolu vai liepu, gan ar bērza simbolisko lomu kāzu rituālā: „Māņos par šūpuļa līksts ciršanu mēs skaidri redzam cauri seno koku kultu. Mēs redzējam, ka dēlam meklē ozolu, bet meitai liepu. Kur šādu koku nav, tur ozola vietu izpilda bērzs, liepas vietu egle. Tomēr arī bērzs, kā starpnieks precībās, var noderēt par rīksti meitenes bērnam.” (Šmits 1928: 492)

Šķiet, ka 19. gs. beigu etnogrāfiskie materiāli liecina par koku simbolikas nozīmes pakāpenisku izzušanu. Ja tautasdziesma saglabājusi arhaiskos priekšstatus par zēna – ozola, meitenes – liepas savstarpējo simbolisko aizvietojamību, tad etnogrāfiskās liecības, lai arī apliecina līksts ciršanas rituālo nozīmi, tomēr senajam dzimumu saistījumam ar konkrētu koku sugu vairs nav kanonisks raksturs. Daļēji to varētu skaidrot gan ar senāku uzskatu transformāciju, gan ar sekundāru priekšstatu ietekmi. Tā, piemēram, priekš meitenes izvēlējas egli (LD 1 1894: 187: 188), kas varētu korelēties ar kuplas egles simboliku kāzu rituāla laikā, norādot uz laulību sociālo pamatmērķi – bērnu radīšanu. Tomēr arī šajā gadījumā, lai arī nav vērojama tieša dzimuma totēmisma ietekme, saglabāti totēmiskie uzskati par bērna/cilvēka izcelšanos no koka, ko reprezentē dzimuma saistība ar konkrētu koku sugu.

Senā koku totēmisma kulta elementi latviešu tautasdziesmās tālāk transformējās priekšstatos, kas vairs visai netieši norāda uz arhaiskiem priekšstatiem. Tā, piemēram, kā vairākkārt atzīmēts, krustību rituālā kopumā un atsevišķās epizodēs bērna raksturs un liktenis bieži vien atkarīgs no krustvecāku rīcības. Precīza un

pareiza šūpuļa liksts izvēle, šūpuļa kāršana un pušķošana, pādes apdāvināšana ir viens no būtiskākajiem krustvecāku uzdevumiem. Pareizā koka izvēle simbolizē un nodrošina labvēlīgu mūža gājumu, iezīmē bērna raksturu un fiziskās īpašības. Krustvecāki var ievirzīt bērna likteni vai vismaz veicināt tos pozitīvos aspektus, kas ļautu bērnam kļūt par pilnvērtīgu un cienījamu sabiedrības locekli:

**Es savam krustdēlam**

**Ozoliņa kārti cirtu,**

**Lai tas aug smuidrs garš**

**Kā tas āra ozoliņš.**

**LTdz 23 806**

**Es savai pirmai pādi**

**Zal ozola kārti cirtu:**

**Cirtu loku, nelūstošu,**

**Lai pādīte šņīdra aug.**

**LTdz 23 807**

Visām krustvecāku darbībām ir simboliska nozīme. Latviešu tautasdziesmā krustvecākus aicina šūpuļa liksti necirst purvā, norā, zemās un nomaļās vietās (LTdz 23 810 – 14) . Tām tiek pretstatīts kalns, ceļa mala kā bērnam labvēlīgākas vietas. Veidojas kosmosa uzbūves struktūra, pie kam sociāli marķēta. Purvs (nekultivēta vieta) un ceļš (kultivēta vieta) veido horizontālo kosmosa asi, leja un kalns – vertikālo. No senlatviešu kosmiskajiem priekšstatiem abstrahējami sociālās dzīves likumi. Katra sociālā grupa ir ieinteresēta tikumiskos, gudros cilvēkos - nepareiza šūpuļa liksts izvēle var atsaukties ne tikai uz indivīdu, bet arī uz sabiedrību kopumā, kas negatīvi iespaidotu tās solidaritāti un veicinātu dezintegrāciju:

**Krusta tēvs, krusta māte,**

**Purvā likstes necērtiet;**

**Cērtiet āra kalniņā,**

**Smalkā bērzu birztiņā.**

**LTdz 23 812**

**Es savam krustdēlam**

**Purvā kārti necirtīšu;**

**Cirtīš lauka maliņā,**

**Lai ir skaidra valodiņā.**

**LTdz 23 810, 2**

Krustību rituālu noslēdz šūpuļa kāršana, kura laikā tiek apdziedāts šūpulis, bērns, krustvecāki, tiek aicināts ziedot bērnam naudu, drēbes un citas dāvanas. Savukārt krustmāte šūpuli izpušķo. Par vāju totēmisko priekšstatu atblāzmu liecina tautasdziesmas, kurās stāstīts par labvēlīgākām vai mazāk labvēlīgām šūpuļa kāršanas vietām:

**Kar, māmiņa, šūpulīti,  
Kar vītola pazarē,  
Lai es augu tik lokana  
Kā vītola pazarīte.  
LTdz 23 837**

**Māte mani šūpojusi  
Ievu ziedu šūpulī;  
Kad uzaugu liela meita,  
Lakstīgalu pārdziedāju.  
LTdz 23 843**

Visās šī cikla tautasdziesmās kāda sociāli pozitīva personības iezīme asociēta ar koku raksturīgām bioloģiskām iezīmēm. Tā vītola lokanība dabas līmenī korelējas ar fizisko izturību, veicot grūtos zemnieka ikdienas darbus sociālā līmenī; ievu ziedu šūpulī korlējas ar skaistu balsi, kas salīdzināta ar lakstīgalas dziedāšanu pavasarī ievu krūmā un atbilst skaistas balss ideālam. Jaunākajā latviešu tautasdziesmu figurālās izteiksmes evolūcijas posmā meitas salīdzinājums ar vītolu vai balss salīdzinājums ar lakstīgalu ievziedu laikā vairs nav uzlūkojams par tiešu totēmisma reliktu, bet gan par totēmisma priekšstatos balstītu dzejisku epitetu, salīdzinājumu, paralēlismu u. c. Varētu atzīmēt tendenci, ka kādreiz sakrālais nevis kļūst profāns, bet no reliģiskās sfēras transformējas estētiskā kanonā, apliecinot to, kas kādai sociālai grupai ir skaists, cēls, daiļš vai tieši pretēji – neglīts, zemisks. Reliģiskie priekšstati vismaz daļēji ir estētisko un ētisko normu avots un to vispārējās nozīmības pamatojums. Varētu teikt, ka kādreiz nozīmīgi reliģiski simboli jaunākos priekšstatu slāņos pārveidojas dzejiskos tēlos. Šķiet, ka šī saikne ir gan tipoloģiska, gan ģenētiska, jo māksliniecisko līdzekļu izmantojums balstās gan ārējās līdzībās, gan sociālās grupas kopīgajā mītiskajā mantojumā. Piemēram:

**Kar, māmiņa, šūpulīti  
Vieglā liepas kārtiņā,  
Lai es augu kā liepiņa  
Bajāriņa dēliņam.  
LTdz 23 839**

Te saglabāts pārejas posmam raksturīgais pastarpinātais saistījums starp cilvēku un totēmu (Kursīte 1996: 169): „lai es augu kā liepiņa”. Tāpat bajāra sievas mūžs kā vieglāks salīdzinājumā ar kalpa sievas mūžu asociēts ar liepas koksnes vieglumu un baltumu salīdzinājumā ar kokiem, kam cietāka un tumšāka koksne (piemēram, alksnis kā kalpa simbols). Līdzīgs tipoloģiskā un ģenētiskā saistījuma saaudums vērojams arī

etnogrāfiskajos materiālos: „Kad bērns bija mājā nokristīts, tad to ūdeni, ar ko viņš tika kristīts, vajadzēja izliet klusā vietā, kur ļaudis nestaigāja. Puikas kristāmo ūdeni mēdza liet zem ozola, meitenes ūdeni zem liepas. Tad cerēja, ka bērns augs stiprs, veselīgs un skaists (Kroņa Vircava).” (Šmits 1928: 486) Ūdens izliešana zem noteikta koka atbilstoši dzimumam ģenētiski saistīta ar totēmismu, savukārt motivācija, kāpēc tas tiek darīts, ir tipoloģiska, jo balstīta ozolam un liepai piedēvētās ārējās pazīmēs: „lai puika stiprs kā ozols un meita kupla kā liepa”.

Aprakstā ir vēl kāda rosinoša ideja: krustāmais ūdens tiek izliets „klusā vietā”, to raksturo tas, ka cilvēki tur nestaigā, tātad tā atrodas apdzīvojamās vietas un saimniecisko taku malā, un tās centrā atrodas koks. Jādomā, ka ne vienmēr šādas vietas ir uzskatāmas par kulta vietām, tomēr vismaz rudimentārā formā saglabājies priekšstats par saimes ģēnu kompleksa malā vai uz robežas starp divām saimniecībām esošu svētvieta, koku kultu un deģenerētiem uzskatiem par šādu koku kā totēmiskā senča vienu no veidoliem, kuram tiek ziedots. Šajā gadījumā krustību ūdens, kas reizē apliecina t. s. kristīgo sinkrētismu, kurā kristīgā tradīcija sasaistīta ar pagānisko priekšstatu atliekām.

Krustību rituāla noslēdzošajā daļā, kad pāde jau iedancināta dzimtā, šūpulis pakārts un izrotāts, un pāde tajā iecelta, seko dāvanu mešana, ko pavada krustāmā bērna mūža gājuma, vecāku, krustvecāku un citu tuvu radnieku pienākumu un rūpju apcerēšana (LTdz 23 957 – 24 433). Dažas no šīm tautasdziesmā saistāmas ar totēmiskajiem priekšstatiem. Piemēram:

**Kas kaitēja ozolam,  
Kā tas krita, tā gulēja;  
I liepiņa tā gulētu,  
Kad gulētu pazarītes.  
LTdz 24 111**

**Kas kaitēja ozolam,  
Kā tas krita tā gulēja;  
Dievs žēloja liepas mūžu,  
Liepai auga atvasītes.  
LTdz 24 112**

Minētās tautasdziesmas ar totēmismu saistījis A. Švābe (Švābe 1923: 52), saskatot totēmiskajā koku simbolikā balstītus sadzīviskus uzskatus par Laimas lēmuma dažādību sievietei un vīrietim. Sieviete (liepa) „naktī nevar gulēt, jo jāauklē bērni – zari” (Švābe 1923: 52), savukārt vīrietis no tā ir brīvs. A. Švābe šajās tautasdziesmās precīzi fiksējis gan dzimuma totēmisma relikthus, gan precīzi atšifrējis koku

simbolikas lietojumu sociālo lomu fiksācijā elementāras ģimenes ietvaros starp sievu un vīru.

Radību un krustību tautasdziesmās senākie priekšstati saglabāti radniecības simbolikā. Izvēloties bērna, vecāku, vecvecāku un krustvecāku apzīmējumus bieži izmantots dabas kods, kas norāda uz arhaisku priekšstatu reliktiem latviešu tautasdziesmu pārejas rituālos. Dabas koda izvēle radniecības izteikšanai ir arhaiska ideja, kas tikai vēlīnākos priekšstatu slāņos norāda uz cilvēka emocionālo pasauli un psiholoģiskām izmaiņām. Vēlīnākos tekstos dabas sugas izvēlē, šķiet, ka prevalē psiholoģiskie, saimnieciskie, ekoloģiskie un estētiskie dabas sugas aspekti, tomēr tas neizslēdz dziļāka mītiski semantiskā slāņa klātbūtni. Piemēram, liepas un ozola izvēle, lai apzīmētu meiteni un puiku, sakņojas gan arhaiskajā Senās Eiropas un indoeiropiešu kultūru substrātā, gan arī ozola un liepas „dabiskajās kvalitātēs”, kad tiek uzsvērts liepas kuplums un ozola cietā koksne, diženums Latvijas ainavā.

## 4. 2. Precību un kāzu rituāla totēmiskā simbolika latviešu tautasdziesmās

Latviešu tautasdziesmās ievērojama loma ir precību un kāzu dainām. Precības un kāzas ir divi segmenti vienotā precību un kāzu rituālā. Ar vārdu „precības” šī darba ietvaros tiek saprastas ritualizētas darbības, kas saistītas ar tautu dēla došanos svešumā, līgavas lūkošanos, tautu dēla uzņemšanu iecerētās līgavas mājās, līgavas derēšana. Savukārt ar vārdu „kāzas” tiek saprasts pats kāzu laiks, dažādu ieražu un maģisku darbību veikšana īsi pirms kāzu dienas, vedēju rīkošanās, došanās pēc brūtes, pūra dalīšana un pārvešana uz līgavaiņa mājām, laulības, došanās uz vīra mājām, kāzu mielasts, apdziedāšana, mičošana, guldīšana un modināšana, veltīšana un ziedošana, kāzu beigas un atvadas (panāksnieku, sievas radu došanās mājās). Abi tautasdziesmu segmenti ir cieši savstarpēji saistīti, krustojas, pārklājas, tāpēc to šķīrums ne vienmēr ir iespējams. Tikai secīgs un precīzs visu precību un kāzu rituālo darbību apraksts un analīze ļauj iegūt adekvātu izpratni par rituālu un tā simbolisko darbību un simbolu funkciju. Promocijas darba ietvaros tiks analizēti totēmiskie simboli jeb tie, kuru veidošanās un nostiprināšanās tautas tradicionālajā kultūrā saistīti ar dabu. Dabas sugu izvēle latviešu tautasdziesmu precību un kāzu simbolikā pamatojas senākos priekšstatos, lai arī tautasdziesmu kultūras vēsturiskās attīstības gaitā tie var būt zaudējuši savu tiešamību – izteiktu reliģisko un sociālo funkciju, pamatā kļūstot par estētiskiem vai ētiskiem psiholoģiskiem elementiem, metaforām, salīdzinājumiem, epitetiem u. tml.

Pirmo plašāko latviešu kāzu ieražu aprakstu „Seno latviešu precību un kāzu paražas” sniedzis K. Barons, ievadot latviešu tautasdziesmu precību un kāzu dziesmu ciklu. (Barons, Visendorfs 1904: 1 – 103) Plašākas zinātniskās apceres par seno latviešu kāzu (precību, vedību) tradīcijām un tautasdziesmām 20. gs. 20. – 30. gados sarakstījuši P. Šmits, A. Švābe, L. Adamovičs u.c. (Šmits 1930: 343 – 355; Šmits 1931: 163 – 175; Šmits 1931: 5 -16; Švābe 1923: 46 – 82; Švābe 1930: 5 – 11; Švābe 1931: 5 – 20; Švābe 1931: 499 – 507; Adamovičs 1937: 78 - 83) Gan K. Barona 19. gadsimta kāzu ieražu apkopojumā, gan iepriekš minēto folkloristu apcerēs, aprakstot kāzu rituālu, liela vērtība pievērsta tajā lietotajiem koku, putnu un dzīvnieku simboliem. Tomēr simbolu izvēles motivācija skaidrota dažādi. Tā, piemēram, P. Šmits, atzīstot, ka mītoloģijā cilvēku prātojumiem par dzīvniekiem, augiem, kokiem ir liela nozīme (Šmits 1926: 142), tomēr secina, ka nav drošu liecību par indoeiropiešu tautu totēmismu un, ja tāds indoeiropiešiem ir bijis pazīstams, „tad tas meklējams tālā

aizvēstures laikā.” (Šmits 1926: 104) Šķiet, ka P. Šmits latviešu kāzu tautasdziesmās sastopamo simbolikas izvēli skaidro ar dabas objektu bioloģiskajām īpatnībām un uzvedību – cieta vai mīksta koksne, putns, dzīvnieks medījums vai mednieks u. tml. „Tāpat daudzie mīlestības simboli jeb salīdzinājumi nevarēja nekādā ziņā rasties no sausas vienaldzības. Tautietis bieži vien tiek pielīdzināts stiprajam ozolam, tautiete atkal maigajai liepai. Ja tautietis ir vanags, tad tautiete stāv tam pretī par irbi. Vanaga cienīšana, kā vērojams, ir cēlusies no medību vanagiem. Gluži parasti jaunavu apdzied par lakstīgalu, cielavu, zīli, biti, rozi un puķi. Šādi salīdzinājumi ir bez šaubām nākuši no mīlestības.” (Šmits 1930: 667 – 668) Tātad P. Šmits simbolu izvēles motīvus meklē estētiskos un psiholoģiskos faktoros, kas izraisa konstantus asociatīvus saistījumus. Tomēr pats svarīgākais, ka simbolu un salīdzinājumu izvēle nav nejauša, bet balstīta latviešu kultūrai tradicionālos priekšstatos par ozolu un vanagu kā vīriešu pasaulei piederīgām dabas sugām un liepu, irbi kā sieviešu pasaules piederības zīmēm.

Savukārt A. Švābe 1923. gadā uzskatījis, ka ozols un liepa liecina par dzimumu totēmisma atliekām latviešu folklorā, ka latviešu „ticībai ozolam un liepai bij imperatīva daba, kura diktēja senlatvieša uzvešanos un noteica viņa paražas: pirtīzās noteica, kādai jābūt pirts malkai, kristībās – kāda koka šūpuļa līkstij, kāzās – kādas veltas jāziedo ozoliem un liepām, Jāņos – kādas jācērt meijas un jāvij vaiņagi.” (Švābe 1923: 66) Tātad vēl 1923. gadā A. Švābe ozola un liepas izlietojumu latviešu tautasdziesmu rituālu simbolikā skaidrojis ar totēmisma priekšstatiem, saskatot to uztverē „visas tās reliģiskās un sociālās īpašības, kādas piemīt Austrālijas totēmiem – dzimts kustoņiem un augiem.” (Švābe 1923: 72) Tomēr jau „Latvju tautas daiņu” izdevuma zinātniskajās apcerēs, kas veltītas latviešu kāzu tradīcijām un simbolikai (Švābe 1930: 5 – 11; Švābe 1931: 5 – 20; Švābe 1931: 499 – 507), viņš vairs neatsaucas uz totēmismu un ozolu un liepu neraksturo kā senlatviešu totēmus. Izmaiņas viņa uzskatos, acīmredzot, noteikusi tā laika Eiropas zinātnes skeptiskā attieksme par totēmisma reliktiem indoeiropiešu tautu folklorā, kas, kā iepriekš jau raksturots, bija pārstāvēta arī latviešu folkloristikā. Atsakoties no termina „totēmisms”, A. Švābe saglabā iespēju simbolu izcelsmi latviešu folklorā skaidrot dažādi. Ozols un liepa jaunāku priekšstatu slānī ir poētiski simboli, tomēr „bieži vien šīs simbolikas pamats ir reliģiskais kulsts, acīmredzot izaudzis no eksogāmiskās laulības ..” (Švābe 1930: 10) Poētiski simboli, kas šķietami vairs nesatur nekādas norādes uz senākiem sociāliem un reliģiskiem priekšstatiem, tomēr evolucionējuši no



agrīnākiem priekšstatu kompleksiem. Tā, piemēram, latviešu tautasdziesmu kāzu rituālā pāra vanags – irbe (vista, lakstīgala, sniedze, cielava, gaigala u.c.) simbolikas pamatā ir gan jaunāki poetizēti daiļuma, spēka u. tml. priekšstati, gan atmiņas no senākiem laikiem, kad pastāvēja līgavas zagšanas tradīcija (A. Švābe uzskata, ka šī tradīcija Latvijā bija sastopama vēl 15. – 17. gs.), un vanags, simbolizēja mednieku, tautieti, bet „zemes” putni (irbe, cielava, vista u. c.) – medījumu, tautieti, līgavu. (Švābe 1930: 7) Līdz ar to var secināt, ka jau pirmajās plašākajās apcerēs par latviešu kāzu tautasdziesmu simboliku, iedibināta tradīcija aiz simboliskā attēlojuma dabas kodā saskatīt nozīmīgu sociālo procesu attēlojumu.

Latviešu tautasdziesmās ir vairāki nozīmīgi slāņi (mītiskais, sadzīviskais). To šķīrums ne vienmēr ir viegli konstatējams. Radību, krustību, precību, kāzu, bērnu rituālos, tātad rituālos, kam ir izšķiroša nozīme cilvēka dzīvē, ietverti gan seni arhaiski priekšstati, gan daudz jaunāku laiku sadzīviski elementi, bieži vien to saaugums ir semantiski dziļš un organisks, kas pieļauj ritualizētās vai maģiskās darbībās saskatīt ilgstošas attīstības rezultātu, ko gan bieži vien ir grūti aprakstīt adekvāti. Kopumā gan šķiet, ka latviešu tautasdziesmās aprakstītajos rituālos sevišķa nozīme piešķirta sociālās struktūras izmaiņām, kas ir tiešs rituāla rezultāts, jo tā laikā indivīds vai nu ienāk vai atstāj sociālo grupu, vai arī maina savu vietu sociālajā struktūrā. Tāpēc lielākajā daļā tekstu akcentētas tās izmaiņas indivīda dzīvē, kas maina viņa sociālo statusu, tātad – pienākumu un tiesību pasauli. Nozīmīgākās izmaiņas saistītas ar krustībām – bērna uzņemšanu radnieku saimē, laulībām – iepriekšējo radniecisko saišu izmaiņām un jaunu – svainības radniecības veidošanu, un miršanu – indivīda atšķiršanu no dzīvajiem radniekiem un iekļaušanu jau iepriekš mirušo radnieku pulkā. Radniecība postulē attiecības, kādas tautasdziesmu indivīds vai sociālā grupa kopumā veido, vai tā būtu cilvēku, dievību vai dabas pasaule.

Eksistē trīs būtiskākie cilvēka sociālās dzīves elementi, kas definē indivīda statusu un vietu sociālajā struktūrā. Pirmais no tiem saistīts ar cilvēka dzīves posmiem: bērnība un jaunība, briedums, vecums. Iespējams runāt par vecuma grupām un kādas dabas sugas saistījumu ar noteiktu vecumposmu. Piemēram, latviešu tautasdziesmās tradicionāli par meitas koku tiek uzskatīta ieva, par mātes koku – ābele:

**Ieva, ziedus izkāruse,  
Gaida pilnu mēnestiņu;**

**Tai ciemiņa sētmalē,  
Daiļ ābele, skaist āboli;**

**Māsa, pūru pielocīse,**

**Gaida tautas atjājam.**

**LD 14 022**

**Tur būs vērte iekšā iet,**

**Tur būs daiļas mātes meitas.**

**LD 13 995**

Abās precību tautasdziesmās teksta subjekti raksturoti radniecības terminos: māsa un meita. Tautasdziesmā LD 14 022 vēstījums, šķiet, ir brāļa skatījuma, kurš, precīzi raksturojot situāciju, secina, ka viņa māsa ir gatava laulībām, ko simbolizē pūra pielocīšana. Māsa atrodas pārejas laika situācijā, jo tālākais ir viegli nojaušams un tikpat likumsakarīgs kā norises dabā. Ievas ziedēšana pavasarī ir likumsakarīgs un dabisks gada notikums, ko pakāpeniski nomaina vasaras pilnbrieds. Tikpat sociāli dabisks process ir māsas aiziešana no brāļu vidus un iekļaušanās tautieša dzimtā. Ievziedu laika rūgtenais smaržīgums un aukstums transformējas sociālā sasprindzinājumā, ko emocionāli raksturo nedrošības, skumju, taču reizē arī sociālo procesu neizbēgamības izjūtas. Tautasdziesma LD 13 995 ir tautieša redzējums, kurš ainavisko motīvu – skaista ābele, skaisti āboli – transformē sociālos priekšstatos. Mātes un meitu simboliska atveide daiļas ābeles un tās augļu tēlos ir ne tikai estetizēts precību rituāla fragments, bet arī svarīga zīme, kas palīdz preciniekam pārvarēt nedrošību, neziņu, apmulsumu un ļauj cerēt uz veiksmīgu precību rituāla noslēgumu. Ainaviski skaista sēta transformējas sociāli nozīmīgās rakstura īpašībās – tikumība, daiļa valoda, augums, čaklums u. tml. Tātad abas tautasdziesmas ietver virkni sarežģītu sociālu priekšstatu un psiholoģisku motīvu, kurus indivīda apziņā aktivizē dabas simboli.

Otrais elements, kas nosaka cilvēka statusu, tiesības un pienākumus sociālajā struktūrā, ir saistīts ar dzimumu. Veidojas divas dzimumu grupas: vīriešu un sievietes, pie kam dzimumam ir bijusi izšķirošā loma indivīda sociālās dzīves procesos. Savulaik jau P. Šmits atzīmējis, ka „starpība starp ozolu un liepu tiek ievērota nevien tautas dzejā, bet arī praktiskajā dzīvē”. (Šmits 1926: 127) Sieviete ir saistīta ar liepu, jo no tās gatavo saimniecības piederumus, bet ozols ar vīrieti, jo, piemēram, ar dravniecību nodarbojušies vienīgi vīrieši un ozolos veidotas bišu dores. Dzimumu pienākumu un tiesību atšķirības ievērotas ne tikai sadzīvē, bet to nozīme tiek akceptēta kā universāla likumība, ko apstiprina tautasdziesmā lietotā simboliskā izteiksme dabas vai dievību kodā, kas akcentē dzimumu atšķirību sakrālo un tradicionālo raksturu:

**Liec, Laimiņa, man mūžiņu,**

**Liec liepā, ābelē:**

**Kā liepiņai man uzaugt,**

**Kā ābelei noziedēt.**

**LD 1199**

**Kas kaitēja ozolam?**

**Kā tas krita, tā gulēja;**

**I liepiņa tā gulētu,**

**Pazarīte negulēja.**

**LD 1999**

Precīzu tautasdziesmas LD 1199 analīzi sniegusi J. Kursīte, rakstot, ka te „... atspoguļojas senie dzimuma totēmisma priekšstati: liepa, ābele, arī ieva latviešu folklorā ir sievietes, savukārt ozols, bērzs, osis, vītols, kārklis – vīrieša pirmsenči. Ja tiek runāts par brāli un māsu, tad visbiežāk tautasdziesmās koku kodā tas ir vītols un liepa, ja par līgavaini un līgavu vai iecerētajiem, tad kā par liepu, ievu un no otras puses – ozolu. Savukārt māte totēmiskajā kodā parasti tiek saukta par ābeli.” (Kursīte 1996: 192) J. Kursīte ne tikai norāda uz dzimuma totēmisma reliktiem latviešu folklorā, bet arī sniedz precīzu konkrētu dabas sugu saistījumu ar dzimumu vai radniecības pakāpi. Iespējams, gan visai nosacīti, runāt par latviešu tautasdziesmu radniecības terminoloģiju ne tikai tādos terminos kā brāļi, māsas, māsīcas, māršas, dieveri, ķelavaini u. c., bet arī dabas sugu totēmiskajā kodā. Viena no nozīmīgākajām totēmisma funkcijām (un par totēmismu var runāt, ja radniecība attēlota dabas kodā) ir regulēt indivīda attiecības ar pārējiem sociālās grupas vai ārpus tās stāvošiem indivīdiem. Totēms precīzi un nepārprotami norāda uz tām attiecībām, kādas var vai nevar būt starp indivīdiem, tādējādi ļaujot izvēlēties precīzu uzvedības modeli un emocionālās attieksmes gammu.

Trešais elements aptver indivīda sabiedriskās dzīves procesus, saimnieciskās, juridiskās, politiskās u. tml. attiecības. Indivīds dzīves laikā veido sarežģītu attiecību sistēmu ārpus radnieku loka, tomēr dainu teksti precīzi atklāj, ka lielākajā vairumā šo attiecību pamatā ir radniecības definētais uzvedības modelis un emocijas. Primārais – ģimenē, dzimtā – veidotais sociālo attiecību modelis tiek attiecināts uz plašākām sociālām attiecībām. Tā, piemēram, Jāņu rituāla laikā mājas saimnieks un saimniece, ap kuriem līgo vakarā koncentrējas nozīmīgas darbības, apzīmēti radniecības terminoloģijā par tēvu un māti, bet pārējie rituāla dalībnieki par bērniem:

**Ap tētiņu bites rūca,**

**Kā ap zaļu ozoliņu;**

**Ap māmiņu govīs māva,**

**Ja, māmiņa, ēst nedosi,**

**Noviļāšu kāpostiņus;**

**Ja, tētiņ, dzert nedosi,**

**Kā ap zaļu āboliņu.****LD 32 704****Nobraucišu apentiņus.****LD 32 758**

To, ka tautasdziesmas vēsta par dabas sugas saistību ar vecuma, dzimuma un sociālajām grupām, var uzskatīt par latviešu tautasdziesmu totēmiskās simbolikas avotu, bet dabas sugu iespējams definēt kā totēmu. Dabas sugas klātbūtne un palīdzība cilvēkam un sabiedrībai tik svarīgajos pārejas laikos liecina par šo rituālu saskaņu ar dabas (kosmosa) likumsakarībām. Sociālā līmenī pāreja no pusaudža pieauguša cilvēka statusā ir līdzvērtīgs notikums, piemēram, ziemas un vasaras saulgriežiem kosmosa līmenī. Tāpat savstarpēji korelējas dažādi pārejas rituāli: „Atšķiršana no mātes krūts un atšķiršana no saimes, izejot tautās, meitām bija divi svarīgi iniciācijas rituāli, par kuru norisi saglabājušās visai fragmentāras ziņas.” (Kursīte 1996 : 201) Saulgriežu laiks dabā un sociālās izmaiņas indivīda dzīvē ir fiziski un emocionāli sarežģīts laiks, kas pieprasa visu procesā iesaistīto dalībnieku (cilvēku, dievību, dabas spēku un būtņu) palīdzību, atbalstu, maksimālu spēku sakopojumu. Tieši pārejas laiks vienmēr tiek rituāli marķēts, tādējādi akcentējot tā realizēšanas sociālo nozīmību.

Precības, saderināšanās un kāzas nozīmē būtiskas pārmaiņas ne tikai indivīda dzīvē, bet arī sociālas izmaiņas. Kāzas kā sociāls institūts parasti skar vairāku sociālo grupu intereses. Pirmkārt, tās ir ekonomiskas un saimnieciskas intereses. Kāda no sociālām grupām zaudē nozīmīgu saimniecisku spēku, tādēļ arī saderināšanās un kāzu rituālajās epizodēs izšķirošais ir dažādas ekonomiska rakstura darbības: vienošanās par pūra lielumu, tā apmaksas kārtību, atdošanas principiem neveiksmīgas laulības vai šķiršanās gadījumā. Parasti kāzas uzskata par pabeigtām tikai tad, kad izmaksātas visas kompensācijas jeb pūrs. Otrkārt, laulības izmaina radnieku loku, mainās attiecību raksturs gan ar asinsradniekiem, gan tiek veidotas jaunas emocionālās saites ar vīra vai sievas radiem, kas latviešu tautasdziesmu gadījumā bieži ienes psiholoģisku disonansi:

**Zems ozols, platas lapas,  
Daugaviņas maliņā;  
Gudri ļaudis šaurām acīm,  
Tie man' gauži rūdināja.**

**LD 12 304, 6**

**Vecs ozols, iztrenējs,  
Gaida bišu ieejam;  
Ievēcējis tēva dēls  
Gaida mani uzaugam.**

**LD 13 041, 17**

Saderināšanās un kāzas uzskatāmas par viena rituāla sastāvdaļām, tādēļ iespējams runāt par laikā izvērstu un plašu precību un kāzu rituālu, ko veido daudzas sīkākas epizodes (rituāla fragmenti). Piemēram, rituāli, kurus veic, lai noskaidrotu laulību partneru saderību, rituāli, kuru funkcija ir aizsargāt jaunlaulātos no skaudības un jaunas acs, nodrošināt pēcnācējus (auglības rituāls) utt. Kā jebkurš cits pārejas rituāls, arī laulību rituāls ir laikā izvērsts, un var ilgt pat vairākus gadus. A. van Ganneps apraksta Dienvidtibetas un Sikkimas tautas bhotu laulības rituālu, kas kopumā ilgst vismaz trīs gadus. (Геннеп 1999: 113 - 114) Laulības ir pārēja, pie kam vairākos līmeņos. Individam tas nozīmē pāreju no bērnības un jaunības uz pieaugušo pasauli, no vienas ģimenes, saimes (klana, dzimtas, ciemata) uz citu. Tas nozīmē fizisku dzīves vietas maiņu, dzimtās vietas atstāšanu, vismaz vienam no laulātajiem. Latviešu tautsdziesmās šis ir viens no izvērstākajiem motīviem, bieži uzskatīts par skumju un pat traģisku notikumu:

**Es uzaugu bāliņosi**

**Kā vienosi ozolosi:**

**Savas dienas es uzaugu,**

**Ļaunu vārdu nedzirdēju.**

**LTdz 26 986**

**Es izaugu ar brōleišim**

**Kō puķeite dārzenā;**

**Man brōleiši kō ūzuli**

**Sorgoj munu augumeņu.**

**LTdz 27 585**

Citētajās tautsdziesmās izteikts emocionāli motivēts pretstatījums starp dzīvi bāliņos un savā sētā un dzīvi tautās, starp svešiem un, vismaz sākotnēji, bieži vien kritiski un pat naidīgi noskaņotiem ļaudīm. Līdzās emocionālajai noskaņai šeit saskatāmas poētiskas, ar totēmisma priekšstatiem saistītas asociācijas. Līgava asociēta ar puķi, trauslu, skaistu un aprūpējamu, kas emocionāli saistās ar laimīgajām bērnības un jaunības dienām vecāku mājās, starp brāļiem ozoliem un simbolizē aizsargājošu un labvēlīgo ģimenes spēku. Taču pietiekami skaudri tiek apzināts, ka šo dzīves posmu nomainīs pieaugušo dzīve ar jaunām rūpēm un pienākumiem. Atbilstes bieži tiek meklētas dabas likumsakarībās: katrs zieds izaug, uzplaukst un novīst, tādēļ tikpat dabiska ir dzimtās mājas atstāšana un iekļaušanās citā dzimtā. Dabas likumi ir kā prototips sociālām izmaiņām, kas iegūst leģitimitāti jau tāpēc vien, ka it visur kosmosā ir noteiktas likumsakarības, kuras nākas ievērot arī cilvēkiem.

Precības un kāzas, kā jau uzsvērts, ir laikā izvērsti rituāls, kura laikā mainās ne tikai indivīda pienākumi un tiesības, radnieku loks, dzīves vieta, bet arī emocionālā pasaule. Bieži vien emocijas visprecīzāk var izteikt totēmiskajā dabas kodā:

**Sasatrūka irbu pulka,  
Vanagam pārskrejojot;  
Sasatrūka meit ar māti,  
Tautiņām sajājot.  
LD 14 294**

Ja precību un kāzu rituāla sākumā dominē satraukums, neziņa, tad vēlāk, kad līgava saderēta un tiek svinētas kāzas, dominē lietišķas, nosvērtas darbības un emocijas:

**Lazda lazdiņ i ielieca  
Lielajā lazdājā;  
Māsa māsiņ i ieteica  
Lielajos dieveros.  
LD 22 281**

Protams, nav nekāda pamata precību un kāzu rituālu reducēt tikai līdz „medību” rituālam, kura laikā māsa tiek „izrauta, aiznesta” no brāļu dzimtas un varmācīgi iekļauta tautieša dzimtā. Tā ir tikai viena no laulību formām, par kuru nav pietiekošu ziņu, bet kura, šķiet, vairāk tautasdziesmās saglabājusies kā mītiskās domāšanas opozīcijas savs – svešs ritualizēta vai pat rotaļīga izpausme. Tautasdziesmās ir apvienoti dažādi un bieži vien pretrunīgi uzskati, tāpēc paralēli precību rituāla emocionālai spriedzei līdzās pastāv rimta un nebūt ne naidīga līgavas saderēšanas tradīcija:

**Liepa auga ar ozolu,  
Zariņiem tīdamies;  
Es uzaugu ar tautieti,  
Rociņām sniegdamies.**

**Smuidris, zaļis ozoliņš  
Pret saulīti locījās;  
Tā lokās dēlu māte  
Pretī meitu māmuli**

To, ka kāzu rituālam ir bijusi sevišķa nozīme visā latviešu tautasdziesmu substrātā, liecina arī kvantitatīvi rādītāji – K. Barona un H. Visendorfa izdotajās „Latvju dainās”, tautasdziesmas, kas saistītas ar precībām un kāzām, aptver tekstus no 13234 līdz 27266 numuram. Daļā tekstu precību un kāzu rituāla dalībnieki apzīmēti simboliskajā dabas kodā. Precību un kāzu rituāla dalībnieku atveide simboliskajā dabas kodā pamatā atveido radniecības struktūru, attiecības un emocijas, kas no tās izriet. Radniecības pakāpe aktualizē no tās izrietošos pienākumus un tiesības, kas indivīdam ir jārespektē. Radniecības struktūras attēlojums simboliskajā dabas kodā vēl precīzāk formulē indivīda pienākumu un tiesību sfēru sociālas grupas ietvaros un aktivizē indivīda mentālo un emocionālo pasauli. Tātad viena no nozīmīgākajām simbolu funkcijām latviešu tautasdziesmās ir aktualizēt latviešu tradicionālajā kultūrā dažādos laikmetos implicētos socioloģiskos un psiholoģiskos priekšstatus. Tuvāks tekstu aplūkojums liecina, ka latviešu precību un kāzu tautasdziesmās veidojas konstanti strukturāli pāri dabas kodā (piemēram, ozols un liepa, vanags un irbe (vista, sloka, sniedze u.c.), vilks un aita vai kaza, vepris un cūka), kas ietver sevī daudzveidīgus sociāli nozīmīgus un psiholoģiski svarīgus komponentus. Dzīvnieku, putnu, zivju, kukaiņu u. tml. simbolikas funkcija ir atsaukt indivīda atmiņā nozīmīgus sociālās dzīves faktorus, kuru ievērošana precību un kāzu rituāla laikā ir obligāta. Daļa tekstu ir raksturojami kā standartizēti sociālās dzīves uzvedības modeļi, kas pamato un vērtē indivīda rīcību rituālajā laikā.

#### **4. 2. 1. Ar augiem un kokiem saistītie totēmiskie simboli latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituālā.**

Starp augu totēmiem latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituāla teksts semantiski dziļākais plāns un plašākais lietojums saistāms ar niedri. Niedrei vispār latviešu tautasdziesmu mītiskajā sistēmā ir ievērojama loma, kur tā reprezentē gan vīrišķo un sievišķo sākotni, gan androgīno principu un saistīta ar arhaiska tipa priekšstatiem par pasaules un cilvēka rašanos (piem., LD 22 400). (Kursīte 1996: 16 – 19) Ar šiem senajiem mītiskajiem priekšstatiem saistās arī niedres un citu ar ūdeņiem saistīto augu (grīslis, ezera pureniņš, donis, balta puķe) totēmiskā simbolika gan mītiska, gan sadzīviska satura tautasdziesmās. Precību un kāzu rituāla tautasdziesmās niedre apzīmē gan vīrišķo, gan sievišķo, tomēr jāpiekrīt J. Kursītei, ka „mūsu dainās niedre vairumā gadījumu apzīmē vīrišķo pirmsākumu (..)” (Kursīte 1996: 16) Arī sadzīviska satura tautasdziesmās, precību un kāzu rituāla ietvaros, niedre vairumā gadījumu saistāma ar vīrišķo. Niedru tilts ir simboliska robeža starp bāliņa un tautieša sētām (novadiem), to šķērsot nozīmē iziet tautās vai tieši pretēji – vēlējums, lai tas sapūtu, akcentē meitas noraidījumu tautām:

**Jāj, māsiņa niedres tiltu  
Sarauj galvu kumeļam,  
Lai tas tevi nenosvieda,  
Niedoliņas kodīdams.  
LD 17 954**

**Tautas taisa niedru tiltu,  
Gaida manis pārcinot.  
Lai sapuva niedru tilts,  
Es tur pāri gan neiešu.  
LD 18 790**

Robežu starp savu un svešo dzimtu var šķērsot arī niedru kaula kamanās, kurās māsu ieceļot, brālis to nodod tautām:

**Es, tev, lūdzu, bālelīt,  
Cel man viegli kamanās,  
Tautiets šķelmis atstellējis  
Niedru kaula kamaniņas.  
LD 17 871**



Vairākās tautasdziesmās meita salīdzināta ar niedri. Šķiet, ka šāda salīdzinājuma sākotne meklējama mītiskajos priekšstatos, kad niedre reprezentē sievišķo sākotni. (Kursīte 1996: 18) Acīmredzot, tas nav skaidrojams tikai ar priekšstatiem par meitas vieglumu, lokanību, bet arī ar latviešu tautasdziesmu figurālās izteiksmes evolūcijas pārejas posmu, „kam raksturīgs vairs ne tiešs totēma saistījums ar cilvēku, bet pastarpināts, vēl apzinoties sakaru starp abiem.” (Kursīte 1996: 169) Precīzi tas atainojas dzimuma totēmisma priekšstatos balstītā pārī: niedre un donis, kur niedre simbolizē meitu un pretstatīta tautietim donim:

**Es uzaugu kā niedrīte**

**Novadiņa maliņā,**

**Tautu dēlis kā donītis**

**Atnāk mani lūkoties.**

**LD 14 209**

Arī tautasdziesmā LD 15 142 niedre apzīmē meitu un pārī ar savu precinieku grīslī (kā kultivētās dabas perifērijā augoši augi) simbolizē ne tikai piederību dzimumam, bet arī sociālo grupu. Niedre kā purvu, ezeru un vispār ūdeņu augs pretstatīta pļavas, lauku augam – āboliņam. Šāds pretstatījums visticamāk ir visai jauns priekšstats, kad cilvēku domāšanā senie mītiskie priekšstati par ūdeņiem, kā pasaules un tās elementu rašanās vietu, zaudējuši savu nozīmi, un lielāka ekonomiska loma ir saimnieciski nozīmīgām telpām:

**Kas, grīslīti, tev vēlēja**

**Āboliņa meitu ņemt?**

**Kas, kalpiņ, tev vēlēja**

**Saimnieka meitu ņemt?**

**Ņem, grīslīti, niedras meitu,**

**Tā tev līdzī locīsies;**

**Ņem, kalpiņi, kalponīti,**

**Tā tev līdzī delverēs.**

**LD 15 142 (t. p. 15 143)**

Senie mītiskie priekšstati veido socioloģisku principu attīstības sākumu (Клякхон 2003: 170), bet totēmi kļūst par totēmiskiem simboliem, kuru funkcija ir ne tikai saglabāt nemainīgus sociālos priekšstatus, bet arī aktivizēt/stimulēt pareizu (tradicionālu) rīcību.

Par klasisku latviešu tautasdziesmu folkloras priekšstatu ir kļuvis apgalvojums, ka puiša un tautieša apzīmējums simboliskajā dabas kodā ir ozols, bet meitas, līgavas – liepa. Arī tekstu, kas to apliecina ir daudz (piemēram, LD 24 986; 24 151; 21 977; 18 464; 17 090; 16 046; 18 581; 16 015; 26 336; 14 882; 24 457; 15 097; 15 007; 14981; 18 863; 14 185; 14 914; 15 154; 13 865), un tie izceļas visu pārējo ar dabas sugām saistīto simbolu vidū ne tikai ar kvantitāti, bet arī ar plaši izvērstiem simbolisku asociāciju radītiem priekšstatiem, kas ietver smalku socioloģisku un psiholoģisku nianšu virkni. Tā, piemēram, dabas kodā veidotā opozīcija starp „sēdēšanu liepā vai ozolā” līdzvērtīga kodolīgai jaunas sievietes sociālo izmaiņu un emocionālā pretrunīguma atklājumam, ko izraisa laulības:

**Liepiņā sēdēdama,**

**Daudz bēdiņas neredzēju;**

**Atsasēdu ozolā,**

**Bēdas bēdu galiņā.**

**LD 23 979**

**Stārka, liepu atstājuse,**

**Taisa ligzdu ozolā;**

**Māsa, brāļus atstājuse,**

**Iet tautās raudādama.**

**LD 18 249**

Arī ozols kā vīrieša un liepa kā sievietes totēmi latviešu folklorā uzskatīti par visprecīzāk aprakstāmajiem totēmisma reliktiem. To akcentējuši gandrīz visi latviešu folkloristi, kas analizējuši iespējamus totēmisma reliktus latviešu tautasdziesmās. (Kasparsons 1891: 101; Švābe 1923: 72; Erdmane 1988: 45; Kursīte 1996: 192) P. Šmits, izsakot kritiskas piezīmes par A. Švābes mēģinājumu latviešu reliģisko priekšstatu centrā izvirzīt ozolu un liepu, atzīmējis, ka totēmismā lielāka nozīme ir dzīvniekiem, „kamēr augi stāv tikai otrajā plānā”. (Šmits 1926: 128) Šis P. Šmita arguments ir pieņemams tikai daļēji, jo totēmismā, lai arī varbūt kvantitatīvi dominē dzīvnieku totēmi, tas, kas ir totēms – dzīvnieks, putns, zivs, kukainis, augs, koks, debesu spīdeklis, ainavas elements, sadzīves priekšmets, nenosaka totēmisma funkcijas un būtību. Totemoloģijas vēsturē ir zināmas diskusijas par šo jautājumu, taču tā kā tam, kas ir primārais totēmiskajā substrātā – augi vai dzīvnieki, nav izšķirošas nozīmes totēmisma problemātikas risinājumā, tad šīs diskusijas neieguva

kaut cik nozīmīgu izvērsumu un nav uzskatāmas par pilnīgi drošu kritēriju, lai raksturotu kādas sabiedrības totēmiskos priekšstatus. Īpaši tomēr jāakcentē, ka, lai arī P. Šmits minējis četrus argumentus, kāpēc ozolu un liepu nevarētu uzskatīt par latviešu totēmiem, tomēr daudz nozīmīgāks ir viņa kopējais secinājums, ka .... ozola un liepas cildināšanu izskaidrojam ar vecu koku kultu, kāds lielākā jeb mazākā mērā ir sastopams pie visām tautām." (Šmits 1926: 128) Tas iekļaujas kopīgajā baltu kultūru raksturojošajā tradīcijā, kuru aprakstot gan viduslaiku hronikās un dokumentos, gan jaunāku laiku etnogrāfiskajos materiālos, kā viena no nozīmīgākajām kulta vietām, minētas svētās birzis, meži, koki. (Straubergs 1957: 14 – 25; Urtāns 1987: 225 – 227; Urtāns 1990: 60; Spekke 1995: 230 – 235; Kursīte 1999: 56)

Ja svētās birzis, meži, koki droši uzlūkojami par baltu kulta vietām, tad to saistījums ar totēmisma svētajiem centriem nav šobrīd droši atrisināms. Šādu saistījumu var izvirzīt tikai kā pieņēmumu. Nebūtu pieļaujams, ka jebkura kulta vieta automātiski tiktu uzskatīta par totēmisma svēto centru reminiscenci jaunākos laikos. Godbijīga, cieņas pilna un kultiska attieksme pret kokiem vai dzīvniekiem nebūt vienmēr ir totēmisma izsaukta, tam var būt arī citi, ar totēmismu nesaistīti avoti. Latviešu folkloristikā ir uzskats, ka svēto koku un dzīvnieku godināšanas saknes meklējamas totēmiskajos kultos: „Primitīvākās kulta formas saistītas ar tā saucamo totēmisma uzskatu, kas izpaužas augu (neaizskarami vai svēti koki) un dzīvnieku (neaizskarami vai svēti dzīvnieki – lāči, zālši u. c.) godināšanā, kurā savā laikā piedalījās visplašākās tautas masas.” (Ozols 1955: 46) (Par iespējamo zalkša saistību ar totēmismu skat. Druņģīte 1999: 146 – 151)). No pārsteidzīgas augu un dzīvnieku pielūgšanas iekļaušanas totēmiskajā kompleksā savulaik jau brīdinājis E. B. Tailors (Tylor 1899). Svētu vietu norobežošana no profānās pasaules, vai tā būtu birzis vai atsevišķs koks, ir plaši pazīstama sakralitātes hierofanija un tikai atsevišķos gadījumos tā korelējas (dažkārt nejauši) ar totēmisko centru ideju.

Hipotēzes veidā var atzīmēt, ka daļa no baltu priekšstatiem par svētajiem kokiem un birzīm, iespējams, ka saistās ar arhaiskajiem totēmisma priekšstatiem. M. Gimbutiene, analizējot baltu priekškristiskos priekšstatus par dvēseli, atzīmējusi, ka dvēsele senākā ideja baltiem mantota no pirmsindoeiropiskās Eiropas, ka .... dvēsele – mūžīgais dzīvības spēks, kas neiznāk ārā no zemes un neaizlido pa putnu ceļu Aizsaulē, bet iemiesojas kokos, puķēs, dzīvniekos vai putnos. No mirstošas miesas tā iziet ar elpu, nopūtu un tūlīt pārceļas uz citu dzīvu būtni. Vīrieša dvēsele visbiežāk

iemiesojas ozolos, bērzos un ošos, sievietes – eglēs un liepās. (..) Dvēsele iemiesojas ne vien augos, bet arī putnos, sievietes dvēsele – dzeguzē vai pīlē, vīrieša – vanagā, balodī, vārnā vai gailī.” (Gimbutiene 1994: 207) Tas pieļauj iespējamību, ka svētās birzis un koki ir arī totēmisko priekšstatu sublimējums, idejas par dvēseles atgriešanos totēmiskā senča veidolā, lai gaidītu jaunu iemiesošanos, liecība. Netieši tas sasauca ar Ārmemlandas austrāliešu mītos stāstīto par totēmiskajiem centriem – djalnga, kuros atrodas neredzami, pirmseksistences garabērni (rai), kuri vēlāk mātes miesās pārvēršas par cilvēkiem. (Petri 1950: 47 – 50) Tas, ka šāda tipa priekšstati ir raksturīgi arī latviešu tautasdziesmām jau tika konstatēts, aplūkojot radību tautasdziesmu totēmisko simboliku.

Iepriekš minētais pieļauj saskatīt un analizēt ozolu un liepu kā latviešu tautasdziesmu iespējamus totēmus, sevišķi ņemot vērā to, ka „viens no sarežģītākajiem un, domājams, arī vecākajiem tautasdziesmu slāņiem ir tas dziesmu novads, kurš attēlo kokus.” (Erdmane 1988: 41) Ir vēl kāds nozīmīgs aspekts – lielākajā vairumā tautasdziesmas, kurās izmantota ozola un liepas vai citu koku simbolika (gan ievērojami mazāk) tiek stāstīts par precību un kāzu rituālo laiku un koku kods lietots aprakstot radniecības sistēmu un psiholoģiskās izjūtas, ko indivīdam rada iepriekšējo radniecības saikņu izmaiņas. Tādējādi visprecīzāk iespējamus totēmisma reliktus, galvenokārt dabas totēmiskajā kodā, var formulēt, aprakstot un analizējot, precību un kāzu rituāla nozīmīgākās epizodes, jo gandrīz visās no tām izmantota augu un koku simbolika. Bieži vien tās ir jaunāka satura un sadzīviskas tautasdziesmas, pamatā tomēr nezaudējot saistību ar senāko mītisko slāni. Tas ļauj izvirzīt zinātnisku hipotēzi, ka jebkura dabas suga, kas izmantota radniecības apzīmēšanai, uzlūkojama par totēmu jeb, precīzāk – totēmiskajos priekšstatos balstītu totēmzīmi. Precīzāk formulējot, totēms latviešu tautasdziesmās ir dabas kodā apzīmēts radniecības sistēmas termins. Līdz ar to nākamā konsekvence ir atziņa par totēmiski sociālo priekšstatu dominēšanu pār totēmiski reliģiskajiem latviešu tautasdziesmās. No plašā latviešu tautasdziesmu materiāla, atlasot tautasdziesmas, kas varētu būt saistāmas ar totēmismu, precīzi iezīmējās šo tekstu konsekvents saistījums ar pārejas rituāliem, radniecības struktūru un plašāk – sabiedrības sociālajiem aspektiem.

Īpašs motīvs latviešu precību tautasdziesmās ir tautieša, bāleliņa gatavošanās doties meklēt līgavu. Precīzi precību nolūks akcentēts dainās, kurās līgava asociēta ar tās totēmisko koku liepu un pats precību process raksturots kā liepu nolūkošana:

**Aug liepiņa kalniņā,  
Platas lapas galiņā,  
Tai atjāja tāļu tautas,  
Pārrobežu tēva dēls.  
LD 14 185**

**Kur tu iesi, bāleliņi,  
Baltas kājas audamies?  
- Iešu liepas apraudzīt,  
Vai ir liela, vai ir kupla.  
LD 13 865**

Precību tautasdziesmu ietvarā nozīmīgi ir vairāki simboliski tautieša apgērba un viņa kumeļa rotājumi, kurus varētu uzskatīt par zīmēm, kas saistītas ar dzimumu totēmisma priekšstatiem:

**Pušķojies, bāleliņ,  
Ar ozola lapiņām,  
Kam neteici māsiņai,  
Kur tu gāji lūkoties.  
LD 13 887**

**Čīkstēt čīkst liepas segli,  
Kumeliņu seglojot;  
Lai nočīkst pēlējiņš  
Māte meitas man nedeva.  
LD 15 289**

Arī meita, ja tā gaida preciniekus, kā zīmi gatavībai uzņemt tīkamu tautu dēlu, precinieku, var izrotāt māju ar pretējo dzimumu saistītiem priekšmetiem, šajā gadījumā – ozola zīlēm:

**Tautu meitas istabiņa  
Ar zīlēm izrotāta;  
Tautu dēla kumeliņis  
Liepu mizu apseglots.  
LD 14 514**

Ja pirmajā tekstā (LD 13 887) bāliņš izvēlēties sava dzimuma totēmisko zīmi – ozola lapas, tad otrajā (LD 15 289) - tieši pretēji, izvēloties liepas sedlus, viņš sevišķi pasvīturo savu meklējumu mērķi, jo viss, kas izgatavots no liepas koka, lapām, mizas latviešu etnogrāfijā saistās ar sieviešu pasauli, māju. Liepa arī dainās pilnībā saistās ar sieviešu dzimumu. Meitas apzīmējums par liepu, šķiet, ietver arī kādu īpašu sociālā statusa un ģimenes raksturojumu, ko papildina meitas tikums un skaistums:

**Kupla liepa āriņā  
Ne ar nazi nogriežama;  
Viena meita māmiņai,  
Ne kalpam zadinama.  
LD 15 154**

**Kā liepiņa es izaugu  
Pašā sila vidiņā;  
Pats dižmanis tēva dēls  
Nāca manis bildināt.  
LD 14 914**

Meita liepā slēpjas no preciniekiem, guļ diendus, aun liepu lapu kājas, lai nemanīta varētu pārbēgt no tautām, liepā iemet savu pūru, ja precinieks izrādās nevēlams:

**Staigā viegli, bāleliņ,  
Pa tām liepu lapiņām:  
Tautu meita dzeltenīte  
Liepās guļ dienavidu.  
LD 13 545**

**Liepu lapu kājas āvu,  
Pie liepiņas sēdēdama  
Lai zemīte nerībēja,  
No tautām pārbēgot.  
LD 16 963 (līdzīgi 13 442)**

**Es rakstīju pūra vāku,  
Redz atraikni atjājam;  
Sviedu pūru liepiņās,  
Bēgu pati bāliņos.  
LD 14 220**

Tas pats motīvs saskatāms dainās, kurās stāstīts, ka meita savu vainagu kar ozolā vai liepā, piemēram, LD 24 562; 24 578; 24 565; 24 622; 24 620. Vai arī puisis, iejājot tautu meitas sētiņā, savu cepuri pakar ozola zaros, tā simboliski precizējot nāciena mērķi:

**Ej, brāliņ, droši, droši  
Tautu meitu sētiņā  
Kari savu cepurīti  
Ozoliņa zariņā.  
LD 13 960**

Vairākos tekstos norādīts uz senu tradīciju - precībās doties pa pāriem vai vēl lielākā skaitā:

**Pa pāram oši auga,  
Pa pāram ozoliņi,  
Pa pāram jauni puīši  
Seglo savus kumeliņus.  
LD 13 879 (līdzīgi LD 14 882)**

**Pieci smuidri ozoliņi  
Pret saulīti locījās;  
Pieci smuidri tēva dēli  
Lūdzās meitu māmuliņas.  
LD 14 981**

Par skaitli „5” J. Kursīte konstatējusi, ka „tas galvenokārt simbolizē cilvēku pašu un viņa darbības, pārziņas lauku [...], ka tas ir viens no parastajiem saimes veselumu izteicošajiem skaitļiem..” (Kursīte 1996: 112) Lai pareizi izprastu tautasdziesmu LD 14 981, jāatceras, ka dainās ozols nereti figurē ka vīriešu totēms un „pieci smuidri ozoliņi” totēmiskajā koku kodā izsaka saimes veselumu un sociālās vienotības ideju.

Daļa precību tekstu ir līdzvērtīgi emocionāli piesātinātām un psiholoģiski sarežģītām rituāla epizodēm totēmiskajā koku kodā, kas gan parasti izteiktas lakoniski, šķietami mierīgi, norādot uz dziļākām iekšējām personības izjūtu niansēm, kas pat ārēji var neizpausties:

**Sīkas nātras apaugušas  
Laukā kuplu ozoliņu;  
Sīvas tautas apstājušas  
Manu mazu bāleliņu.  
LD 21 053**

**Liepu cirtu, kļaviņš lūza,  
Rasa bira ozolos;  
Tautas ņēma, māsa raud,  
Brāļos bira asariņas.  
LD 17 499**

Ar totēmisma priekšstatiem saistīta rituālā kaitināšana, ķircināšana vairākās latviešu tautasdziesmās, kas uztverama kā „pamudinājums” laulībām. Šādi motivētas rituālas darbības aprakstītas etnoloģiskajā literatūrā, it īpaši sabiedrībās ar būtisku totēmisko substrātu. Parasti „kaitniecības” iniciators ir kāds no tuvākajiem radniekiem, kas atdara par tīšu pārkāpumu pret dzimtu, un tas liecina par senāku precību modeli, kas dziļi iesakņojies tautas tradīcijās un saglabāts tautasdziesmās :

**Dēlu māte dēliņiem**

**Cērt, bāliņ, nebēdā,**

**Dēstīt dēsta ozoliņus;  
Meitu māte nolauzuse,  
Garām ganus vadīdama.  
LD 23 601**

**Tautām zaļu ozoliņu;  
Kā tautiņas liepu cirta  
Tavas klēts pakaļā.  
LD 23 130**

H. Erdmane, analizējot koku tēlu semantiku tautasdziesmās, sevišķi uzsvērusi, ka tautasdziesmas, kurās vēstīts par to, ka meitas lauž ozola zaru:

**Es nelauzu liepas zaru,  
Es jau pati liepa biju;  
Ozoliņa zaru laužu,  
Man vajaga arājiņa.  
LD 9780**

vai kurās liepu rinda kaitina ozoliņus, paliktu nesaprastas un neskaidras, ja tās netiktu sasaistītas ar dziesmu dziļāko saturu, jo „koku tēlu semantika jau sakņojas tautas kultūras **mitoloģiskajos slāņos, senākajos priekšstatos** par agrāri maģiskajiem auglības rītiem un svētkiem, aizsniedzoties līdz pat totēmiskajiem reliktiem.” (Erdmane 1988: 45)

Precīzi dzimuma totēmisma priekšstati saskatāmi dainās, kurās tautas lauž liepas zaru – meitas totēmisko zīmi, bet meita atspēlējoties – ozola galotnīti:

**Tīšām tautas man darīja,  
Es tīšām atdarīju:  
Tautas lauza liepai zarus,  
Es ozolam galotnīti.  
LD 15 722**

**Lokies, liepa, nelokies,  
Lauzīš tavu galotnīti;  
Bēdz, meitiņa, vai nebēdz,  
Ņemšu tavu vainadziņu.  
LD 13 447**

Laulību institūtā nozīmīgs ir saimnieciskais aspekts, jo dzimta, izprecinot meitu, zaudē nozīmīgu saimniecisku spēku. Būtiski ir neizjaukt sociālo līdzsvaru un laulību procesā saglabāt dzimtu, saimju (ciematu) līdzvērtību. Tāpēc arī vairākās tautasdziesmās uzsvērta laulību plašākā sociālā nozīmība, kas attēlota simboliskajā dabas kodā:



**Pabažnieki, bīrenieši,**

**Turat vietu šoruden:**

**Dodat vienu liepas zaru**

**Pretim zaļu ozoliņu.**

**LD 14 764**

Tikai retā tautasdziesmā sievietē apzīmēta sava pretstata – ozola – kodā, kas tikai daļēji skaidrojams ar folkloriskās domāšanas degradāciju:

**Izdobējis ozoliņis**

**Gaida bites atskrejamas;**

**Izvecējse mātes meita**

**Gaid tautiešus atjājam.**

**LD 14 148**

Tuvāk īstenībai tomēr varētu būt cits skaidrojums, ka veca meita it kā maina savu dzimumpiederību, nerealizējot sevi kā sieva un māte. Etnoloģiskajā literatūrā labi zināmi piemēri, ka atraitnēm, neprecētām un vecām sievietēm ir tiesības piedalīties vīriešu ceremonijās, uzzināt vīriešu mītu saturu un iniciācijas noslēpumus.

To papildina priekšstati par vīra māti, kas tiek salīdzināta ar greizo ozoliņu:

**Vēru durvis, spēru kāju,**

**Metu acis dibinā;**

**Tur sēdēja dēlu māte**

**Kā greizais ozoliņš.**

**LD 23 433**

Vīra mātes salīdzinājums ar greizo ozoliņu simbolizē sievas emocionālo svešumu vīra dzimtai. Sievas acīs vīra māte nav piederīga viņas – liepas – dzimtai, tā ir ozolu dzimtas viena no ietekmīgākajām personām, un viņa saprot, ka tikmēr, kamēr teikšana būs vīra mātei, viņa pilnībā nevarēs iekļauties vīra dzimtā.

Ozola kodā dažkārt apzīmēta arī meitu māte:

**Trim kārtām zelta josta**

**Ap zaļo ozoliņu;**

**Trim kārtām jauni puīši**

**Ap to manu māmuliņu.**

**LD 15 076**

Tas ļauj secināt, ka pati meita, līgava nekad netiek apzīmēta par ozolu, bet veca meita, vīra māte vai māte kā vecākās paaudzes pārstāves, saistītas ar ozolu un tā simbolika lietota, lai formulētu paaudžu atšķirības.

Ja tradīciju varmācīgi izraut māsu, meitu no ģimenes, brāļu vidus simbolizē dzimumu totēmisma pāris vanags – irbe, cielava, vista u. c., tad pāri ozols un liepa dominējošs uzskats ir par abu dzimtu un līgavas un līgavaiņa vienādām tiesībām precību laikā. Daļā tekstu līgavainis ritualizēti tiek pazemināts savā statusā, jo viņš ir lūdzējs, tiek vērtēts, un no mātes, brāļiem ir atkarīgs vai viņi izprecinās savu meitu, māsu:

**Šķit, ozolu lokamies**

**Bāleliņa pagalmā:**

**Tautu dēls locījās,**

**Māmuliņas lūgdamies.**

**LD 15 007**

**Sak ozolu cietu koku, -**

**Mētra lauza galotnīti;**

**Sak tautieti drošu vīru -**

**Bīstās manu bāleliņu.**

**LD 13 744**

Ja tautietis tiek uzskatīts par netikumisku, bargu, ļaunu, neglītu, tad viņš tiek noraidīts kā netīkams precinieks:

**Ar kājām(i) saspārdīju**

**Sapraulējšu ozoliņu;**

**Ar valodu izbaidīju**

**Netikušu tēva dēlu.**

**LD 15 097**

Precības tiek uztvertas kā straujš, mērķtiecīgs, negaidīts un agresīvs pasākums, savukārt kāzas – kā nosvērtu, mierīgu, sabalansētu rīcību kopums, kura laikā visas darbības ir publiskas, tajās iesaistītas visas ieinteresētās personas, tiek respektēti visi

viedokļi, tādēļ daudz precīzāk emocionālo gaisotni var izteikt koku, augu kodā, kad simboliski liepa tiek stādīta, sēdināta blakām ozolam:

**Sasēda liepiņa  
Ar ozoliņu;  
Mūžam sasēda,  
Ne vienu dienu.  
LD 16 078**

**Stājiesi, ozoli,  
Sētsētas vidū,  
Pārvedīs liepiņu,  
Stādīs blakām.  
LD 18525**

Par tautasdziesmu LD 16 078 H. Erdmane atzīmējusi, ka „precību un kāzu dziesmu ciklā liepa un ozols uztverams kā **metaforiskā, poētiskā sistēmā** iekļauts tēls, kur liepa – tautu meitas, bet ozols – tautu dēla simbols.” (Erdmane 1988: 44)

Arī kāzu rituāla laikā līgava un līgavainis apzīmēti totēmiskajā dabas kodā, kas liecina par to, ka viņi vēl atrodas liminālajā laikā, vēl nav veiktas visas rituālās darbības, kas ļautu viņus ieskaitīt precētu cilvēku kārtā un apzīmēt radniecības terminos par vīru un sievu. Tas varētu būt viens no iemesliem, kāpēc ne tikai kāzu, bet arī visa precību un kāzu rituāla laikā ļoti bieži, kā cilvēku apzīmētāji, lietoti dabas sugu nosaukumi:

**Ozoliņis dieti gāja,  
Liepu veda rociņā;  
Ozolam raibi cimdi  
Liepai balta villainīte.  
LD 24 151**

**Sagūla liepiņa  
Ar ozoliņu,  
Sagūla mūžam,  
Ne vienu nakti.  
LD 24 986**

Tas pats attiecas uz pārējiem kāzu dalībniekiem, kad ļoti precīzi tiek šķirti jaunās sievas un jaunā vīra radi. Iespējams, ka emocionālo svešumu starp dzimtām vieglāk pārvarēt, izmantojot dabas kodus:

**Griežat ceļu, rūmnējiet,  
Liepa nāca istabā;  
Neba liepa viena nāca,  
Visi zari līdzī nāca.  
LD 18 863**

**Kupla liepa ceļu tek  
Ar visiem zariņiem;  
Kur satika ozoliņu,  
Tur naksniņu pārgulēja.  
LD 18 464**

Vienā no izvērstākajiem tautasdziesmu motīviem, kurā skaidri saskatāmi totēmisko priekšstatu relikti, stāstīts par ozola un liepas pušķošanu pirms kāzām, liepas sagaidīšanu vīra mājās, kad tai pretim pie sētas iznāk vīra tēvs un ielaiž savā sētā jauno vedeklu:

**Pušķo, māte, to liepiņu,  
Kas tavā sētiņā;  
Es redzēju tautiņās  
Appušķotu ozoliņu.  
LD 17 090**

**Celies agri, meitu māte,  
Tev liepiņa jāpušķo;  
Es ozolu appušķoju,  
Gaismiņā cēlusies.  
LD 16 015**

**Atnāca liepiņa  
Līgodama,  
Zemzara ozols  
Atvēra vārtus,  
Ielaida liepiņu  
Sētiņā.  
LD 18 599**

Precību un kāzu rituāla attēlojumā no kokiem pamatā izvēlēts pāris ozols un liepa, daudz retāk ozols un ieva:

**Nu jāj mani bāleliņi,  
Kā ozoli zaļodami;  
Pakaļ nāca tautu meita,  
Kā ieviņa novītusi.  
LD 18 513 (līdzīgi 18 654)**

**Redz, kur jauns ozoliņš  
Ar ieviņu savijies;  
Redz, kur jauna mūs māsiņa  
Ar tautieti saderēja.  
LD 15 451**

Daļēji tas skaidrojams ar to, ka ieva latviešu tradicionālajā kultūrā ir sievas simbols pretstatā liepai, ar ko parasti salīdzina meitu precību gados. Visticamāk, ka jaunākos dainu tekstos, zūdot tradicionālajai kādas koku sugas saistībai ar noteiktu vecuma vai dzimuma grupu, tautas poētiskajā daiļradē simbolu, metaforu un salīdzinājumu izvēle vairs nav tik kanonizēta.

Tādas tautasdziesmas, kurās tautu meita un tautu dēls apzīmēti citu dabas sugu kodā, ir ļoti maz un visticamāk, ka šādu tekstu tapšanu rosinājusi tautas poētiskā domāšana. Lai arī šie dainu teksti formāli tuvi klasiskajam pārim ozols un liepa, tomēr, šķiet, ka kopumā tie uzlūkojami par jaunākiem darinājumiem un, piemēram, brūklene, magone, roze nav uzskatāmas par seniem totēmiem:

**Iegūlās mans bālīts  
Kā skaistais ozolīts;  
Dagūlās tautu meita  
Kā sārtā brūklenīte.  
LD 24 921**

**Rozes auga, magonītes  
Pie bāliņa namdurvīm.  
Sveši ļaudis taisījās  
Raut mums vienu magonīti.  
LD 15 707 (līdzīgi LD 15 732)**

Spilgts seno priekšstatu poetizācijas līmenis ir tādos tekstos kā LD 21 438:

**Kā ozolis tautu dēlis  
Sēd galdiņa galiņā;  
Mūs māsiņa kā puķīte  
Pie ozola piesēduse.  
LD 21 438**

Tekstā dominē salīdzinājums un, ja tautu dēla apzīmēšanā vēl saglabājušās ierastās asociācijas ar iespējamajiem senākajiem totēmisma priekšstatiem, tad tautu meitas raksturojumā priekšplānā ir jaunāku laiku uzslāņojumi, kad meitas salīdzinājums ar puķi izsaka priekšstatu par skaistumu, trauslumu u. tml. Līdzīgi, šķietami totēmiski pāri, vērojami vēl vairākos tekstos, piemēram:

**Māte mani, dārza puķi,  
Iedod lauka ābolam.  
Kauns manai māmiņai  
Laukāboli znotu saukt.  
LD 17 305**

**Mūs māsiņa sēd aiz galda  
Kā sarkans rožu zieds;  
Tautu dēlis blakām sēd  
Kā dzeltena miežu vārpa.  
LD 21 451**

**Viens bij mans brāleliņš  
Pureniņa skaistumiņu;**

**Tam atvešu līgaviņu  
Magoniņas daiļumiņu.  
LD 21 388**

Dārza puķe, laukābols, sarkans rožu zieds, dzeltēna miežu vārpa, pureniņš, magone u. tml. uzlūkojami par kvazitotēmiem (šķietamiem totēmiem), jo, lai arī tekstos saglabāta tradicionāla precība un kāzu rituāla semantika dziļākā slānī un duāla telpas organizācija (dārzs – lauks, dārzs – purvs), tomēr izvēlēto dabas sugu semantika saistīta ar jaunākiem un sadzīviskiem priekšstatiem. Šajos tekstos dārza puķe, kā smalkāka, pretstatīta vienkāršajam, zemnieciskajam laukābolam, rožu zieda izvēlē akcentēta sarkanā krāsa, kas šajā gadījumā norāda uz tautu meitas kautrīgumu. tautietis vizuāli salīdzināts ar dzeltenu mieža vārpu, gan akcentējot matu krāsu, gan saimnieciskās darbības sfēru. Jādomā, ka arī purenes un magones izvēlē dominē dzeltenās un sarkanās krāsa simbolika, kas jaunākos tekstos pamatā norāda uz estētiskiem un ētiskiem aspektiem. Savienojums sarkans un dzeltens ir jauns priekšstats, jo mītiskajās dainās, buramvārdos un ticējumos dominē sarkanā un baltā vai sarkanā un melnā apvienojums, kuru arhaisko semantiku pētījusi J. Kursīte (Kursīte 1996: 63 – 65)

Par ozolu precību un kāzu dziesmās apzīmēts ne tikai tautietis, svešā dzimta, bet arī savas dzimts bāleliņi (brāļi), kas pieļauj iespēju saskatīt latviešu folklorā universālu principu – ar ozolu un citiem „vīriešu kokiem” (osis, kļava, bērzs, alksnis) tiek apzīmēti visi vīriešu dzimuma pārstāvji, neskatoties uz to piederību dzimtai (LD 13 692; 13 694; 21 183; 21 284). Meita, māsa, sieva tikpat labi var slēpties aiz ozola, kas apzīmē tautieti, lai izvairītos no brāļu barguma (LD 26 336), kā arī aiz brāļiem, cerot uz to aizsardzību:

**Kuras tautas mani grib,  
Lai bildina bāleliņu;  
Aiz bāliņa aizstājos,  
Kā aiz kupla ozoliņa.  
LD 14 941**

**Bēdz, bitīte, lietņš nāk,  
Zem zaļā ozoliņa;  
Bēdz, māsiņa, tautas nāk,  
Zem bāliņa zobentiņa.  
LD 13 694**

To, ka brāļiem, kā vīriešu dzimumam piederīgajiem, arī ir kāda sevišķa saikne ar vīriešu kokiem, apliecina teksti, kuros brāļu darbībām ir ar precībām un kāzām

cieši saistīta simboliska nozīme. Tas pats attiecas uz brāļu sētas ainaviskajiem elementiem, kas daļēji ir saistīti ar brāļiem, bet daļēji ar vīrišķā reprezentāciju kā savdabīgām sociālo procesu zīmēm:

**Ozols auga sētiņā,  
Es ozola ēniņā;  
Nocērt brāļi ozoliņu,  
Izved mani šoruden.  
LD 17 695**

**Kupls auga ozoliņš  
Bāleliņa pagalmā;  
Aiz ozola lapiņām  
Neredz tautu iejājot.  
LD 14358**

Arī pretstatot savu dzimtu tautieša dzimtai, māsa lepnumu par saviem brāļiem izsaka florālajā koku kodā, veidojot opozicionālu pāri osis un ozols, kur osis kā necilāks koks tiek pretstatīts ozolam un dzīve tautās kā necilāka, salīdzinot ar dzīvi dzimtajā sētā starp brāļiem:

**Kur ošam(i) tādi zari,  
Kā resnam(i) ozolam!  
Kur tautām(i) tādi zirgi,  
Kā manam(i) brāliņam.  
LD 17 169**

Emocionālais svešums, ko māsa izjūt, ieprecoties svešā dzimtā, dainu tekstos izteikts, pretstatot latviešu folklorā šajā gadījumā necilākos kokus – bērzus, ošus, kļavas – ozolam:

**Bērzi vien bērzājā,  
Nav neviena ozoliņa;  
Tautas vien tautiņās,  
Nav neviena bāleliņa.  
LD 20 730**

**Oši vien, kļavi vien,  
Kur tie āra ozoliņi?  
Tautas vien, sveši ļaudis,  
Kur tie mani bāleliņi?  
LD 18 911**

Iepriekš minētās latviešu tautasdziesmas pierāda, ka eksistē vairāki folkloras slāņi un konstanti simboliski saistījumi. Tā, kā jau aplūkots, ozols var apzīmēt gan tautieti, gan viņa vecākus un citus radniekus, gan brāļus un dzīvi brāļu sētā. Tas pats

raksturīgs arī oša, kļavas un bērza simbolikai. Māsa no tautām var slēpties gan „zem zaļā ozoliņa”, gan zem bērza platajām lapām, kas šajā gadījumā uzlūkojams par brāļa poētisku apzīmējumu:

**Tev, bērziņ, platas lapas,  
Apsedz mani migliņā;  
Tev, brālīti, liela vara,  
Redzi mani tautiņās.  
LD 13 759**

**Bērzi vien, bērzi vien,  
Nav neviena ozoliņa;  
Brāļi vien, brāļi vien,  
Nav neviena dieverīša.  
LD 16 104**

Savukārt māsu radniecība vienmēr konsekventi izteikta florālajā liepas kodā:

**Liepa auga pie liepiņas,  
Pakrēslīša gribēdama;  
Māsa gāja pie māsiņas,  
Kā katra vajadzēja.  
LD 26 458**

Tāpat brāļu kavēšanās precēties tiek pretstatīta tam, ka māsa jau „atrodas ozolos”:

**Oši, kļavi, kur bijat?  
Citi koki salapoja;  
Brāļi, brāļi, kur bijat?  
Māsa tautu rociņā.  
LD 13 622**

Līdzīgs motīvs par kavēšanos precēties simboliskajā totēmisko koku kodā saskatāms arī sociālajā opozīcijā tēva dēli (saimniekdēli) un kalpi:

**Kur bijāt, oši, kļavi?  
Citi koki salapoja;  
Kur bijāt, tēva dēli?  
Kalpi ņēma mātes meitas.  
LD 22 276**



Izvairīšanās no laulībām tiek raksturota negatīvi, kas tikai pastiprina laulību kā sociāli nozīmīga institūta funkciju.

Dažkārt oša un kļavas pretstatījums ozolam izsaka arī vecumposmu atšķirības, kas liecina par latviešu folkloriskajā domāšanā sastopamu ideju, ka dažādi koki apzīmē atšķirīgas vecuma grupas:

**Oši vien, kļavas vien,  
Nav neviena ozoliņa;  
Vīri vien, veci puīši,  
Nav neviena jauna puīša.  
LD 20 986**

**Tautas manim laipu meta,  
Laipu laipas galiņā,  
Meta kļavu, meta osi,  
Meta jaunu ozoliņu.  
LD 18 788**

Vēl precīzāk, gan noteiktu koku saistību ar vecumgrupu, gan ar totēmisma priekšstatiem, apliecina teksti, kuros oši un kļavas simbolizē vecākus un pieredzējušākus vīrus, kas meklē sievu savam jaunākam radniekam:

**Oši, kļavas, ozoliņi,  
Ko jūs laba meklējat?  
- Meklējam liepas meitu  
Ozoliņa dēliņam.  
LD 16 231**

**Oši, oši, kļava, kļava,  
Ko jūs divi runājat?  
- Runājam liepas meitu  
Ozoliņa dēliņam.  
LD 14 976**

Šo pašu ideju mazliet izsaka teksts, kur latviešu tautasdziesmām retāk sastopamā stilā kļava un osis ir tautu meitas vedēji:

**Kļava lapa, oša bārda,  
Tie aizveda man māsiņu.  
Lai redzēt, oša bārda,  
Vai būs oša istabiņa.  
LD 18 209**

Diezgan bieži meita, līgava apzīmēta par ievu, ābeli, zīmīgi, ka parasti viena raksturojuma ietvarā minēta gan ieva, gan ābele, kas īpaši uzsver ievziedu un ābeles

ziedu baltumu, kuplumu, kas pilnībā saplūst ar līgavas sociālo funkciju – laist pasaulē pēcnācējus, lai dzimta sazaros (LD 23 891), sakuplo:

**Vai zied ieva, vai ābele  
Pie tautieša durvīnām?  
Nezied ieva, ne ābele,  
Sēd māsiņa raudādama.  
LD 26 302**

**Vai sēd ieva, vai ābele  
Tautu galda galiņā?  
Nesēd ieva, ne ābele,  
Sēd māsiņa raudādama.  
LD 21 646**

Ja šajos tekstos attēlota rituālā kāzu ceremonija, tad nākamajā - līgavas vešana, kas raksturota kā ziedoša ābele un kurai lemts noziedēt jaunā vietā:

**Redz, kur nāk ziedēdama  
Svešas zemes ābelīte;  
Te ir tīri, klaji lauki,  
Te raženi noziedēs.  
LD 18 518**

Ievas un ābeles ziedēšanas motīvs latviešu tautasdziesmās ir semantiski papildīts, tas arī latviešu tautasdziesmās ir stadiāli senāks, jo „ziedēšanas kategorijas piederība cilvēku un mītisko būtņu pasaulei liecina par šīs zīmes arhaisko raksturu un izcilo nozīmi poētisko simbolu telpā”. (Ivanovska 1998: 49) Sievietes salīdzinājums ar ziedošajiem kokiem (ievu, ābeli u. c.) latviešu tautasdziesmās ataino sievietes sociālo statusu. Ar paralēltēlu palīdzību tiek sasniegts precīzs sievietes emocionālā stāvokļa raksturojums, kas liecina par totēmisma būtībai tuvu cilvēku dzīves un dabas norišu vienotību. Ieva un ābele, tāpat ka liepa, paralēli izdzīvojojot sievietes mūžu, ir vērtējami ka emocionālā sprieguma un sociālo pārmaiņu totēmezīmes. R. Ivanovska norādījusi, ka „ievu ziedēšanas laiks iezīmē kulminācijas brīdi sievietes dzīvē, kas beidzas ar ģimenes stāvokļa maiņu – precībām vai meitas nāvi.” (Ivanovska 1998: 49)

Ziedošas ievas vai ābeles semantika raksturo līgavas, meitas emocionālo pasauli pārejas rituāla laikā, sevišķi uzsverot to, ko tas nesīs jaunās sievietes dzīvē:

**Es apsedzu baltu sagšu,  
Sēžu ievu krūmiņā.**

**Sak tautiņas pajādamas:****Līdz zemīti ieva zied.****LD 13 388**

R. Ivanovska, apkopojot ievas dainās sastopamos sižetus, secina, ka „... šajos tekstos koncentrēti poētiskie tēli ir saglabājuši sociālo dimensiju un apraksta pušaudžu vecuma grupu, kad meitene ir nobriedusi („viņa zied”). (Ivanovska 1998: 49) Tieši ievas dainās koncentrējas arhaiskie priekšstati par meiteņu vecuma grupām, par jaunu, neprecētu meiteņu atrašanos liminālā stāvoklī pārejas rituāla laikā. (Тэрнер 1983: 17 - 18)

Ābeles simbolikas lietojumā parasti uzsvērta ziedu biršana, kas sakrīt ar jaunības beigām, jāvārda došanu tautu dēlam un pārejas sākumu uz vīra mājām:

**Ziedi, ziedi, tautu meita,****Kā ābele kalniņā,****Nu jāš mani bāleliņi****Tavus ziedus birdināt.****LD 13 906****Es piesēju kumeliņu****Pie ziedošas ābelītes.****Apbirst mans kumeliņš****Ar ābeles ziediņiem****Jāju sievu lūkoties****Ar ziedošu kumeliņu.****LD 13 845**

P. Šmits, analizējot koku lomu latviešu mītos, akcentējis ābeles salīdzinājumu ar māti, kas sastopama arī citu Eiropas tautu tradīcijās. (Šmits 1926: 132 – 133) Tiešām latviešu precību un kāzu rituāla ietvarā līdzās brāļiem liela nozīme ir bijusi mātēm (piemēram, LD 23 568; 23 648 līgavu dēlam meklē māte) – kā tautu meitas, tā tautu dēla. Meiteni tautām izdod brāļi vai māte, jo viņa pakļauta ģimenes aizbildniecībai. Dažkārt tās attēlotas totēmiskajā koku kodā:

**Visi koki līdumā,****Ābeltiņas vien nevaids;****Visi radi ustabā,****Māmuliņas vien nevaids.****LD 25 145****Teв, bērziņi, daudzi zaru,****Met vecos noriešam;****Teв, māmiņa, daudz meitu,****Dod lielajas tautiešam.****LD 14 823**

Tomēr folkloras semantiskais lauks nav tik viendabīgs un jāpiekrīt J. Kursītes viedoklim, „... ka atkarībā no konteksta tā pati ābele var apzīmēt gan sievieti – māti, gan līgavu, gan māsu, gan bāreni. Koku kods latviešu folklorā funkcionē gan kā individuālā dzimuma totēmozīme, gan plašāk – kā vienas dzimtas sieviešu vai vīriešu totēms, gan arī kā norāde uz sociālo stāvokli.” (Kursīte 1999: 179) Tāpēc līgavas lūkošana un vešana precību un kāzu rituāla ietvarā aprakstīta, izmantojot „birstošu ābeļziedu” dziļāko mītisko semantiku, lai arī tekstos vairs nav saglabāta ābeles saistība ar Lielās pirmmātes kultu un sieviešu dievībām, tomēr sociālā līmenī saglabāts ābeles saistījums ar sievieti un viņas radniecisko saišu izmaiņas attēlotas totēmiskajā koku kodā.

Līdzīgi brāļi māsu ieslēguši baltābolu klētiņā un laulību iniciators ir Māra, kas, šķiet, pārrauga meitas iniciāciju un zina, kad pienācis laiks un meita gatava laulībām:

**Kur tu teci, svēta Māra,**

**Ar ābola atslēgām?**

**- Brāļi māsu aizslēguši**

**Baltābolu klētiņā.**

**LD 13 438**

Baltābols, baltais āboliņš ir nozīmīgs augs latviešu mītiskajā tradīcijā. J. Kursīte atzīmējusi, ka āboliņam ir saistība ar Māru, Jāni, Ūsiņu, Veļu māti un veļu valsti. (Kursīte 1999: 155). Citētājā tautasdziesmā brāļi ir māsas iniciācijas aizsācēji, jo ieslēgšana „baltābola klētiņā” ir līdzvērtīga iniciējamā simboliskai nāvei, kam seko jauna statusa iegūšana, kas arhaiskajos tekstos parasti saistīta ar sociāli akceptēto pienākumu precēties.

Tikai retos gadījumos meita, līgava apzīmēta par kļavu (LD 17 442), bērzu, un šādos gadījumos pretstatā liepai uzsvērta neziņa, varmācīga māsas aizvešana:

**Kas, bērziņ, tev apsedza**

**Zaļu lapu villainīti?**

**Kas, māsiņ, tev aizveda**

**Tālejas tautiņās?**

**LD 19 109**

**Kas, bērziņ(i), tev pakāra**

**Zaļa vara pakariņu?**

**Kas, māsiņ(a), tev iedeva**

**Ar varīņu tautiņās?**

**LD 19 110**

Iepriekš minēto tautasdziesmu ietvarā, konstatējams reti sastopams laulāto apzīmējums par bērzu un paegli:

**Kas, bērziņi, tev dēstīja**

**Apakš kuplas paeglītes?**

**Kas, māsiņ, tev aizvede**

**Tautu galda galiņā?**

**LD 19 112**

Tikpat reti līgavas simbols ir priede vai uzsvērta saikne ar dziļākiem mītiskiem aspektiem, salīdzinot sievieti ar egli vai ar putnu, kas dzīvo eglienā (LD 19108). Šāds salīdzinājums kopumā ir nozīmīgs baltu kultūrās, tomēr latviešu tautasdziesmās retāk lietots motīvs, lai arī ļoti daudznozīmīgs:

**Sagērbām sila priedi,**

**Izliekam vainadziņu;**

**Saka tautas, pajādamas:**

**Redz, kur smuidra malējiņa.**

**LD 14 114**

**Es tautās aiziedama,**

**Stādīš egli ceļmalā,**

**Lai raud mana māmuliņa,**

**Eglītē lūkodama.**

**LD 17 271**

Daļēji to var skaidrot ar priedes un egles ambivalento raksturu latviešu folklorā. (Kursīte 1999: 195) Priede un egle, ietverot gan ar dzimšanu un atdzimšanu, gan ar nomiršanu saistītus priekšstatus, varēja izsaukt ne tikai pozitīvas domas par kuplu līgavu un auglību, bet arī bailes, jo šie koki saistīti arī ar htonisko dievību agresīvo dabu un var kaitēt laulībām. Tautasdziesmā LD 17 271 precīzi pasvītota ar nomiršanu saistītā ideja, jo, aizejot tautās, meita atstāj ne tikai savu vecuma grupu, bet arī dzimtu.

Ar totēmiskajiem priekšstatiem saistīta līgavas ziedošana mežam (LD 18482), priedei un eglei, upēm (piemēram, tautasdziesmā LD 18 448 minēti ziedoējumi Ventai – vara gredzentiņi, adatas, cimdu pāri, linu krekli), kas rudimentārā veidā saglabājusies līdz pat mūsdienu kāzu rituālajiem braucieniem, iezīmējot pāreju no mītiskā dziļplāna uz rotaļīgu senatnīguma gaisotni:

**Es tev saku, pried ar egli,**

**Strauji tek tā upīte,**

**Neaudz ceļa maliņā,  
Man pietrūka zaļa zīda,  
Ko ap tevi tecināt.  
LD 18 447**

**Redzēj mani atvedam;  
Turat, brāļi, kumeliņus,  
Lai upei ziedu metu.  
LD 18 449**

Ziedoјumi atsevišķiem kokiem, mežam, upei un citiem dabas objektiem ir arhaiska un pasaulē plaši izplatīta tradīcija, kas saistīta gan ar animismu un fetišismu, gan maģiskiem priekšstatiem, gan totēmismu. J. Kursīte koku pušķošanas rituālā saskata totēmisma pēdas: „Koku pušķošanas rituālā var saskatīt arī koku totēmisma pēdas: liepa, priede, egle – sievieti, bet ozols, bērzs, kārkls – vīriešu totēmiskie senči.” (Kursīte 1996: 376) Ziedoјumu tradīcijās parasti precīzi izteikta koku sugu saistība ar noteiktu dzimumu. Ja tāda ir konstatējama, tad var runāt par totēmisma loģikā balstītiem priekšstatiem. Plašas vēsturiskas liecības par koku kulta saistību ar noteiktu dzimumu apkopojis un 1935. gadā publicējis A. Spekke. 17. gs. sākuma jezuītu misijas aprakstos par reliģisko situāciju dienvidlatgalē atzīmēta ne tikai koku pielūgšana, bet arī ozola saistība ar vīrieti un liepas saistība ar sievieti, kas ir nozīmīgs iespējamo totēmisma priekšstatu konstatējums baltu tautu tradīcijās: „Citiem (dieviem) ir divi īpatnēji koki, viens no tiem ir ozols, otrs – liepa. Ozolu sauc par vīrieti, pie kura (stumbra) noliek zināmos laikos divas olas; liepu sauc par sievieti, tai ziedo pienu, sieru un taukus savējo un bērnu veselības un drošības dēļ.” (Spekke 1995: 231) Šajā vēsturiskajā liecībā, raugoties no totēmisma problemātikas viedokļa, svarīgs ir pilnīgs koka un dzimuma identificējums, kas pieļauj iespējamību, ka baltu reliģiskajos priekšstatos kādreiz eksistējušas ar totēmismu saistītas idejas: mirušo senču dvēseles mājvieta (totēmiskais sencis), koks kā totēmiskais palīgs, jo tajā uzturas mirušie senči, koks kā cilvēka alter ego u. tml.

Tautieti var apzīmēt ne tikai totēmiskajā ozola kodā, bet arī par bērzu:

**Vilku bērzu istabā  
Ar visiem žagariem;  
Gāju sērstu bāliņos  
Ar visiem dieveriem.  
LD 26 433**

**Bērza klucis ievēlās  
Mūs māsiņas spilvenos.  
Eja ārā, bērza kluci,  
Lai guļ viena mūs māsiņa.  
LD 24 910**

Ja tautieti totēmiskās loģikas ietvaros apzīmē par bērzu, veidojas savādāki koku pretstati, kas izsaka savādākus rituāla sociālos un psiholoģiskos aspektus, salīdzinot, piemēram, ozola un liepas pretstatījuma loģiku. Tautu dēlu apzīmējot par bērzu, kā pretstats nekad neīgūrē liepa, kas pierāda kādas sevišķas latviešu tautasdziesmas loģikas pastāvēšanu, piemēram, pretstatot bērzu un alksni:

**Es nolauzu alkšņa rīksti,**

**Šķitos bērza nedabūt;**

**Es izgāju pie atraitņa,**

**Šķitos jauna nedabūt.**

**LD 22 178**

**Elkšņa rīkstīt ir nolauzu,**

**Šķitos bērza nedabūt;**

**Neveiklami roku devu,**

**Šķitos laba neredzēt.**

**LD 15 370**

Iespējams, ka savienojumā bērzs – alksnis saglabāts senais pasaules duālais dalījums, kas gan šajos tekstos korelē ar priekšstatu par izdevīgām vai neveiksmīgām laulībām. Priekšplānā izvirzās vecuma aspekti: jauns – vecs vai tikumība: neveiklis, neticis, ticis, veiksmīgs. Šajās tautasdziesmās, kā atzīmē J. Kursīte (Kursīte 1999: 179), viena teksta ietvaros nosaukti divi totēmi: sociāli augstāka un sociāli zemāka ranga. Bērzs – sociāli augstāka ranga, tikumīgāka un jauna precinieka totēms, alksnis – sociāli zemāka ranga, netikuša, atraitņa – totēms.

J. Kursīte atzīmējusi, ka „alksnis ir viens no ambivalentākajiem kokiem latviešu folklorā. No vienas puses, saglabājušās ziņas, ka pie alkšņiem, tāpat kā pie ozoliem, liepām u. c. kokiem, senatnē ir ziedojuši. [..] No otras puses, daudz biežāk alksni folkloriskajā apziņā uzskatījuši par „netīru” koku, kam sakars ar asinīm, raganām, ļaunām burvestībām.” (Kursīte 1999: 198 – 199) Alksnis, šķiet, vispār kā saimnieciski mazāk nozīmīgs koks, izsaka sociāli nenozīmīgo, kalpus, kalpa dēlus:

**Krūmiem auga melni alkšņi,**

**Retam vien ozoliņi;**

**Pulkiem jāja kalpa puiši,**

**Retam vien tēva dēli.**

**LD 14 247**

**Alkšņi vien saauguši**

**Mana tēva lejiņā;**

**Kalpi vien, vaļinieki,**

**Tie nāk mani bildināt.**

**LD 14 855**

Iespējams, ka alkšņa negatīvo aspektu dominanti latviešu folklorā izsaukusi tieši saimnieciski nelielā vērtība un saistība ar htoniskās pasaules spēku agresīvajām

darbībām, kā arī kristietības priekšstatu nostiprināšanās. Tāpēc, mainoties alkšņa nozīmei folkloriskajā apziņā, alksnis kļūst par nevēlama, netikuša, atraitņa, kalpa totēmisko apzīmējumu.

Jaunāki priekšstati konstatējami, ja vienas dainas ietvaros purva bērzi pretstatīti āra bērziem:

**Purva bērza rīksti griezu**

**Āra bērza krūmiņā;**

**Atraišam roku devu**

**Jaunu puīšu pulciņā.**

**LD 15 449**

Šķiet, ka šajā gadījumā izšķirošā strukturālā pretstatījuma nozīme izriet no saimnieciskiem priekšstatiem par purvu kā zemkopībai un lopkopībai nederīgu vietu, no kā izriet arī tautu dēla vērtējums, salīdzinājumā ar āru, lauku. Opozīcija purvs un ārs transformējusies ne tikai priekšstatos nederīgs un derīgs, bet arī vecs un jauns, sociāli nenozīmīgs un tieši pretēji – jauns puisis kā pareizas izvēles apliecinājums. Līdzīgi priekšstati sastopami arī dainās, kas stāsta par meitu un liepu simbolisko identitāti, kur arī uzsvērtā āra, atklātas, kultivētas vietas nozīmība:

**Aug liepiņas, aug meitiņas**

**Šo āriņu maliņā;**

**Cirta liepas, neizcirta,**

**Veda meitas, neizveda.**

**LD 18 186**

Arhaiskās opozīcijas kalns – leja vietā stājas saimnieciski marķēta opozīcija: lauks (ārs) – mežs (purvs). Arhaiskā tekstu dziļstruktūra saglabājas, lai arī mainās poētiskie simboli. Lai arī āra vai purva bērzi nav īpaši totēmu veidi latviešu precību un kāzu tautasdziesmās, tomēr arī jaunākos un sadzīvīskos tekstos saglabāta totēmisma loģikā un klasifikācijā balstīts pasaules un sociālās dzīves apraksts.



#### 4. 2. 2. Ar putniem un dzīvniekiem saistītie totēmiskie simboli latviešu tautasdziesmu precību un kāzu rituālā

Sastādot “Latvju dainu” krājumu, K. Barons atzīmējis, ka jāšķir “atbalsis no senajiem laikiem un precības vēlākos laikos līdz mūsu dienām”. (Barons, Viscondorfs 1904: 1 – 7) Par latviešu laulību institūta attīstību liecina vairāki tradicionālie termini, kas norāda uz precību un kāzu rituālām epizodēm latviešu tautasdziesmās: vedības, precības, saderēt, izdot, nolūkot, bildināt. Nozīmīga ir arī kristīgās baznīcas vēlme kontrolēt ģimenes veidošanos un kristīgo priekšstatu nostiprināšanos latviešu ikdienas apziņā. Tāpēc bija nepieciešams aizvietot senākos vārdus, kas atainoja kopdzīvi, ar citiem terminiem, lai radītu un nostiprinātu jaunus priekšstatus par laulībām. Tādi laulību termini kā „vedības”, „precības”, „saderēt”, „izdot”, „nolūkot”, „bildināt” izteica kristīgai baznīcai nepieņemamus priekšstatus par cilvēku kopdzīves veidiem, jo iekļāva līgavas aizvešanu, nolaupīšanu un paņemšanu ar varu vai līgavas pirkšanu par noteiktu samaksu, vienojoties ar viņas brāļiem un māti. Tomēr tieši šajos terminos iekodētie priekšstati ir visnoderīgākie precību un kāzu rituālu totēmiskās simbolikas analīzei, jo pretēji nebūtu izprotama daudzu tautasdziesmu senākā semantika.

Šķiet, ka par sevišķi arhaisku priekšstatu uzlūkojama apsievšanās tuvu radnieku starpā, kas gan latviešu tautasdziesmās kopumā vērtēta negatīvi (LD 13 234), lai arī ir vairāki teksti, kuros akceptēti tuvas saradošanās pozitīvi faktori (LD 13 239; 13 241), acīmredzot, rūpējoties par zemes un mantas saglabāšanu dzimtā. Tā ir svarīga tautasdziesmu liecība, kas ļauj papildināt izpratni par latviešu laulību institūta attīstību. Apsievšanās tuvu radnieku starpā šķirama no sievas meklējumiem tuvus kaimiņos, kas var nebūt savstarpēji radnieciski saistīti. Tautasdziesmu, kas precīzi attēlotu tuvu radnieku laulības nav daudz, drīzāk uzskatāma par atkāpi no normas, ārkārtēju gadījumu, jādōmā, pat agrīnajās baltu kultūru stadijās. Vairākos tekstos (LD 13 236; 13 238) tradicionālais precību un kāzu rituāla simboliskais pāris vilks – kaza papildināts ar zaķi, un šāda situācija citos latviešu tautasdziesmu tekstos vairs nav sastopama, kas liecina par kādu sevišķu, bet reti sastopamu latviešu tautasdziesmās saglabātu priekšstatu:

**Kur ellē vilciņš bija?**

**Zaķīts nesa kazlēniņu.**

**Kur ellē tautiets bija?**

**Zaķīts kaziņu norēja,**

**Nebij vilka rējēja;**

**Brāļi māsiņu noveda,**

**Paši brāļi māsu ņēma.**

**LD 13 236**

**Nebij tautu vedēja.**

**LD 13 238**

Jau pats tekstu saturs rosina izpratni par nedabisku rīcību, jo dabā nav vērojama situācija, ka zaķis aiznes, aprej, nomedī kazu, kazlēnus, toties normāli un pareizi ir, ja to dara vilks. Arī verbi “ņemt”, “riet” akcentē tekstos saglabātos arhaiskos priekšstatus. Gan vārds “ņemt”, gan “riet” norāda uz līgavas brāļu vai mātes uzrunāšanu, tātad par precību rituāla epizodi, kurā vienojas par mantiskajām attiecībām starp divām dzimtām. Tautasdziesmā LD 13 238 ar “riešanu” jāsaprot senāks līgavas vai viņas aizbildņu uzrunāšanas veids, respektīvi – bildināšana. Kā norādījusi J. Kursīte, atsaucoties uz K. Karuli (Karulis 1992, I: 127): “Vārds ‘bildināt’ šodien mums saistās ar noteiktu ceremoniju (“Viņš mani bildināja”). Taču šim vārdam pamatā ir indoeiropiešu sakne \**bhel-* ‘skanēt, runāt, rēkt, riet’, kas norāda uz vārda sākotnējo saistību ar runāšanu jeb, precīzāk, uzrunāšanu.” (Kursīte 1999: 260) Līdz ar to precīzāk formulējams šo tautasdziesmu saturs: neprecēto meitu uzrunā (apprec) nevis svešas dzimtas precinieks, bet brāļi. Šajās tautasdziesmās neprecētā meita totēmiskajā kodā apzīmēta par kazu (kazlēnu), savukārt zaķis ir viņas brāļu totēms, bet vilks – svešas dzimtas neprecēto vīriešu totēms.

Precību un kāzu rituālajās dziesmās, kas stāsta par cilvēku laulību, ļoti bieži līgava un līgavainis netiek saukti īstajos vārdos, bet apzīmēti totēmiskajā putnu vai dzīvnieku kodā. Tautasdziesmās LD 13 236 un 13 238 attēlotā situācija fiksējama ne tikai totēmiskajā dzīvnieku kodā, bet arī putnu totēmiskajā kodā:

**Strazdiņš kļiedza eglienē,**

**Kur nu kliegs vanadziņš?**

**Brālīts jēma pats māsiņu,**

**Kur nu jems tautu dēls?**

**LD 13 240**

Šajā tautasdziesmā strazds ir brāļa vai kāda cita dzimtas vai saimes neprecētā vīrieša totēms, bet vanags - arī citviet latviešu tautasdziesmās bieži sastopams svešas dzimtas vai saimes neprecēto vīriešu totēms. Latviešu tautasdziesmās dzimumu totēmi ļoti bieži tiek attiecināti ne tikai pretstatot tautu dēlu un tautu meitu, bet arī

radnieciskās saites un dzimumu atšķirības vienas saimes ietvaros. Tā, bieži brālis salīdzināts ar cīruli, strazdu:

**Cīrulīts augstu skrēja,  
Augstu spārnus plivināja;  
Mans brālītis tālu gāja,  
Tālu ņēma ligaviņu.  
LD 22 459**

**Strazdiņš augstu lidināja,  
Skaļu balsu gribēdams;  
Tāļi brāļi mūsu deva,  
Lielu naudu gribēdami.  
LD 22 445**

Strazda saistība ar precībām nav nejauša. Latviešu folkloristikā jau norādīts uz strazda saistību ar dievībām un iespējamo līdzdalību kosmogoniskajā un putnu kāzu rituālā. (Upeniece 1999: 183 – 185) Šis atzinums tagad papildināms ar tekstiem, kuros sastopams totēmiskā putnu koda izmantojums arī cilvēku kāzu dziesmās. Iepriekš minētajās tautasdziesmās zaķis (totēmiskais dzīvnieku kods) un strazds (totēmiskais putnu kods) simboliski apzīmē brāli, bet vilks un vanags – precinieku. Vilks un vanags ir plaši lietoti svešas dzimtas neprecēta vīrieša totēmi arī citās precību un kāzu rituāla epizodēs, savukārt zaķis un strazds kā brāļa totēmiskie apzīmējumi sastopami tikai tautasdziesmās, kas stāsta par nepareizu laulību modeli.

Strazds totēmiskajā radniecības klasifikācijā apzīmē ne tikai brāli, bet arī tautu dēlu jeb neprecēto svešas dzimtas vai saimes vīrieti. Strazds ir viens no vīrieša totēmiem latviešu tautasdziesmās, ko apstiprina arī iepriekš citētās tautasdziesmas, kurās strazds simbolizē precinieku, vai nu nepareizajā veidā kā brāļa apzīmējums, vai pareizajā – kā tautieša totēmisks apzīmējums putnu kodā:

:

**Birst bērziņam(i) zelta rasa,  
Strazdiņam(i) uzlecot;  
Birst māšai asariņas,  
Tautiņām(i) bildinot.  
LD 14 868**

**Strazdiņš lēca lagzdiņā,  
Lagzdam bira zelta rasa;  
Tā birst puīša asariņas,  
Mani jaunu nedabuja.  
LD 15 214**

Latviešu tautasdziesmās bērzs ir viens no kosmiskā koka ekvivalentiem, kas saistīts ar debesu dievībām un ir nozīmīgs kosmoloģisko priekšstatu izpratnē. (Kursīte 1999: 188) Strazda atrašanās, ielēkšana pasaules koka zaros kosmogoniskā mīta ietvaros varētu tikt saprasta kā mēness zoomorfa jeb totēmiska atveide (Upeniece

1999: 184), savukārt trešā un ceturtā rindiņa norāda uz cilvēku kāzu emocionālajiem aspektiem. Tas apliecina latviešu tautasdziesmās ļoti bieži sastopamo kosmisko un sociālo norišu paralēlismu viena teksta ietvaros. Latviešu tautas tradīcijās fiksētas arī liecības par lazdu kā sakrālu koku, pie kura ziedots Ūsiņam. (Kursīte 1999: 191) Savukārt H. Biezais izsmelošajā pētījumā par Ūsiņu pierādījis, ka tā ir seno latviešu gaismas dievība. (Biezais 1996) Bērzs un lazda, kā kosmiskā koka ekvivalenti (skat., piemēram, skandināvu priekšstatus (Snorre Sturlas dēls 1997)), norāda uz pārejas rituāla veikšanas vietu un liminālo laiku, kurā atrodas māsa jeb neprecēta sieviete, bet strazds ir svešas dzimtas vīrieša totēms, kura ielēkšana bērza zaros vai lazdu krūmā simbolizē meitenes iniciācijas noslēgumu un gatavību laulībām.

Arī cīrulis saistāms ne tikai ar brāli, bet arī ar tautu dēlu, tā iezīmējot cilvēku kāzu saistību ar kosmogoniskām norisēm: kāzu iniciācijas telpa lokalizēta cīruļa perēklī:

**Maza tautu istabiņa**

**Kā cīruļa perēklīts;**

**Kur bij man apgriezties**

**Tādai siena gabanai?**

**LD 24 130**

**Maza tautu istabiņa**

**Kā cīruļa perēklīts.**

**Kur bij man riņķi griezt**

**Ar deviņi bāleliņi?**

**LD 24 131**

Tikai vienkāršoti uzlūkojot abas citētās tautasdziesmas, var runāt par mantiskām atšķirībām un dzīves apstākļu salīdzinājumu starp divām dzimtām. Dziļākā plānā paslēpti arhaiski priekšstati. Lai saprastu, kāpēc tautieša māja apzīmēta par cīruļa perēkli, jāatceras, ka cīrulis ir viens no vīrieša totēmiem latviešu tautasdziesmās un perēklis ir auglības rašanās vieta un viens no tās simboliem. Tautasdziesmās dziļākā plānā iekodētas divas arhaiskas idejas, kas mantotas no totēmisma priekšstatiem un saistītas ar Lielās pirmmātes kultu.

Daudzās tautasdziesmās tautu dēla došanās svešumā, līgavas meklējumos, attēlota kā „medību” rituāls, kura laikā tautu dēls apzīmēts zoomorfajā dzīvnieka vai putna veidolā vai kā mednieks antropomorfā veidolā, kas sagūsta, nomedī putnu vai dzīvnieku, ar kuru tiek identificēta tautu meita:

**Zemu zemu lidināja**

**Baltais peļu vanadziņš;**

**Ai, Dieviņi, man bij laime,**

**Šī birzei iejāgot:**

**Mūsu vistas gudras bij,**

**Satecēja kaņepēs.**

**LD 13 530**

**Līdz iegāju, līdz nošāvu**

**Sarkankrūti vāverīti.**

**LD 13 313**

Abas tautasdziesmas paliktu līdz galam nesaprastas, ja tajās saskatītu tikai necilu ikdienas dzīves epizodi. Diez vai svarīgākais šajās tautasdziesmās ir atzinums, ka mūsu vistas ir gudrākas par kaimiņu, diez vai Dievam lepotos par sevišķu medību veiksmi un medījumu. Šajās tautasdziesmās stāstīts par cilvēku precību rituālu enigmātiskajā, t. i., mīklu un simbolu valodā. Te “baltais peļu vanadziņš” vīrieša totēms, bet vista un vāvere – sieviešu totēmi.

Tipiskākais un visplašāk lietotais simboliskais pāris šāda tipa latviešu precību rituālā ir vanags un irbe (cielava, vista, gaigala, zīle, sniedze, sloka). Vanags kā putns „no augšas” iemieso mednieku, spēku, ātrumu, nežēlību, tam pretstatīti „zemes” putni: irbe, cielava, vista, gaigala, sniedze, sloka, kuru dabiskā vide saistīta ar zemi, tīrumiem, laukiem, ūdeņiem. (Skatīt, piemēram, Uzuleņš 2004: 61 – 62, kur, raksturojot vistveidīgos putnus, tai skaitā irbes, tiek atzīmēts, ka tie galvenokārt uzturas uz zemes, bet to ienaidnieki vanagi un vārnas - debesīs). Dabas vide, šķiet, varētu būt pamatā tālākām loģiskām cilvēku refleksijām un totēmisma klasifikācijām.

Piemēram, vanags un ērglis kā putnu valdnieki, kā debesu sfēras iemītnieki mītiskajā pasaules ainā un debesu dievību atribūti, bet irbe, vista, gaigala, sniedze, sloka kā zemes sfēras iemītnieki, kā būtnes, kas saistītas ar htonisko un matricentriskajām dievībām. „Debesu” un „zemes” putnu šķīrums strukturētā pasaules ainā uzlūkojams arī par vienu no latviešu tautasdziesmu totēmiskās simbolikas avotiem, ko papildina gan no Senās Eiropas kultūras mantotie priekšstati par Lielo pirmmāti, gan indoeiropiešu patricentriskie reliģiskie un sociālie priekšstati. Tas ļauj izvirzīt hipotēzi, ka precību rituāla pāri vanags – irbe (cielava, vista, gaigala, sniedze, sloka), vanags ir tautu dēla (tautieša, precinieka) simbolisks apzīmējums putnu totēmiskajā kodā, bet irbe, cielava, vista, gaigala, sniedze, sloka – meitas, līgavas totēmiskie simboli. Šādu pieņēmumu jau izteikusi J. Kursīte, rakstot, ka „... kāzas imitēja debesu (Dieva dēlu – Saules meitu) kāzas vienā no folklorā iespējamiem kodiem: putnu (līgavainis kā cīrulis vai vanags, līgava kā cielava vai irbe), dzīvnieku (līgavainis kā vilks, lācis vai zaķis, līgava kā lapsa, cauna, vāvere) vai zivju.” (Kursīte 1996: 356) Turpat J. Kursīte atzīmē arī kāzu dziesmās sastopamo mītiskās apziņas izomorfismu, kas mums neļauj skaidri izšķirt, „vai zivju, putnu u.c. kodā apzīmētais

precību pāris ir dievību kāzu dalībnieku zoomorfs attēlojums (Dieva dēli – vanagi, asari, Saules meitas – irbes, raudas u.tml.) vai cilvēku kāzu dalībnieku totēmisks attēlojums, vai arī attēlo pašas dzīvnieku/putnu/zivju kāzas.” (Kursīte 1996: 356). Jāpiekrīt J. Kursītes vērojumam, tomēr problēmu daļēji var risināt, jo cilvēku kāzu attēlojumā, lai arī totēmiskajā veidolā, parasti ir arī kāda norāde uz sociālo līmeni. Visbiežāk norāde uz sociālo līmeni izteikta radniecības terminos:

**Div pelēki vanadziņi**

**Teju vien lidinās,**

**Ieraudzīji baltas vistas**

**Mūs bāliņa sētiņā.**

**LD 14 201**

**Ai, vanagi, vanadziņi,**

**Kur tik augsti lidināji?**

**Sudrabota balta vista**

**Ieliš brāļa kaņepēs.**

**LD 13 321**

Te māsas (totēmiskajā simbolikā apzīmētas par “baltām vistām” (skat., Kursīte 1996: 185)) atrodas brāļu, kas iemieso patricentrisko sociālo struktūru, aizsardzībā. Sēta, kaņepju dārzs kā telpas, kas nodrošina saimes neprecēto sieviešu aizsardzību no svešas dzimtas preciniekiem. Vārdi “lidināties”, “lidot” indoeiropiešu valodās izsaka trauksmi, arī gaidīšanu, atlikšanu, pieļāvīgumu. (Karulis 1992: 518 – 519) No tautasdziesmu tekstu semantikas izriet, ka tautu dēls, tāpat kā vanags dabā, uzmanīgi, pacietīgi gaida visizdevīgāko mirkli, lai veiktu uzbrukumu. Iespējams, ka te ir norāde uz senu līgavas laupīšanas tradīciju, kuras svarīgākie momenti ir neprecētās māsas nolaupīšana no brāļu sētas, ar tai sekojošo brāļu un citu saimes vīriešu pakaļdzīšanos un vēlāko izlīgumu, kam seko vienošanās par māsas izpirkuma nosacījumiem.

Dažkārt uz precību sociālajiem aspektiem norādīts izmantojot tautību, pagastu nosaukumus:

**Sargies, leišu cielaviņa,**

**Spers tev zviedru vanadziņi;**

**No tā paša spērumiņa**

**Būs mūžam balta galva.**

**LD 13 511**

**Sargaties, vairaties,**

**Rumbenieku cielaviņas,**

**Teju pat lidinās**

**Kliģenieku vanadziņi.**

**LD 13 508**

Sociālā līmeņa norādes „bāliņa sēta”, „brāļa kaņepes”, „leišu vai rumbenieku cielavas”, „zviedru vai kliģenieku vanagi” iepriekš citētajās tautasdziesmās precīzi

norāda uz cilvēku precību un kāzu rituālu un samērā vēlu tekstu ( LD 13 511; 13 508) rašanās laiku, tomēr saglabāti arī arhaiski priekšstati, kaut vai līgavas un līgavaiņa apzīmējumos totēmiskajā putnu kodā vai semantēmas „balta vista” lietojumā.

Vista, tāpat kā irbe, cielava, sniedze, sloka, gaigala latviešu folklorā ir viens no sievietes totēmiskajiem apzīmējumiem. Savukārt sievietes apzīmējums par „baltu vistu” precību tekstos korelējas ar latviešu folklorā sastopamu priekšstatu, ka „balts, iespējams, norāda uz sievišķo radošo principu.” (Kursīte 1996: 52) Ne tikai līgava, bet arī latviešu folkloras dievības Māra, Māršava, Laima, Dēkla, kuru darbības laukā ietilpst arī auglība, apzīmētas ar semantēmu „balta vista” (LD 32 446, 2). Folkloras domāšanas izomorfisms, pieļaujot vienkāršu pāreju no dievību pasaules uz cilvēku, akceptē ar dievībām saistītās auglības idejas pārņemšanu uz cilvēku līmeni. Sakrālie simboli savu sakralitāti nezaudē, ja tiek pārcelti no dievību sfēras uz sociālo, tur tie apliecina gan tekstu, gan tajos attēloto darbību rituālo raksturu un sakrālo nozīmību:

**Kur tu skriesi, vanadziņi?**

**Baltas vistas žogmalā;**

**Kur tu jāsi, bāleliņi?**

**Daiļas meitas ciemiņos.**

**LD 13 871**

**Slēpjatiesi baltas vistas**

**Niedoliņa klētiņa:**

**Šodien bija lietus gaiss**

**Daudz vanagu lidināja.**

**LD 13 540**

Latviešu precību tautasdziesmās visbiežāk lietotais tautu dēla (precinieka, līgavaiņa) apzīmējums totēmiskajā simbolikā ir vanags (LD 13 321; 13 277; 13 391; 13 399; 13 337; 13 457; 13483; 13 485 - 6; 13 505; 13 506; 133 80; 13 381; 13 416; 13 423; 13 425 – 6; 13 508; 13 510; 13 511; 13 517; 13 521 - 2; 13 530; 13 538; 13 540; 13 570; 13 578; 13 871; 13 884; 14 077; 14 174 – 5; 14 199 – 203; 14273; 14 294; 14 603; 15 002 u. c.). Zīmīgi, ka vanaga simbola lietojums ir raksturīgs un dominējošs tikai precību un kāzu rituāla sākumam, bet ne visam rituālam kopumā. Vēlāk, kad līgava ir saderēta, vanaga simbols lietots reti, to pamatā nomaina ozola un liepas pretstatījums.

Cita zīmīga nianse: dainās, kur tautu dēla totēmiskais apzīmējums ir vanags, parasti figurē divi vai vairāki vanagi, kas norāda uz senu tradīciju doties precībās pa pāriem vai kopā ar vairākiem pavadoņiem:

**Es pieteicu māsiņai**

**Div pelēki vanadziņi**

**Tāli ganu nevadīt:  
Aiz kalniņa aizalaide  
Div pelēki vanadziņi.  
LD 13 399**

**Teju vien lidināja,  
Līdz nospēra mūs māsiņu  
Baltai linu laiviņai.  
LD 13 381**

Semantēma “div pelēki vanadziņi” skaidrojama divējādi: vai nu līgavu meklēt dodas divi puīši reizē, vai arī viens no tiem ir tikai tautu dēla biedrs, kura pienākumos ietilpst aizsargāt un palīdzēt īstajam līgavas lūkotājam, jo, šķiet, ka precinieks kā svešas dzimtas loceklis uztverts naidīgi un noraidoši. Vienādā totēmiskā identifikācija ar vanagu norāda uz to piederību vienai saimei un to, ka precības ir nevis individuāli nozīmīgs process, bet sociāli svarīgs notikums, par kura labvēlīgu iznākumu atbild visi ieinteresētie dzimtas locekļi.

Vēl plašāku un ļoti interesantu precību veidu apraksta vairākas tautasdziesmas, kurās minēti pieci vanagi un žagata:

**Pieci skrēja vanadziņi,  
Sestā raiba žagatiņa;  
Būs tā vieta, tur tie ies,  
Darīs mātei žēlumiņu.  
LD 13 884**

**Saskrien pieci vanadziņi,  
Sestā raiba žagatiņa;  
Tie grib manu māmuliņu  
Ar varīti pievarēt.  
LD 15 002**

Tautasdziesmu saturs neapšaubāmi norāda uz precību rituāla epizodi. Lai precīzi saprastu tekstu saturu, jāatceras, ka vanags tautasdziesmās nereti figurē kā vīriešu totēms. Piecu vanagu vienība izsaka sociālas vienotības ideju totēmiskajā putnu kodā. Tomēr tā nav pabeigta vienība, jo, kā tās nācienu izteicēja, totēmiskajā putnu kodā, figurē sieviete, kas visticamāk ir tautu dēla vai dēlu māte vai cita kāda vecāka radniece, kas, balstoties uz radniecību, ir līgavas aizbildņu uzrunātāja. Veidojas sešu cilvēku grupa, kas iesaistīta precību rituālā, un ir aktīvais spēks, pārrunājot ar citas dzimtas locekļiem nosacījumus, ar kādiem tiks meita atdota. Tieši vecāka sieviete, kas apzīmēta par žagatu, šķiet, ir galvenā pārrunu veicēja, jo pārstāv vanagu dzimtas intereses, pārziņ laulību institūta tradīcijas noteiktā laika periodā.

Vai žagata ir sens totēms, to apgalvot ir sarežģīti, tomēr kombinācijā ar pieciem vanagiem, tas, šķiet pietiekami ticami. Te pieci vanagi ir dzimtas jaunu vīriešu totēms, bet žagata – vecākas sievietes totēms. Žagata šajos tekstos



raksturojama no diviem atšķirīgiem skatu punktiem: no precinieku viedokļa viņa ir grupas barvede, galvenā runātāja un pareizas rīcības pārzinātāja, bet no līgavas dzimtas viedokļa - viņa ir zaglīga, viltīga svešas dzimtas pārstāve, kuras uzdevums ir viņiem nolaupīt meitu. Žagatas psiholoģiskajam portretam latviešu tradīcijās raksturīgs galvenokārt negatīvs vērtējums, viņa ir ļaunu ziņu vēstnese, mēlnese, plāpīga, zaglīga. Tas diezgan precīzi atbilst žagatas uzvedībai dabā. (Uzuleņš 2004: 78)

Savukārt kā vanaga (tautu dēla) pretstats figurē zemes putni: irbe, cielava, vista, sloka, sniedze, gaigala, kas ir tipiski tautu meitas totēmiskie simboli dainu tekstos. Veidojas konstanti pāri, kas apzīmē precību sasprindzināto emocionālo gaisotni:

**Irbe, irbe tautu meita,  
Kā vanagi bāleliņi;  
Kur irbīte purināja,  
Tur vanagi lidināja.  
LD 13 416**

**Maza, maza man māsiņ,  
Kā tā sila cielaviņ,  
Jau tie tautu vanadziņ  
Pēc tevīm lidināj.  
LD 14273**

Abu tautasdziesmu saturs ir salīdzinoši vienkāršs, jo nav šaubu, ka attēlota precību epizode, kuras laikā tautu dēli nolūko tautu meitas. Arī dabas sugu sasaiste ar kādu no dzimumiem ir precīzi konstatējama: meita apzīmēta par irbi vai cielavu, puisī – par vanagiem. Tomēr dainas nesniedz atbildi uz to, kāpēc veidojas šāda konkrēta sasaiste starp dzimumiem un dabas sugām. Atbilde uz to, šķiet, meklējama vairākos semantiskos slāņos. Jaunākais no tiem saistīts ar tautas tradīcijās nostiprinātiem uzskatiem par šo putnu uzvedības īpatnībām un dzīves vietu. Jādomā, ka tieši irbes un cielavas piederība “zemes putniem” un tiem raksturīgais uzvedības modelis rosinājusi sociāli nozīmīgu īpašību – tikumība, daiļums u. c. – sublimāciju šo putnu tēlos. Taču mītiski poētiskās sistēmas izveide pilnībā nebalstās tikai uz dabas novērojumiem, lai arī dabas struktūras ir nozīmīgs klasifikāciju avots. Iespējams, ka irbes un cielavas saistība ar zemi rosinājusi senāku, ar htoniskajām dievībām saistītu priekšstatu saglabāšanu, izsakot sievišķo radošo principu. Tas arī pamato šo putnu saistību gan ar sievieti, gan precību rituāla sociālajām funkcijām, gan pamato “zemes putnu” simbolikas izmantojumu apzīmējot plašāku radinieku loku. Tā, vairākās dainās, irbe apzīmē māti, akcentējot htoniskās auglības ideju, kad “zemes putni” var apzīmēt, gan

Lielo pirmmāti un kādu no latviešu htoniskajām dievībām (Laima, Māra), gan sociālā līmenī māti un meitu:

**Glabā, irbe, savus bērnus,**

**Dziļūdeņa viņņi nāk;**

**Glabā, māte, savu meitu,**

**Nu nāk sīva dēlu māte.**

**LD 23 494**

Mazliet komiskā dainu pārī - irbe un teteris, meita apzīmēta par irbi, bet māte – par teteri, kas, šķiet, liecina gan par seno priekšstatu devalvāciju, gan totēmiskā domāšanā balstītu loģiku. Gan irbe, gan teteris pieder vistveidīgo putnu dzimtai un zemnieku agrārajā domāšanā var tikt kategorizēti kā līdzvērtīgi putni, taču tos šķir lielums un “dzimums”, tāpēc meita apzīmēta par irbi (sievietes totēmiskajā veidolā), bet māte – par teteri (vīrieša totēmiskajā veidolā), ar to pasvītrotot, ka viņa nav potenciāla laulību partnere:

**Es gribēju irbīt šaut,**

**Es nošāvu teterīti;**

**Es gribēja meitiņ ņemt,**

**Es paņēmu māmuli.**

**LD 22 176**

Savukārt vanags, līdzīgi arī piekūns un ērglis, reprezentē augšējo mītiski kosmisko pasauli un tā vieta ir kosmiskā koka galotnē. Mītiskās domāšanas kategorijās vanags, apzīmējot augšējo (vīriešu dievību) pasauli tiek pretstatīts apakšas klasifikātoriem – zemes vai ūdeņu putniem (irbe, cielava, vista, sniedze, gaigala, sloka). Mītiskās domāšanas ietvaros putni ir ne tikai kosmisko zonu klasifikatori, bet arī sociālo struktūru simboli, ko vislabāk apliecina plaši izplatītie uzskati par putniem - cilšu pirmsenčiem un totēmiem. (ME 2 1994: 292) I. Leinasare izteikusi uzskatu, ka Asotes pilskalna izrakumos atrasto pūču, vārnu, kovārņu un vanagu kaulu atliekas liecina, ka tie varētu būt bijuši Latvijas iedzīvotāju sākotnējie totēmi, ko apliecina arī latviešu ticējumi. (Leinasare 1969: 84) Putnu kaulu atradumi arheoloģiskajā materiālā paši par sevi nenorāda uz totēmisma priekšstatiem, tomēr liecina par to, ka noteiktas

putnu sugas ir bijušas reliģiskā kulta elementi. Vanaga saistība ar dzimumu totēmismu latviešu precību, kāzu rituālā netieši apstiprina I. Leinasares izteikto pieļāvumu.

Ar laiku, mītiskajai domāšanai attīstoties, mainās arī priekšstati par antropomorfā un zoomorfā identiskumu. Agrāko vienkāršo pāreju no viena otrā jau uzskata par neiespējamu, bet kādreiz eksistējošo saistību saglabā darbību paralēlismā vai alter ego idejās. Ar laiku vanags kļūst par tautu dēla pavadoni, ceļa rādītāju, kuru darbībās vērojams paralēlisms. Vanags, vismaz daļēji, ir puīša atribūts, viņa nodomu un mērķa simbols, bet dziļākajos slāņos – puīša totēzmīme:

**Es iegāju tai sētāja,  
Kur ieskrēja vanadzins.  
Vanadzins vistu ķēra,  
Es noķēru līgaviņu;  
Vanagam viena diena,  
Man visam mūžiņam.  
LD 13 391**

**Šautu sviedu vanagam,  
Kas pa kalnu lidināja,  
Kam tautām vēsti nesa  
Ka es liela brālīšos.  
LD 15 709**

**Koklē vēja vanadziņis,  
Vītolā sēdēdams;  
Izkoklēja mūs māsiņu  
No deviņi bāleliņi.  
LD 18 177**

Salīdzinoši jaunākos tautasdziesmu tekstos, totēmiskā simbolika saglabāta tikai daļēji. Ir tautasdziesmas, kur precinieks attēlots vanaga totēmiskajā veidolā, bet tautu meita cilvēka atveidojumā. Kā arī dainas, kur meita, līgava salīdzināta ar irbi, bet tautu dēls saglabājis savu antropomorfo izskatu:

**Div pelēki vanadziņi  
Rīta rasu novažoja,  
Meklēdami to meitiņu,  
Kas aug viena māmiņai.  
LD 14 199**

**Div pelēki vanadziņi  
Teju vien lidināja,  
Aplenuši māmiņai  
Div raženas zeltenītes.  
LD 14 200**

**Satek irbes div pulciņi**

**Apaļai kalniņā.**

**Es noķēru savu irbi,**

**Lai tek citas priedienē.**

**LD 13 514**

Sociālo procesu, kas attēlots augstāk minētajās tautasdziesmās visprecīzāk izsaka verbi *meklēt, ladināt, aplenkt, noķert*. Visa šī darbības vārdu virkne norāda uz precību rituāla emocionālo sasprindzinājumu, dramatiskumu. Precību rituālu attēlojošo tekstu darbības ir semantiski tuvas radību tautasdziesmām, kur jaundzimušo bērnu, it sevišķi, ja tiek lietota totēmiskā simbolika, sameklē skaidienā, malcienā, mēslainē, to nolaiž uz zemes pa sudraba ķēdēm vai noķer lecot pār sliksni. Tas liecina par to, ka arī precību un kāzu ritualizētajās darbībās dziļākā plānā tiek vēstīts par sociāli nozīmīgiem procesiem. Līdzīgi kā radību dainās, kas stāsta par jauna dzimts locekļa ienākšanu pasaulē, arī precību dainu svarīgākā tēma ir citas dzimtas, saimes locekļa adaptācija jaunā radnieku kolektīvā, ko neapšaubāmi pavada gan individuāls satraukums un neziņa, gan izpratne par sociālo mehānismu likumsakarībām. Totēmiskā veidola saglabāšana, vismaz vienam no precību rituāla dalībniekiem, liecina par liminālā laika situāciju, ko pārvar strauji, pēkšņi, negaidīti. Etnoloģiskos aprakstos bieži atzīmēts, ka iniciācijas veicēju, pienākot noteiktam vecumam, ņer un izrauj no ierastā dzīves ritma, uz laiku izolē. Tas viss saskan arī ar precību rituāla agresīvo raksturu, kad viena no dzimtām ir aktīva, iemieso destruktivitāti, ko vēlāk nomaina miermīlīga divu dzimtu saradošanās un vairāku tās locekļu pāriešana jaunā sociālā statusā.

Analizējamajās tautasdziesmās ir vēl kāda totēmiskajiem priekšstatiem būtiska iezīme. Lai arī ir skaidrs, ka tekstos vanags ir puisis, precinieks, bet irbe – meita, nolūkotā līgava, tomēr, saglabājot daļu no totēmiskās simbolikas, tiek akcentēta totēmisma būtība: sakarības un pāreja no dabas uz kultūru. Šajās tautasdziesmās (un arī daudzviet citur latviešu tautasdziesmu rituālos) svešais līdzvērtīgs dabai, nekultivētajai, cilvēku neapgūtai videi. Sociālā līmenī svešais kļūst par savu, ja tam atrod vietu radniecības sistēmā, respektīvi, ja var apgalvot, ka tā ir sieva, sievas tēvs, māte vai tas ir vīrs, vīra tēvs, māte u. tml. Pretējā gadījumā, kamēr persona nav individualizēta un iesaistīta radnieku lokā, nav ieguvusi radniecības terminu, kas

norāda uz attiecību modeli, tā ir cits, svešs, līdz ar to bīstams, draudīgs, nesaprotams, no citas pasaules. no dabas.

Līgavas vai līgavaiņa zoomorfais vai teriomorfais veidols nav skaidrojams tikai ar psiholoģiskiem dainu aspektiem. Ievērojama vieta vēlinākās folkloras koncepcijās ir arī senāku priekšstatu loģikai, šajā gadījumā totēmismā balstītajai, jo tautasdziesma ietver metamorfozes iespēju. Ja jaunākos tekstos akcentēta līgavaiņa vai līgavas cilvēciskā veidola iegūšana laulību laikā, sevišķu uzmanību pievēršot dzimumu attiecību izmaiņām un ar tām saistītajām psiholoģiskajām niansēm, tad to saknes vismaz daļēji meklējamās totēmisko priekšstatu loģikā. Tas, ka meita latviešu tautasdziesmās var pārvērsties par irbi, bet puisis - par vanagu, izriet no dzimumu totēmisma loģikas par dabas sugu un visu pārējo apkārtējās vides objektu, priekšmetu u. tml. sasaisti ar vienu no dzimumiem. Meita nevar pārvērsties par vanagu, bet puisis par irbi, jo tas ir pretrunā ar latviešu folkloras potenciālo metamorfožu loģiku, kā arī ar dzimumu lomām sabiedrībā. Tas, kas dodas ārpus sētas, prom no mājām medīt, zvejojot, tirgoties u. tml., ir vīrietis, bet sieviete ir saistīta ar zemi, dārzu, māju. Tie ir vieni no drošāk zināmajiem priekšstatiem par t. s. primitīvajiem vai arī pirmatnējiem cilvēkiem. Pienākumu un tiesību sadalījums starp dzimumiem un vecuma grupām, jādomā, ka ir viens no cilvēku sabiedrību ģenerējošiem likumiem. Tas arī pamato dabas sugu izvēli, sasaistot to ar vienu vai otru no dzimumiem, kā arī ar vecuma grupām. Ņemot to vērā, iespējams precīzāk izprast daudzu tautasdziesmu enigmātisko saturu. Piemēram,

**Agri sāka lidināt**

**Pelēki vanadziņi;**

**Vēl tai mūsu cīelavai**

**Spārnu gali nepušķoti.**

**LD 14 175**

Tautasdziesmā par pelēkiem vanagiem apzīmēti precinieki, bet meita par cīelavu. Zīmīgs ir situācijas novērtējums, jo meita vēl nav gatava laulībām, ko visprecīzāk izsaka enigmātiskais situācijas raksturojums, ka cīelavai vēl "spārnu gali nepušķoti". Šķiet, tas nozīmē, ka meita vēl nav pilnībā veikusi iniciāciju un nobriedusi laulībām fizioloģiski. Pušķis izsaka kuplumu, tā ir auglības zīme. (Kursīte 1996: 276) Tas, ka meita vēl nav izpušķota, tikai virspusēji raugoties varētu nozīmēt

to, ka viņa nav atbilstoši sagērbusies, lai sagaidītu preciniekus. Dziļākā slānī ietverta doma par meitas atrašanos liminālā statusā, kad vēl nav veiktas visas rituālās darbības, kas saistītas ar meitenes pāreju uz pieaugušu sieviešu pasauli. Šajā tautasdziesmā, izpušķot cielavai spārnu galus, nozīmē sagatavot meiteni laulībām, atraisīt tās auglības spēkus.

Cielava ir īpaši spilgts dzimumu totēms latviešu precību tautasdziesmās. Bieži vien tautu meitas vešana tiek attēlota kā cielavas sagaidīšana, atnākšana. Zīmīgi, ka šajos tekstos akcentēta brāļu un māsu radniecība, jo māsa ir tā, kas “atpazīst” cielavu un aicina brāļus mest laipu, tādējādi ar atbilstošu godu uzņemot tautu meitu jaunajā dzīvesvietā un radnieku saimē. Māsa ir arī tā, kas atmin sagaidītāju uzdoto mīklu – kas tā par cielaviņu dzeltenām kājiņām? Māsa, pasakot, ka tā nav cielava, bet brāļa līgava, definē radniecības pakāpi un līdz ar to uzvedības modeli. Līdz ar to netieši, ar negatīvās analogijas palīdzību: “Tā nebija cielaviņa/ Tā bij brāļa līgaviņa”. iespējams fiksēt norādi uz totēmisma priekšstatiem:

**Cielaviņa purvu brida**

**Dzeltenāmi kājiņām;**

**Tec, brālīti, met laipiņu,**

**Tā būs tava līgaviņa.**

**LD 18803 (līdzīgi, piem., LD 18 764)**

**Cielaviņa iztecēja**

**Dzeltenāmi kājiņām;**

**Tā nebija cielaviņa,**

**Tā bij brāļa līgaviņa.**

**LD 22 871**

Par kādu savdabīgu tradīciju, šķiet, stāsta tautasdziesmas LD 18052 – 6. Tekstos minēts, ka meita, māsa ejot tautās skaita (zīlē) uz tilta – cik tiltam grodu, tik jaunu bāleliņu (vīra brāļu?) vai arī – tik pašas bāleliņu atnākuši izvadīt tautas:

**Cielaviņa tiltu tek,**

**Tilta grodus skaitīdama;**

**Cik grodiņu tiltiņā,**

**Tik man jaunu bāleliņu.**

**LD 18 054**

**Cielaviņa tiltu tek,**

**Tilta grodus skaitīdama;**

**Ej, māsiņa, tautiņās,**

**Izskait savus bāleliņus.**

**LD 18 052**

Patī par sevi maģija kāzu rituāla laikā ir plaši izplatīta tradīcija, tomēr šis rituāla fragments ir sevišķi nozīmīgs no totēmisma viedokļa, jo gan šajās, gan divās pirms tam analizētajās tautasdziesmās īpaši uzsvērtā līgavas nošķirtība no visiem

pārējiem kāzu rituāla dalībniekiem, kas netieši norāda uz viņas atrašanos liminālā statusā un saistīts ar putnu totēmu simboliku. Līgava, it kā viena pati, totēmiskajā veidolā veic pāreju no vienas dzimtas uz otru, pārējie kāzu dalībnieki ir tikai vērotāji. Viņu pasivitāti vēl jo vairāk pasvītro antropomorvais veidols pretstatā līgavas attēlojumam totēmiskajā putna veidolā. Iespējams, ka tekstos izspēlētas divas secīgas jaunās sievas dzīves situācijas. Pārejot upi no bāliņiem uz tautām, tiek atstāti savi bāleliņi, kurus, lai ilgāk paturētu prātā un sirdī, māsa ar acīm parskaita, kā arī tie iezīmē viņas bagātību: daudz radu, kas viņu atbalsta, par viņu rūpējas. Otrkārt, pāri upei viņu sagaida tautieša radnieki, kuru daudzums arī liecina par jaunās dzimtas vitālo spēku.

Analizējot totēmisma loģikā postulēto pāri - vanags un kāds cits putns, parasti, vista, irbe, cielava, sniedze, sloka, jāievēro, ka pāris vanags – vista vai irbe vairāk raksturīgs precību rituāla sākumam, sevišķi pasvītrojot emocionālo sasprindzinājumu, savukārt pāris vanags un cielava vairāk raksturīgs jau kāzu mierīgajai emocionālajai gaisotnei, kad māsa pāriet no vienas dzimtas uz otru, kad mainās tās radnieku loks, nokārtoti mantiskie jautājumi u. tml. Retāk arī sastopam pāri vanags un cielava, bet tikai meitas, māsas vai līgavas apzīmējumu par cielavu, sniedzi vai sloku. Tas norāda, ka pārejas laikā viņa vairs īsti nav vai nerīkojas kā māsa un meita, bet vēl nav arī sieva, brāļa sieva, vedekla utt., tāpēc, mainoties sievietes radniecībai, viņa it kā zaudē cilvēka veidolu un, līdz jaunu saikņu iegūšanai, apzīmēta totēmiskajā putnu kodā par cielavu, sniedzi utt.

Līgavas, vedeklas apzīmējumā par sniedzi, pamatā uzsvērts baltums, kas veidots netieši, vai nu salīdzinājumā ar tautu dēlu, kurš apzīmēts par baltu putu gabaliņu, vai arī norādot uz ziemas sniegu un līgavas vešanu kamanās:

**Sniedze, sniedze tautu meita,**

**Bāliņš putu gabaliņš;**

**Vai jūs bija Dievs salicis, -**

**Abi viena daiļumiņi!**

**LD 21 353**

**Gaidi, gaidi, māmuliņa,**

**Še būs tava gaidāmā;**

**Šurpu tek kumeliņš,**

**Sēd sniedzīte kamanās.**

**LD 18 484**

Jāatzīmē, ka sniedze ir viens no sarkankrūtīša nosaukumiem. Sarkankrūtīši māju un cilvēku tuvumā parasti uzturas tikai dziļu sniegu laikā, kad mežos vairs nav atrodamas pietiekams barības daudzums. Iespējams, ka tas pamudinājis sarkankrūtīti

dēvēt arī par sniedzī, jo sniedze atvasināta no vārda sniegs. (Karulis 1992, 2: 247) Tas nozīmē, ka sniedze vairāk akcentē putna dabisko vidi ziemā un cilvēku apziņā asociējas ar sniegu, atšķirībā no paša sarkankrūtīša, kurā dominē sarkanā pakakle. Reizē sarkankrūtītis ir kaut kās spilgts vienmuļajā ziemas baltumā, kas, šķiet, pamudinājis tautasdziesmās līgavu apzīmēt par sniedzī. Latviešu zemnieku agrārais dzīves veids un dabas norišu novērojumi neapšaubāmi ir būtisks dainu poētisko tēlu avots, ko papildina arī dziļāki arhetipiski priekšstati. Sniegs ir dabas pamiruma, ziemas simbols, sniegbalts izsaka tikumību, morālo skaidrību. Abas šīs idejas ir nozīmīgas līgavas raksturojumā, jo, no vienas puses, līgava atrodas liminālā statusā, pamiruma laikā, no otras puses, no viņas sagaida tikumisku rīcību, gaišumu.

Totēmiskās simbolikas lietojums precīzi fiksējams dainu tekstos, kur līgava salīdzināta ar sniedzī, kas audzējama staigna vai sila purva maliņā:

**Bij man sniedze audzējama**

**Sila malas purviņā;**

**Bij man sava cerējama**

**Pušenieka sētiņā.**

**Skrēja sniedze cita sprostā,**

**Deva mana citam roku.**

**LD 15 823**

**Bij man sniedze audzējama**

**Staigna pura maliņā;**

**Bij man bērī kumeliņi,**

**Staigna pura bridējiņi.**

**LD 15 916**

Purvs te uztverams par meitenes pārradīšanas vietu, kur tā kļūst par līgavu. Purvs ir arī kultivētās telpas mala, kas iezīmē pirmatnējos pasaules radīšanas ūdeņus, robežu starp nekultivēto un cilvēku apgūto dabu. Meitenes augšana "purvā" līdzvērtīga pasaules radīšanai no pirmatnējiem ūdeņiem, kad meitene atrodas starp divām pasaulēm un dzimst otreiz, respektīvi, no kultūras, kļūstot par sievu un māti jeb, precīzāk, par sociālajā struktūrā iekļautu personību. Vairāki teksti vēl precīzāk norāda uz laulību institūta kosmogonisko raksturu un saistību ar pirmatnējiem ūdeņiem:

**Trīs naksniņas sagulēju**

**Baltu gulbu saliņā,**

**No māmiņas izbēguse,**

**Kam dod jaunu tautiņās.**

**Trīs dieniņas, trīs naksniņas**

**Guļu gulbu siliņā,**

**Gulbu meitu precēdams**

**Jaunajam bāliņam.**



Trīs naktis un dienas, ko meitene pavada “baltā gulbu saliņā/siliņā” ataino gan meiteņu pubertitātes iniciāciju (LD 13 562), gan kāzu iniciācijas trīs dienas (LD 14 831). Tautasdziesmā LD 13 562 minēts, ka meita ir atstājusi ierasto sociālo vidi un atrodas telpā, kur nedarbojas cilvēku sociālās kopdzīves noteikumi. Viņa ir “no māmiņas izbēguse” un atrodas pārdabisko iniciācijas rituālu veicēju, vai nu totēmisko dzīvnieku, vai labvēlīgu zoomorfu dievību, aizsardzībā. Savukārt tautasdziesmā LD 14 831 līgava tieši apzīmēta totēmiskajā kodā par gulbju meitu, tātad par personu, kas vairs nepieder nevienai sociālajai grupai, respektīvi, ir atstājusi savu dzimto saimi un ir “sarunājama” laulībām. Laulības kā viens no nozīmīgākajiem latviešu tautasdziesmu rituāliem paredz trīs meitenes „pārradīšanas” posmus: dzimtās ģimenes atstāšanu, atrašanos totēmisko palīgu telpā un aizsardzībā un iekļaušanos jaunā – svainības – radniecības sistēmā.

Vairākos dainu tekstos līgava vai tās brāļi totēmiskajā gulbja veidolā pretstatīti zosu draudzei. Līgavas iekļaušanās citā dzimtā balstīta uz struktūālu opozīciju starp gulbjiem un zosīm. Apvienot var tikai tāds pretstatus, kuriem ir kas kopīgs. Šajā gadījumā gulbjus un zosis vieno tas, ka tie ir ūdensputni, bet šķir to piederība dažādām sugām:

**Šķiraties, zosu draudze,**

**Laidiet gulbi ezerā;**

**Šķiraties, bāleliņi,**

**Laidiet mani tautiņās.**

**LD 17 605**

**Šķiraties, zosu draudze,**

**Laidiet gulbi ezerā;**

**Šķiraties, sveši ļaudis,**

**Laidiet brāļus istabā.**

**LD 19 102**

Gulbis ir ne tikai sievietes totēmiskā zīme, bet arī vīrieša (LD 26 064; 16 003). Šķiet, ka gulbja mītiskā semantika nav raksturīga baltu kultūrām un nav izveidojies konstants saistījums ar vienu no dzimumiem, kā tas ir vanaga un irbes, cielavas vai sniedzis gadījumā. Iespējams, ka visi ūdensputni asociēti ar radošajiem pirmūdeņiem un tāpēc arī tautu dēla apzīmējumam var lietot kādu no šiem veidoliem, jo dominējošā ideja saistīta ar cilvēka pārradīšanu, pāriešanu jaunā sociālā statusā, ne tik daudz ar dzimumpiederības apzināšanu un apstiprināšanu. Kā hipotēzi varu izvirzīt domu, ka gulbja tēla saistījums ir nozīmīgāks tieši runājot par radniecību starp brāļi un māsu. Tā

tas ir jau iepriekš citētajā dainā LD 17 605, kur māsa – gulbis pretstatīta brāļiem – zosu draudzei vai arī otrādi, kā tas ir tautasdziesmā LD16 003. kur gulbja baltums pretstatīts kovārņa melnumam/zilumam (dabas līmenī), bet māsas rūpes par brāli pretstatā sievas rūpēm (sociālā līmenī):

**Es bālīti balsināju**

**Kā gulbīti ezerā;**

**Nu apgērba tautu meita**

**Kā zilo kovārniņu.**

**LD 16 003**

Visticamākais, ka jau sadzīviska satura tekstos gulbja tēls ietver sevī labvēlīgas radnieciskās saiknes vienas ģimenes māsu un brāļu līmenī. Iespējams, ka šāda uzskata pamatā ir Eiropas tautu pasakas. piemēram, populārā H. K. Andersena pasaka “Meža gulbji”, taču tā ir sarežģīti pierādāma doma un šobrīd var tikt izteikta vienīgi pieņēmuma veidā.

Vēl viens ļoti nozīmīgs putns precību iniciācijā ir gaigals. Tautietis (gaigala totēmiskajā veidolā) tiek uzskatīts par draudu meitai vai arī vairāki precinieki (gaigala totēmiskajā veidolā) apstājuši meitu (totēmiskajā liepas veidolā):

**Sargies, meita, vairies, meita,**

**Gaigals egles galinē;**

**Kā tas skries, tā noraus**

**Tavu zīļu vainadziņu.**

**LD 13 512**

**Kupla liepa jūrmalā**

**Pilna baltu gaigaliņu;**

**Viena meita māmiņai,**

**Pilna sēta precinieku.**

**LD 14 248**

Gaigals abos tekstos līdzvērtīgs vanagam, viņš iemieso augšējo sfēru, atrodoties egles galotnē vai liepas zaros. Arī situācija kopumā iezīmē agresivitāti un straujumu, kas tipiska vanaga dziesmām precību tautasdziesmu kontekstā.

Gaigals un cielava, tāpat kā citi putni un koki latviešu tautasdziesmās, simbolizē ne tikai tautu dēlu un tautu meitu, bet arī izsaka citas nozīmīgas radniecības pakāpes, piemēram, brāļus un brāļu sievas (māršas):

**Brāļi mani gaigaliņi**

**Sērsti mani aicināja;  
Māršas manas cielaviņas  
Pie vārtiem attecēja.  
LD 26 441**

Tautasdziesmā nozīmīgākā ideja saistīta ar māsas vēlāko dzīves posmu pēc laulībām un ir psiholoģiski svarīga, jo apliecina, ka sieva saglabā emocionāli tuvas attiecības ar savu dzimto ģimeni arī pēc kāzām. Tas ir svarīgi arī no latviešu laulību vēstures viedokļa, jo apliecina, ka icprickšējās radnieciskās saites nezaudē nozīmību pēc laulībām. Netieši tas norāda, ka māsa varbūt ir saglabājusi kādu mantisku vai juridisku ietekmi savu asinsradnieku dzimtā.

Tautasdziesmā LD 21 397 māsas, šķiet, sadzīviski bravūrīgi salīdzina savus vīrus. Pamatvariantā žagaru vezumam pretstata ezera gaigalu, bet vairākos variantos zaļo (āra) ozoliņu, Daugavas pureniņu:

**Ai, māsiņa, tavs vīriņš  
Kā žagaru vezumiņš.  
Kad redzētu manu vīru, -  
Kā ezera gaigaliņš.  
LD 21 397**

**Vai, māsiņa, vīru tavu,  
Kā vītola ķeburīti!  
Būtu manu redzējuse,  
Kā zaļo ozoliņu!  
LD 21 397, 6**

Žagaru vezums un vītola ķeburītis, kas pretstatīti īstajiem latviešu tautasdziesmu totēmiem: gaigalam un ozolam, liecina par samērā vēlu tekstu rašanās laiku un apdziedāšanas tradīciju, tomēr arhetipiskā līmenī saglabāti senie totēmiskie priekšstati un dažādu cilvēku rakstura un fizisko dotumu salīdzināšanai jaunākos laikos, zūdot totēmisko priekšstatu tiešamībai, izmantota opozīcija senākais (vērtīgāks) – jaunākais (mazākvērtīgāks). Jaunākos laikos saglabāta tikai totēmisko priekšstatu loģika, kad divas sociālas grupas vai indivīdus pretstata, izmantojot dabas kodu, taču vairs nav būtiski precīzi izvēlēties totēmisko simboliku.

Senā putnu totēmiskā simbolika kāzu rituālā saglabāta arī mičošanas tradīcijā:

**Gulēt irbe, gulēt sloka,  
Gulēt peļu vanadziņš;  
Es ar gribu gulēt iet**

## **Ar jauno ligaviņu.**

**LD 24 891**

Tautasdziesmā darbība norisinās divos līmeņos: putnu un cilvēku. Lai arī šķiet, ka veidojas simetrija starp abiem līmeņiem, tad tomēr jāuzsver, ka tā nevar tikt balstīta dabas norisēs, jo dabiskā vidē vanags un irbe, sloka neveido pāri. Pāris vanags un irbe, sloka ir metafora, cilvēku domāšanā veidota bināra opozīcija, kas kļūst skaidra tikai tad, ja ar vanagu saprot vīrieti, bet ar irbi, sloku – sievieti. Šis saistījums starp dzimumu un kādu putnu sugu ir tik stabils un arhetipisks, ka dainu tekstos velti meklēt tā pamatojumu. Saistība ir eksplīcējama kā arhaiska ideja: zeme, htoniskā dievības, “zemes putni”, sieviete un debesis, debesu dievības, “debesu putni”, vīrietis. Tikai to mijiedarbība visos līmeņos rada auglību, tāpēc mītiskās domāšanas izomorfisms var viegli šķērsot dažādus līmeņus, tos satuvinot vai attālinot, veidojot konstantus binārās opozīcijas pārus, kuru funkcija ir aprakstīt sociālos procesus. šajā gadījumā, izmantojot totēmisko simboliku.

Vairāki teksti dzīvnieku totēmiskajā kodā liecina par īpašu mičošanas tradīciju, kurai acīmredzot ir cieša saistība ar auglību un kas precīzāk norāda uz rituālo procesā lietoto simbolu sociālo funkciju:

**Sacijāsi vedējmāte,**

**Skaistu aubi uzlikuse:**

**Sirmas cūkas pavēderi**

**Ar visiem cicīšiem.**

**LD 24 688**

**Sen slavēja tautu dēlu,**

**Zīda mīci šūdinot:**

**Nu atnāca, nu uzlika**

**Daglas cūkas pavēderi.**

**LD 24 694**

Sirmas cūkas aube vedējmātei vai daglas cūkas mīce tautu dēlam kopumā norāda uz auglības simboliku totēmiskajā kodā. J. Kursīte norādījusi, ka sirma krāsa latviešu tautasdziesmu mītiskajā sistēmā norāda uz pārejas stāvokli. (Kursīte 1994: 87 – 88) Šajā gadījumā vedējmāte mičošanas laikā veic pārejas rituālu, kura laikā meitene maina vecuma grupu, radnieku loku, dzīvesvietu, sociālo statusu, pienākumu un tiesību pasauli. Dagls latviešu folklorā galvenokārt attiecināts uz cūku, kas bija viens no Lielās pirmmātes simboliem. “Dagla cūka tika uzskatīta par īpaši auglīgu. Tai bija saistība arī ar sievišķo radošo, auglīgo sākotni.” (Kursīte 1996: 91) Dagla cūkas mīce tautu dēlam interpretējama divējādi. No viena aspekta, dagls saistībā ar

precinieku norāda uz vīrišķo radošo, auglīgo sākotni, no otra – dagla mice varētu būt arī sievišķo radošo spēku simbols, kas atrodas vīrieša, precinieka pārziņā, kurš atraisa auglību, uzliekot līgavai sievas aubi mičošanas rituāla laikā.

Kāzu dziesmās tautu dēls un tautu meita, dažkārt apdziedāšanas tradīcijas asi humoristiskajā gaisotnē, dēvēti par cūku:

**Cūka peld pa Daugavu,  
Auses viena kustinēja;  
Te atjāja tautu dēlis,  
Savu šņurku kustināja.  
LD 14 531**

**Ak, tu tautu prūšu cūka,  
Tavus daiļus vedējiņus!  
Stundu skan zelta pieši,  
No kumeļa nolecot.  
LD 18 622**

Abās tautasdziesmās akcentēta opozīcija starp saviem un svešiem, kas tiek aprakstīti kā dīvainas būtnes, ar dīvainu izskatu vai izturēšanās veidu. Svešie apdzīvo tālas zemes (prūšu cūka) vai atpeld pa Daugavu. Latviešu folklorā Daugava ir robeža starp “kosmizēto un haosa telpu, šo un viņu sauli, drošo un bīstamo, savējo un svešo, bet arī cilvēku un dievību pasauli u. tml.” (Kursīte 1999: 95 – 96) Tautu dēls ierodas no “Aizdaugavas”, tād no svešas, bīstamas, nekoscizētas vietas, viņš ir potenciāls drauds mūsu izveidotajai, kosmiski un sociāli sakārtotajai vietai. Iespējams, ka te var runāt par samērā vēl totēmiskās idejas degradētu fāzi, kad, lai arī vēl tautas apziņā saglabāti priekšstati par cilvēku izcelšanos no dzīvniekiem, tomēr tos vairs attiecina tikai uz svešo un nepazīstamo, haosa pārziņā esošās pasaules iemītniekiem. No otras puses, nevar izslēgt arī ideju par sevišķas auglības spēku, kas piemīt būtnēm, izceļoties no dzīvniekiem. Pasakās tas manifestējas kā milzīgs fiziskais spēks un viltība (īpašs gudrības veids), piemēram, pasakās par “Kurbadu” un citiem stipriniekiem.

Senāki totēmiskie priekšstati, kad līgava tieši apzīmēta par cūku, ietver krāsu mītiskās nozīmes. Tā, līgava (meita) samērā bieži apzīmēta par melnu vai sirmu cūku:

**Melna cūka sēd aiz galda,  
Abas ausis noļukušas;  
Tā manam bāliņam  
Visu mūžu jābaro.  
LD 21 307**

**Kur tu skriesi, sirma cūka?  
Paliec še tīrumā;  
Kam tu skriesi, tautu meita?  
Paliec te tautiņās.  
LD 26 154**

Semantēma „melna cūka” nozīmes ziņā tuva semantēmām „melna odze/čūska” vai “melna vista”, izsakot Lielās pirmmātes radošos aspektus. Kāzu dziesmās, apzīmējot līgavu par melnu cūku, tiek uzsvērta auglība, ražība visos sievietes darbības lokos, sākot ar bērnu dzimšanu un beidzot ar dārzu, laidaru. Semantēma “sirna cūka” norāda uz liminālo laiku, kad meita veic pāreju no viena “tūruma” uz otru. Sirna cūka ir viens no sievietes iniciācijas simboliskiem liecinājumiem latviešu kāzu dziesmās. Kā atzīmējusi J. Kursīte, tad mītiskajos tekstos neeksistē tropi mūsdienu literatūrzinātnes izpratnē, bet tur ir tiešamība. (Kursīte 1996: 6) Mītiskajos tekstos sieviete pārejas laikā atgriežas totēmiskajā veidolā, nevis tiek pielīdzināta cūkai, tādējādi it kā akumulējot dabā pastāvošos auglības spēkus un ir tā, kas rituāla laikā dabu savieno ar kultūru, pārceļ auglību no htoniskās dabas pasaules uz cilvēku sabiedrību, socializējot htonisko spēku destruktivitāti cilvēkiem labvēlīgās izpausmēs.

Latviešu folkloristikā izteikto uzskatu, ka cūka ir līgavas (meitas), bet vepri – precinieka totēmiskais apzīmējums (Kursīte 1996: 91), var papildināt ar tekstiem, kuros brāļi apzīmēti par vepriem, tā iezīmējot totēmisko priekšstatu attīstību un norādot uz latviešu tautasdziesmās sastopām stabilām dzimumu totēmismā balstītām saitēm starp dzimumiem dzīvnieku un cilvēku līmenī:

**Cūka, palti sajaukuse,**

**Sūta vepri viļāties;**

**Māsa, naidu sacēluse,**

**Sūta brāļus līdzināt.**

**LD 13 765**

Latviešu tautasdziesmu kāzu rituālā, analizējot dzimumu totēmisma ideju, vērojamas divas atšķirīgas tekstu simboliku ģenerējošas koncepcijas. Pēc vienas no tām, strukturālie pretstati veidoti vienas dabas sugas ietvaros (dažkārt gan no mūsdienu zooloģijas viedokļa semantiski satuvinātie dzīvnieki tomēr pieder dažādām sugām), šķirot dzimumus. Piemēram, cūka un vepri, gailis un vista, āzis un aita:

**Ļaudis nāca skatīties,**

**Ko es vedu vezumā.**

**Pinkaino kazu vedu,**

**Skarainam āzišam.**

**LD 18 399**

Otra koncepcija pretstatus veido satuvinot divas atšķirīgas dzīvnieku sugas, ļoti bieži vienu no sugām raksturojot kā mednieku, bet otru - kā medījumu. Iepriekš jau tuvāk analizēts pāris vanags un irbe, cielava, vista, sloka, sniedze (putnu totēmiskajā kodā). Dzīvnieku totēmiskajā kodā šī koncepcija samērā plaši atklāta pāri vilks – kaza:

**Balta kaza velējās**

**Daugaviņas maliņā;**

**Dalec vilks, aiznes kazu,**

**Paliek drēbes nevelētas.**

**LD 13 339**

**Sen slavēja nāburgos**

**Klibu kazu laidarī;**

**Kuri vilki iedzinuši**

**Mana brāļa aizgaldē?**

**LD 22 828**

Te balta kaza apzīmē līgavu (meitu), bet vilks, kas aiznes kazu vai vilki, kas iedzen kazu brāļa aizgaldē, apzīmē precinieku, panāksniekus, līgavas vedējus.

Vilkam gan indoeiropiskajā, gan latviešu mītiskajā tradīcijā ir ambivalenta nozīme. Mītiskajā sistēmā vilka negatīvie aspekti saistīti ar arhaisku, visā pasaulē plaši izplatītu priekšstatu par vilkačiem jeb dzīvnieku un cilvēku metamorfozēm. Izteikti negatīvs vilkaču raksturojums saistāms ar viduslaiku Eiropas kultūru, kur tie iekļaujas citu demonoloģisko tēlu virknē un kopā ar velniem, raganām, laumām simbolizē ārdošos, destruktīvos spēkus, kas kaitē cilvēkiem un mājlopiem. Priekšstati par vilkačiem ir raksturīgi arī Latvijai, ko vēsturiskajos avotos raksturo par klasisku vilkaču zemi (T. 32913. Pie senāko laiku ārzemju rakstniekiem Vidzeme tika turēta par īstu vilkatu dzimteni.). Šķiet, ka visi Latvijā 16. un 17. gadsimtā ticēja vilkaču esamībai, sākot ar vienkāršu latviešu zemnieku un beidzot ar augstas sociālās kārtas luterāņu mācītāju P. Einhornu: “Nav noliedzams, ka ir vilkati, tas ir tādi cilvēki, kas velna dzīti rādās un skraida apkārt briesmīga vilka izskatā un var kaitēt cilvēkiem un lopiem ..” (T. 32917). Iespējams, ka aiz šo destruktīvo būtņu viduslaiciski kristīgās uztveres rodami arhaiskāki uzskati, kas atspoguļo totēmisko viedokli, respektīvi, dzīvnieku un cilvēku izcelsmes un eksistences līdzību, kas pieļauj vienkāršu pāreju no vienas sugas citā. Cilvēku spējai pārvērsties dažādos dzīvniekos pamatā ir

metamozes – priekšstats par to, ka cilvēks ar dažādu maģisku darbību palīdzību var tikt pārvērstš vai iegūt citu veidolu, visbiežāk, kas ir arhaiskākā forma, totēmiskā senča veidolu.

Pozitīvajā aspektā vilks saistās ar auglību. Vārda vilks (arī veļi, velns, vilkt) pamatā ir indoeiropiešu saknes vārds, kas nozīmē raut, laupīt, plēst. ievainot. nonāvēt. No vārda vilks atvasināti vārdi vilkatis, vilkacis. (Karulis 1992. 2: 530) Lai arī dominējošais vilka etimoloģijā ir agresīvais sākums, tomēr saistība ar velnu un veļu valsti nozīmē, ka vilks ietver arī auglības motīvu. Mītiskajos folkloras tekstos velnu bieži iedomājas kā pazemes. mirušo valstības saimnieku vai valdnieku. Daudzveidīgajos motīvos, kur velns saistīts ar pazemi, zīmīgs ir priekšstats par apakšzemes ganībām, lopiem. par to barošānu un kopšanu, par velnu kā šo ganību un lopu saimnieku. (Karulis 1992, 2: 504) Arī virszemē šis tēls bieži rādīts saimnieciskās darbības kontekstā, kas ļauj izteikt minējumi par velna un vilka saistību ar druvu un labības auglību. Latviešu folklorā druvu auglības kultā gandrīz konsekventi lietots viens vārds – Jumis, tomēr salīdzināmajā materiālā, piemēram, lietuviešiem sastopami teriomorfī apzīmējumi. tai skaitā vilks, lācis, zaķis, lapsa u. tml. (Neulande 2001: 120) Iespējams, ka arī latviešu folklorā kādreiz bija plašāks skaits ar druvu auglību saistītu būtņu. Netieši uz vilku kā vienu no druvu auglības būtņēm jeb labības (rudzu) dievības teriomorfu veidolu norāda ticējums: “Rudzu ziedos vilki dzīvo rudzos un pervē savus bērņus.” (T. 32985)

Vairākos tekstos precinīcks, jaunais znots tiek attēlots kā klibs, leins vilks, lācis, kas redzams apdzīvotās vietas, tīruma malā vai sapnī. Vilks sapnī ir ļoti plaši izvērsts motīvs latviešu tautas ticējumos. Piemēram, “Ja sapnī redz vilku, kas aiznes aitu, tad drīzumā meitu vedīs tautās” (T. 33036), “Ja vilks pa sapņiem nāk mājā, tad meitu izprecēs” (T. 33040):

**Šķitu vilku lampājam**

**Par bāliņa tīrumiņu:**

**Atlampāja tautu dēls**

**Leinajāmi kājiņam.**

**LD 14 477**

**Šķitu lāci lampājot**

**Pa lielo tīrumiņu:**

**Tas pats mūsu jaunais znots**

**Leinajām kājiņām.**

**LD 16 270 (t. p. 21 476)**

**Es redzēju sapinā**

**Klibu vilku atlecām:**



## **Pats pirmais precinieks**

### **Atjāj klibu kumeliņu.**

**LD 14 391**

Klibums latviešu tautasdziesmās raksturīgs Ziemassvētku un Jāņu rituāliem, respektīvi, “iezīmē to pārejas brīdi, kad uz laiku iestājas haoss un aktivizējas htoniskie spēki (raganas, burvji u.c.).” (Kursīte 1996: 408) Līdzīgi arī sociālā līmenī, klibs vai leins vilks, lācis (precinieka totēmiskais veidols) norāda uz sociālām izmaiņām, pārejas brīdi personas dzīvē. Nestabilitāte, izmaiņas, kas saistītas ar precībām un kāzām gan individuālā, gan kolektīvā līmenī izteikta totēmiskās simbolikas formā. Klibs vilks, lācis ir apdraudējums pastāvošajām sociālajām attiecībām, viņa mērķis ir “izraut” meitu no kādas sociālas grupas, kura līdz ar to zaudē kādu no saviem locekļiem un pārejiem ir jāpārgrupējas, jānovērš kāzu radītais sociālais haoss cilvēku savstarpējās attiecībās. Vēlīnākos tekstos senā tiešamība zudusi un totēmiskās asociācijas saglabātas netieši, uzsverot estētiskos vai ētiskos elementus. Svešas dzimtas preciniekam māsu nedod nevis tāpēc, ka viņš izmaina eksistējošo sociālo kārtību un attiecības, bet tāpēc, ka vilkam pinkaina mugura, respektīvi viņš nav tik izskatīgs kā mūsu māsa:

### **Vilks precēja mūs māsiņu**

**Mēs vilkam nedosim;**

**Vilkam kūla mugurā,**

**Māsai baltas villanītes.**

**LD 15 245**

Sevišķu interesi izraisa dainas, kur sastopama dubulta totēmiskā simbolika:

**Šorīt agri vilciņš līda**

**Gar kuploju ozoliņu;**

**Šorīt agri mūs brālītis**

**Segloj savu kumeliņu.**

**LD 13 904**

Tautasdziesma stāsta par precību rituāla sākumu, kad brālis seglo kumeļu, kas netieši norāda uz viņa nolūku – doties meklēt līgavu. Paralēlisms starp pirmajām divām un otrajām divām rindiņām veidots totēmiskajā simbolu valodā. Brāļa darbība atkārtoti totēmiskajā senča (vilka veidolā) līšanu gar vēl vienu latviešu tautasdziesmu vīrieša totēmisko zīmi – ozolu. Totēmu dubultojums rada semantisku pastiprinājumu un ritualizētas rīcības efektu. Reizē tas liecina par vēlīnāku tekstu radīšanas tradīciju, kad teicēja apziņā vilks un ozols konstanti tiek uztvertas par vīrieša totēmiskajām zīmēm un varbūt arī par „spēli ar senajiem simboliem”.

Tautieša un vilka darbības paralēlisms saskatāms vairākos tekstos, kas dzīvnieku totēmiskajā kodā līdzvērtīgs jau aplūkotajai situācijai putnu totēmiskajā kodā, kad vilka vietā figurē vanags. Veidojas izomorfisms starp vanagu un vilku, kas daļēji saucas arī ar to dabisko izturēšanās veidu - uzglūnēt, novērot, uzbrukt ātri, neatvairāmi:

**Vilciņš asti kustināja  
Uz tā mana druvas ceļa.  
Lai palika šī dieniņa  
I neieta druviņā.  
LD 13 572**

**Vilciņš glūn silmalā,  
Tautiets lauka galiņā;  
Vilciņš glūn manu jēru,  
Tautiets manas ravējiņās  
LD 13 573**

Populārākais totēmisma piemērs latviešu folklorā līdz šim ir bijis pasaku spēkavīra dzīvnieciskā izcelsme. (Bruņnieks 1899: 825 – 826; Šmits 1925: 48; Polis 1962: 95; Jurika 1986: 9 -11; Ankrava 2000: 203; Sarma 2003: 27) Parasti šajos pasaku tipos par totēmiskajiem senčiem vai palīgiem figurē lācis, vilks un zivs, citi dzīvnieki, koki vai priekšmeti ir sekundāri. Samērā izplatīts ir priekšstats par lāci – totēmisko sencī, palīgu. Tā, I. Leinasare izsaka viedokli, ka „Latvijas austrumu daļā dzīvojošām ciltīm viens no izplatītākajiem totēmiem bija lācis.” (Leinasare 1969: 85) Šāda totēmisma paliekas vēlāk redzamas tautas pasaku varoņu tēlos (Lāčplēsis, Kurbads u. c.). D. Jurika min arī virkni latviešu pasaku totēmiskos palīgus - zosi, zirgu, lāceni, dažādus zivju, putnu, zvēru un skudru ķēniņus, pusbrāļus u.c. (Jurika 1986: 13 - 17)

G. Zemītis aprakstot reliģiju un kultu lībiešu sabiedrībā vēlā dzelzs laikmeta beigās un agro viduslaiku sākumā, tātad par Latvijas rietumu daļu, atzīmējis, ka lībiešu sieviešu iecienītie lāča zobu piekariņi un vīriešu lāču ilkņu piekariņi varētu tikt

saistīti ar lāča kultu lībiešu sabiedrībā un “.. ticību tam ka cilvēkam lācim ir kopīga izcelsme. Lācis varēja būt cilts totēms. Cilvēki uzskatīja sevi par lāča un sievietes bērniem.” (Zemītis 2004: 119) Arheoloģiskajos materiālos atrastos amuletus un rotas no dzīvnieku zobiem un nagiem vai ar dzīvnieku atveidojumu, var saistīt ar totēmisko tabuāciju un kultiem un ticību cilts izcelsmei no kopīga dzīvnieka senča.

Pasaku un arheoloģisko materiālu papildina arī latviešu tautasdziesmas. Viens no izplatītākajiem lāča totēmiskā simbola lietojumiem precību un kāzu dziesmās saistāms ar noteiktu radniecības pakāpi – parasti par lāceni tiek dēvēta brāļa sieva:

**Es pārvedu brālam sievu**

**Kā lielo lāču māti,**

**Istabā ieiedama,**

**Izgāž durvju stenderīti.**

**LD 21 207 (t. p. 18 685)**

**Suns rej kaukdams**

**Pirts pakaļā:**

**Lāceni pārveda**

**Par saimenieci.**

**LD 18 669**

Brāļa sievas salīdzināšana ar lāču māti balstīts arhetipiskos priekšstatos. Pēc M.Gimbutienes domām lāču māte simbolizē Lielo pirmmāti (citēts pēc - Kursīte 1996: 186) J. Kursīte izteikusi domu, ka arī latviešu tradīcijās iespējams saskatīt netieši apliecinātu saistību starp lāceni un Māru – vienu no Lielās pirmmātes veidoliem latviešu tautasdziesmās. (Kursīte 1996: 304) Brāļa sievas pirmā ieiešana jaunajā mājā – „izgāž durvju stenderīti” - simboliski norāda uz tās auglības spēku, vitalitāti, saistību ar matricentriskajām dievībām, uz atrašanos to aizsardzībā pārejas laikā, kad mainās tās dzīvesvieta, radinieki, sociālo tiesību un pienākumu pasaule.

## Noslēgums. Secinājumi

Vārdu „totēms” pirmo reizi lietoja 18. gs. beigās, aprakstot Ziemeļamerikas indiāņu tautas odžibvu radniecības sistēmu. Zinātniska jēdziena statusu totēmisms iegūst 19. gs. septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados (Dž. F. Maklēnana, E. B. Tailora, Dž. Dž. Freizera darbos), kad to galvenokārt skaidroja kā sevišķu fetišisma paveidu, kas ietver cilvēku grupas un dabas sugu, objektu sakrālas radniecības koncepciju.

19. gs. beigās un 20. gs. sākumā tika savākti un apkopoti tā laika zināmie fakti, kas kaut kādā mērā varētu tikt saistīti ar totēmismu. 19. gs. evolucionisma shēmas ietvaros daudzveidīgie totēmisma veidi tika skaidroti kā visnācīgākā zināmā reliģijas forma, kas kādreiz ir pastāvējusi visām vai lielākajai daļai pasaules tautu. Totēmisma veidu pretrunīgums, pamatā starp tā individuālajām un kolektīvajām formām, tika skaidrots ar atšķirībām kultūru attīstībā – jo attīstītāka sabiedrībā, jo mazāks tā iespaids uz tās kultūru un reliģisko dzīvi, tomēr gandrīz it visur iespējams fiksēt totēmisko priekšstatu reliktus.

Paralēli totēmisma aprakstiem veidojās plašs totēmisko faktu interpretatīvais lauks. Jau pirmajās nozīmīgajās teorijās (B. Spensers, A. V. Hovits) totēmismu interpretēja kā tradicionālo sabiedrību fundamentālu strukturējošu sistēmu, kas ģenerē būtiskākos sociālās un reliģiskās dzīves fenomenus. Totēmisms tika uzskatīts par elementārāko reliģijas formu (piem., E. Dirkeims, E. Reiterskjolds), kas ir visu rituālu, mītu un sociālo struktūru avots un reprezentē sociālas grupas vai personas saistību ar kādu dabas segmentu (dzīvnieks, augs, putns, priekšmets, kalns, upe, debesu spīdekļi u. tml.), kas izteikta radniecības terminoloģijā. Saikne starp totēmu un cilvēku vai sociālu grupu tika fiksēta radniecības kodā – totēms ir mans tēvs, brālis, māte, draugs, „āda” u.c. Totēmiskie mīti šādu radniecību pamatoja, stāstot, kā tā veidojusies, bet rituāli to apstiprināja un periodiski atjaunoja.

19. un 20. gs. mijā uzskatīja, ka visiem totēmisma veidiem ir kaut kas kopīgs, tomēr reducēt tos līdz kādai vienkāršai sākotnējai formai neizdevās. 20. gs. padsmītie gadi ir izšķiroši totemoloģijas attīstībā. 1910. gadā A. A. Goldenveizers raksturo totēmismu kā heterogēnu parādību, kurai ir ne tikai reģionālas atšķirības, bet tā arī iekļauj dažādus reliģiskos un sociālos fenomenus, kas netieši saistāmi ar totēmismu (eksogāmija, zoolatrija, animisms u.c.). Līdz ar to totēmisms „izplūst”, zaudējot savu objektu – radniecības simbolika starp dabas rindu un sociālu grupu vai personu. Sākot

ar 20. gs. divdesmitajiem gadiem, totēmismu vairs necenšas reducēt līdz sākotnējām formām, bet aizvien lielāku uzmanību pievērš konkrētu totēmisma veidu funkcijām kādā atsevišķā sabiedrībā. Pamazām kristalizējas doma, ka totēmisms, tāpat kā jebkurš cits sociāls vai reliģisks institūts, pētāms atsevišķas kultūras kontekstā, nevis kā abstrahēts, no „dabiskās kultūrvides” izolēts vispārīgs fenomens.

Pētīt kādu sociālu vai reliģisku institūtu konkrētas kultūras ietvaros nozīmē izprast tā funkcijas sabiedrībā, kas manifestējas rituālā. Rituāls adaptē un uzspiež tā piederīgajiem noteiktu sakrālu attieksmi pret dabas sugām, objektiem, priekšmetiem, standartizētu uzvedības modeli. Rituāls arī atjauno un pārrada sabiedrību. Rituālā ietverto funkcionalitāti vizualizē simboli, kuri ārpus rituāla nav saprotami. Daļa rituālu simbolu ir totēmiski (totēmiskie simboli), jo atjauno sabiedrībā adaptēto attieksmi pret dabu, uzsverot radnieciskās saites starp dabu un sociālo grupu vai indivīdu. A. R. Radklifs-Brauns uzsvēris, ka „parādības, kuras mēs apzīmējam ar vārdu „totēmisms” ir daļa no rituālo attiecību kompleksa starp cilvēku un dabas sugu”. (Radcliffe-Brown 1952: 126) Dabas suga rituālajās attieksmēs tiek personificēta, kas ļauj domāt par dabu kā par sociālu struktūru, kuras pamatā ir radniecība, tāpat kā cilvēku sabiedrībā. Radniecība ir pirmais sociālo attiecību modelis, kas atsevišķus indivīdus padara par sociāli nozīmīgām personām. Veidojot radnieciskas attiecības starp cilvēkiem un pārējo dabu, daba tiek socializēta, no amorfas dabiskas masas pārvērsta par sociālu struktūru. Par katru apkārtējās vides objektu persona var apgalvot – tas (dzīvnieks, klints, mēness u. tml.) pieder manam klanam, tas – citam. Tāpat kā indivīds iekļaujas noteiktā sociālā segmentā, tāpat viņš iekļaujas dabā, balstoties uz simbolisko totēmisma loģiku.

Totēmisms tādējādi ir daļa no rituālās funkcionalitātes: paātrināt opozīciju (vīrietis – sieviete, vecāki – bērni, vīra radi – sievas radi, zemkopis – lopkopis u.c.) integrāciju vienotā sabiedrībā. Sociāli nozīmīgais tiek poetizēts dabas inspirētos iztēles tēlos. Opozīcijas netiek apvienotas tieši, bet ar dabas poētisko tēlu palīdzību, kuru izvēle bieži vien pamatota to izturēšanās veidā dabiskajos apstākļos vai arī tā ir mītiski sankcionēta Piemēram, laulības tiek attēlotas kā ozola un liepas kopdzīve, līgavas meklēšana - kā vāveres ķeršana, medīšana. Dabā tiek veidotas klasifikācijas, kas apvieno dabas sugas, priekšmetus un citus ainaviskās vides elementus, ņemot vērā to savdabīgo un līdzīgo. Opozīcijas jeb pretstati rada asociācijas, tātad iztēli un domāšanu, kas formējas rītmiskā tekstā, piemēram, folklorā. Tāpēc folklorā iespējams fiksēt sociāli nozīmīgus simbolus, tai skaitā totēmiskus, kas rituāla laikā atraisa iztēli

un domāšanu, veido un atjauno „izjaukto” sociālo kārtību kā sabiedrības, tā kosmosa līmenī.

Īpaša vieta totemoloģijas vēsturē ir K. Levī-Strosa darbam „Totēmisms mūsdienās” (1960), kurā totēmisms tiek raksturots kā zinātnieku radīts iluziors koncepts, kam realitātē (etnogrāfijā) nav atbilstmju. Tomēr K. Levī-Strosa radītais priekšstats par totēmismu ir vienkāršoti saprasts. K. Levī-Stross totēmismu neiznīcina. Meklējot atbildi uz jautājumu – kāpēc rodas dabas sugu simbolisms, viņš totēmus interpretē kā mentālus kodus, kas rituālā un mītā aktivizē cilvēku iztēli un domāšanu. Mentālie kodi pēc K. Levī-Strosa domām ir vienojošais princips dabas un kultūras attiecībās. Tomēr principiālas atšķirības no citiem totēmisma pamatprincipiem – eksogāmija, noderīgums, fobija, radniecība – nav saskatāmas.

Aprakstot dažādus totēmiskā kompleksa elementus, jāsecina, ka to iedalījums veidos, formās vai grupās ir nosacīts, jo totēmisko faktu heterogēnais raksturs neļauj tos pakļaut viena reģiona vai koncepcijas īpatnībām. Starp atšķirīgajiem totēmisma faktiem, lai kādā veidā tos arī nesagrupētu, ne vienmēr ir iespējams konstatēt ģenētisku vai vēsturisku saistību. Šķietami līdzīgiem totēmiskā kompleksa elementiem var būt atšķirīgi avoti. Nav drošu pierādījumu, ka atšķirīgajām reģionu totēmiskajām tradīcijām būtu vienota izcelsme, ka visu tradicionālo sabiedrību institūti ir atvasināti, modificējoties hipotētiskajai sākotnējai formai.

Balstoties uz austrāliešu tradicionālo sabiedrību totēmismu, iespējams izveidot vienu no pilnīgākajām un precīzākajām totēmisko veidu klasifikācijām. Raksturojot austrāliešu totēmisma veidus, iespējams precīzāk formulēt totēmisko priekšstatu substrātu. Austrāliešu totēmismu veido – individuālais, dzimumu, fratriju (pušu), sekciju un subsekciju, klanu, lokālais, „dzimšanas vietas”, sapņu, daudzkārtējais jeb klasifikatoriskais un kulta totēmisms. Dažādās austrāliešu sabiedrībās centrālo vietu ieņem atšķirīgi totēmisma veidi, „pilns” totēmiskais komplekts nav fiksēts ne Austrālijā, ne arī citur, tas ir konstruēts veidojums.

Arī termins „totēmiskie mīti un rituāli” ir nosacīts un mākslīgs. Austrālieši totēmiskos mītus neizdala no kopīgā “svētā mantojuma”. „Svētajā mantojumā” stāstīts par totēmisko senču dzīvi, klejpojumiem, par to, kā iedibināta kārtība, tikumiskās normas, rituāli u. c. sociālie institūti. Svēto jeb totēmisko mītu saturs ļauj noprast pašu austrāliešu totēmisma koncepciju. Totēmisms austrāliešu izpratnē ir savdabīga „ekoloģija”, jo pamato cilvēku un dabas savstarpējo attiecību veidu, raksturu, apliecina “vēsturisko” jeb mītos fiksēto radniecību starp visu pasaulē esošo:

totēmiskajiem senčiem, dievībām, mītiskajiem varoņiem, dzīvniekiem, putniem, augiem, debesu ķermeņiem, cilvēkiem, rituāliem u. tml. Līdzīga funkcija ir arī totēmiskajiem rituāliem kā „svētā mantojuma” nozīmīgiem elementiem. Rituāls ir stilizēta simboliska darbību sistēma, kuras veic, lai sasniegtu noteiktus, parasti – praktiskus, mērķus. Austrāliešu totēmiskie rituāli stiprina radnieciskās un plašākas sociālās saites, sociālo grupu sadarbību, risina konfliktus, veicina materiālo labumu vairošanu, pamato pārejas rituālu jēgu un nozīmi gan individuālā, gan sociālā līmenī. Nozīmīgākie austrāliešu rituāli, kuros visplašāk lietota totēmiskā simbolika, ir intičiūms un korobori.

Pirmie totēmisma problemātikas risinājumi latviešu folklorā saistāmi ar 19. gs. deviņdesmitajiem gadiem. K. Kasparsons un M. Bruņinieks antropoloģiskās koncepcijas ietvarā totēmismu uzskata par fetišisma sevišķu paveidu, kad mirušā senča dvēsele iemiesojas augā, kokā vai dzīvniekā. 20. gs. sākuma reliģiju sociologu (E. Dirkheima, L. Levi-Briela) izstrādāto piecu totēmisma interpretācijā uz latviešu folkloras materiāliem attiecina A. Švābe. Viņš uzskata, ka droši fiksējami divi totēmi – ozols un liepa – gan dzimtu (sociālo grupu), gan dzimumu līmenī. Vairākas izvērstas totēmu analīzes ir J. Kursītes pētījumos par latviešu folkloru 20. gs. deviņdesmitajos gados. Viņa ievērojami paplašina iespējamo latviešu folkloras totēmu skaitu un precīzi apraksta totēmisko priekšstatu kodolu – dzimumu totēmismu. Līdzšinējie totēmisma problemātikas risinājumi apliecina, ka nepieciešams plašāk analizēt totēmisko simbolu funkcijas latviešu tautasdziesmu rituālos. Lai saprastu kaut nelielu latviešu tradicionālās kultūras daļu, bija nepieciešams rīkoties tā, kā savulaik, uzsākot ndembu kultūras pētniecību, secināja V. Tēmers (Тернер 1983): jāpārvēr aizspriedumi pret rituālu un jāsāk to pētniecība.

Analizējot latviešu tautasdziesmu pārejas rituālu totēmisko simboliku, tiek aprakstīts sociālo attiecību modelis un sociālās izmaiņas. Iekļaujot sociālajā sfērā arī dabas sugas, kas promocijas darbā apzīmētas par totēmiem, tiek nodibināta simboliska radniecība ar dabu, to aprakstot kultūras rindas (sociālajos) terminos. Socioloģizējot indivīdu personā un dabu cilvēkiem saprotamā radniecības sistēmā, tiek pamatota cilvēku vieta pasaulē, dzīves jēga, atrasta pārliecība par saviem spēkiem un iespējām. Totēmisms ir radniecības formā aprakstītas strukturējošās attiecības starp dabas un kultūras rindu, kas pētāmas rituālā, bet totēmi – radniecības pakāpes un no tās izrietošo pienākumu un tiesību simboli.

Radību un krustību rituālos bērna sociālo statusu, tiesības un pienākumus nosaka radnieki, pamatā – vecāki, vecvecāki un krustvecāki. Radību tautasdziesmu ciklā konstatēti trīs ar totēmismu saistīti priekšstatu slāņi. Pirmajā no tiem bērns attēlots totēmiskajā zivju kodā, otrajā – totēmiskajā kukaiņu un putnu kodā, trešajā – totēmiskajā augu un koku kodā. Savukārt krustību rituāla ar totēmismu saistāmas vairākas krustvecāku simboliskas darbības, viņu saistība ar totēmiskajiem senčiem un palīgiem, pādes un citu radnieku attēlojums totēmiskajā kodā, sociālo procesu priekšstatījums dabas inspirētā simbolu veidolā. Krustību rituāla, iekļaujot bērnu noteiktu radnieku pulkā, tiek sarautas saites ar dabu un precīzi formulētas personas sociālās uzvedības modelis. Spilgts dzimumu totēmisma piemērs krustību rituāla ir šūpuļa līksts atbilstība krustāmā bērna dzimumam, kas tālāk transformējas sociāli nozīmīgās un vispārpieņemtās personības kvalitātēs.

Precību un kāzu rituālā totēmiskā simbolika galvenokārt lietota dzimumu un dzimtu līmenī. Totēmu funkcionalitāte šo rituālu ietvarā pamatā saistīta ar antagonisma pārvarēšanu un sociālo izmaiņu pamatošanu. Precību un kāzu rituālā totēmisms visprecīzāk apliecināts tekstos, kur dzimumu vai dzimtu pretstatījums strukturēts divu totēmisko simbolu vienībā. Galvenie šāda tipa totēmi ir niedre un donis, ozols un liepa, vanags un irbe (sloka, vista, cielava, sniedze, gaigala), gaigals un liepa, cūka un vepris, vilks un kaza (aita), lācis (lācene). Analizētie totēmiskie simboli, pirmkārt, norāda uz radniecības pakāpi, otrkārt, uz radnieku savstarpējo attiecību tiesiskajiem, emocionālajiem, ekonomiskajiem u. tml. aspektiem. Latviešu tautasdziesmu rituālu totēmiskās simbolikas funkcija – precīzi formulēt radniecības modulēto sociālo attiecību veidu.



## **Avoti:**

Barons K., Visendorfs H. Latvju dainas: 6 sēj. (Faksimilizdevums). Rīga: Zinātne, 1992.

Dainu izlase: Koki. I. Trīs ziedošie koki: ābele, ieva, lazda. Toronto: Latvis, 1980. - 194 lpp.

Dainu izlase: Koki. II. Trīs skuju koki un bērzs. Toronto: Daugavas vanagu apgāds, 1985. – 266 lpp.

Dainu izlase: Koki. III. Ozols. Toronto: Daugavas vanagu apgāds, 1986. - 186 lpp.

Dainu izlase: Koki. IV. Liepa un pārējie koki. Toronto: Daugavas vanagu apgāds, 1987. - 227 lpp.

Dainu izlase: Graudaugi. V. Ziedi ziedi rudzu vārpa: rudzi, mieži, auzas, kvieši un griķi. Toronto: Daugavas vanagu apgāds, 1991. - 313 lpp.

Latviešu pasakas un teikas / Pēc Anša Lerha- Puškaiša un citiem avotiem sakop. un red. prof. P. Šmits. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1925 – 1937. - 1. - 15. sēj.

Latviešu tautasdziesmas. I – VIII. Rīga: Zinātne. 1979 – 2004.

Latviešu tautas paražas. / Sakārt. prof. K. Straubergs. Rīga: Latvju Grāmata, 1944.

Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas. Izlase. Rīga: Zinātne, 1991. – 495 lpp.

Latviešu tautas ticējumi / Sakr. un sakārt. prof. P. Šmits. Rīga: LFK, 1940 -1941. I – IV. sēj.

## Zinātniskā literatūra:

- Adamovičs L. Senlatviešu reliģija // Vēstures atziņas un tēlojumi. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1937. - 45. - 115. lpp.
- Ambainis O. Latviešu folkloristikas vēsture. Pamatvirzieni un fakti. Rīga: Zinātne, 1989. - 126 lpp.
- Ankermann B. Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin: Behrend & Co, 1915. - S. 114. – 180.
- Ankermann B. Ausdrucks- und Spieltaetigkeit als Grundlage des Totemismus // Anthropos. - N. 10-11. – 1915-1916. - S. 586 - 611.
- Ankrava S. Īrijas ķelti un viņu kultūras mantojums // Īrijas sāgas un pasakas. Rīga: Zinātne, 1985.- 193. - 210. lpp.
- Ankrava S. Vai Lāčplēsis bija karalis Artūrs? Leģendas. Versijas. Pētījumi. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. - 272 lpp.
- Avotiņa A., Blūma D., Līdaka A., Ņefedova I., Šmite E. Latvijas kultūras vēsture. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003. – 507 lpp.
- Barons K. Seno latviešu precību un kāzu dziesmas // Latvju dainas: III sēj. I daļa. (Faksimilizdevums). Rīga: Zinātne, 1992. – 1 – 103. lpp.
- Baumann H. Afrikanische Wild- und Buschgeister // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1938. Heft 3/5. S. 208 - 239.
- Bičolis J. Bāliņi // Latvju tautas daiņas. 7. sēj. Rīga: Literātūra, 1931. – 507. - 529. lpp.
- Biezais H. Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion. Uppsala: Almqvist und Wiksell, 1961. - S. 268.
- Biezais H. Gaismas dievs seno latviešu reliģijā. Rīga: Minerva, 1994.- 285 lpp.
- Biezais H. Seno latviešu debesu dievu ģimene. Rīga: Minerva, 1998. - 368 lpp.
- Boas F. The Origin of Totemism // American Anthropologist. Vol. 18. - 1916. - 319. - 326. pp.
- Brown A. R. The Definition of Totemism // Anthropos. - N. 9. – 1914. - S. 622 - 630.
- Bruņenieks M. Veco latviešu māņticība // Mājas Viesa Mēnešraksts. - 1899. - Nr. 4.- 262.- 266. lpp.; Nr. 5.- 363. - 367. lpp.; Nr. 6.- 456. - 460. lpp.; Nr. 7.- 549. - 553. lpp.; Nr. 8.- 578.- 581.lpp.; Nr. 11.- 820.- 827. lpp.
- Bruņenieks M. Senlatviešu reliģiskais pasaules uzskats. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1930. - 19 lpp.

- Bruņenieks M. Senlatviešu Laima. Rīga: Aut. izd., 1940. - 75 lpp.
- Celmiņš M. Putni latvju sentēvu ticībā // Rota. - 1884. - Nr. 9. - 100., 102. lpp.
- Derungs K. Maerchen und Totemismus // Tier und Totem. Naturverbundenheit in archaischen Kulturen. Bern, 1998. (www.Maerchenlexikon.de)
- Drīzule R. Mīts un rituāls Jāņu dziesmās // Karogs. 1991. N. 5/6. - 203. - 211. lpp.
- Druņģīte Ē. Zalkša mīts lietuviešu literatūrā // Karogs. 1999. N. 4. - 146. - 151. lpp.
- Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious life. New York, London, Sydney, Tokyo, Singapore, 1965.- 507 p.
- Eliade M. Mīts par mūžīgo atgriešanos. Rīga: Minerva, 1995. - 174 lpp.
- Eliade M. Sakrālais un profānais. Rīga: Minerva, 1996. - 189 lpp.
- Eliade M. Mīta aspekti. Rīga: Minerva, 1999. - 207 lpp.
- Erdmane H. Koku tēli, to semantika un mākslinieciskā slodze dziesmu folklorā // Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā. Rīga : Zinātne, 1988.- 41. - 48. lpp.
- Evans-Pritchard E.E. Theories of Primitive Religion. Oxford: University Press, 1965.- 132 p.
- Evans-Pritchard E.E. Social anthropology and other essays. New York: Free Press, 1966. - 354 pp.
- Filips N. Pasaules tautu mīti. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. - 191 lpp
- Firth R. Totemism in Polynesia // Oceania.-1930-1931. - Vol. 1. - N. 3 et 4. - 1930 - 1931. - 291 - 321.; 377. - 398. pp.
- Firth R. Elements of social organization. Boston: Beacon Press, 1963. - 260 pp.
- Freids Z. Totēms un tabu. Rīga: Minerva, 1995. - 206 lpp.
- Frobenius L. Die Weltanschauung der Naturvölker. Mythologie. Weimar: Felber, 1898. - XV, 427 S.
- Gennep van A. L'état actuel du problème totémique. Paris: E. Leroux, 1920. - 363 lpp.
- Gimbutiene M. Balti aizvēsturiskajos laikos: Etnogēze, materiālā kultūra un mītoloģija. Rīga: Zinātne, 1994. - 226 lpp.
- Gīrs K. Kultūru interpretācija. Rīga: Izd-ba AGB, 1998. - 477 lpp.
- Goldenweiser A. A. Totemism, an Analytical Study // Journal of American Folklore. Vol. 23.- 1910. - 179. - 293. pp.
- Goldenweiser A. A. The method of investigating totemism // Anthropos. - N. 10-11. - 1915-1916. - S. 256 - 266. (I)

- Goldenweiser A. A. The views of Andrew Lang and J. G. Frazer and E. Durkheim on Totemism // *Anthropos*. - N. 10-11. – 1915-1916. - S. 948 - 971. (II)
- Goldenweiser A. A. Form and Content in Totemism // *American Anthropologist*. Vol. 20. 1918. - 280. – 296. pp.
- Graebner Fr. Totemismus als Kulturgeschichtliches Problem // *Anthropos*. - N. 10-11. – 1915-1916. - S. 248 - 256.
- Grāvītis V. Labi aizmirstais vecais par dažām tautas rotājošā raksta zīmēm // *Avots*. 1990. Nr. 3. – 32. – 38. lpp.
- Greble V. Dziesmas par bērna dzimšanu // *Latviešu tautas dziesmas*. 2. sēj. Rīga: LPSR ZA izd - ba, 1956. - 93. - 101. lpp.
- Greble V. Kristību dziesmas // *Latviešu tautas dziesmas*. 2. sēj. Rīga: LPSR ZA izd - ba, 1956. - 125. - 135. lpp.
- Greble V. Mītiskas latviešu tautasdziesmas // *Latviešu tautas dziesmas*. 3. sēj. Rīga: LPSR ZA izd - ba, 1957. - 725. - 739. lpp.
- Haeckel J. Zweiklassensystem, Maennerhaus und Totemismus in Suedamerika // *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin 1938. Heft 6. S. 426 - 454.
- Haekel J. Der heutige Stand des Totemismusproblems // *Mitteilungen des Anthropologischen Gessellschaft in Wien*. - 1952. - Bd. 82. - S. 33 - 49.
- Hartland E. S. Totemism and Exogamy // *Folk-Lore*, 1911. LXXII.- 362. – 375. pp.
- Ivanovska R. Ziedošais koks - sievietes sociālā statusa raksturotājs // *Latvijas vēsture*. - 1998. - N. 1. - 48. - 58. lpp.
- Jansons J. A. Maģija latviešu tautas tradīcijās. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1937. -
- Jansons J. A. Latviešu masku kultūrvēsturiska analīze // *Kentaurs XXI*, N. 9.- 1995.g. jūlijs, 20. - 41. lpp.
- Jensen A.E. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden: F. Steiner verlag, 1951. - 424 S.
- Jensen A.E. Die getöte Gottheit: Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart, 1966.- 164 S.
- Jurika D. Kopējās indoeiropēiskās iezīmes īru un latviešu vēstītājfolklorā. Rīga: LU, 1986. - 22 lpp.
- Kaneti E. Masa un vara. Rīga: Jumava, 1999. - 441 lpp.
- Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. 1. A-O. Rīga: Avots, 1992. - 639 lpp.
- Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. 2. P-Ž. Rīga: Avots, 1992. - 671 lpp.
- Kasīrers E. Apcerējums par cilvēku. Rīga: Intelekt, 1997. - 222 lpp.

- Kasparsons K. Atskats uz mitoloģiskiem pētījumiem // Pūrs, darināts un pielocīts ar populāri ziniskiem apcerējumiem. I. Rīga: Daugavieša apgādībā, 1891. - 75 - 95 lpp.
- Kasparsons K. (Siguldietis K.). Mūsu senču dvēseles // Pūrs, darināts un pielocīts ar populāri ziniskiem apcerējumiem. I. Rīga: Daugavieša apgādībā, 1891.- 95.- 118. lpp.
- Kasparsons K. Mežs un lauks // Pūrs, darināts un pielocīts ar populāri ziniskiem apcerējumiem. II. Rīga: Daugavieša apgādībā, 1892. - 57.- 70. lpp.
- Koch K. Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1939. Heft 4/6. S. 318 - 385.
- Kokare E. Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē. Rīga: Mācību apgāds NT, 1999.- 199 lpp.
- Koppers W. Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem // Anthropos. - N. 31. - 1936. - S. 159. - 176.
- Kottak C. Ph. Cultural Anthropology. McGraw-Hill, Inc., 1976. 396 pp.
- Kroeber A. Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis (1920). Totem and Taboo in Retrospect (1939) // The Nature of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. - 301. - 310. pp.
- Kursīte J. Latviešu folklorā mītu spoguļi. Rīga: Zinātne, 1996. - 434 lpp.
- Kursīte J. Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. Rīga: Zinātne, 1999. - 525 lpp.
- Lāce I. Mītiskais domu pavediens // Karogs. 2003. N 6. -144. - 147. lpp.
- Latviešu mitoloģija // Konversācijas vārdnīca. 3. sēj. Rīga: G. Landsbergs, Jelgavā: R. L. B. Derīgu grāmatu nodaļa. - 1911. - 2345. - 2350. sl.
- Lautenbaha J. Latviešu mitoloģija. No lektora Lautenbaha priekšcēlumiem // Pagalms. Jelgava: E. Zīslaks, 1882. - 6 - 7; 18 - 20; 23 - 24; 32; 34; 40; 56; 58. lpp.
- Leinasare I. Latvijas iedzīvotāju kultūra un dzīves veids pirmatnējās kultūras laikmetā (IX g. t. pr. m. ē. - m. ē. IX gs.) // Latviešu etnogrāfija. Rīga: Zinātne, 1969. - 55. - 89. lpp.
- Lerhis - Puškaitis A. Ievads. Latviešu tautas teikas un pasakas. VII. daļa I. sēj. Cēsis: J. Ozols & RLBZK, 1903.
- Levy-Brühl L. Das Denken der Naturvölker. Wein und Leipzig: W. Braumüller, 1921. - 352 S.
- Līčs E. R. Antropoloģijas dažādība // Kentauris XXI. N. 27. 2002. - 13. - 39. lpp.
- Linton R. Totemism and the A.F.E. // American Anthropologist. - Vol. 26. - 296. - 300. pp.

- Lokvuds D. Esmu aborigēns. Rīga: Zinātne, 1975. - 229 lpp.
- Lowie R. H. Primitive Religion. London: G. Routledge and Sons Ltd., 1936.- 346 p.
- Loze I. Akmens laikmeta māksla Austrumbaltijā. Rīga: Zinātne, 1983. - 136 lpp.
- Mackova-Treile J., Misāne A. Pasaulskatījums latviešu folklorā // Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. – 17. – 40. lpp.
- Maldonis V. Bērnu audzināšana // Latvju tautas daiņas. 1. sēj. Rīga: Literātūra, 1928. – 621. – 644. lpp.
- Malinowski B. Eine wissenschaftliche theorie der Kultur und andere Aufsätze. Zuerich: PAN – Verlag, 1949. S. 264.
- Malta N. Mežs un koki latvi daiņās // Latvju tautas daiņas. 1. sēj. Rīga: Literātūra, 1928. –1. – 11. lpp.
- Manhardt W. Letto-Preussische Goeterlehre. Magazin der Lettisch-Literraerischen Gesellschaft 21. – Riga, 1936. – S. 674.
- Meier P. J. Der Totemismus im Bismarck-Archipel, Melanesien, Suedsee // Anthropos. - N. 14-15. - 1919-1920. - S. 532 - 542.
- Milke W. Totemzentren und Vermehrungsriten in Australien und Ozeanien // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1936. Heft 1/3. S. 211 - 227.
- Mitoloģijas enciklopēdija. - 1. sēj. Rīga: Latvijas encikl., 1993.- 320 lpp.
- Mitoloģijas enciklopēdija. - 2. sēj. Rīga: Latvijas encikl., 1994.- 416 lpp.
- Mūks R. Mīts un iztēle. Rīga: Karogs, 1991. - 143 lpp.
- Mūks R. Sakrālā un profānā polaritāte Mīrēas Eliades darbos un kristietībā. Rīga: Zinātne, 2002. – 175 lpp.
- Neulande L. Jumis senlatviešu reliģijā. Rīga: Minerva, 2001. – 207 lpp.
- Ozols A. Raksti folkloristikā. Rīga: Zinātne, 1968. - 417 lpp.
- Pancritius M. Europaeischer Totemismus // Anthropos. - N. 12-13. – 1917-1918. - S. 338- 351.
- Paliepa J. R. Latvju dainas un vēdu himnas. Indoeiropiešu un senās Eiropas kultūru saplūde. Latviešu valodas un dainu izcelsme. Rīga: aut. izd., 2004. – 112 lpp.
- Petri H. Seelenvorstellungen und Totemismus in Noerdlichen Dampierland, Nordwest-Australien // Studium Generale. Jg. 1. Heidelberg, 1948. - S. 237. – 248.
- Petri H. Kult-Totemismus in Australien // Paideuma. V. 1950. – S. 44. 58.
- Polis K. Dievs un dvēsele kā reliģiozs priekšstats aizkristiko latviešu tradīcijās. Nebraska: Pilskalns, 1962. – 261 lpp.

- Račiūnaite R. Relics of totemism in the Lithuanians Customs of Life Cycle: End of the 19 th – Middle of the 20 th Centuries // *Ethnic Culture: Traditions and Innovations*. Kaunas: Vytautas Magnus University Press, 2004. – 270. – 278. pp.
- Radcliffe-Brown A.R. *The Sociological Theory of Totemism* (1929) // *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe. III. 1952. – 117. – 133. pp.
- Reidzāne B. Latviešu tautasdziesmu lācis // *Dabas un vēstures kalendārs 2000*. Rīga: Zinātne, 1999. – 172. – 178. lpp.
- Reuterskiöld E. Die Natur des Totemismus // *Anthropos*. - 1914. - Bd. IX. H.3-4. – S. 646. – 552.
- Rivers W. H. R. The Terminology of Totemism // *Anthropos*. - N. 9. – 1914. - S. 640 - 646.
- Rubenis A. Cilvēks mītiskajā pasaules ainā. Rīga: Zvaigzne, 1994. - 144 lpp.
- Rūķe-Draviņa V. Cilvēks un daba latviešu tautasdziesmās. Stokholma: Artilett, 1986. - 149 lpp.
- Ruskule I. Tradicionālais un tā loma Kārļa Skalbes pasaku tēlu semantikā // *Karogs*. - 1999. - Nr. 11.-129.- 150.lpp.
- Sarma I. Latvijas kultūras vēsture. Rīga: Raka, 2003. – 180 lpp.
- Schmidt W. Das Problem des Totemismus. Einfuehrung // *Anthropos*. - N. 9. – 1914. - S. 287 - 289.
- Schmidt W. Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht // *Anthropos*. - N. 10-11. - 1915-1916. - S. 593. - 610.
- Snorre Sturlas dēls. *Gilves acumalds*. Rīga: Nordik, 1997. – 111 lpp.
- Spekke A. Latvieši un Livonija 16 gs. Rīga: Zinātne, 1995. - 264 lpp.
- Spencer B., Gyllen F.J. *The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1904. – 784 pp.
- Sperbers D. Interpretatīvā etnogrāfija un teorētiskā antropoloģija // *Kentaurs XXI*. N. 27. 2002. – 53. – 81. lpp.
- Spiess K. Par lopu pielūgšanu // *Rota*. - 1885. - Nr. 27. – 318. – 319. lpp.; Nr. 28. – 328; 330. lpp.
- Stanner W.E.H. Murinbata Kinship and Totemism // *Oceania*. - Vol. 7. - N. 2. - 1936 - 1937. - 186 - 216. pp.
- Stāsti par viltniekiem. Rīga: Zinātne, 1978. – 543 lpp.

Steinen von den K. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingu-Expedition 1887 - 1888. Berlin: D. Reimer, 1897.- S. 413.

Straubergs K. Latvju sakrālā pasaule // Latvju kultūra: Rakstu krājums prof. Dr. Švābes redakcijā. Eslingene. 1948. – 19. – 42. lpp.

Straubergs K. Svētie meži un svētie koki // Amerikas latviešu humanitāro zinātņu asociācija. Rakstu krājums. 1. sēj. Ņujorka. 1957. - 14. - 25. lpp.

Swanton R. The Social and Emotional Element in Totemism // Anthropos. N. 9. – 1914. – 289. – 299. pp.

Šmits P. Ievads // Latviešu pasakas un teikas / Pēc Anša Lerha- Puškaiša un citiem avotiem sakop. un red. prof. P. Šmits. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1925.- 1.sēj. - 5. - 134. lpp.

Šmits P. Latviešu mītoloģija. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1926. - 152 lpp.

Šmits P. Vēsturiski un etnogrāfiski teksti. Rīga: a/s Valters un Rapa, 1937. - 186 lpp.

Šmits P. Koku loma mītos // Latvju tautas daiņas. 1. sēj. Rīga: Literātūra, 1928. –11. – 17. lpp.

Šmits P. Kristības // Latvju tautas daiņas. 1. sēj. Rīga: Literātūra, 1928. – 481. – 496. lpp.

Šmits P. Seno latviešu dzimta // Latvju tautas daiņas. 5. sēj. Rīga: Literātūra, 1930. – 5. – 29. lpp.

Šmits P. Jauniešu mīlestība tautas dziesmās // Latvju tautas daiņas. 5. sēj. Rīga: Literātūra, 1930. – 659. – 683. lpp.

Šmits P. Precības un derības // Latvju tautas daiņas. 6. sēj. Rīga: Literātūra, 1930. – 343. - 355. lpp.

Šmits P. Seno latviešu vedības // Latvju tautas daiņas. 7. sēj. Rīga: Literātūra, 1931. – 163. - 175. lpp.

Šnē A. Sabiedrība un vara: sociālās attiecības Austrumlatvijā aizvēstures beigās. Rīga: Intelekts, 2002. – 469 lpp.

Šturms E. Baltu tautu svētmeži // Sauksme. - 1948. - Nr. 1 / 2. - 17 - 21 lpp.

Šuvajevs I. Psihoanalīze un dzīves māksla. Rīga: Intelekts, 1996. - 247 lpp.

Švābe A. Raksti par latvju folkloru 1. Rīga: J. Rozes apg., 1923.- 110 lpp.

Švābe A. Brāļu lielģimene // Latvju tautas daiņas. 5. sēj. Rīga: Literātūra, 1930. – 171. - 193. lpp.



- Švābe A. Mīlestības simbolika // Latvju tautas daiņas. 6. sēj. Rīga: Literātūra, 1930. – 5. - 11. lpp.
- Švābe A. Tālās un tuvās tautas // Latvju tautas daiņas. 7. sēj. Rīga: Literātūra, 1931. – 5. - 20. lpp.
- Švābe A. Tiltā un laipas simbolika // Latvju tautas daiņas. 7. sēj. Rīga: Literātūra, 1931. – 499. - 507. lpp.
- Taivans L. Baltu reliģija un kristietība. Tipoloģiskas rekonstrukcijas principi // Ceļš. N. 44. Rīga. 1992. – 18. – 32. lpp.
- Taivans L. Baltu reliģija: Arheoloģijas un reliģiju vēstures redzējums // Ceļš. N. 55. Rīga. 2003 – 2004. – 81. - 97. lpp.
- Tāle I. Bērns latviešu folklorā // Karogs. 1995. N. 6. – 148. – 158. lpp.
- Teilors E. B. Antropoloģija. Ievadījums studijās par cilvēku un civilizāciju. 1. – 3. daļas. Rīga: RLB derīgu grām., nod., 1902 – 1904. – 171 lpp., 122 lpp., 118 lpp.
- Thomas N. W. Totemisms in Southern Nigeria // Anthropos. - N. 10-11. – 1915-1916. - S. 234 - 248. (Addendum to „Totemisms in Southern Nigeria” // Anthropos. - N. 14-15. – 1919-1920. - S. 543 - 546.)
- Thurnwald R. Die Psychologie des Totemismus. I. // Anthropos. - N. 12-13. – 1917-1918. - S. 1094 - 1114.
- Thurnwald R. Die Psychologie des Totemismus. II. // Anthropos. - N. 14-15. – 1919-1920. - S. 496 - 531.
- Transehe N. Dzīvnieki latvju daiņās // Latvju tautas daiņas. 1. sēj. Rīga: Literātūra, 1928. - 193. - 216.lpp.
- Tylor E.B. Remarks on Totemism // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. I. - 1899. – 138. – 149.pp.
- Tulviste P. Par domāšanas izmaiņām vēsturē. Rīga: Avots, 1990. – 205 lpp.
- Uzuleņš J. Dzīvnieki Latvijā. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. – 80 lpp.
- Upeniece J. Putni, cilvēki un dievības latviešu folklorā // Karogs. - 1999. - Nr. 10. - 169. - 187. lpp.
- Upeniece J. Putnu kāzas latviešu tautasdziesmās // Materiāli par kultūru Latvijā. – Rīga: Zinātne, 2002. – 188. – 200. lpp.
- Urtāns J. Svētmeži, svētbirzis, svētkoki // Dabas un vēstures kalendārs 1988. gadam. Rīga: Zinātne, 1987. – 225 – 227. lpp.
- Urtāns J. Grāmata par baltu mitoloģiju // Grāmata. 1990. N. 3. – 59 – 64. lpp.
- Urtāns J. Latvijas senās svētnīcas. Rīga: Latvijas enciklopēdija, 1993. - 110 lpp.

- Vries de J. Forschungsgeschichte der Mythologie. Freiburg/München: K. Alber, 1961. - S. 382 (IX).
- Wundt W. Totemismus und Stammesorganisation in Australien // *Anthropos*. - 1914. - S. 299. – 325.
- Zamelis A. Augi latvju daiņās. Latvju daiņās minētie augu nosaukumi // *Latvju tautas daiņas*. 1. sēj. - Rīga: Literatūra, 1928. - 65. - 116.; 185. - 192. lpp.
- Zemītis G. Ornaments un simbols Latvijas aizvēsturē. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. - 227 lpp.
- Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. Москва: Наука, 1981. - 430 с.
- Богораз-Тан В.Г. Миф об умирающим и воскресающим звере// *Художественный фольклор*. Москва: 1926. 1.
- Бросс де Ш. О фетишизме. - Москва: Мысль, 1973. - 207 с.
- Время сновидений. Мифы и легенды аборигенов Австралии. Москва: Наука, 1987. - 143 с.
- Вундт В. Проблемы психологии народов. Москва: Космосъ, 1912. - 132 с.
- Геннеп ван А. Обряды перехода. Москва: РАН, 1999. – 198 с.
- Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Москва: Наука. 1987. - 217 с.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва: Наука, 1986. – 234 с.
- Зеленин Д. К. Култ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. Москва-Ленинград: Изд-во Акад.Наук СССР, 1936. - 436 с.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. Москва: Наука, 1964. - 328 с.
- Ионова Ю. В. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев // *Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии*. Москва: Наука, 1970.- 147. – 175. с.
- Иорданский В.Б. Хаос и гармония. Москва: Наука, 1982. - 343 с.
- Иорданский В.Б. Звери, люди, боги: Очерки африканской мифологии. Москва: Наука, 1991. - 319 с.
- Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. Москва: Наука. 1969. - 408 с.
- Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // *Обрядовая теория мифа*. Спб.: Изд. дом. С-Петурб. гос. ун-та. – 157 – 177. с.
- Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. Москва: Наука, 1987.- 269 с.

- Котляр Е. Миф и сказка Африки. Москва: Наука, 1975. - 242 с.
- Кудинов В., Кудинова М. Сумка кенгуру. Мифы и легенды Австралии. Москва: Наука, 1987. - 201 с.
- Ланг Я. Основы и возникновение „тотемизма” // Acta Ethnographica. Budapest: Akademiai Kiado, 1967. – 349. – 384. с.
- Лангло-Паркер К. Мифы и сказки Австралии, собрания К. Лангло-Паркер. Москва: Наука, 1965. - 167 с.
- Леви-Брюль Л. Певобытное мышление. Москва: Атэист, 1930. - 337 с.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Эксмо-пресс, 2001. - 511 с.
- Леви-Строс К. Первобитное мышление. Москва: Республика, 1994.- 384 с.
- Леви-Строс К. Путь масок. Москва: Республика, 2000. – 399 с.
- Лич Э. Введение. [Структурное исследование мифа и тотемизма] // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. – 591 - 603 с.
- Макконнел У. Мифы мункан. Москва: Наука, 1981. - 156 с.
- Максимов А. П. Избранные труды. Москва: РАН, 1997. – 541 с.
- Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. – Москва: СЕУ Рефл-бук, 1998. – 290 с.
- Маршалл А. Люди незапамятных времен. Мифы и сказки. - Москва: Гослитиздат, 1958.- 155 с.
- Маршалл А. Мы такие же люди. - Москва: Наука, 1965. - 208 с.
- Маховская И. Социализация новорожденного в белорусской традиционной родинной обрядности (в европейском контексте) // Ethnic Culture: Traditions and Innovations. Kaunas: Vytautas Magnus University Press, 2004. – 33. – 45. pp.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976. - 406 с.
- Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. Москва: Наука, 1979. - 229 с.
- Мид М. Культура и мир детства. Москва: Наука, 1988. - 429 с.
- Мириманов В. Б. Первобытное и традиционное искусство. Дрезден-Москва, 1973. – 319 с.
- Мириманов В. Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. Москва: Согласие, 1997. – 327 с.
- Мифы и предания папуасов маринд-аним. Москва: Наука, 1981. - 350 с.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. Москва: Вост. Лит., 1996. – 359 с.

- Народы Австралии и Океании. Москва: Изд. АН СССР, 1956. - 852 с.
- Первый бумеранг. Мифы и легенды Австралии. Москва: Наука, 1980. - 150 с.
- Пропп В.Я. Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 1998. - 512 с.
- Путилов Б.Н. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи. Москва: Наука, 1980. - 383 с.
- Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи. Санкт-Петербург: Евразия, 1999. - 288 с.
- Радклиф -- Браун А. Р. Методы этнологии и социальной антропологии. Историческая и функциональная интерпретации культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. Санкт-Петербург, 1997. -603. - 654 с.
- Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Москва: Восточ. Лит., 2001. - 303 с.
- Рэдклифф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. Москва: Канон-Пресс-Ц, 2001. - 414 с.
- Рейнак С. Орфей. Москва: Факель, 1919. - 175 с.
- Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Москва: Канон, 1996. - 303. - 325. с.
- Роуз Ф. Аборигены Австралии (Их прошлое и настоящее). Москва: Наука, 1981. - 160 с.
- Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. Москва: Прогресс, 1989. - 320 с.
- Спенсер Г. Основания социологии. Т 1. СПб: И.И. Билибин, 1876. - 493 с.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. Ленинград: Наука. 1976. - 104 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Москва: Политгиздат, 1989. - 573 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва: Наука. 1964. - 399 с.
- Токарев С. А. Новое о происхождении экзогамии и о тотемизме // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. Москва: Наука, 1968. - 256. - 270. с.
- Толстов С. Пережитки тотемизма и дуальная организация у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. Н. 9 -10.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука. 1983. - 277 с.

- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978. - 603 с.
- Фробениус Л. Детство человечества. СПб: Издание П. В. Луковникова, 1900. - 368 с.
- Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Москва: Политиздат, 1983. - 703 с.
- Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. Москва: Политиздат, 1985. - 511 с.
- Хайтун Д.К. Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. - 150 с.
- Хьюман С. Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа. Спб.: Изд. дом. С-Петербур. гос. ун-та. - 177 - 198. с.
- Шебеста П. Среди карликов Малакки. Ленинград: Изд - во П.П. Сойкин, 1928. - 63 с.
- Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Ленинград: Изд-во инст. народов Севера, 1936. - 572 с.
- Эванс-Причард Э. Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. Москва: Наука, 1985. - 236 с.
- Эванс-Причард Э. Э. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. Санкт-Петербург, 1997. -654. - 681 с.
- Элькин А. Коренное население Австралии. Москва: Изд. ин. лит., 1952. - 247 с.

## Saīsinājumi

LD - Latvju dainas. I - VI sēj. Barons K., Visendorfs H. Jelgava, Pēterburga. 1894 – 1915.

LPT - Latviešu pasakas un teikas / Pēc Anša Lerha- Puškaiša un citiem avotiem sakop. un red. prof. P. Šmits. - Rīga: a/s Valters un Rapa, 1925 – 1937, 1. – 15. sēj.

LTD – Latvju tautas daiņas / Red. Prof. J. Endzelīns; sakārt. R. Klaustiņš. – Rīga, 1928 – 1932. – 1. – 12. sēj.

LTdz - Latviešu tautasdziesmas. I – VIII. Rīga: Zinātne. 1979 – 2004.

Ltdz – Latviešu tautasdziesmas. Rīga, 1955 – 1957. 1 – 3. sēj.

LZAV – Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis.

ME – Mitoloģijas enciklopēdija. 1. – 2. sēj. Rīga: Latvijas enciklopēdija. 1993 – 1994.

Tdz – Tautas dziesmas: Papildinājums K. Barona „Latvju dainām” / Sakārt. P. Šmits. – Rīga, 1936 – 1939. I – IV sēj.