

Latvijas Universitāte

Aigars Lielbārdis

Latviešu buramvārdu tradīcija

Promocijas darbs

Promocijas darba vadītāja:
Dr. habil. philol., LU prof. Janīna Kursīte-Pakule

Filoloģijas doktora grāda iegūšanai Folkloristikas zinātnes nozarē
Latviešu folkloristikas apakšnozarē

Rīga
2012



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Promocijas darbs „Latviešu buramvārdu tradīcija” izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

IEVADS	2
PROMOCIJAS DARBA REZULTĀTU APROBĀCIJA	5
1. PĒTĪJUMA OBJEKTS UN ŽANRISKĀ PIEDERĪBA	8
1.1. METODOLOĢISKĀS NOSTĀDNES	15
1.1.1. Kontekstuālā metode.....	16
1.1.2. Intertekstuālā pieeja	19
1.1.3. Performances teorija	23
1.2. BURAMVĀRDU TRADĪCIJAS PĒTĪJUMI.....	25
1.2.1. <i>Fricis Brīvzemnieks</i>	28
1.2.2. <i>Jēkabs Alksnis</i>	35
1.2.3. <i>Kārlis Straubergs</i>	42
1.3. TRADĪCIJAS KULTŪRAS KONTEKSTS	47
1.3.1. <i>Buramvārdu vākšana</i>	51
1.3.2. <i>Vārdotāju apzīmējumi</i>	60
2. BURAMVĀRDU TEKSTS, TĀ INTERTEKSTUALITĀTE	68
2.1. TEKSTS UN TĀ IZPLATĪBA (RELIGISKI SOCIĀLO KUSTĪBU FENOMENS)	70
2.1.1. <i>Mutvārdu tradīcija</i>	73
2.1.2. <i>Rakstu tradīcija</i>	80
2.2. BURAMVĀRDU FORMA	87
2.2.1. <i>Dzeja</i>	92
2.2.2. <i>Proza un dzejproza</i>	99
2.2.3. <i>Grafisks attēlojums</i>	103
2.3. TEKSTS UN SATURS	109
2.3.1. <i>Sižets</i>	113
2.3.2. <i>Tēli</i>	117
3. BURAMVĀRDU IZPILDĪJUMS	125
3.1. SOCIĀLAIS KONTEKSTS.....	127
3.1.1. <i>Tradīcijas vide</i>	129
3.1.2. <i>Teicējas</i>	133
3.2. IZPILDĪJUMA SITUĀCIJAS	142
3.2.1. <i>Dziedniecība</i>	145
3.2.2. <i>Kaitēšana</i>	155
3.2.3. <i>Kalendārās ieražas</i>	159
SECINĀJUMI	166
NOBEIGUMS	169
AVOTI	171
LITERATŪRA	174

AUDIOVIZUĀLIE PIELIKUMI (DVD):

- 1) Vanaga siešana, teicēja Anna Dintere
- 2) Kaitēšana, teicēja Malvīne Kapača
- 3) Dziedināšana, teicēja Erna Stallīte

Ievads

Promocijas darba aktualitāti pamato gan buramvārdu tradīcijas pētnieku rosība Eiropā, gan nezūdoša interese par buramvārdiem Latvijas sabiedrībā, vienlaikus arī tradīciju analizējošu diskusiju un izvērstu pētījumu trūkums latviešu folkloristikā šodien. Buramvārdu pētniecība Eiropā šobrīd saistāma galvenokārt ar apvienības „Committee on Charms, Charmers and Charming”¹ aktivitātēm, kas ik gadus rīko pētījumu prezentācijas dažādās valstīs. Kā norāda šīs komitejas biedrs Džonatans Ropers (Jonathan Roper), īpaša uzmanība šajos pētījumos tiek pievērsta buramvārdu tekstu vēsturiskiem kontaktiem, teksta un konteksta attiecībām, kā arī teksta izpildījumam (Roper 2009a, xvii). Latviešu sabiedrības interesi raksturo gan buramvārdu tekstu pieejamība ikvienam praktiskai lietošanai rokrakstos vai publicējumos (Laube 2004; Laube 2009), gan arī vārdošanas un dziedniecības aktualizācija plašsaziņas līdzekļos². Savukārt latviešu buramvārdu pētniecība kopš Kārļa Strauberga apjomīgā darba „Latviešu buramie vārdi” (LBV)³ publicējuma joprojām latviešu folkloristikā nav pietiekoši izvērsta.

Promocijas darba pētījuma objekts ir latviešu buramvārdi – rakstītas un verbālas formulas, kurām tiek piedēvēts neparasts, pārdabisks spēks kāda mērķa sasniegšanā (dziedināt, kaitēt, izlūgties, saistīt utt.). Buramvārdu tradīciju nosaka formulu pārmantojamība, to lietojuma konteksts un izpildītājs. Saskaņā ar Ričarda Baumaņa (Richard Bauman) atziņām tradīciju veido pastāvīgas folkloras vienības, kas sakņojas pagātnē un kas tiek nodotas citiem sabiedrības locekļiem; tradīcijai ir raksturīga folkloras vienību variēšanās/ atšķirības, kas pastāv noteiktas sabiedrības grupas lietojumā (Bauman 2004, 26)⁴. Promocijas darbs paredz buramvārdu tradīcijas pētījumu un publicējumu, buramvārdu tekstu un to ietekmju, kā arī tekstu izpildījuma analīzi.

Latviešu folkloristikā buramvārdu tradīcijas apzināšana aizsākās 1869. gadā, kad Fricis Brīvzemnieks iniciēja folkloras materiālu vākšanu krājumam „Materialy po

¹ Buramvārdu pētnieku apvienība „Committee on Charms, Charmers and Charming“ (Buramvārdu, vārdotāju un vārdošanas [pētniecības] komiteja) darbojas Starptautiskās folkloras naratīvu pētnieku biedrības (International Society of Folk Narrative Research) paspārnē jau kopš 2003. gada. Tās darbību organizē Džonatans Ropers, Eva Poča (Éva Pócs), Mare Koiva (Kõiva), Lea Olsena (Lea Olsan), Emanuela Timotina (Emanuela Timotin), Daiva Vaitkevičiene un Andrejs Toporkovs (Andrey Toporkov). Šie buramvārdu tradīciju pētnieki lielā mērā arī nosaka nozares pētījumu aktualitātes Eiropā šobrīd.

² Skat., piemēram, preses izdevumus: „Mistērija“, „Zintnieks“, „Patiesā Dzīve“ u.c, kā arī atsevišķus LTV1 radījumus (piemēram, „Province“), kā arī tīmekļa resursus – www.e-misterija.lv; www.zintnieks.lv u.c., tostarp arī dziednieku pakalpojumus piedāvājošas tīmekļa vietnes – www.akvilona.lv, www.dziedniece.lv u.c.

³ Šeit un turpmāk LBV – K. Straubergs. *Latviešu buramie vārdi*. I-II sēj., Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939-1941.

⁴ Sal. skat. Bauman 1992, 32-33; Bula 2011, 44.

etnografii latyshskogo plemeni” (Latviešu tautas etnogrāfijas materiāli) (Brīvzemnieks 1881), kur atsevišķā nodaļā „Latyshskije narodnyje nagovory i zaklinanija” (Latviešu tautas apvārdojumi un burvības vārdi) apkopotas arī latviešu buramvārdu formulas. Šim krājumam sekoja Jēkaba Alkšņa pētījumi tautas medicīnā, tajos būtiska vieta tika atvēlēta arī buramvārdu tekstiem (Alksnis 1894; Alksnis 1898). Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā latviešu buramvārdus ir apkopējuši un pētījuši Edīte Kurca, Kārlis Straubergs; sākot ar 20. gs. 80. gadiem – Edīte Olupe, Vaira Vīķe-Freiberga, Janīna Kursīte u.c. Taču, kā jau minēts, trūkst plašāku latviešu buramvārdus analizējošu pētījumu mūsdienās, kas precizētu buramvārdu tradīcijas telpu, raksturotu buramvārdu formulu korpusu un ietekmes, kā arī analizētu teksta, konteksta un izpildījuma attieksmes un interpretācijas tradīcijas lietotāju vidū.

Promocijas darbs sastāv no trim daļām, kas tematiski un saturiski iedalītas sīkākās nodaļās un apakšnodaļās. Promocijas darba pirmā daļa ietver buramvārdu tradīcijas pētījumu vēsturisku apskatu latviešu folkloristikā, buramvārdu tradīciju veidojošu kultūrvēsturisku apstākļu un priekšnoteikumu analīzi, kā arī šajā daļā tiek pamatotas darba teorētiskās nostādnes.

Otrajā daļā tiek analizēts latviešu buramvārdu korpuss, ko vēsturiski veidojušas divas tradīcijas – rakstu un mutvārdu. Daļījumu pamato buramvārdu tekstu atšķirīga izcelsme, variēšanas un izplatības veids, kā arī buramvārdu saturs un forma.

Trešajā daļā ir apkopoti un analizēti lauka pētījumu dati, kas raksturo mūsdienu buramvārdu tradīciju, kas tiek skatīta buramvārdu lietotāju/ izpildītāju kā sociālas grupas kontekstā. Šajā daļā tiek raksturoti buramvārdu teicēji, teikšanas situācijas (dziedniecība, kalendārās ieražas un kaitēšana) un analizētas teicēju interpretācijas tekstam un tā izpildījumam. Buramvārdu izpildījuma situācijas ir dokumentētas audiovizuāli un pievienotas promocijas darbam kā pielikumi.

Pētījuma pamatavoti ir LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves materiāli; F. Brīvzemnieka, J. Alkšņa publicētie buramvārdu teksti; latviešu tautasdziesmas (LD)⁵, ticējumus (LTT)⁶, pasakas un teikas (LPT)⁷ apkopojšie publicējumi; kā arī promocijas darba autora veiktajos lauka pētījumos gūtie materiāli.

⁵ Šeit un turpmāk: LD – Barons, K., Visendorfs, H. *Latvju dainas*. I-VI sēj., Jelgava – Pēterburga, 1984-1915; Šmits, P. *Tautas dziesmas* (Papildinājums Kr. Barona „Latvju Dainām”), Rīga: Latviešu folkloras krātuve, I-IV sēj., 1936-1939.

⁶ Šeit un turpmāk: LTT – Šmits, P. *Latviešu tautas ticējumi*. I-IV sēj., Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940-1941.

⁷ Šeit un turpmāk: LPT – Šmits, P. *Latviešu pasakas un teikas*. I-XV sēj., Rīga: Valters un Rapa, 1925-1937.

Promocijas darba pētījuma objekts ir latviešu buramvārdu formulas, to lietojuma un izpildījuma tradīcija.

Promocijas darba mērķis: latviešu buramvārdu tradīcijas izpēte; publicēto pētījumu izvērtēšana un precizēšana; buramvārdu formulu izcelsmes, izplatības un saturisko vērtību analīze.

Promocijas darba uzdevumi:

– veikt buramvārdu tekstu ģeogrāfiskās izplatības, cilmes un ietekmju izvērtējumu latviešu folkloristikā akceptētam terminam „latviešu buramvārdi”;

– dokumentēt buramvārdu teikšanu izpildījuma brīdī, salīdzināt iegūtos datus ar vēsturiskiem piemēriem, veikt to analīzi;

– jaunu, pasaules folkloristikā izmantotu, taču latviešu folkloristikā vēl tikai daļēji aprobētu metodisku paņēmieni piemērošana latviešu buramvārdu tradīcijas izpētē un analīzē.

Promocijas darba hipotēze: latviešu buramvārdu tradīcija sakņojas galvenokārt viduslaiku kristietības reliģiskajā praksē, kas ilgākā laika posmā, izplatoties mutvārdu un rakstu formā un saskaroties ar vietējo tradīciju, ir veidojusi latviešu buramvārdu tekstu un izpildījuma saturu un formas.

Promocijas darba metodes:

– intertekstuālā pieeja ir lietota buramvārdu teksta analīzē (atsaucoties un salīdzinot galvenokārt ar Žerāra Ženeta (Gérard Genette), amerikāņu folklorista Ričarda Baumaņa un somu folkloristes Lotes Tarkas (Lotte Tarkka) teorētiskajām atziņām un to piemērojumu folkloras materiālu analīzē);

– kontekstuālā metode ir izmantota laikmeta un sociālo parādību un tradīcijas lietotāju jeb teicēju kā sabiedrības grupas raksturojumā (piemērojot galvenokārt R. Baumaņa metodoloģiju);

– performances teorija tiek lietota mūsdienu buramvārdu tradīcijas dokumentēšanā un analīzē (teksta un izpildījuma sadarbība, piemērojot R. Baumaņa metodoloģiju).

Promocijas darba novitāte ietverta:

– padziļinātā un secīgā latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumā, kas latviešu folkloristikā līdz šim nav veikts;

– tekstu cilmes pārvērtēšanā un jaunu teorētisko diskursu izmantošanā;

– latviešu buramvārdu analīzē vēl neizmantotu metodoloģisku paņēmieni piemērošanā (performances teorija, intertekstuālā pieeja).

Promocijas darba paredzamie rezultāti ir cieši saistīti ar buramvārdu tradīcijas precizēšanu, metodoloģisku atziņu pārvērtēšanu, kā arī jaunu pētījumu pieejamību un ar pēdējo gadu starptautisko zinātnisko atziņu par buramvārdu vietu un nozīmi kultūras kontekstā izvērtējumu.

Promocijas darba aprobācija

Promocijas darba autors latviešu buramvārdu tradīcijas izpētei ir pievērsies kopš 2002. gada (zinātniskās literatūras un avotu studijas, lauka pētījumi Latvijā un latviešu diasporā Krievijas Federācijā, Baltkrievijā). Pētījumi un tradīciju raksturojoši audiovizuālie materiāli ir tikuši prezentēti zinātniskās konferencēs un semināros, publicēti zinātniskos un populārzinātniskos izdevumos, periodikā gan Latvijā, gan ārpus tās robežām (Igaunijā, Rumānijā, Bulgārijā, Krievijas Federācijā). 2007. gadā aizstāvēts maģistra darbs „Vārdošanas tradīcijas mūsdienu Latvijā”.

Zinātniskās publikācijas:

1. Ernas Stallītes buramvārdu mantojums un teikšana buramvārdu tradīcijas kontekstā Vidzemē. *Letonica*. Rīga: LFMI, 2011, 92-107.

2. Maģijas un reliģijas saskarsme Timofejevka latviešu svētkos un ikdienā. *Latvieši latviešu acīm: Sibīrija. Timofejevka*. Rīga: LFMI, 2011, 137-156.

3. Jēkaba Alkšņa devums latviešu tautas medicīnas materiālu un buramvārdu vākšanā un izpētē. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Nr. 16, Liepāja: LiePA, 2011, 222-232.

4. Latviešu pasaku, teiku un buramvārdu „žanru mījāsakarības”. *Letonica*. Nr. 20, Rīga: LFMI, 2010, 69-84.

5. Latviešu buramvārdu vācēji, pieraksta vietas un tekstu raksturs Friča Brīvzemnieka krājumā “Материалы по этнографии латышского племени”. *Letonica*. Nr. 19, Rīga: LFMI, 2009, 108-125.

6. Svētku un tradicionālās maģijas savstarpējie konteksti: Lieldienu cikla ieraža “vanaga siešana”. *Letonica*. Nr. 18, Rīga: LFMI, 2008, 160-179.

7. Buramvārdos sastopamās personas, to tipi un semantika. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Liepāja: LiePa, 2008, 239-246.

8. Vārdošanas tradīcijas Vārkavā. *Vārkava. Tradicionālā kultūra un mūsdienas*. Rīga: Madris, 2008, 192-207. Sast.: Kursīte, J., Stauga, J.

9. Vārdošanas tradīcijas mūsdienās Latgalē. *Letonica*. Nr. 14, Rīga: LFMI, 2006, 131-151.

Zinātniskās konferences:

1. The Magic Performance on Easter in Latvia: 'Tying Up the Hawk'. *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. Maskava, 27.-29.10.2011.

2. Ietekmes latviešu buramvārdu tradīcijā: Jezuītu darbības piemērs. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: vēsturiskā pieredze un aktuālie kultūrprocesi Baltijā*. Liepāja, 3.-4.03.2011.

3. Erna un buramvārdi. *K. Barona konference*. Rīga, 28.-29.10.2010.

4. Boundaries of the Latvian Magical Spell Genre: Similarities in Fairy Tales and Folk Legends. *Charms, Charmers and Charming*. Bukareste (Rumānija), 23.-27.06.2010.

5. Latviešu buramvārdu krājumi un publicējumi. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: vēsturiskā pieredze un aktuālie kultūrprocesi Baltijā*. Liepāja, 4.-5.03.2010.

6. Burvji latviešu pasakās un teikās. *K. Barona konference*. Rīga, 30.10.2009.

7. Neparastu spēju iegūšana un to veidi mūsdienu vārdošanas tradīcijā. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Liepāja, 05.-06.03.2009.

8. Latviešu buramvārdu vācēji, pieraksta vietas un tekstu raksturs krājumā „Латышские народные заговоры и заклинания”. *K. Barona konference*. Rīga, 29.10.2008.

9. Svētku un tradicionālās maģijas savstarpējie konteksti. *Letonikas II kongress*. Rīga, 30.-31.10.2007.

10. Charming traditions in nowadays Latvia. *Charms, Charmers and Charming*. Pīča (Ungārija), 10.-14.05.2007.

11. Buramvārdos satopamās personas, to tipi un semantika. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Liepāja, 01.-03.03.2007.

12. Vārdošanas tradīcijas mūsdienās. *Aktuālas problēmas literatūrzinātnē*. Liepāja, 24.-26.02.2005.

13. Vārdošana mūsdienu latviešu tradīcijās. *VIII starptautiskā zinātniskā studentu konference*. Sanktpēterburga (Krievijas Federācija), 11.-15.04.2005.

14. Vārdošanas tradīcijas mūsdienās Latgalē. *Letonikas pirmais kongress*. Rīga, 24.-25.10.2005.

Promocijas darba audiovizuālais pielikums Nr. 3 „Anna lidotāja” ir ticis prezentēts:

1. Tartu vizuālās kultūras festivālā „Worldfilm 2010”, Tartu (Igaunija), 22.-28.03.2011.

2. Starptautiskā zinātniskā konferencē „Oral Charms in Structural and Comparative Light”. Maskava, 27.-29.10.2011.

1. Pētījuma objekts un žanriskā piederība

Latviešu buramvārdu pētniecība, tāpat kā pats pētījuma priekšmets, latviešu folkloristikā ir bijis pakļauts atšķirīgām nostādnēm un aktualitātēm dažādos laikmetos. Vēsturiski ir izšķirami vairāki laikposmi. Katrā no tiem ir saskatāmas atšķirības tradīcijas dokumentēšanā, materiālu klasifikācijā, kā arī izpētes lauka definēšanā, lai arī uzmanības centrā vienmēr paturētas buramvārdu formulas un daļēji arī to teikšanas situācijas.

Promocijas darba izpētes priekšmets ir buramvārdi – rakstītas/ mutiskas formulas, to saturs un forma, buramvārdu teicējs un teksta izpildījums. Tie, savstarpēji saistoties, veido vienotu buramvārdu tradīciju, kam piemīt vēsturiskums un sazarojums mūsdienu kultūrtelpā. Šajā nodaļā tiek izdalīti buramvārdu pētniecības laikposmi latviešu folkloristikā, tiek aplūkoti buramvārdu apzīmējumi un tekstu žanriskais dalījums un piederība.

Latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumos ir izdalāmi 4 periodi. To robežas ir noteikušas attiecīgajā laikposmā tapušas tradīcijas izpētei būtiskas publikācijas, buramvārdu vākumi vai kompleksi pasākumi latviešu folkloristikā, kas ietekmējuši tradīcijas izpratni un pētījumu virzību. Minētie priekšnoteikumi iedalījumam periodos ir vienlīdz cieši saistīti kā ar personībām un to zinātnisko darbību (F. Brīvzemnieks, J. Alksnis, K. Straubergs, E. Olupe u.c.), tā arī ar Latvijas kultūrvēsturi (Latvija cariskās Krievijas sastāvā, pirmā Latvijas neatkarība, Padomju Latvijas periods, otrā Latvijas neatkarība), kur gan personības, gan laikmets ir veidojis tiem raksturīgas īpatnības. Šis iedalījums ir vairāk shematisks, balstīts gadskaitļos, kas nebūt nenozīmē, ka, laikmetam paejot, raksturīgās iezīmes uzreiz būtu zudušas. Katrā nākamajā buramvārdu pētniecības laikposmā ir gan daļēji turpinātas iepriekšējās, gan arī radītas jaunas vērtības.

Latviešu buramvārdu pētniecības laikposmi ir iedalāmi:

- 1) Buramvārdu tradīcijas pētījumu aizsākums: 1869.-1922.;
- 2) Buramvārdu pamatkrājuma izveide: 1922.-1947.;
- 3) Padomju folkloristika: 1947.-1986.;
- 4) Mūsdienu folkloristika: 1986.-....

Pirmais laikposms (1869.-1922.)

Pirmā posma sākuma robežu ir noteikusi Friča Brīvzemnieka darbība – buramvārdu vākšana, sākot ar 1869. gadu, kas noslēdzas ar pirmo apjomīgāko latviešu

buramvārdu formulu⁸ publicējumu 1881. gadā krājumā „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” (Brīvzemnieks 1881). F. Brīvzemnieks buramvārdus sauc par „pūšamiem un burvības vārdiem” (Brīvzemnieks 1877), „pūšlotāju vārdiem” (Brīvzemnieks 1991, 95), „burvībām” (Brīvzemnieks 1881, 113) un „apvārdojumiem” (Brīvzemnieks 1881, VI). Šis posms ietver arī Jēkaba Alkšņa pētījumus tautas medicīnā, kas ir cieši saistīti ar F. Brīvzemnieka personību un jau minēto viņa zinātnisko darbību. J. Alksnis, būdams F. Brīvzemnieka novadnieks, viņa mudināts pievēršas folkloras materiālu, kas saistīti ar tautas medicīnu, vākšanai un publicēšanai. Izmantojot jau minētā F. Brīvzemnieka 1881. gada izdevuma materiālus, J. Alksnis daļu no tiem publicē atkārtoti, nu jau savā pētījumā, – „Latviešu tautas medicīnas materiāli” (Alksnis 1894), sniedzot skaidrojumus dažādām ar buramvārdiem un tautas medicīnas līdzekļiem ārstējamām slimībām⁹. J. Alksnis buramvārdus nosauc par „apvārdojumiem” (Alksnis 1898, 23), kā arī seko F. Brīvzemnieka piemēram buramvārdu izpildījumu jeb darbību, kas veicama buramvārdu skaitīšanas laikā, saukt par „buršanu” (Alksnis 1898, 19) ((= „koldovstvo”) (Brīvzemnieks 1881, 193)). Ar „burvībām” F. Brīvzemnieks galvenokārt ir apzīmējis tos buramvārdus, kuru mērķis ir kaitēt (Brīvzemnieks 1881, 113).

Buramvārdu un ar tiem saistītas darbības, kā arī ticējumu nosaukšana par „māņiem” un „pesteļiem” 19. gs. preses izdevumos ir uzskatāma par tradīciju (LBV, 196-200). Krājuma „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” publicēšanas laikā, kā norāda F. Brīvzemnieks, bijusi aktīva avīžniecība latviešu valodā: „... pastāv 7 avīzes un ar 1881. gadu to skaits dubultosies” (Brīvzemnieks 1881, III). Lai arī vairumā līdz 1881. gadam presē publicētajiem „māņiem” piemīt negatīva konotācija, galvenokārt pretstatot tos oficiālās baznīcas pozīcijai¹⁰, F. Brīvzemnieks ne tikai nepiešķir tiem kādu nievājošu nozīmi, bet tieši pretēji, līdz ar visu folkloras materiālu kopumu, tos uzskata par tautas daiļrades pieminekļiem (Brīvzemnieks 1881, VI), tādējādi apstiprinot „māņu” nozīmes lietojuma citā/ jaunā kvalitātē.

Žanra apzīmēšanai F. Brīvzemnieks lieto „veids” (= „etogo roda”, „drugogo roda”) (Brīvzemnieks 1881, VI); izteikumos – „šāda veida tautas daiļrades pieminekļi” vai „cita veida tautas poēzija” (Brīvzemnieks 1881, VI), runājot par dažādiem folkloras žanriem piederīgu materiālu, piemēram, buramvārdiem, sakām vārdiem un mīklām. No minētā

⁸ Apzīmējums „buramvārdu formula” promocijas darbā tiek lietots kā sinonīms apzīmējumiem „buramvārdi” un „buramvārdu teksts”.

⁹ Izvērsti par J. Alkšņa, F. Brīvzemnieka u.c. zinātnieku buramvārdu tradīcijas pētījumiem skat. nodaļā „Buramvārdu tradīcijas pētījumi”.

¹⁰ Skat. Strauhman 1842; Pantenius 1835; Leitāns 1836; Šķerbergs 1868.

secināms, ka F. Brīvzemnieks buramvārdus uzskatījis par tikpat vērtīgiem „tautas daiļrades pieminekļiem” kā, piemēram, pasakas vai tautasdziesmas un buramvārdu žanru jeb „veidu” uzlūkojis kā līdzvērtīgu citiem folkloras žanriem.

Otrais laikposms (1922.-1947.)

Šo periodu ievada Kārļa Strauberga grieķu maģijai veltītie pētījumi „Mīlestības maģija” (Straubergs 1922a; Straubergs 1922b), kam seko pievēršanās arī latviešu buramvārdu tradīcijai – „Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām”. Šis pētījums četrās daļās tika publicēts „Izglītības Ministrijas mēnešrakstā” (Straubergs 1923b; Straubergs 1923c; Straubergs 1923d; Straubergs 1923e), iezīmējot jaunu pētījumu telpu un pieeju folkloras un rokrakstu materiāliem.

Līdzās K. Strauberga zinātniskajai interesei šajā laikposmā buramvārdu pētniecību raksturo arī Latviešu folkloras krātuves darbība un principi – folkloras materiālu vākšana, sistematizācija un publicēšana, ko krātuves pirmā vadītāja Anna Bērzkalne centās īstenot pēc skandināvu folkloras arhīvu paraugiem, kas jau darbojās Somijā, Zviedrijā, Dānijā (Bērzkalne 1925, 9). A. Bērzkalne žanru apzīmēšanai lietoja terminu „nozare”, piemēram, izteikumā: „... apzīmētas folkloras galvenās nozares” (Bērzkalne 1925, 5). Katrai „nozarei” piešķirot kādu apzīmētāju – burtu/ simbolu – tiem atbilstoši ir tikusi veidota attiecīgo „nozaru” materiālu klasifikācija. Šajā žanru sistēmā buramvārdi ir apvienoti ar tautas ārstniecību vienā „nozarē” – „z) tautas ārstniecība” (Bērzkalne 1925, 8). A. Bērzkalnes izveidoto „nozaru” dalījumu joprojām izmanto Latviešu folkloras krātuve. Buramvārdu „nozarē” „z) tautas ārstniecība” ietilpst: „z1) buramvārdi” un „z2) tautas ārstniecība”¹¹.

Šis laikposms ir ražīgs gan buramvārdu vākšanā (Latviešu folkloras krātuvē izveidojas buramvārdu pamatkrājums, kas līdz pat šim laikam nozīmīgi nav mainījies, t.i. – papildināts), gan arī materiālu apstrādē un publicēšanā. 20. gs. 30.-40. gadu mijā krātuve publicē Pētera Šmita sakārtotos „Latviešu tautas ticējumus” (LTT) un Kārļa Strauberga pētījumu un buramvārdu apkopojumu „Latviešu buramie vārdi” (LBV). Abi izdevumi ir cieši saistīti ar jau pirmajā laikposmā aplūkoto F. Brīvzemnieka darbību. Tajos saredzama pēctecība gan folkloras materiāla raksturā, gan apzīmējumos. P. Šmita savāktie un sakārtotie „Latviešu tautas ticējumi” ir uzskatāmi par turpinājumu F. Brīvzemnieka „māņiem un burvībām”, no kuriem daļa ir tikusi ietverta šajā izdevumā.

¹¹ Par LU LFMI Latviešu folkloras krātuvi un folkloras materiāla sistematizāciju un folkloras vienību klasifikāciju skat. www.lfk.lv.

Līdzīgi rīkojies arī K. Straubergs, F. Brīvzemnieka publicētos buramvārdus un komentārus iekļaujot „Latviešu buramajos vārdos”. Tieši ar šo K. Strauberga apjomīgo pētījumu tiek nostiprināts „buramo vārdu” termina lietojums latviešu folkloristikā¹², jo iepriekš autors buramvārdus sauc gan par „burvju vārdiem”, runājot par grieķu maģiju un tās atstāto mantojumu (Straubergs 1922b, 277), gan par „burvības vārdiem” (Straubergs 1923b, 804). „Latviešu buramajos vārdos” K. Straubergs arī norāda uz buramvārdu žanra īpatnībām:

„Viena no jaunākajām **nozārēm** [izcēlums – A. L.] latviešu folklorā ir buramie vārdi, kuru formēšanās iet cauri dažādiem laikmetiem un padota dažādiem iespaidiem, neizslēdzot arī vietējos veidojumus.” (LBV, 5).

K. Straubergs šajā pētījumā sniedz arī buramvārdu definīciju:

„Buramo vārdu jēdziens ir visai nenoteikts. Tās ir formulas ar pārdabīgu spēku un iespaidu, ko parasti vārdojot, t. i. klusām skaitot vai arī rakstītā veidā lieto dažādām vajadzībām, parasti gan tautas ārstniecībā, bet līdz ar to arī lopu un mantas aizsargāšanai, kā arī svētības aktiem un kaitēšanai.” (LBV, 6).

Šī perioda buramvārdu pētniecības un vākšanas tradīcijas noslēdzas ar 1947. gadā Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Folkloras institūta izdotu bukletu „Aizrādījumi folkloras materiālu vācējiem par tautas ārstniecību”. Lai arī šajos „aizrādījumos” vēl ir paredzēta buramvārdu un tautas ārstniecības materiālu vākšana (LFK 1947a, 2), tas ir arī pēdējais izdevums, kas saglabā šim periodam raksturīgo zinātnisko interesi par buramvārdu tradīciju kā folklorai piederīgu un līdzvērtīgu citiem folkloras žanriem.

Trešais laikposms (1947.-1986.)

Lai arī „Padomju folkloristika” teorētiski sākas ar padomju varas nostiprināšanos Latvijas teritorijā, tomēr latviešu folkloristikā un buramvārdu pētniecībā būtiskas izmaiņas notiek tikai 1947. gadā.

Kā jau minēts, otrais laikposms noslēdzas ar 1947. gadā izdotu bukletu „Aizrādījumi folkloras materiālu vācējiem par tautas medicīnu” (LFK 1947a). Savukārt trešais laikposms iesākas arī šajā pašā gadā ar līdzīgu izdevumu – „Aizrādījumi jaunās folkloras vācējiem” (LFK 1947b), kas „atcēla” pirmajā bukletā pausto un līdz ar to arī iepriekšējos gados koptās folkloristikas tradīcijas, turpmāk folkloru iedalot „jaunajā” un „vecajā” (LFK 1947b, 2). Padomju varas periodā pievēršanās buramvārdu pētniecībai netika uzskatīta par vēlamu un tika vērtēta kā „kļūda” (Sideļņikovs 1953, 44). Tādējādi

¹² Šajā periodā latviešu folkloristikā līdzās terminam „buramie vārdi” (K. Straubergs) tiek lietots arī apzīmējums „buramvārdi” (Bērzklaņe 1930, 43).

pētījumi šajā žanrā latviešu folkloristikā tika mākslīgi pārtraukti, tiem atjaunojoties tikai 1986. gadā. Taču, lai padomju folkloristikā izvairītos no buramvārdu žanra iekļaušanas starp citiem „jaunajai folklorai” vērtīgiem folkloras žanriem, tika secināts, ka:

„... atsevišķi dzejas darbi, kas saistīti ar vakardienas dzīves reliģiju, māņticību, tumsonību, nekulturalību, atmirst. Tie ir leģendas, buramie vārdi, lāstu vārdi.”(Sideļņikovs 1953, 30).

Šajā laika posmā buramvārdu tradīcijas pētījumi latviešu padomju folkloristikā oficiāli nepastāv.

Ceturtais laikposms (1986.-...)

Lai arī padomju vara Latvijā turpina pastāvēt vēl piecus gadus, taču jau 1986. gadā buramvārdu pētniecību latviešu folkloristikā atdzīvina Edītes Olupes publikācija „Buramvārdu etimoloģija un pētīšanas iespējas” (Olupe 1986, 110-116). Tajā rodami autores centieni no jauna definēt buramvārdus kā pastāvīgu žanru un kā pilnvērtīgu folkloristikas pētījumu objektu:

„Bet kāda ir buramvārdu vieta folklorā? Vai buramvārdi ir specifisks tās žanrs?”(Olupe 1986, 110).

Pēc apjomīga folkloras pētnieku (galvenokārt padomju vai padomju folkloristikā akceptētu) un pētījumu uzskaites autore secina:

„Tātad lielākā daļa pētnieku uzskata, ka buramvārdi ir tikpat pilntiesīga folkloras sastāvdaļa kā citi žanri.” (Olupe 1986, 111).

Lai arī padomju folkloristikā tomēr pastāvēja atsevišķi pētījumi, kas pievērsās buramvārdiem, to izpildījumam un plašāk arī maģijai¹³, tomēr arī krievu folkloristiem eksistēja ierobežojumi attiecībā gan uz materiāla vākšanu, gan publicēšanu (Agapkina 2003, 9). Padomju varas pēdējos gados bija jaušama zināma brīvība sabiedrības izpausmēs, kas ietekmēja arī folkloras pētniecību, un vedināja uz atsevišķu aizliegumu pārvarēšanu. Tā līdz šim it kā „mirusī buramvārdu funkcionēšanas tradīcija”, kā norāda E. Olupe (Olupe 1986, 111), pamazām un arvien vairāk piesaistīja folkloras pētnieku uzmanību, kas savukārt radīja jaunu vielu tradīcijas pētījumos. Mēģinot radīt, precīzāk – pārradīt, buramvārdu definīciju, E. Olupe secina:

„Ja ņem vērā to, ka latviešu buramvārdu saistītā valodā, tautasdziesmu pantmērā ir salīdzinoši maz, ka to lielāko daļu sastāda buramvārdi nesaistītā valodā arī

¹³ Skat. Bogatyrvov 1971, 167-297.

ritmizētā proza, kurā daudz reliģisku kulta elementu (kontaminācija ar bībeles leģendām, baznīcas sprediķu grāmatu fragmenti u.tml.), tad varētu likties, ka tas ir kāds savrups cilvēka prāta un praktiskās darbības veidojums.”(Olupe 1986, 110).

Meklējumi pēc vērtīgas/ vērtīgākas, t. i. – autentiskas/ autentiskākas folkloras, kas tika saprasta galvenokārt kā „tīrība” no kristietībai raksturīgām īpatnībām saturā, formā un tēlos rodami jau F. Brīvzemnieka pieejā, veidojot pirmo latviešu buramvārdu krājumu. Līdzīgas tendences saskatāmas arī latviešu padomju folkloristikā, taču gan citā kontekstā nekā buramvārdu vākšana sākuma posmā:

„Vismazāk autentisku liecību atradīsim buramvārdos, kuru vairums radies jaunākos laikos un ir pārblīvēti ar reliģisku, no baznīcas nākušu terminoloģiju.”(Kokare 1999, 14).

Izvairoties no buramvārdu ietilpināšanas kādā laika vai ideoloģijas ierobežojumā vai mēģinājumiem izsvērt vērtīgo/ nevērtīgo buramvārdu tradīcijā, Janīna Kursīte secina:

„[Folklorā buramvārdi ir] vārdformulas ar maģisku iedarbību, kas atkarīga no precīzas formulu izrunāšanas, žestiem, darbības.” (Kursīte 2002, 75).

Iepriekš aplūkotās gan buramvārdu tekstu, gan paša žanra definīcijas satur attiecīgajam laikam un folkloras pētniecības tradīcijai raksturīgu terminoloģiju un semantisko ietilpību. Tās nebūt nav arī neprecīzas, skatoties no šī brīža pozīcijām. Lai arī folkloras materiāls nereti ir pārceļojis no viena pētījuma vai vākuma nākamajā, un atsevišķi pētnieku secinājumi tikuši atkārtoti, tomēr nepastāv tieša terminoloģijas un atziņu pēctecība, kas veidotu ciešas references ar iepriekšējiem pētījumiem. Tādēļ katra no definīcijām vispirms kalpo vai ir lietojama katra atsevišķa pētījuma mērķiem un tikai tad vērtējama plašāk – buramvārdu tradīcijas pētniecības kā pēctecīgas virzības kontekstā. Lai arī citās valstīs, kur folkloristika nav tikusi mākslīgi deformēta vai ierobežota, tāpat neeksistē buramvārdu „pamatdefinīcija”, tomēr ir saskatāma pētījumu savstarpēja sasaukšanās. Piemēram, Dž. Ropers savu salīdzinoši vienkāršo buramvārdu definīciju „... buramvārdi ir neatņemama maģiskās darbības valodiska [verbal] sastāvdaļa” atvasina no brāļu Grimmu definīcijas:

„Buramvārdi ir valodiskas formulas, kam piemīt gan kristietības, gan nekristietības formas, tās lietotas ārpus baznīcas; tām piemīt pārdabisks spēks, kas galvenokārt vērsts uz to, lai aizsargātu un dziedinātu.” (Roper 2004, 1).

Pieņemot, ka arī latviešu folkloristikā, lai arī neformulēta, tomēr atsevišķos pētījumos ir pastāvējusi un arī pastāv pēctecība, promocijas darbā buramvārdu definīcija

balstās kā uz jaunu nozīmju pienesumu, tā arī daļēji saglabājot jau minētās kvalitātes. Šajā pētījumā ar buramvārdiem tiek saprastas rakstītas un verbālas formulas, kurām tiek piedēvēts neparasts, pārdabisks spēks kāda mērķa sasniegšanā (dziedināt, kaitēt, izlūgties, saistīt utt.). Promocijas darba nosaukumā lietotais vārdsavienojums „buramvārdu tradīcija” norāda uz buramvārdu formulu, izpildītāja un veicamās darbības vienotību, pārmantojot satura un formas īpatnības.

„Žanra” apzīmējums un termina lietojums nostiprinās folkloristikā padomju periodā un saistāms galvenokārt ar Elzas Kokares pētījumiem (Kokare 1977; Kokare 1988):

„Folkloras žanros kopumā, kā šūnakmenī dažādu augu nospiedumi, saglabājušies tautas estētiskie uzskati, dzejas un prozas teorija, kam nepieciešams atšifrējums, pārcēlums zinātnes valodā.” (Kokare 1988, 8).

Citu valstu folkloristi žanra pētījumiem īpaši pievēršas aptuveni tajā pašā laikā, kad E. Kokare, kas savā ziņā ir pārsteidzoši, jo īpaši, ņemot vērā to, ka padomju folkloristika, tāpat kā citas dzīves un zinātnes jomas, bija cenzēta un šķirta no „Rietumu pasaules”. 1976. gadā Somijā notika Starptautiskās folkloras naratīvu pētnieku biedrības (International Society of Folk Narrative Research) VI kongress un gadu vēlāk tika publicēti ziņojumi, no kuriem liela daļa bija veltīta tieši žanra teorijai, piemēram, Lauri Honko (Lauri Honko), Dana Ben-Amosa (Dans Ben-Amos), R. D. Abrahamsa (Roger D. Abrahams) raksti. Poētiskā valodā ietērptu salīdzinājumu, līdzīgi E. Kokarei, kādā no savām žanra definīcijām lieto arī amerikāņu folklorists Dans Ben-Amoss:

Folkloras žanri ir kā cieti trauki: tiem piemīt sava uzbūve, un katra sabiedrība to var piepildīt ar sev piemērotu kultūras, vēstures un simbolu saturu (Ben-Amos 1977, 37).

Abu definīciju līdzība (ne tikai asociatīvu tēlu lietojuma dēļ, bet arī pēc satura) ļauj tās tuvināt, saprotot, ka katram žanram piemīt noteikta forma, kas ļauj to izdalīt starp citiem; katram žanram piemīt iekšējas struktūras likumsakarības un satura viela. Buramvārdu žanru no citiem atšķir lietojuma funkcija, forma un saturs, lai arī atsevišķos gadījumos, ja netiek ņemti vērā visi komponenti, tieši pretēji – vieno. Piemēram, forma var būt identa gan tautasdziesmai, gan buramvārdiem; funkcija – baznīcas lūgšanai un buramvārdiem; saturs un tajā ietvertie simboli, nozīmes un kodi caurauž vienlīdz kā

buramvārdus, tā arī citus folkloras žanrus¹⁴. Buramvārdu žanrs bez buramvārdu formulām ietver arī teksta izpildījumu un tā norisē ietvertus neverbālos elementus.

1.1. Metodoloģiskās nostādnes

20. gs. otrajā pusē latviešu folkloristika tiek mākslīgi nodalīta no citu pasaules valstu pētījumiem šajā zinātnes laukā. Sākot jau ar sešdesmitajiem gadiem, kad folkloristi pasaulē ir pievērsušies pētījumu objekta un pētījuma metožu pārvērtēšanai, jaunu pieeju radīšanai, latviešu folkloristikā joprojām pastāv cenzūra folkloras materiāla un pētījumu metodikas izmantošanā. Lai arī šajā un vēlākajā padomju laikā ir saskatāmi atsevišķi mēģinājumi akcentu pārceļšanā, tie tomēr neiegūst plašāku atbalstu un aplūkojami vien kā individuālas izpausmes, kaut arī tiem ir būtiska nozīme gan pētnieka kā personības, gan izmantotās pieejas izvērtējumam mūsdienu pētījumu kontekstā (piemēram, folklorista Jāzepa Rudzīša darbība (Rudzītis 2006); vēlāk – Kursīte 2006; Bula 2009, 18; Bula 2011, 180).

Ņemot vērā, ka latviešu buramvārdu pētniecība padomju folkloristikā nepastāvēja līdz pat 20. gs. astoņdesmitajiem gadiem, arī joprojām nav rodami plašāki buramvārdu žanra pētījumi, kas svērtos par labu kādai no pieejām vai arī tajos būtu skaidri definēta pētījuma metodoloģija. Taču tas nebūt nemazina to darbu nozīmi, kas veltīti šai tēmai, jo katrs no tiem piedāvā citu skatījumu un teksta analīzes perspektīvu. Kā jau iepriekš uzsvērts, ar buramvārdu kā pētījumu priekšmeta atgriešanos latviešu folkloristikā ir saistāmas E. Olupe publikācijas, kurās rodami centieni buramvārdus atzīt līdzvērtīgus citiem folkloras žanriem (Olupe 1986), kā arī autore pievēršas buramvārdu formai (Olupe 1987) vai atsevišķām buramvārdu formulām (Olupe 1989; Olupe 1993). Šiem pētījumiem seko Vairas Viķes-Freibergas publikācijas (Viķe-Freiberga 1993; Viķe-Freiberga 1997), kurās analizētas atsevišķas buramvārdu grupas; šo grupu piemēros izteiktās tekstuālās vērtības un darbība, kas tiek saistītas galvenokārt ar cilvēka psiholoģiju (Viķe-Freiberga 1993). Savukārt Janīna Kursīte buramvārdus izmantojusi latviešu mitoloģijā balstītu priekšstatu raksturojumam (krāsas, skaitļi, dievības utt.) (Kursīte 1996). Taču šie darbi neveido vienotu pieeju. Pētījumi netiek turpināti ilglaicīgi un izvērsti vai arī buramvārdiem tajos ir tikai ilustrējoša loma, kā arī pētnieki izmanto galvenokārt jau publicētus materiālus, tādējādi nesaistot tos ar „dzīvo” tradīciju šajā periodā. Jāpiezīmē

¹⁴ Izvērstāk par buramvārdu žanra un citu folkloras žanru attieksmēm skat. nodaļā „Buramvārdu teksts, tā intertekstualitāte”.

gan, ka, dzīvojot emigrācijā, piemēram, V. Viķei-Freibergai arī nemaz nebija iespējas iepazīt „dzīvo“ tradīciju Latvijā.

Izvēloties teorētiskās nostādnes promocijas darbam – kontekstuālā metode, performances teorija un intertekstuāla pieeja, papildus uzstādījums ir veidot metodoloģiju, kas ne tikai izmantojama un tikusi izmantota līdzīgiem pētījumiem, bet arī ir savstarpēji saistīta un pēctecīga lietotajā terminoloģijā. Metodoloģisko pamatu veido performances teorija, kas ietekmējas un izveidojas, kā arī pārņem atsevišķu terminu lietojumu no kontekstuālās metodes. Performances teoriju mūsdienu pētījumi ļauj saistīt ar intertekstuālo pieeju tradīcijas un arī teksta analizē. Šāda – vairākas pieejas, metodes apvienojoša analīzes forma ir iespējama, pateicoties galvenokārt amerikāņu folklorista Ričarda Baumana pētnieciskajam devumam, jo gan kontekstuālā pieeja, gan performances skolas izveide folkloristikā, gan arī intertekstuālās pieejas piemērošana folkloras materiāla izpētē šodien vienlaicīgi vai pēctecīgi ir bijuši R. Baumana izpētes priekšmeti un reizē arī metodes.

1.1.1. Kontekstuālā metode

„Konteksta” terminu folkloristikā ievieš un nostiprina jau 20. gs. sešdesmitajos gados amerikāņu folklorists Alans Dandess (Dundes 1964), vēlāk konteksta definēšanā iesaistās Dans Ben-Amoss (Ben-Amos 1971), kā arī R. Baumans (Bauman 1983; Bauman 1992, Bauman 2004). D. Ben-Amoss, norādot uz „konteksta” termina attīstību folkloristikā, secina:

„Konteksts neatspoguļo folkloru, bet gan interpretē to, meklējot nozīmes, kas neattiecas tikai uz tekstu, bet gan uz sabiedrības folkloras pieredzi. Teksta izpratne balstās konteksta izpratnē.” (Ben-Amos 1993, 210).

Latviešu folkloristikā kontekstuālo pieeju savos pētījumos izmantojušas Baiba Krogzeme-Mosgorda (Krogzeme-Mosgorda 2005, Krogzeme-Mosgorda 2008), Dace Bula (Bula 2000) un Ieva Garda-Rozenberga (Garda-Rozenberga 2010), bez tam šī pieeja izvērsti raksturota Daces Bulas pētījumā „Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa” (Bula 2011).

Promocijas darbā kontekstuālas pieejas teorētiskais pamatojums balstās R. Baumana definētās nostādnēs, izdalot kultūras un sociālo kontekstu. R. Baumans kontekstu dalījumu pakļāvis mērķim precizēt un gūt pilnīgāku informāciju par folkloras

materiālu, pētnieka un teicēja mijiedarbi folkloras teikšanas brīdī. Kultūras kontekstu R. Baumans iedala savstarpēji saistītās sastāvdaļās:

- Nozīmes konteksts – informācija, ko nepieciešams zināt par kultūru un šīs kultūras sabiedrību/ kopienu, lai izprastu folkloras vienības saturu un nozīmi tikpat pilnīgi kā tās lietotāji. Nozīmes konteksts balstās ticējumu un vērtību sistēmā, ko caurauž simboliskas un metaforiskas saites (Bauman 1983, 363).
- Institucionālais konteksts – uzvedības un sociālu komponentu funkcionāli organizēta sistēma, ko ietver kāda mērķtiecīga aktivitāte – politiska, reliģiska, ekonomiska; vai šaurāk – kaimiņu, iniciācijas, svinēšanas vai klēts celšanas situācija (Bauman 1983, 364).
- Komunikācijas sistēmas konteksts – folkloras formas, kas veido kultūras repertuāru; šo formu attieksmes ar citām folkloras formām (žanriem) (Bauman 1983, 364).

Kultūras konteksts ir aplūkojams kā sistēma, kas balstās kultūras nozīmju un simbolu attieksmēs (Bauman 1983, 363). Tas paredz pētnieka vai sabiedrības locekļa zināšanas un informāciju, kas ir nepieciešama, lai tiktu saprasts folkloras lietojums. Nozīmes konteksts, piemērojot to buramvārdu tradīcijas analīzei, pieprasa izprast vēsturiski politiskus, reliģiskus apstākļus, kas ir noteikuši tradīcijas attīstību līdz mūsdienām; pievērst uzmanību reģionu kultūrvēsturiskām īpatnībām un teicēja un folkloras materiāla iedarībai tajā; noskaidrot teicēja izpratni jeb gūt „tulkojumu” tradīcijas lietojumam, jo ne vienmēr pētnieka interpretācija ir identa tradīcijas lietotāja izpratnei. R. Baumans norāda, ka spēja vienoties un saprast vienam otru nozīmē lietot kopīgu vai līdzīgu kodu, kas balstās līdzīgā kultūras izpratnē (Bauman 1983, 363). Institucionālais konteksts atklājas situācijās, kurās rodams buramvārdu pielietojums. Promocijas darbā analizētas trīs: dziedināšana, kaitēšana un kalendārās ieražas, kā arī sabiedrības priekšstati jeb tradīcijas raksturojums folklorā plašāk. Komunikācijas sistēmas konteksts nosaka buramvārdu teikšanas situācijas raksturu attiecībā pret sabiedrībā pieņemto jeb – kas tiek sagaidīts no vārdotāja, dziednieka, kā arī buramvārdu žanra attieksmes ar citiem folkloras žanriem, to izpildījumu.

Sociālo kontekstu R. Baumana definīcijā veido:

- Sociālā bāze – grupa vai sabiedrības daļa, kuras identitāti folklorā izteic (Bauman 1983, 365).
- Individuālais konteksts – folkloras loma teicēja dzīvē, repertuāra izvēle un apguve (Bauman 1983, 365).

– Situācijas konteksts – folkloras izpildījuma situācija: laiks, vieta, struktūra, lomas utt. (Bauman 1983, 365).

– Dabīgais konteksts – situācijas autentiskums vai patiesīgums pētniekam klātesot folkloras izpildījuma brīdī (Bauman 1983, 366).

Sociālais konteksts norāda uz sabiedrības struktūru un sabiedrības savstarpēju mijiedarbošanos (Bauman 1983, 363). Sociālā bāze var būt teritorijas, etniskuma, nodarbošanās vai vecuma noteikta. Buramvārdu tradīcijā to veido vārdotāji jeb buramvārdu izpildītāji kā sociāla grupa, kuras statusu nosaka sabiedrības priekšstati, zināšanas par to un arī tas, kā paši teicēji apzīmē vai nosauc sevi un paskaidro savu nodarbošanos. Individuālais konteksts norāda uz buramvārdu teicēja saskarsmi ar buramvārdu žanru; kādi apstākļi it noteikuši un kas veido teicēja „repertuāru” – buramvārdu apjoms, raksturs, izcelsme utt. Situācijas konteksts raksturo teicēja un „klienta” savstarpējās attiecības dziedināšanas laikā, teicēja un pētnieka uzvedību teikšanas situācijas dokumentēšanā, kā arī telpa, laiks un notikuma apstākļi kopumā. Savukārt, cik dabiska vai ierasta ir teicēja darbošanās pētnieka klātbūtnē situācijās, kad tradīcija neparedz „vērotājus”, kā, piemēram, buramvārdu izpildījumā, R. Baumana kontekstu konceptā tiek apzīmētas kā dabīgais konteksts.

No analizētajām kontekstu definīcijām redzams, ka daļījums sīkāk jeb „apakškontekstos” ir pamatots, attiecinot to uz buramvārdu tradīciju. Kultūras konteksts ietver zināšanas par tradīciju, un tas varētu tikt apzīmēts arī kā tradīcijas konteksts, jo pievēršas tradīcijas sakņojumam kultūrā vēsturiski – pētījumiem, kas atspoguļo un apstiprina tradīciju, kā arī ietver buramvārdu izpildījuma un izpildītāja apzīmējumus.

Savukārt sociālais konteksts ir cieši saistīts ar folkloras teikšanas situāciju, jo balstās galvenokārt lauka pētījuma norisē – pētnieka komunikācijas brīdī ar teicēju vai arī buramvārdu izpildījuma dokumentēšanas notikumā. Sociālā konteksta piemērojumā promocijas darbā īpaša nozīme tiek pievērsta teicēja identitātei (vieta un loma sabiedrībā), repertuāram (buramvārdu teksti, konkrētā teicēja buramvārdu krājums), tekstu izpildījumam (dziedināšanas, kaitēšanas situācijās un buramvārdu teksta lietojums kalendārajās ieražās). Šī sinonīmu pāru (kultūras un tradīcijas konteksts; sociālais un izpildījuma konteksts) lietošana nenovelk vienādojuma zīmi starp tiem, bet sasaista kultūras kontekstu ar tradīciju, tās fiksēšanas apstākļiem pagātnē; sociālo kontekstu ar teicēja personību un teikšanas dokumentāciju. Tāpat kā kultūra kopumā, tā arī folkloras un buramvārdu tradīcija ir caurausta savstarpējām saitēm un nozīmēm, kas var mainīties

atkarībā no konteksta. Taču folkloras vērtības un nozīmes kļūst uztveramas vien tad, ja tās tiek atpazītas. D. Ben-Amoss norāda:

„Folkloras kā teksta nozīme slēpjas tā kontekstā. Teksta pārceļšana citā, atšķirīgā literatūras, vēstures vai kultūras kontekstā piešķir tam jaunu nozīmi” (Ben-Amoss 1993, 209-211).

Kontekstuālā pieeja daļēji nosaka promocijas darba strukturējumu un ir cieši saistīta arī ar citām promocijas darbā pielietotajām teorētiskām nostādnēm – intertekstualitāti un performances teoriju. Kontekstuālās metodes saskares punkti ar intertekstualitāti ir rodami žanra lietojuma izpratnē, kultūras nozīmju interpretācijā un interpretāciju atspoguļojumā tekstā – buramvārdos, plašāk – buramvārdu tradīcijā, iekļaujot arī teicēju un darbību. Savukārt performances teorijas uzmanības centrā ir tradīcijas izpildījums, kas sasaucas un arī daļēji pārklājas ar augstāk apskatīto izpildījuma jeb sociālo kontekstu. Kontekstu atšķiršana kā shematiska kultūras pieredzes dalīšana promocijas darbā kalpo tikai kā līdzeklis tās atklāšanai.

1.1.2. Intertekstuālā pieeja

Gan kontekstualitātes, gan intertekstualitātes vienojošais pamatelements ir teksts, kā arī tā interpretācija un centieni tekstu saprast pilnīgāk un daudzveidīgāk. Intertekstualitāte kā teorētiska pieeja tiek izmantota ne tikai literatūrzinātnē, kur tā visplašāk līdz šim ir guvusi atspoguļojumu un pielietojumu, bet gan raksturīga humanitārajām zinātnēm 20. gs. otrajā pusē vispār, intertekstualitātes teorijas aizmetņiem rodies jau 20. gs. sākumā. Literatūra, filozofija un valodniecība ir cieši savijusies to autoru darbos, kuri, lietojot jau intertekstualitātes atziņu, papildinājušies un saistījušies pēctecībā cits cita pētījumos – Ferdinands de Sosīrs, Mihails Bahtins, Jūlija Kristeva, Rolāns Barts, Žaks Deridā, Žerārs Ženets u.c. Arī folklorai un folkloristikai, atskatoties uz pētījumu pieredzi pagātnē, kā atzīst R. Baumans, ir piemītusi intertekstuāla spēja būt savstarpēji saistītām gan kā kultūras objektiem, gan tekstiem (Bauman 2004, 2).

Intertekstualitātes termina radīšana un termina semantiskais noslogojums ierasti tiek saistīts ar F. de Sosīra, M. Bahtina, Ž. Ženeta un J. Kristevas idejām (Allen 2006 [2000]; Orr 2008; Bauman 2004). Humanitāros pētījumos latviešu valodā intertekstualitātes jēdziens galvenokārt ir rodams literatūrzinātnē un tiek skatīts jeb, kā norāda literatūrzinātniece Dace Dalbiņa, „atsifrējams tas kļūst postmodernisma

kopsakarībās” (Dalbiņa 1998, 163). Intertekstualitātes un postmodernisma ciešo saistību apstiprina arī J. Kursīte (Kursīte 2002, 194). Lai arī līdz šim jēdziens lietots galvenokārt literatūrzinātnē, bet ne folkloristikā, tomēr zināmas līdzības teksta izpratnē ir saskatāmas arī folkloristu, piemēram, Elzas Kokares darbos (Kokare 1977; Kokare 1988).

Intertekstualitātes nosaukšana attiecas uz 20. gs. 70. gadiem un tiek piedēvēta Jūlijai Kristevai, kaut arī jau 20. gs. 40. gados ir rodams radniecīgas idejas par teksta ietekmēm un autorību, piemēram, Mihaila Bahtina darbos. Taču, kā norāda Leons Roudiezs (Leon Roudiez), J. Kristevas piedāvātais intertekstualitātes koncepts tā izmantotājiem ir ticis pārprasts. L. Roudiezs norāda, ka J. Kristevas intertekstualitātes konceptā viena autora radīts materiāls, kas ietekmē citus, tāpat kā literāra darba sākums vai izcelsme, ir tikai komponenti vai priekšnoteikumi kādai tekstuālai sistēmai, piemēram, – romānam (Roudiez 1980, 15). Tas nozīmē, ka ir notikusi akcentu pārbīde no teksta kā sistēmas komponenta uz tekstu kā centrālo komponentu intertekstualitātes konceptā. Šis sākotnējais J. Kristevas koncepts ir tuvs Mihaila Bahtina izpratnei par valodas raksturu un literāra darba pamatkomponentiem kā verbālām/ tekstuālām vai valodas/ domāšanas vienībām.

M. Bahtins norāda, ka valodas lietojumā ir izdalāmas „sarežģītas” un „vienkāršas” izteiksmes formas. Pirmās no tām atbilst rakstītam tekstam, kas sevī ietver vienkāršās – mutvārdu, gan vienas, gan otras nosaucot par „runas žanriem” (Bahtin 1979, 239); šie abi „žanri” saglabā kopīgu valodas bāzi un tās izpratni (Bahtin 1979, 238). Savukārt J. Kristeva secina, ka teksts pastāv tā attiecībās ar valodu, kurā tas ievietots vai atrodas, un intertekstualitāte ir tekstu pārmainīšana/ apmainīšana jeb konkrētā teksta izteikumu, kas ņemti no citiem tekstiem, krustošanās citam ar citu (Kristeva 1980, 36). Buramvārdiem, saskaņojot ar M. Bahtina „žanru” izpratni, piemīt abiem raksturīgas īpatnības – tie ir gan rakstītas formulas, kuras pirms kļūt par tādām ir bijušas pakļautas redaktora ietekmei, gan mutvārdu formulas, kurām primārs ir verbāls lietojums to teikšanas brīdī.

M. Bahtins pievēršas arī runātājam un klausītājam kā dialoga dalībniekiem. Dialogs var būt verbālas dabas vai rakstīts, un centieni padarīt savu runu saprotamu – tā ir tikai runātāja abstrakcija konkrētas vai vispārīgas runas iecerei. Vēl vairāk – katrs runātājs pats lielākā vai mazākā mērā arī kļūst par atbildētāju, jo, kā norāda M. Bahtins, ne jau viņš ir pirmais runātājs, kas pārtraucis „mūžīgo klusēšanu”. Katrs runātājs piedāvā ne tikai tās valodas esību, kuru (valodu) viņš lieto, bet arī kādu iepriekšējo izteikumu esību (savu un citu), ar kuru viņa izteikumi pastāv kādās attieksmēs. Katrs izteikums ir posms sarežģīti organizētā citu izteikumu ķēdē (Bahtin 1979, 247). Kā arī M. Bahtins norāda, ka:

„Neviena jauna parādība (fonētiska, leksiska, gramatiska) nevar nonākt valodas sistēmā pirms tā nav veikusi sarežģītus žanriski-stilistiskus pārbaudījumus un apstrādi.” (Bahtin 1979, 243).

D. Dalbiņa, analizējot M. Bahtina teorētiskās nostādnes literatūrzinātnē, norāda, ka jebkurš vārda mākslinieks atrodas dialoga attiecībās ar pagātnes un tagadnes literatūru (Dalbiņa 1998, 163).

Paplašinot intertekstualitātes ietvērumu, nesenajos pētījumos arvien vairāk tiek norādīts, ka ne tikai literārie darbi jeb literārais teksts sastāv no sistēmām, kodiem un tradīcijām, ko radījuši iepriekšējie darbi, bet šīs sistēmas raksturīgas arī citām kultūras jomām. D. Dalbiņa, atsaucoties uz Ž. Deridā, norāda:

„Tātad par tekstu var uzskatīt visu – literatūru, kultūru, sabiedrību, vēsturi, arī pašu cilvēku, visu var lasīt kā tekstu. Visa pasaules kultūra ir vienots interteksts.” (Dalbiņa 1998, 164).

Vai arī :

„Teksti, lai tie būtu literāri vai neliterāri, moderno teorētiķu izpratnē nepastāv paši par sevi – neietekmēti, tie ir intertekstuāli.” (Allen 2006 [2000], 1).

Šajos divos izteikumos redzams, ka ar „tekstu” tiek apzīmētas gan literāras, t.i. – rakstītas, gan neliterāras vērtības, ko ietver kultūra vai lieto sabiedrība. Pievēršoties „teksta” izpratnei folkloristikā, Dace Bula norāda:

„Šajā ziņā folkloristika piekļaujas plašākam humanitāro nozaru laukam, kur pazīstama trejāda jēdziena izpratne: (1) šaurākā nozīmē teksts tiek izmantots, lai apzīmētu rakstības produktu – rakstītu vai iespiestu vēstījumu; (2) plašākā nozīmē ar jēdzienu tiek saprasts valodas lietojuma rezultāts vispār, ietverot kā rakstiskās, tā mutiskās izpausmes; (3) savukārt plaša metaforiska izpratne pieļauj *tekstu* attiecināt uz jebkuru lietotājiem jēgpilnu sociokulturālu produktu, kas var pastāvēt ne tikai rakstībā vai mutvārdu izpildījumā, bet arī vizuālā, skaniskā vai notikuma formā” (Bula 2011, 230-231).

Buramvārdu tradīcijā uz „tekstu” ir attiecināmas visas trīs minētās izpratnes: buramvārdi kā rakstīti teksti (publikācijas, rokraksti, arhīva vienības); buramvārdi kā verbāli teksti jeb valodas vienības; buramvārdu izpildījums jeb folkloras teikšana kā teksts.

Promocijas darbā netiek atbalstīta „intertekstualizēšana” tās galējās formās, kas ikvienu kultūras vērtību varētu pārvērst par intertekstuālu tekstu un nozīmju bezgalību, lai arī visi priekšnoteikumi tam būtu atbilstoši. Promocijas darbā intertekstuālai analīzei

galvenokārt tiek pakļautas rakstītas un verbālas valodas vienības – buramvārdi; kā arī, saglabājot intertekstualitātei raksturīgo teksta izpratni plašāk, to savstarpējas ietekmes, aizguvumi no citiem tekstiem, teksta nozīmes variēšanās atkarībā no teksta teikšanas/ lasīšanas situācijas un dalībnieku zināšanām, ko daļēji raksturo arī iepriekšējā nodaļā analizētā kontekstuālā pieeja (kultūras un sociālais konteksts).

Buramvārdu tekstu analīzei ir izmantoti Žerāra Ženeta transtekstualitātes dalījuma principi, kur intertekstualitāte ir tikai viena no tiem:

- intertekstualitāte – vairāku tekstu attieksmes vienā tekstā; citu tekstu klātbūtne – citāti, alūzijas, aizguvumi, plaģiātisms u.c. (Genette 1997 [1982], 1-3);
- paratekstualitāte – teksta attiecības ar virsrakstu, priekšvārdu, ievadu, zemspējas atsauces (Genette 1997 [1982], 3-4);
- metatekstualitāte – komentāri kā kritiskas atsauksme uz citu tekstu, kas var palikt arī nepieminēti (Genette 1997 [1982], 4);
- hipertekstualitāte – viena teksta uzslāņošanās otram, kas atdarina vai apraksta pirmo (Genette 1997 [1982], 5);
- arhitektualitāte – teksta piederība noteiktam žanram, tematikai, to attieksmes ar citiem žanriem (Genette 1997 [1982], 4-5)¹⁵.

Šie intertekstuālās pieejas instrumenti (termini un to formulējums) kalpo buramvārdu tekstu analīzei promocijas darba otrajā daļā, taču netiek izmantoti kā darba pamatstruktūru organizējoši elementi. Intertekstuālā pieeja buramvārdu analīzē tika izvēlēta buramvārdu tekstu specifikas dēļ:

- tie ietver dažādu citu tekstu un kultūru/ literatūras/ folkloras fragmentus, ietekmes;
- buramvārdu žanrs veido ciešas attieksmes ar citiem folkloras/ literatūras žanriem;
- buramvārdu dalījumu iekšpus jeb žanra iekšējo organizāciju nosaka tekstu savstarpējās attieksmes, nepārkāpjot sava žanra robežas.

Ž. Ženeta transtekstualitātes dalījums ir analīzes komplekss, kas palīdz risināt iepriekš minēto buramvārdu tekstu problemātiku. Kā intertekstuālas vienības ir uzlūkojamas vairums buramvārdu formulu, jo ietver sevī dažādām kultūrām raksturīgus mutvārdu un/ vai rakstu elementus – kristietības dievību piesaukšana teksta izskaņā, citātus no kristīgās literatūras vai garīgās prakses utt. Paratekstualitāte nosaka buramvārdu

¹⁵ Transtekstualitātes iedalījums atvasināts no Ž. Ženeta teorētiskajām pamatnostādņēm, kas salīdzinātas ar latviešu literatūrzinātnē pieņemto (Dalbiņa 1989, 167; Kursīte 2002, 194; Špune 2008, 29-31).

nosaukuma un buramvārdu dalījuma (funkcionāls, saturisks) un zem tā ietilpinātā teksta attieksmes ar tekstu grupas nosaukumu un citiem šīs grupas tekstiem. Hipertekstualitāte – buramvārdu tekstu variantu problemātika jeb teksta izmaiņas veicinoši faktori mutvārdu un rakstu tradīcijā. Arhitekstualitāte norāda uz buramvārdu teksta spēju piemēroties citu žanru prasībām (tautasdziesma, buramvārdi, reliģiska lūgšana u.c.). Savukārt metatekstualitāte ietver ironisku attieksmi vai pat neticību tekstam, kas bez autora/ teicēja pozicionēšanās buramvārdos tikpat kā nav nosakāma.

1.1.3. Performances teorija

„Performances teorija” jeb izpildījuma mākslas analīzes pieeja ir kļuvusi pazīstama un šobrīd arī īpaši aktuāla humanitārajās zinātnēs, kas pievēršas cilvēka kā sociālas būtnes un sabiedrības pētījumiem. Tās aizsākumi meklējami jau 20. gs. 60.-70. gadu socioloģijas un antropoloģijas nostādnēs (Carlson 2004, 11). Mūsdienās performances skolas metodoloģijas pamatošana tiek saistīta galvenokārt ar Ričarda Šehnera (Richard Shechner) izstrādātām teorētiskām nostādnēm, kas tematiski izaugušas no dažādiem etnogrāfiskā un mākslas teātra/ uzvedumu formu un satura pētījumiem un tiek vispārinātas jeb attiecinātas uz ļoti plašu cilvēka kultūras izpausmju lauku (īkdienas dzīve, publiskās uzvedības struktūras, cilvēka un dzīvnieka dabas salīdzinājums, pazīstamu un eksotisku kultūru etnogrāfija un vēsture utt.) (Carlson 2004, 11). Pie nozīmīgiem šīs skolas aizsācējiem tiek pieskaitīts arī Klifords Ģircs (Clifford Geertz) un viņa devums kultūru interpretācijā (Geertz 1973; Geertz 2000 [1983]).

Folkloristikā performances teorijas (arī pieejas) izveidotājs un pamatlicējs ir amerikāņu folklorists Ričards Baumans. Skolas teorētiskās nostādnes veidojušās, sākot jau ar pagājušā gadsimta 70. gadiem, un saistāmas arī ar kontekstuālo metodi, mutvārdu formulu teoriju, kā arī etnopoētiku.

R. Baumans norāda, ka performance balstās izpratnē par mutvārdu priekšnesumu kā mākslu (Bauman 1984 [1977], 4). Priekšnesuma izpratnē ir nošķirami trīs komponenti – teksts, tā izpildījuma veids un konteksts. Teksta izpratnei svarīgs ir saturs, tekstu veidojošas likumsakarības. Izpildījuma veids paredz teksta atveidojumu vai papildinājumu caur mūziku, kustībām, žestiem utt. Abas minētās kvalitātes ietver konteksts, kas attiecināms uz sociāliem noteikumiem, normām izpildījuma brīdī un priekšstatiem par to (Burn 1989, 15-16). Savukārt performance kā mākslinieciska darbība ietver divas nozīmes – gan folkloras teikšanu, gan māksliniecisku uzvedumu. Tām abām paredzot

noteiktu situāciju, izpildītāju un klausītāju jeb auditoriju, mākslas formu jeb žanru un arī teikšanas kontekstu (Bauman 1984 [1977], 4). Skatot plašāk un lietojot R. Baumana izteikumu, performance ir komunikācijas notikums, kas ietver un izgaismo sociālo, kultūras un estētikas dimensiju (Bauman 1992, 41). Tā ir komunikācija, kas balstās sociāli pieņemtā un saprotamā valodas lietojumā, runāta vai rakstīta teksta izpildījumā.

Šīs teorijas rašanās priekšnoteikumi ir saistāmi ar centieniem saskatīt „aiz teksta” tā lietotāju, lietojuma vai izpildījuma situāciju, tādējādi piešķirot tekstam, jo īpaši rakstītam, plašāku interpretācijas telpu, kā arī skatīt folkloras tradīciju veidojošus komponentus kopsakarībās, nevis nodalot katru atsevišķi. Latviešu folkloristikā performances pieeja tradīciju analīzē līdz šim nav tikusi izmantota, lai arī atsevišķos pētījumos ir saskatāmas līdzības ar to, piemēram, Jāzepa Rudzīša folkloristikajā darbībā (Bula 2011, 214).

Buramvārdu tradīcijas pētījumos performances teorija, ja neskaita R. Baumana piedāvāto analīzes principu (Bauman 1984 [1977], 32), aplūkojot dziedināšanas piemēru, kas, Džoela Šercera (Joel F. Sherzer) aprakstīts, iekļaujas šajā izdevumā (Sherzer 1984 [1977], 133-149), izmantota tikai atsevišķos gadījumos un drīzāk piesaukta, nevis pamatoti lietota¹⁶.

Promocijas darbā performances jeb izpildījuma metodoloģija ir balstīta R. Baumana 1977. gadā publicētajās teorētiskajās nostādnēs „Runas māksla kā izpildījums/ priekšnesums (performance)” (Bauman 1984 [1977]). R. Baumans priekšnesumu strukturē sekojoši:

- notikums – kultūrā sakņots, uzvedības un zināšanu noteikts, kontekstuāli pamatots pasākums, jeb – kādi ir izpildījuma iemesli? (Bauman 1984 [1977], 27);
- darbība – īpašs, sabiedrības noteikts runas veids (Bauman 1984 [1977], 28);
- loma – izpildītāja un iesaistīto dalībnieku pozicionēšanās (Bauman 1984 [1977], 29);
- žanrs – funkcionalitāte jeb pielietojums, kas nosaka izpildījuma veidu (Bauman 1984 [1977], 31).

Šis dalījums ir apstiprināms katra atsevišķa izpildījuma elementa analīzē, apzinoties, ka tie ir sastāvdaļas, kas priekšnesumu atklāj tikai savstarpējā mijiedarbē un sakņojoties noteiktā kultūras kontekstā (Bauman 1984 [1977], 27).

¹⁶ Sal. skat. Folf-Knuts 2009, 64.

Promocijas darbā buramvārdu teikšanas situācijas jeb izpildījums paredz izvērsti aplūkot trīs „notikumus” – dziedināšanu, kaitēšanu un buramvārdu lietojumu kalendārajās ieražās. „Darbība” – buramvārdu teikšana, ko papildina citas nozīmīgas darbības – roku uzlikšana dziedināmajai vietai, krusta „vilkšana”, „jāšana uz slotas” u.c. „Lomu” sadalījumu nosaka tradīcija – „dziednieks”/ „vārdotājs” un „slimnieks”/ „klients”; „darītājs”/ „skatītājs” (kalendārās ieražas) vai „stāstītājs”/ „klausītājs” (kaitēšana). „Žanrs” – buramvārdi vai plašāk – buramvārdu tradīcija.

Apkopojot promocijas darba metodoloģiskās nostādnes un metodoloģisko pamatojumu, norādāms, ka kontekstuālā metode atklāj buramvārdu tradīcijas kultūras kontekstu un izceļ buramvārdu teicējus kā sociālu grupu; intertekstuālā pieeja izmantota buramvārdu tekstu analīzē; performances skolas metodika lietota buramvārdu teikšanas situāciju interpretācijās.

Lai arī minētie un promocijas darbā izmantotie teorētiskie diskursi pievēršas sev raksturīgam pētījuma laukam un priekšmetiem, tie tomēr tiecas arī kontaminēties gan centienos pilnīgāk atklāt „tekstā” slēptās vērtības, gan arī saplūstošo robežu dēļ humanitāro zinātņu pētījumos. Arī folkloristikā saskatāmas šīs tendences – R. Baumanis, analizējot teksta, žanra un izpildījuma savstarpējās ietekmes, saistības un nosacītību, norāda uz folkloru kā intertekstuālu kompozīciju (Bauman 2004, 2).

1.2. Buramvārdu tradīcijas pētījumi

Buramvārdu tradīcijas pētījumus aizsāk, kā jau minēts iepriekš, Fricis Brīvzemnieks 1869. gadā, dodoties pirmajā pašu latviešu organizētā folkloras vākšanas ekspedīcijā. Gan F. Brīvzemnieka, gan citu centieniem savākti 1881. gadā krājumā „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” tiek publicēti latviešu buramvārdi. Šis krājums ir pirmais latviešu buramvārdu apkopojums, tas ir viens no apjomīgākajiem un nozīmīgākajiem joprojām.

Tā kā vairums latviešu buramvārdu korpusā ir dziednieciskās formulas, kā arī dziedniecība un plašāk – tautas medicīna – latviešu sabiedrībā ir bijusi aktuāla arī 19. gs. otrajā pusē, tad nedaudz vairāk kā 10 gadus pēc F. Brīvzemnieka krājuma publicēšanas tautas medicīnas pētījumiem pievēršas Tērbatas Universitātes medicīnas students Jēkabs Alksnis.

Izmantojot promocijas darba pirmajā daļā „Pētījuma priekšmets un žanriskā piederība” veidoto buramvārdu pētījumu vēsturisko dalījumu, pirmajā laikposmā (1869.-1922.) kā viens no buramvārdu publicējumu autoriem ir minams arī Zvaigžņu Andžs. Viņš 1910. un 1912. gadā izdod paša vāktus nelielus buramvārdu krājumus: „Mūsu senču vārdošanas un burvības” (Zvaigžņu Andžs 1910) un „Seno latviešu apvārdošanas un citi etnogrāf. materiāli” (Zvaigžņu Andžs 1912), un 1930. gadā – „Seno latviešu apvārdošanas un burvības vārdi” (Zvaigžņu Andžs 1930). Domājams, ka uz šo laikposmu – 20. gs. pirmo ceturksni attiecināms arī Zeltenieša¹⁷ buramvārdu krājums „Senlaiku apvārdošanas un citi etnogrāfiski materiāli”(Zeltenietis).

Zvaigžņu Andža krājumā „Seno latviešu apvārdošana...” ir 86 buramvārdu formulas, kā arī dažas norādes par „apvārdošanas gaitu”, piemēram, uz vārdotāju ejot, jāizvairās no citiem cilvēkiem; vārdotājam jārunā tā, lai nedzird; vārdus nedrīkst citiem stāstīt (Andžs 1912, 5). Savāktie materiāli ir dažāda rakstura un no dažādām vietām – Rīgas, Jumurdas, Dvinskas apriņķa, Ērgļiem, Mogiļevas, Jaun-Jelgavas u.c. Kā īpaši teicēji, kas, domājams, cēla izdevuma vērtību arī paša Zvaigžņu Andža acīs, atzīmējami Krogzemju Mikus un Fricis Brīvzemnieks. Nākamajos, t.i. – 1912. un 1930. gada izdevumos Zvaigžņu Andžs galvenokārt izmanto jau 1910. gadā publicētos tekstus, tos pārpublicējot.

Zeltenieša buramvārdu krājums satur 85 formulas – „dziednieciskas”, „nešļavu nolikšanas”, „zagtu lietu atdabūšanas” un „mīlestības” vārdi. Krājumā netiek norādīta ne tekstu izcelsme, ne vākuma ģeogrāfija, taču ir paskaidroti krājuma tapšanas iemesli:

„Priekš tam, lai redzētu, kam ļaudis senāk ticējuši. Un otrkārt, lai vāktu kopā visas mūsu tautas gara mantas.” (Zeltenietis, 9)

Šim laika posmam ir raksturīga tekstu vākšana un publicēšana galvenokārt, lai saglabātu, kā arī savāktie materiāli jeb „gara mantas” liecinātu par latviskumu gan pašiem tradīcijas lietotājiem, gan apkārtējām tautām. Šie principi bija būtiski arī F. Brīvzemniekam un J. Alksnim viņu pētnieciskajā darbībā, kas izvērsti aplūkota šai nodaļai sekojošās apakšnodaļās.

Kā norādīts iepriekš, otrais laikposms ir pirmā tiešs turpinājums, un folkloras vākšanas, uzglabāšanas funkcijas uzņemas Latviešu folkloras krātuve. Tās darbs publicējumos, kuri skar buramvārdu tradīciju, realizējas galvenokārt Kārļa Strauberga pētījumā „Latviešu buramie vārdi” (LBV) un Pētera Šmita sakārtotajos „Latviešu tautas

¹⁷ Zeltenietis – lieterāta Edvarda Rudziša pseidonīms (LRB 2003, 498-499).

ticējumos” (LTT) 20. gs. 30.-40. gadu mijā. Starp P. Šmita sakārtotajiem ticējumiem rodami gan paša autora savākti, gan atlasīti no jau publicētiem materiāliem, gan arī Latviešu folkloras krātuvei piesūtītie materiāli. Šis ticējumu publicējums atzīmējams, jo ticējumos ietvertā informācija palīdz skaidrot latviešu buramvārdu tradīcijas kontekstus un teksta izpildījuma situācijas.

Savukārt K. Straubergs „Latviešu buramajiem vārdiem” izmantojis galvenokārt Latviešu folkloras krātuvē esošos tekstus, taču, ja autors nav norādījis formulu pieraksta vietu, teicēju, iesūtītāju u.c. būtiskus datus, pētījumā ietvertajām formulām ir tikai ilustratīvs raksturs, jo tās netiek sasaistītas ar konkrētām un identificējamām Latviešu folkloras krātuves teksta vienībām. Tomēr šim izdevumam piemīt citas vērtības: sniegts pārskats par grieķu un romiešu maģijas līdzībām ar latviešu tradīciju, analizētas apsūdzības raganu prāvās 17. un 18. gs., apkopoti baznīcu vizitāciju protokoli, kā arī apskatīti latviešu buramo vārdu krājumi utt.¹⁸

Vēl vienu apjomīgu latviešu buramvārdu tradīcijai veltītu darbu 1937.-1938. gadā vācu valodā izdod Herdera institūts – Edītes Kurcas pētījumu „Latviešu dziedniecība vārdos un darbos” (Kurtz 1937; Kurtz 1938). Šis pētījums ietver 819 latviešu buramvārdu formulas, par avotiem izmantojot jau minētos F. Brīvzemnieka, J. Alkšņa u.c. krājumus, periodiku („Dienas Lapas” pielikumu „Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem”), kā arī dziednieciskās formulas no atsevišķiem teicējiem un buramvārdu krājumiem rokrakstos. Šis pētījums turpina J. Alkšņa aizsāktos tautas ārstniecībai veltītos publicējumus, taču saturiski vērsts ne tik daudz uz medicīnas, bet gan folkloras dotumu analīzi. Taču pētījuma valodas dēļ nav bijis pazīstams un izmantots plašākā latviešu sabiedrībā.

Šim periodam pieskaitāms un atzīmējams arī Kārles Krona (Kaarle Krohn) pētījums par somu buramvārdiem Latvijā, kas ar Annas Bērzkalnes gādību tiek publicēts latviski (Krohn 1930). Šis pētījums raksturo sava laikmeta pētnieciskās intereses un nostādnes folkloristikā, kas, sekojot vēsturiski ģeogrāfiskās jeb Valtera Andersona skolas principiem, kā norāda A. Bērzkalne, ir „krāt, lai pētītu”, nevis „krāt, lai iespiestu [publicētu]”, kā tas bijis raksturīgs iepriekš (Bērzkalne 1930, 43). Izteikums „krāt, lai pētītu” arī raksturo šī laikposma devumu latviešu buramvārdu tradīcijai veltītos darbos, kas, kara un padomju folkloristikas pārtraukti, latviešu folkloristikā atgriežas tikai 20. gs. astoņdesmitajos gados.

¹⁸ Izvērsti par K. Strauberga latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumiem skat. apakšnodaļā „Kārlis Straubergs”.

1.2.1. Fricis Brīvzemnieks¹⁹

Friča Brīvzemnieka veidotajā krājumā „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” (Brīvzemnieks 1881), līdzās sakāmvārdiem, parunām un mīklām, latviešu buramvārdi, kā jau iepriekš minēts, ir izdalīti atsevišķā nodaļā „Latyshskije narodnyje nagovory i zaklinanija”²⁰. Lai arī tas izdots kā pirmais latviešu buramvārdu krājums pirms 130 gadiem, tas joprojām ir viens no apjomīgākajiem un nozīmīgākajiem buramvārdu zinātniskajiem apkopojumiem līdz pat šim brīdim. K. Straubergs šo krājumu nosauc par „buramo vārdu pamata krājumu” (LBV, 200). Institucionāli un materiāli par krājuma tapšanu rūpējās Maskavas Universitātes Ķeizariskā dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrība, taču folkloras materiālu vākšanu, aprakstu veidošanu un sagatavošanu izdošanai paveica F. Brīvzemnieks. Krājumā ir apkopoti 717 buramvārdi, kā arī sniegti paskaidrojumi atsevišķām vārdošanas izpildījuma situācijām, vārdotāju apzīmējumiem, īpatniem nosaukumiem un vārdiem.

Pēc etnogrāfijas izstādes 1867. gadā par cariskajā Krievijā dzīvojošām tautām Maskavas Universitātes Ķeizariskā dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrība bija ieplānojusi turpināt darbu pie „ziniskām ekspedīcijām un zinisku rakstu izdevumiem” (Brīvzemnieks 1991, 43), jo ar šīs biedrības gādību tika izdoti arī citu cariskajā Krievijā dzīvojošo tautu folkloras materiāli, tostarp arī buramvārdi, piemēram, „Velikorusskie zaklinanija” 1869. gadā (Maikov 1994). Pēc F. Brīvzemnieka nolasītā referāta par latviešu etnogrāfiju, šīs biedrības priekšsēdis Nils Popovs, pēc Krišjāņa Valdemāra rosinājuma, F. Brīvzemniekam uztic uzsākt etnogrāfisku ziņu vākšanu par latviešiem, piešķirot arī līdzekļus (Brīvzemnieks 1991, 50). Tā 1869. gada pavasarī un vasarā F. Brīvzemnieks gan kājām, gan braukšus apceļo vai visu Latviju, pabūdamis īsāku vai garāku brīdi Rēzeknē, Stirnienē, Dignājā, Krustpilī, Rīgā, Jelgavā, Bauskā, Skrundā, Aizputē, Rucavā, Kuldīgā, Alsungā, Ventspilī, Talsos, Tukumā, Eikažos, Turaidā,

¹⁹ Apakšnodaļai par pamatu izmantota publikācija „Latviešu buramvārdu vācēji, pieraksta vietas un tekstu raksturs Friča Brīvzemnieka krājumā „*Материалы по этнографии латышского племени*” (Lielbārdis 2009).

Friča Brīvzemnieka biogrāfiju, veikumu un nozīmi latviešu folkloristikā ir apcerējuši gan literāti, gan folkloristi – Teodors Zeiferts, Jānis Alberts Jansons, Pēteris Šmits, Jānis Rozenbergs, Biruta Gudriķe, Elza Knope, Boriss Infantjevs, Māra Vīksna u.c., tādēļ šeit tiek minēti tikai atsevišķi fakti.

²⁰ Šeit – „apvārdojumi un burvības vārdi”, turpmāk tekstā – buramvārdi, jo „burvības vārdi”, kas pēc F. Brīvzemnieka domām tikuši lietoti ar mērķi kaitēt, šajā krājumā ir maza grupa un, minot promocijas darbā, tie tiks norādīti atsevišķi.

Valmierā, Cēsīs, Raunā, Alūksnē, Vecpiebalgā, Vestienā, Lubānā u.c. Kā atzīmē J. Rozenbergs:

„F. Brīvzemnieka 1869. gada ekspedīcija patiesībā bija pirmā praktiski realizētā, pašu latviešu īstenotā ekspedīcija folkloras materiālu sagādē...” (Rozenbergs 1997, 11).

Tādējādi šo ekspedīciju var arī uzskatīt par pirmo latviešu lauka pētījumu latviešu folkloristikā. Daudzi no F. Brīvzemnieka paziņām un ceļā sastaptajiem un uzrunātajiem ļaudīm kļūst par palīgiem folkloras materiālu vākšanā, tos pierakstot un sūtot uz Maskavu vēl daudzus gadus pēc ekspedīcijas.

Buramo vārdu nodaļas ievadā F. Brīvzemnieks uzskaita un izteic pateicību 38 tekstu iesūtītājiem, starp tiem minot arī pats sevi, kā arī Baltijas skolotāju semināra audzēkņus, atsevišķi neatšifrējot viņu vārdus. Lai arī ievadā nepieminēti, zem buramvārdu tekstiem norādīti vēl 12 iesūtītāji, tātad kopumā – 50. Krājumā aiz iesūtītāja vārda tiek norādīta apkaime, kur buramvārdu teksts pierakstīts. Ar retiem izņēmumiem iesūtītāji ir bijuši arī teicēji, t.i.– šo vārdu zinātāji vai glabātāji, kā, piemēram, Anna Pločkalna vai Reinis Alauns. Jāatzīmē, ka liela daļa no iesūtītājiem ir vākuši ne tikai buramvārdus, bet arī citus latviešu folkloras materiālus, un ir rodami arī pie latviešu tautasdziesmu un pasaku vācējiem, jo F. Brīvzemnieka apkopotie materiāli vēlāk tiek nodoti K. Barona „Latvju Dainām” un A. Lerha-Puškaiša „Latviešu tautas teikām un pasakām” (Rozenbergs 1997, 11).

F. Brīvzemnieks, sastādot buramvārdu nodaļu, ir vadījies pēc noteiktiem principiem, tādējādi, ņemot vērā krājuma ierobežoto apjomu, visi buramvārdu teksti nav tikuši iekļauti. Tādi ir teksti, kas pēc sastādītāja domām burtiski pārceļti no garīgo dziesmu un psalmu grāmatām (Brīvzemnieks 1881, 113), lai arī funkcionāli tie ir tikuši izmantoti kā buramvārdi. No tā arī vēlāk veidojas viens no buramvārdu dalījumiem – buramvārdi bez kristietības literatūras piejaukuma vai „maznozīmīgu” trīsvienības piesaukšanu teksta beigās („Iekš tā vārda...” vai „Dieva Tēva, Dieva Dēla, Svētā Gara vārdā”), kas neskar saturu, un buramvārdi ar kristietības elementiem saturā (kristīgās leģendas, psalmu fragmenti u.c.). Šādi buramvārdus pēc tematikas iedala arī K. Straubergs – teksti ar kristīgiem elementiem un bez tiem (LBV, 287). Ievietojamo formulu izvēli par labu buramvārdiem, kas nav tiešs garīgo dziesmu grāmatu un psalmu pārcēlums, F. Brīvzemniekam, domājams, ir noteikusi gan tā laika meklējumi pēc „latviskas” mitoloģijas un „senākiem” piemēriem, gan arī personīgā pieredze. Viņa dzimtā divas vecāsmātes bijušas vārdotājas, no kurām viena ārstējusi tikai ar latviešu

(pirmskristietības) vārdiem un otra ar dievvārdiem. Pirmā par otras vārdošanu bieži izteikusies: „Diez' vai izglābs, viņas vārdi taču no grāmatas!” (Brīvzemnieks 1881, 113).

Lai arī šāds sastādītāja izvirzīts princips ir pastāvējis, krājumā tomēr neizpaliek kristīgie motīvi vai to atvasinājumi un atsevišķos „vārdos” tie pat ir pārsvarā, piemēram, „zagļu” un „rožu vārdos”. Šiem tekstiem ir raksturīgi, ka ir grūti atšķetināms sākotnējais motīvs, jo formulām, tās pārrakstot vai nododot mutvārdu ceļā, ir zudušas kādas detaļas vai fragmenti. Šie „zudumi” vēlāk var tikt aizstāti ar paša lietotāja jaunradītu teksta vienību vai aizgūti no citas līdzīga satura formulas, lai arī vārdošanas tradīcija nosaka, ka buramvārdi, lai tiem būtu spēks, ir jāatkārto bez izmaiņām, uz ko norāda arī F. Brīvzemnieks (Brīvzemnieks 1881, 4).

Krājumā buramvārdi ir nodalīti pēc to pielietojuma. Katrai vainai, negācijai ir noteikti „vārdi”, kas der un ir skaitāmi tikai pēc to funkcionālās piederības, lai arī atsevišķas formulas pilnībā vai daļēji, kā arī dažādi burtu virknējumi, piemēram, „drudža” vai „trakuma vārdos”, ir lietojami vairākām kaitēm. F. Brīvzemnieks norāda, ka krājums aptver 70 buramvārdu grupas, neņemot vērā pielikumu, kas ir nodaļas beigās. 69 grupas ir paredzētas labā sasniegšanai (visbiežāk veselības uzlabošanai) un tikai viena ļaunuma nodarīšanai, kas nosaukta – „burvības” (Brīvzemnieks 1881, 4). Pielikumā pievienotās formulas, atskaitot divas jaunas grupas – „kašķu vārdi” un „kad traks suns iekodis”, iekļaujas iepriekš minētajās 70 grupās. Tādējādi krājumā kopumā ir 72 grupas. „Burvības” vārdi ir salīdzinoši maz – tikai 11. Pie šīs grupas būtu pieskaitāmi arī „pūšamie vārdi”, jo tie lietojami tad, ja palīdzības lūdzējs vārdotājam neko nesamaksā:

„Kas labi maksās, tas taps vesels, kas labi nemaksās, – slims bijis, slims paliek, apaug ar spalvu.” (Br, 191, 650)²¹.

F. Brīvzemnieks izdala šādas buramvārdu grupas: Mātes vārdi; Vidus (vēdera) vārdi; Dzemdēšanas vārdi; Kad bērņus grib; Naktspamašau, notikumu un izbīļu vārdi; Kad ilgi gul slims un nezin, kas kaiš; Saraustīšanās vārdi; Spiedēja vārdi; Priekš pakrūts; Krūšu sāpju vārdi; Kāsus vārdi; Caurēja jeb dūrēja vārdi; Vērmeļu jeb gēles vārdi; Pret sarkano guļu; Kad cērmes jeb tārpī vēderā; Pret galvas sāpēm; Plusas vārdi; Pret vēja bultu; Pret zobu sāpēm; Pret ausu sāpēm; Acu vārdi; Sāpju vārdi; Vārdi, kad cilvēkam kārst; Pampuma vārdi; Tūska vārdi; Rozes vārdi; Trumu jeb augoņu vārdi; Svētu meitu vārdi; Kārpu vārdi; Dziedzeļu vārdi; Tārpa jeb ēdēja vārdi; Dzirkstes vārdi; Limējuma jeb griežami vārdi; Lūzuma vārdi; Pret iecirtumu; Asiņu vārdi; Drudža vārdi; Krampja un

²¹ (Br, 191,650) – šeit un turpmāk šādi tiek norādīts buramvārdu teksta avots – F. Brīvzemnieka krājums „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni”, lapaspuse un teksta vienības numurs.

klemmes vārdi; Vīveļu vārdi; Liesas vārdi; Lietuvēna vārdi; Pret trakumu; Viesula vārdi; Pērkonā vārdi; Kad grib, laj saulīte atspīd; Zalkšu jeb čūsku vārdi; Kukaiņu vārdi; Māju putnu vārdi; Vilku vārdi; Peļu un žurku vārdi; Bišu vārdi; Avju vārdi; Piena, kreima un sviesta vārdi; Skaugu vārdi; Sējēju vārdi; Kungu un tiesas vārdi; Dzelzu vārdi; Zagļu vārdi; Kā zirgu noturēt; Laj lopam būtu daudz pircēju; Meitu vārdi; Kad alus skābst; Laj stabule maucās; Mednieku vārdi; Uguns vārdi; Miroņu vārdi; Mēra vārdi; Vārdi priekš visām vainām; Piepūšamie vārdi; Burvības; Kašķu vārdi; Kad traks suns iekodis.

Šāda buramvārdu grupu secība tikusi veidota attiecībā pret cilvēka ķermeni – sākumā pret iekšējām vainām, tad ārējam un visbeidzot formulas, kas skar cilvēka īpašumu un apkārtni. Katras grupas iekšienē buramvārdi, kas tuvi pēc rakstura un satura, ir novietoti līdzās un vispirms „senākie” un „tīrākie”, un tikai tad tādi, kas „cietuši no kristietības piejaukuma” (Brīvēznieks 1881, 7). Buramvārdu iedalījums pēc to pielietojuma izmantots arī citu autoru vākumos vēlāk – J. Alkšņa, Zvaigžņu Andža, Zeltēnieša, E. Kurcas u.c. Buramvārdu strukturēšana pēc to funkcionalitātes ir viens no veidiem, kā tos sagrupēt ne tikai zinātniskos vai citos izdevumos, bet arī tradīcijas kopēji savos pierakstos joprojām.

Tā kā krājums galvenokārt bija paredzēts krievu etnogrāfiem un citiem interesentiem, kas latviešu mitoloģiju, buramvārdus un tautas medicīnu ne tik labi pārzināja, tad F. Brīvēznieks krievu valodā ir sniedzis paskaidrojumus un komentārus gan tekstiem, gan situāciju aprakstiem. Līdzās buramvārdu tulkojumiem krievu valodā ir teksti latviski, kas iespiesti īpašā rakstībā, ko krājuma autors ar Krišjāņa Barona palīdzību izveidojis pēc Augusta Bīlēnšteina rakstības un čehu alfabēta parauga (Karulis 1997, 148). Atzīmējot ar zvaigznīti tos vārdus, mitoloģiskas būtnes buramvārdu tekstos vai buramvārdu grupas nosaukumus, kas lasītājam varētu būt nesaprotami, parindēs F. Brīvēznieks ir sniedzis to skaidrojumus. Viens no plašākajiem šāda veida komentāriem ir par raganām, laumām, spīganām, kā arī par buramvārdu grupām, kurās šīs būtnes tiek piesauktas, piemēram, „Piena, kreima un sviesta” vārdos:

„Šīs grupas buramvārdi tiek lietoti, lai padotos lopī, lai govīs dotu daudz laba piena, lai raganas, spīganas un laumas ar savām burvībām nesabojātu lopus un arī lai atlabtu no jau esošas samaitāšanas. Neviena no latviešu saimnieciskās dzīves jomām nav tik daudz minēta vārdošanā (buramvārdos) kā lopkopība. Kā arī ne vienā buramvārdu grupā nav tik liela loma raganām, laumām un spīganām kā šinī. Mūsdienās latvieši vairs nezina atšķirību starp raganām, spīganām, laumām – ar vienām un tām pašām rakstura iezīmēm vienā reģionā izplatītākas ir raganas, otrā

laumas, trešā spīšanas. Plašāk runājot, tās ir tādas sievietes – burves (vārdotājas), kuras, būdamas sakaros ar nešķīsto, spēj pārvērsties par citu būtni – putnu, īpaši žagatu, vaboli, biti u.c. un apciemo citu lopus, jo īpaši – kaimiņu, lai atņemtu no svešajiem lopiem visu labumu...” (Brīvēzēnieks 1881, 163).

Pēc F. Brīvēzēnieka domām, uzskati par raganām, laumām un spīšanām attiecināmi arī uz „skaugā” vārdiem, jo ļaudis ar skaugiem saprotot daļēji raganas, laumas, spīšanas un burvjus, daļēji vispār skaudīgas ļaužu acis, kas postoši ietekmē citus un viņu īpašumu. Citreiz raganas un burvji darot sliktu, pašiem negribot, – ļaunie spēki pavisam nomācot viņu labo gribu (izvēli). Latviešu folklorā spīšanas, raganas un laumas funkcijas nereti saplūst arī ar pūķa darbību (mājas gars, kas citiem zog labumu un nes savam saimniekam), taču uz to buramvārdu komentāros netiek norādīts, lai arī „skaugu vārdos” tie visi uzskatīti vienā paradigmā:

„Burvis, skaugis, bezdievīgs cilvēks, lāstu maiss, pūķis, laumas, raganas – tie laj rēgojas no mana lopa. Dievs sūti savu spēku, pērkonu! Tas viņus trieks līdz pat jūraj; tur viņu tēvs, māte, brāļi, māsas, tur laj viņi mājō līdz pastarai dienaj.”(Br, 171, 510).

Paskaidrojumos pie atsevišķām buramvārdu grupām sniegta kontekstuāla informācija par to lietojumu jeb teikšanas situāciju, kā arī par lietotāju priekšstatiem un zināšanām, piemēram,

– „Dzirkstes vārdi” bieži tiek jaukti ar „Līmējuma jeb griežamiem vārdiem” (izmežģītjuma). „Līmējuma jeb griežamie vārdi” ir skaitāmi, kad izmežģīto locītavu liek vietā (Brīvēzēnieks 1881, 140).

– „Uguns vārdi”. Vieni šīs grupas buramvārdi ir skaitāmi, lai pasargātos no uguns nelaiemes, otri – apdegumiem, trešie skaitāmi vai uzrakstāmi uz papīra, lai mazinātu vai apturētu ugunsgrēku (Brīvēzēnieks 1881, 184).

– „Asiņu vārdi”. „Melns krukļis skrien pa dziļu asins jūru: asins skrien, pil pilēdams. Rauj tam krukļam (v. viņš norauj sev) melnu spalvu, noslauki (vārda) asins asariņu.” (Br, 144, 279). Runā, ka šie vārdi ir tik stipri, ka tajā vietā, kur jau vienreiz apturēta asiņošana, nekad vairs asins netecēs, kaut ar asinis gribētu nolaist (Brīvēzēnieks 1881, 144).

– „Zalkšu jeb čūsku vārdi”. „Rudais pelēkais guļ gar celmu. Ņem pilādža rungu, sit trejdeviņos gabalos. Čūskas kodiens kā līdekas zobī, – lai pārsprāgst kā kamieša gals.”(Br, 159, 408). Ļaudis ne labprāt, jo īpaši gavēņa laikā, nosauc velnu vai

citus ļaunus radījumus, piem., vilku, čūsku to īstajā vārdā (Brīvzemnieks 1881, 159).

– „Tūskas vārdi”. Dažās latviešu apdzīvotās vietās ar šo vārdu apzīmē tūsku, citās – trūci, trūces pampumu vai audzēju. Taču kopumā šī slimība ir ļoti ļaundabīga. Ļaudis tic, ka tam, kuram ir šī slimība, iekšā sēž nešķīstais. Tā izdzīšanu luterāņi uzticot labāk katoļu mācītājam, jo tiek uzskatīts, ka viņam piemīt lielāks spēks un lielāka māka cīņā ar ļauno, nekā luterāņu mācītājam (Brīvzemnieks 1881, 130).

F. Brīvzemnieks komentāros skaidro arī dažādas buramvārdu tekstā sastopamās dievības. Šajās piezīmēs atspoguļojas 19. gs. otrās puses tendences latviešu mitoloģijas pētniecībā un tās interpretācijās. Piemēram, „skaugu vārdos”:

„... es iesāku savus darbus ar Laimas mātes palīgu un nobeidzu Dievu dievu minēdams. Kāpēc tu sūtīji Jodu man virsū? Nolādēts tamdēļ tu esi! Laj Trimpus no taviem laukiem, lopiem, pļavām, dārziem un ganīklām nogriežas, un laj Pērkona rūsu mākoņus (v. no muklu purviem rūsa) pār taviem laukiem, dārziem, pļavām, ganīklām lidinās!...”²²(Br, 173, 526).

„Trimpus” skaidrots kā senlatviešu auglības dievs, kas mūsdienās vairs maz minēts tautas sacerējumos (Brīvzemnieks 1881, 173).

Vai arī „vārdos pret trakumu”:

„Jūrmalas Piktulis, murzīts kā runcis, neatron grāpīša paceltas malas, cilvēkā (v. lopā), plēzdamies moca, mana gan pērkonu tuvu uz pēdām. Skrej ārā, lupatiņš! Reizu tev teicu, – vēl vienu reiziņu, klausies tev saku! Ja vēl tu neklausī, Pērkonu saukšu, – tad zini kā būs tev spruntā ar guntu, kā zemē grimdīsi deviņas ases!” (Br, 154, 369)

un nolādējumos, kas pievienoti pie parunām šajā krājumā,

„Kad tevi velns (v. Piķis, Jupis, Jods, nelaime) parautu!” (Brīvzemnieks 1881, 38)

Minētās būtnes Piktulis (arī Pikuls, Piķis) un Jods (arī Jupis) skaidroti kā ļauni gari no pirmskristietības latviešu senatnes, savukārt mūsdienās ļaudis šīs mītiskās būtnes apzīmējot kā velnu (Brīvzemnieks 1881, 38).

„Vārdos priekš visām vainām” tiek uzskaitītas dievības – aizgādņi, kuru daļa patapināta no kristīgā kalendāra:

²² Tekstu iesūtījis H. Zīvers. Iespējams, ka šis teksts ir pašradīts. Uz to norāda buramvārdiem neraksturīgu dievību piesaukšana, kā arī tas, ka iesūtītājs bijis arī dzejnieks.

„Ak tu stiprais zirgu Ūziņ’, spēcini un sargi manus zirdziņus! Ak tu mīlā govu Māriņa, sargi glabā manas gotiņas! Ak tu bagātā aitu Anīte, svēti manas aitiņas! Ak tu žiglā kazu Bārbele, uzturi mans kaziņas! Ak tu rūpīgais cūku Tenīsīt’, vaislini manas cūciņas!” (Br, 190, 643).

Parindenī tiek paskaidrots, ka senajiem latviešiem gandrīz vai katra bieža parādība dabā tikusi personificēta, gandrīz katra veida nodarbei, gandrīz katram mājas dzīvniekam bijis savs dievs – sargātājs un minētajā tekstā esot uzskaitīti latviešu galveno mājdzīvnieku dievības (Brīvzemnieks 1881, 190).

F. Brīvzemnieks ir uzskatījis par nepieciešamu krājumā buramvārdu nodaļas beigās ievietot apakšnodaļu – „Latviešu ārstniecība un buršana, kas papildina „dzidniecības un buramos vārdus”. Šajā nodaļā tiek paskaidrots, kas jādara dažādu bērnu slimību gadījumos, kā var kļūt par dziednieku vai burvi, kā perami bērniem sari, kā kaitniecībā izmantojami ar mirušo pasauli saistīti priekšmeti, kā tikt vaļā no kārpām, kā ārstējamās vīveles, kā tikt vaļā no zvirbuļiem, kā notvert zagli, kā notvert lidojošu spīganu, kā labāk pārdot aitas, zirgus, kā labāk kaitēt otram utt. Jauktā secībā tiek paskaidrots tas, kas ir saistīts ar vārdotāju, burvju, arī kaitnieku darbību, plašāk – sabiedrības priekšstati, kas dod pamatu jeb aizsākumu ticējumu žanram. Liels vairums tēmu, par kurām runāts šajā nodaļā, vēlāk ir iekļautas Pētera Šmita „Latviešu tautas ticējumos” (LTT), atsevišķus tekstus pārceļot burtiski, piemēram, ticējumus par raganām, burvjiem, Lielo piektdienu u.c.

F. Brīvzemnieka buramvārdu krājums ir atstājis būtisku iespaidu gan uz buramvārdu tradīcijas lietotājiem, tekstu vākšanu, buramvārdu korpusa apjomu un raksturu, gan arī uz tradīcijas nākamajiem pētījumiem. Krājuma ietekme ir bijusi tik liela, ka tā ir „deformējusi” latviešu buramvārdu tekstu korpusa apjomu un raksturu²³.

F. Brīvzemnieka devums ne tikai buramvārdu tradīcijas pētniecībā, bet arī latviešu folkloristikā, laikam ejot, kļūst arvien nozīmīgāks. Ir tikai nojaušama F. Brīvzemnieka autoritāte tā laika zinātnieku un arī „vienkāršo” ļaužu vidū. Gan F. Brīvzemnieka personiskā sarakste ar teicējiem, gan pirmais latviešu lauku pētījums kopumā mudināja pašus latviešus pievērsties folkloras vākšanai, cēla sabiedrības pašapziņu un nostiprināja latviešu valodas nozīmi. Šim un citiem F. Brīvzemnieka sakārtotajiem un inspirētajiem krājumiem ir nozīmīga loma arī nacionālpolitisko procesu aktivizēšanā un veidošanā 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā.

²³ Plašāk par latviešu buramvārdu tradīcijas „deformāciju” skat. promocijas darba otrajā daļā.

1.2.2. Jēkabs Alksnis²⁴

Jēkaba Alkšņa pētījumi latviešu tautas medicīnā un buramvārdu publicējumi līdzās F. Brīvzemnieka paveiktajam buramvārdu tradīcijas izpētē ir gan vieni no pirmajiem šāda veida darbiem, gan arī vieni no nozīmīgākajiem, radot dzinuli tekstu un tradīciju aprakstu vākšanai, pētīšanai arī citiem. F. Brīvzemnieku un J. Alksni vieno ne tikai kopīga interese par buramvārdu tradīciju, bet arī viena dzimtā puse – Rietumkurzeme.

Šajā apakšnodaļā sīkāk analizēti pirmie J. Alkšņa darbi, kā arī avoti un ietekmes latviešu medicīnas materiālu vākšanas un publicēšanas aizsākumam.

Jēkabs Alksnis ir dzimis 1870. gadā Durbes draudzes Ķiviļu mājās. Mācījies privātskolā Durbē, Liepājas ģimnāzijā, Tērbatas Universitātē iegūst ārsta diplomu. Darba gaitas uzsāk Lazdonas draudzē, taču drīz, būdams kara ārsts, tiek komandēts uz Koveļu Ukrainā, tad Pēterburgu, Irkutsku u.c. Atgriezies uz dzīvi Latvijā, pēc I pasaules kara Liepājā nodibina savu privātklīniku. No 1920. gada viņš ir Latvijas Universitātes medicīnas fakultātes docents, vēlāk arī dekāns. No 1923. gada veido un izdod "Latvijas ārstu žurnālu". 1944. gadā dodas trimdā un 1957. gadā Londonā mirst²⁵.

Lai arī dažādām paaudzēm piederīgi, tāpat kā F. Brīvzemnieks, arī J. Alksnis buramvārdu un tautas medicīnas tradīciju pētniecību un publicēšanu aizsāk jau studiju laikā, un, kā norāda J. Alkšņa dēls Arvēds Alksnis, zināma loma F. Brīvzemniekam bijusi arī izvēles noteikšanā:

“Jādomā, ka tēvs šo darbu sāka Friča Brīvzemnieka ietekmē. Tēva liels atbalstītājs bija Tērbatas farmakoloģijas profesors Rūdolfis Koberts, kas tēva 117 lapaspuses garo rakstu vācu valodā "Materialien zur Lettischen Volksmedizin" iespieda sava institūta rakstu ceturtā grāmatā... Koberts norāda, ka, lai arī latviešu tautas ārstniecības līdzekļiem ir medicīniski niecīga vērtība, to etnogrāfiskā vērtība ir milzīga.” (Alksnis 1979, 210).

Šis minētais darbs²⁶ publicēts 1894. gadā, taču plašākai latviešu publikai tā arī nav bijis pieejams. Pirmās J. Alkšņa publikācijas ir Dienas Lapas pielikumā „Etnogrāfiskas ziņas

²⁴ Apakšnodaļai par pamatu izmantota publikācija „Jēkaba Alkšņa devums latviešu tautas medicīnas materiālu un buramvārdu vākšanā un izpētē” (Lielbārdis 2011).

²⁵ Biogrāfiski dati gūti no J. Alkšņa atmiņām (Alksnis 1970) un no raksta „Latviešu Ārstu un Zobārstu apvienības goda biedra profesora Dr. med. Jēkaba Alkšņa dzīves gaita“ (AMHR 1999, 13-30).

²⁶ Alksnis, J. Materialien zur lettischen Volksmedizin. Gesammelt, ins Deutsche übersetzt und geordnet von J. Alksnis aus Kurland. *Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institut der Kaiserlichen Universität Dorpat*, Nr. IV, Halle, 1894. Promocijas darbam izmantots šīs publikācijas noraksts, kas glabājas LU LFMI Latviešu folkloras krātuves bibliotēkā.

par latviešiem”, kur viņš 1892. gadā publicē aicinājums vākt, pierakstīt un iesūtīt materiālus par tautas medicīnu:

„Nopietniem mums jābūt ne vien tai ziņā, ka materiālus no tautas mutes pareizi uzrakstām, patvarīgi nebojājam, bet arī tai ziņā, ka par visām lietām, lai tās arī izliktos nesvarīgas, sīki jo sīki apjautājamies un tās tikpat nopietni uzrakstām.”(Alksnis 1892a, 130).

Šeit pat J. Alksnis sniedz arī ieskatu, domājams, kā paraugu dažādu slimību aprakstiem, kā arī norāda uz dažādiem tautas medicīnas līdzekļiem to ārstēšanā, publicē arī buramvārdus (Alksnis 1892b, 133-136). Sekojot savam aicinājumam, J. Alksnis, rādot priekšzīmi, nākamajos šī izdevuma numuros publicē paša vāktos materiālus: „Salasīti no stud. med. J. Alkšņa – Kurzemē.” (Alksnis 1892b, 147-150; Alksnis 1892c, 161-176; Alksnis 1893, 159-160). Daļa no šiem materiāliem tiek iestrādāti nākamajās autora publikācijās un pētījumos.

Starp J. Alkšņa nozīmīgākajiem darbiem, kas publicēti latviski un saistāmi ar tautas medicīnas un buramvārdu tradīciju, ir minams “Latviešu tautas ārstniecības pamati” (Alksnis 1931), kas gadu vēlāk kopā ar pētījumu “Latviešu tautas ārstniecība un tautas dziesmas”, tika iekļauti “Latvju tautas daiņu” XI sējumā (Alksnis 1932). Pēdējais no tiem ir paša autora rediģēts daļējs pārpublicējums no iepriekš minētā 1894. gadā izdotā pētījuma vācu valodā. Atzīmējams arī pētījuma “Tautas medicīniski materiāli” publicējums 1898. gadā (Alksnis 1898). Kā pats autors norāda, šajā krājumā ir “izlietoti” pāri palikušie materiāli, kurus nav iespējams ievietot jau minētajā izdevumā vācu valodā (Alksnis 1898, 5). Tādējādi šis publicējums ir tiešs turpinājums jeb papildinājums jau iepriekš minētajam rakstam, kas savukārt ir cieši saistīts ar F. Brīvzemnieka latviešu buramvārdu vākumu. J. Alksnis norāda:

“Nodaļa “Buršana ar vārdiem” ir gandrīz vārdu pa vārdam ņemts no ārkārtīgi bagātā un rūpīgi izstrādātā Treilanda darba krievu valodā...” (Alksnis 1894, 2).

Savu pirmo lielāko pētījumu „Latviešu tautas medicīnas materiāli” (Alksnis 1894) J. Alksnis, tāpat kā F. Brīvzemnieks, publicējot buramvārdus, vispirms ir paredzējis citu tautu pētniekiem, interesentiem, tikai tad arī latviešiem:

“Es loloju cerības, ka tiem, kuriem latviešu un krievu valoda nav zināma, nodošu kaut ko no etnogrāfijas, kas citādi tiem paliktu neizzināms.” (Alksnis 1894, 1).

Tādējādi šajos centienos ir saskatāma vēlme apliecināt savas kultūras pastāvēšanu un bagātību līdzās citām, piemēram, krievu, vācu. J. Alksnis, apcerot tautas medicīnas

vēsturisko attīstību, atsaucas uz seno hronistu Vulfstana un Dusburgas Pētera sniegtajām ziņām par baltu cilšu reliģijām:

“Hronisti stāsta, ka senajiem prūšiem, latviešiem un lietuviešiem bija vesels priesteru pulks, ko sauca par “vaidelošiem”. Tie bija saistīti ar tautas garīgo vadīšanu, bija tās burvji un ārsti, izskaidroja dieva gribu, sagatavoja upurus un piedalījās visos tautas vai ģimenes svētkos.”(Alksnis 1894, 3),

kā arī:

““Vaideloši” no sava vidus izvēlēja apdāvinātākos, gudrākos un pieredzes bagātākos par virspriesteriem, kuri tika saukti par “krīviem”” (Alksnis 1894, 4).

„Krīvu” un „vaidelošu” funkcijas, īpaši ārstniecība, – joprojām nav viennozīmīgi vērtējams izteikums un domājams vairāk pieder latviešu „senatnes” piemēru raksturīgajām interpretācijām 19. gs. beigās.

Šajā krājumā rodam ne tikai lielu daļu buramvārdu no F. Brīvzemnieka izdevuma, bet arī pārceļtus aprakstus un skaidrojumus par dievībām (piemēram, Trimpus, Pīkols, Jupis), “apvārdot” nozīmēm (appūst, apvārdot, glābt, aprunāt), tiek atkārtoti piemēri par zemākajām mitoloģiskām būtnēm (raganas, spīšanas, laumes, lietuvēns), burvja grūto nāvi, kā arī vārdotāja izmantotajiem priekšmetiem (suņa kauls, nazis) u.c. Atlasot buramvārdus šim izdevumam, J. Alksnis nevarēja publicēt visus F. Brīvzemnieka krājumā esošos to ievērojamā skaita dēļ, tādēļ tikuši uzņemti “svarīgākie un interesantākie” (Alksnis 1894, 2), kopā – 347 vienības.

Šajā pētījumā J. Alksnis buramvārdus pārpublicēja ar F. Brīvzemnieka atļauju no 1881. gada izdevuma „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni”, kur, kā jau minēts, F. Brīvzemnieks neiekļāva tekstus, kas pēc viņa domām bija burtiski pārceļti no garīgo dziesmu un psalmu grāmatām (Brīvzemnieks 1881, 113). Savukārt J. Alksnis, izvēloties savam krājumam no F. Brīvzemnieka jau atlasītajiem tekstiem, ir pieturējies vēl pie stigrākiem principiem. Autors centies pēc iespējas mazāk izmantot tos tekstus, kuros saskatāmi kristīgo leģendu lokalizējumi, kristīgo dievību vai svēto piesaukšana (Jēzus Kristus, Marija, kā arī izskaņas formula „Dievs Tēvs, Dievs Dēls, Dievs Svētais Gars”), kā arī atturējies no dažādu burtu formulu iekļaušanas. Tikai atsevišķās buramvārdu grupās, piemēram, „rožu vārdos”, ir skaidri saskatāms kristīgo buramvārdu²⁷ tradīcijai raksturīgais saturs:

²⁷ „Kristīgie buramvārdi” – teksti, kuru saturā rodami kristīgajai pasaulei raksturīgi tēli, kā arī skaidri saskatāma latviešu buramvārdu teksta izcelsme vai tuvība ar citiem Eiropā zināmajiem kristīgo buramvārdu tipiem, piemēram, „Flum Jordan”, „Bone to Bone” u.c. Sal. skat. Roper 2005, 90-131.

„Kristus iet pa ceļu, trīs rozes rokā: viena sarkana, otra zila, trešā balta. Kuru viņš nometīs zemē, to es dziedināšu.”(Alksnis 1894, 97).

Tādējādi lielais vairums šajā krājumā publicēto buramvārdu tekstu ir piedzīvojis divkāršu atlasu un deformē izpratni par tradīcijas patieso stāvokli tajā laikā. Taču, ja sekojam krājuma uzstādījumiem – sniegt ieskatu par latviešu tautas medicīnu citu tautu interesentiem, kas nelasa latviski vai krieviski (Alksnis 1894, 1), pētījums ir pietiekoši ilustratīvs un slimību aprakstos izsmeļošs un precīzs.

J. Alksnis, būdams ārsts, lielu nozīmi piešķīris arī slimnieka un vārdotāja savstarpējām attiecībām – paļaušanās, uzticība, suģestija, kaut arī vārdotāja vai dziednieka nepietiekamās zināšanas un darbība nereti tieši varējusi veicināt slimību (Alksnis 1894, 13) J. Alksnis vārdotājus iedala 2 grupās – tie, kas medicīnas līdzekļus iesaka, lai piepildītu savas kabatas, un otri:

“Šie cilvēki paši ļoti tic savu dziedniecības līdzekļu iedarbībai, un viņi ļoti bieži vēlas dziedināt, lai paši būtu noderīgi.” (Alksnis 1894, 13).

Līdzīgus, iespējams, tautas medicīnā aizgūtus principus, kas raksturo pacienta un vārdotāja attiecības, J. Alksnis pats ir centies ieviest un vērtējis augstu arī savā ārsta praksē, norādot, ka:

“Medicīnas vēsture un nopietnu, piedzīvojušu ārstu novērojumi viendabīgi liecina, ka galvenais faktors slimnieku sekmīgai ārstēšanai ir garīgu savstarpējās uzticības saišu nodibināšana starp ārstu un slimnieku, jo ārstēšanā piedzīvojuša un godīga ārsta padomiem un psihiskam iespaidam piekrīt ne mazāka loma nekā zālēm un ārstniecības tehniskiem paņēmieniem. ... Sakariem starp ārstiem un slimniekiem jābūt intīmas uzticības un cilvēcīgu jūtu pilniem.” (Alksnis 1932, 19).

Analizējot dažādas vārdotāju darbošanās jomas tautas medicīnā, J. Alksnis secina, ka daudz biežāk vienas personas darbībā ir apvienotas vairākas specialitātes (Alksnis 1894, 17). Līdzās jau minētajiem F. Brīvzemnieka vārdotāju darbības nosaukumiem un nozīmēm J. Alksnis ir raksturojis arī citus apzīmējumus, kas nav uzskatāmi kā tieši pārcēlumī un ir paša autora vākums un secinājumi, uz ko arī autors norāda:

“Lielu šī darba farmakoloģiski terapeitisko daļu veido manis paša vākumi un pētījumi, jo par pataloģiju, dzemdniecību, ķirurģiju un anatomiju agrāk nekas nebija atrodams. Tādēļ par šīm jomām rakstīju no savas pieredzes.” (Alksnis 1894, 2).

Savos pētījumos, sniedzot paskaidrojumus par āderētājiem, braucītājām, burvjiem, dūrējiem, mazgātājiem, pūtējām, raibītājām, vecmātēm u.c. specifiskām nodarbēm, J. Alksnis centies ietvert gan savu ārsta pieredzi un zināšanas (piem., raksturojot vecmātes), gan arī norādījis uz dažādu apzīmējumu izpratni tautā (penkātājas, pūtējas, raibītājas u.c.).

Nākamajā pētījumā „Tautas medicīniski materiāli” (Alksnis 1898) J. Alksnis kā lielākos materiālu iesūtītājus norāda Burkinu Augustu Valmierā un mācītāju Auniņu Cescvainē (Alksnis, 1898, 6). Mācītājam Auniņam²⁸ piederīgas 82 no 111 visa krājuma buramvārdu vienībām, kas piesūtītas no Cescvaines, Ēveles un Cēsīm. Kopumā krājumā izmantoti 20 iesūtītāju materiāli, taču tikai 8 no tiem paši ir vākuši buramvārdus. Krājumā minēti: vārdi pret mandelēm kaklā; pret pakrūts sāpēm; kaulu sāpēm; drudža; trakuma vārdi; pret utīm; zobu sāpēm; asins vārdi; pret ievainojumiem; plukuma vārdi; pret čūsku kodumiem; pret miroņu kaulu, brukas vārdi, rozes vārdi, pret brantu, pret ēdēju, pret galvas sāpēm, pret ļaunumu; ārpūtību; krampja slimību; krītamo kaiti un vēja bultu; pret mēnessērdzību; dzelzu vārdi; pret sāpēm; kad nolādēts cilvēks; pret iedzirdīšanu; pret asiņošanu mēnešreizēs pie sievietēm; mātes vārdi; priekš maziem bērniem vispārīgi; slimu bērnu mazgājot; liesas vārdi un pret cauršaušanu pie lopiem.

Tie izkārtoti minētajā secībā kā iekšķīgas slimības, ādas slimības, ķirurģiskas, nervu, sieviešu, bērnu un lopu slimības. No buramvārdu tekstiem skaitliski lielāko daļu – 29 teksta vienības, t.i. – gandrīz trešo daļu, aizņem „rozēs vārdi”, kas pieskaitīti pie ķirurģisko slimību apakšnodaļas – infekcijas slimībām. To saturs ietver šai buramvārdu grupai raksturīgo un latviešu buramvārdu korpusā izplatīto „trīs rožu” motīvu, kur centrālā darbojošās personas ir Kungs Jēzus Kristus, Pestītājs, Dieva dēls vai Ķēniņš.

Līdzās buramvārdu tekstiem, vārdotāju un dziednieku nosaukumu aprakstiem J. Alksnis pētījumā „Tautas medicīniski materiāli” (Alksnis 1898) sniedz ziņas arī par pašas darbības veikšanu un tajā izmantotajiem priekšmetiem:

„Burvjiem, kas izgājuši uz buršanu, bijusī līdzī kā ieroči 3 žagariņi, duncītis nosaukts par “pustuļu” duncīti.” (Alksnis 1898, 5).

Vai arī:

„Caurduris (dūrējs, dura) krūšu orgānu (plaušu, plaušu plēves, sirds, sirds plēves) slimības, zinātniskā medicīnā tas ir tikai simptoms. Jāspaida ar lopu kaujamo dunci.” (Alksnis 1898, 8).

²⁸ Roberts Auniņš (1834-1914) – mācītājs, mājskolotājs un literāts (LRB, 2003, 44).

Naža, dunča lietojums ir sastopams gan agrākos slimību dziedināšanas aprakstos, gan vēl mūsdienās. Īpašs nazis, ar kuru ir nokauts kāds dzīvnieks, tika turēts tieši šādiem nolūkiem. Ar to simboliski tika nodurtas, nonāvētas slimības, kuras, tāpat kā iepriekš minētajos piemēros, tika uzskatītas par dzīvām būtnēm, kas iemājojušas cilvēka vai lopa ķermenī, piemēram, – vīveles. Tās arī tiek kostas ar zobiem vai spiestas pirkstiem, piemēram, Sibīrijas latviešu ciemā Timofejevķā²⁹.

J. Alksnis slimību aprakstos paskaidro arī slimību dažādību, izcelsmi un ārstēšanu, piemēram, pamašas (Alksnis 1898, 14); gēles jeb gremzis, grems, jelons, vērmeles, trūkums u.c. (Alksnis 1898, 8-9). Ja ir trūkums, pārraušanās vai pārceļšanās, tad vēders jābrauka ar brieža ragu (Alksnis 1898, 9). Šeit ar braucīšanu, domājams, ir apzīmēta „braucītāja” vai „ragotāja” darbošanās, kaut ragi, saukti par „radziņiem”, tika izmantoti arī pie „šrepju likšanas” jeb „āderu laišanas”.

Par slimību izcelsmi jau 1894. gada pētījumā J. Alksnis norāda, ka ļaudis tic tam, ka vairumā gadījumu slimībā atrodas ļaunie gari vai arī ir to izraisītāji (Alksnis 1894, 6), bieži tos vajā Pērkons vai tā dēli. Šiem apgalvojumiem rodams pamatojums arī buramvārdu tekstos un dziedināšanas darbībā: „Kad sāp zobi, tad jāizbada ar tāda koka skabargu, kurā pērkons iespēris.” (Alksnis 1892b, 136). Šis dziedināšanas paņēmiens salīdzināms arī ar mirušo pasaulei piederīgu lietu izmantojumu citu slimību ārstēšanā, pieņemot, ka pastāv ļauno garu, arī Velna saistība ar mirušo pasauli. Dažādu dziedniecisku darbību veikšana kapos var norādīt uz slimību izcelsmi vai arī, izmantojot kādu ar mirušo pasauli saistītu lietu, simboliski tiek „mirināta” arī kaite. Piemēram, lai atbrīvotos no kārpām:

„Kārpas var nodzīt, kad tās ar maitas kaulu berzē. Bet kauls jāatliek atpakaļ akurāt kā bijis; projām ejot nevajag atpakaļ skatīties.” (Alksnis 1898, 22).

Vai arī:

„Kārpas jāberž kapsētā ar kapa smiltīm.” (Alksnis 1898, 13).

Ārstējot zobu sāpes:

„Jāliek virsū nauda, kura bijusi nolikta uz kapa kopiņas. Smaganas jārvē ar tādu sūnu, kura uz krustiem aug. Mājās pārnesta tāda sūna neder, tamdēļ jārvē turpat kapsētā. Kad zobs caurs, tad jābada ar turpat kapsētā augušu smildziņu, vaj ar skabardziņu, kas no krusta noplēsta. Skabardziņa jāieliek vaj nu turpat atpakaļ krustā, vaj arī jānomet uz krustceļu.” (Alksnis, 1989, 11).

²⁹ Piemērs gūts 2004., 2006. g. lauka pētījumos šajā ciemā. Teicējas – Ņina Kukule (1926), Beņa Vilcāne (1925).

Pieskaršanās mirušam cilvēkam var atbrīvot no „mironkauliem”, ūdens vai ziepes, ar kurām mazgāts mirušais, arī izmantojamas dziedniecībā:

„Pie augoņa esot jāsiens klāt miroņa ziepes, tad sarkanums ātri izdilstot un izputot.”
(Alksnis 1898, 13).

Līdzās jau minētajiem slimību aprakstiem atzīmējama arī „vēja bulta”, ko sauc par „bultām” vai „cauršaušanu” pie lopiem:

„Šī slimība laikam gan tā pate, kuru citos apgabalos sauc par “cauršaušanu”. To izdarot raganas. Slimība pazīstama no tam, ka govs uzpūsta. Kuņģi taustot varot iekšā atrast lielu caurumu. “Dūrēji” šo slimību ārstējot, iedurdami tai vietā, kur kuņģī caurums. Šai caurumā viņi iepūšot un iebāžot sāli.”(Alksnis 1898, 15).

Arī cilvēks no “vēja bultas” var būt „šķērsām, garām taisni pa visām iekšām šauts”
(Alksnis 1898, 21).

„Tautas medicīniski materiāli” (Alksnis 1898) ir nozīmīgs pētījums arī tajā publicētās „Svētās grāmatas jeb Gendijas” dēļ. Šī ir viena no „Debesu grāmatām”, kuras, ar roku pārrakstītas, bija plaši izplatītas galvenokārt latviešu vidū 19. gs.³⁰ Iepazinis vairākas, ko piesūtījuši Penģerotu Jānis no Kokneses, Fricis Pinne no Liepājas apgabala un P. Akmins no Jaun-Bilskas Reiņiem, J. Alksnis secina:

„... ka viņas nebūt nav vienādas. Bet visas sevišķības izskaidrojamas caur daudzkārtīgiem sabojājumiem, grāmatiņu vienam no otra norakstot.” (Alksnis 1898, 5).

Taču nav izprotams J. Alkšņa rīcības paskaidrojums, izmantojot vienu no tām „...par sava apstrādājuma pamatu”, jo tā izrādījās „vispareizākā un vislietojamākā”, savukārt atlikušās divas bijušas noderīgas „kontrolei”(Alksnis 1898, 5). Šāda rīcība vedina uz domu par viena materiāla jeb „Debesu grāmatas” papildināšanu ar otru, izveidojot vienu.

Ņemot vērā pirmos J. Alkšņa publicējumus „Latviešu Avīzēs”, kuru pamatā bija paša vākums Kurzemē, kā arī F. Brīvzemnieka materiālu pārpublicējums, redzams, ka „Tautas medicīniski materiāli” un „Latviešu ārstniecības pamati” liecina par buramvārdu tradīciju un dziedniecību Kurzemē, Vidzemē, bet ne Austrumlatvijā. J. Alksnis pirmais runā par tautas medicīnu kā atsevišķu tradīciju kopumu, kur vienlīdz liela nozīme ir drogām, mitoloģiskiem priekšstatiem un buramvārdu tekstiem. Lai arī veikums ir uzskatāms par modernu savam laikam un nozīmīgu joprojām, līdzās materiālu vākšanai J. Alksnim ir bijusi vēl kāda vēlme:

³⁰ Plašāk par „Debesu grāmatām” skat. promocijas darba otrās daļas apakšnodaļā „Rakstu tradīcija”.

„Bez tam es ceru, ka Latvijā praktizējošie ārsti, kas vēl nezināja daudzus tautas māņticības ticējumus attiecībā uz medicīnu – faktus un dziedniecības metodes, no manas publikācijas to uzzinās un kopā ar mani papulēsies tautu beidzot atradināt no tās maldiem un ieviest racionālus ārstniecības pasākumus, lai uzlabotu veselību un tautas labklājību.” (Alksnis 1894, 117).

Uz ko arī pats 40 gadus vēlāk atbild:

„Ja mēs, dēvēdamies par augstas gara kultūras cilvēkiem, sev prasām, vai šīs mūžīgās problēmas esam labāk atrisinājuši kā mūsu senči, tad mums vaļsirdīgi jāatzīstas, ka mūsu tagadējie uzskati par dzīvību, dvēseli un nāvi vēl tagad grozās tikai ticējumu apjomā, no kura cilvēks gan nekad netiks ārā.” (Alksnis 1936, 16).

1.2.3. Kārlis Straubergs

Kārļa Strauberga pievēršanās latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumiem 20. gs. divdesmitajos gados piedāvā jaunu pieeju to analizē. Kā norāda J. Rozengbergs, K. Straubergs pieder pie 20. gs. pirmās puses „enciklopēdiskas ievirzes zinātniekiem, t.i. – fundamentālistiem” un savos pētījumos pieturējies pie salīdzināmās folkloristikas metodoloģijas principiem (Roznbergs 1995, 17-18). K. Strauberga plašās zināšanas latviešu un arī citu kultūru mantojumā, jo īpaši antīkās pasaules literatūrā un maģijā, viņa zinātniskajiem darbiem folkloristikā piešķir analītisku kvalitāti, kas latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumiem un publicējumiem līdz tam nebija raksturīga.

K. Straubergs ir dzimis 1890. gadā Jelgavas apriņķa Džūkstes pagastā. Izglītību ieguvis Džūkstes pagasta Lancenieku skolā, tad mācījies Jelgavas ģimnāzijā. No 1909. līdz 1916. gadam studējis klasisko filoloģiju Maskavas Universitātē, kā arī no 1912. līdz 1916. gadam Maskavas Arheoloģijas institūtā apguvis arheologa specialitāti. 1929. gadā Latvijas Universitātē iegūst doktora grādu, aizstāvot disertāciju „Latīņu paraugu iespaids Horācija dzejā”. No 1929. gada līdz 1944. gadam ir Latviešu folkloras krātuves vadītājs. 1944. gada rudenī ar ģimeni emigrē uz Zviedriju un 1962. gadā Stokholmā mirst³¹.

Pievēršoties K. Strauberga zinātniskajai un kultūras darbībai, J. Roznbergs izdala četrus viņa darbības „pamatnovadus”: 1) antīkās pasaules kultūrdzīves pētniecība, sengrieķu un romiešu literatūras tulkošana; 2) folkloristika, īpaši ieražu folkloras izpēte un popularizēšana; 3) folkloras materiālu vākšana, kārtošana un glabāšana, kā arī

³¹ Plašāk par K. Strauberga biogrāfiju un zinātnisko darbību skat. Rozenbergs 1995, 3-29; LRB 2003, 561-562 u.c.

publicēšanas darba organizēšana un vadīšana; 4) pedagoģija – 25 gadus darbojies LU Filoloģijas un filozofijas fakultātē, lasot lekciju kursus klasiskajā filoloģijā (Rozenbergs 1995, 17). Šeit atzīmējams būtu arī K. Strauberga kā dzejnieka devums.

K. Straubergs ir bijusi nozīmīga persona 20. gs. pirmās puses ne tikai antīkās literatūras, folkloristikas un vēstures pētniecībā, bet arī bijis iesaistīts politiskās aktivitātēs, ieņemot gan izglītības ministra posteni 1924. gadā, gan arī citus nozīmīgus amatus sabiedriskās un valsts organizācijās.

Lai arī viņa publikāciju apjoms pārsniedz astoņus simtus, šajā apakšnodaļā uzmanība ir pievērsta galvenokārt tam K. Strauberga zinātniskās darbības laukam, kas saistās ar latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumiem un buramvārdu klasificēšanu.

Ar latviešu buramvārdu tradīciju tieši ir saistāmi 8 K. Strauberga pētījumu publicējumi. Nozīmīgākie un apjomīgākie no tiem – „Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām” (Straubergs 1923b; Satrubergs 1923c; Straubergs 1923d; Straubergs 1923e), „Burvju grāmatas” (Straubergs 1926), „Latviešu buramie vārdi” (LBV) un „Latviešu tautas paražas” (Straubergs 1944). Savukārt daļēji šai tematikai pieskaitāmi atsevišķi pētījumi par sengrieķu maģiju, piemēram, „Mīlestības maģija” (Straubergs 1922a; Straubergs 1922b), kā arī apcerējumi par citām latviešu folkloras pētniecības jomām (mitoloģiju, kalendārajām ieražām un ģimenes godiem) un folkloras žanriem (tautasdziesmas, ticējumi, parēmiņas u.c.), kuros autors ierasti ir centies ievietot arī materiālus, kas attiecināmi uz latviešu buramvārdu tradīciju un bijuši publicēti iepriekšējos pētījumos.

15 gadus būdams Latviešu folkloras krātuves pārzinis, K. Straubergs īpaši pievērsās buramvārdu krājuma sakārtošanai un sistematizācijai. Vēl šobrīd krātuvē tiek izmantots K. Strauberga veidots latviešu buramvārdu katalogs, kas tikai 20. gs. 80.-90. gados, kad buramvārdu pētniecībai pievērsās E. Olupe, piedzīvo nelielas izmaiņas un papildinājumus. Katalogs ietver buramvārdu tekstu norakstus no krātuvē esošajiem folkloras materiāliem. Tas veidots pēc buramvārdu funkcionālās piederības, t.i. – tekstus grupējot pēc variantiem, piemēram, „rožu vārdi” 1., 2., 3. variants utt. Šāda dalījuma pamatā ir tekstu sižetiskās līdzības. Savukārt sīkākas viena varianta izmaiņas ir apzīmētas kā 1a, 1b, 1c utt. Līdzās šim dalījumam K. Straubergs ir veidojis arī „priekšmetu” katalogu, kur, piemēram, zem šķirkļa „drudzis” ir rodami ar šo vārdu saistīti buramvārdu tekstu numuri no jau minētā kataloga. Domājams, ka šis buramvārdu katalogs kalpojis tekstu atlasei arī „Latviešu buramajiem vārdiem” (LBV), kur formulas publicētas jau bez atsaucēm, kas aprūtinā to sasaisti ar konkrētām manuskriptu vienībām.

Kā jau norādīts iepriekš, buramvārdu pētniecības otrais laikposms sākas ar 1922. gadu. Šo robežu iezīmē pirmās K. Strauberga publikācijas, kas veltītas maģijai – „Mīlestības maģija” (Straubergs 1922a; Straubergs 1922b). Lai arī autors pievēršas galvenokārt sengrieķu mīlas maģijai, tomēr šajos darbos ir rodams salīdzinājums arī ar viduslaiku maģiju, kas atstājusi iespaidu uz latviešu buramvārdu tradīciju, kā arī šo publikāciju atsevišķi fragmenti vēlāk tiek pārceļti un ietverti citos K. Strauberga pētījumos, piemēram, „Latviešu buramo vārdu” pirmajā nodaļā „Maģijas likteņi” (LBV, 9-40), kā arī „Latviešu tautas paražu” ievadā (Straubergs 1944, 5-24). Antīkās maģijas ietekme K. Strauberga latviešu folkloras pētījumos jo īpaši atspoguļojas minētajā latviešu tautas ticējumus apkopojošā darbā „Latviešu tautas paražas” (Straubergs 1944).

Šajos rakstos par sengrieķu mīlas maģiju antīkās kultūras piemērus K. Straubergs ilustrējis ar viduslaiku teorētiķu Martina Del Rio (Martin Del Rio) un Kornēlija Agripas (Henry Cornelius Agrippa) darbu fragmentiem un latviešu folkloras piemēriem no Anša Lerha-Puškaiša teiku un pasaku krājuma, un „Dienas Lapas” etnogrāfiskā pielikuma „Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem”.

K. Strauberga 1923. gada publikāciju tematika („Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām”; „Melnā grāmata” (Straubergs 1923a)) sasaucas ar citu visai apjomīgu K. Strauberga pētījumu 1926. gadā „Burvju grāmatas”. Šajās pirmajās publikācijās K. Straubergs uzsāk diskusiju par reliģijas un maģijas sakari, kas kļūst par vienu no centrālajām tēmām arī nākamajās autora publikācijās, piemēram, „Latviešu buramajos vārdos” (LBV, 7), Latviešu konversācijas vārdnīcā iekļautajā šķirklī „Maģija” (Straubergs 1935-1936, 25146-25150) u.c. 1923. gada publikāciju sērijā „Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām” K. Straubergs pamato viduslaiku maģijas saistību ar „grieķu tradīciju” un secina, ka „principiālas starpības starp grieķu un vidus laiku maģiju nav” (Straubergs 1923b, 807). Šeit arī tiek skaidrota atšķirība starp „balto” un „melno” maģiju:

„baltā” – „Dieva varas izlietošana, lai ar viņam [Dievam] padoto garu iespaidu jeb bez tiem panāktu savu mērķi” (Straubergs 1923b, 807);

„melnā” – „kur to pašu panāk ar velna spēku” (Straubergs 1923b, 807).

K. Straubergs norāda, ka vēl ir trešā – „naturālā” maģija, kas pamatojas dabas likumu zināšanā (astroloģija, alķīmija, matemātika) (Straubergs 1923b, 807). „Baltās” un „melnās” maģijas dalījums ir aktuāls arī joprojām mūsdienu sabiedrībā. Šķīrums tiek pamatots arī ar „baltās” vai „melnās” grāmatas lietojumu vai iedomātu tās lietojumu, vai vienkārši glabāšanu (Lielbārdis 2006, 133). Sasaistot šo K. Strauberga pētījumu ar latviešu buramvārdu lietojuma kultūras kontekstu, būtiska ir autora norāde, ka viduslaikos:

„Priesteri nodarbojas ar visiem maģiskiem aktiem, sevišķi cīnoties ar velnu; katrā gadījumā ļaudis griežas pie tiem, tie ar svētīšanu dziedē cilvēkus un dzīvniekus, atron nozagtas un nozaudētas mantas, uzrāda zagļus un burvjus, izdzen velnu no mājām, laukiem un kūtīm” (Straubergs 1923b, 816).

Šīs pašas funkcijas vēlākajos gadsimtos līdz ar dažādām maģijas/ reliģijas/ buramvārdu formulām, to variācijām un papildinošajām darbībām pāriet plašākas sabiedrības lietojumā, ko apstiprina arī latviešu buramvārdu tradīcija, kā arī citu tautu zinātnieku, piemēram, angļu vēsturnieces Keitas Tomasas (Keith Thomas) apjomīgais pētījums „Reliģija un maģijas noriets” (Thomas 1971).

Viduslaiku maģijas grāmatu sasaisti ar latviešu buramvārdu rokrakstu tradīciju K. Straubergs analizē, sastatot latviešu burvju grāmatu tekstus ar to iespējamajiem oriģināliem vācu valodā (Straubergs 1923d). Šajā rakstu sērijā „Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām” K. Straubergs apskata arī kādu nepublicētu „Debesu grāmatu”, pie kuras raksta autors nonācis pateicoties „T. Zeiferta kunga laipnībai” (Straubers 1923e). Šajā rakstā K. Straubergs norāda, ka kabalistiskās maģijas ziedu laiki bijuši ap 16. gs.:

„Katoļu baznīcai pastāvot, [kabalistiskā maģija] ir laidusi saknes arī latviešu starpā un daudzi nostāsti par burvībām, kā arī viņas tradīcija, ir šīs parādības un šī laika atskaņas.” (Straubergs 1923e, 1153).

Katolicisma lomu un ietekmi uz latviešu kultūru un folkloru K. Straubergs pamato ar jezuītu darbību Latvijas teritorijā:

„Jezuīti dziedinājuši apburtos, izdzinuši velnu, spokus ar baznīcas līdzekļiem: bikti, lūgšanu, sv. vakarēdienu, eksorcismiem, Agnus Dei lietojot kā amuletu, svētīto ūdeni, sāli un kvēpinājumiem.” (Straubergs 1923e, 1153)³².

1926. gada publicētajā pētījumā „Burvju grāmatas” K. Straubergs pievēršas jau aizsāktajai tēmai par dažādām maģijas grāmatu, tostarp „Debesu grāmatu”, lomu latviešu buramvārdu rokrakstu tradīcijā un, tāpat kā iepriekš, tās tiek salīdzinātas ar līdzīgiem paraugiem vācu valodā. Līdzās plašajam šo rokrakstu publicējumam (pētījumā ietverti 18 lielāki un mazāki tekstu paraugi) būtiski ir K. Strauberga secinājumi, kuri paskaidro tekstu tulkošanas un pārrakstīšanas īpatnības. Kā norāda autors, tās ir:

1) „redzama tendence neievērot manuskripta [iespējamā pirmavota] tīrību”, t.i. – „galvenajam tekstam seko citi, epizodiski” (Straubergs 1926, 228);

³² Plašāk par jezuītu ordeņa darbību Latvijas teritorijā skat. promocijas darba otrās nodaļas apakšnodaļā „Mutvārdu tradīcija”.

2) "neuzticība tekstu tradīcijai redakcijas ziņā.... Apmēra grozīšana, paturot tikai to, kas ir „svarīgs”....; kur šis process norisinājies, vai mūsu tradīcijā, pirmam tulkotājam to izdarot vai jau vācu tekstos, pagaidām ir blakus jautājums; tālāk, teksta variēšana, ienesot pirmajam paraugam svešu elementus dažās vietās” (Straubergs 1926, 228).

No šiem secinājumiem izriet, ka citu valodu teksti, kas tulkoti nonāk latviešu tradīcijā, ir papildināti vai arī tajos iztrūkst atsevišķi fragmenti, kas rodami iespējamajā oriģinālā, kā arī vairāki teksti var tikt apvienoti vienā, tādējādi apstiprinot katra pārrakstītāja individuālo redakciju. Autors arī norāda, ka latviešu tekstiem avoti ir vācu valodā, taču tie neatbilst to senākajiem publicējumiem, ko K. Straubergs skaidro ar izmaiņām, kas ieviesušās tekstus pārrakstot, norādot uz pārrakstīšanās kļūdām, vai pat to, ka rakstītājs pārrakstāmo tekstu nav sapratis (Straubergs 1926, 228-229). Tā, piemēra, izteikums „ēdu pelnus” manuskriptā Nr. 6 radies no pārveidota vai kļūdaini uztverta grēku nožēlas lūgšanas teksta, un pareizi būtu „sēdu pelnos” (Straubergs 1926, 230). Šīs norādes ir vērā ņemamas, vērtējot un salīdzinot arī citus rokkrakstu tradīcijas piemērus, kas izplatījušies tikai latviešu valodā³³.

K. Strauberga buramvārdu tradīcijas pētījumi summējas Latviešu folkloras krātuves izdevumā „Latviešu buramie vārdi”. Šajā pētījumā jau bez minētā salīdzinošā sengrieķu un viduslaiku maģijas materiāla, kas daļēji tiek pārpublicēts no iepriekšējiem autora pētījumiem, atzīmējams dažādu dokumentāru liecību, kas saistāmas ar kultūrvēsturiskām ziņām par buramvārdu funkcionēšanu un to lietotāju, apkopošana un publicēšana latviešu valodā. Tā veidojušās, piemēram, pirmā sējuma otrā, trešā, ceturtā nodaļa; kā arī dažādu ar baznīcas pozīciju saistītu autoru darbu analīze – piektā nodaļa. Šim pētījumam joprojām ir zinātniski-pētnieciska vērtība pateicoties K. Strauberga plašajām zināšanām. Pētījumā ietvertais salīdzinošais vēsturiskais materiāls ir precīzs un ļauj izsekot buramvārdu tradīcijas attīstībai. Izmantots arī apjomīgs latviešu folkloras materiāls. Taču to pētījuma nodaļu, kurās aplūkots un uzskaitīts Latviešu folkloras krātuves materiāls, piemēram, pirmā sējuma septītā, astotā, devītā nodaļa, kā jau iepriekš minēts, zinātnisko vērtību mazina tas, ka folkloras tekstiem netiek norādīts vienības numurs, tādējādi tie kalpo vien kā ilustratīvs materiāls.

³³ Plašāk par latviešu buramvārdu rokkrakstu tradīciju skat. promocijas darba otrās nodaļas apakšnodaļā „Rakstu tradīcija”.

Daļa no šajā un iepriekšējos pētījumos publicētajām K. Strauberga atziņām un vēsturiskajiem materiāliem ir iestrādāti arī citās promocijas darba daļās kā salīdzinošais un faktoloģiskais materiāls.

K. Strauberga devums latviešu buramvārdu tradīcijas pētniecībā un īpaši „Latviešu buramo vārdu” publicējums līdzās F. Brīvzemnieka veikumam ir uzlūkojami kā šī žanra pamatdarbi latviešu folkloristikā. Neatsverams ir arī K. Strauberga ieguldījums Latviešu folkloras krātuves buramvārdu kataloga izveidē, kas joprojām kalpo jauno zinātnieku pētnieciskajām vajadzībām.

Buramvārdu tradīcijas vēsturiskā dalījuma otro laikposmu raksturo gan Latviešu folkloras krātuves aktivitātes, kuras vadītājs 15 gadus bija K. Straubergs, gan arī viņa zinātniskā darbība, kas latviešu buramvārdu žanra pētījumiem piešķīra jaunu analīzes kvalitāti, kultūrvēsturisku telpu un salīdzinošo materiālu – sengrieķu un viduslaiku maģiju.

1.3. Tradīcijas kultūras konteksts

Sekojošā promocijas darba teorētiskajām nostādnēm, kā jau minēts iepriekš, kultūras kontekstu veido nozīmes, institucionālais un komunikācijas sistēmas konteksts (Bauman 1983, 363-364). Tie ir vēsturiskie, ekonomiskie, reliģiskie u.c. apstākļi, kas noteikuši latviešu buramvārdu tradīcijas virzību, teritoriālo izplatību, kā arī saturu un formu. Dažādu laiku ietekmju izvērtējumu un situācijas raksturojumu savos pētījumos ir snieguši arī jau iepriekš minētie autori – F. Brīvzemnieks, J. Alksnis, E. Kurca, K. Straubergs u.c. – gan apkopojot, gan atsevišķi izceļot hronikās, baznīcu vizitācijās, ceļotāju aprakstos, latviešu mitoloģijas pētījumos un citur sniegtās liecības. Tādēļ turpmāk tiks pievērsta uzmanība atsevišķiem jautājumiem, kuri nav bijuši pietiekoši izvērtēti vai ņemti vērā tradīcijas pētījumos līdz šim.

Līdzās diskusijai par reliģijas vai maģijas apzīmējuma piemērošanu latviešu buramvārdu tradīcijai, ko ietver nozīmes konteksts, šajā nodaļā uzmanība tiek pievērsta arī buramvārdu teikšanas situāciju nosaukumiem un to raksturojumam kā institucionālajam kontekstam, kas daļēji saplūst arī ar komunikācijas sistēmas kontekstu, jo skar sabiedrības zināšanas un priekšstatus par vārdotāja, dziednieka vai burvja darbību. Ne mazāk būtisks ir arī folkloras vākšanas „akciju” izvērtējums un to iespaids uz latviešu buramvārdu korpusu.

Diskusiju par maģijas un reliģijas šķīrumu, kā jau minēts iepriekš, latviešu folklorā aizsāka un uzturēja galvenokārt K. Straubergs, cenšoties sniegt atbildi vai ikvienā savā pētījumā, ko veltījis buramvārdu tradīcijai:

„Ka maģija ir reliģijas māsa, par to nav divu domu.” (Straubergs 1923b, 805).

Vai arī:

„Ka maģijai (burvībai) ir tuvs sakars ar reliģiju, par to nav divu domu.” (Straubergs 1922a, 181).

Šai diskusijai piemīt sava laikmeta aktualitāte – 20. gs. pirmajā pusē, kad Džeimsa Freizera³⁴ (James Frazer) un viņa sekotāju darbi veidoja pozīciju „vienkāršo” kultūru pētījumos, kas ietekmēja arī citu nozaru teorētiskās nostādnēs, tostarp – folkloristiku. K. Straubergs, atsaucoties uz Dž. Freizeru, norāda:

„Maģija ir reliģijas pamatā, jo pirmatnējā reliģija ir tā pati ticība dažādu priekšmetu, vārdu, darbības un atsevišķu cilvēku maģiskam spēkam. No maģijas izdalās, pamazām attīstoties, reliģija; maģija un burvis paliek kaut kas zemāks, reliģija un priesteris – augstāks.” (Straubergs 1923b, 805).

Šādam dalījumam piekrīt arī Marsels Moss (Marcel Mauss) darbā par maģijas definēšanu „A General Theory of Magic”, pamatojot, ka maģija ir pretstats vai ārpus esoša, privāta, arī neatļautā prakse attiecībā pret dominējošo un vispāratzīto (Mauss 2006 [1950], 30).

Sekojo K. Strauberga problēmas izvērsumam, līdzīgus jautājumus, piemēram, „Kurai no tām būtu pieskaitāms latviešu buramvārdu mantojums?” – uzdod arī folkloriste E. Olupe 1986. gadā:

„Varbūt daļēji reliģijai? Tas, protams, nebūtu nepareizi, jo reliģijas agrīnās formas, būdamas cieši saistītas ar maģiju, tai skaitā ar ārstniecisko un kaitniecisko maģiju, ietver sevī gan maģiskos rituālus un manipulācijas, gan ar tām saistītos buramvārdus” (Olupe 1986, 110).

Jāteic, ka latviešu folkloristikā diskusija notiek vien buramvārdu tradīcijas pētījumu „iekšienē”, jo šāda folkloras mantojuma pozicionēšana tā arī nekad nekļūst par būtisku aktualitāti. K. Straubergs to izvērš, sekojot laikmeta un savu pētījumu specifikai, savukārt E. Olupe, atsaucoties jau uz K. Straubergu, iespējams, šādi ir centusies rast vietu un pamatojumu buramvārdu pētniecībai padomju folkloristikā.

³⁴ Konversācijas vārdnīcā teikts, ka Freizers Džēms ir viens no **lielākajiem tagadnes folkloristiem** (izcēlums – A. L.), kas ar angļiem raksturīgu domu skaidrību un stila vienkāršību pratis sintezēt un ģenētiski saistīt moderna cilvēka ticējumus ar pirmatnējo tautu reliģiskiem un sociāliem institūtiem (LVK 1930-31, 9307).

Šķirot reliģiju un maģijas latviešu folkloras un buramvārdu tradīcijas analīzē, ja neņem vērā nozīmes kontekstu, it kā samērā skaidri būtu novelkama robežu starp tām. Taču mūsu folkloras mantojuma īpatnības un kultūrvēsturiskie apstākļi šo dalījumu sarežģī, uz ko norāda arī K. Straubergs, atbildot uz sevis pieteikto problēmjautājumu:

„Lai gan attiecības starp reliģiju un maģiju ir ļoti neskaidras un grūti noskaidrojamas, tomēr sekojot abām šīm parādībām, mēs redzam, ka atdalīt vienu no otras viņas ir gandrīz neiespējams. Nav iespējams runāt par to, kura būs bijusi agrāk, jo maģija arvienu ir reliģijas ceļa biedre; kā pie nekulturelām tautām, tā arī pie tautām, kas sasniegušas augstu kultūras attīstības līmeni, viņas iet līdzās. Kur ir reliģija, tur ir maģija, kuras pazīmes arvien liekās tās pašas: ticība pārdabiskiem spēkiem, ko cilvēkam iespējams saistīt (ar lūgšanu jeb vārdiem un burvības darbību jeb līdzekļiem).” (Straubergs 1923b, 805).

Pie līdzīgas atziņas nonāk arī K. Tomasa, analizējot katolicisma ietekmi un atstāto mantojumu angļu sabiedrībā viduslaikos (Thomas 1971, 50).

Atsevišķi latviešu folkloras pētnieki kā, piemēram, Ludvigs Adamovičs, „senlatviešu” reliģiju nostāda līdzās kristietībai, neizceļot vienas vai otras pārākumu, taču norāda, ka „senlatvju reliģiskā dzīve” ir senāku, lai arī „tverama tikai hipotētiskas rekonstrukcijas ceļā” (Adamovičs 1934-1935, 21519). Būdams arī reliģiju pētnieks, L. Adamovičs secina, ka reizē ar katolicisma pozīciju nostiprināšanos Latvijas teritorijā „latviešos sākās sava veida reliģisks sinkrētisms zem oficiālā katoļu baznīciskuma segas” (Adamovičs 1934-1935, 21532 -21533). Reliģiju sinkrētisms ir otrs ne mazāk nozīmīgs jautājums kultūras konteksta izvērtējumam, jo, kā norādīts jau iepriekš, buramvārdu tradīcija ir folkloras žanrs, kurā uzskatāmi atspoguļojas kristietības ietekmes:

„Folklorā šis sinkrētisms izpaužas galvenokārt kā katoļu svēto, baznīcas terminoloģijas iesaistīšana savu mitoloģisko uzskatu struktūrā, šīs terminoloģijas pakļaušana tai. Ar baznīcas literatūras izplatību XIX gadsimtā, plašu lasītprasmes apguvi, dažos žanros, īpaši – buramvārdos, teikās un pasakās, kristietības leksika, tēli, pat motīvi ieviešas jūtāmāk, protams, pārveidoti atbilstoši attiecīgā žanra poētiskās struktūras tradīcijām un piemēroti latviešu zemnieka pasaules skatījumam. Tāpēc arī dažādiem folkloras žanriem kā tautas mītisko uzskatu avotam jāpieiet diferencēti.” (Kokare 1999, 13-14).

Taču ne tikai latviešu lasītprasme ir ietekmējusi katoļu svēto ievērojamo īpatsvaru folklorā, bet arī mutvārdu ceļā apgūta kristīgā tradīcija, jo īpaši vēršot uzmanību jezuītu jeb Jēzus biedrības darbībai Latvijas teritorijā no 1582. līdz 1820. gadam (Ogle 2010, 7),

kā arī ņemot vērā katolicisma pozīciju nostiprināšanos ilgākā laikā posmā, sākot jau ar Latvijas teritorijā mītošo cilšu kristianizāciju. Kā norāda vēsturnieki Arveds Švābe, Arnolds Spekke, Heinrihs Strods, Ēvalds Mugurēvičs u.c., kristietība Latvijas teritorijā bijusi pazīstama vēl pirms XII gs³⁵. H. Strods, runājot par „Senlatvijas kristianizāciju” un tās ietekmi uz sabiedrības priekšstatiem, norāda, ka lielu iespaidu, piemēram, uz Rīgas iedzīvotājiem, kas gan nebija nacionāli viendabīgi, atstāja garīgās izrādes, tā dēvētās mistērijas, kas notika kopš 1206. gada līdz pat 16. gs. vidum. Izrādes parasti tikušas uzvestas rātslaukumā vai kapsētā, sākotnēji latīņu valodā ar tulka palīdzību, bet vēlāk – lībiešu un latviešu valodā. Parasti no rīta tikusi lietoja vācu, pusdienās – latviešu, bet vakaros lībiešu valoda. Sākumā tās veidojuši Rīgas Domscolas audzēkņi. Skatuve bijusi organizēta trīs stāvos: debesis, zeme un elle. Lugas saturs ticis noteikts pēc priekšskara krāsas: jautrai – sarkans, sēru – balts, svinīgai – dzeltens un laimei – melns. Piedalījušies pāvests, ķeizari, eņģeļi (parasti mūķenes) un velni. Izrādes dalībniekus pirms izrādes svētījis bīskaps. Elle nedrīkstējusi dziedāt. Bieži elles pārstāvji tikuši apmētāti ar vecām olām vai dubļu pikām. Mistērijas Rīgā parasti tikušas uzvestas Pelnu dienā, kā arī citās dienās (Strods 1996, 79).

Domājams, ka tikpat izteismīgas izrādes veidoja arī jezuīti, kas līdzās pastorālajam un izglītības darbam lielu nozīmi piešķīra cilvēka vizuālajai uztverei, un dažādi dramatiski uzvedumi par godu baznīcas svētkiem un augstiem viesiem atbilda šiem principiem (Ogle 2008, 67). Apskatot jezuītu darbības ģeogrāfiju Latvijas teritorijā, redzams, ka no 16. gs. vidus līdz 19. gs. pirmajam ceturksnim dažādos laika posmos tā saistās ar Rīgu, Cēsīm, Kuldīgu, Aizputi, Liepāju, Jelgavu, Līvberzi, Ilūkesti, Skaistkalni, Daugavpili, Varakļāniem, Preiļiem u.c. apdzīvotām vietām, kā arī tām tuvākām un attālākām apkaimēm³⁶. Jezuiti tiek raksturoti kā neatlaidīgi cīnītāji kristīga satura iepludināšanā sava laika sabiedrības apziņā un, iespējams, ka viņu darbības īpatnības arī sniedz atbildi uz kristietības tēlu nostiprināšanās iespējām latviešu folklorā. Domājams, ka šīs darbības rezultāts ir atsevišķu dievību kontaminācija Kurzemes un Latgales

³⁵ A. Švābe (Švābe 1990, 93), A. Spekke (Spekke 2008, 95-129), H. Strods (Strods 1996, 63-98), Ē. Mugurēvičs (Mugurēvičs 1987, 10-27).

³⁶ Skat., piemēram, „Kurzemes un Zemgales katoļu baznīcas 1749. gadā” (Strods 1996, 205) un „Latgales katoļu baznīcas un misijas 1949. gadā” (Strods 1996, 205); „Jezuītu darbības centri un mecenāti Kurzemes – Zemgales hercogistē” (Ogle 2008, 66-75), „Cēsu rezidence un memoriālās tēlniecības mantojums” (Ogle 2008, 60-65), „Rīgas kolēģija un monumentālās glezniecība sparauģi” (Ogle 2008, 54-59), „Jēzus biedrības misijas” (Latgalē) (Ogle 2008, 98-101); kā arī „Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos” (1-2.daļa) (Kleijntjens 1940; Kleijntjens 1941).

tautasdziesmās, kas līdz šim bijis aktīvu diskusiju objekts latviešu folkloras pētnieku vidū (Biezais 2006 [1955]; Kokare 1992, 14; Kokare 1999, 137-150; Kursīte 1996)³⁷.

Lai arī kristietības ietekme uz tautas tradīcijām un tautas ticību nav noliedzama, un, kā norāda H. Biezais, to nedrīkstētu arī pārspīlēt (Biezais 2006 [1955], 16), jo aizšķietami jaunas vai it kā aizgūtas parādības var slēpties seni priekšstati. Reliģiskais sinkrētisms ir attiecināms ne tikai uz latviešu folkloras lietojumu pagātnē, ko apstiprina gan vēstures (Strods 1996, 52), gan folkloras (Kokare 1999, 13) pētījumi, bet arī uz mūsdienu sabiedrības dzīvesveidu un ieražām, kas jo uzskatāmi atklājas vārdošanas tradīcijās (Lielbārdis 2008a, 197).

Divu atšķirīgu reliģiju tuvināšanās un saplūšana sabiedrības priekšstatos, kas rod atspoguļojumu folklorā, neļauj izvirzīt kādu no tām dominējošās pozīcijās, tādējādi ir noslēdzama diskusija par maģijas vai reliģijas prioritāti, jo tās abas lieto līdzīgus līdzekļus, piemēram, buramvārdi/ lūgšanas, tostarp arī burtu kombinācijas³⁸, uz ko jau norādīts iepriekš K. Strauberga izteikumā. Tāpat promocijas darbā tiek atbalstīts viedoklis par pirmskristietības un kristietības kā reliģiju sinkrētismu mūsdienu folkloras lietojumā, kas, domājams, pastāvējis arī krietni agrāk, vien apzināti šķirts senākos buramvārdu tradīcijas pētījumos³⁹.

1.3.1. Buramvārdu vākšana

Šobrīd latviešu buramvārdu lielākā glabātāja ir LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve. Tās krājums un ir viens no apjomīgākajiem Eiropā – vairāk kā 54 tūkstošu buramvārdu tekstu vienību. Ja salīdzina ar kaimiņu lietuviešu (1636 vienības (Vaitkevičiene 2008, 100)) un igauņu (vairāk kā 10 tūkstošu (Roper 2009b, 174)) krājumiem, tad latviešu buramvārdu teksta vienību apjoms ir pārsteidzoši liels. Teksti pēc rakstura ir ļoti dažādi, ko redzam arī no K. Strauberga „Latviešu buramo vārdu” publicējuma (LBV), kas galvenokārt balstīts Latviešu folkloras krātuves materiālos. Kā jau minēts, K. Strauberga vadībā 20. gs. trīsdesmitajos gados tika izveidots latviešu buramo vārdu katalogs, kas strukturēts pēc tekstu funkcionālās piederības, t.i. – tos iedalot pēc to pielietojuma: „asins vārdi”, „mātes vārdi”, „čūsku

³⁷ Plašāk par jezuītu darbību skat. promocijas darba otrajā daļā „Buramvārdu teksts, tā intertekstualitāte”.

³⁸ Šeit minami izdevumi, ko ir leģitimizējušas kristīgās baznīcas vadošās amatpersonas Latvijā, piemēram, „Intervija ar eksorcistu” (Fortea 2010).

³⁹ Buramvārdi kā folkloras daļa ir tikuši pakļauti un kalpojuši tiem pašiem ideoloģiskiem mērķiem kā pati folkloras, piemēram, identitātes konstruēšanā 19. gs. otrajā pusē (Bula 2000, 8), ko apstiprina jau raksturotā F. Brīvzemnieka buramvārdu šķirošana „vērtīgos” un „mazvērtīgos”, sastādot krājumu „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” (Brīvzemnieks 1881).

vārdi” utt., kaut arī „Latviešu buramajos vārdos” izmantots dalījums pēc tekstos piesauktiem tēliem un notikumiem, piemēram, „kristīgās formulas” (LBV, 287-382) un „mitoloģiskie motīvi” (LBV, 383-438). Krātuves vajadzībām joprojām tiek izmantots šis katalogs, jo, kā jau minēts iepriekš, gandrīz vai visu padomju periodu šai jomai netika veltīta pētnieku uzmanība.

Buramvārdu korpuss ietver vākumu galvenokārt no diviem pirmajiem tradīcijas pētījumu laikposmiem, t.i. – no 1869. gada līdz laikam, kad nostiprinās padomju folkloristikas pozīcijas. Īpaši ražīga bijusi Latviešu folkloras krātuves darbība otrajā laikposmā (1922-1947), un atsevišķi materiāli ir tikuši iesūtīti vēl pat piecdesmito gadu sākumā, piemēram, no Cēsu skolotāju institūta. Tā kā Latviešu folkloras krātuves buramvārdu krājums ir samērā apjomīgs, tas nopietni sarežģī tā izvērtēšanu un tekstu atlasīšanu pēc dotumiem, ko raksturo kvantitāte, ģeogrāfiskais princips vai kāda atsevišķa iesūtītāja veikums. Domājams, ka šādi sarežģījumi radušies jau tā veidošanas laikā tieši tekstu lielā apjoma dēļ.

Buramvārdu vākšanu, tāpat kā to publicēšanu, latviešu folkloristikā aizsāk Fricis Brīvzemnieks, kurš, kā jau minēts iepriekš, 1869. gadā gan kājām, gan braukšus apceļo lielu daļu mūsdienu Latvijas teritorijas. Daudzi no ceļā sastaptajiem un dzimtās puses ļaudīm kļūst par buramvārdu pierakstītājiem un iesūtītājiem. Folkloras materiālu vākšanu mudināja arī vēlāk – 1877. gadā F. Brīvzemnieka uzruna „Zinatības un tautas draugiem”, kas ievietota dažādos latviešu valodā iznākušos laikrakstos („Latviešu Avīzes”, Baltijas Zemkopis”, „Baltijas Vēstnesis”), kurā tika aicināts pierakstīt un iesūtīt „latviešu tautas pasakas un teikas, tautas mīklas, sakāmus, pūšamus un burvības vārdus” (Brīvzemnieks 1877), kā iemeslus minot:

„Priekš mūsu mazās tautas ļoti svarīgi, ka citas tautas, īpaši Krievu tauta, par mums vairāk zin, mūs vairāk ievēro; priekš Latviešiem mūsu dienās svarīgi, ka mūsu tēvu tēvu gara mantas jēl kaut kur sakrāj un caur druku, grāmatā – kas izmaksā labi daudz naudas – uzglabā, iekam vēl nav tā pēdīgā teka pie daža laba ievērojama tautas gara zieda ar aizmirstības zāli apauguse, kas mūsu straujos laikos var notikt diemžēl jo ātri.” (Brīvzemnieks 1877).

Vēl ilgi pēc krājuma iznākšanas F. Brīvzemnieks saņāma vēstules, kurās ar uzrunām „Cienījams Tautieti!” (BF, VX, 3249) vai „Cienījams kungs!” (BF, VX, 3272), folkloras vācēji un iesūtītāji gan pateicās par uzņemšanu Maskavas Universitātes Ķeizariņskās dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrības līdzstrādniekos, gan lūdza palīdzību kādā jautājumā vai izteica piezīmes par jau publicētajiem krājumiem, gan arī

iesūtīja arvien jaunus materiālus. Ražīgākie folkloras materiālu iesūtītāji saņēma arī krājumu kā autoreksemplāru.

Pirms gaidāmās folkloras materiālu vākšanas ekspedīcijas F. Brīvzemnieks izveidoja iespējamo iesūtītāju sarakstu, kuri varētu piedalīties materiālu vākšanā, jo īpaši no tautskolotāju vidus, kur palīdzīgu roku sniedza Andrejs Spāģis (Brīvzemnieks 1991, 52). Likumsakarīgi, ka vairums no iesūtītājiem ir skolotāji (M. Ārons, Bērziņš, K. Galviņš, A. Jurka, Rundels, Ozoliņš, J. Ozols) vai bijušie skolotāji (Zebergs), taču netrūkst arī saimnieku (J. Behmans, K. Blauberģs, J. Mūrnieks, F. Mūrnieks, J. Pločkalns, F. Reķis, P. Talažs), kas tiek dēvēti par zemniekiem – saimniekiem, kā arī vienkāršo zemnieku (J. Balodis, A. Baumanis, H. Zīvers). Starp vīriešu kārtas iesūtītājiem bija arī sievietes – M. Freimane, P. Hirša, kāda nezināma materiālu iesūtītāja no Kurzemes guberņas un Anna Pločkalna, kura gan nav pieteikta starp iesūtītājiem kopējā sarakstā, bet atsevišķi.

Daži no iesūtītājiem, salīdzinot pēc krājumā ietverto tekstu skaita, ir darbojušies īpaši aktīvi – J. Pločkalnam pieder pāri par 200 publicēto buramvārdu, J. Kungam – vairāk kā 60, A. Baumanim – vairāk kā 40, H. Zīveram, R. Alaunam – vairāk kā 30 tekstu katram un M. Freimanei, K. Galviņam, F. Reķim – pāri 20 katram, J. Ozolam un B. Vītolam – tuvu 20. Nereti šie vācēji bijuši arī savstarpēji pazīstami, kā, piemēram, J. Pločkalns no Skrundas un J. Kungs no Ezeres.

Materiālu vākuma ģeogrāfija aptver Kurzemes un Vidzemes guberņas, bet ne Vitebskas guberņu, kam varēja būt vairāki iemesli. Vitebskas guberņas nošķirtību no pārējās Latvijas tai laikā noteica citādā reliģiskā piederība, kas bieži Latgales ļaudīm bija identa ar tautības apzīmējumu – katolis (Stafecka 2004, 225), kā arī uzskati un domas par Vitebskas guberņas nacionālpolitisko nākotni – tuvinātu Polijai vai Krievijai, mazāk pārējai Latvijai. Lai arī F. Brīvzemnieks 1869. gada ekspedīcijā pabija arī vairākās Vitebskas guberņas vietās (Rēzekne, Varakļāni, Stirniene, Lubānas ezera apkaime), tomēr šīs guberņas materiāli nav iekļuvuši buramvārdu krājumā (nav norādītu vācēju vai iesūtītāju). F. Brīvzemnieks norāda, ka, atgriežoties Rēzeknē pirms prombraukšanas, papildinājis etnogrāfiskus zīmējumus un uzrakstījis jaunus materiālus (Brīvzemnieks 1991, 94). Iespējams, nav bijusi tik liela ieinteresētība vai uzņēmība no šejienes ļaudīm, jo, kā atzīmē Ojārs Zanders:

„Vitebskas guberņas trijos apriņķos, kur dzīvoja latvieši, protams, netrūka tautsdziesmu, bet te 19. gadsimtā nebija tāda intelīģences slāņa, kas varētu aktīvi iekļauties folkloras vākšanas darbā.” (Zanders 1987, 52).

Arī vēlākie F. Brīvzemnieka uzsaukumi laikrakstos vākt un piesūtīt folkloras materiālus varēja palikt nesadzirdēti, jo Vitebskas guberņā, ar maziem izņēmumiem, latviski rakstošā prese netika ne pasūtīta, ne lasīta (Zeile 2006, 339). Pagāja vairāk nekā 10 gadi pēc šī krājuma iznākšanas līdz Latgales folkloras materiālus nu jau K. Barona „Latvju Dainām” vāca un piesūtīja P. Smelters, F. Trasuns, A. Jurdžs, B. Laizāns, I. Ikaunieks u.c. Iespējams, šī reģiona materiālu neiekļaušanos pastarpināti varēja ietekmēt arī K. Valdemāra uzskati par Latgales ļaudīm un domas par to rusifikāciju (Zeile 2006, 335). Taču tas nebūt nenozīmē, ka folklorā Latvijas austrumdaļā šai laikā nav tikusi pierakstīta vai vākta⁴⁰.

Ražīgākais no buramvārdu iesūtītājiem F. Brīvzemnieka krājumam ir bijis Jānis Pločkalns⁴¹, izglītots saimnieks no Skrundas pagasta, kurš publiski pausto uzskatu dēļ vairākkārt ticis apcietināts. Šādās reizēs F. Brīvzemniekam rakstījis J. Pločkalna brālis Kristis Pločkalns ar lūgumu palīdzēt atbrīvot brāli no cietuma (FB, VX, 3257). Vēlāk J. Pločkalns rakstīja, ka cietums ir īstens veclaiku mantu avots – tur skan teikas, pasakas un burvības vārdi, un vēl daudz citu tādu mantu, ko arī solījās vēlāk piesūtīt uz Maskavu (FB, VX, 3272). Iesūtītos materiālus vācis gan pats, gan arī iesaistījis savu māti Annu Pločkalnu, kas arī pati bijusi vārdotāja. F. Brīvzemnieks buramo vārdu nodaļas ievadā raksta:

„Interesants šāds gadījums ir ar lielo vairumu buramvārdu izcelsmi mūsu kolekcijā. Viens no lielākajiem vācējiem saimnieks-zemnieks Jānis Pločkalns un viņa māte priekš savas kolekcijas papildināšanas, kas patriotiski nodota mūsu rīcībā, apstaigāja apkārtnes vārdotājus/-as piedāvājot citiem vārdotājiem mainīties ar viņas buramvārdiem. [A. Pločkalne] iemācījās tos no galvas, tādējādi papildinot šajā kolekcijā stipros vārdus.”(Brīvzemnieks 1881, 113).

Kā norāda F. Brīvzemnieks, labprātīga buramvārdu maiņa A. Pločkalnei ar citiem vārdotājiem bija iespējama, jo viņa tika uzskatīta par „stiprāku”. Viņas buramvārdiem arī piemīt lielāks spēks, jo tie nebija no „grāmatas”. Lai arī iemācījusies visus buramvārdus no galvas, taču, lai tos nosūtītu krājumam, A. Pločkalne sešdesmit gadu vecumā iemācījās rakstīt. F. Brīvzemnieka fondā ir atrodams šis rokraksts (FB, VX, 3303), kas grūtās salasāmības dēļ, domājams, ir sagādājis ne mazums pūles tā atšifrētajam. Arī J. Pločkalna draugs Jānis Kungs no Kuldīgas apriņķa Ezeres ir bijis uzteicams folkloras materiālu

⁴⁰ 19. gs. otrajā pusē Latgales folkloru pierakstīja un publicēja Celīna Plātere, Stefānija Uļanovska, Eduards Voltērs.

⁴¹ Plašāk par J. Pločkalna biogrāfiju skat. Heniņš 2002, 183-210.

vācējs un piesūtītājs, tādējādi trešā daļa no publicētajiem buramvārdiem ir nākusi no Skrundas un Ezeres apkaimes. Pateicoties lielajam daudzumam piesūtīto folkloras materiālu, J. Pločkalns tika iecelts par Maskavas universitātes Ķeizariskās Dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrības līdzstrādnieku, kas bijis liels gods.

F. Brīvzemnieks savās atmiņās piemin arī H. Zīversu, zemes īpašnieku no Valtaikšiem pie Aizputes, kurš arī bijis viens no čaklākajiem buramvārdu iesūtītājiem. H. Zīverss rakstījis arī dzejas, kas ar F. Brīvzemnieka gādību tikušas publicētas avīzē „Balss” (Brīvzemnieks 1991, 62).

Viens no centīgākajiem F. Brīvzemnieka un K. Barona palīgiem bijis Alauns Reinis no Rīgas. Viņa biogrāfiju ir pētījusi Māra Vīksna:

„Dzimis bijušajā Skaņkalnes pagastā, izglītojies pašmācības ceļā, satīriskās dzejās apdziedājis mazsalacietus (daži panti esot ilgi dzīvojuši tautas mutē), strādājis Rīgā Vērmanes dārzā par sulaini, ar paša nopelnītiem un ietaupītiem līdzekļiem palīdzējis daudziem trūcīgiem jaunekļiem iegūt izglītību, krājis senas grāmatas par latviešiem, vācis tautas gara mantas, sūtījis tās uz Maskavu.” (Vīksna 1987, 55).

R. Alauns pie iesūtītā palielā buramvārdu vākuma vēstulē raksta:

„Vēl zēns būdams, es šos buramvārdus paslepus norakstīju no kādas burvja burtnīcas. To uzzinājis, burvis gribēja pavisam atteikties no savas burvju mākas. Taču nomierinājās, kad uzzināja, ka es esmu mazs zēns, kas neko nezina un nesaprot.” (Brīvzemnieks 1881, 113).

Viena no nedaudzajām sievietēm, kas iesūtīja buramvārdus, bija Minna Freimane no Cīravas pie Aizputes, viņa arī viena no pirmajām latviešu literātēm. Vākusi arī latviešu tautasdziesmas, taču daudzu šo iesūtīto folkloras materiālu un dziesmu īstumu ir apšaubījis gan K. Barons, atlikdams Dainu skapī pie npublicējamām, gan arī citi folkloristi (Vīksna 1987, 59). Krājuma ievadā F. Brīvzemnieks atzīmē, ka saņemti folkloras materiāli arī no ārzemēm. 1878. gadā M. Freimane kā mājskolotāja pavadīja kādu virsnieka ģimeni uz Kaukāzu, kā arī ap 1880. gadu caur Rietumeiropu uz Ēģipti (Vīksna 1987, 59). M. Freimane, vienīgā sieviete starp vīriešiem iesūtītājiem, arī ir bijusi uzņemta Maskavas Universitātes Ķeizariskās dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrībā kā līdzstrādniece.

Arī tautskolotājs Jānis Ozols ir bijis rosīgs krājējs un iesūtītājs. Krājuma sastādīšanas laikā vairākkārt mainījis dzīves vietu, lai varētu pēc iespējas vairāk savākt un piesūtīt. Viņa vāktie materiāli nākuši no Liepājas, Seces un Aizkraukles apkaimes (Brīvzemnieks 1881, 5).

Krājuma ievadā F. Brīvzemnieks izsakās, ka visos latviešu zemes stūros ir parādījušies pašreizējā dzīve un nenogurdināmi darbinieki, kas rūpējas par tautas senatnes poētisko pērļu glābšanu (Brīvzemnieks 1881, 3). Apskatot iesūtīto materiālu daudzumu un salīdzinot ar vākšanas vietām, redzams, ka puse no iesūtītajiem buramvārdu materiāliem ir vākti Kurzemes vidienē un Ziemeļkurzemē – Kuldīgas, Aizputes un Skrundas apkaimēs. Savukārt Vidzemē – Valkas, Valmieras un Cēsu apkaimēs vākšanas vietas ir izkaisītas, kā arī nav materiālu no Latgales. 90 tekstiem krājumā nav norādīti pierakstītāji un pieraksta vietas. Ņemot vērā arī to, ka paša F. Brīvzemnieka zināšanas par vārdošanas tradīciju, kas lielā mērā atspoguļojas tekstu paskaidrojumos un vārdošanas situāciju aprakstos, ir saistāmas ar Aizputes apkaimi, tad šis krājums kopumā ataino ne tik daudz latviešu tautas⁴², kā tas uzsvērts nodaļas virsrakstā un ievadā, bet gan tieši Kurzemes vārdošanas un buramvārdu tradīciju, lai arī buramvārdu tradīcija, domājams, šai laikā ir pastāvējusi visā Latvijā, arī Latgalē.

Vidzemei pieskaitāmi arī Jēkaba Alkšņa pētījumā „Tautas medicīniski materiāli” (Alksnis 1898) publicētie buramvārdi. Tos, kā jau minēts iepriekš, Valmieras apkaimē vācis Burkinu Augusts un no Cesvainas, Ēveles un Cēsu apkaimes iesūtījis mācītājs Roberts Auniņš (Alksnis 1898, 6).

Sekojoš F. Brīvzemnieka piemēram folkloras vācējus uzrunāt ar presē publicētiem aicinājumiem, 1923. gadā Pēteris Šmits, izmantojot 1892. gadā Pēterburgas latviešu studentu sastādītu „Programmu tautas gara mantu krājējiem”, izveido un publicē Izglītības Ministrijas mēnešrakstā „Programmu tautas tradīciju krājējiem” (Šmidts 1923). Tā paredzēja plaša un detalizēta folkloras materiāla vākšanu, tostarp arī buramvārdu. Piemēram, jautājumu nodaļā (Nr. V) „Dzīves kārtība un nodarbošanās” ir pievērsta uzmanība lūgšanām, lāstiem, pestējiem, burvībām un apvārdojumiem, kas pasargā ganāmpulku no slimībām un plēsējiem” (Šmidts 1923, 8) Vai arī – VI nodaļā „Dzimtu apstākļi un parašas un citas tautiskas īpašības” uzdotie jautājumi attiecas uz pūšļošanas, vārdošanas un buršanas izplatību un pašu darbības raksturojumu (Šmidts 1923, 18).

Auglīgs laiks buramvārdu vākšanā un izpētē aizsākas 1924. gadā, kad tiek nodibināta Latviešu folkloras krātuve. Tā drīz vien kļūst par folkloras materiālu piesūtīšanas centru ne tikai atsevišķiem folkloras vācējiem, bet savus krājumus nodod arī iestādes, piemēram, Rīgas Latviešu biedrība. Atzīmējams arī 1924. gadā dibinātās Barona

⁴² Šajā laikā ar latviešiem tiek apzīmēti Kurzemes un Vidzemes guberņas latvieši, bet Latgales latvieši tika saukti par Inflatijas latviešiem (Švābe 1991, 5).

biedrības ieguldījums⁴³, jo tās vākums, kurā bija vairāk nekā 1700 buramvārdu vienības, iekļaujot variantus un 20 debesu grāmatas vai to fragmentus, 1925. gadā nonāca Latviešu folkloras krātuvē.

Materiālu lielākās iesūtītājas ir bijušas skolas, kas redzams jau no krātuves pirmajiem darbības gadiem. 1925. gadā tās vadītāja A. Bērzkalne norāda, ka no 1. septembra līdz 1. decembrim krātuvei nodoti 1126 varianti „burvību” (Bērzkalne 1925, 10), ko pierakstījuši skolēni. Šajā gadā A. Bērzkalne pēc somu folkloristu parauga izstrādā anketu latviešu folkloras materiālu vākšanai, īpaši piekodinot, ka jāraksta tikai dzirdētais vai redzētais taisni tā, kā teicējs saka, – neko ne pieliekot, ne atņemot (Bērzkalne 1925, 5). Šajā aicinājumā buramvārdi un tautas ārstniecība apvienota vienā „nozarē”:

„z) tautas ārstniecība: cilvēku un lopu slimību apvārdošana ar noteikta veida izteicieniem un lūgšanām; apgērba gabalu, naudas un citu priekšmetu ziedošana, parakšana vai nolikšana; dziedinoši augi, koki, zāles, saknes, ūdens, aizsargājoši priekšmeti un citi paņēmieni, kādus lieto pie atsevišķu slimību ārstēšanas vai arī, lai pret tām aizsargātos. Nostāsti par dažādām slimībām: mēri, drudzi, bakām, asinssērgu u.c. Ko stāsta par tā saukto „māti”, kas esot katram cilvēkam? Kur viņa atradusies, kā izskatījusies? Cik dažādas rozes bijušas un kā viņas sauktas? Jākrāj arī ērmotu slimību nosaukumi un apraksti tāpat pie lopiem, kā arī pie cilvēkiem, piem. lēkme, mats ap sirdi, saraustīšanās, dūrēji, ēdāji, putna, spārnu, saru, peles, čūskas vaina, suņa mērs, zemes svars, vēja bulta, gremokšļa izkrišana u.t.t.” (Bērzkalne 1925, 8).

Tā kā sadarbība ar skolām folkloras vākšanā bija veiksmīga un auglīga, tad šeit arī rodams viens no apstākļiem, kas noteicis latviešu buramvārdu korpusa lielā apjoma rašanos. No iesūtītajiem materiāliem redzams, ka liela aktivitāte bijusi no krātuves dibināšanas brīža līdz pat četrdesmito gadu beigām, kad pirmskara periodā vāktie materiāli piesūtīti vēlāk. Arī šajā periodā lielāku aktivitāti izrādījušas Vidzemes un Kurzemes skolas, mazāk Latgales, kas norāda uz krātuves buramvārdu materiāla teritoriālo neviendabību jeb disproporciju.

Pēc II pasaules kara, padomju periodā par latviešu folkloristikas virzītāju un folkloras vākumu centru kļuva LPSR Zinātņu Akadēmijas Folkloras institūts, kas savas funkcijas, arhīva materiālus, pētījumus pārņēma no pirmspadomju perioda Latviešu folkloras krātuves. Atsevišķus materiālus izceļot, radot jaunus, „nepareizos” pētījumus

⁴³ Krišjāņa Barona biedrības darbu organizēja un kā biedri darbojās Jānis Endzelīns, Ludvigs Adamovičs, Ludis Bērziņš, Teodors Zeiferts u.c. Biedrība pastāv joprojām.

noklusējot utt. – divu atšķirīgu ideoloģiju maiņā būtiski mainījās arī folkloristikas zinātnes uzstādījumi un principi, kas tieši skāra arī buramvārdu vākšanu un pētniecību.

1947. gadā sākās padomju folkloristikas laikposms, kas ietekmēja ne vien buramvārdu pētniecību, bet arī vākšanu. Kā jau minēts iepriekš, šajā gādā tiek nodrukāts buklets „Aizrādījumi folkloras materiālu vācējiem par tautas ārstniecību”, paredzot vākt arī „ārstēšanu ar pūšļošanu, apvārdošanu, buršanu” (LFK 1947a, 2). Taču šajā 1947. gadā tiek izdots vēl kāds buklets, tikai – „Aizrādījumi jaunās folkloras vācējiem” (LFK 1947b), kurā folklorā jau ir iedalīta „jaunajā” un „vecajā”:

„Vecā folklorā, kas ir vecās sabiedrības (t.i. – priekšfeodālās, dzimt– un kļaušu laiku, kā arī kapitālisma laiku) folklorā, kas pauž šo laikmetu ļaužu šķirām un grupām īpatnējo ideoloģiju un ietver sevī arī agrāko laiku dažādas tautas zinātnes; jaunā folklorā – tās tautas gara mantas, ka pauž jauno, sociālistisko ideoloģiju. Tā ir folklorā, kas piesūcināta socialistiskās ideoloģijas elementiem.” (LFK 1947b, 3).

Vai arī:

„Jaunā folklorā stāsta par to šķiru un sociālo grupu dzīvi, par ko vecā folklorā nerunā vai piemin tikai nejauši un maz, kā, piem., par fabrikas strādniekiem, par revolucionāro inteliģenci, par revolucionārām cīņām, padomju ļaudīm, boļševikiem utt.” (LFK 1947b, 3).

No šiem norādījumiem izriet buramvārdu pētniecības „nolemība” padomju folkloristikā, kas atspoguļojas jau pirmajās folkloristu rīkotās ekspedīcijās, sākot ar 1947. gadu. Šādi ikgadēji folkloras vākšanas izbraukumi notika līdz pat 1992. gadam. Pirmo ekspedīciju guvums bija vidēji 10-15 buramvārdu teksti katrā. Iemesli salīdzinoši nelielajam guvumam pretstatā iepriekšējo gadu „ražai” varēja būt vairāki – īpašas vēlmes trūkums kādam no zinātniekiem nodarboties ar „vecās” folkloras materiālu⁴⁴, kā arī piesardzība, kas valdīja sabiedrībā. Vākšana, lai arī skaitliski mazos apmēros, tā tomēr notika, lai arī, kā jau minēts iepriekš, varēja tikt uzskatīta par „kļūdu”:

„...ir nopietns brīdinājums tautas daiļrades vācējiem nepieļaut savā darbā ideoloģiskas kļūdas. Jāpieraksta tādi tautas dzejas sacerējumi, kam ir zinātniski izglītojoša, mākslinieciska un audzinoša nozīme. Nav jāpieraksta „savu laiku pārdzīvojušas senatnes” darbi: apvārdojumi, ticējumi, garīgas dziesmas un dzejoļi....” (Sideļņikovs 1953, 44).

⁴⁴ „Vecās” folkloras pētnieki K. Straubergs bija devies bēgļu gaitās uz Zviedrijā (LRB 2003, 561), bet P. Šmits – „viņsaule” (1869-1938) (LRB 2003, 580). P. Šmita sakārtotajiem „Latviešu tautas ticējumiem” ievadu rakstīja K. Straubergs, jau pēc autora nāves 1940. gadā.

Izvairīšanās no buramvārdu vākšanas un pat kataloga materiālu kārtošanas, kā arī nevēlēšanās pievērsties šī žanra pētījumiem bija likumsakarīga, ko pastiprināja arī tā laika latviešu padomju folkloristikas „virzītāju” viedoklis, piemēram, Jāņa Niedras pozīcija:

„Teicēja kā folkloras sacerējuma nesēja un kolektīva izteicēja ignorēšana latviešu folkloras pirmspadomju uzrakstījumos novirzīja arī krāšanu mistikas gultnē – meklējumos pēc burvībām, dažādiem ticējumiem, maģiskiem darījumiem, aizvien vairāk notušējot realistisko folkloras izcelsmi un realistisko saturu.... Šai slimīgajā virzienā latviešu folkloras krāšanu jo sevišķi ietekmēja prof. P. Šmits ar saviem rakstiem, K. Straubergs ar saviem burvību un maģijas aprakstiem.” (Niedra 1948, 60-61).

1958. gada Zinātņu Akadēmijas Valodas un literatūras institūts izdeva „Folkloras vācēja rokasgrāmatu” (Rokas grāmata 1958), kurā buramvārdi netika minēti, taču ekspedīcijās tie tomēr tika pierakstīti, ja tādi gadījās. Līdz pat pagājušā gadsimta 80. gadiem, kad Latviešu folkloras krātuvē darbu sāka Edīte Olupe, par latviešu buramvārdu tematiku Latvijā netika publicēts neviens pētījums. Arī pirmajās publikācijās E. Olupei nākas it kā attaisnoties par pētījuma objekta izvēli:

„Līdzšinējā padomju folkloristikā buramvārdi nav īpaši pētīti. Atsevišķi pētījumi par šo tēmu sastopami pirmspadomju laikā. Šis ir viens no mēģinājumiem noskaidrot buramvārdu piederību folklorai, iespējamās to pētīšanas metodes un paņēmienus.” (Olupe 1986, 11).

Šobrīd buramvārdu vākšana nenotiek sistemātiski, kas paredzētu to izmantošanu zinātniskiem mērķiem vai arī tekstu saglabāšanas nolūkā, kā tas bija pirmajos divos buramvārdu pētījumu laikposmos. Ir tikai atsevišķi gadījumi, kad līdz ar citiem folkloras materiāliem tie nonāk Latviešu folkloras krātuvē. Taču jau ceturtā laikposma sākumā un līdz ar Latvijas neatkarību buramvārdu tradīcijai un pārdabiskajam gan plašāk sabiedrībā, gan buramvārdu lietotāju praksē (vārdotāji, dziednieki, gaišreģi u.c.) tiek pievērsta īpaša uzmanība. Šo aktualitāšu mudināta izdevniecība „Zintnieks” 2005. un 2009. gadā publicēja latviešu buramvārdu izlases „Labie vārdiņi” (Laube 2004) un „Labie vārdiņi 2” (Laube 2009). Izdevumi tapuši pateicoties žurnāla „Zintnieks” lasītāju iesūtītajiem tekstiem, kuros saskatāmas tiešas paralēles un tekstu aizguvumi no jau minētajiem F. Brīvzemnieka un K. Strauberga darbiem, kā arī šajos izdevumos rodami jaunradīti buramvārdi vajadzībām, kādas iepriekšējiem formulu iesūtītājiem un publicētājiem nav bijušas aktuālas. Piemēram, lai nenozagtu automašīnu (Laube 2004, 216) vai pret

„negatīvo energoinformatīvo” ietekmi no televizora, grāmatām, avīzēm, datoriem (Laube 2009, 64-65).

No iepriekš minētā secināms, ka latviešu buramvārdu vākšanu un tekstu korpusa apjomu ir noteikuši sekojoši apstākļi:

- folkloras pētnieku ieinteresētība buramvārdu materiālā (F. Brīvēznieks, J. Alksnis, K. Straubergs);
- atsevišķu personu aktīva līdzdalība materiālu vākšanā un pierakstīšanā (J. Pločkalns, A. Pločkalna, H. Zīverss, R. Alauns u.c.);
- uzsaukumi presē – starp tiem arī jau minētie pētnieki, kā arī P. Šmits, kurš lūdza materiālus piesūtīt personīgi viņam – uz Latvijas Universitāti, un A. Bērzkalne, kura rīkojās Latviešu folkloras krātuves vārdā;
- skolu un citu institūciju, biedrību (Rīgas Latviešu biedrība, K. Barona biedrība) sadarbība ar Latviešu folkloras krātuvi.

Lielo buramvārdu vienību skaitu ir veicinājusi gan labi koordinēta vākšana, īpaši uzsverot skolu darbību, gan pētnieku un tekstu piesūtītāju interese, gan arī pašu tekstu pieejamība šādiem mērķiem – buramvārdu tradīcijas izplatība un aktualitāte sabiedrībā. Taču, kā jau minēts iepriekš, Latviešu folkloras krātuves buramvārdu korpus attiecībā pret tradīcijas reģionālo izplatību ir neproporcionāls, ko noteikusi kultūrvēsturiskā situācija. Savukārt krājums ir pārspīlēts jeb „deformēts” tā lielā skaita dēļ, ko radījusi tieši skolu līdzdalība, kā arī skolēnu materiālu vākšanas un pierakstīšanas īpatnības⁴⁵.

1.3.2. Vārdotāju apzīmējumi

Saskaņā ar R. Baumaņa kultūras konteksta iedalījumu nozīmes, institucionālajā un komunikācijas sistēmas kontekstos (Bauman 1983, 363-364) šajā apakšnodaļā uzmanība galvenokārt tiks pievērsta pēdējiem diviem. Kā jau minēts, promocijas darbā institucionālais konteksts ietver trīs buramvārdu tradīcijas izpildījuma situācijas – buramvārdu lietojums kalendārajās ieražās, dziedināšanu un kaitēšanu. Katra no tām paredz atšķirīgus izpildījuma priekšnoteikumus, apstākļus, kā arī citādu attieksmi un raksturojumu darbības veicēja personai, kas daļēji atklājas arī kā komunikācijas sistēmas konteksts. Taču priekšstati par „vārdotāju”, „dziednieku” vai „pūtēju” u.c. nebūt nav šķirami no nozīmes konteksta, jo veidojušies noteiktā valodas un kultūras tradīcijā un ir savstarpēji papildinoši.

⁴⁵ Par skolēnu līdzdalību buramvārdu vākšanā skat. nākamajā nodaļā.

Šajā apakšnodaļā tiek analizēti raksturīgākie buramvārdu izpildītāju nosaukumi un situācijas. Šos apzīmējumus izmantojuši gan tradīcijas teicēji, gan pētnieki, un šeit tie netiek šķirti, jo kā vieni, tā otri ir izmantojuši tos pašus apzīmējumus. Nereti situācijas ir precīzi aprakstītas, ka tajās sniegto informāciju var analizēt, izmantojot arī performances teorijas instrumentus. Taču, pieturoties pie R. Baumana šīs pieejas uzstādījumiem folkloristikā, kas apstiprina folkloras teikšanas situāciju kā valodas komunikāciju, akcentējot tagadni (Bauman 1984 [1977], 11), mazāk pievēršoties pagātnē dokumentētām un interpretētām liecībām, mērķis tiku sasniegts tikai daļēji. Daudzas no šeit analizētajām situācijām šodien tradīcijai nav vairs raksturīgas, un tādējādi ne visas buramvārdu izpildījuma īpatnības ir atklājamas, lai arī šobrīd performances piemērošana citām kultūras analīzes situācijām arvien paplašinās (analizējot arī vēsturiskus vai arhīvu materiālus (Bula 2011, 214)) un tiek pielietota dažādos humanitāro pētījumu laukos (Carlson 2004, 1). Šajā apakšnodaļā analizētie priekšstati latviešu folkloras materiālos vairāk raksturo tradīcijas kultūras kontekstu, ko atklāj divi žanri – buramvārdi un ticējumi, taču ne buramvārdu un darbības vienotība, akcentējot izpildījuma brīdi. Dažādos laikos un vietās gūtu buramvārdu apvienošana ar iespējami atbilstīgu darbību, lai radītu „ideālo” izpildījumu, būtu tikai mākslīga konstrukcija.

Buramvārdu pielietojumam izplatītākās situācijas ir saistītas ar dziedināšanu, ko apstiprina vairuma tekstu funkcionālā piederība un arī iedalījums, piemēram, „asins”, „dzemdēšanas”, „saraustīšanās”, „čūsku vārdi” u.c. Atkarībā no kaites vai slimības dziedināšanas veida, īpatnībām vai paņēmieniem nereti tiek dots nosaukums arī tās izpildītājam. Jau 1881. gada izdevumā „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” F. Brīvzemnieks uzskaita:

„Lai lietotu brīnumaino, ārstējošo buramvārdu spēku, vārdotājs vai vārdotāja gluži vienkārši ielej traukā mazliet ūdens, šņabji vai kādu citu slimajam domātu šķidrumu un dodas uz kādu klusāku istabas stūri, klēti vai citu novietni. Tur viņš (viņa) pūš, vārdo, glābj, aprunā šķidrumu ar vārdiem, kuri attiecas uz kaiti, ko cenšas ārstēt, turot kreisajā rokā trauku ar ūdeni, bet labajā īpašu šim mērķim domātu kauliņu (kas ņemts no suņa, kas pats nobeidzies) vai atvāžamo nazi, ar kuru tad pie noteiktas vārdu skaitīšanas (parasti noslēgumā) trīs reizes šķidrumā (vai virs tā) tiek vilkts krusts, un tiek skaitīts: „Dievs Tēvs, Dievs Dēls, Dievs Svētais Gars”, un turpinājumā tiek skaitīts „Tēvs mūsu”” (Brīvzemnieks 1881, 113).

Uz runāta teksta nozīmīgumu un klātbūtni dziedināšanā norāda darbības nosaukumi, kas darināti no „vārdot”, „runāt”, arī „čukstēt”. Piemēram,

„Vārdotāji” – ar noteikta veida formulām apvārdo dažādas slimības (Alksnis 1894, 17).

Pievienojot priedēkli „ap-” vai „no-”, tiek iegūts niansētāks darbības raksturojums:

„Dažs, kad viņam pašam jeb viņa lopam kāda kaite piesitas, tek pie pūšlotājiem jeb apvārdotājiem, kas lielās slimības aprunā.” (LTT, 31980).

Bagātīgus un precīzus aprakstus sniedz Jēkaba Alkšņa darbos apkopotie piemēri. Piemēram, par „āderētājiem” saukti cilvēki, kuri pārzinājuši asins nolaišanu (Alksnis 1894, 17). Šo amatu piekropuši arī „bāderi” un „balbieri”, kuru vārds latviski un darbības apzīmējums bijis pazīstams jau 17. gs. sākumā (Zēvers 1925b, 398). „Braucītāji” nodarbojušies ar slimo vietu braucīšanu, īpaši vēdera, muguras, arī ekstremitāšu, kas atbilst šodienas masāžai (Alksnis 1894, 17). Braucīt iesākuši no kāda locekļa gala un aizbraukot līdz nabai, kas uzskatīta itin kā tāds viducis, uz viņu aiziet visi rokas braucieni. Braucīšana izdarāma, ja cilvēks ir pārrāvies vai pārcēlies (Alksnis 1892, 163). Līdzīga esot arī „penkātāju” darbošanās – sievietes, kuras caur spaidīšanu slimības dziedējušas. Viņu amata rīki bijušas „apaļas oliņas”, nosauktas par “jūras oliņām”. Tās pašas arī „braucītājas” (Alksnis 1898, 20). Līdzīga bijusi arī „podu likšana”, kas atbilst šodienas sauso banku principam (Alksnis 1894, 16). J. Alksnis norāda, ka glāzes vietā ticis lietots arī lielāks vai mazāks podi. Šeit rīkojušies pēc apstākļiem. Brīžiem uz vēdera uzlikts vesels podi, kurš tik cieti pievilkās, „ka to pat ar dūri nevarēja aizsist projām”. „Krūziņas lika itin visur, uz muguru, gūžām, pleciem, uz vēderu. Uz nabu uzlika arvienu vislielāko podi”, tas „iezīda visas iekšas līdz pat mugurkaulam”. „Ja podi uzlika uz tādu vietu, kur apakšā kauls, tad bija lielas sāpes. Podi pa priekšu katrreiz likuši uz nabu, tikai tad uz gūžām, uz ciskām, uz pleciem vai vietā, kur lāpstiņa”. Podi likšanas labums arī esot tajā apstākļi meklējams, ka „dzīslas” tiek izstieptas. Podus liek, kad pārcēlies vai pārrāvies (Alksnis 1892, 163-164). Banku licēji saukti arī par „ragotājiem” (Alksnis 1894, 17).

Jānis Zēvers norāda, ka:

„Slimību dziedēšana daudzkārt pastāvēja laītīšanā, spaidīšanā, braucīšanā, zāļošanā.” (Zēvers 1925b, 397).

Nereti vienas personas darbībā esot apvienotas vairākas specialitātes (Alksnis 1894, 17). Uz šādu dziedināšanas paņēmienu popularitāti tautā 18. gs. norāda arī Pēteris Ernests Vilde „Latviešu ārstē”:

„Brandavīns, piperes, vellasūds, biszāle un šādas lietas ir jūsu pabalstiņš. Jūs ticiet arī to kvēpināšanu daudz labuma daram, sevišķi ir tā pirts jūs tversme. Sāp vēders vai pakrūts, tad bāba virsū nāk laītīt. Kad vēdera graize, tad pārkariski jāgul jeb pods nabā tiek likts, lai tas ievēlkās, lai tas to sarešgelu nabu atšketina. Ja tas viss nepalīdz, nu tad pūšlotaju un labdaru gods, tie ar vārdiem jeb appūšlotām zālēm virsū nāk. Brīžiem kļūst tas vājinieks vesels, tāpēc ka viņa stunda vēl nav nākusi; tad zīlnieka skunsts tiek daudzina.” (Vilde 1768, 13-14).

J. Alksnis norāda, ka „pūšlotāji” un „pesteļi” esot mazie laucinieku dakteri. Daži no tiem ļoti slaveni. Viņu zāles – apvārdots ūdens un brandvīns. Zemākie no tiem ir „riebēji”. Rozes un citas slimības ārstē caur apvārdošanu, pūšlošanu un spaidīšanu (Alksnis 1898, 20). Savukārt „pūtējas” jeb „raibītājas” – dziedējušas slimības caur pūšanu (Alksnis 1898, 20); tūlīt pēc vārdošanas sāpīgajai vietai uzpūšot elpu (Alksnis 1894, 17). „Raibīt” ir atvasināts no šādas pat nozīmes vārda vācu valodā (= reiben, rubbeln). Latviešu folkloras materiālos rodama arī forma „riebt”:

„Pret rozi (uztūkumu) lieto riebšanu (masāžu) slimo vietu riebnot ar pirkstu galiem riņķī, maļot ap uztūkušo vietu, pūšot un rozes vārdus skaitot, un pēc tam zilu papīru ieberzēja ar bleizsviestu un ar to slimo vietu apsēja.” (LFK, 696, 718).

Pūšanai bijusi nozīme ne tikai kā īpašam elpošanas paņēmienam buramvārdu skaitīšanas laikā, bet arī citos gadījumos, kas nav tieši saistīti ar dziedniecību, piemēram,

„Svešu ūdeni dzerot, trīs reiz tam jāpūš virsū, tad klepus nepiekrītīs.” (Alksnis 1898, 21).

Arī pašos buramvārdu tekstos rodamas norādes uz pūšanu kā specifisku darbību vai paņēmieni, piemēram, „dzirkstes vārdos”:

„Spaidu, spaidu, ko es spaidu; dzirksti spaidu, dzirksti spaidu. Brauku, brauku, ko es brauku – dzirksti brauku, dzirksti brauku. Pūšu, pūšu, ko es pūšu – dzirksti pūšu, dzirksti pūšu. Caps! Pa d.... laukā!” (LBV, 239).

Šeit var nošķirt divas dziedināšanas „tehnikas”, kurās būtiska nozīme ir elpai un pūšanai. Pirmā – saistīta ar „sāls pūšanu”:

„Ja utis lopam vai cilvēkam iekšās, tad jāņem sāls kādā lupatā un jāuzpūš ar saviem vārdiem virsū (kustoņam jādod iekšā un jāberzē tanī vietā, kur utis): Atstājies no šejienes, nešķīstais gars, dod svētām vietām, tam Garam! Iekš vārda Dieva u.t.j.pr.” (Alksnis 1898, 27).

Otra – elpas aizturēšana buramvārdu skaitīšanas laikā, un tā izpūšama tikai pēc noskaitīšanas. Šajā paņēmienu netiek norādīts uz sāli kā nepieciešamu sastāvdaļu, piemēram, pie bērnu slimībām:

„Asas sāpes atstājaties! (3 reizes jāskaita, tad saka: Amen. Tā jāatkārto 3 reizes no vietas, bet elpas nav brīvi vilkt.)” (Alksnis 1898, 38).

Vai arī:

„Gēles (gremesis, jēlons) kad dedzina, tad 12 reizes no vietas bez elpas atņemšanas jāsaka: „Suns ēd zaļu zāli, mani ēd jēlons” tad tas mitēsies.” (Alksnis 1892b, 133).

Taču, iespējams, ņemot vērā aptuvenos vārdošanas tradīcijas aprakstus, tā ir viena buramvārdu izpildījuma „tehnika”, jo ierasti pie „sāls pūšanas” ir skaitāmi vārdi un tikai dažos gadījumos tiek norādīts, kad elpa ir jāizpūš vai jāuzpūš. Atšķirība izpildījumā var būt arī atkarīga no tā, vai tiek pūsts uz slimās vietas vai dziedinošā līdzekļa. Kārlis Straubergs sniedz kādu „sāls pūšanas” piemēru no 17. gs. beigu tiesu prāvām:

„Pie tiesas viņam vajadzēja darīt tā, kā viņš dara; tam iedeva maizi un sāli; maizi viņš salauza trīs gabalos, sacīdams, ka nedrīkst vairāk par trim gabaliem būt, aplika tos ap sāli apkārt, trīs reiz runāja pāri jau minētos vārdus, noliecās, pagrieza šķīvi, uz kā viss bija, lai katrreiz viens maizes gabals būtu iepretim viņa mutei, uzpūta elpu, pagrieza roku apkārt un vēl reiz atkātoja, ka ar to varot visas slimības un kaites, ko grēcinieki, burvji uzlaiduši, atņemt.” (LBV, 100).

Šai darbībai tuva arī spļaušana jeb apspļaudīšana, kā norāda J. Alksnis, tā bijusi dziedniekiem iemīļota. Kad slimā vieta tikusi pietiekami apvārdota vai ar līdzekli aplacīta, apburta, appūšlota – tai vēl ticis uzspļauts, parasti trīs reizes (Alksnis 1894, 15). Domājams, ka pūšana un spļaušana kā uzsvērtā darbība līdz ar citiem agrīnā katolicisma dziedināšanas paņēmieniem ieviesies arī latviešu tradīcijā (Gay 1999, 53). Pūšanas un spļaušanas tuvā nozīme atklājas „čūsku nomirdināšanas vārdos”:

„Iepūtīsi tu dzirksteli, tad tā deg; bet atspļausi tu uz to, tad tā apdziest. Un abējādas iziet no tavas mutes. Iekš tā vārda Dieva u.t.j.pr. + Amen.” (Alksnis 1898, 30).

Slimību noteikšanai var tikt izmantotas kārtis no kā arī apzīmējumi „metēji” – „kāršu metēji”, kas ar kāršu palīdzību zīlē, kas būs ar slimnieku, no kā cēlusies slimība, ja pats nedziedina, tad pasaka, kas šo slimību var dziedināt. (Alksnis 1894, 16). „Zīlnieki” arī tie, kas stāsta nākamās lietas caur visādām mākslām, it īpaši no rokas strīpām (Alksnis 1894, 17). Vārda senākā nozīme atvasināta no nākotnes paredzēšanas pēc zīles lidojuma, piemēram,

„Zīle liela paregone,
Savas nāves neparedz.
Spalvas vien noputēja
Vanagam noķerot.” (LD, 2581).

„Zīlēšanā” agrāk izmantoja svētos rakstus – Bībeli, dziesmu grāmatas – tā kā to atvēra, tad pēc dažādām pazīmēm sprieda par slimnieku (Alksnis 1894, 16). Šāda nākotnes notikumu un slimību izzināšanu apliecina gan teicēja Erna Stallīte (Stallīte, 1926, 2010)⁴⁶, gan arī tā bijusi pazīstama citur Eiropā un Skandināvijā (Henningesen 1989, 125).

Dažkārt jēdzieni „zīlnieks” un „burvis” folklorā lietoti kā sinonīmi. No spējas izzināt nākotni ir veidojies arī nozīmes pārnēsums uz „burvi”, kas spēj veikt arī pārdabiskas lietas, piemēram, pārvērsties citā būtnē vai priekšmetā. J. Alksnis norāda, ka burvjiem esot sakars ar ļauniem gariem un spējot tos izmantot. To rīcībā esot vārdi, burvju izdarības un dažādi dziedniecības līdzekļi. Burvji pamatā nodarbojas ar burvju lietu piegādi – nocilas, nešļavas, ar ko var kaitēt kaimiņu lopiem. Burvji arī – „zavētāji”, „zīlnieki” (Alksnis 1894, 17).

„Skaugī” un „riebēji” – ar skatienu nodara kaitējumu veselībai, lopiem, mantai. Tie ir bīstami lopiem, arī maziem bērniem, kas tad nemierīgi guļ, kļūst vārgi, viņiem parādās krampji. Ļaunas acis viņiem rodas no tā, ka mātes tos zīdījušas trīs gavēņus, kā arī ja tie zīdīti ar “nogulētu pienu”, t.i. – ja pēc atradināšanas no krūts, bērns atkal ir zīdīts (Alksnis 1894, 17).

Latviešu folklorā slimībām, kas nav ievainojumi, traumas u.c. kādas mehāniskas darbības rezultāts, to pārdabiskā izcelsme tiek skaidrota divējādi: ļauna cilvēka vai kādu pārdabisku būtni ietekme. Jau minētās „ļaunās acis” kā kaitējuma, slimības cēloni apstiprina arī pētījumi mūsdienu sabiedrībā. Arī veids, kā šādas „acis” tiek iegūtas (ja bērns pēc atradināšanas no mātes krūts zīdīts atkal), ir zināms gan Latvijā (Kapača, 1934, 2010), gan latviešu ciemos Sibīrijā, piemēram, Timofejevķā (Savenko, 1934, 2006), kā arī saskatāmas paralēles lietuviešu folklorā (Muktupāvela 2006). Slimību izcelsme nereti tiek skaidrota arī ar mirušo pasaules iespaidu vai kādas mitoloģiskas būtnes darbību (lietuvēns, svētās meitas), vai pat to iemitināšanos cilvēka ķermenī, kā arī pati slimība var tikt personificēta, arī antropomorfizēta, piemēram, kašķis, drudzis vai mēris.

Priekšstati par burvju, skaugū un ļaunas acs negatīvo ietekmi atklājas ne tikai dziedniecībā, bet arī kalendāro ieražu un kaitēšanas situācijās. Negāciju cēloņi līdzīgās

⁴⁶ Šeit un turpmāk, norādot lauka pētījumos gūtus datus, – teicēja uzvārds, dzimšanas gads un intervijas laiks.

sabiedrībās kā latviešu (saimniekošanas veids, kultūrvēsturiskie apstākļi, arī reliģiju saskare) galvenokārt tiek vērtēti sabiedrības, jo īpaši kaimiņu un savs/ svešs attieksmju izpratnē. Kā norāda Laura Starka (Laura Stark), dažādu iracionālu paņēmienu izmantošana ir veids, kā ļaudis pasargā sevi, savu ģimeni un saimniecību vēl 19.-20. gs. mijā Somijā, ja valstiskas vai institucionālas sistēmas to nespēj, piemēram, veselības vai drošības (Stark 2009). Šiem secinājumiem piekrīt arī norvēģu folkloristes Bente Gulveiga Alvere (Bente Gullveig Alver) un Toruna Selberga (Torunn Selberg) pētījumā par tautas medicīnas izpausmēm norvēģu sabiedrībā 19. gs. Autores norāda, ka gan atsevišķai personai, gan sabiedrībai, lai tās spētu kā „veselīga” sistēma funkcionēt, ir būtiski sasniegt un saglabāt tādas vērtības kā veselības nodrošinājumu, ražošanu un reprodukciju. Ja līdzsvars starp tām tiek izjaukts, tad sabiedrība darbojas pēc citiem principiem – veiksmes un neveiksmes tiek skaidrotas ar pārdabisku spēku ietekmi (Alver, Selberg 1988, 42). Līdzsvars sabiedrībā var tikt izjaukts arī dažādu reliģiju saskarē – visbiežāk kristietības izplatīšanās centienu dēļ – kā tas noticis ilgākā laikā posmā gan latviešu kultūrā, gan arī citur Eiropā un pasaulē, radot augsni „raganu” apsūdzībām, ko apstiprina pētījumi sabiedrībās, kuras tikai salīdzinoši nesen ir saskārušās ar kristietību (Stewart, Strathern 2004).

Minētie apstākļi arī veidojuši daļu no semantikas vārdam „ragana”, kam latviešu folklorā pastāv vairākas etimoloģijas un vārda lietojuma nozīmes. F. Brīvzemnieks buramvārdu 1881. gada izdevumā, veltot komentārus par raganām, spīganām un laumām, norāda:

„Raganas un laumas – tas ir nelabais ļaunas sievietes izskatā. Pēc tautas ticējumiem viņas jāz uz citiem radījumiem, dzīvniekiem un pat cilvēkiem, tie nomocīti kļūst tik vāji, ka nevar noturēties uz kājām.” (Brīvzemnieks 1881, 153).

Vai arī:

„Minētās raganas ne tikai atņēma pienu, bet vispār sagandēja citu labumu, īpaši lopus, jo šīm būtnēm piemīt nosliece uz visa maitāšanu.” (Brīvzemnieks 1881, 163).

Latviešu folklorā „ragana” var būt gan kā fiziska persona, kas cenšas kaitēt citu labumam, gan parādīties kā sarkana svītra debesīs (darbība tuva pūķim, vilcei), taču mūsdienās vārds tiek asociēts galvenokārt ar sievieti, kas lido uz slotas (Dintere, 1943, 2007)⁴⁷, vai arī tiek lietots vairs tikai kā lamu vārds. Etimoloģiski vārdam „ragana” tiek piešķirti trīs skaidrojumi. Pirmais, „ragana” – atvasināts no vārda „redzēt”, sieviete ar pārdabisku spēku, spēj paredzēt, burve. Šo viedokli ir atbalstījuši Konstantīns Karulis

⁴⁷ Skat. audiovizuālo pielikumu Nr. 1.

(Karulis 1992, 98), Haralds Biezais (Biezais 1991, 142), tam piekrīt arī Janīna Kursīte (Kursīte 2002, 322). Otrais, „ragana” – saistāms ar apzīmējumu būtnei, kam ir ragi, piemēram, ragaina kaza (Otkupshchikov 2001, 234-239). Trešais, vārda izcelsme saistāma ar apzīmējumu kādai vizuālai parādībai, piemēram, rēgam, garam vai spokam. Šim viedoklim piekrīt Sandis Laime, pamatojot to ar lauka pētījumu datiem no Ziemeļvidzemes (Laime 2009, 95), un lietuviešu valodnieks Bernads Gliwa (Berndas Gliwa) (Gliwa 2003, 159-169).

Gan priekšstatiem par raganām latviešu mitoloģijā, gan arī līdzekļiem tautas medicīnā iepriekšējos gadsimtos ir bijusi ietekme no sociāli augstākas kārtas zināšanām. Burvja kā kaitnieka, vai raganas darbības negatīvo semantiku veidojusi un ievērojamu iespaidu atstājusi Rietumeiropas kristīgajā duālismā sakņotā izpratne par pārdabiskām būtnēm un to ietekmi, kas 16.-17. gs. līdz ar „raganu prāvām” nostiprinās arī Latvijā (LBV, 136; Augstkalns 2009, 471-503). Arī tautas medicīnā rod atbalsi, piemēram, 18. gs. „oficiālajā” medicīnā atzīta „drēbes kūpināšana” (Kalendārs 1791), gan plaši lietotā tabaka kā brīnumlīdzeklis pie dažādām vainām. P. E. Vilde 1768. gadā „Latviešu Ārstē” raksta:

„Kāds ūdens, kas vātis un augoņus drīz mēdz dzijāt. Ņem kādu sauju sagriezta tabaciņa, leji kādu stopu ūdens klāt, apsedzi to un vāri to... Ar šo ūdentiņu izmazgā rītos, vakaros tavas vātis, tad lieci to plāksteri, kā pirmīt mācīts virsū.” (Vilde 1768, 11-12).

Arī „zalpieterim”, kas bijis pazīstams un plaši lietots tautas medicīnā, viens no izcelsmes avotiem ir „Latviešu Ārste”:

„Zalpieteris, kā vācieši to sauc, ir tadā lieta, bez kuras aptieķeri gan drīz ne vienu vienīgu pulveri sataisa un maisa. Šis zalpieters ir teicama lietīga ārstība, tā brīnum atstāv visu jūsu vellasūdu un citas dīvainas zāles...” (Vilde 1768, 16).

Tāpat rodams arī sāls, sālsūdens, dažādu priekšmetu kūpināšana u.c. līdzekļu un metožu pielietojums, kas modificējies un ir izplatījies kā tautas ārstniecība un, vēlāk pierakstīta, iesūtīta Latviešu folkloras krātuvei. Dažādi paņēmienu, kas noteiktā laikā ir bijuši daļa no kristīgās baznīcas (galvenokārt katoļu) vai medicīnas oficiālās prakses, tautas lietojumā nonāk ar zināmu laika nobīdi un variācijām, kā arī ilgāk saglabājas kā atzīts līdzeklis, kas vēlāk no klasiskās medicīnas tiek noliegta vai uzskatīta par māņticību, piemēram, „asins laišana” jeb „āderēšana”:

„Tā asins laišana ir viens ieradums jūsu vidū vājā laikā. ... Ja tev kāda uznākšana, ja sirds metās sāpēt, knaši asins jālaiž. Kaist galva, tvīkst kauli, – ir asins laišana tavs atbalsts.” (Vilde 1768, 29).

Taču vēl 1850. gadā izdotajā Jezupa Macileviča „Pawujciejszona un wyssajdi sposobi dieł zemnieku łatwiszu” norādīts, ka asins laišana ir ieteicama gan pie apsaldējumiem (Macilevičs 1850, 138), gan saindējoties ar tvana gāzi (Macilevičs 1850, 154). Pētot asins laišanas praksi no pirmajiem minējumiem 13. gs. Rīgā līdz 19.gs. latviešu sabiedrībā, mediķis un arheologs Vilis Derums norāda, ka starp latviešiem tas ticis pieņemts kā ienesīgs amats – 1 dālderis par šķīvi (Derums 1940, 533).

Taču šī augtākas sociālās kārtas ietekme nebūtu arī pārspīlējama, jo, kā norāda jau minētie J. Alkšņa darbi, gan V. Deruma pētījumi, kas tiek pamatoti ar arheoloģisko materiālu (Derums 1978), tautas dziedniecība ir bijusi neatņemama cilvēku dzīves sastāvdaļa visos laikos, tādējādi dažādu priekšstatu, līdzekļu un paņēmienu saplūšana ir bijusi neizbēgama. Vien salīdzinoši nesenā pagātnē kā, piemēram, „raganu prāvu” materiālos vai 18. gs. slimību un to izcelsmes skaidrojumos, kas attiecināti uz tā laika Latvijas sabiedrību, ir iespējams rast datējumu un apstiprinājumu priekšstatiem, kas, pieredzei uzslāņojoties, patvērušies latviešu folklorā.

2. Buramvārdu teksts, tā intertekstualitāte

Buramvārdiem, tāpat kā citiem tekstiem, piemīt spēja būt intertekstuāliem, un šai promocijas darba daļā tiks pakļautas analīzei gan buramvārdu rakstītas, gan mutvārdu formas. Mūsdienu pētījumos un pieejas lietojumā iezīmējas divas termina piemērojuma dimensijas, ko var raksturot arī kā „vertikālās” un „horizontālās” teksta attiecības. Pirmā, intertekstualitāte sakņojas valodas dabā un kustībā, tādējādi ļaujot teksta nozīmju vai izteikumu pagātnes lietojuma plašu sasaisti ar šī brīža lietotāja uztveri. R. Baumans, iespaidojoties no M. Bahtina izteikuma, ka mēs atrodamies savu un citu izteikumu varā (Bahtin 1979, 247), norāda uz folkloras intertekstuālo dabu jau tās vākšanas aizsākumos (Bauman 2004, 1). Otrā termina dimensija atklājas diskusijā par teksta sastāvdaļu un nozīmju attieksmēm, to savstarpēju samērošanu vienā vai atšķirīgos izteikumos, struktūrās, sistēmās, nepievēršot īpašu uzmanību teksta nosacītībai laikā, uz ko norāda L. Tarka pētījumā par mutvārdu daiļrades interpretēšanu (Tarkka 1993, 171).

Jūlijai Kristevai, termina radītājai, intertekstualitāte nozīmē „vienas vai vairāku zīmju sistēmu pārcelšana citā”, tādējādi iegūstot jaunu pozīciju formulējumiem (Roudiez 1980, 15), kā arī tekstu spēju savstarpēji ietekmēties un krustoties ar citiem (Kristeva 1980, 36), kur pagātnes un tagadnes teksts ir vienādās pozīcijās (Tarkka 1993, 169).

Pieejas konceptuālās idejas attīstījušās jau kopš 20. gs. trīsdesmitajiem gadiem un vienošanās zem kopīga nosaukuma bijusi neizbēgama. Lai arī ārēji intertekstualitāte kā metodoloģisks tekstu analīzes paņēmieni šķiet viendabīgs un saliedēts, tomēr tā balstus veido dažādu autoru ideju kopas, kas, savstarpēji sasaucoties, papildina viena otru, piemēram, J. Kristevas, R. Barta un Ž. Deridā „teksta” tuvā izpratne (Orr 2008, 22). J. Kristevas darbu straujā izplatība un popularitāte, kā arī ideju piemērojamības plašā amplitūda ir rosinājuši termina semantikas sazarošanos. Termina lietojumu, kas pievēršas tieši teksta izpētei, detalizēti atklājis Ž. Ženets darbā „Palimpsests: literature in the second degree” (Genette 1997 [1982]) un, kā jau minēts, buramvārdu analīzei promocijas darbā tiek piemērots tieši šis intertekstualitātes koncepts (Ž. Ženets to apzīmē kā transtekstualitāti (Genette 1997 [1982], 1)), sīkāk iedalot: intertekstualitē, paratekstualitātē, metatekstualitātē, hipertekstualitātē, arhitekstualitātē.

Somu folkloriste Lote Tarka (Lotte Tarkka), pievēršot uzmanību folkloras materiālam, kas satur ļoti skopu kontekstuālo informācija vai vispār ir bez tās, piemēram, izmantojot arhīvu dotumus⁴⁸, atzinusi intertekstuālās pieejas piemērojamību:

„Intertekstualitāte tekstus saista kopā kā izpratnes attiecības, netiešas norādes (alūzija), blakus nozīmes (konotācija), tās ir kas vairāk kā tikai ģenētiskas attieksmes.” (Tarkka 1993, 169).

Latviešu buramvārdu intertekstuālo raksturu ir noteicis kultūras konteksts, tekstu izplatība un cilme, kā arī lietotāju individuālās īpatnības tekstu interpretējot un atveidojot, lai arī ne vienmēr šīs kontekstuālās vērtības ir tekstam klātesošas.

Pētot savstarpējās kultūru ietekmes Baltijas reģionā, Jirgens Baijers (Jürgen Beyer) izdala divus būtiskus aspektus – reliģiju un valodu (Beyer 1997), kas kalpo kā robežas vai ceļi arī folkloras vērtību izplatībai. Latviešu folkloras mantojuma, tostarp arī buramvārdu, raksturu ir veidojuši kultūrvēsturiskie apstākļi gadsimtu gaitā, kas promocijas darbā tiek raksturota kā kultūras konteksts. Katolicisms, luterānisms un vācu, poļu valodas noteiktā laika posmā un teritorijā ir bijušas kā tilti dažādu zināšanu, priekšstatu iepludināšanai latviešu folklorā no citām kultūrām un tradīcijām.

Līdz ar to buramvārdu tekstu cilmei un izplatībai it kā būtu rodamas atbildes, taču tās ir vispārīgas vai daļējas, jo neatklāj katra konkrēta teksta aizsākumu vai cilmi mūsu folkloras repertuārā, bet drīzāk sniedz vispārīnātu priekšstatu, lai arī atsevišķu tekstu

⁴⁸ Buramvārdu pētniecībā, izmantojot arhīva materiālus, problemātika ir ļoti tuva, jo, kā minēts iepriekš, Latviešu folkloras krātuves materiālu klasifikācija, vienību pieraksts un vākšanas metodes veidojušās galvenokārt 20. gs. 20. gados pēc Somu folkloras vākšanas un sistematizēšanas parauga.

līdzība ir acīmredzama, piemēram, rokrakstu tradīcijā (Straubergs 1926). Vairums no buramvārdiem, pirms nonākt un kļūt par latviešu tradīcijas sastāvdaļu, ir bijuši pakļauti dažādām variācijām – gan mutvārdu, gan rakstu formā. Precīzi noteikt, kurā brīdī kāda vai pat vairākas no šīm variācijām ir pārvarējušas latviešu valodas un tradīcijas barjeru, ir tikpat kā neiespējami. Jo aplūkojamā parādība ir senāka, jo secinājumi vairāk tuvinās rekonstrukcijai un ir attiecināmi uz plašāku laika nogriezni. Pētot buramvārdu motīvu, kas galvenokārt sastopams „asins vārdos”, – „Flum Jordan” izplatību Eiropā, T. M. Smallvuds (Smallwood) secina, ka pirms kļūt par rakstītu formu buramvārdi ir pastāvējuši, variējušies un izplatījušies mutvārdu ceļā un šis pierakstītais variants ir tikai viens no daudziem iespējamajiem (Smallwood 2004, 12). M. Bahtins, apskatot runas žanus, kas paredz vienkāršāku formu (mutvārdu) ietveršanu sarežģītās (rakstu), norāda, ka neviena jauna fonētiska, leksiska vai gramatiska parādība nevar iekļūt valodas sistēmā pirms nav veikusi ilgu un sarežģītu stilistiskās apstrādes un pārbaudījumu ceļu (Bahtin 1979, 243).

Šīs atziņas ir attiecināmas arī uz latviešu buramvārdu tradīciju. Lai kļūtu par pierakstītu teksta vienību Latviešu folkloras krātuvē, F. Brīvzemnieka krājumā vai teicēju rokrakstos, vairums no buramvārdu formulām ir veidojušās un variējušās gan mutvārdu, gan rokrakstu formās, pirms tās kļuva par konkrēto pierakstīto vienību, un tā ir tikai viena no variantiem. Taču pastāv iespēja, ka nākamie vai citi varianti ir veidojušies tieši no šīs pierakstītās, kā tas ir noticis, piemēram, ar F. Brīvzemnieka krājumā publicētiem tekstiem. Arī rokrakstos izplatītajiem buramvārdu tekstiem ir raksturīga variantu daudzveidība, tādēļ meklēt pēc precīziem pirmvariantiem vairumā gadījumu būtu lieki, taču norādāms uz līdzībām, paralēlēm un izcelsmes avotiem gan, ja tādi ir saskatāmi un rodami.

Rakstīta vai mutiska buramvārdu teksta atpazīstamība un pielīdzināšana citam tekstam vai izpildījuma situācijai ir cieši saistīta arī ar lietotāja individuālo interpretāciju un zināšanām, kas rada augsni intertekstuālām attieksmēm tikpat lielā mērā, kā jau minētie apstākļi. Citas valodas, nepazīstama satura atveidošana un iekļaušana jau lietotā un pazīstamā sistēmā, arī aizstājot vai pārveidojot, latviešu buramvārdu tradīcijā ir raksturīga prakse.

2.1. Teksts un tā izplatība (religijski sociālo kustību fenomens)

Latviešu buramvārdu tekstu ģeogrāfija promocijas darbā ietver galvenokārt mūsdienu Latvijas teritoriju. Kā viens no pamatkritērijiem līdzās tradīcijas teritorijai ir

teksta lietojums latviešu valodā, lai arī starp tiem rodamas formulas vācu un latīņu valodā, piemēram, burtu kombinācijās.

Vairums no latviešu buramvārdu tradīciju veidojošiem tekstiem, tāpat arī tekstu izpildījuma paņēmieni, ir bijuši pazīstami plašā reģionā Eiropā. Buramvārdu formulu teritoriālā izplatība un variēšanās bija pētījumu centrā jau 20. gs. pirmās puses tapušos darbos, piemēram, Heinrika Harmjanca (Heinrich Harmjanz) publicējumā par vācu „uguns vārdu” izplatību Ziemeļ- un Austrumeiropā⁴⁹; Viljo Johana Mansikas (Viljo Johann Mansikka) pētījumos, tostarp pētījumā par lietuviešu buramvārdiem⁵⁰, un citos, kuros skarta arī latviešu buramvārdu problemātika. Šie pētījumi raksturīgi tā laika folkloras salīdzinošajai pieejai, kas bija vēsturiski-ģeogrāfiskās skolas pamatā. Tās attīstītājs Kārle Krons (Kaarle Krohn) ar A. Bērzkalnes atbalstu 1930. g. latviski publicē pētījumu par somu buramvārdiem latviešu tradīcijā (Krohn 1930). Savukārt K. Straubergs šajā periodā latviešu buramvārdus salīdzina ar antīkās pasaules maģiju, akcentējot to kā salīdzinošo materiālu visās ar šo tematiku saistītās publikācijās, arī „Latviešu buramvārdos”, piemēram, nodaļā „Maģijas likteņi” (LBV, 9-40).

Šobrīd buramvārdu pētniecība Eiropā ir aktualizēta pateicoties un galvenokārt Eiropas buramvārdu komitejas „Committee on Charms, Charmer and Charming” darbībai un ar to saistītu autoru aktivitātēm, kas minēti jau iepriekš. Starp šīs pētnieku sabiedrības radītajām publikācijām īpaši norādāmi tādi buramvārdus apkopojīgi darbi kā D. Vaitkevičienes „Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės“ (Vaitkevičiene 2008), T. Agapkinas, E. Levkijevskajas un A. Toporkova pētījums „Polesskie zagovory“ (Agapkina 2003), kā arī J. Ropera pētījums „English Verbal Charms“ (Roper 2005).

Latviešu buramvārdu tradīciju veido gan kristietībai, gan latviešu mitoloģijai raksturīgi priekšstati, kas ilgākā laika posmā, sākot jau ar 11. gs. m.ē. (Mugurēvičs 1987, 12), ir savstarpēji ietekmējušies un uzslāņojušies. Kopš 13. gs. Latvijas teritorijā oficiāli sāk nostiprināties katolicisms, taču jau 16. gs. no protestantu puses katolicisms līdz ar latviešu reliģiju ir ticis uzskatīts par „māņiem”, lai arī paši katoļi pirms tam centīgi piedalījušies latviešu reliģijas veidošanā, piemēram, katoļu svēto kulta elementu un prakses iedibināšanā „senlatviešu” upur- un svētvietu izmantojumā, kā arī kalendārajās ieražās (Adamovičs 1930a). Tāpat arī katoļi vērsās pret luterānisma izplatīšanos un ar dažādiem līdzekļiem cenšas to kavēt.

⁴⁹ „Die deutschen Feuersegen und ihre varianten in Nord- und Osteuropa” (Harmjanz 1932).

⁵⁰ „Litauische Zaubersprüche” (Mansikka 1929).

Kā norāda J. Baijers, Baltijas jūras zemes kopš 17. gs. bijušas sadalītas starp katolicismu un luterānismu (Beyer 1997), tādējādi, sākot jau no 16. gs., Latvijas teritorija ir bijusi sašķelta galvenokārt starp šīm divām reliģiski ideoloģiskām interešu grupām.

Ņemot vērā šos apstākļus, latviešu buramvārdu tradīcijā teorētiski ir nošķirami vairāki slāņi. Ja shematiski attēlot, tad pirmais būtu latviešu mitoloģijas slānis, neizdalot atsevišķi latviešu nāciju veidojošo cilšu devumu, tad seko katolicisms, kam ir uzslāņojies luterānisms, bet mazāk Latgalē, kur tas nekad tā arī nav bijis iesakņojies vai bijis sabiedrībā plaši izplatīts. Katram no šiem slāņiem piemīt arī atšķirīgs kultūras mantojums, taču praksē šobrīd buramvārdu ietekmju nodalīšana ir sarežģīta, jo lietotāju apziņā šāds šķīrums nepastāv, uz ko norāda arī Deivida Eltona Geja (David Elton Gay) pētījums par pirmskristietības un kristietības priekšstatu saplūšanu buramvārdu lietotāju apziņā (Gay 2004, 43), kā arī to atzīst K. Tomasa (Thomas 1971, 50).

Vērtējot latviešu buramvārdu tekstu izplatību, gan katolicisma, gan luterānisma teritorijās saskatāmas īpatnības, kas, buramvārdu tradīcijas kontekstā vispārinātas, veido mutvārdu un rakstu tradīciju. Kā jau minēts, lai šobrīd kāda buramvārdu tradīcijas parādība tiktu aplūkota kā latviešiem piederīgs mantojums, tai ir bijis jāpārvar valodas barjera un jāiztur paaudžu pārmantošana. Jau kopš saviem pirmsākumiem Latvijā katolicisma pārstāvji ir centušies izmantot vietējo cilšu valodas, ko apliecina dažādu reliģisko ordeņu darbība. Savukārt luterānisms, lai arī dažādi garīga satura darbi latviešu valodā tikuši publicēti kopš 16. gs. pirmās puses, tomēr, kā norāda L. Adamovičs, – „latviešu iesakņošanās evaņģēliskā kristietībā bij ievadīta 17. gs.” (Adamovičs 1930b, 219), tomēr gan pagānisma, gan katolicisma „māņi” vēl nebija izzuduši no „latviešu zemnieku sētas un apziņas arī 18. gs. pirmajā pusē” (Adamovičs 1933, 467). Tādējādi luterānisms plašākā sabiedrībā iesakņojas tikai pēc sociālu kārtu vienlīdzības principu iedibināšanas (kaut arī sākotnēji tikai reliģiskā praksē), kas aizsākās ar piētisma kustību Vidzemē 18. gs. pirmajā pusē, kā arī līdz ar rokrakstu literatūras uzplaukumu hernhūtiešu vidē.

F. Brīvzemnieks 1881. gadā norāda, ka vēl 19. gs. otrajā pusē buramvārdu iesūtītāja Anna Pločkalne, lai piesūtītu buramvārdus krājumam, tos iemācījusies no galvas, kā arī piemin savas divas vecmātes, kas apkārtnē bijušas pazīstamas dziednieces un darbojušās kā vārdotājas, no kurām viena lietojusi „vārdus no grāmatas”, bet otra senos jeb „stipros vārdus” (Brīvzemnieks 1881, 113). No šī piemēra secināms, ka buramvārdu mutvārdu un rakstu tradīcijas, būdamas vēl atšķirtas pēc to mantošanas veida, daļēji arī pēc satura, saskārušās 19. gs. pirmajā pusē, un pamazām otrā sākusi nomākt pirmo.

Domājams, ka šie norādījumi ir sakņoti „īstenībā” un tā nav bijusi tikai F. Brīvzemnieka vēlme uzsvērt „seno” tradīciju.

Par buramvārdu tradīcijas pārmantošanu E. Olupe norāda:

„Teksta mutvārdu glabāšanas prasība noteica buramvārdu īsumu un kompozīcijas vienkāršību. Tikai vēlāk, izplatoties rakstītiem buramvārdiem, to apjoms sāka variēties, aizvien vairāk nosliecoties uz garākām formulām; to teksti kļuva stilistiski sarežģītāki, tajos tika iekļautas ne vien pašas vārdošanas formulas, bet arī darbības apraksti u. tml. Blakus informācija, kas ar laiku aizvien vairāk sakusa ar šiem tīrajiem buramvārdiem, pārtapa par pilntiesīgu to sastāvdaļu.” (Olupe 1986, 114).

Uz mutvārdu ceļā mantota teksta atšķirīgām īpatnībām, kas skar saturu un formu, norāda arī T. M. Smolvuds (Smallwood 2004, 22), daļēji sasaucoties ar E. Olupes izteikumā pausto.

Sekojošās divās apakšnodaļās tiks aplūkotas ar rakstu un mutvārdu tradīciju saistītās reliģiski sociālās kustības un buramvārdu tekstu izplatību veicinošie apstākļi. Buramvārdi, kas izplatījušies galvenokārt rakstu formā, ir saistīti ar hernhūtiešu kustības darbību Vidzemē, sākot ar 18. gs. trīsdesmitajiem gadiem. Savukārt izplatība un pārmantošana mutvārdu ceļā tiks raksturota, izmantojot jezuītu ordeņa piemēru. Mutvārdu un rakstu tradīcija tiek šķirta, pamatojoties tieši uz to izplatības un pārmantošanas veidu, lai gan mutvārdu formas šobrīd ir kļuvušas par rakstītām, piemēram, publicēšanas vai pētījumu vajadzībām, tāpat rakstu formā mantota formula var kļūt mutiska tās teikšanas brīdī.

2.1.1. Mutvārdu tradīcija

Latvijas teritorijā atšķirīgos laika posmos jau kopš 12. gs. ir darbojušies dažādu kristīgo misiju jeb reliģisko ordeņu sludinātāji – augustīnieši, dominikāņi, benediktieši, cistercieši, franciskāņi u.c., arī jezuīti. Ap 1190. gadu pāvests Klements III Livonijas bīskapam Meinardam ļauj pieņemt darbā visu ordeņu mūkus un garīdzniekus (Švābe 1937, 16), kuru primārais uzdevums bija kristīgo principu iedzīvināšana starp „pagāniem”. Nākdami no dažādām Rietumeiropas zemēm, mūki līdz ar citām kristīgās pasaules tradīcijām izplata arī buramvārdus, kas bija būtiska sastāvdaļa tā laika medicīnas praksē (Smallwood 2004, 16).

Vieni no aktīvākajiem kristietības izplatītājiem, kādēļ arī bieži vajāti, izraidīti un aizliegti gan citur pasaulē, gan Latvijā, bija jezuīti. „Societas Jesu” dibina Ignācijs Lojola un seši viņa domubiedri 1534. gadā (Andreev 1998, 38) un 1549. gadā pāvests Pāvils III izdod bullu „Magna Charta”, kas legalizē un nosaka ordeņa darbības principus (Andreev 1998, 254-257). Jēzus biedrība bija pakļauta tieši un tikai Romas pāvestam, kas ļāva tiem brīvi darboties un nebūt pārlieku atkarīgiem no vietējām valdībām. Biedrība darbojās dažādās pasaules malās – Ķīnā, Āfrikā, Indijā, Japānā, kā arī Eiropā, kur tās darbība kalpoja arī kā ierocis pret reformāciju. Jesuītiem bija tiesības izdalīt sakramentus un sprediķot bez bīskapa un priesteru atļaujas, ko viņi arī aktīvi darījuši, cenšoties katolicismam piesaistīt galvenokārt jaunatni (Ozoliņš LKV, 14418). Vēsturnieks Heinrihs Strods pie jezuītu darbības virzieniem norāda – atgriezuši ļaudis no luterisma un pagānisma katolicismā; organizējuši reliģiska satura izrādes; dibinājuši un uzturējuši skolas, iesaistījuši luterāņus reliģiskos disputos; cirtuši svētos kokus; palīdzējuši trūkumcietējiem un sirgstošajiem (Strods 1996, 169). Jesuītiem bija arī īpašumi, kuros tie veica saimniecisko darbību, piemēram, alus darīšanu, kaļķu dedzināšanu u.c. (Vaivods 1994, 361; Doroshenko 1973), kas pamazām radīja arī materiālo neatkarību un ietekmi.

Latvijas teritorijā pirmie zināmie jezuīti nonāk 1582. gadā, pavadot Stefanu Batoriju, kurš bijis dedzīgs katolicisma pozīciju atgūšanas un nostiprināšanas atbalstītājs (Kleijntjens 1941, VII). Ordeņa misionāri Latvijas teritorijā oficiāli darbojās līdz 1820. gadam. Kurzemē no 1670. līdz 1773. gadam tie veica misiju Skaistkalnē, Jelgavā, Tukumā, Lauksātē, Klīvmuižā, Bauskā, Līvberzē, Lēnās, Aucē, Zantē, u.c. Lai arī Rīgā misija darbojās līdz 1621. gadam, bet Cēsīs līdz 1625. gadam, tomēr arī pēc šo punktu slēgšanas jezuīti gan Pierīgā, gan arī Vidzemē ieradās no attālākām vietām. Ilūkstē un tās apkārtnē – Dvietē, Bebreņē, Dunavā, Pilskalnē, Subatē, Sventē – misija darbojās no 1660. gada līdz 1773. gadam. Latgalē dažādos laika periodos no 1630. līdz 1820. gadam jezuīti bija saistīti ar Daugavpili, Vārkavu, Varakļāniem, Preiļiem, Krāslavu, Dubnu, Izvaltu, Dagdu, Kaunatu, Indricu, Kombuļiem, Pušu, Subati, Rēzekni. Ordeņa darbība tika aizliegta 1773. gadā, un jezuīti tika izraidīti vai arī to darbība tika apgrūtināta Kurzemē, Vidzemē, Zemgalē. Latgalē misija varēja darboties vēl līdz 1820. gadam, jo Katrīna II, būdama Jēzus biedrības aizstāve, Klementa XIV bullu, kas pārtrauca biedrības darbību, cariskajā Krievijā neizsludināja (Andreev 1998, 92).

Vēsturnieks Kaspars Kļaviņš norāda:

„Baltijas jezuītu darbība aptver daudzus aspektus: garīgās literatūras radīšanu vietējo tautu valodās, grāmatu drukāšanu, skolu dibināšanu, bibliotēku veidošanu,

teātra un karnevāla organizēšanu, medicīnu, tradicionāls (pagāniskās) reliģijas apzināšanu un novēršanu, katolisko misionāru sagatavošanu utt.” (Kļaviņš 2009, 34).

Latvijā darbojušies tādi redzami jezuīti kā Antonijs Poseivīns, Erdmanis Tolgsdorfs, Pēteris Skarga, Georgs (Juris) Elgers, Jānis Rots u.c., arī literatūras izdošana Latgalē cariskās Krievijas laikā bija ordeņa nopelns.

Jezuītu darbība ir atstājusi nozīmīgas pēdas dažādās, mūsdienās nu jau par tradicionālām uzskatītās, kultūras formās, piemēram, mirušo apbedīšanas un piemiņas tradīcijās, kas jezuītu iedibinātas pastāv Latgalē vēl šobrīd (Boiko 2002, 115). Domājams, ka ar jezuītu darbību saistāms arī atsevišķu tautasdziesmu vai plašāk – tautas dzejas slānis, ko Krišjānis Barons nosaucis kā „kristīgi murgi par Mariju un viņas dēlu” un nav iekļāvis „Latvju dainās”. Savukārt Latgales dziesmu kontekstā tās tiek sauktas par „kristīgo folkloru” (Kursīte, Stafecka 2003, 117). Vienu šādu dziesmu publicē F. Brīvzemnieks 1873. gada tautasdziesmu izdevumā (Brīvzemnieks 1873, 40-41). Daļu no „Latvju dainās” neiekļuvušajām šādām dziesmām kā dainu papildinājumu publicē Latviešu folkloras krātuve 1938. gadā (LD, 54620, 24662, 54664 u.c.).

Dažādās Latvijas vietās, piemēram, Gatartā, Alsungā ir pazīstams dziesmu motīvs „Jeziņš tek pa celiņu/ Asiņainām kājiņām”, kas pierakstīts arī Viļānu apkaimē (Uļanovska 1892, 182), kā arī citas līdzīga satura dziesmas, kuras bijušas zināmas ne tikai tradicionāli par katoliskiem uzskatītos apvidos. Piemēram, dziesma, kas vēsta par Lieldienu rītā būvētu baznīcu, kur iekšā ir trīs zārki, kuros guļ Dievs Tēvs, Marija un Jēzus utt. Šī dziesma ir tikusi pierakstīta Jaunrozē un Drisā (attiecīgi Barona nepublicētajos manuskriptos – (Barons, LFK, 1016; Barons, LFK, 54)). No Drisas dziesmu iesūtījis Pēteris Smelters, norādot, ka teicēja Dzalbu Agneška atminas šo dziesmu dziedātu Dagdas draudzē gavēņa laikā. Šādu dziesmu 2005. gadā Krasnojarskas apgabala Krasnoturanskā no teicējas Marijas Zvīdres pierakstījis Ansis Ataols Bērziņš. Valodniece Anna Stafecka norāda, ka jezuīti katehisma apgūšanai dzejas pantos ietvēruši jautājumus un atbildes, kas likti dziedāt kādā zināmā tautasdziesmas melodijā. Šāda dziesma „Vīns bārns, vuiceits pa vysom školom...” ar 12 pantiem vēl 1973. gadā pierakstīta no Magdalenas Trūpas Barkavā (Stafecka 2004, 226-227).

Gan no jezuīta Jana Kleijntjensa apkopotajiem ordeņa vizitāciju materiāliem (Kleijntjenss 1940; Kleijntjenss 1941), gan no vēsturnieku atziņām, secināms, ka jezuītu aktivitātes bija „primāri tikai katolicisma izplatīšanas vārdā” (Kļaviņš 2009, 35), jo, viņuprāt, latviešu kristīgās reliģijas līmenis tika uzskatīts par „zemu”, tādēļ:

„Viņiem kā misionāriem tāds stāvoklis bija jālabo, tauta jāved pie kristīgās ticības.

Tas bija jezuītu misijas mērķis.” (Kleijntjenss 1940, 244).

Būdami labi izglītoti, tie prata rast dažādus risinājumus, kas tiem nesa arī augļus. Jesuīti tuvošanos panāca gan ar latviešu valodas apguvi (Kleijntjenss 1940, 244), gan ar sociālu barjeru atcelšanu starp sabiedrību jeb mērķauditoriju un sprediķotājiem:

„Jesuīti apmeklēja, vizitēja latviešus savās mājās un tādā veidā saskārās ar pašu tautu, ar tās dzīves apstākļiem. Tādu vizīšu gadījumos tautai mācīja lūgšanas, galveno vērību piegriežot jaunatnei.” (Kleijntjenss 1940, 244).

Kā jau minēts iepriekš, jesuīti aktīvi vērsās pret tautas „elkdievību” – 1619. gadā Cēsu jesuīti Rēzeknes un Daugavpils apkārtnē centušies to izskaust, aizliedzot ticīgiem apmeklēt upuru vietas, kā arī izcirzdami „svētos” ozolus un liepas. (Kleijntjenss 1940, 243). Šeit minama arī 1725. gadā dokumentēta liecība, kas kļuvusi nu jau par izplatītu piemēru latviešu elkdievībai:

„Lab rytt Lipiņ, Ko klajas? ci dyžan spey? sze es atneszu tew gzciciu na aysyc tu monus barnus, na aystyc tu monus lupus, cywkus; na aystyc tu mywsu weseliybu y nikodu nalaymu nador.” (Kleijntjenss 1940, 252).

Šī paša gada annālēs norādīts, ka dažos Livonijas apvidos valdījusi liela reliģiska ignorance, ka bez mājas un citām elku dievībām godinājuši dažādus lopu aizbildņus – dievus: zirgu dievs – Ūsiņš, aitu – Biruta, cūku – Tenis. Šos un citus elkus, pat augošus kokus, tauta godinājusi noteiktos laikos un upurējusi tiem dāvanas: vasku, metālu, naudu, olas u.c. (Kleijntjenss 1940, 252). Svēto aizbildņu kults, kā norāda L. Adamovičs, bijis agrīno katoļu iedibināts (Adamovičs 1934-1935, 21534) un Latvijas teritorijā pastāvējis vēl 18 gs. (Adamovičs 1934-1935, 21578; Adamovičs 1933, 466-475). Pretruna varētu arī nerasties, jo, ņemot vērā jesuītu izglītību, kas bija savam laikmetam novatoriska un sekoja tendencēm zinātnē, principi pēc laika varēja būt arī mainījušies, kā arī tas, ka, cenšoties pēc iespējas katolizēt lielāku skaitu, dziļāk nepārliccināja šos cilvēkus, kā arī paši piedalījās līdzīgā praksē (Strods 1996, 162). Piemēram, Rīgas apkaimē 1583. gada 25. augustā jesuīti laivās izbrauca jūrā un pēc jūrmalas zvejnieku lūguma svētīja to, kā to pirms reformācijas darījuši franciskāņi un dominikāņi (Kleijntjenss 1941, XIII). Tāpat 1750. gadā jesuīti svētījuši ļaudīm labības laukus Jelgavas apkārtnē (Kleijntjenss 1940, 6), bet 1850. gadā jesuītu sagatavotajā un izdotajā „Pawujciejszona un wyssajdi sposobi dieł

zemnieku *latwiszu*” rodama didaktika, ka mācītāji, kas apsvēta aizlauztos rudzus⁵¹, to darot tikai mantkārības vadīti (Macilevičs 1850, 242-243).

Jezuīti bija arī tie, kas panāca, ka muižnieki izdod pavēli, piedraudot ar naudas sodu, ja svētdienās zemnieki neierodas dievnamā, jo:

„Pēc dievkalpojuma viens no jezuītiem kopā ar dievlūdzēju tautu latviešu valodā skatīja tēvreizi, Ave Maria un ticības apliecību, pēc kam atsevišķi pieaugušiem un atsevišķi bērniem tika skaidrotas ticības pamatmācības un morāles likumi, kā arī mudināts ievērot katoliskās paražas. Pēc šādas svētdienas katehēzes bieži vien pie baznīcas bija sapulcējies lielāks skaits slimnieku, kuri kā pirmsreformācijas laikos, kad vēl šais novados darbojās mendikantu ordeņu misionari, ieradās pie katoļu garīdzniekiem un lūdza, lai tie ar roku uzlikšanu svētītu slimos. Šie senie paradumi bija tik stipri iesakņojušies tautā, ka, ierodoties jezuītiem, tiem nācās svētīt ne vien katoļticīgos, bet arī daudzus nekatoļu slimniekus.” (Kleijntjenss 1940, 130).

E. Tolgsdorfs 1615. gadā publicēja liecību par Marijas Magdalēnas klostera mūķeni, kas līdz ar citām baznīcas vērtīgām mantām – biķeriem, krustiem, svēto kauliem u.c. reālijām – 40 gadus glabājusi svētīto ūdeni, „kuru lietojot un dzerot izdziedinātas nabadzīgās latviešu tautas slimnieki, kas pie viņas steidzās pulkiem” (Kļaviņš 2009, 43). Kā norāda J. Keintjenss, jezuīti tautu mācījuši cienīt svētdienu un svētku dienu svētīšanu, gavēņa ieturēšanu. Tāpat izplatījuši apsvētītu lietu jeb „sakramentaliju” lietošanu un to cienīšanu, kas latviešu tautai patikusi, – svētītais ūdens, sveces, sāls, graudi u.c. Ticis lietots arī „Sv. Ignata (Lojolas) ūdens”. Ar šīm lietām tikusi panākta ātra izveseļošanās un dažādu nelaimju novēršana (Kleijntjenss 1940, 249). 1751. gada jezuītu anālēs norādīts, ka latvieši sākuši cienīt pastarās eļļas svaidīšanas sakramentu, pēc tā slimie bieži atguvuši arī miesas veselību (Kleijntjenss 1940, 254). Taču tajā pašā laikā norādīts, ka Livonijā bijis daudz dažādu pūšlotāju, vecēņu, kas ūdens un sāls palīdzību pēc beznozīmīgu savādu vārdu iečukstēšanas it kā „zālējuši” cilvēku un lopu slimības (Kleijntjenss 1940, 253).

Jezuītu darbības piemērs izgaismo arī citu katoļu ordeņu, kas sludinājuši Latvijas teritorijā jau senāk, darbību un principus, taču sniedz skopākas ziņas. Augustīnieši, cistercieši, franciskāņi, dominikāņi Baltijā nonāca un misijas darbu uzsāka jau drīz pēc šo ordeņu dibināšanas 12.-13. gs. (Adamovičs 1934-1935, 21530; Andreev 1998, 12). Šie un domājams, īpaši vēlākie gadsimti ir laiks, kad latviešu buramvārdos ienāk kristīgā tradīcija, kas, pielāgojoties latviešu dzejas un buramvārdu žanram, ir paglābusies tajos.

⁵¹ Aizlauzti rudzi vai cita labība latviešu folklorā tiek uzskatīta par ļauna cilvēka vai raganas darbību ar nodomu kaitēt.

Starp, iespējams, senākajiem kristīgās tradīcijas buramvārdiem minami „Bone to bone” tipa teksti, kas latviešu tradīcijā tiek saukti: „Kauliņš pie kauliņa”, un „Flum Jordan” – „asins vārdos”. „Bone to bone” buramvārdu tipa teksts minēts jau uz 9.-10. gs. attiecinātājā teoloģiskas dabas „Merseburgas manuskriptā”. Taču, kā norāda Dž. Ropers, šo buramvārdu iespējamais prototips atrodams jau senindiešu dziesmu un buramvārdu krājumā „Atharvavēdā”, ko datē ar 5 gs. p.m.ē. (Roper 2005, 96). Viens no šī buramvārdu tipa variantiem latviešu tradīcijā ir:

„Kauliņš pie kauliņa, mīkstums pie mīkstuma, dzīslīņa pie dzīslīņas, sarkanās asins krustiem cauri.” (Br, 141, 241).

Šis ir viens no tekstiem, kuru piederību vienai vai otrai tradīcijai nav iespējams skaidri noteikt, zinot, ka arī agrīno katoļu priekšstati bija reliģiju sinkrētismā balstīti. Latviešu buramvārdu tradīcijā ir arī citi šī tipa teksti, kuri ienākuši vēlākā laikā un satur nepārprotamus kristīgās tradīcijas elementus. Latviešu tradīcijā, tāpat kā angļu buramvārdos, ir rodami paraugi, kas ir visai attāli no iespējamā pirmpublicējuma, jo ilgāku laiku glabājušies tautas mutvārdu tradīcijā, turpretī samērā precīzi un tuvi ir 19. vai 20. gs. pierakstītie (Roper 2005, 99). Tas skaidrojams ar to, ka senākie buramvārdi tika izplatīti mutvārdu ceļā, kas rada iespēju lielākām variācijām konkrētā valodas telpā, lai arī tulkoti sākotnēji no vienas valodas – latīņu.

Tāpat latviešu buramvārdos ir sastopami arī „Flum Jordan” tipa teksti, kas pārvarējuši gan valodas, gan žanra barjeru un saglabājušies tautasdziesmās un buramvārdos. Iespējamais prototips vēsta par Mozu, kas iet gar Sarkano jūru, iesit/ iedzen zizli ūdenī; ūdens stājas un stājas arī asinis. Šī formula ir Jordānas motīva apakštips, tajā vēstīts par Kristus dzimšanu. Šī tipa teksts rodams jau 9. gs. rakstu paraugā latīņu valodā (Roper 2005, 104-109; HDA 1931-1932, 767). Latviešu folklorā šī tipa varianti ir:

„Sarkans vīrs brien pa jūru, tērauda krusts rokā; izbrien malā, – dambis priekšā, ciets kā dzelzis, ciets kā tērauds” (Br, 143, 265).

Vai arī:

„Lai bij vārdi, kam bij vārdi,
Man pašam stipri vārdi:
Daugaviņu noturēju,
Mietu dūru vidiņā.” (LD, 34131).

Dž. Ropers norāda, ka šī tipa buramvārdi Eiropā bija pazīstami jau 14.-15. gs. latīņu un vācu valodās.

Arī citiem latviešu buramvārdu tradīcijai piederīgiem tekstiem ir rodamas paralēles citu Eiropas tautu mantojumā. K. Straubergs „Latviešu buramajos vārdos” norāda uz kādu senu 17. gs. tekstiem piederīgu poļu lūgšanu, kas deformēta rodama latviešu „asins” vārdos, ko atšifrējis Jans Kšižanovskis. K. Straubergs norāda:

„Tā nevienam nesaprotama un sakropļota uzglabājusies pie mums tādās vietās, kur poļu ietekmi patlaban nav ko meklēt līdz jaunākiem laikiem.” (LBV, 194).

Arī šis teksts attiecināms uz „Flum Jordan” motīvu. Lai arī pārrakstot tas ir zaudējis katra atsevišķa vārda leksisko nozīmi, tomēr saglabāts teksta lietojums jeb funkcija. Buramvārdi pierakstīti Ropažos un Lielaucē (LBV, 284).

Buramvārdu tradīcijas un tekstu izplatība mutvārdu ceļā ir notikusi vairāku gadsimtu garumā, un, kā jau minēts iepriekš, precīzi, kurā brīdī kāds teksts vai teksta izpildījuma īpatnība ieviesusies, nav nosakāms, taču no augstākminētā ir izprotams kultūras konteksts – izplatīšanās apstākļi un principi noteiktā vēsturiskā situācijā un teritorijā. K. Straubergs norāda, ka šādas formulas veidojušās latīņu valodā un plaši pazīstamas jau kopš 9. gs., taču vietējo buramvārdu krājumi jaunajās valodās sākas īsti ar 15. gs., atskaitot atsevišķus izņēmumus no agrākiem laikiem, parasti tulkojumus (LBV, 32-33).

Līdzās jau minētajām aktivitātēm jezuīti īpašu uzmanību pievērsa arī ļaužu vizuālajai uztverei, rīkojot krāšņas izrādes lielākos apdzīvotos centros, piemēram, Rīgā (Gailīte 2003,70), kā arī „jezuīti rīko svētceļojumus kājāmejojot – ar karogiem un krustiem, tādējādi gūstot lielu popularitāti tautā” (Kļaviņš 2009, 41). Par redzes tēlu nozīmi jezuītu praksē, kā arī par pašas Jēzus biedrības nozīmi un ietekmi līdzās jau aplūkotajiem dotumiem liecina tās atstātais apjomīgais arhitektūras un tēlotāja mākslas mantojums Latvijā (Ogle 2008). Par vienu no buramvārdu izplatības iespējām mutvārdu ceļā tiek uzskatīti arī svētceļojumi un dziedniecisku svētvietu, arī svēto apbedījuma vietu apmeklējumi, kurās nonākot varēja tikt dziedinātas dažādas slimības (Smallwood 2004, 16-17; Pócs 2005, 123; Thomas 1971, 26). Lai arī vēstures avotos nav rodamas tiešas liecības, ka jezuīti latviešu sabiedrībai būtu mācījuši buramvārdus (tāpat nav arī ziņu par citu garīgo ordeņu sludinātāju šādu rīcību Latvijas teritorijā⁵²), tomēr latviešu un citu valstu pētnieku atziņas par kristietības un nacionālo kultūru mijiedarbi apstiprina, ka tieši

⁵² Dž. Ropers pētījumā par angļu buramvārdu mutvārdu tradīciju min piemēru, kas vēsta, ka „svieta” vārdus („Come butter come” buramvārdu tips) kādai sievai iemācījis „izglītots garīdznieks” Svētās Marijas dienā 15. gs. 50. gados (Roper 2005, 99).

agrīnā katoļcisma priekšstati un reliģiskā prakse vēlākajos gadsimtos ir veidojusi kristīgo buramvārdu tradīciju un veicinājusi tās izplatīšanos.

2.1.2. Rakstu tradīcija

Promocijas darbā rakstu tradīcija ietver buramvārdu tekstus, kas pārrakstīti ar roku, t.i. – rokrakstus, un aplūko to izplatību. Kā iemesli buramvārdu pārrakstīšanai galvenokārt bijusi vēlme tos iegūt savā īpašumā, norakstot no cita jau pārrakstīta vai rokraksta „oriģināla”, vai arī jau drukāta teksta, arī tulkojot. Teksta pavairošana vairākos eksemplāros varējusi paglābt no nelaimes, kas varētu tuvojies, ja to nedara, par ko brīdināts atsevišķās „Debesu grāmatās”.

K. Straubergs, aplūkojot latviešu buramo vārdu krājumus, izdala trīs grupas – augstākās maģijas grāmatas, populārā maģijas literatūra un latviešu tautas tradīcijas. Grupu dalījums norāda arī uz šo tekstu izcelsmi (LBV, 180-181). Pie pirmās grupas literatūras, kas guvusi atbalsi latviešu buramvārdu krājumos, K. Straubergs pieskaita Henrija Kornēlija Agrippas, Johanesa Trithemija, Filipa Aurēlija Paracelsa, Martina Del Rio u.c. viduslaiku teorētiķu darbus, kā arī „Clavicula Salamonis” un 6.-7. Mozus grāmatu. Otrajai grupai pieskatāmie teksti ir ciešā saistībā ar pirmo grupu, jo „izaug” no tās, „atsviežot visu lieko un paturot tikai vārdus vai arī viselementārākās burtu kabalas vai grupējumus”, kas vienkāršojušies un pielāgojušies tautas vajadzībām, sākot jau ar 16. gs. (LBV, 181). Par trešās grupas buramvārdu avotiem K. Straubergs norāda, ka tie vēl ir gluži neskaidri, jo, lai arī „raganu prāvās” minētiem buramvārdiem piemīt tikai latviski „elementi”, tomēr latviešu buramvārdu tradīcijā atspoguļojas arī 17.-18. gs. vācu valodā drukātas vai rokrakstos cirkulējošas populārās maģijas un medicīnā lietotās formulas (LBV, 181).

Šim iedalījuma būtu piepulcināma vēl ceturrtā grupa – buramo vārdu krājumi, kas pārrakstīti un aizgūti no latviešu presē publicētiem paraugiem (LBV, 196-200) un F. Brīvzemnieka 1881. gadā izdotā buramvārdu krājuma „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni”. Piemēram, Latviešu folkloras krātuves 1341 manuskriptā 31207. līdz 31655. vienība ir pārrakstīta no šī minētā krājuma pat ar visiem F. Brīvzemnieka teicēju iniciāļiem, kas acīmredzot pārrakstītājam bijuši tikpat nozīmīgi vai pat uztverti kā buramvārdu teksta sastāvdaļa. Iesūtījis krātuves darbinieks, „inteliģentais bezdarbnieks” Oļģerts Bērziņš (LFK, 1341, 31207-31655). Vai arī kāds cits tekstu apkopojums, ko iesūtījis Rīgas skolotāju institūta audzēknis Jūlijs Karēlis 1925. gadā, ietver norakstus no

Baižkalnā dzīvojošu Zamuēla un Vības burvību grāmatām, kas saviem krājumiem buramvārdus arī smēlušies no F. Brīvzemnieka materiāliem (LFK, Bb, 7, 1-324). Līdzīgi veidojušos buramvārdu krājumu norakstus piesūta arī no Rēzeknes skolotāju institūta (LFK, 740, 3355-3457; LFK, 740, 3994-4256, u.c.). Šie ir tikai lielākie no tiem, nemaz nerunājot par F. Brīvzemnieka publicēto buramvārdu norakstiem skolēnu vāktajos un skolu iesūtītajos materiālos. Izcelsmi „nodod” vārdu secība, pārrakstīšanās kļūdas, u.c. teksta īpatnības, taču visbiežāk to atklāj rakstītāja centieni saglabāt F. Brīvzemnieka krājuma interpunkciju, kas skolēnu un vienkāršo ļaužu krājumos ir īpaši „aizdomīga”. Folkloriste Māra Vīksna, analizējot Saldus novada skolēnu iesūtītos materiālus Latviešu folkloras krātuvei, secina, ka iesūtīti arī buramvārdi, kas pat atdarina 1881. gada F. Brīvzemnieka krājuma īpatnējo ortogrāfiju (Vīksna 2010, 249).

Starp buramvārdu krājumiem visizplatītākās ir „Debesu grāmatas”, kuru nonākšana latviešu tradīcijā, kā arī to daudzās variācijas tiek saistītas ar hernhūtiešu kustību gan Latvijā, gan Igaunijā. K. Straubergs, izmantojot Latviešu folkloras krātuves materiālus, uzskaitījis un vērtējis 114 šādus eksemplārus (LBV, 204-223). Grāmatu lielais skaits liecina par īpašu attieksmi to radīšanā un pavairošanā, kas bija iespējama pēc rakstu un lasītprasmes apguves plašā sabiedrībā. Priekšnoteikumus šādai situācijai rada ne tik daudz oficiālās mācību iestādes, cik pašu ļaužu dziļā ieinteresētība. 18. gs. 30.-40. gados Vidzemē strauji uzplauka reliģiska kustība hernhūtisms, kas latviešu literatūrvēsturē arī tiek saistīta ar rokrakstu tradīciju.

1742. gādā tika organizētas pirmās četras Brāļu draudzes Valmierā, Straupē, Liepā un Mārsnēnos (Ceipe 2010, 39), taču jau 1743. gadā tās aizliedza. Divdesmit gadus vēlāk – 1764. gadā aizliegumu atcēla un šajā laikā draudzēs bija apmēram 4200 hernhūtiešu (Apīnis 1987, 13). Savukārt Matīss Kaudzīte norāda, ka 18. gs. otrajā pusē pēc oficiālas darbības atjaunošanas kustībai Igaunijā piederīgi bija vairāk nekā 100 vāciešu, no kuriem vairāk nekā puse bija muižnieku, 8 mācītāji un aptuveni 10 tūkstošu igauņu no tautas; Latvijā ap 50 vācieši, puse no tiem muižnieki, 3 mācītāji un 2600 latvieši (Kaudzīte 1878, 44). Lai arī ziņas par draudzes locekļu skaitu ir pretrunīgas, tomēr kustībai bija ne tikai reliģiska, bet arī sociāla un kultūras loma, un tās popularitāte tikai auga. Latviešu draudžu darbība īpaši aktivizējās 19. gs. pirmajā pusē, kad to locekļu skaits sasniedzis pat 29 tūkstošus (Apīnis 1987, 13). Savukārt vēsturnieks Gvido Straube norāda, ka 1841. gadā Vidzemes brāļu draudzes piekritēju (uzņemto locekļu) skaits bijis 17805 (Straube 2000, 306-307).

Hernhūtiešu kustības aizsākumi meklējami 15. gs. Čehijā husītu kustībā, Bohēmijas un Morāvijas apgabalos. Reliģisku iemeslu dēļ tie, katoļu vajāti, savas aktivitātes oficiāli bija pārtraukuši. Kustības piekritēji 1722. gadā bēgot nonāca Ludviga Nikolausa fon Cincendorfa īpašumos Saksijā un, saņemot reihšgrāfa atļauju, tur nodibināja Hernhūtes apmetni (Ceipe 2010, 36). Vidzemē pirmie hernhūtieši darbību sāk 1729. gadā, kad ar Elizabetes Magdalēnes fon Hallartes gādību tie apmetās Valmiermuižā (Adamovičs 1928, 46-47), kas arī kļuva par sākotnējo kustības centru Latvijā.

Latviešu zemnieku un pilsētnieku vidū hernhūtiešu idejas ātri izplatījās, un draudzes veidoja opozīciju oficiālajai baznīcas varai Vidzemē, tādējādi paužot arī spīta un pretestības garu. Kā norāda literatūrvēsturnieks Aleksejs Apīnis, kustībai piemita noteikts ētikas kodekss, reliģiska un reizē pat intīmi personīga dievatklāsmē, vīziju pieredzēšana, spēcīga jūtu iesaiste ceremonijās, sentimentāls seklums un asaru kults, arī visa „pasaulīgā” noliegums (Apīnis 1987, 14). L. Adamovičs, publicējot kāda mācītāja Zīlmaņa ziņojumu, ir izgaismojis hernhūtisma ieviestās izmaiņas latviešu sabiedrības pasaules uztverē jau 18. gs. pirmajā pusē:

„Nav bijušas vairs dzirdamas parastās ganu dziesmas un talku, kā arī citu lielu sanāksmju neķītrās dziesmas, bet krūmos, pļavās, laukos, uz ceļiem u.c. vietās bijusi dzirdama un redzama tikai smilkstēšana un vaimanāšana, asaras un brēkšana par „žēlastības laiku, kas pavadīts grēkos bez Jēzus.” (Adamovičs 1934, 525-526).

K. Kļaviņš norāda, ka misticisms bijis iezīmīgs hernhūtiešu gara dzīvei – vīziju redzēšana, sapņu tulkošana, histērijai līdzīga garīgās ekstāzes sasniegšana (Kļaviņš 2009, 47), arī sludināšana:

„Kaismīgi latviešu sludinātāji bijuši Šķesteru Pēteris, kauguriešu Pāvulēna Jēcis, kas aiz iekšējās dziņas sludināja ar varenu spēku evaņģēliju pļavās un pie siena novākšanas.” (Adamovičs 1934, 526).

18. gs. beigās lasītprasme hernhūtiešu draudžu apgabalos Vidzemē sasniedz pat 88 %, kas bija būtisks apstāklis rokrakstu tradīcijas, domājams, ka arī buramvārdu rokrakstu izplatībā. Brāļu draudžu rokrakstu literatūra sastāv gan no pārrakstītiem, tulkotiem, gan arī no pašsacerētiem darbiem. Kā norāda A. Apīnis, pārrakstīšanas gaitā grāmatu teksti neizbēgami pārveidojās – dažus teikumus pārrakstītājs izteica citiem vārdiem, kaut ko izlaida, kaut ko iestarpināja, kaut ko aplam izlasīja (Apīnis 1987, 15). Šādas tekstu variēšanās īpatnības attiecināmas arī uz buramvārdu rakstu tradīciju.

Dažādos pētījumos „Debesu grāmatu” izdalīšana tipos ir atšķirīga. K. Straubergs, analizējot latviešu tradīciju, izšķir Londonas, Ercenģeļa Miķeļa, Kārļa Lielā, Gordradija, Gendija, Ģenerāļa Skoboļeva grāmata u.c. Taču arī norāda, ka:

„Archetipu noskaidrot nav viegli, jo arī debess grāmatām ir dažādas versijas, bet katra grāmata satura ziņā ir ar individuālām pazīmēm. Rūpējoties par mājas, cilvēku un lopu labumu, tās īpašnieks labprāt papildina savu krājumu ar to, ko pats ieguvis klāt, tāpēc vienību šajos krājumos atrast ir visai grūti, un pieaug arī formulu dažādība; topogrāfiskās vienības principu jauc grāmatu „ceļošana”; tomēr līdzību atsevišķu tekstu redakcijās var sastapt materiālos, kas iesūtīti no Latvijas dažādiem novadiem.” (LBV, 5).

„Debesu grāmatas” nosaukuma etimoloģija ir saistāma ar vārda „grāmatas” senāko nozīmi. Līdz 18. gs. vārds „gramota” apzīmēja vēstuli, arī rakstu, dokumentu (Karulis 1967, 35), un vēl 2006. gadā Sibīrijas latviešu ciema Timofejevkas iedzīvotāji saprata un lietoja šo vārdu tikai tā senākajā nozīmē. Šādu „Debesu grāmatu” nosaukuma etimoloģiju apstiprina arī citu valodu piemēri – „Himmelsbrief”, „Taevakiri”, „Chain letter” vai „Heavenly letter”. Nozīmes pārnesumam palīdzējis šo „vēstuļu” ārējais izskats – biežāk tās ir neliela formāta, cietos vākos ar roku iesietas, arī „kabatas” izmēra. Ar „ķēdes vēstulēm” tās saista norādījumi par pārrakstīšanu un nodošanu tālāk, lai izvairītos no draudošajām briesmām (piemēram, LFK, 150, 2303; Juško-Štekele 2010, 16-29).

Rūdolf Peldmē (Rudolf Pöldmāe), kas pētījis igauņu „Debesu grāmatu” izcelsmi un izplatību, norāda, ka pirmā „Debesu grāmata” parādījies 6. gs. beigās, kas saskan arī ar Jāņa Misiņa viedokli par „Debesu grāmatu” izcelsmi – tās radušās m.ē. 580. gadā (Misiņš 1922, 17). Sākotnēji tās kalpojušas baznīcas centieniem panākt, lai tiktu ievēroti tās noteikumi, piemēram, svētdienu svētīšana. Līdz ar to par senāko „Debesu grāmatu” uzskatāma „Svētdienas grāmata” (Misiņš 1022, 17). Kā norāda R. Peldmē, gadsimtu gaitā tā ir izplatījusies visās kristīgās reliģijās, reizēm kļuvusi par ievērojamu, gandrīz oficiālu baznīcas politiskās cīņas līdzekli un atradusi daudzus piekritējus plašās tautas masās. Laika gaitā vienkāršajai „Svētdienas grāmatai” ir pievienojušies dažādi buramvārdi, kas to pārvērtuši par maģisku aizsardzības līdzekli pret dabas stihijām, karu, slimībām un citām nelaimēm (Pöldmāe 1939, 101).

„Debesu grāmatas” bijušas ļoti izplatītas Vācijā, jo īpaši karu un slimību laikos, jo ļaudis ticējuši, ka tās sniedz aizsardzību mājai, pasargā no pēkšņas nāves, smagām slimībām, palīdz dzemdībās un pie asins apturēšanas utt. Vācijā „Debesu grāmatas” tikušas drukātas lētos populāros izdevumos – kartīšu sērijās (Pöldmāe 1939, 101).

J. Misiņš norāda, ka Latvijā tās kļuvušas pazīstamas ap 1790. gadu – tulkotas sliktā valodā un sākotnēji izplatītas tikai rokkrakstos. 19. gs. divdesmitajos gados „Debesu grāmatas” ceļojušas starp Rēveles igauņu zemniekiem, Kurzemes latviešu zemniekiem un Vidzemē kādi „zināmas šķiras vāci” tās glabājuši stiklā ierāmētas pie sienas (Misiņš 1922, 17). K. Straubergs pirmo šādas grāmatas minējumu attiecina uz 1688. gadu. Taču pilna nodrukāta un precīzi datējam ir tikai 1842. gadā „Latviešu Avīzēs” publicētā „Debesu grāmata” rakstā „Kā sader gaisma ar tumsību un dievbijāšanu ar māņu ticību kopā” (Strauhman 1842), ko vēlāk pārpublicē arī K. Straubergs „Latviešu buramajos vārdos” (LBV, 186-190). Lai arī J. Misiņš norāda vēl uz kādu 1831. gadā publicētu, tā tomēr tikai minēta Kārļa Eduarda Napjerska latviešu literatūras rādītājā un nav bijusi atrodamā (Misiņš 1922, 18). Tad seko trīs „Debesu grāmatas”, kas secīgi publicētas 1870., 1873., 1876. gadā. Pēc noformējuma un satura ļoti tuvas un liecina par vienotu stilu un savstarpēju radniecību (attiecīgi – AB, R, 17459, 1; AB, R, 17459, 3; AB, R, 17459, 2), pēdējā vācu valodā. 1898. gadā Rīgas Latviešu biedrības Zinību Komisijas 12. rakstu krājumā „Svēto grāmatu jeb Gendiju” pārpublicē J. Alksnis (Alksnis, 1898, 39-46). Atsaucoties uz J. Misiņa 1922. gadā publicētu rakstu „Debesu grāmatas”, R. Peldmē savā pētījumā par „Debesu grāmatu” izplatības aizsākumiem Igaunijā norāda neprecīzu gadu „Latviešu Avīzēs” pirmajai publicētajai „grāmatai” latviešu valodā – 1842. gada vietā minēts 1824. gads (Pöldmāe 1938, 102). Šāda, domājams, drukas kļūda rodama jau minētajā J. Misiņa publikācijā (Misiņš 1922, 18).

„Debesu grāmatu” publicēšana presē ar nolūku aizrādīt uz maldiem nereti ir devusi tieši pretēju iespaidu – tās no avīzēm tikušas pārrakstītas un tiražētas tālāk (Pöldmāe 1939, 114). To izplatību veicinājis arī fakts, ka „grāmatas” esot bijušas arī nopērkams. R. Peldmē norāda, ka netālu no Rīgas dzīvojis kāds vācu tautības skolotājs, kurš izgatavojis „Debesu grāmatas” latviešu valodā ar drukātiem burtiem un pārdevis tās lielā daudzumā – eksemplāru par 50 sudraba kapeikām (Pöldmāe 1939, 102), kā arī to, ka hernihūtiešu skolotāji Latvijā esot likuši saviem skolniekiem tās pārrakstīt (Pöldmāe 1939, 109). Liecību par skolmeistaru, kas izgatavo un pārdod „Debesu grāmatas” R. Peldmē, šķiet, būs guvis no J. Misiņa raksta, kurš savukārt citē Anša Leitāna 1843. gada publicējuma fragmentu, kur norādīts, ka tiekot pārdotas ar roku rakstītas šādas grāmatas, ko min arī K. Straubergs (LBV, 190).

K. Straubergs, atsaucoties uz jau minēto R. Peldmē pētījumu par „Debesu grāmatu” izplatību Igaunijā (Pöldmāe 1939, 109), secina, ka gan Latvijā, gan Igaunijā šīs grāmatas pārceļojušas 18. gs. no Volgas vāciešu kolonijām (LBV, 183-184). Taču zināms,

ka reizē ar Volgas vāciešu kolonijām, šāda hernhūtiešu vācbrāļu kolonija „Irši” (Hirshenhof) 1764. gadā tiek dibināta arī mūsdienu Latvijas teritorijā (Straube 2000, 136). Tādējādi „Debesu grāmatām” nebūt nebija nepieciešams ieceļot no Volgas vāciešu kolonijām 18. gs., bet gan, iespējams, izplatījās no Latvijā dibinātās Iršu kolonijas vai kādā citā veidā, vai ceļā, ņemot vērā to, ka hernhūtiešu kustībai bija raksturīgi savstarpēji cieši kontakti un vienota literatūra, kas, latviski tulkota, ir ieguvusi lokālās īpatnības.

Latvijā un Igaunijā sastopamās debesu grāmatas pēc satura ir līdzīgas – vispirms tiek norādīts uz šīs grāmatas dievišķo izcelsmi, ko eņģelis Miķelis nonesis no debesīm, tad aizrādījumi par svētdienu svētīšanu, grēku nožēlošanu u.c. baušļiem līdzīgu normu ievērošanu. Seko norādījumi par to, ka grāmata var glābt no nelaimēm – uguns grēka, slimībām, apturēt asiņošanu utt., kā arī norādītas laimīgās un nelaimīgās dienas. Tad „stāsti” par 12 jūdu ciltīm, un kā tās noziegušās pret Jēzu. Lai arī Latvijā sastopamās grāmatas lielā mērā atbilst Vācijā zināmajiem šo grāmatu tipiem⁵³, tomēr Baltijā izplatītās iezīmīgas ar to, ka norādītas laimīgas un nelaimīgas dienas⁵⁴, kā arī minētas 12 ebreju ciltis, kas nav rodamas Vācijā zināmajās, tādējādi liecinot par vietēju cilmi šiem papildinājumiem (Pöldmāe 1939, 105 – 106).

Hernhūtiešu literārajā tradīcijā līdzās episkajiem sacerējumiem „No tās dzīvošanas un miršanas mūsu kunga Jēzus Kristus”, kas pārrakstīts daudzās buramvārdu burtnīcās (Apīnis 1987, 28), un „Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Gauss” izplatīti ir bijuši arī „Stāsti no tām divpadsmit ciltīm to jūdu”, kas dažādos norakstos līdz ar „Debesu grāmatām” tuviem tekstiem rodamas daudzu hernhūtiešu rokrakstu krājumos, piemēram, Bērtiņa Reinholda (Bērtiņš 1811-1834, 226-231), Ēversu Gusta (Ēverss 1845-1849, 82-84), Zeltiņu Pētera (Zeltiņš 1879, 172-178) u.c. G. Ēversa krājumā rodama arī Bībeles leģenda par Mariju – „Dzīvības notikumi. Tās Jumpravas Marijas Jēzus mātes”, kas gan latviešu, gan igauņu tradīcijā zināms arī kā atsevišķs „Debesu grāmatu” paveids (RKM, II, 436, 415/26).

A. Apīnis norāda, ka apokrifisko tekstu tulkojumi radušies ne agrāk kā 19. gs. pirmajā pusē, taču neesot skaidrības par to vāciskajiem avotiem: „Apokrifos daudz folkloriska, tie radušies kristietisma un folkloras apziņas saskarē” (Apīnis 1987, 29). Starp iespējamajiem tulkotājiem no vācu valodas tiek minēts mācītājs G. G. Sokolovskis (Apīnis

⁵³ Tiek izdalīti lielāki tipi – Gredorija, Grāfa amulets, Kārļa Lielā amulets, kā arī dažkārt sastopami mazāki teksti, kas daļēji sastāv no viduslaiku buramvārdiem un daļēji no Bībeles tekstiem vai „Olīvu klana aizsardzības vārdiem” (HDA 1931-1932, 21-27).

⁵⁴ „Labās” un „sliktās” gada dienas minējis arī Martins Del Rio trešās grāmatas „Kaitnieciskā maģija un māņticība” (Harmful magic and superstition) 2. daļā (Del Rio 2000, 142-143; Satrubergs 1923b, 941).

1987, 26). Šis mācītājs ir arī teicējas Ernas Stallītes stāsta varonis – viņš nolādējis kādu mūzikas spēlmani, ka tas gājis bojā, pārkonam nosperot (Stallīte, 1926, 2010).

„Debesu grāmatas” ietver arī buramvārdus, kas tulkoti, pārrakstīti no citiem krājumiem vai arī papildināti no paša rakstītāja zināšanām. K. Straubergs, analizējot Latviešu folkloras krātuvē pieejamās 114 „grāmatās”, ir uzskaitījis 2520 buramvārdu vienības (39 „grāmatas” bez formulām) (LBV, 193). Domājams, ka „Debesu grāmatas” ir bijis bagātīgs avots un izplatības veids arī daļai no buramvārdu formulām, kas vēlāk dažādos variantos ir nonākušas Latviešu folkloras krātuvē.

Lai arī hernhūtisms nostājās pret dažādām vārdošanas izpausmēm, it īpaši pēc 1788. gada, kad „Divi kopas locekļi vērsušies pēc padoma pie pūšlotāja, un šāda pārsteidzīga un neapšaubāmi kļūdaina soļa iznākums bijusi drīza abu nāve” (Straube 2000, 152), tomēr dvēseles un arī miesas dziedināšana ir bijusi iespējama, ja tiek piedzīvota dievišķā klātesme, dziedot vai lasot reliģiska satura tekstus:

„Mīļais Lasītais! Tas kungs lai palīdz tev, ka tu to sajūst vari, kas šinī Pamācīšanas Vārdā atrasts top. Dievs pats lai tev to par tīru medu padara, kas tavai dvēselei zāles būtu un tavus kaulus dziedinātu.” (Bērtiņš 1811-1834, 229).

Līdz ar „Debesu grāmatu” norakstiem hernhūtiešu vidē tiek izplatītas arī buramvārdu formulas, kas lietotāju vajadzībām tajās tikušas pierakstītas.

Par rakstu tradīcijas turpinājumu mūsdienās var uzskatīt Terēzes Laubes sastādītos buramvārdu krājumus „Lābie vārdiņi” (Laube 2005) un „Lābie vārdiņi 2” (Laube 2009). Ja pirmajā krājumā vairums tekstu pārpublicēti un kopumā atdarina „klasiskos” F. Brīvzemnieka un K. Strauberga latviešu buramvārdu apkopojumus, tad pēdējo tekstu vairums ir ļoti bojāti. Šajā izdevumā ir arī „Skoboļeva vārdi” (Laube 2009, 192-195), kas jau iepriekš minēts kā viens no „Debesu grāmatu” paveidiem. Tādējādi, zinot mūsdienu sabiedrības lielo interesi par pārdabisko, t.sk. par buramvārdiem, šie izdevumi ir bagāts materiāls un veids turpmākām rakstu tradīcijas intertekstuālām ietekmēm un variācijām.

Kristietības kultūras, kristīgo buramvārdu tradīcijas un viduslaiku maģijas priekšatu ieplūšanu latviešu sabiedrībā un to izplatību gan hernhūtiešu, gan jezuītu gadījumā ir noteikuši vēsturiskie un sociālie apstākļi. Esot sabiedrībai sarežģītos tiesiskos, ekonomiskos apstākļos, kā norādīts iepriekš, nereti glābiņš ticis meklēts pārdabiskā pieredzē:

„Sevišķi ārkārtīgu notikumu laikmetos, kad ļaužu prāti saviļņoti, kad dzird baumas par drīzu pasaules galu caur zemes trīcēm, vai kara un sērgu laikos, tad bailīgākie

allaž meklē glābiņu pie prātam nepatveramas, pārdabīgas dievišķas varas un tad arī debesu grāmatas rokrakstos tiek izsūtītas plaši.” (Misiņš 1922, 17).

Šādi apstākļi Latvijā bija izveidojušies 18. gs. sākumā, kad pēc ilgstošiem karu, slimību un bada gadiem ļaužu stāvokli pasliktināja arī valdošās sabiedrības kārtas rīcība. Dalība vai atbalsts šīm abām kustībām varēja tikt uztverts arī kā sociāls protests pret baznīcas vai politisko varu:

„Hernhūtisma literatūra Latvijā bija būtībā antifeodāls faktors sabiedrības apziņā” (Apīnis 1987, 35).

Lai arī izteikumā jaušama padomju laika retorika, tomēr secinājums balstīts plašos kustības pētījumos. Arī G. Straube norāda, ka „šī ārēji reliģiskā kustība iegūst ne tikai reliģiskas, bet arī lielā mērā sociālas, nacionālas un pat politiskas kustības statusu.” (Straube 2000, 108).

Līdzīgi jezuītu popularitāti vērtējis arī J. Kleijntjenss, minot piemēru no Subates apkārtnes 1677. gadā,–

„Tur nekatoļu muižnieki ar varu spieduši savus dzimtļaudis (katoļus) apmeklēt protestantu baznīcu pieņemot sakramentus no luterāņu mācītāju rokām. Tas katoļos modināja neapmierinātību....” (Kleijntjenss 1940, 246).

Šīs abas sociāli reliģiskās kustības tāpat piedzīvojušas vajāšanas, arī tādējādi tuvojoties un iegūstot plašākas sabiedrības simpātijas. Noteicošs bija arī dzimtās valodas lietojums, kas ļāva buramvārdiem un arī kristietības priekšstatiem vieglāk pārvarēt valodas barjeru, izplatīties un nostiprināties latviešu folklorā.

2.2. Buramvārdu forma

Latviešu buramvārdiem, tāpat kā citiem žanriem, piemīt īpatnības, kas tos šķir no citām folkloras tekstu kopām gan pēc ārējām pazīmēm, gan iekšējām tekstu struktūrām; tās abas vienlīdz nozīmīgas formas noteikšanā un veidošanā. Vadoties pēc buramvārdu tekstu ārējām īpatnībām, ir nošķiramas trīs lielākas grupas:

- dzeja;
- proza jeb dzejproza;
- grafisks attēlojums.

Izdalot šīs atšķirīgās literatūras un ne-literatūras formas, netiek izvirzīts mērķis pārvērtēt katru no tām, bet gan pakļaut buramvārdus katra žanra⁵⁵ jau vispārpieņemtiem kanoniem un tradīcijai, tādējādi piešķirot buramvārdu tekstveidei un poētikai vēl kādu papildus dimensiju, lai arī:

„Buramvārdiem, tāpat kā katram žanram, ir savas uzbūves likumības, savi kompozīcijas kanoni...”(Olupe 1987, 109).

Teksta spēju pārvarēt dažādu žanru robežas, vienlaicīgi būt piederīgam vairākiem vai arī neatbilst nevienam R. Baumans dēvē par „intertekstuālo plaisu” (intertextual gap), kas var veidoties gan teksta izpildījuma brīdī, gan cenšoties tekstu ietilpināt kāda žanra ietvarā (Brigg, Bauman 1992, 149; Bauman 2004, 7-8). Šeit arī saskaras mutvārdu un rakstītās formas, kaut arī šajā nodaļā analizētas tiek tikai pēdējās, tomēr aiz lielas daļas rakstītā buramvārdu teksta slēpjas arī mutvārdu tradīcija.

Latviešu folkloristikā dažādiem žanriem piederīgu folkloras materiālu, salīdzinot folkloras īsās formas (mīklas, sakāmvārdi) un pasakas, ir analizējusi Elza Kokare:

„... viena žanra poētisko struktūru iekļaušanās citu žanru sacerējumos, kas dažkārt noved arī līdz žanriskās piederības maiņai vai funkciju saplūšanai...” (Kokare 1977, 52).

E. Kokare lieto terminu „žanru mījsakarības”, saprotot, ka dažādu žanru saskaņa var izpausties gan vienādu tēlu un tēlu sistēmu izmantojumā, gan arī viena motīva vai reālas dzīves parādības ietvērumā bez tiešas žanru saskares (Kokare 1977, 52). „Žanru mījsakarības” ir iespējams aizstāt ar „intertekstuālītāti”, kas (lai arī ne pilnībā, tomēr daļēji) atbilst E. Kokares lietotajam terminam.

Žanru attieksmes intertekstualitātes jeb, izvēloties Ž. Ženeta apzīmējumu, transtekstualitātes konceptā atklājas kā viens no arhitekstualitātes aspektiem, kas tiecas noskaidrot un klasificēt no lasītāja vai teksta lietotāja puses to, kāpēc dzeja ir dzeja, vai proza ir proza (Genette 1997 [1982], 4). Dace Dalbiņa norāda, ka:

„Žanru veido brīvi grupētu literāro darbu ģimene, kurai ir kopīgs līdzību komplekts, un katram loceklim ir kopīgas līdzības ar citiem, bet ne vienveidīgi ar visiem šīs ģimenes locekļiem.” (Dalbiņa 1998, 174).

Taču arhitekstualitāte, šķirta no pārējām paratekstualitātes analīzes tipiem, nesniedz pilnīgu atbildi uz buramvārdu žanra dalījuma principiem, lai paskaidrotu, kāpēc šī dzeja vai proza pieder buramvārdu žanram. L. Tarka norāda, ka teksts/ tekstualitāte uztverama

⁵⁵ Šeit žanra apzīmējums sasaucas ar D. Dalbiņas definēto: „Žanrs apzīmē nevis literatūras veidus, bet atsevišķās, savdabīgās daiļdarbu formas, kas vēsturiski radušās šo veidu ietvaros” (Dalbiņa 1998, 172).

kā nozīmju plašums, kas nav atsevišķi fragmenti vai apzīmējumi paši par sevi – dzeja, stāsts vai žanrs, kā arī intertekstuālai izpratnei nav būtiska tekstu hronoloģija vai attīstība, jo tie tāpat pārklāj cits citu (Tarkka 1993, 169).

Tomēr buramvārdu analīzē, lai izvērtētu kāda teksta klātbūtni citā, hronoloģija ir būtiska, kaut vai norādot uz vērtību, kas kalpo kā atskaites vai sākuma punkts. Ja arhitekstualitāte norāda galvenokārt uz ārējām pazīmēm, ko nosaka žanrs, tad iekšējās tekstu attiecības atklāj intertekstualitāte – viena teksta klātbūtne citā; teksta citēšana ar vai bez atsaucēm; dažādi aizguvumi, kas bez atsaukšanās uz citu tekstu var arī būt nesaprotami (Genette 1997 [1982], 2). Latviešu buramvārdu tradīcijā šādas tekstu attiecības ir raksturīgas, un kā rezultāts ir daudzie varianti, kas dažādi sistematizēti, piemēram, pēc tiptiem veido tekstu „pudurus”. Katrs nākamais teksta lietotājs, tekstu pārmantojot mutvārdu vai rakstu formā, cenšas saglabāt iepriekšējā teksta kvalitātes. Pretējā gadījumā - tas var zaudēt savu spēku, uz ko norādījis arī F. Brīvzemnieks (Brīvzemnieks 1881, 4). Taču šeit būtu jānošķir folkloras vienību „mehāniska” variēšanās no nejaušas variēšanās jeb „īstās”, ko Dž. Ropers, lietojot somu folklorista Lauri Honko terminu, apzīmē kā „organisku” variēšanos (Roper 2005, 165; Honko 2000). Šādi aplūkojot latviešu buramvārdu korpusu, varianti, kas radušies „mehāniskas” variēšanās rezultātā, veido ievērojamu daļu. Tās ir pārrakstīšanās kļūdas, kas radušās tekstu tulkojot no citas valodas, pārrakstot materiālus no „vecās” ortogrāfijas vai atdarinot F. Brīvzemnieka krājuma rakstību, kā arī iekļaujot skolēnu vākuma un „Debesu grāmatu” pavairošanas īpatnības.

Jau iepriekš tika norādīts uz F. Brīvzemnieka krājuma ietekmi uz latviešu buramvārdu korpusa apjomu. Analīzei šeit ir izvēlēti „drudža vārdi”, kas neatbilst nevienam no izplatītākajiem buramvārdu tiptiem latviešu tradīcijā⁵⁶, un drīzāk raksturo kāda teicēja individuālo stilu. Buramvārdu tekstu F. Brīvzemniekam iesūtījis Jānis Pločkalns no Skrundas apkārtnes:

„Izej, tu glēvais drudzi, pie lielas upes tilta, paskaties lejas pusē: upē tur piecas sarkanās jumpravas danco uz ledus gabaliem, – tur tu skatījies, tur tu paliec! Pazūd jumpravas, izkūst ledus gabali, izņīkst glēvais drudzis. Dievs Tēvs.....“ (Br, 146, 296).

⁵⁶ Šis teksts ir uzskatāms par attālu variantu austrumslāvu buramvārdu tradīcijā izplatītam „drudža” vārdu motīvam, kas vēstī par Hēroda meitām, kuras iet bojā, dejodamas uz ledus (Agapkina 2010, 720). Iepējams, ka šis teksts nonācis latviešu lietojumā ar kādu austrumslāvu lūgšanu, jo tajās arī ir rodams šāds sižets (Agapkina 2010, 720). Taču iespējams arī tas, ka lūgšana ir bijusi pazīstama arī katoļiem, piemēram, jezuītiem, kas to izplatījuši arī austrumslāvu reģionos.

Nākamais piemērs iesūtīts no Staļģenes pamatskolas 6. klases, kas ir gandrīz precīza pirmā teksta kopija:

„Izej tu glēvais drudzi, pie lielas upes tilta, paskaties lejas pusē: upē piecas sarkanas jumpravas danco uz ledus gabaliem, – tur tu skatījies; tur tu paliec! Pazūd jumpravas, izkūst ledus gabali, iznīkst glēvais drudzis. Dievs Tēvs....“ (LFK, 70, 1854).

Piemērā, kas iesūtīts no Bērzpils redzams, kā teksts pamazām pārvar valodas dialektu robežu:

„Izej, tu, glēvais, drudzi, pi lelas upes tilta, paskotīs lejas pusē upē, tur sorkonas jumpravas doncoj uz ledus gobolim, tur tu, skatiejīs, tur, tu, palīc, pazyud. Jumpravas, izkūst ladus goboli, izneikst glēvais drudzi. Dīvs Tāvs xxx Ītkai glīmenis kas izkustās, tai tu izgaist, iktai sīvas nalaika bārns, kas nav saules gaismas redzējis Amen.“ (LFK, 1368, 1492).

Kļūdas, tekstu pārrakstot, var tikt atstātas nelabotas, taču tad tās saglabājas kā nesaprotami vārdi, piemēram,

„Izej tu **plāvājs** [izcēlums – A. L.] drudzi. Pie lielas upes tilta. Paskaties lejas pusē. Atskrēja tur piecas sarkanas jumpravas. Danco uz ledus gabaliem. Tur tu skatījies. Tur tu paliec. Pazūd jumpravas izkust ledus gabali. Iznīkst blāvais drudzis. Dies, tēvs.“ (LFK, 1651, 644).

Taču ieviesušās kļūdas var tik arī aizstatās ar jau zināmām un pazīstamām reālijām, kā tas, iespējams, noticis sekojošā piemērā no Mežotnes:

„Izej tu, glēvais drudzi, pie **Lielupes** tilta. Paskaties lejas pusē. Ūdenī tur piecas sarkanas jumpravas danco uz ledus gabaliem. Tur tu, drudzi, skatījies, tur tev jāpaliek! Pazūd jumpravas, izkūst ledus gabali, iznīkst glēvais drudzis. Dievs Tēvs, Dievs Dēls, Dievs Svētais Gars....“ (LFK, 1372, 1).

Šajā „drudža vārdu” apakštipā Latviešu folkloras krātuves buramvārdu krājumā ir rodami 76 teksti, kas ar lielākām vai mazākām variācijām ir atvedināti no F. Brīvzemnieka publicētā teksta. Atstājot iespēju „īstajām” variācijām, ja tādas starp šiem variantiem pastāv, var apgalvot, ka 90-95% no to kopskaita ir „mehāniskas” variēšanās rezultāts. Šis ir tikai viens no uzskatāmiem piemēriem. Lai arī ļoti spilgts, tomēr liecina par buramvārdu korpusa apjoma veidošanos un proporcijām starp tekstiem. Šādi līdzīgi piemēri rodami arī citos atsevišķos apakštipos - „svēto meitu vārdos”, „tārpa un ēdēja vārdos” u.c.

Pārrakstīšanās kļūdas rodas arī tad, ja tiek atveidots vai pārrakstīts teksts no „vecās” ortogrāfijas, un īpaši tādas ir rodamas starp „Debesu grāmatām”. Tās norakstītas

tikušas arī no avīzēm, kur publicētas kā negatīvi „māņticības“ piemēri. R. Peldmē norāda uz mācītāja V. O. Mezinga 19. gs. divdesmito gadu sākumā publicētu „Debesu grāmatu“ tā laika vienīgajā igauņu avīzē „Waarahva Näddal-Leht“, kas devusi pretēju efektu un izplatījusies vēl tālāk, kā arī izplatīta kļuvusi buramvārdu formula „Sator“, kas bijusi šai grāmatā (Pöldmāe 1939, 112-113).

Arī K. Straubergs, salīdzinot dažādus buramvārdu apkopojumus latviešu valodā ar iespējamajiem oriģināliem vācu valodā, norāda uz kļūdām, kas radušās, tekstu tulkojot un pārrakstot.

„Šīs kļūdas var izskaidrot tikai rokrakstu tradīcija; viņu pamatā ir bijušas agrākā manuskripta nesalasāmie un skaidri nesalasāmie vārdi; protams, šādi pārrakstīts manuskripts nākošā pārrakstītāj rokās ir jau ar visām ieviestām kļūdām, un nākošā tekstā pareizības būs jo mazāk, jo neskaidrāks iepriekšējais teksts.“ (Straubergs 1926, 229).

Uz buramvārdu variantu rašanos tieši rokrakstu tradīcijā aizrāda arī Kārle Krons pētījumā par somu „čūsku vārdiem“, kas caur Igauniju nonākuši Latvijā un pārtapuši par „bišu vārdiem“:

„Igaunijā buřamvārdi izplatījušies ne vien no mutēs uz muti, bet arī norakstos.

Pēdējā veidā izplatījušies arī šie pētījamie latviešu buřamvārdi.” (Krohn 1930, 48).

Kā jau minēts iepriekš, Dž. Ropers variācijas, kas radušās „mehāniski“, pretstata „īstajām“, kas tiek asociētas galvenokārt ar mutvārdu tradīciju, jo pārrakstīšanās liecina vairāk par pašu manuskriptu vai rokrakstu izplatību, mazāk par folkloras lietojumu un tā variēšanos (Roper 2005, 166). Šādas tekstu attiecības Ž. Ženets sauc par intertekstuālām – nākamie atvedināmie varianti neveido atsauci uz iepriekšējo, lai arī to līdzība ir pārlicinoša; izmaiņas, kas radušās pārrakstot vai pārceļot citā dialektā, rada jaunu variantu; atveide no citas valodas var padarīt jaunradīto tekstu nesaprotamu. Šādu „mehāniski” radītu variantu skaits latviešu buramvārdu korpusā ir nozīmīgs, tādējādi tas neatklāj folkloras „īsto” variēšanos, bet gan norāda uz tekstu apjoma deformāciju. Latviešu buramvārdu iespaidīgais apjoms Latviešu folkloras krātuvē liecina par vienību skaitu, bet ne par variantiem, kā arī neatspoguļo buramvārdu lietojuma patieso ģeogrāfiju un intensitāti.

2.2.1. Dzeja

Teksta piederību buramvārdu žanram latviešu tradīcijā nosaka galvenokārt tā funkcija. Taču, ja kontekstuālas informācijas nav, vai tā ir ļoti skopa, tad, skatot formulu intertekstuālās attieksmes, t.i. – rodot tekstu savstarpēju atbilsmi, atsevišķos gadījumos ir iespējams identificēt arī to pielietojumu. Buramvārdu formai stingri principi nepastāv, un nereti tie pielāgojas citu folkloras žanru prasībām kā, piemēram, tautasdziesmai:

„Tautas dzeja jeb tautasdziesma – tautā radīti teksti, kas sacerēti saistītā (ritmiskā) valodā.” (Kursīte 2002, 399).

Atsevišķi buramvārdu teksti, kas pierakstīti saistītā valodā, tomēr neatbilst tautasdziesmu metrikai un stilistikai, tādēļ apzīmējums „dzeja” šajā pētījumā ietver ne tikai „klasiskās” tautasdziesmas (Ozols 1993, 11), bet arī citus tautas radītus saistītas valodas piemērus. Lai arī ziņģes un tautas romances arī ir iekļaujamas tautas dzejas konceptā (Kursīte 2002, 399), tās tomēr šeit netiek apskatītas atšķirīgā pielietojuma dēļ, kā arī buramvārdiem nepiemīt tiecība vienādoties ar tām.

Buramvārdi, kas dokumentēti dzejas formā, galvenokārt ir saistīti ar mutvārdu tradīciju, jo ritms un stilistiskās īpatnības palīdz tekstu labāk paturēt atmiņā, kā arī papildina ar estētisku vērtību teikšanas brīdī. Ne tikai dzejas ritmika, bet arī žesti vai kustību pulsācija, domājams, atsevišķos gadījumos ir bagātinājuši izpildījumu, uz ko norāda arī Dž. Ropers. Piemēram, sviestu kuļot, „sviesta vārdi” tikuši skaitīti atbilstoši darbības tempam, piešķirot nozīmi arī kustības virzienam (Roper 2005, 100). Uz buramvārdiem, kas funkcionējuši saistītā valodā, tikpat attiecināmas arī citas dzejai piemītošās poētiskās vērtības.

Šajā apakšnodaļā uzmanība galvenokārt tiek pievērsta buramvārdu teksta spējai pārvarēt žanru robežas un tikt uztvertiem kā tautas dzejai. Šādas tekstu attieksmes, kā norādīts iepriekš, Ž. Ženets apzīmē ar arhitekstualitāti. Šajā apakšnodaļā tiek vērtēta arī formulu intertekstualitāte – tekstu savstarpējā krustošanās un uzslāņošanās buramvārdu žanra iekšienē. Analizējot buramvārdus dzejas formā, ir izdalāmas divas tekstu grupas:

- klasiskā tautasdziesma;
- kristietiskā tautasdziesma.

Lai arī K. Straubergs norāda, ka „buramo vārdu tautas dziesmu ritumā ir daudz” (LBV, 657), analīzei ir izvēlēti F. Brīvzemnieka krājumā „Materialy po etnografii latyshskogo plemeni” (Brīvzemnieks 1881, 142-146) un „Latvju Dainās” (LD) publicētie „asins vārdi”, kā arī izmantoti npublicētie Latviešu folkloras krātuves materiāli.

F. Brīvzemnieks minētajā krājumā ir publicējis 38 „asins vārdu” teksta vienības. Starp tām 8 teksti no plaši izplatītā buramvārdu tipa „Tres Mariae”, 4 vienības no „Flum Jordan”, 4 vienības no „Stans sanguis in te”, kā arī daļa no tām ir savstarpēji sajaukušās. Vairāku dažādiem tipiem piederīgu variantu savstarpēju saplūšanu ir veicinājis līdzīgs asociāciju motīvs – asins plūšana ir pielīdzināta jūrai vai upei, kuras apstādināšana vai noturēšana tiek attiecināta arī uz asinīm, taču teksta sīkākās detaļas nereti ir zudušas. Šajā krājumā „asins vārdos” rodami 6 teksti arī ar „kraukļa” motīvu un, kā norāda K. Straubergs, tas ir samērā svešs Vakareuropas buramo vārdu tematikai, bet tuvāks austrumu (krievu) motīviem (LBV, 433)⁵⁷. Austrumslāvu buramvārdos „kraukļa” motīva saturā vēstīts par kraukli vai kraukļiem, kas lido debesīs, knābī nesdami atslēgas, ar ko visas upes, jūras un avoti tiek aizslēgti (Maikov 1994, 64); knābī nes adatu, ar ko kāda dievība, kas dažkārt arī netiek pieminēta, aizšuj rētas (Agapkina 2003, 180-181); kraukļi lido, negaiss un lietus pārstāj, asins arī vairs netek (Agapkina 2003, 182). F. Brīvzemnieka publicētajos „asins vārdos” divas vienības pēc satura līdzīgas jau minētajai šūšanai (Br, 143, 270; Br, 146, 295), kur darbojošās personas ir deviņas jumpravas, pestītājs, Svētā Marija.

Pie klasiskajām latviešu tautasdziesmām, kuras norādītas kā buramvārdi, rodams gan „ūdens”, gan „kraukļu” motīvs. Tām raksturīgs tautasdziesmu paralēlisms un, kā norāda Ludvigs Bērziņš, šis izteiksmes līdzeklis neatklāj tikai sintaktiskās un strofiskās struktūras divdaļību, bet attiecas arī uz divām dažādām, savstarpēji saistītām sfērām:

„...dziesmas pirmā puse sniedz tam līdzību vai simbolu, ko otra puse min skaidriem vārdiem.” (Bērziņš 1940, 318).

„Ūdens” motīvs ietver līdzību starp upi un asins straumi:

„Buramvārdu pamatā mītiskais priekšstats par pasaules izomorfismu, tāpēc tajos bieži izmantoti makro – mikrokosmiskas analogijas, kur cilvēka acs pielīdzināta saulei, kauli akmenim, dzīslas upēm u.tml.” (Kursīte, 2002, 75).

Piemēram,

Līku loku upe tek

Strauja tek Daugaviņa,

No kalniņa lejiņā;

Ka nevar noturēt.

Aizteceja mīļa Māra,

Stiepu zaļu dzīpuriņu,

Satureja straujupiti. (LD, 34132).

Notureju Daugaviņu. (LD, 34155).

⁵⁷ Ņemot vērā šī tipa tekstu ģeogrāfiju un daudzos variantus latviešu buramvārdu tradīcijā, šis piemērs nav saistāms ar aizguvumu no slāvu folkloras, bet gan liecina par tekstu izplatības kopīgu areālu.

„Kraukļu” motīvā ir „apslēpti” negaisa mākoņi, ko simbolizē melnie putni:

Melni kraukļi gaisā skrēja,	Malni kraukļi gaisu skrā,
Melnas asnis laistīdami;	Malnu asni laisteidami.
Tēvs aizslēdza vara vārtus,	Saveram vara vort's,
Man pilīte neizkrita. (LD, 34136).	Lai laseite naizkreit. (LD, 34136, 1).

Klasiskajās tautasdziesmās sastopams vēl kāds motīvs:

Dieva dēli klēti cirta,
Zelta spāres spārodam(i);
Es aizslēdzu vara vārtus,
Ne lasīte netecēs. (Deviņas reizes Amen). (LD, 55335).

Šis piemērs ir pazīstams un precīzi atbilst lietuviešu buramvārdiem, kas, iespējams, norāda uz aizguvumu no latviešu tradīcijas (Vaitkevičiene 2008, 452-453).

Taču ne vienmēr jau minētais paralēlisms tiek atklāts tekstā tieši, kā arī ne visos gadījumos tiek ievērota stingri strofas divdaļība. Tā var būt arī alegorija, personifikācija, metafora vai arī kāds cits izteiksmes līdzeklis, kas raksturo šos piemērus, ja pieņemam, ka tautasdziesmā tēlotā ainava, darbība un iesaistītās personas pieder vienam un tam pašam notikumam, un līdzība ar „reālu” asins apturēšanas gadījumu kā paralēlismu netiek minēta, t.i. – paliek ārpus teksta.

Kā redzams no iepriekš minētajiem piemēriem, gan motīvi, iesaistītie tēli (Māra, Laima, krauklis), gan situācijas var mainīties un savstarpēji krustoties. Šajos un citos „asins vārdos” nemainīgas tiek saglabātas strofas divrindes:

Līku loku upe tek/ Asiņupe strauji skrēja/ Starp kalniem straume tek,
No kalniņa lejiņā/ Līkumiņus mētādama.

Melns krauklis/ melni kraukļi gaisā/ gaisos skrēja,
Asentiņas/ melnas asins pilināja/ tecināja/ laistīdami.

Es/ tēvs aizslēdza/ aizveram vara vārtus,
Ne pilīte/ lasīte neizkrīt/ netecēs// Lai straumīte neiztek.

Aiztecēja/ atskrēja mīlā Laima/ liela/ mīla Māra
Apturēja/ noturēja straujupīti/ Daugaviņu/ asiņupi.

Šīs divrindes apzīmejamās arī kā vārdformulas⁵⁸, kas teksta lietotājam pazīstamas no tekstveidnes tradīcijas (ritms; strofiskums) un estētiskiem priekšstatiem (simbolos ietvertas spilgtas, nozīmīgas asociācijas, dievības klātbūtne). L. Bērziņš norāda, ka tautas dzejā „bēdu korelāts ir nakts, tumsa, mākonis” (Bērziņš 1940, 320). Pretstatā Alberta Lorda atziņai, ka vārdformulas (t.i. – formulas) tiek izmantotas tekstveidē folkloras teikšanas brīdī (Lord 1960, 65), šeit vārdformulas ir „sastingušas” rakstītā tekstā. Minētajos piemēros pirmās divas vārdformulas atbilst situācijas konstatācijai dabā (upe/straume tek; krauklis gaisā skrien) un vienlaicīgi arī situācijas sarežģītījumam realitātē (asins). Savukārt pēdējās divas atbilst iesūtīto personu (es, Dieva dēls, tēvs, Māra, Laima) aktīvai darbībai (notur, aizslēdz), kam seko situācijas veiksmīgs atrisinājums.

Tautasdziesmas rāda, ka savstarpēji vārdformulas var tikt mainītas, saglabājot konstatācijai un atrisinājumam raksturīgo secību, kā arī var tikt sadalītas vēl sīkākās vienībās, piemēram, pa vienai strofas rindai:

Melns krauklītis gaisā skrēja,	Trīs upītes, trīs māšiņas
Asentiņu upe tek;	Straujas tek vakarā;
Te atnāca svēta Māra,	Met, Dieviņ, zelta krustu
Asiņ' upi noturēja. (LD, 34137).	Ne lāsīte netecēs. (LD, 54769).

Pirmā piemēra strofas pirmā daļa sastāv no diviem dažādiem motīviem, kas apvienoti vienā. Tā zaudē daļu nozīmes, kas tekstā būtu rodama, ja šie motīvi nebūtu sapludināti. „Melns krauklītis gaisā skrēja” ir pirmā rinda no divrindes, kas aiz „melna kraukļa” simbola slēpj lietus mākoņus, tādējādi salīdzina lietus līšanu ar asins tecēšanu. Tā ir tāda pati asociācija kā „upes tecēšana”, tikai no cita motīva. Šajā piemērā „melnie kraukļi”, domājams, vairs netiek asociēti ar lietus līšanu no tumšiem mākoņiem, bet gan kļuvusi par metra elementu vai poētismu, arī vārdformulu bez iepriekšējās simbola asociatīvās slodzes.

Otrā piemēra pirmajā daļā jau pazīstamais „upes” motīvs tiek papildināts ar citu motīvu, kas vairāk raksturīgs buramvārdiem, kam nav dzejas forma:

⁵⁸ „Vārdformula” šeit aiztāj Milmana Perija un Alberta Lorda lietoto „formulu” – vārdu grupu, kas tiek regulāri lietota tādos pašos metriskajos nosacījumos, lai izteiktu doto pamatideju (Lord 1960, 30). Sal. skat. Bula 2011, 62; Kursīte 1996, 174-180. Latviešu folklorā „formulai” piemīt divas galvenās funkcijas: 1) maģiskā (saglabāt nemainīgi); 2) mnemoniskā (vieglāk atcerēties) (Kursīte 2002, 157).

„Sarkans Vācietis iet pa jūru, tērauda krusts, rokās; izbrien malā, – dambis priekšā, ciets kā tērauds ciets kā dzelzis. Maza maza upīte, ar dzelzi tēraudu saladēta.” (Br, 143, 261).

Šis ir „Flum Jordan” motīva variants. „Sarkanais vācietis” ir aizstājis Mozu, kas, piesitot ar zizli, aptur ūdeni Jordānas upē. Salīdzinot ar minētās tautasdziesmas otro daļu, redzams, ka Mozus un „Sarkanā Vācieša” vietā ienācis Dievs, kas nevis „tur”, bet „met krustu”. Šī „krusta mešana” var nozīmēt arī „reālu” darbību – buramvārdu skaitītājs virs traumas vietas „met” jeb uzvelk krustu. Tikpat aiz „dzelzs” vai „tērauda” piesaukšanas var slēpties arī kāda izpildīta darbība, taču šim pieņēmumam trūkst plašāka salīdzinošā materiāla.

No šiem pēdējiem diviem piemēriem redzams, kādā veidā nesaistīts teksts pielāgojas tautasdziesmas formai. Taču iepriekš minētie piemēri, iespējams, ir dažādos laikos latviešu buramvārdu tradīcijas robežu pārvarējuši teksti. Steksts būs ilgāk „dzīvojis” mutvārdu tradīcijā un pielāgojies latviešu klasiskās tautasdziesmas formai. Tuvināšanās notikusi arī saturā – nepazīstamās reālijas aizstātas ar folklorā pazīstamām. Tādējādi šie buramvārdi kļuvuši par „attālāku” variantu nekā tās formulas, kas latviešu tradīcijā nonākušas salīdzinoši vēlāk un vēl nav paspējušas pielāgoties tautas dzejas žanram. Taču apgalvot, ka tautasdziesmas forma slēpj tikai kristīgajai tradīcijai pazīstamus tipus vai motīvus, nebūtu korekti, jo tad „ieceļojušajiem” buramvārdiem nebūtu vajadzības pielāgoties tautas dzejas žanram, ja buramvārdu teksti nebūtu funkcionējuši tautasdziesmas metrikā jau pirms. Šo aspektu izvērtēt apgrūtinā senāku vēsturisku liecību, kas datētu pierakstītus buramvārdus dzejas formā, nelielais skaits. Taču ir rodama ziņa par kristīgās tradīcijas tekstiem citu valodu tradīcijās Eiropā, tādējādi ir pieejams salīdzināmais materiāls arī latviešu buramvārdu tradīcijai.

Pirmā dokumentācija, kas apstiprina buramvārdus tautasdziesmas formā, ir minēta 1584. gada raganu prāvu protokolā. Vārdus, kas neveiklā latviešu valodā pierakstīti, mokās pratināts, izteicis Īvāns no Alūksnes:

„Dzelzeniek, trumelniek, atslēdz dzelzu vārtus [...] nosiklīdz vanadziņi [...] dzelzu vārti dārdēdami [...], ar šiem vārdiem appūš viņš sāli un var tad ar to visus ieročus apvārdot.” (Augstkalns 2009, 497).

Taču arī šis piemērs jau norāda uz divu tradīciju sajaukšanos – buramvārdus, kas iekļaujas tautasdziesmu žanrā („vecākie tautas dziesmas fragmenti” (LBV, 61)), papildina no kristīgās prakses aizgūtā „sāls apvārdošana” – izplatīts līdzeklis, ko praktizēja

viduslaiku garīdzniecība, lai ārstētu slimības un izdzītu ļaunos garus (Adamovičs 1933, 474; Thomas 1971, 29).

Otra tautas dzejas tekstu grupa ir saistīta ar kristīgajām tautasdziesmām. Tās daļēji jau aplūkotas iepriekš – apakšnodaļā „Mutvārdu tradīcija”. Šī folkloras daļa, kas tiek saukta arī par „kristīgo folkloru” vai „kristīgajiem murgiem...”, līdz šim ir palikusi ārpus latviešu zinātnieku, kas pētījuši buramvārdu tradīciju, redzesloka. Šo tekstu funkcija joprojām ir neskaidra – tās kalpojušas kā „Dieva dziesmas” (Uļanovska 1892, 181-182); iesūtītas kā tautasdziesmas un glabājas Latviešu folkloras krātuvē pie K. Barona npublicētajām materiāliem kā „kristīgie murgi...”; kā arī iesūtītas F. Brīvzemniekam kā buramvārdi, piemēram,

„Mīļā Māra, svētā Marija sēd uz augstu kalnu, balts kamols klēpī. Tas nebija kamols, tas bij ķipariņš; tas plēš manu galvu, tas lauž manus kaulus. Trīs ormaņi brauc pa viņu kalnu; tam būs sakrist, kas manos nagos! Sit, eņģeli, kokles, laj iet Māra dieti! Ko ies Māra dieti, Kristus Māras klēpī. Ņem, Māriņa, grāmatiņu, ej savā baznīcā; tur tu atrasi sav’ Dieviņu gar zemīti nogūlušu. Ko tu guli, ko neguli, kad tu augšam necelies? Visa saule, visa zeme pēc tevīm žēli raud. Es uziešu debesīs par pūpola zariņiem, zelta kokles koklēdama, grāmatiņu lasīdama. Dievs Tēvs...” „Plusas vārdi” (Br, 219, 13).

Šajā tekstā sastopamas līdzības ar dziesmām, kas, atsaucoties uz Pētera Smeltera piezīmi dziesmai Nr. 54 (Barons, LFK, 54), tikušas dziedātas gavēņa laikā. Tās saturā saskatāmas atbildes ar Jēzus dzīves notikumiem, ko kristīgā baznīca atzīmē Lieldienās. Domājams, ka šīs dziesmas ir saistāmas ar kristīgo misionāru darbību ne pārāk senā pagātnē. Šādas un līdzīgas dziesmas vai lūgšanas, kā norada L. Adamovičs, pētot katolicisma ietekmi Vidzemē, ir saistāmas ar katolicismu un pierakstītas jau 18. gs. vidū (Adamovics 1933, 470-471). Taču attiecināt šo tekstu uz buramvārdu tradīciju ir nedroši, jo starp F. Brīvzemnieka publicētajiem buramvārdiem šis ir vienīgais šāda tipa teksts. Tas ir vērtējams piesardzīgi arī tādēļ, ka to ir iesūtījusi Minna Freimane. Viņas vāktie materiāli jau K. Baronam radīja aizdomas par tautasdziesmu „sacerēšanu” (Arājs 1985, 156).

Kristīgajās tautasdziesmās rodami arī citas tekstu atbildes, piemēram,

„Sasacirta pieci cirvi

Vien’ ozola zariņā.

Asnīts tek par jūriņu

Svētas Māras klēpī;

Jeziņš tek par kalniņu,

Sausa niedre rociņā.” (LD, 55342).

Vārdformulu „Jeziņš tek pār kalniņu” sastopam arī starp K. Barona npublicētajiem materiāliem:

„Jēziņš tek pār kalniņu
Asiņainām kājiņām.
Mīļā Māra sal(t)ikusi
Saņem Jēzu klēpītī.
Saņem Jēzu klēpītī,
Ietin zīžu palagā.
Ieliek Jēzu šūpulī,
Sauc eņģeļus klāt šūpot.
Eņģeļīsi tā gādāja-
Kušu, žūžo Jezuliņš!
Piemin Dievu celdamos
Piemin Dievu guldamos
Laj šie mūsu tumšie grēki
Laj ar tumšu nakt' aiziet.” (Barons, LFK, 76a).

Šajos piemēros rodama kristīgajai tautasdziesmai raksturīga iezīme – saturs ietver kristietības tēlus, to darbību, savukārt forma (šajā gadījumā formu organizējošais metrs) tiecas atdarināt klasisko tautasdziesmu.

Latviešu buramvārdu tradīcijā rodams samērā plašs arī citu reliģisko dziesmu klāsts, kas lietotas buramvārdu funkcijā (LBV, 377-382). Dziesmas teksta piemērojamību buramvārdu funkcijai nosaka vai nu nosaukums, kas jau paredz tā lietojumu, piemēram, „mēra laikā”, vai arī tekstā pieminēta kāda reālija vai situācijas epizode, kas tiek asociēta ar konkrētu negāciju. Iespējams, ka šāda asociatīva saikne ir bijusi par iemeslu, lai kāda reliģiska dziesma vai tās fragments, varētu funkcionēt kā buramvārdi. Iepriekš minētajos piemēros redzams, ka reliģiskā dziesma, kas, pastāvējusi mutvārdu formā, ir „tuvāka” klasiskajai tautasdziesmai. Tām savstarpēji ietekmējoties un saistoties, viena un tā pati vārdformula var funkcionēt abos žanros.

Apskatot M. Freimanis iesūtītos „plusas vārdus”, kuros rodami kristīgajai folklorai raksturīgi motīvi, kristīgās tautasdziesmas izmantošana buramvārdu funkcijā plašākā tradīcijā šobrīd nav ne apstiprināma, ne noliedzama to nelielā skaita un salīdzinošu pētījumu trūkuma dēļ. Taču ir saskatāmas intertekstuālas attiecības starp dažādos žanros piederīgiem tekstiem – reliģiskām dziesmām, klasisko tautasdziesmu, kā

arī kristīgo tautasdziesmu. Pēdējās uzskatāmas par savdabīgu starpžanru, jo neiederas ne vienā no minētajām tradīcijām; vai tieši pretēji – iederas, jo tām piemīt abu žanru īpatnības. Savukārt klasiskā tautasdziesma savām žanra īpatnībām ir spējusi „pakļaut” „asins vārdus”, kas Eiropā pazīstami jau no 9. gs. un mūsdienās tiek apzīmēti kā „Flum Jordan” tips (Roper 2005, 104-109). Iespējams, jo agrāk tie nonākuši latviešu tradīcijā, jo precīzāk tie iekļaujas tautasdziesmas žanrā. Šis princips attiecināms arī uz citiem Eiropā pazīstamiem kristīgās tradīcijas buramvārdiem. Piemēram, jau aplūkoti „Bone to bone” tipa teksti, kas, pirms nonākt latviešu tradīcijā, arī bijuši dzejas formā poļu, latīņu, vai vācu valodā. Samērā attālie varianti no iespējamā prototipa liecina par „īstajiem” variantiem, kas radušies tekstam izplatoties mutvārdu ceļā. Lai arī buramvārdus, kas pieskaitāmi tautasdziesmu žanram, K. Straubergs uzskaita samērā daudz (LBV, 657-671), tomēr ne visi piemēri par tādiem būtu uzlūkojami atšķirīgā pielietojuma dēļ. Vairums no buramvārdu tekstiem, kas atbilst žanra funkcijai mūsdienās (vai arī kā tādi tikuši dokumentēti), tomēr ir nesaistītā valodā (proza un dzejproza) un analizēti nākamajā apakšnodaļā.

2.2.2. Proza un dzejproza

Proza ietver buramvārdu tekstus, kas aplūkojami kā opozīcija dzejai vai arī neatbilst iepriekš minētajiem tautas dzejas principiem, lai arī atsevišķos gadījumos neritmizētam tekstam piemīt tieksme pielāgoties klasisko tautasdziesmas žanram, tā metram un stilistikai. Latviešu buramvārdu korpuss sastāv galvenokārt no formulām, kas piederīgas prozas žanram, kā arī dzejprozai. Taču, ņemot vērā iepriekš aplūktos apstākļus, kas veicinājuši buramvārdu lielā apjoma veidošanos, ir salīdzinoši grūti izvērtēt, kura no tām ir mehāniskas pārrakstīšanās rezultāts, bet kurā slēpjas teicēja vēlme tekstam piešķirt estētisku dzejas vai prozas vērtību. Tomēr nereti teksta atdarināšana, pat ja tas sabojāts un nesaprotams, ir bijusi noteicoša, jo īpaši rokrakstos. Atgriežoties pie jau analizētiem rakstu tradīcijas piemēriem, vēlreiz minami K. Krona pētītie somu buramvārdi Latvijā (Krohn 1930), J. Kšižanovska Ropažos un Lielaucē pierakstītā 17. gs. poļu lūgšana, kas līdzinās „asins vārdos” izplatītajam „Flum Jordan” tipam (LBV, 284), kā arī kādi lietuviešu „čūsku vārdi”. Pēdējos no tiem minējusi Edīte Kurca kā sagrozītu tekstu 1910. gadā rakstītā vācu valodas buramvārdu grāmatā no Cēsīm (Kurtz 1938, 64). Alvils Augstkalns ir atšifrējis tos latviski:

„Jūs mīļās mārtes (?), dzeniet projām (?) visus trejdeviņus zalšus, ka tie izbailēs un ar švīkstoņu aizšļūktu, aizložņātu uz postažām, uz jūru– uz sarkana akmens, kur nei gailis padziedās, nei suns apries, nei cilvēks apies.” (Augstkalns 2009, 550).

A. Augstkalns norāda, ka tie pārņemti „ne tīri rakstu, ne tīri mutes vārdiem” (Augstkalns 2009, 550). Šāds secinājums attiecināms arī uz jau minētajiem J. Kšižanovska pētītajiem „asins vārdiem”. A. Augstkalns, salīdzinot ar citiem latviešu „čūsku vārdiem”, secina, ka tiem drīzāk pienāktos čūskas aizraidīšanas, ne koduma dziedināšana loma (Augstkalns 2009, 551), kam var arī piekrist, ja pievērš uzmanību šņāceņu sablīvējumam tekstā, zinot, ka arī latviešu valodā vārds „čūska” ir onomatopoētisms.

Šie minētie piemēri apstiprina ne tikai tekstu pārmantošanu latviešu tradīcijā, bet arī citu valodu atdarinājumu īpatsvaru. Taču vairums no tiem ir tulkoti, lai būtu saprotami arī teksta lietotājam. Ar katru tulkojumu tiek atcelti tās valodas buramvārdu formas uzbūves principi, no kuras tie tulkoti.

Latviešu buramvārdu struktūras analīzei ir pievērsusies Edīte Olupe, secinājumus balstot galvenokārt rakstu tradīcijai piederīgos tekstos (Olupe 1987), kas ļauj šīs atziņas attiecināt arī citiem buramvārdiem prozā. E. Olupe norāda, ka „kristīgajām formulām” no uzbūves viedokļa tipiskākās ir trīsdaļīgās buramvārdu struktūras:

- 1) ievadformula⁵⁹ ekspozīcija;
- 2) tradicionālā klišejeida formula centrā;
- 3) noslēdzošā – atslēgas formula ar obligāto neverbālo komponentu (Olupe 1987, 111).

Ievadformulai raksturīgi divi veidi (A, B):

A – konstrukcijas ar uzrunu, vēršoties pie augstāka spēka, dažkārt arī lūgums palīdzēt (Olupe 1987, 111);

B – Episks ievads ar kristīgo formulu kā galveno komponentu; dažkārt pat kļūdainu latīņu valodā (Olupe 1987, 112).

Centra formulas arī tiek izdalītas divas: salīdzinājums (kā – tā, cik – tik) un uzskaitījums (uzskaita slimības un to simbolus, krāsas, noteiktas vietas, maģiskās manipulācijas) (Olupe 1987, 112). Noslēdzošā formula visbiežāk ir eksorcisms, kuras galvenais uzdevums buramvārdos ir pastiprināt to iedarbību (Olupe 1987, 115).

⁵⁹ Apzīmējumu „formula” E. Olupe lieto „kā tipisku buramvārdu formveides elementu ar tradīcijas nosacītu saturu, formu un funkciju” (Olupe 1987, 109).

Kristīgo⁶⁰ buramvārdu struktūru līdzīgi iedala arī Dž. Ropers, tāpat uzsverot teksta trīsdaļību:

- historiola (īss stāsts, pat viena teikuma apjomā, kas vēsta par Jēzus vai kādu citu svēto dzīves notikumiem);
- maģiskā formula (apvārdošanas teksts);
- apstiprinājums (Roper 2005, 90-91).

Tā kā gan E. Olupe, gan Dž. Ropers savos pētījumos runā par tekstiem, kas ir tuvi arī pēc savas izcelsmes, un to atveidošanu vien dažādās nacionālās tradīcijās, tad līdzīgas ir arī struktūru interpretācijas. Historiola, tāpat kā ekspozīcija, vēsta par kādu bībelisku sižetu, kas kalpo kā salīdzinājums, un reizē tiek attiecināts uz līdzīgu situāciju „tagadnē”, piemēram,

„Stāv, asins! stāv, asins! stāv, asins! kā mūsu Kunga Kristus asins stāvējuse pie krusta koka!// Tev nebūs uztūkt, nedz ar sāpēt, – kā viņa piecas vātes ne ir iztūkušas, nedz ar sāpējušas, bet ir palikušas pie krusta koka bez sāpēm.// Dievs Tēvs....” „Asins vārdi” (Br, 145, 289).

Otrā jeb teksta vidējā daļa ietver maģisko formulu, kas pavēl asinīm apstāties tāpat, kā tas jau noticis Kristum. Savukārt Tēvreize šajā piemērā ir noslēdzošs apstiprinājums. Ne vienmēr šīs daļas teksta struktūrā ir skaidri nodalāmas, tās var būt sajaukušās, kā arī kāda no tām var izpalikt. Tomēr, ja tiek atnesti ievad– un noslēdzošie komponenti, tad notikumu vēstošās daļas ir divas – „episkā” jeb historiola un maģiskā formula. Šāda struktūra ir tuva dzejas formā dominējošajai, kas analizēta iepriekšējā apakšnodaļā, – pirmā daļa atklāj notikumu (konstatācija), un otrajā, vadoties pēc asociācijām un līdzībām ar „ši brīža” situāciju, tiek rasts risinājums.

Buramvārdi prozas žanrā galvenokārt ir Eiropā plaši izplatītu tipu lokalizējumi, kas tulkojot zaudējuši saistītās valodas īpatnības un latviešu tradīcijā vēl nav paspējuši iegūt dzejas skanīgumu un metriku. Taču pastāv arī starpžanrs – dzejproza. Lai arī dzejproza latviešu literatūrā ir apstiprināta kā patstāvīgs žanrs (Vērdušs 2011, 309), taču, sekojot buramvārdu tradīcijas spējai pielāgoties dažādiem žanriem, atbilstošāks ir Arveda Švābes apzīmējums – tā ir „bastarda forma” (Švābe LKV, 6160), jo buramvārdu tekstam prozā, ja tas funkcionē mutvārdu tradīcijā, ir tiecība atdarināt tautasdziesmas metriku un stilistiku. Teksta īpatnības atklāj arī teicēja individuālo stilu, piemēram,

⁶⁰ Kristīgie buramvārdi gan E. Olupes, gan Dž. Ropera pētījumā apzīmē tekstus, kuros rodami „kristīgi” elementi (situācija, īpašvārdi).

„Jēzum sānus pārdūra,—
Ūdens asins izskrēja;
Velnu ellē iedzina
Un to ķēdēs pieslēdza.
Laj nu, Jēzu, tava asins un tas ūdens
Aizden ar šo ļauno garu! Amen.” „Tūska vārdi” (Br, 130, 144).

Vai arī:

„Jēzus – asins skriešana, Jēzus – asins plūšana, Jēzus – asins pilēšana, notur to (vārda) asins skriešanu, notur to (vārda) asins plūšanu, notur to (vārda) asins pilēšanu. Nostājas, apstājas, nobeidzas uz vietas tūdaliņ un tagadiņ. Amen, amen, amen – dzīslā mezglis priekšā stāv! (Trīs reiz jāsaka, uz ceļiem stāvēdamam un bez cepures galvā).” „Asins vārdi” (Br, 145, 290).

Abi minētie teksti pieder vienam „Longinus” tipam, kas pazīstami arī citās tradīcijās kā „asins vārdi”, taču latviešu tradīcijā pirmie ir pierakstīti kā „tūskas vārdi”. Episkā daļa vēsta par Bībeles notikumiem pie krustā sistā Jēzus. Kāds romiešu kareivis ar šķēpu caurdūris Jēzum sānu, un asinis, kas nāca no rētas, iekļuva kareivim acīs, dziedinot tā redzes defektus (Roper 2005, 112). Tomēr, ne vienmēr arī iespējamajam latviešu teksta „pirmavotam” ir bijusi izteikta dzejas forma, taču, kā redzams minētajos piemēros, latviešu tradīcijā tie tiecas iegūt dzejas izteiksmi.

Ja buramvārdu teksts funkcionē rakstu tradīcijā un pēc pacienta vajadzības tiek nolasīts no rakstīta avota, tad tam nav nepieciešamības iegūt īpatnības, kas to padara vieglāk atminamu (ritms, poētiskas nianse utt.). Tādējādi prozas žanrā galvenokārt iekļaujas buramvārdi, kas piederīgi rakstu tradīcijai.

Prozas žanram pieskaitāmas arī dialogu formulas. Kā norāda to apzīmējums, izpildījumā nepieciešami vairāki dalībnieki – vismaz divi, arī trīs, kas, veicot noteiktas darbības (mezglu siešana, spiešana durvīs u.c.), savā starpā sarunājas. Dialoga formulas ir pazīstamas un samērā izplatītas gan lietuviešu (Vaitkeviciene, 2008, 118-143), igauņu (Kõiva 2007, 7-44), gan arī latviešu buramvārdu tradīcijā (LBV, 247-252). Latviešu folklorā dialoga formulas dziedināšanā izmantotas, ārstējot „graizu” (vēdera sāpes), diloni, „cērpot spārnus” un „griežot pineklus”, kā arī ārstējot „dzirksti”, piemēram,

„Nem dzīparu un sien to ap slimo locekli trejdeviņu mazgus. Tas kam sien prasa: „Ko tur sien?” Sējējs atbild: „Dzirksti sien.” Tas kam sien saka: „Sien, sien, kamēr nosien!”... Un tā uz katra mazga prasa, kamēr trejdeviņi mazgi sasieti. Tad trīs reizes nospļaujas un saka: „Trīs dienas vesels, trīs nevesels”. (Bet tam sējējam

vajaga būt vaj nu pirmajam, vaj nu pēdējam no savas mātes.) ...” „Dzirkstes vārdi” (Br, 140, 234).

Tāpat dialoga formulas lietotas kalendārajās ieražās – lai izdzītu no mājas insektus un grauzējus, lai aizsietu vilkam muti, kā arī lai pasargātu mājputnus no plēsīgajiem putniem. Pēdējā dialoga formulu izpildījuma situācija plašāk analizēta apakšnodaļā „Kalendārās ieražas”.

Latviešu dziednieciskajiem buramvārdiem, kas iekļaujas prozas žanrā, struktūrā izdalāmas trīs galvenās daļas, kas ļauj saskatīt līdzības ar šī tipa tekstiem citās nacionālajās tradīcijās. Paralēles tekstu tematikā norāda uz kopīgu kristīgo buramvārdu telpu Eiropā, tādējādi, ir iespējams tos apvienot un reducēt līdz atsevišķiem tipiem kā, piemēram, „Flum Jordan”, „Longinus” u.c. Ja buramvārdu teksts nonāk jeb pārvar latviešu tradīcijas robežu, tas zaudē iepriekšējo teksta formas un stila organizāciju, jo primāri tiek tulkots saturs, nevis atveidotas poētiskas īpatnības. Turklāt, teksts „mehāniski” deformējas pārmantojot rokrakstos. Taču tas nebūt netraucē buramvārdu formulām būt intertekstuālām, paužot iepriekšējo tekstu reminiscences vai slēpjot alūzijas, norādes uz radniecību ar citiem. Arī dialoga formulas, kuras netiek asociētas ar kristīgo buramvārdu tradīciju (LBV, 248-251), ir raksturīgas plašam reģionam (Zavjalova 2006, 231-233), kas liecina par tekstu spēju būt nepiesaistītiem tikai vienai nacionālai vai šaurai teritoriālai tradīcijai.

2.2.3. Grafisks attēlojums

Pie grafiskā attēlojuma pieskaitāmas dažādas ģeometriskas figūras, zīmes, kas lietotas buramvārdu funkcijā, arī burtu virknējumi. Kā minēts iepriekš, iedalījumam žanros – dzeja, proza un grafiskais attēlojums – šajā nodaļā noteicošā ir forma. K. Straubergs „Latviešu buramajos vārdos” šāda veida formulas apkopojis apakšnodaļā „Kabalistikas teksti” (LBV, 270-286), kur ir ietvertas ne tikai no „kabalistikas” nākušās burtu formulas un to grafiskie attēlojumi, bet arī baznīcas lūgšanu un svēto, piemēram, Agatas, Benedikta formulu saīsinājumi, un zīmes, kas latviešu kultūrainavā zināmas kā īpašumzīmes (LBV, 284).

Starp dažādas formas grafiskām zīmēm ir izdalāmas divas lielākas grupas:

- buramvārdu teksts kā grafisks attēlojums;
- buramvārdu tekstu papildinošās grafiskās zīmes.

Šo zīmju izcelsme un attīstība ir cieši saistīta ar viduslaiku maģijas ietekmi un klātbūtni Rietumu baznīcas uzskatos un praksē, kas vēlāk atspoguļojās un guva atzišanu plašā sabiedrībā. K. Straubergs norāda, ka kabalas pamatā ir mācība par dievību un viņas emanāciju, tās vārds slēpjas simbolos (LBV, 24; Straubergs 1923c, 935). Kabala (Qabalah, Kabbalah), būdama Jūdaisma misticisma daļa, veido pamatu Rietumu maģijai (Guiley 2009, 136). Kabalai vēsturiski veidojušies četri atzari vai tipi, no kuriem viena ir praktiskā maģija, kas spēji attīstās 14. gs., iekļaujot dažādas tehnikas amuletu un talismanu pagatavošanā, burtu un slepenu kodu sistēmu izveidi, lai izsauktu garus un eņģeļus. 15. gs. tā tiek iekļauta kristietības doktrīnās (Guiley 2009, 137). Tādējādi caur viduslaiku teorētiku darbiem kā, piemēram, Kornēlija Agrippas, tā kļūst pazīstama gan luterāņu baznīcai, gan katoļu⁶¹.

Piemēram, formulu „Abracadabra” publicē un izplata Kornēlijs Agrippa jau 16. gs. pirmajās desmitgadēs⁶² (Agrippa 2009, 476). Pēc vairākiem gadsimtiem F. Brīvzemnieks pie latviešu tradīcijā lietoto „drudža vārdu” grafiskā attēlojuma (trijstūra forma) sniedz aprakstu:

„Nem septiņas maizes garozītes un uzraksti uz katru pa vienaj nu apakšējām rindiņām un apēd garozītes septiņās dienās, katrā pa vienaj.” „Drudža vārdi” (Br, 145-146, 301).

F. Brīvzemnieks arī norāda, ka šiem vārdiem nepiemīt leksiska nozīme, tie ir samērā izplatīti starp latviešu vārdotājiem, un ar tiem tiek ārstēts ne tikai drudzis (Brīvzemnieks, 1881, 146). Autors līdzīgus secinājumus sniedz arī par „Sator” (kvadrāta forma) formulu „vārdos pret trakumu” (Br, 155, 377):

„Šie noslēpumainie vārdi ir diezgan izplatīti un lietojami daudzām un dažādām slimībām. Uzrakstīti uz papīra tie dodami cilvēkam un lopam pret trakumsērgu; tie rakstāmi uz ķieģeļa lauskas un iemetami ugunsgrēkā, lai uguns nodzistu vai neizplatītos tālāk; tie runājami, lai apturētu asiņošanu. Dažādiem vārdotājiem un dažādām slimībām ir mainīgi izskatā; tiek apvilkti krustiem, taisniem un slīpiem, starp atsevišķiem burtiem un apkārt tiem. Ļaudis tic, ka šo vārdu nozīmē slēpjas kas ne visai labs. Tajos it kā teikts, ka: „Velns, es tev atdodu savu dvēseli, palīdzi trakajam [trakumsērgas slimniekam].”“ (Brīvzemnieks 1881, 155).

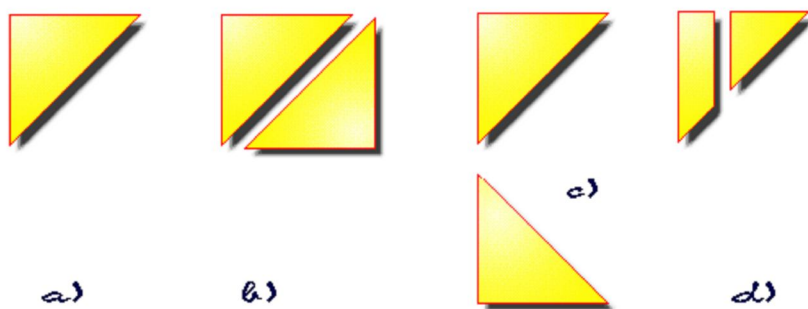
⁶¹ Jezuītu teologs Martins Del Rio darbā „Disquisitionum magicarum libri sex” (1599-1600) turpina Kornēlija Agrippas darba „Occult Philosophy” diskusiju par maģiju (religiju). Šis M. Del Rio darbs līdzās H. Kramera un J. Špengerā darbam „Malleus Maleficarum” (Raganu veseris, Shpenger, Institoris 1991[1588]) ir viens no „raganu prāvu” teorijas pamatiem.

⁶² K. Agrippas darbs „Occult Philosophy” (3 grāmatas) rakstīts ap 1509.-1510. gadu. Sākotnēji izplatījies rokrakstos, līdz pilnībā darbs publicēts tikai 1531. gadā.

No F. Brīvzemnieka komentāriem izriet, ka burtu formulās ietvertajām zīmēm vai burtiem katram atsevišķi latviešu tradīcijā nav leksiskas vai simbola nozīmes. Teksta grafiskais attēlojums tiek uztverts kā vienots elements, bez īpaša tā veidojošo zīmju sīkāka dalījuma, ko apstiprina arī bojātu formulu biežā sastopamība rakstu tradīcijā. Piemēram, arī „Labajos vārdiņos 2” rodam deformētu asins apturēšanas „Sator” formulu: „ZATOR/ AREPO/ TENET/ OPERA/ ROTEZA” u.tml. (Laube 2009, 20; Laube 2009, 96-97), kā arī dažādus burtu virknējumus (Laube 2009, 25), kuru nozīme slēpjas vien to funkcijā, ne vairs katra atsevišķa simbola vērtībā. Uz „Labo vārdu” tekstu „plaģiātismu” norāda ne tikai aizgūtie buramvārdu teksti, bet arī grafiskie attēlojumi. Piemēram, 61. lpp. rodama „rozes vārdu” grafiskā attēlojuma „redzi, sedzi, šeitān” kopija (Laube 2005, 61; LBV, 281). Līdzīgi pārceļtas arī citas K. Strauberga Latviešu folkloras krātuves fondos uzietās grafiskās formulas (Laube 2005, 119-121; LBV, 280-281), tādējādi ļaujot turpināties rakstīto formulu ietekmēm, aizguvumiem un variācijām. Šādas tekstu attieksmes ir apzīmējamas kā hipertekstualitāte – teksts „B” atdarina vai imitē tekstu „A”, to noklusējot (Genette 1997 [1982], 5-6).

Kā norādīts iepriekš, līdzīgā veidā, publicējot avīzē, izplatījusies „Sator” formula arī Igaunijā 19. gs sākumā (Pöldmāe 1939, 114). Latviešu grafiskos buramvārdus jau bez minētajiem autoriem 20. gs sākumā publicējis arī Edvards Rudzītis krājumā „Senlaiku apvārdošanas un citi etnografiski materiāli” (Zeltenietis), piedāvājot deviņus dažādu formulu grafiskos attēlojumus kā „mīlestības vārdus” (Zeltenietis, 41-45).

Līdz ar norakstiem līdzīgas izmaiņas un bojājumus piedzīvo arī citas burtu formulas – „Rosabillaallibator”, „Amor”, arī jau minētā „Abrakadabra”, taču vairumā gadījumu, buramvārdus pārmantojot, formai piemīt lielāka noturība nekā to veidojošajiem elementiem – burtiem, simboliem. E. Olupe norāda, ka daudzas formulas ir mākslīgi radītas pēc iepriekšējiem paraugiem – tā veidojušies nesakarīgi vārdu un burtu savirknējumi (Olupe, 1987, 110), tādējādi nozīme no satura „pāriet” uz formu. Igaņu folkloriste Mare Koiva (Kõiva) izdala četrus izplatītākos „Abrakadabra” grafiskos tipus:



(Kõiva 1998, 31).

Domājams, ka arī burtu virknējumi, kā, piemēram, Agatas lūgšana „MSSHDEPL” jeb „Mens Sancta, Spontaneus Dei et Patriae liberatio” (Kõiva 1998, 32; LBV, 283) vai Benedikta formula „VRSNSMVSMQLIVB” jeb:

„Vade Retro Satana, Nonquam Suade mihi Vana

Sunt Mala Quae Libas Ipse Venena Bibas” (LBV, 283)

ir bijušas tikai „ornaments” lietotājiem, kuru trūkstošie elementi tikuši aizstāti ar līdzīgiem – ne pēc satura, bet formas. Šo pieņēmumu apstiprina arī arheoloģes Baibas Vaskas Dobeles riņķsaktu pētījumi (Vaska 2002). Kā norāda autore, uz „Hanzas saktām”, kas datētas ar 14. gs. otro pusi vai beigām, esot „parasts” uzraksts „AVE MARIA” un tā atdarinājumi (Vaska 2002, 81). Kā arī „Renesanses saktām” viens no rotājuma veidiem ir uzraksti – „IHESUS MARIA”, „AMEN”, „HELP GAT...”, izplatītākais no tiem „VERBVM DOMINI MANET IN AETERNVM”. Sastopami gan pareizi uzraksti, gan to saīsinājumi, atdarinājumi un pārveidojumi ornamentā (Vaska 2002, 95). B. Vaska norāda, ka „īpaši interesants ir uzrakstu degradācijas process, kas, deformējot tekstu, to pamazām pārvērš ornamentā” (Vaska 2002, 96-97). Raksts, kas ietvēra reliģisku simboliku, vietējo amatnieku pārveidots, kļūst par vienkāršu ornamentu – aplīti, izcilni – „pumpiņu” vai to apvienojumiem (Vaska 2002, 143).

Iespējams, ka šāda veida saktas ir tikušas izmantotas dažādu slimību dziedināšanā, piemēram,

„Ar saktu, kas piederējusi mirējam, varējis riebt dažādas vainas, kā zobu sāpes, tūsku, reimatismu un vēl daudz citas.” (LFK, 72, 7483).

Vai arī:

„Ja mirušam bija sakta krūtīs, tad to lietoja reibšanai, jo, ja ar to aprieba kādu vainu, tad vajadzēja pāriet tai vainai, tā piemēram, govij tescens satūksis vai arī

kad augons, tad tikai vajadzējis ar saktu apriest un tūliņ govs paliek vesela.“
(LFK, 72, 3464).

Minētajos piemēros saktas dziednieciskās īpašības rada arī tās saistība ar mirušo pasauli. Ja tā bijusi saskarē ar mirušu cilvēku, tad pēc līdzības tiek mantota nāvi nesošas lietas nozīme, kas var ietekmēt arī slimību, t.i. – padarīt mirušu, ar ko tā saskaras. Taču pastāv arī folkloras liecības, kurās netiek uzsvērtā saktas saistība ar mirušo pasauli, piemēram,

„Kad ēde ir tad ar sudraba saktu ik ceturtdienas vakaru uzvelk uz ēdi ar saktu lietuvēna krustu.“ (LFK, 297, 260).

Tas, vai šīs saktas bijušas piederīgas pie iepriekš minētajiem B. Vaskas analizēto Dobeles riņķsaktu tipiem, no šiem folkloras materiāliem nav izsecināms, taču to pielietojums un teksta iespējamā atbilde sākotnēji šādiem mērķiem ir visai ticama.

Otrā zīmju grupa, kas Latviešu buramvārdu tradīcijā pazīstama un arī pielietota, ir tekstu papildinošas grafiskas zīmes (piemēram, slīpie un taisnie krusti, lietuvēna krusti u.c.), kas var tikt lietotas atsevišķi arī bez buramvārdu teksta kā aizsargājošas zīmes, jo tām pašām par sevi piemīt izteikta simbola nozīme. F. Brīvzemnieks norāda:

„Skaitot lietuvēna vārdus, vārdotājs/-a nedrīkst aizmirst uzvilkt (attēlot) uz zālēm vai slimas vietas šo ārstniecisko zīmi. Taču vairāk izplatīti šie krusti nevis ārstēšanai, bet aizsardzībai. Apstaigājot latviešu zemnieku viensētas (sētas), diezgan bieži var vēl manīt krustus uz durvīm, sliekšņiem, logiem, redelēm un citur, tie zīmēti ar krītu, lai atbaidītu dēmonisko viesi. Šīs aizsargājošās zīmes tiek zīmētas pat govīm un zirgiem uz pakaviem, un cilvēkiem uz nagiem, jo īpaši tiem cilvēkiem, kas cieš no lietuvēna. Arī „rozes” un „naktspamašu, notikumu un izbīļu vārdos” tiek lietotas šīs zīmes. Ārstējot „rozi”, vārdotājs velk ar krītu šos krustus uz zila papīra, ko piesien pie slimās vietas. Skaitot „naktspamašu, notikumu un izbīļu” vārdus, vārdotāja velk krustus uz zālēm vai ar krītu uz šūpuļa. Lietuvēna krusts var būt parasts un dubults. Gan pirmais, gan otrais ir jāzīmē vienā vilcienā, lai nav pārtraukumi – kurā stūrī iesāk, tajā arī pabeidz. Biežāk satopami parastie krusti (pentagrammas), kas tiek uzskatīti par pietiekoši pasargājošu līdzekli no šīm nelaimēm.” (Brīvzemnieks 1881, 154).

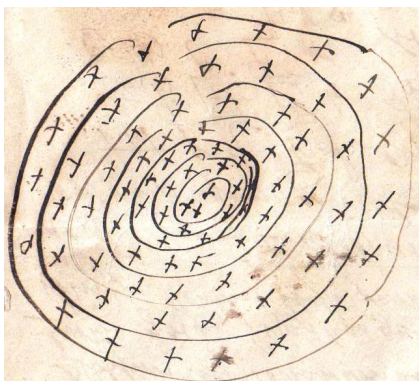
Kā apliecina F. Brīvzemnieka komentārs buramvārdus papildinošās grafiskās zīmes ir vienlīdz būtisks komponents līdzās tekstam un darbībai. Savukārt analizējot Latviešu folkloras krātuves materiālos pieejamos datus, ir secināms, ka to vairums nācis no dažādām buramo vārdu rokrakstu grāmatām, ko apliecina arī M. Koiva attiecībā uz igauņu materiālu (Kōiva 1998, 40). Grafiskie attēli tāpat kā buramvārdu teksti ir

savstarpēji ietekmējušies un papildinājuši viens otra semantiku ilgākā laika posmā, piemēram, salīdzinoši vienkāršie slīpie vai taisnie krusti, kas lietoti daudzās kultūrās. Ž. Ženeta transtertekstualitātes konceptā tekstu papildinošās zīmes un zīmējumi uzlūkojami kā paratekstuālas attieksmes (Genette 1997 [1982], 3).

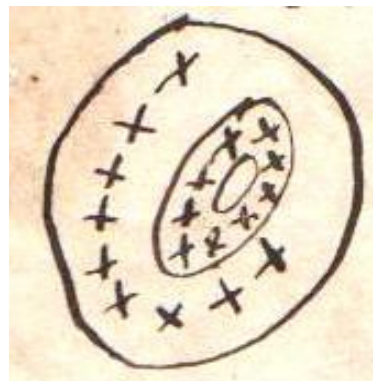
Latviešu folkloras krātuves buramvārdu kolekcijā sevišķi bagāts ir 150. manuskripts, kurā apkopoti galvenokārt ar buramvārdu žanru saistīti teksti. Tajā rodami arī taisnie krusti ar dubultkrustiem galos „uguns vārdos” (LFK, 150, 1079; LFK, 150, 1085); „rozes vārdos” trijstūrī ievilkti trīs krusti (LFK, 150, 2225; LFK, 150, 2238); kā arī piecstaru zvaigzne un „auseklītis” „uguns vārdos” (LFK, 150, 650) u.c. Tomēr daļa no tiem, kā iepriekš norādīts attiecībā uz buramvārdu tekstiem, ļoti atgādina zīmes no F. Brīvzemnieka vākuma, piemēram, taisnie krusti ar dubultkrustiem galos, kas rodami pie „uguns vārdiem” (Br, 184, 598; Br, 185, 598).

Tekstu papildinošās grafiskā zīmes – apli, krusti un to dažādas kombinācijas ir raksturīgas „rožu vārdiem”, kas ir viena no lielākajām tekstu grupām latviešu buramvārdu korpusā un saistāma galvenokārt ar rakstu tradīciju. Starp tiem arī sekojoši piemēri:

„Rožu vārdi” (LFK, 150, 209)



„Rožu vārdi” (LFK, 150, 253)



„Rozes” ārstēšanā joprojām izplatīts ir zilais papīrs, kas minēts arī Latviešu folkloras krātuves materiālos: „jānošvīkā” ar baltu krītu un jāuzliek slimajai vietai (LFK, 631, 32); jāvelk lietuvēna krusti un ar ievu mizām liekams klāt (LFK, 353, 35), uz tā jāpieber rudzu milti un jāliek klāt (LFK, 483, 139).

„Rozēm” līdzīgas gan pēc slimības pazīmēm, gan pēc ārstēšanas paņēmieniem tautas dziedniecībā ir bijušas „ēdes”. Šeit uzmanība tiek pievērsta galvenokārt to grafiskajam attēlojumam, piemēram,

„Kad kaut kur ir uzmetusies ēde, tad vajag vilkt ar lielās adatas aci trīs reiz riņķī pret sauli un iemest trīs krustus vidū. Tad ēde nozūd.“ (LFK, 584, 3643).

Vai arī:

„Ēdes ārstē ar kniepadatu. Ja tai vietai, kur ir ēde, apvelk deviņas reizes riņķēm ar kniepadatu un pēc tam vēl apvelk deviņus krustus pāri ēdei, līdz ar to ēde pāriet.“ (LFK, 279, 4023).

Šajos piemēros minētā darbība ir tuva augstāk attēlotajiem „rožu vārdus“ papildinošajiem zīmējumiem. Iespējams, ka zilais papīrs, kas lietots ārstējot „rozes“, ir ticis aizvietots ar bērza tāsīm, ārstējot „ēdes“ – ar bērza tāsī apvelkot trīs reiz ap slimo vietu, pārmetot trīs krustus un tad piesienot (LFK, 23, 2812); noplēsa no bērza trīs tāsītes, uzvilka ar īlenu uz katras tāsītes trīs lietuvēna krustus, apspļaudīja tāsītes un ar tām apspaidīja ēdi, pēc tam tāsītes sadedzināja (LFK, 41,506). Tāpat iespējama arī vienas un tās pašas slimības nosaukuma un ārstniecības paņēmieni sazarosāšanās vai uzslāņošanās.

Viduslaiku maģijas grafisko un burtu formulu un plašāk arī latīņu vai citas lietotājam nesaprotamas valodas tekstu nonākšana latviešu buramvārdu tradīcijā vairumā gadījumu ir atcēlusī to sākotnējo nozīmi. Teksts kā leksiski-gramatiska konstrukcija vairs netiek uztverta, un tā semantika slēpjas tikai grafiskā attēlojumā. Gan latviešu „zemnieks” rokrakstu tradīcijā, gan arī „vietējais saktu meistars” burtus ir pārvērtis vienkāršotās, saprotamās zīmēs vai arī ornamentos. Gan burtu formulu, gan tekstu papildinošo grafisko attēlojumu nozīmi uztur funkcija, piemēram, „uguns vārdi” vai „lietuvēna vārdi”, turklāt, ja šie burti vai zīmes iekļaujas kādā sarežģītā veicamo darbību kompleksā, tas liecina par atvasinājumu vai radniecību ar viduslaiku praktisko maģiju.

2.3. Teksts un saturs⁶³

Uz teksta piederību buramvārdu žanram ierasti norāda formulas nosaukums, paskaidrojot to funkcionālo piederību un reizē arī dalījumu, kas pastāv žanra iekšienē – „asins vārdi”, „mātes vārdi”, „rožu vārdi”, „vīveļu vārdi” utt. Šāds buramvārdu izkārtojums ir ticis izmantots gan tradīcijas lietotāju buramvārdu pierakstos, gan arī publicējumos un pētījumos latviešu folkloristikā. Pēc funkcionālās piederības buramvārdus iedalījuši F. Brīvzemnieks, J. Alksnis, Zvaigžņu Andžs, Zeltenietis u.c., kā arī T. Laube, sastādot buramvārdu apkopojumos (Laube 2004; Laube 2005). Pieturēšanās

⁶³ Nodaļā „Teksts un saturs” daļēji izmantota promocijas darba autora publikācija „Latviešu pasaku, teikumu un buramvārdu „žanru mijšakarības”” (Lielbārdis 2010).

pie šāda dalījuma norāda uz kādām īpašām attieksmēm starp tekstu un tā funkciju, kas šajā gadījumā uztverama arī kā teksta virsraksts vai nosaukums. Ž. Ženeta transtekstualitātes konceptā šādas saistības ir definētas kā paratekstualitāte – tās nodrošina un veido teksta apkārtni; tie var būt arī komentāri, kas atstāj iespaidu uz lasītāju (Genette 1997 [1982], 3). Teksta lietotāja uztverē, domājams, ka pastāv noteikti priekšstati, ko raisa teksta nosaukums. Tas kalpo kā atslēgas vārds asociācijām, tās sasaistot ar zināšanām par buramvārdu formu, saturu, izpildījuma situāciju utt., uz ko arī norāda iepriekšējā nodaļā analizētie paraugi. Piemēram, aiz „asins vārdu” nosaukuma slēpjas tikai šai tekstu funkcionālajai grupai raksturīgi sižeti – kraukļu vai ūdens motīvs, tekstā iesaistītās personas un to darbība – aizšuj, aizdambē, apstādina utt., kā arī nosaukumā ir skaidri izteikta teksta pielietojuma nepieciešamība – lai apturētu asiņošanu.

Pēc funkcionalitātes buramvārdus iedalījuši arī citi pētnieki Eiropā, piemēram, Daiva Vaitkevičiene, publicējot lietuviešu buramvārdu elektronisku apkopojumu (Vaitkevičiene 2005). Tomēr vairumā mūsdienu buramvārdu publicējumos un pētījumos ir veidota sarežģītāka tekstu grupēšana, apvienojot dažādus principus, – funkcionalitāti, tipus, sižetus, struktūru u.c. Slāvu buramvārdu pētnieki T. Agapkina, E. Levkijevskaja un A. Toporkovs buramvārdus ir sakārtojuši nodaļās – „ārstnieciskie buramvārdi”, „attieksmes ar dabu”, „lopkopības buramvārdi”, „sociāli-sadzīviskie buramvārdi (mīla, naid, sods)” un „lūgšanas un aizsardzība ikdienā” (Agapkina 2003). Savukārt Vladimirs Kljaus (Kljaus) ir izveidojis rietum- un austrumslāvu buramvārdu sižetu un sižetisko situāciju rādītāju (Kljaus 1997), kur dalījumam izmantoti līdzīgas situācijas raksturojoši darbības vārdi, kas apzīmēti ar noteiktu kodu. Dž. Ropers, analizējot angļu buramvārdu tradīcijā pieejamos tekstus, vadījies pēc to tipiem un iedalījis divās lielākās grupās – teksti, kuros rodamas kristīgajai kultūrai raksturīgas personas un sižeti, un teksti bez tām (Roper 2005).

Līdzīgi rīkojies arī K. Straubergs latviešu buramvārdus iedalot divās lielās grupās: vienu ar kristīgiem elementiem (LBV, 287-382) un otru bez tiem (LBV, 383-438):

„Pirmajā ir dažādu notikumu pieminēšana gan tieši sakarā ar Svētiem Rakstiem, gan pieturoties pie Bībeles tekstiem un baznīcas mācībām, gan izplūstot fantastikā, vai tiešos leģendu darinājumos ap kādu centrālo personu vai atsevišķiem gadījumiem. Beidzot, līdzās šiem momentiem, kam pamatā ir jau viduslaiku un vēlākās latīņu formulas, vērā jāņem arī tautas vienkāršā uztvere, kas Bībeles tekstos un pat baznīcas dziesmās meklē pēc noderīgām analogijām.” (LBV, 287).

K. Strauberga apzīmējums „tautas vienkāršā uztvere” sasaucas ar Evas Počas pausto atziņu, kas tiek pamatota viduslaiku un apgaismības laikmeta raganu un vārdošanas tradīciju pētījumos, norādot uz dažādu sabiedrības slāņu līdzīgu domāšanu un uztveri. Autore secina, ka tā laika sabiedrības elites viedoklis un populārā kultūra ir bijusi vienā izpratnes līmenī attiecībā uz reliģiskām vīzijām un redzējuma tehniku gan profesionāļu darbībā, gan atsevišķos spontānos gadījumos. Ikviens, kas atradies citādā apziņas stāvoklī – transā vai arī pieredzējis caur sapņiem, varējis komunicēt ar pārdabisko – nāvi, personām no kristietības mitoloģijas, ar garu pasauli vai izdzīvot populārus nostāstus (Pócs 2000, 8). Lai arī šāda uztvere tiek piedēvēta pagātnei, tomēr mūsdienu situācija rāda, ka Latvijas sabiedrība, lai arī aprobējas no „māņticības”, joprojām nopietni uztver noburšanu, noskaušanu, „ļauņas acs uzlikšanu”.

Buramvārdu saturam ir noteicoša loma gan buramvārdu dalījuma noteikšanā jau minētajos pētījumos, gan arī teksta un virsraksta attieksmēs. Buramvārdu tekstos piesauktie tēli un atainotās situācijas veido kopīgu vēstījumu, kura nozīme ne vienmēr ir atklājama bez salīdzinājuma ar plašāku folkloras materiālu, īpaši uzsverot tautasdziesmas, pasakas un teikas. Šie žanri un arī folkloras kopumā veido priekšstatu sistēmu, kas, daudzslāņaini veidota, vairāk kā neapzināts tīklojums ir cauraudis teicēju un pētnieku repertuāru. Folkloras materiāla iekšēja sasaukšanās caur tēliem, simboliem un vērtībām paskaidro to lietojumu gan katra atsevišķa folkloras žanra robežās, niansētāk iezīmējot un uzsverot kādu detaļu vai aspektu, gan ārpus tām. L. Tarka norāda, ka:

„Intertekstuālas asociācijas rada metaforiskas un metonīmiskas attieksmes starp pasaules uzskatu līmeņiem vai sfērām, kas diskursa līmenī atbilst dažādiem žanriem.” (Tarkka 1993, 182).

Tādējādi, papildinot viena žanra materiālu ar citu, var tikt paplašināta un paskaidrota arī teksta apkārtne, semantiskais lauks, kas nereti izceļ un pastiprina arī it kā apslēpto asociatīvo priekšstatu radniecību. Taču ne vienmēr folkloras pētnieks, vācējs, publicētājs un tradīcijas kopējs jeb teicējs vadās pēc identām priekšstatu sistēmām, turklāt, tām ir tieksme savstarpēji ietekmēties un nereti pirmajai prevelēt pār otro.

E. Olupe norāda, ka:

„Sākotnēji pašiem buramvārdu zinātājiem bija raksturīga brīva, radoša pieeja buramvārdiem un, jāatzīst, arī liela mutvārdu poēzijas kultūras bagātība. Viņi šos tekstus papildināja ar aizguvumiem no citu folkloras žanru folkloras, centās piešķirt tiem maksimālu emocionālu iedarbību. Tāpēc te ielūda gan pasaku, gan

tautasdziesmu tēli, reizēm samanāms buramvārdu tuvums sakāmvārdiem, mīklām.” (Olupe 1986, 114).

Lai arī paliek neskaidra E. Olupes norāde buramvārdu tuvībai ar sakāmvārdiem un mīklām, taču var apstiprināt vēstītājfolkloras un buramvārdu līdzības saturā.

Kā norāda D. Ben-Amoss, dažādiem žanriem piederīgu un atšķirīgu materiālu kopā satur kultūras, vēstures un simbolu veselums (Ben-Amos 1976, 37). Pētot debesu un zemes/ pazemes dievību personificējumus latviešu folklorā (Dievs un Velns, to attieksmes), folkloriste Rita Drīzule norāda, ka ar pazemi saistītās mitoloģiskās būtnes vairāk attēlotas vēstītājā folklorā: pasakās, teikās, nostāstos, daļēji arī buramvārdos un ticējumos, mazāk tautasdziesmās (Drīzule 1988, 75). Tādējādi arī šajā nodaļā buramvārdu sižetu un tēlu atsegumam tiks izmantots pasaku un teiku salīdzinošais folkloras materiāls. Izvēlētie teksti netiek vērtēti kā rakstu/ mutvārdu vai kristietības/ pirmskristietības tradīcijas paraugi, bet gan kā ilustratīvi piemēri dažādos žanros ietvertu priekšstatu savstarpējām intertekstuālām attieksmēm.

Latviešu folkloristikā dažādiem žanriem piederīgu folkloras materiālu, salīdzinot folkloras īsās formas (mīklas, sakāmvārdi) un pasakas, ir analizējusi Elza Kokare. Kā jau norādīts iepriekš, autore lieto terminu „žanru mijšakarības”, saprotot, ka dažādu žanru saskaņa var izpausties gan vienādu tēlu un tēlu sistēmu izmantojumā, gan arī viena motīva vai reālas dzīves parādības ietvērumā bez tiešas žanru saskares (Kokare 1977, 52).

Pasaku, teiku un buramvārdu materiāla salīdzinājumam šajās apakšnodaļās līdzās tradicionālajam žanru dalījumam būtiskas ir žanru kā rakstīto (sarežģīto) formu un mutvārdu (vienkāršo) formu (runas žanri) (Bahtin 1979, 239) attieksmes – kā pirmajās, tā otrajās saglabā kopīgu valodas bāzi un tās lietojumu. M. Bahtins norāda, ka runas žanri, nepastarpināti veidojoties no sarunvalodas – gan vienkāršie, gan sarežģītie, atspoguļo individuālo stilu, izpildījuma situāciju, kā arī leksikas un gramatikas lietojumu (Bahtin 1979, 240-244). Šāds runas žanriem būtisku īpatnību uzsvars salīdzināms ar E. Kokares secinājumu par leksikas semantiku folklorā:

„Folkloras leksikas semantika ir plašāka, ietilpīgāka par sarunu valodas vārdu nozīmi, bieži katrs vārds ir simbols, kas netieši pauž tautas estētiskos un ētiskos ideālus. Bet arī to semantikas dominanti ietekmē gan funkcionēšanas laiks un vieta, gan dziesmas vai pasakas teicēja individualitāte... Turklāt mutvārdu tradīcija nosaka vēl vienu būtisku folkloras leksikas īpatnību – tās semantiku ievērojami ietekmē kontekstuālā situācija.” (Kokare 1988, 15-16).

Lai arī pasakas, teikas un buramvārdi pieder dažādiem folkloras žanriem, tie kalpo atšķirīgiem mērķiem un rod izpausmi šķietami atšķirīgās kontekstuālās situācijās, tomēr katra žanra tekstos ietvertu notikumu izklāsts, sižeti, tēli un to semantika atsevišķos piemēros ļauj saskatīt kopīgas iezīmes. Vairumam vēstītājas folkloras un buramvārdu ir rodamas internacionālas saknes un ietekmes, kas, latviešu tradīcijā lokalizētas, iegūst tikai šai kultūras teritorijai raksturīgas iezīmes. Domājams, ka arī šajos tekstos atspoguļotie priekšstati var tikt attiecināti gan uz citām tautām, gan uz latviešiem raksturīgu mantojumu, protams, apzinoties lokālās īpatnības katra folkloras žanra un piemēra ietvaros, sociālā un kultūras kontekstā.

Pieņemot, ka sabiedrība, lietojot vienotu valodas sistēmu, veido un izmanto arī kopīgus kodus un simbolus, kas vienlīdz var atspoguļoties kā pasaku un teiku, tā buramvārdu materiālā. Klifords Ģircs (Geertz) norāda, ka nozīmes var uzglabāt vien simbolos, tostarp arī reliģiskos, tādējādi sasaistot ontoloģiju un kosmoloģiju, estētiku un morāli (Geertz 1973, 127). Šāda atziņa, gan apvērsta, rodama arī augstākminētajā E. Kokares izteikumā – simbolu ietvērumus vārdos, kas netieši pauž tautas estētiskos un ētiskos ideālus, kā arī:

„Parastie vārdi, nezaudējot savu tiešo nozīmi, dziesmā (arī citos žanros) iegūst papildu nozīmi, turklāt tas bieži vien notiek bez metaforizācijas.” (Kokare 1988, 16)

Tādējādi buramvārdos rodamie priekšstati, kas aplūkoti nākamajās apakšnodaļās, par slīmību rašanos, to mājvietu, kā arī dziedināšanu sasaucas ar pasaku un teiku materiālu caur tēlu un darbību simbolisku nozīmi ne tikai folkloras kontekstā, bet, domājams, ka arī buramvārdu lietotāju realitātes izpratnē pagātnē.

2.3.1. Sižets⁶⁴

Sižets, būdams viens no stāstījuma struktūras elementiem, veido arī buramvārdu vēstījumu, kas caur tajā ietvertajiem tēliem un to darbību, tagadni sasaista ar teksta realitāti. Žanra noteikto īpatnību dēļ, galvenokārt to nelielā forma, neļauj ietvert plašāku sižeta izvērsumu, tādējādi sašaurinot arī simbolu semantisko ietvērumu tekstā. Buramvārdos, kas sakņojas kristietības tradīcijā kontekstuālu informāciju sniedz citi Eiropā izplatītie formulu tipi, kā arī Bībeles sižetu un tēlu atbilstība, piemēram,

⁶⁴ Sižets – savstarpēji saistītu secīgu notikumu virkne, notikumu sistēma (Valeinis 1961, 111).

historiolas. Savukārt buramvārdiem, kuros nav rodamas tiešas līdzības vai tās ir attālas, ņemot vērā tekstu savstarpēju ietekmēšanos un uzslāņošanas, nozīmi var palīdzēt atklāt dažādiem žanriem piederīgu sižetu sastatīšana. Šajā apakšnodaļā buramvārdi tiek salīdzināti ar pasaku, teiku un ticējumu materiālu. Lai analizētu citkārt tikai daļēji uztveramas nozīmes, ir izvēlēts viens šajos žanros pārstāvēts sižets – „Dieva un Velna cīņa”.

Gan pasaku un teiku, gan buramvārdu materiālā bieži sastopams motīvs ir Velna un Pērkonu cīņa. Kosmoloģiskajās teikās tas ir visai izplatīts un saistīts galvenokārt ar debesu un zemes (pazemes) dievību savstarpējām sacensībām, kas nereti beidzas ar dažādiem pārpratumiem. Piemēram, Dievs ar Velnu vai ezi rada zemi, iet pļaut sienu vai viens otru mēģina nobaidīt. Dieva un Velna nesaskaņām par pamatu var būt arī strīds vai aizvainojums, kādēļ Dievs nolemj nogalināt Velnu, metot tam ar akmeni (LPT, XIV, 184)⁶⁵. Nereti Dievs sūta Pērkonu, vai arī Pērkons bez Dieva padoma un klātbūtnes mēģina nogalināt Velnu (LPT, XI, 212-213). Velns bēgot slēpjas ezeros, alās, upēs, arī zem akmens:

„Reiz vīns meža sorgs aizguojis uz mežu un īsavēris azarā nalobū, ka jis izskrīns nu azara un izsāst uz akmina un ruods ūkstu uz augšu Pārkiuņam. A Pārkiuns cik jam spērs, tik jis vis īskrīns vidā azarī.” (LPT, XIII, 226).

Vai arī:

„...No pārkoņa spēriena arī viņam [Velnam] sliktums ticis: akmens, zem kura viņš bija palīdis, uzgrima viņam tā virsū, ka ne uz kādu vīzi nevarējis tikt laukā, un esot tur palicis kā piekalts līdz šai pašai dienai.” (LPT, XIV, 13).

Latviešu folklorā akmens ir vieta, kur Velns mēdz sēdēt, arī sēžot šūt. Zem akmens ir paslēptas Velna bagātības vai arī tā ir ieeja citā pasaulē. Austrumeiropas buramvārdu pētniecībā akmens ir vieta un arī lieta, kas saistās ar nedzīvo, neauglīgo, arī ļaunuma mājvietu (Pócs 2009, 36). Latviešu buramvārdos zem akmens tiek sūtīts arī sliktums, ļaunums, slimības. Salīdzinājumam „pampuma vārdi”:

„Trejdeviņi Pērkonī nāca no jūras, trejdeviņas dzelzu lodes – sper to pampumu apakš akmeņa, – tas cilvēks paliek pie pirmās veselības.” (Br, 129, 136).

Buramvārdos minētās dzelzu lodes, akmens lodes, arī bultas ir saistāmas gan ar dabas parādību, gan raksturojamas ar arheoloģisko materiālu. Teikas vēsta:

⁶⁵ Šeit un turpmāk: (LPT, XIV, 184)– Šmits, P. *Latviešu pasakas un teikas.*, XIV sēj., 184. lpp.

„...Bet ja pats Pērkons kādreiz vajadzīgā vietā iesperot, tad tur atrodama bulta jeb lode. Ar šo bulti varot dažādas slimības dziedināt...” (LPT, XIII, 224).

Par pērkona lodēm, bultām tika un joprojām tiek uzskatīti akmens kātcauruma cirvji (Vasks 2002, 186; Urtāns 2008, 59), kam tiek piedēvēts dziedniecisks spēks:

„... lietots, kad kāda vieta sāp. Tad rītos un vakaros griež ap slimo vietu.” (Cit. pēc: Vasks 2002, 187).

Vai arī – 1938. gada ziņojumā Pieminekļu valdei teikts, ka:

„... kādai sievietei Zelenkai, kas dzīvo Salienas pagastā, „ir akmens cirvis, kuru viņa lieto „ārstniecībā” – riebšanai (zināma riņķveida kustība ar minēto priekšmetu, izrunājot pie tam zināmus vārdus).”” (Cit. pēc: Vasks 2002, 187).

Ja pasaku un teiku materiālā, Velns bēgot no Pērkona, cenšas nonākt sev drošā vietā, kas var būt arī tā mājvieta, – biežāk vecas rijas, purvi, ezeri, akmens, upes. Savukārt buramvārdos Velns galvenokārt tiek sūtīts uz jūrmalu, rozīties jūrmalas smiltīs, kā, piemēram, „trumu jeb augoņu vārdos”:

„Mūc, trums! mūc, augons! mūc, visa nelaime! Kur tu nāci, tur esi! Te tevi raustīs, te tevi plēsīs, te tev laba nedarīs! Mūc, mūc uz jūru, rozies jūras smiltīs, – tur tava vieta, tur tu guli! Pērkons nodzenās ar deviņiem dēliem. Izņīksti kā vecs mēnesis, kā vecs pūpēdis, kā rīta rasa!” (Br, 135, 192).

Buramvārdos izteiktā pavēle „Tur tava vieta, tur tu guli!” norāda uz slimības vēlamu atrašanās vietu. Latviešu folklorā jūra var arī norādīt uz vietu, kur ir ūdens plašums, piemēram, ezeru. Jūras mala vai jūras smiltis var tikt saistītas gan ar tradicionālo Velna mājvietu – ezeru, gan ar smiltīm, akmeņiem kā neauglīgu, arī mirušu vietu. Jūra vai jūras mala latviešu folklorā tiek asociēta arī ar aizsauli (Drīzule 1988, 89), kas norāda arī uz Velna saistību ar mirušo pasauli. Šajā gadījumā arī uz vietu, kur tiek sūtīta slimība.

Lai arī Velns netiek nosaukts vārdā, bieži, izmantojot eifēmismus, tiek norādīta slimību, nelaimju saistība ar to. Minētajā piemērā „trums“, „augons“, „visa nelaime“ tiek asociēta tieši ar Velna darbību vai ietekmi un tā mājvietu. Arī nākamajā buramvārdu piemērā („vārdos pret trakumu”) Velns netiek saukts īstajā vārdā, bet gan aizstāts ar „Jūrmalas Piktuli”:

„Jūrmalas Piktulis, murzīts kā runcis, neatron grāpīša paceltas malas, cilvēka (v. lopā) iešāvies, plēzdamies moca, mana gan Pērkonu tuvu uz pēdām. Skrej ārā, lupatiņš! reizu tev teic– vēl vienu reziņu, klausies, tev saku! ja vēl tu neklausī, Pērkonu saukšu, tad zini kā būs tev sprantā ar guntu, kā zemē grimdīsi deviņas ases!” (Br, 154-155, 369).

Pievēršot uzmanību arī izteikumam „neatron grāpīša paceltas malas”, uz ko norāda arī F.Brīvzemnieks (Brīvzemnieks 1881, 154), šis buramvārdu piemērs ir saistāms gan ar pasaku un teiku, gan ar ticējumu materiālu, kas paskaidro, ka negaisa laikā pagalmā jāatstāj/ nav jāatstāj apgāzts katls, kur Velnam patverties/ nepatverties (divējādi), kad to vajā Pērkons (LTT, 23137). Ja Velns neatrod, kur patverties, tas var „ieskriet” cilvēkā, lopā vai mājā, kā arī paslēpties cilvēka drēbēs vai tā tuvumā kāda dzīvnieka izskatā:

„...Dievs nu sūtījis Pērkonu. Bet kolīdz Velns ierauga, tūlīt paliek par kaķi.” (LPT, 14, 184).

Šeit arī saistoši ticējumi, kas norāda, ka pērkona laikā no mājas ir jāizdzen kaķi un suņi, lai zibens neiespertu mājā.

Buramvārdos Pērkons var tikt aizstāts ar „vecu vīru”⁶⁶, piemēram, „trumu jeb augoņu vārdos”:

„Vecs vīrs iet gar jūru, tērauda zobens rokā; sit trumu pušu – trums skrej dziļā jūrā, jūras dziļās smiltīs, jūras dziļās olās; – tur tu vērpj, tur tu šķeterē.” (Br, 135, 186).

Ļaunuma un slimību izcelsme asociatīvi tiek saistīta ar Velnu un tā mājvietu, tā nevēlamu parādīšanos cilvēku pasaulē. Piesaucot vai draudot ar Pērkonu, ir iespējams atbrīvoties no slimības – tā tiek iznīcina vai arī sūtīta atpakaļ purvā, ezerā, alā vai zem akmens.

No iepriekš minētajiem piemēriem redzams, ka viena folkloras motīva „Pērkona un Velna cīņa” atsevišķas sižeta epizodes raksturo gan pasaku, teiku un ticējumu, gan buramvārdu materiāls. Pasakās un teikās Pērkons viens pats vai ar saviem dēliem/ buramvārdos – Pērkons (trejdeviņi Pērkoni)/ ar deviņiem dēliem („truma vārdi”, „augoņa vārdi”, „dūrēja vārdi”)/ trejdeviņiem spēkiem („truma vārdi”)/ ar trejdeviņiem spieķiem („truma vārdi”) vai arī kā vecs vīrs („trumu jeb augoņu vārdi”) vajā Velnu. Buramvārdos Velns netiek saukts īstajā vārdā, bet gan kā Jūrmalas Piktulis („pret trakumu”), arī „trums” un „augons” tiek saistīti ar „nelabā” ietekmi vai iemiesošanas. Slimības tiek raidītas uz Velna mājvietu – jūru, jūrmalas smiltīm („truma jeb augoņa vārdos”). Gan pasakās un teikās, gan buramvārdos Velna mājvieta vai slēpšanās vieta ir arī akmens, zem kura tas ar pavēli tiek sūtīts („pampuma vārdi”), kā arī izmantotie līdzekļi – dzelzs/ akmens lodes/ bultas („pampuma vārdi”, „lopu vārdi”) ir identī abu folkloras žanru apskatītajos piemēros.

⁶⁶ „Vecs vīrs” buramvārdos var aizstāt arī kādu Bībeles personāžu, piemēram, Mozu, kas ar dzelzs zizli notur upi („Flum Jordan” tips, salīdzinājumam skat. apakšnodaļu „Mutvārdu tradīcija”).

E. Kokare, salīdzinot proverbu un pasaku materiālu, secina, ka abu žanru saskaņai var būt arī ģenētisks raksturs. Samērā daudzu proverbu cilme saistāma ar pasakām vai anekdotēm, kurās tie sastopami gan kā atsevišķa motīva, sižeta epizodes vai pat visas pasakas ierosinātāji, gan arī kā to risinājumā gūtās atziņas lakoniski formulējumi (Kokare 1977, 108). Atsevišķos gadījumos analizētajā motīvā pasaku un teiku sižeti ir identiski buramvārdos minētajiem. Šajā apakšnodaļā netiek vērtēta viena vai otra žanra sākotne kā primāra attiecībā pret otru, bet gan apstiprina pasaku, teiku un buramvārdu sakņošanas vienotā uztverē, funkcionējot līdzīgiem priekšstatiem un to izpratnei.

Pasaku un teiku materiāls palīdz izprast buramvārdos ietvertu mitoloģisko būtņu darbību, savstarpējās attiecības, to mājvietu, utt., kas buramvārdu tekstos netiek raksturotas plašāk. L. Tarka, analizējot Karēlijas mutvārdu poēziju, norāda:

„Varoņeps, gan arī epika kopumā, paver šauru un deformētu skatu uz folklorā ietvertu kultūras izpratni – folkloras teksti un žanri sniedz izpratni tikai caur savstarpējām attieksmēm.” (Tarkka 1994, 250).

Papildinot viena žanra materiālu ar citu, kā arī sastatot līdzīgus vai pat identus sižetus, buramvārdos paslēptie priekšstati rod apstiprinājumu un plašāku interpretāciju lauku teksta nozīmēm un simboliem, ko ietver atainotā darbība, iesaistītie tēli.

2.3.2. Tēli

Pasaku un teiku materiāls, tāpat kā folkloras materiāls plašāk, būtiski papildina buramvārdu tekstu izpratni, kas slēpta tēlainā un simboliskā valodā ne vienmēr vai arī nekad netiek paskaidrota pašu buramvārdu tekstu ietvaros. Buramvārdu tēlu sistēmā ir rodami gan kristietības ieviesti (Jēzus, Dievs Tēvs, Svētā Marija u.c.), gan latviešu mitoloģijai raksturīgi (Pērkons, Laima, Svētās meitas u.c.), kā arī tēli, kuri uzskatāmi uzsūkuši abu iepriekš minēto grupu īpatnības (Dievs, Māra, Velns). Šis ir tikai viens no iespējamiem tēlu iedalījuma principiem, kas buramvārdu tekstiem sniedz kontekstuālu informāciju pasaku, teiku, ticējumu, kristīgo leģendās, lūgšanās u.c. materiālos. Katrs tēls no papildus informatīvā lauka gūst kādu semantisku pienesumu tā izpratnē. Tādējādi stāsta apkārtnes nav nošķirtas, abstraktas sfēras, atdalītas cita no citas. Būtiski ir ne tikai tekstu sastatīšana no dažādām apkārtnes vidēm, bet arī pagātnes un tagadnes teksta attieksmes vienā (Gubrium, Holstein 2009, 185).

Kā jau minēts iepriekš, buramvārdos darbojošās personas ne vienmēr tiek nosauktas vārdā, un to sastatīšanai ar konkrētu tēlu palīdz apkārtnes vai darbības

raksturojums līdzīgās kontekstuālās situācijās. Sastatot proverbs ar teiku un nostāstu materiālu, kā norāda E. Kokare, satura un tēlu sistēmas saskaņa var sakņoties reālajā īstenībā, kuras atspoguļojums ietvēries abos žanros neatkarīgi vienam no otra. Savstarpējā konfrontācijā nostāsts vai teika attieksmē pret proverbu vērtējama kā pēdējā cilmes vai situācijas nozīmes skaidrojums. Taču dzīvajā lietojumā proverbi iegūst, atkarībā no tēlu sistēmas semantiskās ietilpības, daudz plašāku komunikatīvo funkciju, nereti zaudējot saikni ar vēstītāju folkloru (Kokare 1977, 109). Tāpat kā proverbem, tā arī buramvārdiem teikas un nostāsti ir cilmes un situācijas nozīmes skaidrojumi, kā arī citu folkloras žanru materiāls paplašina tēlu semantisko ietilpību. Taču atšķirībā no proverbu lietojuma ikdienas situācijās, buramvārdu lietojums ir nošķirts no ikdienas valodas, aktualitāti iegūstot tikai specifiskos gadījumos – ārstniecība, kaitniecība vai kā maģiskas formulas kalendārajās ieražās.

Kā viens no pasaku, teiku un buramvārdu materiāla saskarsmes raksturotājiem ir Velna tēls un ar to saistītā semantika. Piekrītot E. Kokares secinājumam, tēlu sistēmas saskaņa var sakņoties reālajā īstenībā, šajā gadījumā – Velna izskats, darbība var tikt asociēta ar sociāli augstāku slāni, tā svešādo valodu, ģērbšanās un uzvešanās stilu pretstatā vidusmēra zemniekam:

„Kad es vēl Aumeistaru pagastā Rukmaņos ganos gāju, tad es redzēju pašu velnu braucam. Bija tā pa pusdienas laiku, ka uzreiz pamanīju, ka no Damba kalna brauc lejā lepna karīte un viņai priekšā trīs skaisti zirgi. Damba kalns ir tik stāvs, kā no jumta, bet velns brauca no viņa lejā. Karītei bija glāžu logi un iekšā sēdēja velns, pavisam melns, spīdīgu cepuri galvā, un viņām līdzās sēdēja divas lepnas preilenes ar ziliem šleijeriem. Pa priekšu skrēja melns suns, tik liels kā kumeļš, un spīdēja kā ūdrs. Suns pat uz mūsu suņiem nepaskatījās. Viņš aizskrēja mēli pār zobiem izkāris. Tā velns aizbrauca un iegrieza mežā.”(LPT, XIV, 18).

Pētot Velna izpausmes igauņu folklorā, Ilo Valks (Ülo Valk), norāda, ka viena no šādu atšķirīgu tēlu kontaminācijas šķautnēm balstās melnās krāsas izpratnē (Valk 2001, 52). Velna izskata īpatnības, piemēram, augstā cepure ir raksturīga šī tēla iezīme arī slāvu 16.-18. gs. ikonogrāfijā (Antonov, Maizuljs 2011, 78).

Ilo Valks šajā pētījumā uzskaita, kādos gadījumos un procentuāli cik bieži Velns parādās dažādu dzīvnieku izskatā igauņu folklorā, balstoties galvenokārt teiku materiālā (Valk 2001, 105). Arī lietuviešu folklorists un mitoloģijas pētnieks Norberts Veļus (Norbertas Vėlius) piedāvā uzskaitījumu Velna pārvērtībām mājas un meža dzīvnieku izskatā (Vėlius 1987, 42). Sekojot šai statistikai un latviešu teiku materiālam, redzams, ka

Velns bieži parādās suņa, zaķa un kaķa izskatā. Nereti šiem dzīvniekiem, kuros pārvērties Velns, piemīt kaut kas īpatnējs, tos atšķirot un atpazīstot no „parastajiem”:

„...Jā, un kā jājis gar šķūni, tā izskrējis no turienes pamazs melns suns ar ļoti lielu galvu. Viņš nemaz nerējis, bet ķēries vien šim pie kājām, lūkodams zirgam mugurā tikt. Šis savilcis kājas zirgam uz muguras un sācis jāt, cik vien zirgs jaudājis, bet tad piepēži suns pārvērties par kaķi un vienā lēcienā uzlēcis zirgam mugurā aiz jātnieka...”(LPT, XIV, 386).

Teikās un nostāstos bieži vien kāda neikdienišķa parādība, kas slēpusies ierastā situācijā, tiek atklāta pēc notikuma:

„Vecis gāš uz māju gar Aumeistaru kungu kapsētu. Kā nu šis ticis pretī kapsētai, tā uzreiz uz ceļa uzlēcis zaķis un sācis večam pa priekšu ļevarot. Vecis sācis zaķi ķert. Bet zaķis uzreiz pazudis. Vecis gāš rītīnā skatīties: paša (veča) pēdas gan bīs, bet no zaķa pēdām ne vēsts.” (LPT, XIV, 396).

Velna manifestācijām suņa vai kaķa izskatā piemīt īpatnība, ka teikās viena stāstījuma ietvaros tas var mainīt savu veidolu:

„Te gar lejas draudzes kapsētu braukdams, ierauga: no kapsētas izskrien tāds melns kustonis kā vilks un, lielu līkumu mezdams, dodas uz ceļu braucējam virsū. Šis ar nemaz nebaidījies, lai skrien! Bet melnais zvērs palicis arvien mazāks: jau kā suns. Beidzot pietecējis tā 2-3 asis zirga priekšā un palicis kaķa lielumā...” (LPT, XIV, 389).

Taču Velns var būt arī nenosakāma, lai arī kaut ko atgādinoša radība,

„Milnu silā man reiz tā gadījās. Es gāju caur silu pa pašu dienviņa laiku. Kā nu iegāju silā, tā man pa kājām sāka maisīties tāds melnc, ne kaķis, ne suns, un pa kājām vie. Nu es vairs ne uz priekšu, ne atpakaļ. Bet kā piesaucu Dieva vārdu, tā rāvienā pazuda.” (LPT, XIV, 388).

Kontaminējoties izpratnei par Dieva un Pērkona funkcijām, kā arī to darbībām, kas iekļauj arī iepriekš minēto Velna vajāšanu, ir saplūduši priekšstati par kristīgo Dievu un Velnu, kas neprasa vairs paskaidrojumu tekstā, bet gan balstās antagonistu būtņu pieņēmumā.

Iepriekš minētajiem teiku piemēriem, sastatot tos ar atsevišķiem buramvārdu tekstiem, ir būtiska loma buramvārdos sastopamo tēlu semantikas atklāšanā un interpretācijās, kā arī paša buramvārda teksta izpratnē. Apskatot vienu buramvārdu grupu „sāpju vārdos”, šis teiku materiāls paplašina to kontekstuālo lauku un norāda uz asociācijām ar tajā atspoguļotajām Velna transformācijām:

„Paņēmu skalu – nodūru velnu, atskrēja melns suns – nokoda sāpes, atskrēja melna kaķe – pārkoda sāpes, atskrēja zaķis – pārkoda sāpes.” (Br, 128, 127).

Šim piemēram saistoši arī ticējumi par dzemdētājām, kuras var arī nejust sāpes, ja/ jo viņām palīdz Velns (LTT, 6606). Šāds Velna darbības aspekts rodams arī skandināvu folklorā, un zviedru folkloriste Ulrika Wolf-Knuta (Ulrika Wolf-Knuts) tos saista ar kristietības priekšstatiem par ģimeni – „Velna kārdinājumu” (ja bērns ir piedzimis neprecētai sievietei) (Wolf-Knuts 2006, 117). Taču aiz Velna tēla var slēpties arī kādas „ne-kristietības” dievības palīdzība, kas kristietības pasaules uztveres ietekmē ir tikusi apzīmēta kā „nelabā darbība”.

Šie „sāpju vārdi” ar mazām izmaiņām ir sastopami vairāk kā 20 variantos⁶⁷. Līdzīgi kā iepriekš minētajā teikā, tā arī buramvārdu piemērā Velns no lielāka kļūst par mazāku. Šāda asociatīva sāpju mazināšana (no lielāka uz mazāku līdz pavisam iznīkst) sastopama arī citos buramvārdu piemēros, skaitot no viens līdz deviņi un pēc tam atpakaļ (LBV, 252-253). Sākuma vai „nulles” punktu izvēloties stāvokli pirms slimības, nelaimes, kas kāpinot, skaitļus palielinot, sasniedz augstāko punktu, un, skaitot atpakaļ, mazinās. Tādējādi cilvēks tiek atgriezts stāvoklī pirms slimības vai negācijas. Arī „vīveļu vārdos”⁶⁸ tiek izmantota skaitīšana:

„Bērais! Velns brauc pa smilkšu kalnu deviņiem melniem zirgiem; velns brauc pa smilkšu kalnu astoņiem melniem zirgiem; velns brauc pa smilkšu kalnu septiņiem melniem zirgiem....velns brauc pa smilkšu kalnu vienu melnu zirgu. Jēzu, nāc palīgā pie bērā zirga spalvas! Dievs Tēvs....” (Br, 151, 345).

Melni suņi, melnas kaķes var būt arī kā biedinājums, kā brīdinājums, lai paliktu savā vietā:

„Ābolis tek pa ceļu, tec, tec, es tev pakaļ ne tecēšu. Gan tev trīs melni suņi, trīs melnas kaķes, gan tie tevi saēdīs, gan tie tevi saplosīs. Ko plosies, ko dauzies? Ej savā vietā nogulies....” „Mātes vārdi” (LFK, 612, 49).

Arī citā „mātes vārdu” piemērā:

„Māte iet ciemā, māte tek ciemā – par mežiem, par ūdeņiem, par akmeņiem. Mātīte mīļā, neej ciemā, netec ciemā! Stāvi savās mājiņās – suņi, kaķes tevi saplosīs, suņi kaķes tevi saplosīs!” (Br, 116, 16).

⁶⁷ Šeit jāņem vērā arī latviešu buramvārdu korpusa veidošanās apstākļi – „mehāniskā” variēšanās, kas radījusi „neistos” variantus.

⁶⁸ „Vīveļu vārdus” publicējis jau Martins Del Rio: „Ja zirgs ir slim, tad jājautā, kāda viņam spalva...” (Del Rio 2000, 145; Straubergs 1923b, 941).

Šajos minētajos buramvārdu piemēros, domājams, lokalizētas kristīgās leģendas par Sv. Marijas dzīvi, ceļojumiem un Jēzus dzimšanu. Latviešu buramvārdos „mātes vārdi” veido pastāvīgu formulu grupu – F. Brīvzemnieks publicējis 37. vienības, kurās vēstīts par „mātes ceļošanu”. Somu folkloriste Senni Timonena (Senni Timonen), analizējot episkos dziedājumus Karēlijā, norāda, ka Sv. Marijas kults saistāms ar agrīno katolicismu (Timonen 1994, 302), un tās apgādībā ir divas cilvēku dzīves sfēras – rūpes par lopiem un sievietēm un dzemdībām (Timonen 1994, 303). Autore norāda uz Sv. Marijas funkciju saplūšanu un iekļaušanos karēļu episkajā tradīcijā – metrikā, stilistikā. Sižets vēsta – Marija iet ogas lasīt uz augsta kalna. Autore šo epizodi karēļu folklorā saista ar sievietes seksualitāti un dzimumorgāniem; dodas uz „viņpasauli” (Tuonelu) sastapt „Kalēju” Velnu utt. Latviešu folkloras materiāls apstiprina Sv. Marijas identas funkcijas tautasdziesmās, kur tā tiek saukta par Māru (Biezais 2006 [1955], 220). Savukārt buramvārdos Marijas vārds var tikt arī nepieminēts, vien saglabājot uzrunu „māte”, „mīļā māte”, memmiņa”, kas pēc F. Brīvzemnieka uzskatiem pielīdzināms kā sinonīms vārdam „dzemde” (Brīvzemnieks 1881, 115).

Sāpju, slimību un dažādu nelaimju izcelsme buramvārdos bieži tiek asociēta ar Velna darbību, uz ko norāda gan Velna simboliska iznīcināšana – noduršana, gan arī ar pavēli sūtot slimību (augoni, trumu) uz tās mājokļa vietu – ūdeni, jūras malu, purvu u.c. Slimības var rasties arī no sastapšanās ar Velnu:

„Reiz viena meita gājusi īsi priekš pusnakts caur mežu. Bijis ļoti tumšs. Meitai bijis ļoti bailes, un viņa ātri steigusies. Te piepēši iznācis no meža sarkans vīrs, un piegājis pie meitas, piespiedies tai tuvu pie labā sāna. Meita tomēr aizgājusi mājās, bet otrā dienā bijusi slima. Labie sāni stipri sāpējuši. Sagulējusi ilgāku laiku, meita nomirusi. Stāsta, ka šis vīrs bijis pats velns.”(LPT, XIV, 123-124).

Velna un sarkanās krāsas saistība attēlota samērā plašā pasaku un teiku materiālā. Sarkanā krāsa apgērbā, priekšmetos vai ķermeņa detaļās ir kā viena no īpatnībām, kas nejauši satikto gājēju vai braucēju ļauj atpazīt kā Velnu:

„... reiz viens cilvēks, ejot uz Jaun-Jelgavu, redzējis pa ceļu braucam greznu melnu karieti, kurā sēdējis melns kungs. Nonākot blakus ceļa gājējam, kariete apstājusies, un melnais kungs teicis, lai kāpjot iekšā, pavedīšot kādu gabalu. Cilvēks arī gribējis jau kāpt kariatē, kad ieraudzījis melnajam kungam zem cepures malas divus sarkanus radziņus. Gājējs vēl apķēris pārmest krustu. Sacēlies viesulis, ezerā kaut kas nošļakstējies, tur iebrāucis melnais kungs ar savu karieti...” (LPT, XIV, 17-18).

Arī citās teikās sastopam melnu kungu braucam kariatē ar aizjūgtiem dažāda skaita zirgiem un suni tekam līdzās. Kā norādīts iepriekš, latviešu, lietuviešu (Velius 1987, 44) un arī igauņu folkloras materiāls (Valk 2001, 110) liecina, ka Velnam ir raksturīga sarkanā krāsa, un tas var parādīties arī sarkana suņa vai sarkana kaķa izskatā. Caur šo saprotamāks kļūst teksts vai tekstu grupas, kurās minēti sarkani rati, zirgi, sarkans suns utt. Piemēram, „acu vārdos”:

„Sarkani rati, sarkani zirgi, sarkans kučieris, sarkana pātaga, sarkans suns pakaļ tek. Laj iznīkst kā vecs mēnesis, kā vecs pūpēdis! (Šie vārdi trīsreiz teicami).” (Br, 128, 121).

Vai arī „pampuma vārdos”:

„Trejdeviņas sarkanas karītes skrej pa ceļu, trejdeviņi sarkani zirgi skrej priekšā, trejdeviņi sarkani kučeri priekšā, – sarkana cepure, sarkanas drēbes, sarkana pātaga, sarkani cimdi, sarkanas grožas, – klačo, plikšina, saplakstina pumpumu, briedumu– tas (vārda) nelaimi slāpē, tas (vārda) nelaimi slāpē.” (Br, 129, 135).

Arī „tārpu, ēdāju vārdos”:

„Sarkana karīte skrej pa ceļu, seši sarkani zirgi priekšā, seši ormaņi; sarkans sunīts guļ uz ceļa saritinājies. Ņem to pātagu, cērt to pātagu, – lai iznīkst kā pērnais pūpēdis, kā vecs mēnesis, lai paliek tas lopiņš (v. cilvēks) pie pirmās veselības!” (Br, 139, 230).

No vienas puses šie buramvārdu teksti rada spilgtus iedomu vizuālos tēlus, taču no otras – caur šiem tēliem, kas asociatīvi tiek saistīti ar ļaunumu, slimība tiek mazināta, iznīcināta – sunīts tiek aizdzīts/ aiztek līdz kariatēi, pampumu saplakšķina.

Velna kā tēla semantika norāda uz tā saistību ar mirušo pasauli – parādīšanās tuvu kapsētai, pēc pusnakts vai dienas vidū. Pēteris Šmits, analizējot pasakās un teikās sastopamo Velnu, norāda uz tā vārda izcelsmi, kas saistīta ar Velnu kā veļu saimnieku (LPT, XIV, 5):

“Seno latviešu Pērkons, kā jau teikts, ir vajājis ļaunos garus, to starpā arī velnus un staigājošos miroņus.” (LPT, XIII, 224);

vai arī:

“Tādēļ gan par sodāmiem turēja ļaunos garus, neizņemot arī miroņus, kas pēc tautas domām staigājuši vēl zemes virsū un nesuši nelaimi dzīviem cilvēkiem.” (LPT, XIII, 223).

Arī tautas medicīnā ir rodami piemēri, kur dažādu vainu dziedināšanā (kārpas, mironkauls u.c.) tiek izmantotas ar kapiem vai ar mirušo pasauli saistītas, vai tai piederīgas lietas (smiltis, ziepes, kauli u.c.).

Pasaku un teiku materiāls palīdz saprast buramvārdos izteiktās līdzības, padziļina un izvērš sastopamo tēlu semantiku, kā arī paskaidro noteiktu darbību asociatīvu saistību un sakņošanas folklorā plašāk. Dažādiem žanriem piederīgs materiāls papildina un veido priekšstatu lauku gan katra žanra robežās, gan ārpus tām. Latviešu folkloristikā E. Kokares piedāvāto apzīmējumu “žanru mijsakarības”, kā jau norādīts iepriekš, ir iespējams aizstāt ar “intertekstualitāte”, kas izpaužas ne tik daudz kā vienam žanram piederīgu rakstītu vai mutvārdu formulu tiešu pārceļšanu citā folkloras žanrā (Velna vajāšanas motīvs), bet gan vienā folkloras žanrā (pasaku un teiku materiāls) saprotamu mitoloģisku priekšstatu iekļaušana citā (buramvārdi), kur tie netiek paskaidroti, bet drīzāk uztverami kā pašsaprotami (Velna saistība ar sarkano krāsu, mājas un meža dzīvniekiem). Buramvārdu tekstos slēpto asociāciju vai iespējamo tēlu transformāciju skaidrību vai saprotamību buramvārdu tradīcijas nesējiem – vārdotājiem, ārstniekiem – ir noteikusi to saprotamība buramvārdu rašanās, arī priekšstatu uzslāņošanās brīdī. Motīvu, sižeta epizožu, tēlu un simbolu lietojumu buramvārdos paskaidro un padziļina to salīdzinājums ar plašāku folkloras materiālu, kas sakņojas gan kopīgos priekšstatos folklorā, pārkāpjot žanru robežas, gan valodas lietojumā.

Intertekstuālā pieeja buramvārdu materiāla analīzē palīdz atklāt tekstu savstarpējās attiecības, kas caur Ž. Ženeta piedāvātajiem transtekstualitātes veidiem apstiprina folkloras priekšstatu savijumu, kas sakņojas vienotā valodas, kultūras un pasaules uztverē. Latviešu buramvārdu tradīcija nav bijusi un arī joprojām nav noslēgta sistēma – gan tekstu un tajos ietverto nozīmju ceļošana, gan arī atsevišķu personību ietekme uz teksta saturu un formu ir noteikusi šī brīža tradīcijas tekstuālo piepildījumu.

Tekstu savstarpējas krustošanās, metaforiskas un metonīmiskas saites latviešu buramvārdus sasaista ar plašāku Eiropas tradīciju, kas līdz ar kristietības kultūras izplatīšanos un tās aktualitāti dažādos laikos ir patvērusies arī vairāku tautu nacionālajā mantojumā, uzslāņojoties un sajaucoties ar tajās jau pastāvējušiem priekšstatiem. Pārvarot valos un žanru robežas, buramvārdu formulas, kas raksturīgas Eiropas reģionam, latviešu tradīcijā iegūst jaunu vidi, kā arī kritērijus to analīzei (tautasdziesmas, prozas, grafiska attēlojuma forma; tēlu un sižetu, un darbības lokalizācija citā, t.i. – „latviskā” sociālajā un kultūras kontekstā).

Buramvārdu intertekstuālās saites neļauj strikti šķirt kristietības un pirmskristietības tekstus, kas līdz šim bijis viens no pamatdalījumiem buramvārdu tradīcijā gan latviešu, gan arī citu tautu folkloras mantojumā. Tāpat arī ir pārvērtējami pētījumi, kas strikti iestājās par kādas formulas aizguvumu vienā vai otrā nacionālajā tradīcijā no citas, ņemot vērā, ka formulu izplatīšanās saistāma ar reliģisko ordeņu darbību un kristīgās tradīcijas izplatīšanos, kam līdz pat nacionālu valstu dibināšanai nepastāvēja šāda rakstura barjeras. Taču nebūt arī nav noliedzama atsevišķu buramvārdu formulu rašanās un funkcionēšana tikai latviešu tradīcijā, kam analogi citās kultūrās nav rodami.

3. Buramvārdu izpildījums

Buramvārdu izpildījums līdzās jau analizētajam kultūras kontekstam un teksta intertekstuālajai dabai ir tikpat būtisks buramvārdu tradīciju veidojošā kopuma elements. Kā iepriekš norādīts, izpildījums jeb folkloras teikšanas situācijas promocijas darbā raksturotas, pielietojot performances skolas metodoloģiju folkloristikā, kas daļēji sasaucas arī ar sociālā konteksta izpratni R. Baumaņa nostādnēs. Amerikāņu folklorists sociālo kontekstu, ko ietver kontekstuālā metode (kultūras konteksts, sociālais konteksts), vērtē kā atsevišķas, sīkāk iedalāmas, analīzes principu kopas: sociālā bāze, individuālais konteksts, situācijas konteksts un dabīgais konteksts (Bauman 1983, 365-366). Savukārt performance R. Baumaņa izpratnē ir estētiski marķēts un estētiski paaugstināts komunikācijas veids (Bauman 1992, 41), kas izgaismo komunikācijas procesa sociālo, kultūras un estētisko dimensiju (Bauman 1992, 41).

Tā kā sociālais konteksts ir vērsts uz kādas sabiedrības daļas vai grupas identitāti veidojošu īpatnību izvērtējumu, īpaši pievēršoties teicēja personības lomai folkloras teikšanas brīdī, kā arī aplūko izpildījuma situāciju un tās iedarbību konkrētajā tradīcijā (pēctecība, patiesīgums, autentiskums), tad šāda analīze tuvinās un šķietami arī daļēji pārklājas ar performances nostādnēm – kultūrā sakņota, kontekstuāli pamatota darbība, kas atklājas folkloras teikšanas brīdī iesaistīto dalībnieku attieksmēs (Bauman 1984 [1977], 27-29). Vienlaikus tās ir arī dažādas pieejas, kuru apvienošana vai vienādošana var izpalikt, ja pētījuma lauku un objektu ir iespējams atklāt un iecerēto rezultātu panākt, izmantojot tikai vienu no tām. Tomēr promocijas darbam ir izvēlētas abas, tādējādi sasaistot tradīcijas vēsturisko dimensiju, sabiedrības priekšstatus un buramvārdu izpildījumu, akcentējot tagadni. R. Baumaņa piedāvātās dažādās pieejas folkloras analīzē pamato un uzsver kontekstuālas informācijas nepieciešamību, teksta (teksts kā teksts, izpildījums kā teksts, žanrs kā teksts) un indivīda kā sabiedrība locekļa ciešo savstarpējo vienotību, vērtējot folkloras vai folkloristiskas izpausmes.

Promocijas darba pirmajā daļā buramvārdi tika pamatoti kā atsevišķs un līdzvērtīgs žanrs līdzās citām folkloras tekstu grupām. Otrajā daļā žanra definīcija tika reducēta līdz buramvārdu formulu kā intertekstuālu un radniecīgu tekstu kopai. Savukārt šajā nodaļā žanrs norāda uz plašāku termina izpratni – buramvārdu tradīciju, kas ietver gan iepriekš aplūkotās termina robežas un nozīmes, gan žanra satura realizāciju folkloras teikšanas situācijās, kurām buramvārdu pētījumos līdz šim ir bijusi otršķirīga loma. Tās

iepriekšējos tradīcijas pētījumos aplūkotas kā folkloras izpildījums pagātnē un galvenokārt tikai kā rakstītas teksta vienības – ticējumi, buramvārdi.

R. Bauman norāda, ka uz performanci vērsta perspektīvā žanrs ietver ne tikai tekstu, bet uzlūkojams kā:

- sistēmisks, kopsakarību dimensijas, kas organizē komunikāciju – radīšanu un uztveri, akcentējošs;
- brīvs, nenoslēgts un elastīgs ietvars;
- uz praksi orientēts un sociālās dzīves noteikts (Bauman 1992, 57).

Tādējādi žanrs paredz:

- radniecīgu tekstu un ieradumu iekļaušanos attiecīgā žanra sistēmā;
- žanram piederīgu dotumu funkcionēšanu noteiktā sabiedrībā (folkloras vērtība tās izpildījuma brīdī);
- žanrs ir „atvērts” jaunradei un personības ietekmei.

Folkloras izpildījumu teikšanas brīža tagadnību un neatkārtojamību mūsdienās palīdz „pierakstīt” un uzglabāt tehniskās iespējas – audiovizuāls dokumentējums, tādējādi ļaujot folkloras lietojumu piedzīvot un vērtēt vairākkārt, nezaudējot tā niansas. Līdz ar to daļēji savu nozīmi zaudē performances teorijai tuvā „etnopoētika”, kas līdzās interesei par mutvārdu uzveduma analīzi un interpretācijām ir vērsta uz tā kā mākslas darba atveidošanu, transkribējot un „tulkojot” rakstiski (Tedlock 1992, 81; Fine 1994 [1984]; Bauman 1992, 42).

Šajā nodaļā analizētās folkloras izpildījuma situācijas ir audiovizuāli dokumentētas⁶⁹, kas sniedz iespēju „no jauna” piedzīvot un vērtēt priekšnesumu ik reiz, kad tas tiek „izrādīts” uz ekrāna. Audiovizuālai dokumentēšanai mūsdienās tiek ierādīta arvien lielāka vieta humanitārajās zinātnēs, kas pievēršas cilvēka uzvedības un zināšanu pētījumiem, arī folkloristikā. Lai arī šāda tradīcijas fiksēšana pazīstama arī citās patstāvīgās disciplīnās kā, piemēram, dokumentālais kino, audiovizuālā antropoloģija vai vizuālā kultūra, folkloristikā tā var kalpot gan kā papildus līdzeklis analizē, gan kā rezultāts jeb vērtība pati par sevi, kā arī to var ietvert un aplūkot intertekstualitātes konceptā – kā tekstu. Kā iepriekš norādīts, intertekstualitātes pētnieks G. Alens uzsver, ka tekstam, lai arī tas būtu literārs vai neliterārs (domājot citas „pieraksta formas”), nepiemīt no citiem tekstiem neatkarīga nozīme – tas ir intertekstuāls. Savukārt teksta lasīšana nozīmē: „...gremdēšanos tekstuālu attieksmju tīklojumā” (Allen 2006 [2000], 1). Tādējādi

⁶⁹ Skat. audiovizuālo pielikumus Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3.

audiovizuālu dokumentējumu ir iespējams vienādot ar „tekstu”, kas pakļaujams tādām pašām intertekstuālām interpretācijas iespējām kā rakstītais.

Vērtējot audiovizuālās dokumentācijas perspektīvu latviešu folkloristikā, nebūt nav nepieciešams aizgūt citu iepriekš minēto audiovizuālo disciplīnu formulējumus attiecībā uz folkloras vērtību fiksēšanu, bet gan lietot, piemēram, „audiovizuālā folklorā”, kas norāda uz divu patstāvīgu komponentu savienojumu, kas var būt gan pašpietiekamas kā vērtības šķirti, gan iegūt jaunu nozīmju un uztveres traktējumu savijoties.

Promocijas darbā buramvārdu izpildījuma (performance) analīzei ir izvēlētas trīs teicējas, un katra no tām reprezentē kādu no jau minētajām folkloras teikšanas situācijām:

Erna Stallīte – dziedniecību;

Malvīne Kapača – kaitēšanu;

Anna Dintere – kalendārās ieražas.

Sekojošās apakšnodaļās aplūkotās buramvārdu izpildījuma situācijas tiek vērtētas, sastatot performances skolas un kontekstuālās metodes sociālā konteksta izpratni, sakņojot tās galvenokārt R. Baumana teorētiskajās nostādnēs. Katras teicējas un viņas veiktās darbības raksturojumā ir pievērsta uzmanība personībai, buramvārdu teikšanai nepieciešamo zināšanu ieguvei un ietekmēm, sevis pozicionēšanai jeb pašidentifikācijai, konkrētā izpildījuma (performance) attieksmēm ar tradīciju, kā arī teicējas jaunpienesumam veiktās darbības un buramvārdu tekstu interpretācijā.

3.1. Sociālais konteksts

Sociālais konteksts līdzās jau analizētajiem kultūras konteksta aspektiem buramvārdu tradīcijā aplūko pagātnes zināšanu un ieradumu mantojuma pielietojumu un interpretāciju mūsdienu sabiedrībā. Tie pastāv šķirti vien teorētiskā analīzē, bet ne tradīcijas lietotāju uztverē. Konteksta izvērtēšanas principi, savstarpēji saistoties, palīdz atklāt un vienlaikus arī paskaidro personības piederību un sakņošanos noteiktā kultūras reģionā un/ vai tradīcijā.

Atsaucoties uz R. Baumana kontekstuālās pieejas izpratni, folklorā pastāv kopsakarību tīklojumā (Bauman 1983, 362), kas veidojas kultūras konteksta piederīgām vērtībām realizējoties mūsdienu sabiedrībā, tām savstarpēji mijiedarbojoties (Bauman 1983, 363). Sociālā konteksta metodoloģija ir vērsta uz šo attieksmju (sabiedrība un atsevišķa tās grupa, sabiedrība un indivīds) atsegšanu folkloras lietojumā, ko šajā

promocijas darba nodaļā reprezentē jau minētās teicējas E. Stallīte, A. Dintere un M. Kapača.

Lai arī katra no teicējām pārstāv dažādus Latvijas reģionus un ir iesaistītas atšķirīgās buramvārdu teikšanas situācijās, tomēr savā folkloras lietojuma praksē, vecuma grupā, vidē (pilsēta/ lauki), kā arī pašidentificējoties pārstāv lielāku sabiedrības grupu – vārdotājus, dziedniekus, āsrtniekus, zīlniekus utt.

R. Baumans, atsaucoties uz amerikāņu folkloristu Alanu Dandesu, secina, ka „tautas grupa” (folk group) var būt ikviena ļaužu grupa, kurai ir sava folkloras (Bauman 1992, 35), lai arī folkloristikā termins ir ticis attiecināts gan uz sabiedrību kā etnisku vienību, gan arī uz lauku sabiedrības pretstatījumu pilsētas iedzīvotājiem (Bauman 1992, 33-35). Šis apzīmējums promocijas darbā attiecināms uz vārdotājiem, dziedniekiem u.c. kā sociālu grupu, vārdu „tauta” precizējot un aizstājot ar „sabiedrību”, t.i. – „sabiedrības grupu”, kas folkloras lietojumā pārstāv konkrētu žanru – buramvārdus, plašāk – buramvārdu tradīciju. Termina ietvērumā daļēji tiek saglabāta arī nozīme, kas šķir buramvārdu tradīcijas funkcionēšanas vides, taču atmetot izpratni, kas vienu vai otru no tām uztver kā „autentiskāku” jeb „īstāku”.

Tradīcijas „autentiskumu” šajā pētījumā raksturo divas nozīmes: pirmā – organiska zināšanu un prasmju pārmantojamība saskaņā ar tradīciju un iekļaušanās tajā, otrā – folkloras teikšanas situācijas dabiskums un folkloras dokumentēšana tās funkcionēšanas vidē. Lai arī termins nereti tiek asociēts ar romantisma priekšstatiem par tradicionālītāti (Bauman 1992, 31), tam tomēr piemīt gan plašāks, gan arī detaļās konkretizēts vērtību pielietojums arī mūsdienu folkloristikā (Bula 2011, 103-105). Savukārt teicēja un auditorijas sadarbība, dokumentējot folkloru tās izpildījumā brīdī, ko R. Baumans raksturo kā dabīgo kontekstu (Bauman 1983, 366), sasaucas ar izpildījuma analīzei būtiskiem aspektiem performances teorijā (notikums, darbība, lomas un žanrs). Ar šīm performances teorijas analīzes vērtībām šķietami vienādojams arī kontekstuālās pieejas situācijas konteksts, kas pievēršas folkloras izpildījuma laikam, vietai, struktūrai un lomām. Lai arī abas metodes izmanto identiskus apzīmējumus, tomēr katra no tām cenšas izgaismot un precizēt sev raksturīgu terminu lietojumu un ietvērumu. Situācijas konteksts aplūko „sabiedrība – sabiedrības grupa – indivīds (teicējs)” attieksmes, savukārt performances teorija uzsver teicēja un auditorijas vai iesaistīto personu sadarbību tieši folkloras teikšanas situācijā (teksts, darbība utt.), vienlaicīgi saglabājot arī saikni ar tradīciju.

Vērtējot buramvārdu teicēju komunikāciju un pozicionēšanos (lomas) ar savu apkārtējo sabiedrību (ģimene, draugi) un promocijas darba autoru kā intervētāju, vērotāju (auditorija), lauka pētījumu prakse ļauj izdalīt trīs līmeņus jeb komunikācijas gradācijas, paredzot katrā no tām atšķirīgu valodas leksiku, balsu tembru, žestus u.c. vērtības:

- intīmais;
- sabiedriskais;
- dokumentācijas līmenis.

Pēc intensitātes un komunikācijas spriedzes tie ir izkārtoti augošā secībā, uzvedībai un valodas lietojumam tiecoties sasniegt katra teicēja kādu iedomātu „augsto stilu”. Šīs komunikācijas īpatnības detalizēti aplūkotas nodaļā „Tradīcijas izpildījums”.

Šai nodaļai sekojošās apakšnodaļās kontekstuālās pieejas sociālā konteksta ietvarā ir analizēta tradīcijas izplatība mūsdienu vidē (sociālā bāze, situācijas konteksts) un tradīcijas izpildījuma un teicēja attieksmes (individuālais konteksts, dabīgais konteksts).

3.1.1. Tradīcijas vide

Tradīcijas vide saskaņā ar R. Baumaņa kontekstuālo metodi ir iekļaujama sociālajā kontekstā. Tā norāda uz sabiedrības līdzdalību buramvārdu tradīcijas uzturēšanā. Mūsdienu pētījumos gūtie dati un secinājumi ļauj salīdzināt šī brīža situāciju ar līdzīgiem tradīcijas un sabiedrības attieksmju paraugiem pagātnē, par kuriem informācija ir nepilnīga vai tendencioza. Savukārt buramvārdu tekstu un lietotāju mijiedarbība ilgākā laika posmā, piešķirot tai vēsturisku perspektīvu, veido mūsdienu buramvārdu tradīcijas žanriskumu gan zinātniskos pētījumos, gan tradīcijas lietotāju vidē.

Ar „mūsdienām”, vērtējot buramvārdu pētniecības vēsturisko attīstību, tiek apzīmēts ceturtais laikposms no 1986. gada līdz šim brīdim. Taču plašākā Latvijas sabiedrībā buramvārdu tradīcijas lietojums mainās līdz ar padomju iekārtas sabrukumu un neatkarības atjaunošanos, tādējādi ļaujot brīvi izpausties vārdotājiem un dziedniekiem, aizsākot „dziednieku kustības” strauju izaugsmi un vēršanos plašumā, par kuras centru ir kļuvusi Rīga.

Maģijas aktualitāti gan pagātnē, gan mūsdienās nosaka politiskā un ekonomiskā nestabilitāte, straujās pārmaiņas, kas pieprasa fleksiblu adaptāciju un piemērošanos jauniem apstākļiem. Kā norādīts iepriekš, analizējot maģijas aktualitāti veicinošus apstākļus, salīdzinot ar situāciju 19. gs. Somijā, Norvēģijā, uzticības zudums tiesiskumam, materiālā stāvokļa pasliktināšanās, kā arī morāles un ētikas normu izmaiņas

sabiedrībā rada vēlmi „skaidrību” un stabilitāti meklēt pārdabiskajā, arī nākotnes zīlēšanā. Iespējams, ka dziednieku un zīlnieku renesansi, ko piedzīvojam kopš 80./90.-to gadu mijas, ir veicinājuši arī padomju perioda aizliegumi, ko tāpat kā buramvārdu pētījumos, noteica iekārtas ideoloģija un ierobežoja normatīvie akti. Vērtējot ideoloģijas un kultūras, tostarp arī zinātnes attieksmes, amerikāņu kultūrantropologs K. Gīrcs norāda:

„Lai arī zinātne un ideoloģija ir divas dažādas jomas, tās tomēr nav nesaistītas. Ideoloģijas izteic empīriskus ierosinājumus par sabiedrības stāvokli un virzību, ko izvērtēt ir zinātnes (un, ja zinātniskums iztrūkst, tad veselā saprāta) pienākums.” (Geertz 1973, 232).

Buramvārdu teicēji kā atsevišķa sociāla grupa ir nodalāmi galvenokārt pēc nodarbošanās, lai arī kā vienojoši aspekti ir vērtējami arī nacionalitāte, vecums un dzimums. Šīs grupas identitāti izteicošā būtiskākā īpatnība – vārdošana, ārstēšana, nākotnes paredzēšana, kaitēšana u.c. – ir cieši saistīta ar priekšstatiem sabiedrībā, kā arī ar kultūras kontekstā balstītu izpratni par šīs grupas locekļiem – vārdotājiem, dziedniekiem, burvjiem utt. Tradīcijas sociāla konteksta analīzei ir izmantoti mūsdienu lauka pētījumos gūti dati, kas skaidrāk un plašāk iezīmē sabiedrības un buramvārdu teicēja savstarpējās attieksmes, nekā tad, ja tiek izmantoti tikai atsevišķi vēsturiski tradīciju apraksti, lai arī tiem piemīt vērtība pašiem par sevi. Buramvārdu teicēja un sabiedrības attieksmes raksturo galvenokārt vārdotāja darbošanās jomas un formas, kas mūsdienās salīdzinājumā ar tradīcijas dokumentāciju pagātnē ir tikušas gan aizmirstas, gan atdzīvinātas, gan arī radītas no jauna.

Visas trīs teicējas saistāmas ar buramvārdu tradīcijas lietotājiem lauku vidē, kas šajā promocijas darba nodaļā tiek šķirta no pilsētvides. Šāds dalījums piemērojams tradīcijas atšķirīgas pastāvēšanas un funkcionēšanas dēļ:

- lauku vidē buramvārdu tradīcijas teicēji savstarpēji nesaistās un neveido organizācijas pretstatā pilsētvidei kā, piemēram, „Latvijas tautas dziednieku asociācija” vai „Vispasaules kristīgo dziednieku asociācija” u.c.;
- dziedināšana vai nākotnes paredzēšana u.c. ar buramvārdu teikšanu saistītas darbošanās tiek uztvertas galvenokārt kā „augstāka spēka aicinājums” vai altruisms citu labā bez kāda konkrēta pakalpojumu uzcenojuma pretstatā pilsētvidei;
- publiskajā telpā teicēji neveido sev reklāmu, bet gan to „klienti” paši uzmeklē ceļu pie tiem, par to spēju esamību uzzinot galvenokārt no citiem sabiedrības locekļiem;

– lauku vidē buramvārdu tradīcija ir konservatīvāka un lēnāk adaptējas jauninājumiem.

Jāatzīmē gan, ka dziednieku popularizēšanā publiskajā telpā mūsdienās aktīvi iesaistās plašsaziņas līdzekļi – televīzija, periodika utt. Buramvārdu tradīcijas funkcionēšana pilsētvidē, lai arī tā izaug, aizgūst un daļēji sakņojas lauku vidē, šajā pētījuma daļā tiek izmantota vien salīdzinājumam. Pilsētas un lauku vides šķīrumu pamato arī igauņu folkloriste M. Koiva, aplūkojot buramvārdu teicējus mūsdienu Igaunijā (Kõiva 1996).

Lai gan salīdzinājums starp dziednieku, vārdotāju funkcionēšanu lauku un pilsētvidē ir attiecināms galvenokārt uz promocijas darbā analizēto E. Stallītes folkloras teikšanas situāciju, tomēr arī A. Dintere un M. Kapača darbojas vai ir darbojušas kā dziednieces. Ar lauku vidi saistāmi arī kalendāro ieražu un kaitēšanas piemēri, jo tie dokumentēti un arī ir raksturīgi tieši tradīcijai lauku vidē. Pēdējos gados ir vērojama tendence, ka arī mazākās pilsētās tiek atvērti zīlēšanas un maģijas saloni, kas iepriekš tām nebija raksturīgi. Tādējādi lauku vidē, pie kuras ir pieskaitāmas arī mazās pilsētas un novadu centri, pamazām ienāk lielo pilsētu maģijas salonu kultūra.

Buramvārdu tradīcijas funkcionēšanai dažādās vidēs pastāv saistība arī ar buramvārdu lietošanai nepieciešamo zināšanu ieguvu. Visas trīs teicējas savas zināšanas un spējas ir mantojušas no savai saimei piederīgām iepriekšējām paaudzēm – mātes, tēva, vīra tēva, vīra mātes utt., kuri savukārt tās pārņēmuši no saviem vecākiem, tādējādi norādot uz latviešu folklorā izplatītu tradīcijas mantošanas veidu. Mūsdienu buramvārdu tradīcijā Latvijā ir rodami arī citi apstākļi zināšanu un spēju izcelsmei, piemēram, pēc traumām vai slimības rezultātā (pērkona spēriens, negadījumi ar elektrību, klīniskā nāve) vai pēc tikšanās ar kādu dievišķu būtni sapņos vai nomodā. Balstoties mūsdienu pētījumos par tradīciju pārmantošanu, ir izdalāmas divas lielākas grupas:

– mantošana;

– personīgā pieredzē balstīta zināšanu un spēju ieguve (Lielbārdis 2006, 135-138).

Mantošana paredz zināšanu un spēju nodošanu no paaudzes paaudzē, ņemot vērā dzimumu (māte – meitai, tēvs – dēlam), bērna vecumu attiecībā pret citiem iespējamajiem mantiniekiem (pirmais vai pēdējais bērns ģimenē), kā arī zināšanu glabātāja kādus īpašus, citiem nezināmus apsvērumus, izvēloties personu, kam un kādēļ zināšanas varētu tikt nodotas. Savukārt personīgā pieredzē balstītas zināšanas un spējas tiek iegūtas dzīves laikā smagu fizisku traumu vai psiholoģisku pārdzīvojumu rezultātā, pieredzot vīzijas vai arī apmeklējot īpašus dziednieku apmācības kursus.

Buramvārdu teikšanas situācijām pastāv saistība arī ar teicēju dzimumu, ņemot vērā gan tradīcijas aprakstus pagātnē, gan arī piemērus, kas aplūkoti šajā apakšnodaļā. Barbara Kerevska-Halperna (Barbara Kerewsky-Halpern) un Džons Mailzs (John Miles), analizējot serbu buramvārdu teikšanas tradīciju, norāda, ka vīriešu pienākumos ietilpst komunikācija ar dievībām vai saimes patroniem (ziedošana, pateicība), bet sieviešu pārziņā ir rūpes par saimniecību, tostarp arī slimību dziedināšana (Kerewsky-Halpern, Miles 1978, 905-906). Par līdzīgu pienākumu diferenciaciju attiecībā uz dzimumu ziņas sniedz 1599. gada jezuītu vizitāciju protokolus, ko analizējis K. Straubergs, – kamēr vīrieši dodas upurēt pie kokiem, sievietes mājās īpašā veidā nogalina vistu, kaulus sadedzina, ieber alū un ar to apslaka krāsni un istabas kaktus, lai iegūtu mājas garu labvēlību (Straubergs 1995, 61). Arī L. Adamovičs, analizējot „senlatviešu reliģiskās tradīcijas un māņus” 18. gs. pirmajā pusē Vidzemē, secina:

„Kārtējais dabas un mājas garu kults, pēc dokumentiem spriežot, bijis saimnieku rokās.” (Adamovičs 1933, 490).

Lai arī minētajos piemēros rodamas pretrunas sieviešu un vīriešu pienākumos attiecībā uz „mājas gariem”, taču, domājams, ka tās izriet no apzīmējuma dažādām interpretācijām atšķirīgos pētījumos. Uz dzimuma lomu un nozīmi „vanaga siešanā” norāda arī teicēja A. Dintere, sasaistot to ar vārda „ragana” izpratni un darbību (Dintere, 1943, 2009).

Tradīcijas vide kā sociālā konteksta aspekts veido vārdotāju un dziednieku sabiedrības grupas attieksmes ar apkārtējiem, tostarp arī viņu klientiem. Gan vieni, gan otri vadās pēc priekšstatiem, kas nosaka uzvedības normas un veido zināšanas, kā arī iesaistīto personu pozicionēšanos, nonākot buramvārdu izpildījuma situācijā.

Lai arī šobrīd pastāv atšķirības buramvārdu tradīcijās lietojumam pilsētas un lauku vidē, tomēr tām līdz ar paaudžu maiņu un citu kultūru ietekmēm ir tieksme vienādoties. Piemēram, M. Kapača, lai arī zināšanas ieguvusi atbilstoši tradīcijai (mantotas), tomēr ar savu darbošanos dziedniecībā ir tuvāk pilsētas kultūrai – teicēja ir noteikusi samaksu par pakalpojumu un dziedniecisko līdzekļu pagatavošanu, kā arī pastāv klientu pieņemšanas „darba laiks”.

Bez sociālā un kultūras konteksta saskares buramvārdu tradīcijas pastāvēšanā būtiska loma ir ierādāma arī teicēju personības aspektam, kas līdz šim latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumos nav bijis pietiekoši izvērstas.

3.1.2. Teicējas

Promocijas darba autora pazīšanās ar teicējām un interviju ieraksti ir veikti, sākot jau ar 2005. gadu. Lauka pētījumos gūtie dati ir gan iestrādāti zinātniskās publikācijās, gan arī izrādīti plašākai sabiedrībai⁷⁰. Intervijas ar teicējām un folkloras izpildījuma situāciju dokumentācijas ir veiktas:

- E. Stallīte: 27. 08. 2007.; 13.-14. 07. 2010; 13.-14. 08. 2010; 27.-28. 07. 2011.
- M. Kapača: 12.12. 2005.; 15. 07. 2010.
- A. Dintere: 05.-06. 04. 2007.; 10. 04. 2009.; 02. 04. 2010.; 18. 06. 2010.

Teicēju zināšanas, rakstura īpašības, kā arī dzīvesveids un dzīves teritorija norāda uz personas piederību latviešu buramvārdu tradīcijai. Teicēju sevis reprezentēšanā un folkloras teikšanā kultūras un sociāla konteksta vērtības krustojas ar personības īpatnībām, ņemot vērā arī pētnieka kā auditorijas ietekmi.

Teicēju raksturojumam izvēlēti dotumi, kas paskaidro viņu darbības specifiku (spēju un zināšanu ieguve) un jomas, attieksmes ar apkārtējo sabiedrību un individualitātes ietekmi uz tradīciju, ņemot vērā tikai viņu pašu pozicionēšanos un neveicot aptaujas klientu vidū vai ar sarunās minētajiem ļaudīm.

Visas trīs teicējas ir pensionāres un algotu darbu vairs nestrādā, kā arī mūžu līdz šim vadījušas galvenokārt vienā un tajā pašā, teritoriāli nelielā reģionā, kas ļāvis sabiedrībai teicēju vārdam pievienot viņu darbības ģeogrāfiju apzīmējošu epitetu – „Vilku kakta” vārdotāja (E. Stallīte) vai „Tilžas Malvīne” (M. Kapača). Tā kā A. Dintere aktīvi nenodarbojas ar dziedināšanu, tad arī apkārtējo un tālāku ļaužu interese šajā aspektā par viņu ir mazāka un tādēļ arī nav izveidojies kāds teicēju raksturojošs epitets.

Erna Stallīte

Erna Stallīte ir Latvijas sabiedrībā pazīstama vārdotāja. Šo atpazīstamību noteikuši vairāki apstākļi: pirmkārt, savdabīgā nodarbošanās – vārdošana, dziedināšana; otrkārt, Latvijas sabiedrības nezūdoša interese par pārdabisko un centieni meklēt

⁷⁰ Audiovizuālais pielikums „Anna lidotāja” (Pielikums Nr.1) kā atsevišķa dokumentāla filma ir tikusi demonstrēta vizuālās kultūras festivālā „Worldfilm”, 2011. 21.-27. 03. 2011., Tartu (Igaunija).

veselības vai citu problēmu risinājumu pie dziednieces; treškārt, plašsaziņas līdzekļu pievērstā uzmanība, jo īpaši pēdējos gados⁷¹.

Teicēja ir bijusi zināma Latviešu folkloras krātuves folkloristiem jau pagājušā gadsimta 90. gados. Viņa bija viena no Jāņa Rozenberga ieredzētām teicējām – gan vairāk kā dziesmu zinātāja un izpildītāja ne kā vārdotāja, lai arī par viņas nodarbi jau tad bija zināms. Raksta autora personiska pazīšanās ar E. Stallīti aizsākās 2007. gada 20. jūlijā, veicot lauka pētījumā Ziemeļvidzemē. Intervijas ir notikušas arī vēlāk – 2010. gada jūlijā un augustā, 2011. gada jūlijā.

Erna Stallīte dzimusi 1926. gada 27. februārī, un dzīves ģeogrāfija saistās ar Naukšēnu, Lodes un Vilpulkas pagastiem – Ziemeļvidzemi un Igaunijas pierobežu. Līdz ar to ar šī novada folkloras tradīciju, precīzāk – vārdošanas un buramvārdu tradīciju.

Teicējai ir aptuveni 30 gadu vārdošanas pieredze, kuras sākumi rodami kaimiņienes brīnumainā izdziedināšanā. Taču zināšanas un spējas teicēja mantojusi no sava tēva – Alfreda Leivas, kas bijis apkārtnē ieredzēts vārdotājs, un vecmātes, kā arī vīra mātes, kuras tāpat bijušas apveltītas ar neparastām spējām.

Teicēja no sava tēva mantojusi arī „Debesu grāmatu”. Tās iesākumā vēstīts par laimīgām un nelaimīgām dienām, kam seko grāmatas izcelsmes skaidrojums, kā arī ietver hernhūtiešu rokrakstu tradīcijā izplatīta apokrifiskā teksta „Stāsti un notikumi no svētiem Dieva vārdiem un tā Kunga Jēzus Kristus ciešanas un miršanas” variantu.

Par saistību ar hernhūtiešu rokrakstu tradīciju un, iespējams, arī ietekmi uz E. Stallītes repertuāru sniedz ieraksts vienā no viņas buramvārdu kladēm: „Mīļa lūgšana, kas nes nāvi” (buramvārdi, kas papildināti ar darbību – kāju slaucīšanu). Šie buramvārdi teicējasprāt ir bijis iemesls kāda cilvēka nāvei. E. Stallītes vīra māte zinājusi stāstīt par šo gadījumu. Kāds mācītājs Sokolovskis nolādējis vīrieti, kurš nebija viņam paklausījis, kā sodu vēlāk saņemot zibens spērienu. Nepievēršoties saturam šeit detalizēti, būtiska norāde stāstā saistīta ar mācītāja pieminējumu, kurš bijis pazīstams ar E. Stallītes vīra māti. Hernhūtiešu rokrakstu tradīcijas pētnieks A. Apīnis kā vienu no iespējamajiem vācu tekstu tulkotājiem latviešu valodā min mācītāju G. G. Sokolovski, kam tiek piedēvēts tulkojums „Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Gauss” vēl pirms 1835. gada (Apīnis 1987, 26).

⁷¹ Skat. Liepiņa, G. „Vilku kakta” vārdotāja. *Patiesā Dzīve*, 2009., 3. jūlijs, 22.-25. (Liepiņa 2009); Slavinska, D., Beķeris, H. *Province*. LTV 1 dokumentāls raidījums. Raidlaiki – 2009. gada 22. un 26. novembris; 2010. gada 3. janvāris (Slavinska, Beķeris 2009-2010).

Līdzības ar hernhūtiešu tradīciju un plašāk tradīcijas izplatību rokrakstos saskatāmas arī veidā, kā teicēja veido savus buramvārdu pierakstus un kā savā lietošanā tos ieguvusi. Bez dzimtas piederīgo atstātā buramvārdu mantojuma lielu daļu no E. Stallītes krājuma veido teksti, ko apkārtnes ļaudis viņai atnesuši pārrakstīt no citu rokrakstiem, kas vecās ortogrāfijas dēļ nav bijuši saprotami to turētājiem. Tādi, piemēram, ir teksti, kuru virsraksti norāda arī uz to izcelsmi: „No Viķes” (1990. g.); „No Zapas Ogas”, „No „Muzikantu klades””, „No „Šmits”, „No Auera klades”. Šie krājuma papildinājumi nākuši galvenokārt no teicējas dzīvesvietas apkārtne glabātiem rokrakstiem. Vārdošanā biežāk izmantotos buramvārdus teicēja no vienas klades ir pārrakstījusi citās – jaunās, taču jau bez atsauces uz avotu. Daudzās klades un viena teksta pieraksts vairākās, kā arī tas, ja notikusi pārrakstīšanās gan no sava, gan citu atnestā pieraksta, rada maldīgu iespaidu par tekstu kopējo skaitu un variantiem. Teicēja atzīst, ka ne visi materiāli, kas tikuši nesti pārrakstīšanai, ir bijuši saprotami – jo īpaši burtu virknējumi, skaitļi un atsevišķi „svešvārdi”, ko centusies atveidot pēc iespējas precīzāk. Šis piemērs uzskatāmi norāda uz tekstu mehānisku variēšanos, kas raksturīga latviešu buramvārdu rokrakstu tradīcijai, tādējādi radot „neīstos variantus”. Piemēram, pārrakstot „rožu vārdus”, Erna Stallīte atzīst, ka nezina, vai buramvārdu formulā ietvertos burtus ir sapratusi un pārrakstījusi pareizi, kā arī teicēja nedz tad, nedz arī intervijas laikā nevarēja izskaidrot, kāda nozīme ir burtiem. Taču, kā jau iepriekš norādīts, nepastāv aktualitāte vai vajadzība tos atpazīt, jo teksts, kas uztverts jau kā grafisks attēlojums, joprojām spēj pildīt savas funkcijas – dziedināt. Teicēja tic, ka burti ietekmē tik pat stipri kā vārdi, un šo pārlicību nostiprina pieredze – redzējusi, kā tēvs to dara un ka tas palīdzējis.

Gan latviešu buramvārdu tradīcijā, gan E. Stallītes pierakstos rodami dažādi reliģiska satura teksti, kas tikuši lietoti buramvārdu funkcijā. „Latviešu buramajos vārdos” K. Straubergs, uzskaitot garīgās dziesmas, kas lietotas dziedināšanas nolūkiem, secina, ka izvēles principu nosaka analogija un dziesmas piemērotība vainai (LBV, 381). Arī E. Stallīte dziedināšanā kā buramvārdus izmanto gan atsevišķus Bībeles fragmentus, gan arī dziesmu tekstus. Piemēram, lai dziedētu zobu sāpes ir skaitāma 417. dziesma – „Cilājies mīļš vārgulīt...”, „118. Dāvida dziesma, kad eji tiesā vai citā valstiskā darījumā, vai kādu darīšanu kārtot, tad trīs reizes skaiti: „Pateiciet tam kungam, jo viņš ir labs un viņa žēlastība paliek mūžīgi.””; vai arī „Pie melnās rozēs skaitāms 6. pants no dziesmas „Dievs mūsu pils un patvērums” jeb citā grāmatā „Dievs ir mūsu patvērums””; „Ja tev mājā nāk kādi laupītāji ar valdīšanas vai citu atļauju un grib tavu mantu aprakstīt un izpostīt tevi, tad dzied dziesmu:

„Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils,

Kur bēdās varam tverties.. .”⁷²

Pārrakstot atnestos buramvārdus, E. Stallīte ir ieguvusi arī divas „Ģenerāļa Skoboļeva vēstules”, kas ir viens no „Debesu grāmatu” paveidiem.

Līdzās dažādām buramvārdu formulām un šo tekstu ceļiem, kādos tie nonākuši pie E. Stallītes, atzīmējams vēl kāds būtisks avots, kas veidojis teicējas zināšanu bāzi. Kā pati teicēja norāda, ja tas nebūtu pieejams, tad nebūtu arī viņas zināšanu. Šis avots ir Latviešu konversācijas vārdnīca, ko raksturo stāsts par tās iegūšanu. Pirmajos padomju gados teicēja strādājusi kantorī kā mašīnrakstītāja. Viņa un arī citas meitenes likušas uz krēsla lielas un biezas grāmatas, lai būtu augstāka sēdēšana. Kādu dienu uz iznīcināšanu vestas Konversācijas vārdnīcas daudzie sējumi, un teicēja vienu sējumu šādā veidā paglābusi, kas kļuvis par aizrautīgu lasāmvielu. Vēlāk ieguvusi īpašumā arī citus sējumus (Stallīte, 1926, 2011).

Konversācijas vārdnīca, jo īpaši ar folkloru saistītie šķirkļi ir tie, kuriem teicēja pievērsusi uzmanību, piemēram, 15. sēj. – „Nepāra skaitļi”, „Nešana”, „Nešļavas”, „Nezāļu nedēļa”, „Nervu slimības”, „Pamašas”, „Pampums”, „Papīrs” u.c., 17. sēj. – „Pretdarbība”, „Pret sauli”, „Prusaku izdzīšana”, „Pūķis”, „Puķu valoda” u.c. Jo īpaši iecienīti ir tie šķirkļi, kas ietver tēmas izklāstu tautas tradīcijās. Skatītie šķirkļi ir samērā viegli nosakāmi – svarīgais tiek pasvītrots un kā grāmatzīmes tiek izmantotas marles stērbeles, baltas papīra loksnes, konfekšu papīri, sērkokociņu kastīšu zilais papīrs, liepu lapas u.c. Buramvārdu klažu, kas bojājušās, labošanā vai stiprināšanā arī tiek izmantoti šokolāžu iepakojuma papīri. Konversācijas vārdnīcu grāmatzīmes un klades, to noformējums ir tiešas etnogrāfiskas liecības par teicējas profesionālo darbību un arī vienu no samaksas veidiem – saldumiem.

Teicēja ir pieprasīta vārdotāja. Secinājums balstās personīgos novērojumos, jo tajās dienās, kad promocijas darba autors tikās ar teicēju, t. i. galvenokārt darba dienās – vārdotāju apmeklēja no 3 līdz pat 9 pacienti dienā. Taču E. Stallīti apmeklē arī citi šīs jomas praktiķi vai vienkārši interesenti, kuriem netiek liegta pieeja arī buramvārdu formulām. Šādi it kā tiek pārkāpta buramvārdu tradīcija, kas nosaka formulu slēpšanu no svešiem, to izpaušanu vien īpašos gadījumos, nododot kādam dzimtas piederīgajam vai īpaši izraudzītam cilvēkam. Tradīcija tiek pārkāpta arī buramvārdu teikšanas brīdī, dziedinot slimniekus, – klusās, noslēpumainās čukstēšanas vietā teicēja buramvārdus

⁷² Piemēri ņemti no E. Stallītes pierakstiem, kurus teicēja labprāt ļāva arī kopēt.

izrunā skaļi. Buramvārdi netiek slēpti vai liegti arī gadījumos, ja kāds vēlās tos pārrakstīt. Šīs minētās iezīmes liecina ne tik daudz kā apzinātu neiekļaušanos tradīcijā, bet gan raksturo un iezīmē E. Stallītes individuālo stilu, kā arī norāda uz viņas izpratni par spēju piemišanu un formulu lomu.

Personības ietekmi uz tradīciju raksturo arī novitāte attieksmē pret buramvārdu tekstiem. Teicēja vienam slimības dziedināšanas gadījumā izmanto vairākas attiecīgai negācijai paredzētās formulas vienlaicīgi, tās skaitot pēc kārtas, lai pastiprinātu to efektu. Ļaujot pārrakstīt un kopēt tekstus citiem lietotājiem un interesentiem, tiek atbalstīta un turpināta arī buramvārdu ceļošana un variēšanās.

E. Stallītes personība un profesionālā darbība izgaismo gan buramvārdu tradīcijas pielietojumu un funkcionēšanu mūsdienās, gan individualitāti raksturojošus aspektus – ietekmes, tekstu variācijas, autora jaunradi un pienesumu tradīcijai, teicēja interpretācijas tekstam, kā arī teksta variantu mehānisku rašanos, tos pārrakstot.

Malvīne Kapača

Malvīne Kapača (arī Kapace) ir dzimusi 1934. gadā Bērzgalē, kas šobrīd ietilpst Rēzeknes novadā. Kopš 1947. gada dzīvojusi Tilžā un tās apkaimē (Balvu novads), kur vietējā skolā strādājusi par apkopēju, pēc Latvijas neatkarības atgūšanas izveidojusi savu saimniecību. M. Kapača tāpat kā E. Stallīte ir bijusi plašsaziņas līdzekļu uzmanības lokā, piemēram, publikācija žurnālā „Patiesā Dzīve” (Pumpure, 2009, 26-29). M. Kapačai šī publicitāte nav netīkama un jau sarunas sākumā 2005. gadā piedāvā aplūkot kādu interviju ar teicēju „Lauku Avīzē”.

M. Kapača dziedināšanas zināšanas mantojusi no savas vecmātes, kura viņai nodevusi dzimtā mantotu „Bībeli” un īpašu nazi, kas līdz ar grāmatu tiek lietots slimību dziedināšanā. Teicēja grāmatu saņēmusi, kad bijusi 34 gadus veca. Taču līdz šim promocijas darba autoram nav izdevies noskaidrot Bībeles vecumu, ne arī izcelsmi, jo teicēja, kā to paredz tradīcija, grāmatu slēpj un neļauj nevienam tajā ielūkoties, jo tas esot grēks viņai. Vien sekojot skopajām un nedrošajām norādēm, kas izsecināmas no sarunām ar teicēju, liek domāt, ka tā varētu būt kāds no Bībeles agrīnajiem lielformāta publicējumiem, kuros ir tikusi paredzēta vieta arī ierakstiem par tās īpašnieku. M. Kapača norāda, ka grāmatas beigās tiek ierakstīti visi, kam šī grāmata piederējusi. Ieraksti liecinot arī par to, ka līdz ar grāmatu nodota arī dziedināšanas māka, un teicēja rīkošoties tāpat. Vienu no saviem mazbērniem viņa jau esot izvēlējusies par amata turpinātāju, kas

tad arī saņemšot šo grāmatu (Kapača, 1934, 2005). Slēpta arī tiek īpašo zāļu „plāceņa”, kas der visām vainām, un šķidruma pagatavošanas recepte. Tās tiek izrādītas ar lepnumu. Par grāmatu teicēja stāsta:

„To mēs nevaram nevienam parādīt. Es ārstēju cilvēkus, tad es viņu lieku uz galda, atšķiru lapas un skaitu, un ārstēju. Bībele. Neparasta. Tādu Latvijā nav. Es esmu daudz apbraukusi un ar daudziem dziedniekiem satikusies. Un te man bija daudzi dziednieki, visi viltnieki bija ieradušies mājās. Viņi teica, tā man solīja, lai es dodu nokopēt. Viņi man pārkopēs jaunu. Es teicu: „Ne! Viņa daudz vēl strādās!” Nevienam viņu nedošu, nevienam viņu nerādīšu. Un ka viņa mani uzaicināja pie sevis uz to sanāksmi, viņi teica, lai es eju ar viņiem kompānijā. Es teicu: „Nē, es nevaru ar jums vienoties – es neesu dziedniece, es esu vārdotāja!” Es teicu, es vārdoju. Tikai ar Dieva vārdiem es ārstēju cilvēkus.” (Kapača, 1934, 2005).

Teicēja sarunas laikā vairākkārt norāda, ka viņa ir vārdotāja, nevis dziedniece. Tāpat E. Kapača īpaši uzsver un bieži atkārtoti, ka viņas spējas esot „Dieva dāvana” un ka šādu cilvēku Latvijā vairs nemaz neesot:

„Es [pacientei] teicu – Rīgā ir dziednieku kaudzēm. Viņa pateica tā: „Mēs tik tev. Mēs tik tev ticam. Tu esi vārdotāja nevis dziedniece”. [Vārdotājs no dziednieka atšķiras ar to, ka Vārdotājs nevar nevienu pamācīt, viņš ir tāds piedzimis (Kapača, 1934, 2005)]. Es esu tāda piedzimusi, man tā ir Dieva dāvana. Man tik nāve varēs man to dāvanu paņemt ar mani pašu, bet neviens man viņu nevar atņemt. Tā ir mana Dieva dāvana. Tā bija man vecmammai, tā bij man vecvecmammašas tēvam tāda dāvana, mūsu paaudzēm. Tur [grāmatā] daudz ir sarakstīts. Tās ir Dieva dāvanas. Visur esmu brauksi nevienu tādu nevaru sastapt. Viena tante bija Liepājā, bet jau mirusi. Neviena tāda Latvijā nav!”

Teicēja, salīdzinot sevi ar dziedniekiem Rīgā, cenšas izcelt savu citādību, pārākumu un apdāvinātību, kā arī to, ka ir ieredzēta un ļoti pieprasīta vārdotāja. Personības citādību M. Kapača izteic arī ar piemēriem, kuros nekas neparasts it kā nav saskatāms – bērniībā, matus ķemmējot, tie sprakšķējuši vai arī ziemā, saberžot rokas ar sniegu, no tām paceļas tvaiks (Kapača, 1934, 2005). Šādi teicēja cenšas norādīt uz rokām, kur slēpjas viņas spēks ārstējot:

„Es pati sevi ārstēju. Tā nav problēma. Es uzlieku roku, kur man vajag, un es esmu vesela. Un savus bērnus arī ārstēju.” (Kapača, 1934, 2005).

Vai arī:

„Mēs uzliekam roku, mēs izdalām slimības ārā no viņa [pacienta], tās aiziet projām.” (Kapača, 1934, 2005).

Roku likšana uz slimās vietas ir izplatīta dziedināšanas prakse ne tikai starp Latvijas dziedniekiem un vārdotājiem, bet arī citur Eiropā, kur ir pazīstama un izplatīta kristīgā tradīcija, tādējādi atkārtojot Jēzus Kristus darbību, kas dažādās Bībeles epizodēs izpaužas kā dziednieks. Runājot par dziedināšanu, teicēja pirmās personas vienskaitļa „es” vietā lieto „mēs”, jo „mēs” nozīmējot viņas un Jēzus Kristus spēku apvienošanas, ārstējot cilvēkus (Kapača, 1934, 2010). M. Kapača norāda:

„Es teicu, tajā grāmatā ir rakstīts tā. Es jums varu pastāstīt, ka kungs Jezus ir teicis tā: „Ja jūs atradīsieties tādi kā es, jūs cilvēkus dziediniet, neatkāpieties, neatsakieties.” Es arī spēju dziedināt cilvēkus. Tā grāmatā tur ir rakstīts, un es tā arī daru.” (Kapača, 1934, 2005).

Vārdošanā izmantoto tekstu slēpšanas dēļ arī teicējas buramvārdu klāsts ir neizzināts, taču domājams, ka tiek lietoti dažādi Bībeles teksti buramvārdu funkcijā, nolasot tos vajadzīgajā gadījumā.

Teicējas uzskata, ka daudzas slimības var rasties no mirušajiem. Piemēram, ja mājās ir nelaiķis, tad nedrīkst vērt ciet tās durvis, kas ilgāku laiku stāvējušas vaļā. Ja to izdara, tad piemeklē smaga slimība. Gadījumos, ja slimība ir cēlusies no miruša cilvēka, tad tās dziedināšanai ir jādodas uz kapiem (Kapača, 1934, 2005). Teicēja labprāt stāsta dažādus notikumus, kuros viņa spējusi palīdzēt, tādējādi uzsverot savas īpašās zināšanas un spējas. Tā, piemēram, radniecei nācis mirušais vīrs no kapiem atpakaļ uz mājām. Lai to pārtrauktu, teicēja naktī divpadsmitos devusies uz kapiem runāties ar mirušo. Ieejot kapos, pie viņas uzradies melns suns, baltiem zobiem, pavērtu muti un melnu lokainu spalvu, taču vēlāk, kad visu bija jau izdarījusi, suns pazudis. Teicēja secina, ka tas bijis mirušais, kuram arī bijuši balti zobi un lokaini mati (Kapača, 1934, 2005).

No šiem piemēriem redzams, ka teicējas zināšanas un pieredze sakņojas latviešu tradīcijā, kur, kā norādīts iepriekš, melns suns tiek saistīts ar velna vai mirušo transformāciju dzīvnieka izskatā, kas ierasti tiek sastapts kapos vai to tuvumā naktī vai pusdienlaikā. Ar mirušo pasauli saistīta semantika parādās arī kapu smilšu izmantojumā, dziedinot slimības: „Ja kaut ko paņem no kapiem, tad arī ir jāatstāj vietā [kāds ziedojums vai pateicība].”(Kapača, 1934, 2005).

Savas dziedināšanas un pareģošanas spējas M. Kapača akcentē un apstiprina ar piemēriem, kas saturiski saistās ar nelaimēm, slimībām vai pat nāvi – situācijām, kurās viņas teiktais ir piepildījies. Piemēram, teicējas pēdējais vīrs atradies slimnīcā un bijis

tuvu nāvei, viņa pēdējā apciemojuma reizē teikusi medmāsām, kad un cikos viņš miršot, taču tās neticējušas. Pēc teicējas teiktā, viņai izrādījusies taisnība (Kapača, 1934, 2010). Tomēr stāstā nav kādu skumju vai nožēlas par šī cilvēka nāvi, bet tieši pretēji – tas tiek stāstīts ar lepnumu kā apliecinājums viņas pareģošanas spējām. Teikto vārdu piepildīšanās rodama arī ar citās stāstu epizodēs, kuras attiecināmas uz latviešu folklorā pazīstamu darbību – „nolādēšanu” vai plašāk – kaitniecību, kas šajā gadījumā ir saistīts aizvainojumā uz apkārtējo sabiedrību, ģimenes locekļiem, kuri nav spējuši novērtēt viņas dāsnumu, palīdzību vai arī kādreiz nodarījuši viņai pāri. Šīs teicējas rakstura un uzvedības aspekts sīkāk aplūkots nākamajā apakšnodaļā, skatot folkloras izpildījuma situāciju „Kaitēšana”.

Līdz ar tehnoloģiju attīstību izmaiņas ieviesušās arī M. Kapačas dziedināšanas paņēmienos, ko var uzskatīt kā teicējas jaunpienesumu tradīcijas izpildījumā. Ja kāds slimnieks nevar pie viņas ierasties vai arī ja slimis ir kāds lops, tad izmantojams ir mobilais telefons, ko pacientam pieliek pie slimās vietas, kamēr notiek vārdošana jeb kā teicēja pati izsakās – „kamēr izskaita”.

M. Kapačas zināšanas un darbība iekļaujas latviešu buramvārdu tradīcijā. Teicēja lieto folklorā izplatītus priekšstatus par slimību izcelsmi, par spēju mantošanu un īpašas grāmatas – Bībeles nozīmi dziedniecībā. Lai arī teicēja dzīvo un darbojas lauku vidē, tomēr atsevišķas viņas darbības īpatnības to tuvina tradīcijas lietotājiem pilsētvidē, un līdz ar to arī ievieš tirgus attiecības teicējas un klientu starpā – par noteiktu samaksu tiek pārdotas gatavotās zāles, kā arī ir noteikts darba laiks un pastāv klientu pieraksts.

Anna Dintere

Anna Dintere ir dzimusi 1943. gadā Turlavā, kur arī dzīvo joprojām. Pazīšanās ar teicēju aizsākās 2006. gada vasarā, kad promocijas darba autors piedalījās LU Humanitāro zinātņu fakultātes organizētā lauka pētījumā Turlavas pagastā. Tiekoties ar teicēju, viņa norādīja uz kādu īpašu „vanaga siešanas” rituālu, ko veic Lielās piektdienas rītā. Teicējas atklātība bija iemesls, lai nākamajos gados šī darbība vairākkārt tiktu dokumentēta audiovizuāli.

Apkārtējā sabiedrībā A. Dintere pazīstama kā dažādu rokdarbu pratēja – adīšana, tamborēšana, izšūšana. Taču par viņas dziedināšanas spējām un „vanaga siešanu” plašākai sabiedrībai līdz šim nebija zināms. Tas ir likumsakarīgi, jo tradīcija paredz to, ka „vanaga siešanu” neviens nedrīkst redzēt, pretējā gadījumā darbībai nebūs efekta.

Savukārt kā dziedniece nav pazīstama, kaut arī, kā pati teicēja atzīst, viņai piemīt spējas dziedināt slimības, taču ar to tikpat kā nenodarbojoties. Teicēja no sava tēva mantojusi arī „Debesu grāmatu”, bet to neizmantojot.

Teicējas zināšanas un folkloras izpildījuma situācijas saistāmas galvenokārt ar kalendārajām ieražām. Vēl bez minētās „vanaga siešanas” A. Dintere Lielās piektdienas rītā no istabas īpašā veidā izdzen mušas, kā arī zin to, kā var aizvest žurkas un citus grauzējus pie kaimiņiem. Mājās ir jāpaņem maize kabatā un skaļi jāsaka: „Iesim ciemos!”. Tad, pie kaimiņiem nonākot, jāvaicā tiem: „Vai gaidījāt ciemiņus?”. Kaimiņi, pieklājīgi būdami, ierasti atbild, ka gaidīja. Maizes drupačas, nevienam neredzot, ir jāatstāj viņu istabā. Ejot projām, citiem nedzirdot, vēl jānoteic, lai grauzēji paliek un atpakaļ nenāk. Tā teicēja ir aizvedusi žurkas pie kaimiņiem (Dintere, 1943, 2010).

Šajā piemērā atspoguļojas tradicionālajā kultūrā balstīti priekšstati par labā un ļaunā, kā arī opozīciju savs/ svešais izpratni. Par buramvārdiem ir uzlūkojama gan minētā saruna vai aicinājums grauzējiem doties ciemos, gan arī, kā norādīts jau iepriekš, dialoga formulas, ko A. Dintere izrunā „vanaga siešanas” izpildījuma laikā.

Teicēja „vanaga siešanas” izpildījuma zināšanas mantojusi no mātes, kura to darījusi tāpat līdz sirmam vecumam:

„Nozīme ir vārdiem. Ja tos vārdus nezin, tad ar to slotas kātu jūs varat iet kaut vai simts reizes tur prom un atpakaļ. Un tai kurpei – tai ir nozīme, jo man nav tai mežā ko siet. Ko tad es tur siešu? Bet tam slotas kātam, tam kokam – tam nav nozīmes. Kurpe – tas ir tas vanags. Un to es tur sienu. Un tā ar viņš paliek tur un nenāk. Un tiešām nenāk, un tas ir izmēģināts. Varbūt visiem nelīdz, un tur jādara ir sievietei. Raganas ir bijušas sievietes, ne ragaņi vīrieši. Šito mana māte darīja. Mana māte. Bet tad, kad viņa vairs nevarēja, viņai bija 80 gadi, viņa teica: „Zini ko? Es to vairāk nedarīšu.“ Viņa nodzīvoja 90 gadus. Bet viņa vairāk to nedarīja, un viņa teica, lai es daru. Vēl no sākuma es teicu: „Ko tādas muļķības!“ Un jā – nu ir! Tad vistās vanags nenāca, bet tad, kad viņa vairs negāja, nu nāca vistās vanags, jo visapkārt krūmi, un vanagam te dzīve laba. Tāpat lapsām – tām arī te dzīve ir laba. Bet ar tām es nevaru cīnīties. Tas tomēr ir kaut kas cits.” (Dintere, 1943, 2009).

Piemērs atspoguļo tradīcijas pārmantošanas apstākļus. Izpildījuma nozīme un plašāks paskaidrojums pašiem lietotājiem nav nepieciešams, jo tradīciju uztur pagātnes darbības atkārtojums tagadnē, kā arī ticība mērķa sasniegšanai, kas pamatojas personīgos novērojumos.

Gan R. Baumaņa kontekstuālas metodes pielietojums folkloristikā, gan arī Ričarda Handlera (Richard Handler) un Džozelinas Linekinas (Jocelyn Linnekin) pētījums par tradīcijas īstumu un viltojumiem apstiprina mūsdienu folkloras modeļa ciešu sasaisti un izaugsmi no tradīcijas interpretācijām pagātnē (Handler, Linnekin 1984, 276).

R. Baumans, analizējot islandiešu stāstus par „magiskajām poēmām”, norāda, ka folklorai piemīt sociāla un kultūras dimensija tās lietotāja apziņā – daudzdimensiāla un interdisciplināra. Šo dimensiju izvērtēšanā pastāv trīs pamatprincipi:

- 1) kultūras konteksts kā domāšanas ietvars, kur veidojas folkloras vērtības;
- 2) funkcionālais konteksts – sociālais vai psiholoģiskais, kā folkloru ietekmē vai kā folkloras ietekmē sabiedrību kā sociālu institūtu;
- 3) situācijas konteksts – kā tiek lietota folkloras sociālajā dzīvē un indivīdu uzvedībā (Bauman 2004, 32-33).

Lai arī šajā kontekstu uzskaitījumā un piemērojumā ir aplūkots funkcionālais konteksts, ko autors kontekstuālās metodei ietvertu kontekstu uzskaitījumā nav aplūkojis (Bauman 1983, 362-368), tomēr tas nav arī pretrunā ar pieejas teorētisko nostādņu izpratni un pielietojumu. Mūsdienu folkloras lietojums reprezentē noteiktas kultūras tradīcijas (kultūras konteksts) un teicēja kā sabiedrības grupas zināšanas (sociālais konteksts), kas vērtējamas kopsakarībās, sastatot un izsekojot vērtību rašanās un pastāvēšanas apstākļiem un izpausmes formām.

3.2. Izpildījuma situācijas

Šajā nodaļā tiek analizēti vārdošanas tradīciju raksturojoši mūsdienu folkloras materiāli. Aprakstam izmantoti dati, kas gūti darba autora veiktos lauka pētījumos laika posmā no 2005. gada, piemērojot kvalitatīvo metodi. Lauka pētījumi ir veikti vairākkārt, aptaujājot vienus un tos pašus teicējus (Erna Stallīte, Malvīne Kapača, Anna Dintere), neuzkrītoši vedinot atkārtot jau dokumentētus stāstus vai folkloras izpildījuma situācijas. Dokumentācija notikusi pētniekam ieņemot vērotāja pozīciju, neiejaucoties darbību secībā, kā arī nemēģinot mākslīgi radīt notikumu, t.i. – cenšoties panākt apstākļus, ko R. Baumans raksturo kā dabīgo kontekstu (Bauman 1983, 366). Pētījumā aplūkotās buramvārdu tradīcijas izpildījuma piemērus teicēji ir veikuši arī iepriekš bez promocijas darba autora klātbūtnes, tādējādi nav mākslīgi inspirēti, lai slāpētu vai izpatiktu pētnieka

interesēm. Taču domājams, ka ietekmēti gan, jo „caur” dokumentācijai izmantoto tehniku, teicēji saskata iespējamo nākotnes auditoriju – vēl kādus klāt neesošus vērotājus vai klausītājus. Teicēji un auditorija izpilda lomas, kas ir situatīvā konteksta noteiktas.

Kā iepriekš norādīts, izvēlētie teicēji pieder tradīcijai, kas funkcionē lauku vidē, un to nodarbošanās šobrīd vai arī pagātnē ir bijusi dažādu slimību dziedniecība, lietojot arī buramvārdus. Tiek analizēta arī teksta loma gadskārtu ieražās un kaitniecībā. Teicējas pārstāv atsevišķu sabiedrības grupu – vārdotājas, dziednieces, kā arī sievietes vecumā no 68 gadiem. Pētījums ietver dažādas Latvijas vietas – Turlavas pagasts (Kurzeme), Lodes pagasts (Ziemeļvidzeme), Tilžas pagasts (Ziemeļlatgale). Pētījumā gūtie materiāli ir analizēti, izmantojot R. Baumana performances teorijas atziņas un principus, papildinot tos ar šī paša autora kontekstuālās metodes pielietojumu folkloristikā.

Kā jau iepriekš promocijas darba teorētiskajā daļā tika norādīts, performances teorijai būtisks ir izpildījuma brīdis. Šajā nodaļā aplūkotajos piemēros līdzās tekstam (buramvārdi) uzmanība tiek pievērsta folkloras teikšanas situācijai, ko veido notikums („vanaga siešana”, dziedināšana, kaitēšana); darbība (buramvārdu skaitīšana, īpašas darbības); žanrs (buramvārdu tradīcija) un lomas (pētnieks/ pacients – teicējs).

Dokumentācijai ir veikti audiovizuāli ieraksti, kas atspoguļo gan individuālas sarunas ar teicēju, gan izpildījuma brīdi – slimnieku dziedināšanu, „vanaga siešanu”, kā arī jau veiktas darbības atkārtojumu stāstījuma brīdī (lāstu izteikšana, dziedināšana). R. Baumanis, analizējot valodas un teksta lietojumu izpildījuma laikā, norāda uz būtiskām, vērā ņemamām vērtībām:

- īpaši kodi (valodas lietojuma atšķirība no ikdienas) (Bauman 1984 [1977], 17);
- valodas tēlainība (piemēram, vārdformulas) (Bauman 1984 [1977], 17-18);
- paralēlisms (skaniski un gramatiski atkārtojumi, variēšanās) (Bauman 1984 [1977], 18-19);
- valodas maniere (balss tembrs, klusuma pauzes, skaļums) (Bauman 1984 [1977], 19-20);
- īpašas formulas, kas vēsta par folkloras izpildījuma sākumu vai nobeigumu (Bauman 1984 [1977], 21);
- balstīšanās tradīcijā (Bauman 1984 [1977], 21);
- spēju vai zināšanu noliegšana, kas tieši pretēji – apstiprina teicēja kompetenci (Bauman 1984 [1977], 21-22).

Valodas un teksta vērtības, kas aplūkotas promocijas darba otrajā daļā, vērtējot buramvārdu intertekstualitāti (valodas tēlainība, paralēlisms), kā arī izpildījuma piederība buramvārdu tradīcijai kā žanram šajā apakšnodaļā atkārtoti netiek analizētas.

Promocijas darba autora un teicēju komunikācijā, kā iepriekš norādīts, ir izdalāmi trīs līmeņi – „intīmais”, „sabiedriskais”, „dokumentācijas” līmenis. Katrs no tiem atspoguļo citādu valodas lietojumu savstarpējā saziņā. Pirmais līmenis raksturo teicēju ikdienas valodu saziņā ar ģimenes locekļiem un apkārtējo sabiedrību, kad viņas neatrodas folkloras teikšanas situācijā un nenotiek pozicionēšanās, kā arī pētniekam neesot klāt tiešā tuvumā. Otrais līmenis atklāj teicējas kā sabiedriskas būtnes un inteligenta cilvēka attiecības ar pētnieku-interesentu. Tās balstās savstarpējā cieņā un morāles normu ievērošanā. Šajā līmenī teicējas cenšas izteikties skaidri un saprotami, izvēloties īpašu leksiku un tiecoties ievērot literārās valodas normas. M. Kapača šajā un nākamajā līmenī izsakās tikai literārajā valodā, lai arī promocijas darba autors, uzdodot jautājumus un ievadot sarunu izloksnē, centies panākt teicējas ikdienas valodas lietojumu. Trešais līmenis norāda uz valodas lietojumu, kad ir ieslēgts diktofons vai video kamera. Valoda kļūst pārdomāta, balss kļūst nosvērta, un mainās arī tembrs. Tiek lietoti poētismi, eifēmismi, piemēram, „kapu”, „zārku” vai miršanu aizstājot ar „došanos uz mūža māju” (Kapača, 1934, 2005), atkārtoti tiek lietotas klišejiski izteikumi „sapnis piepildījies” vai „ko vien sirds vēlas” (Kapača, 1934, 2005). E. Stallīte, beidzot kādu stāstījumu, nereti noteic: „Ā-re-če!”, tādējādi norādot uz stāsta beigām vai izsakot domas apstiprinājumu, vai arī norāda uz vārdos neizteikto skaidrību vai patiesību (Stallīte, 1926, 2010). Savukārt A. Dintere nereti, pabeidzot stāstījumu, saka: „Ar to viss ir izteikts!”, tādējādi, liekot saprast, ka plašāki komentāri par attiecīgo sarunas tematu nav nepieciešami.

Atšķirības starp ikdienas uzvedību un valodu izpaužas arī žestos, mīmikā, kā arī ģērbšanās manierē. Lai arī performances teorijas nostādnes paredz izpildījumu tuvināt „dabiskai” situācijai, tomēr ne vienmēr tas ir izdevies. Piemēram, zinot, ka notiks filmēšana, A. Dintere katru gadu ir mazliet „uzposusies” „vanaga siešanai”, jo maz ticams, ka šādi viņa rīkotos reizē, kad vērotāju nebūtu. Līdzīgi rīkojās arī E. Stallīte.

Pievēršoties izpildījuma telpai, kas būtiska ir tēla radīšanai galvenokārt dziedniecības situācijās, ir saskatāmas atšķirības interjera akcentos. Gan E. Stallīte, gan M. Kapača pacientus pieņem savā dzīvesvietā – arī tajā pašā dzīvojamā istabā, kā to dara pirmā teicēja. Savukārt M. Kapača šiem mērķiem ir izveidojusi īpašu istabu nama otrajā stāvā, kas, pateicoties pacientu apmeklētībai, nesen ir tikusi renovēta. Salīdzinot abas telpas, E. Stallītei tā ir askētiskāka, kā arī, izmantojot dažādus priekšmetus un

dziedināšanā nepieciešamās lietas, īpaši netiek norādīts uz teicējas nodarbošanos. Savukārt M. Kapača gluži pretēji ir centusies radīt apstākļus, kas piešķir telpai īpašu noskaņu, – līdzās svēto attēliem un figūrām ir izvietotas dažāda veida rotaļlietas, kā arī radīts atsevišķs altāris ar Jēzus attēlu uz augšējā plaukta un plīša sunīti uz apakšējā, bet vidū – krusts ar Jēzus moku tēlu, kam abās pusēs dekoratīvas piramīdveida sveces. Pretī durvīm novietots apaļš galds, uz kura atrodas dedzināta svece, plastmasas stirnu ģimene, pildspalva un papīrs pierakstiem, uz galda dziedināšanas laikā tiek novietota arī Bībele.

Šajā nodaļā aplūkotās vērtības (valoda, uzvedība, telpa) apstiprina R. Baumaņa performances izpratni kā mutvārdu mākslas priekšnesumu, kas ietver divas nozīmes: viena kā folkloras teikšana, otra kā māksliniecisks uzvedums, paredzot noteiktu situāciju, izpildītāju un klausītāju jeb auditoriju, mākslas formu jeb žanru un teikšanas kontekstu (Bauman 1984 [1977], 4). Šīs īpatnības ir raksturīgas visām šeit aplūkotajām izpildījuma situācijām. Esot klāt pētniekam dziedināšanas situācijā, pastāv divkārsa auditorija – pacients un videokamera, kur pētnieks ar savu klātbūtni daļēji izjauc dabīgo vidi, taču, neesot klāt, nepastāv iespēja to pieredzēt un dokumentēt. Balss tembrs, nosvērtā valoda, atsevišķas retinātas, intonatīvi uzsvērtas teksta daļas norāda uz situācijas neikdienišķumu, pat pārlaicību, kas tiek sasniegta trešajā – „dokumentācijas” līmenī.

3.2.1. Dziedniecība

Uz dziedniecības aktualitāti gan pagātnē, gan mūsdienās norāda latviešu buramvārdu lielais apjoms (ņemot vērā arī tā deformāciju), kas ietver lielākoties formulas dažādu slimību ārstēšanai; dziednieku, vārdotāju apzīmējošu nosaukumu klāsts; kā arī citiem žanriem piederīgs latviešu folkloras materiāls (ticējumi, pasakas un teikas, tautasdziesmas u.c.). Buramvārdu žanra pētījumi latviešu folkloristikā līdz šim ir tikuši veltīti galvenokārt dziedināšanas un vārdošanas tradīcijai. Izpildījuma aprakstus sniedz vien tie avoti un publikācijas, kas ir izdoti līdz 20. gs. trīsdesmito-četrdesmito gadu mijai, īpaši uzsverot F. Brīvzemnieka, J. Alkšņa, P. Šmita un K. Strauberga darbus.

Dziedināšanas izpildījuma analīzei tiek izmantotas divas epizodes. Pirmā ir dokumentēta 2011. gada 28. jūlijā pie teicējas Ernās Stallītes mājās Lodes pagasta „Vilpulkās”. Šajā dienā teicēju apmeklēja deviņi pacienti, kas, domājams, bija saistīts ar dažādu slimību dziedināšanā būtisku mēness fāzi – dilstošs. Promocijas darba audiovizuālajā pielikumā Nr. 3 ir ietverta viena dziedināšanas situācija, kas arī šeit tiks aplūkota izvērsti. Promocijas darba tekstā tā apzīmēta kā epizode Nr. 1. Otra

dziedināšanas situācija (epizode Nr. 2) ir ierakstīta kā intervija 2010. gada 14. jūlijā arī pie teicējas mājās, taču pacientam klāt neesot. E. Stallīte atkārtoti un sniedz paskaidrojumus izmantotajiem buramvārdu tekstiem un veiktajām darbībām.

Epizode Nr. 1⁷³. Ienākot pacientei, vispirms notiek sasveicināšanās. Tiek noskaidrots vizītes iemesls un pacientes vārds. Paciente atklāj, ka nākusi, lai teicēja palīdzētu atbrīvoties no muguras sāpēm. Paciente tiek nosēdināta ar muguru uz teicējas iedomātu Dienvidu debespusi, ar seju uz Ziemeļiem. Promocijas darba autors atrodas istabas stūrī un neietiecas dziedināšanai ierasti izmantotajā istabas daļā, tādējādi paliekot vērotāja pozīcijā un pēc iespējas mazāk traucējot pacientam un vārdotājai. Teicēja atrodas pacientei mugurpusē pagriezusies ar seju uz Dienvidiem un gan pacientei, gan pētniekam labi dzirdamā balsī runā:

„Tā kunga Jēzus Kristus vārdā lūdzos [saliek abas rokas sev uz krūtīm]. Mīļais Dievs tēvs, Dievs dēls, Dievs svētais gars! Es tevi piesaucu par Āriju, ko tu pats man esi atsūtījis, kam tava sirds žēlastība ir vajadzīga. Iekš Dieva tēva [pārmet sev krustu] un Dieva dēla [pārmet sev krustu] un Dieva tā cienīga svēta gara spēkā [pārmet sev krustu]. Amen. Kungs Jēzus Kristus, nāc man par palīgu [teicēja pamāj ar roku, it kā aicinot]!” (Teksts Nr. 1).

Teicēja pagriežas pret pacientu, paliekot stāvēt tai aiz muguras. Ar rokām, viegli pieskaroties, tās no pacientes galvas vada uz leju (tā vairākas reizes), skaitot:

„Palīdzi, žēlīgais Dievs un tēvs, šos mājas cilvēkus tīrīt un šķīstīt no visām negantībām, no lamāšanas, lādēšanas un buršanas. Palīdzi tiem zaļot un augt. Nelieci tiem vīst un kalst. Iekš tā vārda Dieva tēva [rokas no galvas tiek virzītas uz leju, tad tiek vilkti trīs slīpi krusti pacientei pār muguru] un Dieva tā dēla [trīs slīpi krusti], un Dieva tā svētā gara vārdā. Amen [trīs slīpi krusti]. (Teksts Nr. 2).

Tiek runāti nākamie buramvārdi, kuru skaitīšanas laikā sākumā ar rokām tiek veiktas tādas pašas lejup slīdošas kustības, tad apļveida, atkārtojot vairākas reizes:

„Kungs Jēzus Kristus, caur tavām piecām vātīm Jēzus dziedē man visas sāpes [uz pacientes muguras ar rokām tiek vilkti aplī pret sauli]. Man tās tavas piecas vātes ir mana luste un mūžīgi laicīgi iekš Dieva tēva [ar abām rokām tiek vilkts viens slīps krusts uz pacientes muguras] un Dieva dēla [tiek atkārtota iepriekšējā darbība] un Dieva tā svētā gara vārdā [tiek atkārtota iepriekšējā darbība]. Āmen.” (Teksts Nr. 3).

⁷³ Skat. audiovizuālo pielikumu Nr. 3.

Nākamā teksta skaitīšanas laikā, teicēja vairākkārt velk ar labo roku no pacientes galvas uz leju, kam seko aplī vilkti pret sauli. Kustības skaitīšanas laikā tiek atkārtotas:

„Nāc ak, svētais gars, atnāc. Mūsu sirdīs spīdēt sāc. Un mums Dieva prātu māc. Palīgs tu nāc palīgā. Nāc tu dārga dāvana. Nāc tu siržu gaismiņa. Jaukais prieks mums grūtībās. Saldais viesis sirsniņā. Dzeštra vēsma karstumā. Dod pie darbiem atpūsties. Bēdu slāpēs dzesēties. Lai pēc raudām smejamies. Ak, tu kungs, pilns godības, lai tavs spīdums parādās tavu ļaužu sirsniņās. Tu vien vari kājās celt. Mūsu spēks ir visai velt'. Dod mums labos darbos zelt. To kas netīrs nomazgā. Sausas sirdis slapina. To kas vājš ir stiprina. Cietas sirdis sadauzi. Aukstas sirdis sasildi. Maldīdamās pamāci. Dod tiem, kas tev uzticas un uz tevi paļaujas savas debess dāvanas. Mūžam kungs mūs neatstāj. Nāves bēdās stiprina. Ņem mūs debess valstībā. Ak, Dievs, salauz tos zobus viņa mutē. Ak, kungs, sagrūdi to ļauno lauvu dzerokļus. Jēzu Kristu, neliec savu vārdu kaunā un noņem savai kalponei to vainu Dieva tēva [tiek vilkts slīpais krusts uz muguras], Dieva dēla [slīpais krusts] un Dieva tā svēta gara vārdā [slīpais krusts]. Amen [teicēja nopurina rokas]. (Teksts Nr. 4).

Teicēja, tāpat kā iepriekš, virza roku no pacientes galvas uz leju, tad roku aplojot pacientei uz muguras, skaita:

„Tā kunga roka nāca pār mani un mani izveda caur tā kunga garu un mani nolika ielejas vidū. Tā bija pilna kaulu. Un viņš mani veda gar tiem visapkārt un [neskaidrs vārds] tur bij ļoti daudz tai ielejā [neskaidrs vārds] tie bij ļoti izkaltsi. Un viņš uz mani sacīja: „Cilvēka bērns, vai šie kauli taps dzīvi?” Un es sacīju: „Kungs, kungs tu to zini.” Tad viņš uz mani sacīja: „Sludini pār šiem kauliem un saki uz tiem: „Jūs sakaltsi kauli klausat tā kunga vārdu” Tā saka tas kungs, kungs uz šiem kauliem: „Redzi, es vedīšu garu iekš jums un jūs tapsiet dzīvi.”” (Teksts Nr. 5).

Teicēja, tāpat kā iepriekš, roku kustības sāk no galvas, tad aplo uz muguras, skaitot:

„Kungs Jēzus Kristus, nāc man par palīgu! Kas sēž tā visaugstākā patvērumā un mīt tā visu varenā ēnā [teicēja apsēžas, aplo ar labo roku]. Tas saka uz to kungu: „Mana cerība un mana stipra pils, mans Dievs, uz ko es paļaujos.” Jo viņš tevi glābj no medinieka valgiem, no kaitīgā mēra. Viņš tevi sedz saviem spārniem un apakš viņa spārniem tu esi glābts. Viņa patiesība ir par apsegu un par priekšceļamām bruņām, ka tev nav ko būties no nakts baidēkļiem, no bultām, kas dienu skraida, no mēra, kas tumsā lien, no sērgas, kas dienas vidū samaitā. Jebšu

tūkstoši krīt tev sānis un desmit tūkstoši pie tavas labās rokas, taču tevi neaizņems. Tiešām ar savām acīm tu uzlūkosi un redzēsi, kā bezdievīgiem top atmaksāts. Tu kungs esi mans patvērums. To visu augstāko tu esi licis par savu stiprumu. Ļaunums tev neuzies un pie tava dzīvokļa mokas nepiestāsies, jo viņš saviem eņģeļiem par tevi pavēlēs tevi pasargāt uz visiem taviem ceļiem. Tie tevi uz rokām nesīs, ka tu savu kāju pie akmens nepiedauzīsi. Pār lauvām un odzēm tu kāpsi un samīsi jaunus lauvus un pūķus. Jēzus Kristus vārdā. Amen.” (Teksts Nr. 6).

Nākamais teksts tiek skaitīts, teicējai sēžot un velkot aplūkus ar labo roku pacientei uz muguras:

„Kungs Jēzus Kristus, nāc man par palīgu! Mūsu kungs Jēzus Kristus gāja par tīrumu un zemi un viņam bija trīs rozes iekš abām rokām. Tā pirmā aizvilks, tā otrā pavilka, tā trešā pazuda. Tā pazūd tu ar, mūsu roze. Es tev pavēlu, ka tūliņ būs pazust iekš tā vārda Dieva tā dēla un svētā gara. Amen. [velk trīs krustus ar labo roku].” (Teksts Nr. 7).

Teicēja pieceļas. Kreiso roku uzliek pacientei pār plecu virs sirds. Ar labo velk aplūkus pret sauli uz muguras un skaita:

„Kungs Jēzus Kristus, nāc man par palīgu! Trīs lilijas aug tavā sirdī. To pirmo sauca Dievs tas tēvs [slīpais krusts tiek vilkts uz muguras], to otru Dievs tas dēls slīpais krusts tiek vilkts uz muguras], tā trešā Dieva tēva gribēšana [turpina aplot ar roku]. Es tev saku sirds, sirds asins strādā mierīgi iekš vārda Dieva tēva [slīpais krusts], un Dieva tā dēla [slīpais krusts] un Dieva [slīpais krusts] tā cienīga svēta gara [slīpais krusts]. Amen [slīpais krusts]. Amen [slīpais krusts]. Amen.” (Teksts Nr. 8).

Teicēja turpina:

„Četras rozes no jūras izcēlās. Pirmā smadzeņu [brīdi tiek turētas rokas virs pacientes galvas, tad vilktas uz leju], otrā kaulu, trešā dzīslu, ceturtā miesu. Kur es viņas likšu? Es viņas trīs eņģeļu spēkam došu. Tad skries Dieva eņģeļi un cilvēka glābēji. Tie šo rozi izdeldēs kā vecu mēnesi, sakaltīs kā veca purva niedre. Amen, Amen, Amen. [Uzliek roku uz skausta pacientei]. Dievs augstais, nāc tam cilvēkam klāt un glābi viņu!” (Teksts Nr. 9).

Šo un arī citas pacientu dziedināšanas situācijas teicēja noslēdz: „Jēzus Kristus vārdā – staigājiet vesela (-s)! Lūdzu!”

Teicēja apsēžas. Paciente pateicas gan vārdiem, gan arī noliek samaksu uz galda – naudu. Paciente atsveicinās un dodas projām.

Teicēja visus tekstus skaita no galvas, kas liecina par to, ka tie ir tikuši izmantoti iepriekš un, domājams, ka arī bieži. Teksti tiek izrunāti skaidri, uzsverot katru vārdu, kā arī ieturot īsākas vai garākas pauzes. Visi, izņemot tekstu Nr. 2, ir rodami arī teicējas rokrakstos – kladēs un šajā dienā citiem pacientiem atsevišķi buramvārdi tiek lasīti no tām. Ja salīdzina runāto tekstu ar kladēs rakstīto, ir rodamas dažas izmaiņas jeb variācijas. Piemēram, tekstā Nr. 1 vārdi: „Jēzus Kristus mūsu pestītājs, nāc tu man palīgā!” ir skaitāmi pirms Tēvreizes un tajos nav rodams izteikums: „Es tevi piesaucu...”; tekstā Nr. 9 „tur” vietā teicēja izrunā „tad”, kā arī runātajā iztrūkst trīs „Amen” atkārtojumi; tekstā Nr. 3 iztrūkst norādāmais vietniekvārds „tās”; tekstā Nr. 7 rakstītais „savām” runātajā nomainīts uz „abām”, u.c. locījumu, vārdu secības un atkārtojumu izmaiņas.

Teksts Nr. 1 tiek skaitīts arī pirms uzsākt citu pacientu dziedināšanu. Tas kalpo kā aizsardzība teicējai (krustu mešana) pret pacientu slimībām, kas tiek dziedinātas, kā arī šajā tekstā tiek aicināts Jēzus Kristus, kas pēc teicējas domām arī ir īstais dziedinātājs. Teksts Nr. 2 teicējas pierakstos nav rodams, kas norāda uz kādiem citiem aizguvumiem vai mantojumu. Teksts Nr. 3 ir gūts no „Auera klades” (Auers – bijušais teksta īpašnieks) un tas ir paredzēts „rozēm”. Teksts Nr. 4 ir luterāņu dziesma „Nāc ak, svētais gars, atnāc”⁷⁴, kas rodama gan teicējās pierakstos, gan latviešu buramvārdu tradīcijā ir jau pazīstams un lietots buramvārdu funkcijā arī senāk (LBV, 381). Teksts Nr. 5 ir Vecās Derības Ecēhiēla grāmatas 37. nodaļas 1.-5. pants⁷⁵, kas arī rodams teicējas pierakstos. Šeit skaitot, tas ir saīsināts. Teksts Nr. 6 ir Dāvida dziesmas Nr. 91., 1.-13. pants. Šis teksts latviešu tradīcijā funkcionē arī aizsardzībai, ejot karā, lai arī 1839. gada „Dziesmu un lūgšanu grāmatā” norādīts, ka sargā „mēra laikā” (Dziesmas 1839, 612). Teksts Nr. 7 un Nr. 9 ir latviešu buramvārdu tradīcijā izplatīti „rožu vārdi”. Teksts Nr. 8 teicējas pierakstos norādīti kā „Vieni vārdi priekš sirds asins vainas”.

Latviešu tradīcijā gan buramvārdu, gan Bībeles un dziesmu fragmentu lietojumu buramvārdu funkcijā, kā jau iepriekš norādīts, pamato tekstā piesaukto reāliju un dziedināmās vainas līdzības. Teicēja, izrunājot tekstu, ko papildina kustības un žesti, „apstiprina” šādas teksta vēstījuma un notikuma reālītātē (dziedināšanas izpildījums) sasaisti. Piemēram, tekstā Nr. 9 pie vārdiem „smadzeņu” (roze) teicēja uzliek rokas virs pacientes galvas, vai arī, skaitot „Vieni vārdi priekš sirds asins vainas” (teksts Nr. 8), teicēja savu kreiso roku novieto virs pacientes sirds.

⁷⁴ Salīdzinājumam skat. „Dziesmu un lūgšanu grāmata uz visiem laikiem un visām vajadzībām tiem mīļiem Latviešiem par labu rakstos iespiesta” 168. dziesmu „Nāc, ak svētais Gariņ, nāc” 140. lpp. (Dziesmas 1839, 140).

⁷⁵ Salīdzinājumam skat. (Bībele 2008, 716).

Teicēja dziedināšanas laikā, pieliekot rokas pie sāpošās vai iedomātās slimību izraisošās vietas, it kā atdarina Jēzus Kristus darbību, kurš arī tāpat dziedinājis ar rokām. Virs slimās vietas teicēja velk krustus, kas pierakstos atzīmēti un apzīmēti kā „+” zīmes. Taču, kā pati teicēja atzīst, viņa velkot „slīpos” krustus, ne „taisnos”, jo tēvs viņai teicis, ka „slīpais” aizsargājot arī pret ļaunumu (Stallīte, 1926, 2010).

Šajā dziedināšanas epizodē saskaras divas tradīcijas – mutvārdu un rakstu. Kā redzams no analizētajiem piemēriem, gandrīz visi teksti pie teicējas nonākuši tos pārrakstot vai pierakstot, kas ietver arī tekstu „mehānisku variēšanos”, jo teicēja atzīst, ka ne vienmēr no grūti salasāmiem rokrakstiem vecajā drukā viņa ir pārrakstījusi pareizi, kā arī atsevišķus burtu virknējumus neizprot un neatpazīst. Savukārt mutvārdu tradīcija paredz teksta izpildījumu un arī mantošanu mutvārdos. Kā jau norādīts, teicēja šos tekstus skaita un, domājams, zināmu laiku arī jau skaitījusi no galvas, kas ievieš nelielas izmaiņas locījumos, atkārtojumos, kā arī divos piemēros teksts tika saīsināts. Šādas teksta izmaiņas, ja tās tiktu vai būtu tikušas mantotas mutvārdu ceļā, būtu uzlūkojamas kā „īstie” varianti.

Vairāku tekstu pielietojums vienā dziedināšanas reizē ir analizēts arī nākamajā epizodē.

Epizode Nr. 2. Kā jau norādīts iepriekš, šī epizode tikai atdarina iespējamo dziedināšanas situāciju, kā arī nav klāt pacients. Taču šeit katram buramvārdu tekstam seko teicējas paskaidrojumi gan par buramvārdu saturu, gan veicamo darbību. Teicēja nepieciešamos buramvārdus uzmeklē kladēs un tad tos nolasa.

Pirms uzsākt dziedināšanu teicēja pagriežas uz loga pusi ar labo roku pārmet trīs krustus, sakot: „Kungs Jēzus Kristus, nāc man par palīgu!” Zobu sāpju remdēšanai teicēja vienā reizē izmanto vairākus buramvārdu tekstus, lai pastiprinātu to iedarbību, kā arī lai pacientam nebūtu jābrauc pie dziednieces vairākas reizes:

„Jā, protams, lai viņam nebūtu otrreiz jānāk. Parasti dziednieks saka, nu tev jābrauc piecreiz vai desmitreiz, bet es to visu gribu vienreiz nogriezt, lai tam cilvēkam nav jāvazājas un lai viņš ir patiesi vesels. Vārda spēks nāk tak virsū. Viņam ir jāpazūd!”

Teicēja pirmos buramvārdus skaita, kas kladē atzīmēti kā „Dziedināšanas vārdu sākums no Viķes kundzes”:

„Uguns tlietas, uguns plases, zobu tārpi, melna un balta roze. Visas tlietas un plases, tārpi un rozes lai izdilst kā vecs mēnesis un lai sakalst kā veca purva niedre. Amen.”

Vārdus nobeidzot, jāvelk 9 krusti:

„Krusti jāvelk uz tās sāpošās vietas virsū. Var vilkt kā plus zīmīti, bet tēvs teica tā – arī pret ļaunumu šis krusts [slīpais]. Tas tāpat aizsargā kā „plus”, bet vēl pret ļaunumu. Tēvs teica, lai arī pret ļaunumu būtu krusts, jo mēs jau nezinām, kādā ceļā mums nāk šī sāpe. Varbūt, ka mēs paši ko apsaldējuši esam, ko uz koduši vai gan kaut ko stipru koduši vai riekstus, vai kaut ko smagāku. Dažkārt bērni ieliek akmentiņu mutē un pakošļā, vai ne? [smejas]. Nu tā!”

Teicēja sniedz skaidrojumu tekstā minētajām reālijām:

„Tliesas –... jā, nu es arī nezinu. Es domāju, ka tās ir tādas ugunīgas sāpes. Ja zobs sāp, jūs varat padomāt, kā tas sāp. Tur jau visa galva sāp un smeldz ļoti. Un tā nepanesami sāp – tikpat kā uguns dedzina.

Uguns plases – tas ir tas pats, ka ļoti, ļoti sāp. Tas pašam jāiedomājas, kā tie zobi sāp. Tur visādākas sajūtas. Es tā domāju, ka tās ir tās ugunīgās sāpju sajūtas vai izpausmes.

Zobu tārpi – ka pušu zobs, tas ir izēsts. Tas nav, ka zobs pats būtu bojājies. Zobā ir iekšā tārpi, kas ēd. Un tas zobs tiek izēsts. Mums liekas, ka viņš izpūst, bet tas tā nav. Acīmredzot tārpi ir iekšā, kas izēd. Tos mikrobus jau mēs neredzam, kas to dara.

Melna, balta roze – vai tas zobs ir melns, vai viņš vēl ir baltā krāsā. Roze ir tā sāpe.

Tā sāpe lai izdilst [kā vecs mēness], lai mēs viņu nejūtam. Jaunā [mēnesī] viņš aug vēl plašāk, attīstās vēl spēcīgāk, bet vecā [mēnesī] viņam ir jāmirst. Ja mēs skaitām vecā mēnesī, viņam ir jāiet bojā. Es skaitu tad, kad ļoti sāp. Mēs jau nevaram zināt, vai gaidīt, kamēr būs vecs mēnesis, bet parasti jau tiešām arī vecā mēnesī sāp. Pārsvarā vecā mēnesī sāp. Bet es skaitu vienalga, vai tas ir pilns vai jauns, vai vecs vai dilstošs, vai augošs, jo cilvēks jau nevar sagaidīt, kamēr būs vecs mēnesis, ja viņam šodien sāp.

Un Dievs man, paldies Dievam, ir devis tās spējas, ka es varu to salauzt vienalga kāds mēness.

Kā veca purva niedre – tas ir tad, teiksim, šogad viņa bija zaļa, nākošgad viņa sakalst, un nekas – izdilst. Un tā sāpe [zobiem] sakalst, un tur nestruto vairāk. Jo tur jau visādāki procesi notiek.”

Nākamie buramvārdi, kas tiek skaitīti pacientam:

„Zobi, es jums pavēlu, ka jums nebūs sāpēt, jo tā Dieva māte ir iekš savas dzemdēšanas visas sāpes paturējusi iekš Vārda Dieva tā tēva [velkams krusts],

Dieva tā dēla [velkams krusts], Dieva tā svēta gara [velkams krusts]. Amen, Amen, Amen [Velkami trīs krusti].

Teicēja paskaidro:

„Dieva mātes sāpes – Dieva mātes sāpes un zobu sāpes tikpat stipri sāp, tikpat nepanesamas. Dievs dzemdētājai ir uzlicis sāpes, jo ļāvās no čūskas piemānīties un to ābolu ēda. Un Ādamu piemānīja.”

Teicēja pie zobu sāpēm skaita arī sekojošos, kas tiek nolasīti no citas klades:

„Trejdeviņi tārpi cilvēka zobā. Trīs sarkani, trīs balti, trīs melnām galviņām. Divi dūra, divi grauza, divi zobus šķeldināja. Divi rautin rāva smadzeņiņās ārā. Dievs tēvs, Dievs dēls, Dievs svētais gars, dod tiem visiem sprāgt, lai cilvēks dzīvo mierā.”

Paskaidrojums:

„Trejdeviņi – tas ir ļoti daudz. Tas ir – neciešami sāp. Tas nav konkrēts, bet mistiskais skaitlis. Mistika!

Trīs sarkani – ka tev viss vaigs ir sarkans, pietūcis, nekur nevar glābties, ļoti, ļoti sāp.

Trīs balti – zobs pats vēl ir balts. Dažkārt zobs ir melns, ka viņš tur ir nomiris, bet zobs vēl ir balts, un it kā nekas nebūtu redzams. Melnām galviņām – tas ir kā caurums, jau ir iekšā zobā.

Beigās Dievs tēvs, Dievs dēls, Dievs svētais gars – jo viņa spēks tam visam ir virsū.”

Teicēja norāda, ka skaitot visus minētos. Bijis gadījums, ka atvesta viena meitene, kurai „vaigs bija šitāds, un gandrīz aci vairs neredz [rāda].” Meitene bijusi pie zobārsta, bet sāpes nepārejot:

„Un atveda man to meiteni. Nu ko lai dara! Sāp tik šausmīgi, ka nav miers. Un zobārsts tur ir darījis, bet nepāriet. Es novārdoju ar šiem vārdiem, un vēl īpaši vārdi no Bībeles, tos es uzskaitīju, un vakarā vairs nesāpēja. No dziesmu grāmatas vieni vārdi, un no Bībeles vieni vārdi. Katrā situācija redz, cik daudz vārdus vajag skaitīt”.

Minētie vārdi pret zobu sāpēm ir no Soģu grāmatas 15. nodaļas 15. panta un līdz 19. panta vidum⁷⁶:

⁷⁶ Salīdzinājumam skat. Vecās derības Soģu grāmatas 15. nodaļu (Bībele 2008, 233).

„Simsams atrada vienu ietrūdējušu ēzeļa žokļa kaulu, tad izstiepa viņš savu roku, ņēma to un sita ar to tūkstoš vīrus. Un Simsams sacīja: „Caur vienu ēzeļa žokļa kaulu guļ kopa pie kopas, ar vienu ēzeļa žokļa kaulu esmu es tūkstoš vīrus kāvis”. Un, kad viņš bija izrunājis, tad nometa viņš to žokļa kaulu no savas rokas un nosauca to vietu Ramatleja. [Iestarpina] Tā ka mums arī ir te tāda Ramatleja. [Turpina] Kad nu viņš bija ļoti izslāpis, tad piesauca viņš to kungu un sacīja: „Tu esi caur tava kalpa roku šo lielu pestīšanu devis, un nu ir man no slāpēm jāmirst un šo neapgraizītu rokā jākrīt.” Tad šķēla Dievs vienu dzerokli, kas žokļa kaulā bija, tad izgāja ūdens no tā. Iekš Dieva tēva [velkams krusts], Dieva dēla [velkams krusts], Dieva tā svētā gara [velkami trīs krusti]. [Velkami trīs krusti] Amen [velkams krusts], Amen [velkams krusts], Amen [velkami trīs krusti].

Minētā dziesma no baznīcas dziesmu grāmatas ir „Cilājies! Mīļš vārgulīt!”⁷⁷ Šīs dziesmas otrais pantiņš jāskaita ir kā pēdējais un tad jāmet krusti:

„Uzvelk taisnos krustus, ja, un pāri velk šo slīpo krustu”, kad skaita otro pantiņu: „Saki droši, ko tu man uzbāzies....”

Zināšanas par šīs dziesmas pielietojumu teicēja mantojusi no vīra mātes Stallītes Karlīnes. Savukārt, skaitot fragmentu no Soģu grāmatas, ir veicama darbība:

„Jāieliek pirksti uz tā slimā zoba mutē. Nav prātā, pie kuras vietas – vai tad, kad „tev šķēla to zobu”, ka tad ir jāņem pirksti no mutes ārā un jāļauj tam slimniekam izspļaut. Tur ir īpašs rituāls.

Viņam taču siekalu pilna mute, ka otra cilvēka pirksti ir mutē, ja. Jāļauj izspļaut it kā viņš arī to .. kā saka, to šķidrumu būt izspļāvis: „Cēla Dievs vienu dzerokli, kas žokļa kaulā bija, tad izgāja ūdens....”, ja. Tad viņam jāizspļauj. Ā-re!

Pirksti jāliek no paša sākuma, kamēr skaita. No paša sākuma. Un pie vārdiem „Dievs šķēla vienu dzerokli, kad izgāja ūdens...”, ja, ta ņem to roku ārā: „Iekš Dieva tēva [velkams krusts], Dieva dēla [velkams krusts], Dieva tā svētā gara [velkami trīs krusti]. Āmen.” Un ta’ tos krustus uz slimās vietas skaita virsū. Ļauj izspļaut, jo siekalas jau ir saskrējušas. Mute pilna, vai ne.“

Zobu sāpēm ir skaitāmi arī burti, kas rakstāmi uz papīra: „O+F+P+U+L+U+”. Papīram jābūt zilam, jo zils iznīcinot baciļus. Rakstīšanai jāizmanto grafiņa zīmulis, jo tas žāvējot,

⁷⁷ Salīdzinājumam skat. „Dziesmu un lūgšanu grāmata uz visiem laikiem un visām vajadzībām tiem mīļiem Latviešiem par labu rakstos iespiesta“ 417. dziesmu „Cilājies! Mīļš vārgulīt!“ 366. lpp. (Dziesmas 1839, 366).

ja tur ir kādi sastrutojumi. Papīrs jāprietin ar vilnas lakatu vai šalli pie sāpošās vietas, jo vilnainais audums izvelkot sastrutojumus. Teicējasprāt, lakata krāsai nav nozīmes.

E. Stallīte uzskata, ka visstiprākie ir „Trejdeviņi tārpi...”, kurus tad arī biežāk izmanto. Zobu sāpju izcelsme tiek saistīta ar nobīšanos un pārdzīvojumiem. Teicējas skaidrojumi gan par teksta satura vērtībām, gan pielietojuma nozīmi krasi atšķiras no tām, ko piedāvā tradīcijas pētījumi. Tās ir dažādas teksta interpretācijas pētniekiem un dziedniekiem, jo tiek radīts katram savs intertekstuālu nozīmju tīklojums.

Teicējai, lasot buramvārdus, balss kļūst nosvērta, tembrs dobjāks, un vārdi tiek precīzi izrunāti. Starp paskaidrojumiem tiek iestarpināts: „Ā-re!” vai „Ā-re-če!” Tā, piemēram, kamēr notiek šis ieraksts, ir izveidojusies jau klientu rinda, uz ko E. Stallīte norāda: „Ir jāpagaida rindā, jo visi nāk pie manis. Ā-re! Tāds mans uzskats ir.”

Teicēja buramvārdus mantojusi gan no savas dzimtas piederīgajiem, gan no svešiem apkārtnes ļaudīm, taču, kā pati uzsver, īpašās spējas mantojusi no tēva Alfrēda Leivas, kas apkārtņē bijis pazīstams vārdotājs:

„[Tēvs] bija daudz spēcīgāks par mani. Es esmu tikai nulle priekš viņa spēka. Viņš gandrīz nepieskārās – uz vietas bija vesels. Re! Tam ir pavisam cita nozīme. Un ta, ka viņš atrada kādu jāņtārpiņu, viņš paņēma un iemasēja plaukstās. Fosfors tas ir. Tā jau viņš neņēma, tikai tad, kad mirdz. Kur pieskārās, tur nav vairāk [slimības]. Īpašas spējas un arī fosfors. Par cik es jums stāstu par to miroņkaulu – nu tur ir fosfors apakšā, ka viņš guļ, tie trūdi. Un tas pats ir akmeni. Jo viņš [mironkauls] jau arī negulēja uz melnas zemes, bet uz zāles. Un apakšā ir trūdi. Vai tur kādi kukainīši ir nosaluši vai aizmiguši mūžībā. Visur apakšā ir kaut kādi trūdi.”

Izteikums „aizmiguši mūžībā” ir uzlūkojams gan kā eifēmisms, gan kā rezultāts teicējas centieniem izteikties poētiskāk.

Kā jau iepriekš norādīts, teicēja neslēpj buramvārdus no citiem, pat pretēji – labprāt dot tos norakstīt vai kopēt. Kā atkāpe no tradīcijas un teicējas individuālā stila iezīme ir buramvārdu runāšana skaļi izpildījuma laikā. Valodnieks Alvils Augstkalns norāda, ka „vārdu slepenība pirms kristīgās ticības atvešanas nevar būt bijusi neko lielāka par visu pārējo folkloru” (Augstkalns 2009, 549). Arī mūsdienu vārdošanas tradīcijas pētnieki norāda, ka vēl 16. gs. Eiropas sabiedrībā buramvārdi nav tikuši slēpti (Smallwood 2004, 12). Dž. Ropers, balstoties uz buramvārdu teikšanas darbību apzīmējošu angļu valodas vārdu etimoloģiju, izsaka pieņēmumu, ka tie ir pat dziedāti (Roper 2005, 74). Buramvārdu nonākšanai slepenībā, iespējams, ir vairāki iemesli:

pirmais, vārdotājs, tos skaļi izrunājot, varētu nodot zināšanas pacientam, tādējādi zaudējot savu ietekmi (Smallwood 2004, 21); otrs, precizējot A. Augstkalna izteikumu, tekstu un arī zināšanu slēpšanu ir izraisījušas viduslaiku raganu prāvas, vēršoties pret tradīcijas lietotājiem.

Šajā apakšnodaļā analizētā buramvārdu teikšanas situācija (epizode Nr. 1) atklāj folkloras funkcionēšanu mūsdienu sabiedrībā, kā arī apliecina performances pieejas pielietojumu to atsegšanai, uzmanību pievēršot gan tekstam, gan izpildījumam, gan arī iesaistījām personām noteiktā dziedināšanas situācijā. Lai arī epizode Nr. 2 tikai atdarina iespējamo folkloras izpildījumu, tai tomēr piemīt citas, ne mazāk būtiskas vērtības – tekstu uzskaitījums un teicējas interpretāciju atsegums, kas varētu palikt neizzināts, ja to skaidrošanu atstātu tikai folkloras pētnieku ziņā.

3.2.2. Kaitēšana

Šajā apakšnodaļā, raksturojot kaitēšanas izpildījumu, tiek izmantots piemērs no M. Kapačas sarunas ar promocijas darba autoru, kas tika dokumentēta 2005. gada 12. decembrī pie teicējas privātmājā Balvos. Saskaņā ar performances teoriju kā izpildījuma notikums tiek uzlūkota kaitēšana, savukārt izpildījuma darbība ir lāstu izteikšana un to pavadošie žesti, ko teicēja atdarina sarunas laikā.

Kaitniecība un arī lāstu izteikšana ir grūti apzināma un dokumentējama, jo sabiedrībā šīs darbības veicējs šādas izpausmes nesaista ar kaitēšanu otram, bet gan ar sevis pasargāšanu vai pelnītā soda saņemšanu tam, kurš rīkojies netaisni. Kaitniecība tiek atklāta vien tad, ja tā veikta pret informantu, bet ne otrādi. Lāstu formulas latviešu folkloristikā daļēji aplūkojis F. Brīvzemnieks, tās ietverot nodaļā „Latviešu ārstniecība un buršana, kas papildina buramos un lāstu vārdus” (Brīvzemnieks 1881, 193-208). K. Straubergs „Latviešu buramajos vārdos” kaitniecībai un tostarp lāstiem ir atvēlējis atsevišķu nodaļu „Kaitēšana” (LBV, 627-671). Lāstu formulas apkopojis arī Augusts Bīlenšteins darbā „Latviešu tautas lāstu un lamuvārdi un sinonīmi” (BA, RX, 57, 3, 7).

Sarunas epizode, kuras laikā teicēja izteikusi lāstus, tos ietverot personīgās pieredzes stāstā, ir ticis dokumentēts divreiz. Pirmajā stāstīšanas reizē tas tika papildināts ar žestiem un darbību, kas veicama, izrunājot tekstu.

Šīs epizodes pirmais piemērs dokumentēts audiovizuāli 2005. gada 12. decembrī pie teicējas mājās Balvos⁷⁸. Stāstu ievada epizode, kas vēsta par strīdu ar kādu kantora

⁷⁸ Skat. audiovizuālo pielikumu Nr.2, 1. epizodi „Ja jau Dievs netiesās...”.

darbinieci, un tas noticis kolhoza kopējās ganībās. Teicējas govjs bijusi kliba un tādēļ piesieta atsevišķi no citām govīm, kas ganījušās aplokā. Todien bijusi kantora darbinieces kārtā ganīt govīs [?]. Un viņa vēlējusies arī teicējas klibo govī ganīt kopā ar citām govīm. Savukārt teicēja iebildusi. Šis starpgadījums arī bijis iemesls izteikt lāstus. M. Kapačas pārstāstā saruna pirms lāstu izteikšanas noritējusi sekojoši:

Kantora darbiniece Anna, norādot uz govī, teikusi: „Ziniet, ko? Cel uz jumta!”.

Teicēja atbildējusi [skaļāk]: „Zini ko? Es tevi izcelšu uz jumta, ja tu gribi! Ka tu šitā man dari. Es teicu: „Man bērni ir, vīrs ir sovhoza darbā kritis. A ko tu dari man?” Es teicu: „Tiem bērniem tak ēsti vaig! Viņi vēl ir mazi. Tu šitā man dari!” Es saku: „Zini ko, Anna? Es tev novēlēšu šitā!”

Anna [teicēja atdarina Annas teikto, paātrinot runu un nievājoši]: „Ko tu man novēlēsi, ko tu man izdarīsi?”

[Teicēja] Es teicu tā: „Zini, ko? Tev ir sarkanā biedra karte kabatā, bet es viņu [teicēja palecas] šitā nobloķēšu!” [teicēja smaida].

Taču Anna govī tomēr grasījusies dzīt aplokā.

[Teicēja] Es saku: „Zini ko, Anna? Tev ir arī mazi bērni. [Teicēja iestarpina: „Es šitā stāvu skatos uz augšu uz debesīm”]. Es saku: „Tev ir mazi divi bērni. Ko es tev novēlētu? Cītu neko es nevēlēšu...Tādu likteni, lai Dievs piemeklē tavus bērnus, lai augtu bez tēva kā mani. Labi būs?”

Anna: „Tu man nepadarīsi!”

Teicēja: „Padarīšu, Anna! Padarīšu! Es Dieva lūgšu, Dievs pieņems mērus. Kāpēc tu man šitā dari?”“

Teicēja, nu jau atgriezoties intervijas tagadnē:

„Un kas notika? Tas sapnis mums piepildījās. [Teicēja apsēžas. Pirms tam zinoši pamānot ar galvu]. Viņš nošāvās, viņas znots. Apprecējās, palika mazi bērni, un nošāvās. Es viņai teicu: „Anna, tu atļauj man dzīvot. Atļauj! Es gribu dzīvot! Man ir divi mazi bērni. Viņi grib ēst. Atļauj tu man! Kāpēc tu man tā dari?”“

Otrreiz šī epizode ierakstīta 2010. gada 15. jūlijā tikai audio. Šajā reizē tecēja stāstu nepapildina ar īpaši žestiem vai darbības atdarinājumu:

„Es uz viņas pateicu tā: „Zini, ko – es tev neko sliktu nevēlēšu, es tev vēlēšu vienu lietu labu. Lai Dievs piemeklē tavus bērnus, tāds liktens, kāds piemeklēja mani. Un lai tavi mazbērni paliktu bez tēva uz visa mūža!” Es teicu: „Ka man tu dari tā.” Viņa uz mans pateica: „Cel govī uz jumta”. Es teicu: „Dievs tevi un tavus bērnus izcels uz jumta, bet tu nāksi manas durvis atvērsi un lūgsi palīdzību gan saviem

mazbērniem, gan pati sev. Es tev iešu pretī, es tev pateikšu tādus vārdus...” [Teicēja iestarpina: „Viņai meita vēl gāja tik skolā.”] Es viņai teicu: „Es tev pateikšu tādus vārdus – es bērņus izārstēšu, izārstēšu tevi”. Tas notikums ar viņas znotu bija traģisks. Bērni palika bāreņi... tā, kā lai paliek kā mani. Mani arī bij’ bāreņi. Ka tu tā dari, lai Dievs apgādā tevi ar tādu dāvanu, tad redzēsi, cik tas būs spoži un cik tas būs labi. Labi. Tas sapnis piepildījās, ko es noteicu viņai. Tad viņa atnāca ar tiem bērņiem. Bērni esot nobaidījušies no tēva, ka tēvs aizgājis traģiskā nāvē. Es tos bērņus izārstēju. Bērni veseli. Tad viņa atnāca pie man’s patī: „Esi cik laba, Malvīn, [Teicēja iestarpina: „Tas jau bija Latvijas laikā”], man kājas sāp, jābrauc uz Rīgu pie ārstiem. Vai tu nevari man tās kājas novārdot, lai es varētu staigāt?” Es uz viņas paskatījusies teicu tā: „Labi. Es tev tās kājas novārdošu, tu varēsi staigāt visu mūžu, tev viņas būs veselas.” Bet ar tādu asu niknumu, mani tas piepildīja, manu organismu tas piepildīja. Labi. Tā es viņai tās kājas novārdoju. Viņai pat šodien tās kājas veselas. [Smejas]”.

Otra lāstu vārdu izteikšanas un izpildījuma atdarinājuma epizode dokumentēta audiovizuāli 2005. gada 12. decembrī pie teicējas mājās Balvos⁷⁹:

„[Teicēja sēž] Var darīt ļaunu un labu. Ļaunu var vieglāk iztaisīt kā labu. Ļaunu es momentā padarīšu. Par vienu minūti. Un cilvēku var nolaidīt [nolādēt] par vienu sekundi. Nolādēt. To es zinu. To es zinu! Bet jābūt tev pašam, tīši precīzi taisnīgam. Nu tīši, precīzi. Nedrīksti būt netaisnīgs nemaz. Nemaz. Un kad cilvēks tev pāri dara, tu to vari, ka tu zināsi – kā. To var pilnīgi izdarīt. Vot, es jums pateikšu tā [pieceļas un nostājas pretī]. Es tagad stāvēšu tev pretī. Teikšu ... Viņš mani iznīcinās, viņš mani izsmies, kā viņam patīks. Es teikšu viņam tā: “Pagaidi, mīļais cilvēk, tu nedari man pāri, es neesmu tik ļauna, es neko ļaunu neesmu nodarījusi, bet ja tu man darīsi pāri, es tev tikai trīs vārdus pateikšu un uz augšu palēkšu trīs reizes. Vot, šitā te [lec divas]. Es teikšu [izplēš rokas, skatoties uz augšu]: “Dāvana tev uz visa mūža!” un atsēšos [apsēžas]. I ko tu man padarīsi? I saņemsi dāvanu! I saņem! Jā!”

Teicējas personīgās pieredzes stāstos ir izdalāmas arī citas epizodes, kas uzlūkojamas kā lāstu izteikšana, piemēram:

„Es nevaru izlaist no prāta, ka viņi par manu labu ir atmaksājuši ar ļaunu. [Persona A] tā ir. Ka man viņai bija pēdējais tualetes pods un pēdējā kapijas pačka

⁷⁹ Skat. audiovizuālo pielikumu Nr. 2, 2. epizodi „Var darīt labu un ļaunu...”.

bij iedota. Vai man palika kādreiz vai nepalika, bet es viņai atdevu. Bet viņa mani ir iznīcinājusi, visādi izsmējusi. Gan pret cilvēkiem, gan tā.”

Kad [persona A] redzot M. Kapaču pie mājas stāvot, viņa, garām ejot, aizgriezot galvu.

„Es saku: „Ak, Dievs žēlīgs! Tu, Dieviņ, nogriez viņai dzīvē galvu sāņim, kā viņa tagad no manis grib.””(Kapača, 1934, 2005).

Minētais piemērs rāda, ka teicēja jūtas nenovērtēta. Savus izteikumus M. Kapača nesaista ar lāstiem, bet gan taisnīgu Dieva tiesu, kas tiek atmaksāta viņas pāri darītājiem:

„Es teicu: „Es tev neko nedarīšu, bet Dievs lai ņem. Lai ņem! Kaut es nomiršu i tu ar! Lai dievs ņem!””(Kapača, 1934, 2005).

Vai arī:

„Un ja jau Dievs netiesās, tad Dieva nav, bet ir!” (Kapača, 1934, 2005).

Kāda cita epizode, kas vēsta par sievieti, kura teicējai kolhoza uzdevumā atņēmusi piemājas zemi. Teicēja atbildējusi:

„„Es izdzīvošu. Bet tikai tu nežēlojies, kad Dievs tevi tiesās, traucēs tev veselību. Tu nežēlojies, to darīs Dievs!”: to es zinu i pārlicināta, ka Dievu lūgsi, var viņu pielūgt. Nu, un kas notika? Viņa nāca pie mans pēc palīdzības. Es viņai teicu: „Paklausies, mīļais cilvēciņ, atceries, kā kādreiz tu bijī pie manis un teici atņemsi man zemi, es tev veselību neņēmu, es tik teicu, lai Dievs tik maksā, ka tu man tik ļauni dari pāri.” Un es vēl viņai reizi teicu tā: „Tu neņem sievai vīru, nebūsi dzīvē laimīga. Es redzu, ka tā sieva liks tev lāstu. Un taisnīgo lāstu uzliks, un tu nevarēsi nomirt, ne paprāvīties.” Šitā i ira. Viņa nevar ne nomirt, ne paprāvīties. Cik vien glābiena, ka es paglābju. Nomirt nevar, i Dievs nāvi nesūta.””(Kapača, 1934, 2005).

Tā kā ierakstītas ir vienas konfliktos iesaistītās puses – M. Kapačas viedoklis, nav nosakāms, vai šīs sarunas bijušas patiesībā, vai tās ir tikai teicējas iztēles auglis – domās vairākkārt izspēlētas situācijas, kas, rodot pienācīgu klausītāju, tiek izteiktas skaļi un pasniegtas kā realitātē notikušas. Šos stāstus apvieno kāda būtiska īpatnība – tie kalpo kā ilustratīvi piemēri, kas apliecina teicējas izredzētību, apstiprina dziednieces spējas, kā arī to, ka viņas vārdi piepildās. Abas lāstu izteikšanas izpildījuma situācijas tiek pabeigtas ar sižeta atrisinājumu – teicējas vārdi ir apstiprinājušies, jo bērni palikuši bez tēva, un tie, kas kaut ko nodarījuši teicējai, vēlāk vēršas pie viņas pēc palīdzības. Teicēja, vērtējot no savas pozīcijas, pieņem arī to, ka apkārtējā sabiedrība viņai vēl ļaunu, a, viņa to jūtot ejot pa ielu vai veikalā (Kapača, 1934, 2005).

Šie piemēri norāda gan uz teicējas uztveri un notikuma izpratni, gan raksturo teicējas un sabiedrības attiecības, kas nereti ir pamats domstarpībām. Līdzīgi piemēri tiek minēti baznīcu vizitāciju protokolos, kur par apsūdzību buršanā kalpo kaimiņu nesaskaņas vai aizņemtu mantu vai naudas neatdošana, vai arī slimības uzlaidšana (LBV, 472). Nesaskaņas un kaimiņu nesaprašanās, kas noved pie nopietnām domstarpībām, rodas arī citur Eiropā, kā arī Āfrikā – reģionos, kur salīdzinoši nesēn ienākusi kristīgā ticība (Steward, Stratern 2004, 59), un ir salīdzināms ar notikumiem Latvijas vēsturē 16.-17. gs.

No šiem piemēriem secināms, ka kaitēšana notiek galvenokārt priekšstatu, ne fiziskā līmenī. Iesaistītajām personām ir jāiekļaujas vienā priekšstatu sistēmā, jābalstās līdzīgā pieredzē un zināšanās, lai darbība būtu atpazīstama. Šādu kopīgu priekšstatu saprotamību rada kopīgs kultūras un sociālais konteksts. Teicējas un sabiedrības attiecības nosaka sabiedrības struktūra un organizācija. Kaitēšana notiek uz asociāciju un līdzību pamata, kas balstās notikuma dalībnieku kopīgās zināšanās un līdzīgā situācijas un teksta izpratnē. Taču svarīgākā folkloras izpildījuma loma piekrīt tieši teicējam un viņa personības īpatnībām:

„Es nekad piedot nespēju, nekad. Mācītājs saka, ka vajag savam ienaidniekam piedot, ka vajag lūgt Dieva, bet manā grāmatā ir rakstīts savādāk.” (Kapača, 1934, 2005).

3.2.3. Kalendārās ieražas⁸⁰

Kalendārajās ieražās līdzīgi kā citās šajā nodaļās aplūkotajās buramvārdu izpildījuma situācijās darbība un teksts ir uzlūkojams kā vienots komplekss, kas vērsts uz kādas vēlmes piepildījumu, piemēram, nodrošināt lauku un lopu auglību, pasargāt no plēsēju, dabas stihiju un cilvēku kaitējuma utt. Šāda darbība, kas varētu pasargāt ģimeni un panākt aizsardzību saimniecībai, kā arī nākotnes izzināšana ir saistīta ar dažādām kalendāra svētku dienām. Katrā no tām paredzot noteiktu darbību kopumu (ieteikumi, aizliegumi). Kalendārās ieražas kā laika un veicamo darbu robežas ir/ bija aktuālas tradicionālai sabiedrībai, jo īpaši lauku vidē.

Lielā Piektdiena līdzīgi kā citas būtiskas kalendāro ieražu svētku dienas, gan biežāk vakars, nakts vai rīts pirms saules lēkta (Ziemassvētkos, Jāņos u.c.), ir dažāda veida maģiskās darbības, mītisku būtņu un opozīciju spēku (labais/ ļaunais; gaisma/

⁸⁰ Šīs promocijas darba apakšnodaļas izstrādē daļēji izmantota publikācija „Svētku un tradicionālās maģijas savstarpējie konteksti: Lieldienu cikla ieraža „vanaga siešana”” (Lielbārdis 2008b).

tumsa; savs/ kaimiņa) aktivizēšanās, kur maģiskās darbības veicējs ierasti saistās ar burvi, raganu:

„Kā Zaļā ceturtdiena, tā Lielā Piektdiena ir burvju aktīvas darbības laiks.” (Olupe 1992, 135).

Lielā Piektdiena, arī Lielā Piekta, ir piektdiena pirms Lieldienām. Ticējumi un paražas, kas ir saistītas ar šo dienu, iekļaujas un ir raksturīgas Lieldienu ciklam, plašāk – pavasara ciklam, kad tiek veiktas darbības, kas varētu nodrošināt labklājību, aizsardzību visa gada garumā. Latviešu folklorā vēsta, ka saimniecībām aizsardzība ir nepieciešama no dažādiem draudiem: plēsējiem (putni, zvēri); cilvēka kaitnieciskas darbības (ļauna acs, sava sliktuma pārņemšana uz kaimiņiem); arī no mītiskām būtnēm (raganas, spīšanas), kas var būt gan kā dabas parādības, gan cilvēki.

Vanaga kā plēsīga putna saistīšana, iznīcināšana, tā darbības ierobežošana latviešu folklorā ir izplatīta un rodama arī citās pavasara svētku ieražās, piemēram, Jurgos:

„(Laj nikni putni nekristu vistām virsū, tad ņem Jurgū rītā vecu krāsns slotu un sien to pie sētas. Ja otrs paprasa:) Ko tu tur sien? (tad atbild:) Es sienu visām vārnām, žagatām un vanagiem kājas! (Tanī gadā visas vistas paliks veselas).” (Br, 161-162, 437).

Vanaga piesiešana, pāršana vai asociatīva iznīcināšana tiek veikta kā drošības pasākums, lai pasargātu māju putnus, galvenokārt vistas, no to kaitējuma visu nākamo gadu.

Salīdzinot ar citiem Lielās Piektdienas ticējumu un paražu vākumiem, kas saistās ar mājputnu pasargāšanu no plēsīgiem meža putniem, detalizētākais šīs ieražas pieraksts ir gūts Lielās Piektdienas rītā, dokumentējot teicējas Annas Dinteres „vanaga siešanas” izpildījumu vairākkārt – 2007., 2009. un 2010. gadā Turlavā (Kuldīgas novads)⁸¹.

„Vanaga siešanā” izmantojamās lietas tika sagatavotas jau iepriekšējā vakarā. A. Dintere stāsta:

„Te jau viņš ir jāzagatavo. Un es jau parasti to padaru. Lūk, kurpe– šoreiz tāda krietna (kreisās kājas). Un tur vajag auklu. Tai jābūt ir dubultai. Un te jādabon caurums ir (kurpes papēdī), jo kurpi jāvelk ir otrādi. Šis būs tas vanags. Tagad jādabon slotu ar visu kātu.(Tiek atnesta zaru slotu un jauns kāts). Šovakar lai viņa būtu kā slotu. Slotu mēs līdzā neņemsim. Tas tik būs tagad, kad viņai tas kāts ir. Mums tikai tas kāts būs vajadzīgs. Slotu mums nav vajadzīga. Tagad iedzīs riktīgi (dzen kātu slotai). Vells, pa daudz! Nedabūs no rīta ārā vairs (smejas). Tikai tas

⁸¹ Skat. Audiovizuālo pielikumu Nr. 1.

kāts būs vajadzīgs. Un tagad viņa stāvēs visu nakti. Ar to viss ir izteikts. Šitais te – tas paliks uz....(slotas tiek nolikta uz soliņa mājas priekšā)... no rīta kā varēs lidot.” (Dintere, 1943, 2007).

Darbība norisinās pirms saules lēkta Lielajā Piektdienā (no rīta pieceļoties nedrīkst ne ar vienu runāt). Teicēja paņem iepriekšējā vakarā sagatavoto slotu, izrauj tai kātu. Kurpe, ņemta aiz šņores, kas piesieta tai papēdī, tiek vilkta uz mežu. Teicēja ar labo kāju pārkāpj pāri slotas kātam, paņem labajā rokā šņori, kam piesieta kurpe, un, neatskatoties atpakaļ, „jāteniski” uz slotas kāta dodas no pagalma ārā, pāri pļavai uz krūmiem un kokiem aizaugušu grāvi – „mežu”. Nonākusi pie grāvja, kurpi teicēja ieliek grāvī un slotas kātu iedzen līdzās. Atvilktu kurpi aprauš ar zariem un lapām, virsū no zariem uzliekot „slīpo krustu”. Nerunājot un neatskatoties, dodas atpakaļ uz mājām. Nonākusi atpakaļ pagalmā, teic: „Aizgāju kā ragana, atgriezos kā cilvēks”.

Teicēja paskaidro savu darbību:

„Ņēmu slotas kātu, kuru izrāvu no slotas. Jo, lai būtu slotas kāts, arī slotai bij’ sava nozīme. Un pēc tam vedu vanagu siet. Nu, tā kurpe jau tas vanags bij’, kuru es vedu uz to mežu siet. Un aizvedu uz mežu. Lai viņu piesietu tur. Bet nekas jau to nedrīkst nedz dzirdēt, nedz redzēt, ne ko. Un ejot uz mežu, ne atpakaļ nākot, atpakaļ nedrīkst skatīties. Tur pat Velns var iet līdzā, bet vienalga nedrīkst. Un tur nu viņam ir jāpaliek līdz nākoša gada Lieldienām. Un viņš paliek tur, nu, tiešām paliek! Un tas ir pirms saules jādara, tad, kad saule uzlēkusi, vairs neiedarbojas. Tur nekas vairs nav. Es domāju, ka nevienam es sliktu nedaru, jo katram mežā ir jādzīvo, kam jādzīvo, un tas ir viss.” (Dintere, 1943, 2007).

Velkot „vanagu” uz mežu, A. Dintere runā pie sevis:

– „Uz kurienu tu jāsi?”

– „Uz mežu jāšu vanagu siet. Siešu, siešu, siešu, kamēr piesiešu.”

Tekstu teicēja atkārtoti trīs reizes, kā arī pati jautā un pati atbild.

„Vanaga” vešana uz mežu un piesiešana, kā liecina atsevišķi ticējumu un buramvārdu pieraksti, ir bijusi veicama vairākām personām, kas noprotams arī no A. Dinteres runātā teksta pastalas vilkšanas laikā – tam ir dialoga forma. Darbību pastiprina, ja tās laikā tiek izteikts darbības apliecinājums verbāli un otrādi. K. Straubergs, apkopojot latviešu buramvārdus, to izdala kā „dialoga formulas.” (LBV, 247). Piemēram,

„Māršu dienas rītā jāsiens slotas mieta galā un jāliek kokā, pie kam notiek šāda saruna: „Ko tu tur dari?” – Sējējs atbild: „Vanagam kājas sienu, lai nevar vasarā

vistas ķert”. „Tad sasej labi stipri”, saka jautātājs. „Siešu un sasiestu.”” (LBV, 249).

Citos līdzīgos ticējumos:

„Divi cilvēki nostās pie sētas, viens vienā pusē sētai, otrs otrā. Viens no viņiem lej ūdeni, kurā Lieldienu olas vārītas, uz rīkstēm, kas apvītas ap diviem sētas mietiem. Otrās jautā: „Ko tu tur plucini?”. Lējējs atbild: „Vanagu plucinu.” Tas jāatkārto trīs reizes, tad vanags neķers vistu” (LFK, 1400, 26087).

Ar sētas mietiem tiek apzīmētas vanaga kājas, tās tiek sasietas:

„Vanagi jāsiens, tad vasarā vanagi vistas nenesīs. Viens pieiet pie mietu pāra un sien saitīti ap mietiem. Otrs prasa: „Ko tur sien?” – „Vanagu”. – „Sien, sien, kamēr sasiesi”” (LBV, 249).

Sasienot sētas mietus, darbība simboliski tiek attiecināta uz vanagu:

„Kad grib vanagu aizturēt, lai viņš neķer vistas un citus mājas putnus, tad vajaga ņemt sērmūkšļa rīksti un ar to olnīcā sagriezt vienu mietu pāru labi zemu, tā, ka lai to neviens nevar aiztikt; pie tam jāsaka sekojošie vārdi: „Lai vanaga nagi un knābis ir tāpat sasieti kā šis mietu pāris”. Tad vanags vienmēr pāri vien laižas, bet neaiztiek neviena putna tai mājā, kur viņš sasiets.” (LTT, 31622).

Arī Jurgos ir veicamas līdzīgas darbības – tāpat sasienot sētas mietus kopā, izsakot darbības apliecinājumu dialoga formā, tiek aizsieta vilkam mute, lai tas vasaru neplēš aitas (LTT, 12230).

Dialoga formulas, līdzīgi kā tas darīts „piesienot vanagu”, tiek lietotas arī izdzenot prūšus Lielās Piektdienas rītā pirms saules lēkta. Darbojas divas personas:

„Pastalu pa diviem dzen uz mežu. Lielā Piektā piesien pie bīstākļa vecu pastalu, viens velk, otrs dzen; tā iet uz mežu sacīdams: „tiš mežā, tiš mežā”. Nonākot mežā, piesien bīstākli ar visu pastalu pie koka. Ejot uz māju, nav brīvu atpakaļ skatīties. Tad nenākot mājās vanags un citi plēsīgi putni.” (LBV, 250).

Pastala teicējas A. Dinteres augstāk minētajā piemērā tiek nomainīta pret kurpi, kas piesieta auklā, tāpat velkama. Līdzīgs ticējums:

„Lielās Piektdienas naktī slotas kātā piesien vecu pastalu, apjāj trīs reiz ap istabu un prasa: „Vai prūši mājā?”. Ja tā darot, tad prūši no mājas pazūdot.” (LTT, 17138).

Slāvu folklorā par vistu labklājību rūpējas „Vistu dievs”, kas notur vistas sētā, aizsargā pret ļaunumu, skaudību un plēsējiem un veicina tām olu dēšanu. „Vistu dievs” kā saplēsts pods vai veca pastala var tikt uzlikts uz sētas vai pakārta garā kātā mājas tuvumā.

Saplīsuši vai nolietoti saimniecības priekšmeti un lietas tiekot saistītas ar „citu” pasauli. Dažkārt pakārtajās vecajās postalās ticis ievietots krustiņš, kas darināts no salmiem (Levkijevskaja, 2002, 115).

Ticējumi latviešu folklorā, kuros vanaga atbaidīšanai tiek izmantots saplēsts pods, iespējams liecina par aizguvumu vai arī atsevišķām paralēlēm latviešu – slāvu folklorā, jo šie ticējumi pierakstīti galvenokārt Latgalē:

„Lai vonogs nanastu vystu, vajag izmaukt uz mīta cauru pūdu (bez dybyna)” (LTT, 31627).

Taču ne tikai kādi seni priekšstati vai cilvēka paustā griba attur vanagu no tuvošanās cilvēka dzīves telpai, bet arī šie paši priekšmeti, izmantoti kā vienkārši biedēkļi bez kāda ar maģiju saistīta zemteksta, atbaida no tuvošanās tiem. Pods, kas uzlikts uz sētas, saulainā dienā var atspīdēt sauli, pastala vai slota, uzlikta garā kātā mājās tuvumā, līdzīgi kā putnu biedēklis var atturēt vanagu no tuvošanās mājām:

„Ja vanags stipri nes vistas, tad vajag jaunā mēnesī izkurināt krāsni maizes cepšanai. Krāsns jāizslauka ar jaunu slotu un tā jāiesprauž ar kātu zemē, tā, kā slota rāda uz tukšumu (ziemeļu pusi), tad vanags vistu neaizskars, lai ēstu arī ar tām kopā.” (LTT, 31623).

Šajā un daudzos citos piemēros būtiski ir ne tikai izmantotie priekšmeti, bet arī svarīga ir to kvalitāte (pirts slota, krāsns slota) un darbības laiks (jaunā mēnesī, pirms saules lēkta) utt. Lai arī tradīcija paredz precīzu atkārtojumu, lai būtu labvēlīgs iznākums, tomēr vanaga atbaidīšanā ir vērojama atsevišķu darbības elementu pazušana:

„Lai vanagi nekristu vistām un citiem māju putniem virsū, tad vajag uzspraut garā kārtī apslaucītu slotu un uzcelt mājas tuvumā.” (LTT, 31624).

Vai arī:

„Lai vanags neķertu vistas, tad kārts galā jāuzdur slota, un šī kārts jāiedur kaut kur pie mājas.” (LTT, 31629).

Kā plēsīgo putnu atbaidītājs var kalpot arī vienkārši stikla pudele:

„Lai vistas un citus mājas putnus pasargātu no vanagiem, tad vajag garā kārtī uzbāzt pudeli un uzcelt mājas sētas tuvumā; tad plēsīgi putni neaizskarot.” (LTT, 31625).

A. Dinteres darbība un citi uzskaitītie piemēri norāda uz vanaga simbolisku nonāvēšanu, kas balstīta analogijās. „Vanags” tiek plucināts, sasiets, piesiets, aprakts, kam virsū tiek uzbērti lapas un žagari, blakus iedzīts slotas kāts, un uzlikts krusts no koka žagariem aizsardzībai (Dintere, 1943, 2007), pēc analogijas ar cilvēku pasauli. Kaitēšana

tam vai iznīcināšana nevēlamo „vanagu” tuvina mirušo pasaulei, tādējādi aizliedzot tuvoties dzīvo pasaulei laikos, kad tas nav atļauts, vai arī kad netiek izteikts īpašs aicinājums.

Lieldienu ieražu ciklā, tāpat kā citos svētkos, maģiskajās darbībās tiek izmantoti līdzīgi priekšmeti, piemēram, pastala vai vīze, slota, slotas kāts vai krāsns krukis. Tie ir priekšmeti, kas pielietojami mājas saimniecībā un galvenokārt saistās ar sievietes pienākumiem, līdz ar to arī izmantojami dažādās maģiskās darbībās, arī mājputnu aizsardzībā:

„Ar krukī jāapjāj trīs reizes ap kūti. Tad vanags neķer vistas.” (LTT, 31633).

Krāsns krukis un slota dažādos folkloras materiālos var tikt lietoti līdzās, jo to funkcijas sasaucas – tie izmantojami saimnieces mājas solī, kas saistās ar krāsni, tās kurināšanu un maizes cepšanu. Liels ticējumu daudzums, kuros kā vistas un cāļu aizsardzības priekšmeti tiek izmantotas dažādas slotas – krāsns vai istabas slaukāmā, izpara u.c., norāda uz kādām paralēlēm, kas saistāmas ar noteiktiem mitoloģiskiem priekšstatiem. Šie piemēri apstiprina iepriekš izteikto pieņēmumu par sievietes un vīrieša lomu dalījumu tradicionālā lauku vides sabiedrībā – tās pārziņā ir rūpes par māju un saimniecību un labklājības nodrošināšana, lietojot dažādus maģijas paņēmienus.

A. Dinteres darbības salīdzinājums ar latviešu ticējumiem norāda uz teikšanas situācijas sakņošanu latviešu folklorā, kā arī teicējas zināšanas, kas tikušas mantotas no mātes, apstiprina to piederību tradīcijai. Cikliskums dabā un sabiedrības saimniekošanas veids lauku vidē ir noteicis tradīcijas ilgstamību, kas tiek praktizēta joprojām. „Vanaga siešana” ir uzlūkojama kā tradīcija, kura līdz ar noteiktu cilvēka dzīvesveidu pamazām zaudē savu aktualitāti.

Buramvārdu lietojumu sasaisti ar darbību ir noteicis kultūras un sociālais konteksts, kas padara to saprotamu izpildītājam un auditorijai. Kā minēts iepriekš, „vanaga siešana” ir veicama nevienam neredzot, jo pretējā gadījumā netiks sasniegts vēlamais efekts, ko apliecināja arī pati teicēja. Taču, neskatoties uz iespējamiem zaudējumiem saimniecībā, A. Dintere atļāva piedalīties vērotājam, t.i. – pētniekam, kas tomēr ieviesa zināmas izmaiņas teicēja darbībā un uzvedībā. Lai arī īpaši šim gadījumam tika uzvilktis labāks mētelis un slotai pagatavots jauns kāts, taču kopumā tika sekots tradīcijai, balstoties teicējas zināšanās un tradīcijas pieredzē. Jādomā, ka šis nebija tikai interesentu provocēta folkloras teikšanas situācija, jo A. Dintere, kā pati to apliecina, „vanagu sien” katru gadu.

Intervijas ierakstu beidzot, teicējai tika vaicāts, vai uzfilmēto materiālu drīkst izrādīt plašākai sabiedrībai. Uz ko A. Dintere atteica:

„Kas man tur noslēpumains ir – ka tur smiesies, ka es tur ar slotas kātu. Nu gudrs nesmesies, muļķis lai smejas! Jā, un kas neko nesaprot!” (Dintere, 1943, 2007).

Šajā nodaļā analizētie mūsdienu buramvārdu izpildījuma piemēri apliecina tradīcijas pārmantojamību, sasaistot to ar piemēriem un interpretācijām pagātnē, kā arī norāda uz teicēja personības lomu buramvārdu teikšanā (individuālās zināšanas, rakstura īpašības, novitāte izpildījumā utt.). Performances skolas metodoloģija palīdz atklāt vērtības un savstarpējās saiknes, kas pastāv starp teicēju, tekstu un pacientu folkloras izpildījuma brīdi, vērtību piegriežot gan katram komponentam atsevišķi, gan to vienotībai noteiktā izpildījuma situācijā. Ja aplūkojam tikai darbību vai arī tekstu atsevišķi, it kā savstarpēji nesaistīti (kā tas noticis ar vairumā buramvārdu pētījumos līdz šim), tie zaudē lielu daļu savas vērtības, kas atklājas tikai folkloras izpildījuma brīdī. Ne mazāk būtisks ir konkrētajām folkloras teikšanas situācijām sniegtais salīdzinošais materiāls, kas mūsdienu buramvārdu tradīcijai piešķir plašāku dimensiju, sakņojat to kultūras kontekstā.

Šajā nodaļā aplūkoto folkloras paraugu aktualitāti un arī novitāti pamato audiovizuāli dokumentētu piemēru un arī diskusijas trūkums mūsdienu buramvārdu tradīcijas pētījumos. Kā jau minēts iepriekš, tradīcijas fiksēšana ir cieši saistīta ar tehniskām un dokumentācijas iespējām. Tā kā buramvārdu pētniecība latviešu folkloristikā padomju periodā nebija vēlama, ir likumsakarīga šādu pētījumu neesamība laikā, kad tehniskās iespējas to būtu jau ļāvušas. Tomēr atsevišķi vārdotāji un vārdošanas situācijas ir tikušas dokumentētas arī šajā laikā, taču ne kā folkloras vērtības. Piemēram, mākslas filmā „Svešais” (Ločmele 1988) ir ietverta epizode ar Zilā kalna Martu (Marta Rācene), kā arī Arvīda Krieva veidotā dokumentālā filma „Zinātnieki un medicīna” (Krievs 1975), kas raksturo attiecīgā laika attieksmi pret dziedniecības un vārdošanas izpausmēm.

Secinājumi

1. Latviešu buramvārdu tradīcija ir veidojusies galvenokārt viduslaiku kristietības prakses un teoriju un vietējās tradīcijas mijiedarbē ilgākā laika posmā, kontaminējoties dievībām/ gariem un to funkcijām, atšķirīgo kultūru priekšstatiem un arī buramvārdu tekstiem. Daļa no latviešu buramvārdiem atbilst un iekļaujas Eiropas kristīgo buramvārdu tradīcijā gan pēc tekstu satura („Flum Jordan” tips, „Bone to bone” tips, „Longinus” tips u.c.), gan pēc tradīcijas izplatības reģiona. Savukārt buramvārdi, kuru saturā nav rodama kristietības reālijas, galvenokārt ir tautasdziesmas formā un, iespējams, reprezentē latviešu buramvārdu tradīciju pirms tās saskares ar kristietību.

2. Kristietības ietekmes senākais slānis latviešu buramvārdu tradīcijā ir saistāms ar katolicismu. Latvijas teritorijā atšķirīgos laika posmos jau kopš 12. gs. ir darbojušies dažādu kristīgo misiju un reliģisko ordeņu sludinātāji – augustīnieši, dominikāņi, benediktieši, cistercieši, franciskāņi, jezuīti u.c. Šo ordeņu mūki, jo īpaši jezuīti 16-19. gs., Latvijas sabiedrību iepazīstināja ar eļļas, ūdens, sāls u.c. vielu, priekšmetu svētīšanu, kā arī dziedināja slimos un apsvētīja laukus un ūdeņus. Buramvārdu, lūgšanu vai eksorcismu skaitīšana bija neatņemams komponents dziedināšanā un svētīšanā. Vēlāk šīs funkcijas un prakse nonāca plašākas sabiedrības lietojumā, ko apstiprina vēsturiskie materiāli (baznīcu vizitāciju un raganu prāvu protokoli), latviešu folkloras senākie vākumi un arī mūsdienu lauka pētījumos gūtie dati.

3. Kristietības jaunākais slānis, kas atspoguļojas latviešu buramvārdu tradīcijā, ir saistāms jau ar luterānismu un hernhūtismu. Baznīcas lūgšanu, Bībeles un reliģisko dziesmu fragmentu nonākšana un lietošana buramvārdu funkcijā ir notikusi, pateicoties Bībeles un garīgo dziesmu izdevumiem latviešu valodā. Savukārt hernhūtieši, līdz ar rakstīt un lasītprasmes attīstību latviešu vidū, ir veicinājuši buramvārdu un „Debesu grāmatu” izplatību rokrakstos. Dažādas cilmes tekstu piederību buramvārdu žanram gan latviešu buramvārdu tradīcijas pētījumos, gan tradīcijas lietotājam mūsdienās primāri nosaka tekstu funkcija, sekundāri – formas un satura īpatnības.

4. Aizgūstot ārstniecības paņēmienus no sociāli augstākā slāņa vai sarežģītus viduslaiku maģijas/ reliģijas tekstus un praksi, latviešu buramvārdu tradīcijā tie funkcionēja vienkāršotā veidā, dažkārt iegūstot jaunu nozīmi. Tā rezultātā ilgāk tika

saglabāti sabiedrības lietojumā, piemēram, „sāls pūšana”, „asins laišana” jeb „āderēšana” u.tml. paņēmienu.

5. Latviešu buramvārdu izplatīšanā un pārmantošanā ir izdalāmas divas tradīcijas – mutvārdu un rakstu. Mutvārdu tradīcija paredz tekstu tālāk nodošanu mutiski un ir senāka, savukārt rakstu tradīcija nozīmē pārmantošanu, tos pārrakstot. Latviešu folklorā abas minētās tradīcijas saskaras 19. gs. pirmajā pusē, un rakstu tradīcija, kurai raksturīgas buramvārdu formulas ar kristietības elementiem saturā, pakāpeniski nomāc mutvārdu tradīciju. Mutvārdu ceļā mantotām formulām piemīt galvenokārt tautasdziesmas forma, poētika un metrs. Savukārt buramvārdiem, kas izplatījušies rokrakstos, ir prozas vai dzejprozas žanram raksturīgas īpatnības. Latviešu buramvārdi, kas uzlūkojami kā dzejproza, liecina par mutvārdu un rakstu tradīcijas saskari un mijiedarbību. Buramvārdi, kas nonākuši latviešu tradīcijā no citām valodām, ar laiku piemērojas tautasdziesmu poētikas īpatnībām. Jo ilgāk teksts funkcionējis mutvārdu tradīcijā, jo tuvāks ir kļuvis latviešu klasiskajai tautasdziesmai gan pēc satura, gan pēc formas.

6. Pārrakstot vai tulkojot buramvārdus ir radušies formulu „neīstie” varianti, kas liecina ne tik daudz par buramvārdu patieso lietojumu sabiedrībā, bet gan par tekstu mehānisku variēšanos. Pārrakstot tekstus, kļūdas ir ieviesušās pārrakstīšanās un pat tekstu jēgas nesaprašanas dēļ. Piemēram, buramvārdu formulas, kurām raksturīga četrstūra vai trijstūra forma („Sator”, „Abracadabra” u.c.), latviešu tradīcijā rodamas dažādos variantos un tiek uztvertas kā grafisks attēlojums, kam nepiemīt leksiska nozīme.

7. Latviešu buramvārdu lielais krājums, kas glabājas LU LFMI Latviešu folkloras krātuvē, lielākoties ir veidojies 20. gs. 30.-40. gados, pateicoties galvenokārt skolēnu aktivitātei, kas tika iesaistīti folkloras materiālu vākšanā. Taču daļa no iesūtītajiem materiāliem ir pārrakstīti no F. Brīvzemnieka latviešu buramvārdu 1881. gadā publicētā krājuma. Par to liecina tekstu interpunkcija un pat krājuma īpatnējās ortogrāfijas atdarinājumi skolēnu iesūtītajos materiālos. Tā kā katrs iesūtītais teksts ir ticis apzīmēts kā atsevišķa folkloras vienība, ir radušies „neīstie” varianti, tādējādi deformējot latviešu buramvārdu korpusu.

8. Buramvārdu tradīcijas īpatnība tekstus un darbību glabāt slepenībā Latvijā ir veidojusies 16.-17. gs. galvenokārt raganu prāvu ietekmē, kā arī ar nolūku, lai vārdotāja zināšanas nenonāktu pie pacienta, kas vājinātu vārdotāja statusu sabiedrībā.

9. Latviešu buramvārdu saturs bez plašākas kontekstuālas informācijas nereti ir ticis pārprasts. Buramvārdu saprotamību/ nesaprotamību nosaka žanra specifika. Taču

buramvārdos ietvertos tēlus un sižetus, kas tekstā nav izvērsti formulu nelielā apjoma dēļ, palīdz skaidrot citu folkloras žanru materiāls (tautasdziesmas, ticējumi, pasakas un teikas), tādējādi paplašinot un padziļinot arī tekstā neietvertās nozīmes un vēstījumu.

10. Mūsdienās buramvārdu tradīcija pilsētas un lauku vidē funkcionē atšķirīgi. Lauku vidē vārdotāji un dziednieki savstarpēji nesaistās un neveido sabiedriskas organizācijas pretstatā pilsētai, tāpat arī publiskajā telpā neizvieto reklāmu. Lai arī pilsētas vārdotāju un dziednieku „paradumi” pamazām ienāk lauku vidē, tomēr tā ir konservatīvāka un lēnāk piemērojas izmaiņām. Buramvārdu teicēji (vārdotāji, dziednieki) lauku vidē ir izdalāmi kā atsevišķa sabiedrības grupa.

11. Lai arī latviešu buramvārdu tradīcija nosaka, ka formulas un darbība ir jāatkārto precīzi un neko nemainot, tomēr izmaiņas ievieš buramvārdu teicēja personība un individuālais stils, kā arī zināšanas. Pretstatā tradīcijā pieņemtajam, buramvārdi mūsdienās var tikt doti pārrakstīšanai un kopēšanai ikvienam interesentam, dziedināšanas laikā izrunāti skaļi un saprotami, kā arī buramvārdu tradīcijas lietotāju izpratne par buramvārdu tekstu atšķiras no izpratnes, ko tiem piedēvējuši tradīcijas zinātāji.

Nobeigums

Promocijas darbā ir analizēta latviešu buramvārdu tradīcija, pievēršoties trijiem tradīciju veidojošajiem aspektiem – buramvārdu tekstam, buramvārdu teicējam un buramvārdu izpildījumam. Pielietotā metodoloģija (kontekstuālā metode, intertekstuālā pieeja un performances teorija) ir palīdzējusi atklāt tradīcijas vērtības, saglabājot gan pēctecību, gan arī piedāvājot jaunu diskursu tēmas analīzei nākotnē.

Promocijas darbs sniedz konceptuālas atbildes latviešu buramvārdu žanra definēšanā, paskaidro un apstiprina buramvārdu tradīcijas sakņošanas kultūras un valodas vidē, kā arī sasaista tekstu ar tā lietotājiem mūsdienu sabiedrībā, īpaši uzsverot teicēja lomu un ietekmi buramvārdu kā žanra funkcionēšanā.

Salīdzinot latviešu ar citu valstu buramvārdu tradīcijām Eiropā, kas saskārušās ilgākā laika posmā ar kristietību, ir rodamas paralēles un līdzības tekstu izplatībā un to lietojumā. Taču funkcionējot atšķirīgās valodās un tradīcijās, teksts un tā izpildījums ieguvis lokālas īpatnības gan formā, gan saturā. Tādējādi ne vienmēr līdzības starp atšķirīgām nacionālām tradīcijām ir skaidrojamas ar aizguvumiem, bet gan liecina par kopīgu izcelsmi un līdzīgu izplatības veidu. Piemēram, jezuīti darbojās ne tikai mūsdienu Latvijas, bet arī Igaunijas, Lietuvas, Baltkrievijas un Krievijas teritorijās; lai arī hernhūtiešu kustība Baltijā sākās tieši Valmieras apkaimē, tomēr lielākais brāļu draudžu piekritēju skaits ir bijis Igaunijā. Zinot, ka hernhūtieši uzturēja ciešas saites ar kustības locekļiem Vācijā un citur, ir skaidrojamas arī līdzības viņu literatūrā, tostarp buramvārdos, kas izplatījušies rokrakstos, īpaši uzsverot latviešu un igauņu kontaktus. Tāpat jezuīti, kuru dzīvesveids bija stingri reglamentēts neatkarīgi no darbības teritorijas, domājams, cenšoties pievērst ļaudis kristietībai, darbojās pēc līdzīgiem vai identiem principiem.

Latviešu buramvārdu un to izpildījuma pirmskristietības tradīcijas izvērtējumu apgrūtina rakstītu liecību trūkums. Lai arī pirmās ziņas sniedz jau Indriķa hronika, tomēr tās ir pārlietu vispārīgas, lai izdarītu kādus secinājumus par buramvārdu tekstiem, to lietojumu. Savukārt pirmie buramvārdi, kam skaidri izšķiramas tautasdziesmas īpatnības, ir pierakstīti 16. gs. beigu „raganu prāvā” un tie izrunājami pie „sāls pūšanas”, kas zināma kā agrīno katoļu iedibināta tradīcija. „Raganu protokoli” būtu vērtējami piesardzīgi, jo ne vienmēr apsūdzētais ir sapratis inkvizitoru uzdoto jautājumu saturu un jēgu, ne vienmēr

centušies būt atklāti, uz ko norāda tas, ka apsūdzētie spīdzināšanās nereti nolieguši to, ko apstiprinājuši tikai pie „mutiskas” pratināšanas.

Skatot buramvārdu pētniecības nākotnes perspektīvu, ir izdalāmi vismaz četri virzieni. Pirmais, ir nepieciešams izvērtēt buramvārdu variantu īpatsvaru latviešu buramvārdu korpusā, kas radušies mehāniskas variēšanās rezultātā. Otrais, ir turpināmas arhīvu un literatūras studijās gan Latvijā, gan citās valstīs, kas ļautu skaidrāk iezīmēt tekstu cilmi, līdzības un izplatīšanās ceļus Eiropā. Trešais, būtu nepieciešams apkopot ziņas, ko par buramvārdu tradīciju sniedz latviešu daiļliteratūra, tādējādi iegūstot attiecīgā autora aprakstītās situācijas un laikmeta vērojumu. Ceturtais, ir nepieciešams turpināt pētījumus mūsdienu sabiedrībā, izmantojot gan citu humanitāro zinātņu metodes (piemēram, kvantitatīvās aptaujas), gan arī lietojot mūsdienu tehniskos risinājumus (audiovizuālā dokumentācija), kas ļautu analizēt folkloras materiālu atkārtoti arī nākotnē, nezaudējot tā saturisko kvalitāti.

Avoti

AB – LU Akadēmiskā bibliotēka, Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa.

Agrippa 2009 – Agrippa, H. C. *Three Books of Occult Philosophy*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2009. Pirmpublicējums: 1531.

Alksnis 1894 – Alksnis, J. Materialien zur lettischen Volksmedizin. Gesammelt, ins Deutsche übersetzt und geordnet von J. Alksnis aus Kurland. *Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institut der Kaiserlichen Univerität Dorpat*. Halle, Nr. IV, 1894.

Alksnis 1898 – Alksnis, J. Tautas medicīniski materiali. *Rīgas Latviešu Biedrības Zinību Komisijas rakstu krājums*. Nr. 12, Jelgava, 1898, 1-46.

Alksnis 1892b – Alksnis, J. Tautas medicīna. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892, 133-136; 147-150.

BA – Bīlenšteins, A. Latviešu tautas lāstu un lamu vārdi un sinonīmi. *Rokraksts*. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļā, Augusta Bīlenšteina fonds (RX, 57, 3, 7).

Barons, LFK – „Latvju dainās” npublicētie folkloras materiāli, LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, K. Barona rokraksti.

Bērtiņš 1811-1834 – Bērtiņš, R. *Rokraksts*. LU Akadēmiskā bibliotēka, Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa, Bērtiņa Reinholda (Bērting Reinhold) fonds.

Bībele 2008 – *Bībele*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2008. 1965. gada izdevuma revidēts teksts ar pielikumiem.

BF – LU Akadēmiskā bibliotēka, Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa, F. Brīvzemnieka fonds.

Brīvzemnieks 1873 – Brīvzemnieks, F. *Sbornik antropologicheskikh i etnograficheskikh statei*. Maskava, 1873.

Brīvzemnieks 1877 – Brīvzemnieks, F. Zinatnības un tautas draugiem. *Baltijas Zemkopis*. Nr. 38, 1877.

Brīvzemnieks 1881 – Brīvzemnieks, F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Maskava, 1881.

Del Rio 2000 – Del Rio, M. *Investigatioins into Magic*. Manchester, New Yourk: Manchester University Press, 2000. Ed. Maxwell-Stuart, P. G.

- Dziesmas 1839 – *Dziesmu un lūgšanu grāmata uz visiem laikiem un visām vajadzībām tiem mīļiem Latviešiem par labu rakstos iespiesta*. Jelgava: Pie Jāņa Fridriķa un dēla, 1839.
- Ēverss 1845-1849 – Ēverss, G. *Rokraksts*. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļā, fonds „Hernhūtiešu un citi raksti” (RX35, 3, 2).
- Fortea 2010 – Fortea, H. A. *Intervija ar eksorcistu*. Rīga: Dzīvības Straumes, 2010.
- Kalendārs 1791 – *Vidzemes kalendārs uz to 1791. gadu pēc tā Kunga Jēzus Kristus piedzimšanas*. Rīga, 1791.
- Krievs 1975 – Krievs, A. *Zinātne un medicīna*. Dokumentāla filma. Rīga: Rīgas kinostudija, 1975.
- LD – Barons, K.; Visendorfs, H. *Latvju dainas*. 1.-6. sēj., Jelgava-Pēterburga, 1984-1915; *Tautas dziesmas*. Papildinājums Kr. Barona "Latvju Dainām", Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1.-4. sēj., 1936-1939. Sakārtojis P. Šmits.
- Liepiņa 2009 – Liepiņa, G. „Vilku kakta” vārdotāja. *Patiesā Dzīve*, 2009.g. 3. jūlijs, 22-25.
- Ločmele 1988 – Ločmele, L. *Svešais*. Mākslas filma. Rīga: Rīgas kinostudija, 1988.
- LPT – Šmits, P. *Latviešu pasakas un teikas*. I-XV, Rīga: Valters un Rapa, 1925-1937.
- LRB 2003 – *Latviešu rakstniecība biogrāfijās*. Rīga: Zinātne, 2003.
- LTT – Šmits, P. *Latviešu tautas ticējumi*. I-IV, Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940-1941.
- Pumpure 2009 – Pumpure, I. Malvīne. No Tilžas. *Patiesā Dzīve*. 2009. g., 3. jūlijs, 26-29.
- RKM – Eesti Rahvaluule Arhiiv (Igaunijas Folkloras arhīvs), Igaunija, Tartu. M. Koivas veidotais elektroniskais katalogs (RKM, II, 436, 415/26).
- Slavinska, Beķeris 2009-2010 – Slavinska, D., Beķeris, H. *Province*. LTV 1 dokumentāls raidījums. Raidlaiki – 2009. gada 22. un 26. novembris; 2010. g. 3. janvāris.
- Zeltiņš 1879 – Zeltiņš, P. *Rokraksts*. LU Akadēmiskā bibliotēka, Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa, fonds „Brāļu draudžu raksti 3” (3, 9554).

Tiecējas:

- Anna Dintere – dz. 1943. g. Dzīvo: Kuldīgas novads, Turlavas pagasts.
- Malvīne Kapača – dz. 1934. g. Dzīvo: Balvu novads, Tilžas pagasts.
- Ņina Kukule – dz. 1925. g. Dzīvo: Novosibirskas apgabals, Vengerovas rajons, Timofejevka (Krievijas Federācija).

Vaļa Savenko – dz. 1934. g. Dzīvo: Novosibirskas apgabals, Vengerovas rajons,
Timofejevka (Krievijas Federācija).

Erna Stallīte – dz. 1926. g. Dzīvo: Rūjienas novads, Lodes pagasts.

Beņa Vilcāne – dz. 1926. g. Dzīvo: Novosibirskas apgabals, Vengerovas rajons,
Timofejevka (Krievijas Federācija).

Audiovizuālie pielikumi:

1. Vanaga siešana, teicēja Anna Dintere
2. Kaitēšana, teicēja Malvīne Kapača
3. Dziedināšana, teicēja Erna Stallīte

Literatūra

- Adamovičs 1928 – Adamovičs, L. *Studijas latviešu brāļu draudzes vēsturē*. I – III, Rīga: A. Gulbja grāmatu spiestuve, 1928.
- Adamovičs 1930a – Adamovičs, L. Latvieši un katoļu baznīca. *Latvieši*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1930, 178-197.
- Adamovičs 1930b – Adamovičs, L. Latvieši un evaņģeliskā baznīca. *Latvieši*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1930, 198-230.
- Adamovičs 1933 – Adamovičs, L. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710-1740)*. Rīga: Ģenerālkomisija Latvijas Vidusskolu Skolotāju Kooperatīvā, 1933.
- Adamovičs 1934 – Adamovičs, L. *Latviešu brāļu draudzes sākumi un pirmie ziedu laiki. 1738 – 1743*. (Atsevišķs noraksts), Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1934, 503-580.
- Adamovičs 1934-1935 – Adamovičs, L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Nr. 11, Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934-1935, 21519-21611.
- Agapkina 2003 – Agapkina, T.; Levkijevskaja, E.; Toporkov, A. *Polesskie zagovory*. Maskava: Indrik, 2003.
- Agapkina 2010 – Agapkina, T. *Vostochnoslovjanskije lečebynye zagovory v sravnitel'nom osvješhenii*. Maskava: Indrik, 2010.
- Alksnis 1892a – Alksnis, J. Dažas piezīmes tautas medicīnas materiālu krājējiem *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892, 130.
- Alksnis 1892b – Alksnis, J. Tautas medicīna. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892, 133-136; 147-150.
- Alksnis 1892c – Alksnis, J. Tautas ārstniecība. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892, 161-176.
- Alksnis 1893 – Alksnis, J. Tautas medicīna. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1893, 159-160.
- Alksnis 1894 – Alksnis, J. Materialien zur lettischen Volksmedizin. Gesammelt, ins Deutsche übersetzt und geordnet von J. Alksnis aus Kurland. *Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institut der Kaiserlichen Universität Dorpat*. Halle, Nr. IV, 1894.
- Alksnis 1898 – Alksnis, J. Tautas medicīniski materiāli. *Rīgas Latviešu Biedrības Zinību Komisijas rakstu krājums*. Nr. 12, Jelgava, 1898, 1-46.

- Alksnis 1931– Alksnis, J. Latviešu tautas ārstniecības pamati. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 4, Rīga, 1931, 343-354.
- Alksnis 1932a – Latviešu tautas ārstniecības pamati. *Latvju tautas dainas*. XI sēj., Rīga: Literatūra, 1932, 3-16.
- Alksnis 1932b – Alksnis, J. Latviešu tautas ārstniecība un tautas dziesmas. *Latvju tautas dainas*. XI sēj., Rīga: Literatūra, 1932, 17-33.
- Alksnis 1932c – Alksnis, J. *Veselība un ārstēšanās*. Rīga: Autora izdevums, 1932.
- Alksnis 1936 – Alksnis, J. Dzīvība, dvēsele, māte tautu, sevišķi baltu tautu, ticējumos no bioloģiskā viedokļa. *Rīgas Latviešu Biedrības Zinātņu Komitejas Rakstu krājums*. Nr. 22, Rīga, 1936, 11-120.
- Alksnis 1970 – Alksnis, J. *Jēkabs Alksnis: dzīvesstāsts, atmiņas, darbi*. Vesterosa: Ziemeļblāzma, 1970.
- Allen 2006 [2000] – Allen, G. *Intertextuality*. London; New York: Routledge. 2006. Pirmpublicējums: 2000.
- AMHR 1999 – Latviešu Ārstu un Zobārstu apvienības goda biedra profesora Dr. med. Jēkaba Alkšņa dzīves gaita. *Acta Medico-Historia Rigensia*. Rīga: Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzejs, 1999.
- Andreev 1998 – Andreev, A. R. *Istorija ordena iezuitov. Iezuity v Rosijskoj imperii*. Maskava: Russkaja Panorama, 1998.
- Alver, Selberg 1988 – Alver, B. G.; Selberg, T. Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex. *Scandinavian Yearbook of Folklore*. Vol. 43, Upsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 1988, 21-44.
- Antonov, Maizuljs 2011 – Antonov, D., Maizuljs, M. *Demony i greshniki v drevnerusskoj ikonografii*. Maskava: Indrik, 2011.
- Apīnis 1987 – Apīnis, A. *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. Rīga: Liesma, 1987.
- Arājs 1985 – Arājs, K. *Krišjānis Barons un „Latvju dainas”*. Rīga: Zinātne, 1985.
- Augstkalns 2009 – Augstkalns, A. *Darbu izlase*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2009.
- Bahtin 1979 – Bahtin, M. *Estetika slovesnovo tvorcestva*. Maskava: Iskusstvo, 1979.
- Bauman 1983 – Bauman, R. The Field Study of Folklore in Context. *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983, 362-368.
- Bauman 1984 [1977] – Bauman, R. *Verbal Art as Performance*. Illinois: Waveland Press, 1984. Pirmpublicējums: 1977.

- Bauman 1992 – Bauman, R. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Bauman 2004 – Bauman, R. *A World of Other's Words*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Ben-Amos 1971 – Ben-Amos, D. Toward a Definition of Folklore in Context. *Journal of American Folklore*. Vol. 84, 1971, 3-15.
- Ben-Amos 1976 – Ben-Amos, D., The Concepts of Genre in Folklore. *Folk Narrative Research*. Helsinki: Finnish Literature Society, 1976, 30-43.
- Ben-Amos 1993 – Ben-Amos, D. „Context” in Context. *Western Folklore*. Vol. 2/4, 1993, 209-226.
- Beyer 1997 – Beyer, J. Prolegomena to a History of Story Telling Around the Baltic Sea. C. 1550-1800. *Folklore*. Vol. 4, 1997.
Skatīts tiešsaistē: <http://www.folklore.ee/folklore/vol4/balti.htm>
- Bērziņš 1940 – Bērziņš, L. *Ievads latviešu tautas dzejā*. I daļa, Rīga: Latvijas Universitāte, 1940.
- Bērzkalne 1925 – Bērzkalne, A. *Latviešu folkloras krātuve*. Buklets. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1925.
- Bērzkalne 1930 – Bērzkalne, A. Kaarle Krohna Somu buřamvārdi Latvijā. Ievadam. *Latvju grāmata*. Rīga: Latvijas grāmatu tirgotāju un izdevēju biedrības izdevums, 1930, 43-44.
- Biezais 1991 – Biezais, H. *Smaidošie dievi un cilvēka asara*. Taby: Senatne. 1991.
- Biezais 2006 [1955] – Biezais, H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006.
Pirmpublicējums: 1955.
- Bogatyřjov 1971 – Bogatyřjov, P. *Voprosy teorii narodnoga iskusstva*. Maskava: Iskusstvo, 1971.
- Boiko 2002 – Boiko, M. Tikšanās ar mirušajiem sapņos: tipizēti un netipizēti stāstījumi un to funkcionālie un kultūrvēsturiskie konteksti. *Civlēks. Dzīve. Stāstījums*. Rīga: Latvijas antropologu biedrība; LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 115-125.
- Brigg, Bauman 1992 – Brigg, C. L., Bauman, R. Genre, Intertextuality, and Social Power. *Journal of Linguistic Anthropology* 2 (2), 131-172.
- Brīvzemnieks 1873 – Brīvzemnieks, F. *Sbornik antropologicheskikh i etnograficheskikh statej*. Maskava, 1873
- Brīvzemnieks 1877 – Brīvzemnieks, F. Zinatnības un tautas draugiem. *Baltijas Zemkopis*. Nr. 38, 1877.

- Brīvēznieks 1881 – Brīvēznieks, F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Maskava, 1881.
- Brīvēznieks 1991 – Brīvēznieks, F. *Autobiogrāfiskas skices*. Rīga: Liesma, 1991.
- Bula 2000 – Bula, D. *Dziedātājtauta: folklorā un nacionālā ideoloģija*. Rīga: Zinātne, 2000.
- Bula 2009 – Bula, D. Lauka stāsts Latvijas pētnieciskajā diskursā. *Letonica*. Nr. 19, Rīga: LFMI, 2009, 16-31.
- Bula 2011 – Bula, D. *Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011.
- Burn 1989 – Burn, T. A. Folkloristics: A Conception of Theory. *Folk Groups and Folklore Genres*. Sastādītājs: Elliott Oring, Utah: Utah State University Press, 1989, 1-20.
- Carlson 2004 – Carlson, M. *Performance: a Critical Introduction*. London and new York: Routledge, 2004.
- Dalbiņa 1998 – Dalbiņa, D. Intertekstualitāte jaunākajā latviešu prozā. *Karogs*. Nr. 11, Rīga, 1998, 162-178.
- Del Rio 2000 – Del Rio, M. *Investigations into Magic*. Manchester, New York: Manchester University Press, 2000. Ed. Maxwell-Stuart, P. G.
- Derums 1940 – Derums, V. Par asinslaišanu seno latviešu dziedniecībā. *Ārsts*. Nr. 8, Rīga, 1940, 532-533.
- Derums 1978 – Derums, V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. Rīga: Zinātne, 1978.
- Doroshenko 1973 – Doroshenko, V. V. *Myza i rynek. Hozjaistvo rzhskoj jezuitskoj kollegii na rubezhe XVI i XVII vv*. Rīga: Zinātne, 1973.
- Drīzule 1988 – Drīzule, R. Dieva un Velna mitoloģiskie personificējumi latviešu folklorā. *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*. Rīga: Zinātne, 1988, 71-90.
- Dundes 1964 – Dundes, A. Texture, Text and Context. *Southern Folklore Quarterly*. Vol. 28, 1964, 251-265.
- Fine 1994 [1984] – Fine, E. C. *The Folklore Text: From Performance to Print*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. Pirmpublicējums: 1984.
- Gailīte 2003 – Gailīte, Z. *Par Rīgas mūziku un kumēdiņu spēli*. Rīga: Pētergailis, 2003.
- Garda-Rozenberga 2010 – Garda-Rozenberga, I. Dzīvesstāsts un folklorā: teksts, konteksts un interpretācija. *Letonica*. Nr. 20, Rīga: LFMI, 2010, 5-15.

- Gay 1999 – Gay, D. E. The Supernatural World of Christian Folk Religion in Twentieth-Century America. *Studies in Folklore and Popular Religion*. Vol. 2, Tartu, 1999, 51-63.
- Gay 2004 – Gay, D. E. On the Christianity of Incantations. *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2004, 32-46. Ed. Roper, J.
- Geertz 1973 – Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz 2000 [1983] – Geertz, C. *Local knowledge*. New York: Basic Books, 2000. Pirmpublicējums: 1983.
- Genette 1997 [1982] – Genette, G. *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Nebraska: University of Nebraska Press. Pirmpublicējums: 1982.
- Gliwa 2003 – Gliwa, B. Ar lietuviu ragana ‘vedjma, witch, Hexe’ buvo ‘regetoja’? *Leksikografijos ir leksikologijos problemos*. Vilnius: Lietuvių Kalbos instituto laidykla, 2003, 159-169.
- Gubrium, Holstein 2009 – Gubrium, J. F., Holstein, J. A., *Analyzing Narrative Reality*. Los Angeles; London; New Dheli; Singapore: SAGE, 2009.
- Guiley 2009 – Guiley, M. E. *The Encyclopedia of Demons & Demonology*. New York: Checkmark Books, 2009.
- Handler, Linnekin 1984 – Handler, R.; Linnekin, J. Tradition, Genuine and Spurious. *Journal of American Folklore*. Vol. 97, No. 385, 1984, 274-290.
- Harmjanz 1932 – Harmjanz, H. Die deutschen Feuersegen und ihre varianten in Nord- und Osteurope. *FF Communications*. Vol. 103, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1932.
- HDA 1931-1932 – *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. IV sēj. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & CO, 1931-1932. Sastādītāji: Hoffmann-Krayer, E.; Bächtold-Stäubli, H.
- Heniņš 2002 – Heniņš, A. *Ventas sakta. Skrundenieku gara mantas*. Rīga: Preses nams, 2002.
- Henningsen 1989 – Henningsen, Gustav. Witch persecution after the era of the witch trials. A contribution to Danish ethnohistory. *Scandinavian Yearbook of Folklore*. Vol. 44, Upsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, 1989, 103-153.
- Honko 2000 – Honko, L. Thick Corpus and Organic Variation: an Introduction. *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2000, 13–28. Sastādītājs Honko, L.

- Juško-Štekele 2010 – Juško-Štekele, A. Ķēdes vēstules – sakrāls vēstījums vai informācijas tehnoloģijas bieds? *Letonica*. Nr. 20, Rīga: LFMI, 2010, 16-29.
- Karulis 1967 – Karulis, K. *Latviešu grāmata gadsimtu gaitā*. Rīga: Liesma, 1967.
- Karulis 1997– Karulis, K. Latīņu un slāvu alfabēts latviešu rakstībā. Frici Brīvzemnieku pieminot. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 1/2, Rīga, 1997, 143-149.
- Kaudzīte 1878 – Kaudzīte, M. *Brāļu – draudze Vidzemē*. Rīga, 1878.
- Kerewsky-Halpern, Miles 1978 – Kerewsky-Halpern, B.; Miles, J. The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre. *The Journal of American Folklore*. Vol. 91, No. 362, 1978, 903-924.
- Kleijntjens 1940 – Kleijntjens, J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa archivos. *Latvijas vēstures avoti*. 3.sēj., 1. d. Rīga: Latvju Grāmata, 1940.
- Kleijntjens 1941 – Kleijntjens, J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa archivos. *Latvijas vēstures avoti*. 3.sēj., 2. d. Rīga: Latvju Grāmata, 1941.
- Klauss 1997 – Klauss, V. *Ukazatelj sjuhzetov i sjuzhetnyh situacij zagovornyh tekstov vostochnyh i juzhnyx slavjan*. Maskava: Nasledie, 1997.
- Kļaviņš 2009 – Kļaviņš, K. *Apstāvēšana*. Rīga: Mansards, 2009.
- Kõiva 1996 – Kõiva, M. The transmission of knowledge among Estonian Witch Doctors. *Folklore*. Vol. 2, 1996.
Skatīts tiešsaistē: <http://www.folklore.ee/folklore/vol2/docdoc.htm>
- Kõiva 1998 – Kõiva, M. Palindromes and Letter Formulae: some reconsiderations. *Folklore*. Vol.8,1998. Skatīts tiešsaistē:
<http://www.folklore.ee/folklore/vol8/pdf/mare.pdf>
- Kõiva 2007 – Kõiva, M. Dialogue Incantations. *Sator 5*, Tartu, 2007.
Skatīts tiešsaistē: <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator5/dialogue.pdf>
- Kokare 1977 – Kokare, E. Žanru mīksakarības latviešu folklorā. *Latviešu folklorā– žanri, stils*. Rīga: Mācību apgāds NT, 1977, 49-109.
- Kokare 1988 – Kokare, E. Realitātes poētiskās atveides raksturīgākās īpatnības latviešu folklorā. *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*. Rīga: Zinātne, 1988, 7-25.
- Kokare 1999 – Kokare, E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Izglītības un kultūras ministrija, 1999.
- Kristeva 1980 – Kristeva, J. *Desire in Language*. New York: Columbia University Press, 1980.

- Krogzeme-Mosgorda 2005 – Krogzeme-Mosgorda, B. Ilustrēšanas tradīcijas skolēnu atmiņu albūmos. *Letonica*. Nr. 13, Rīga: LFMI, 2005, 124-143.
- Krogzeme-Mosgorda 2005 – Krogzeme-Mosgorda, B. Ziemassvētku/ Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīcija. Teksti un konteksti. *Letonica*. Nr. 18, Rīga: LFMI, 2008, 64-82.
- Krohn 1930 – Krohn, K. Kaarle Krohna Somu buřamvārdi Latvijā. *Latvju grāmata*. Rīga: Latviešu grāmatu tirgotāju un izdevēju biedrība, 1930, 44-48.
- Kursīte 1996 – Kursīte, J. *Latviešu folkloras mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996.
- Kursīte 2002 – Kursīte, J. *Dzejas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 2002.
- Kursīte 2006 – Kursīte, J. Tradīcijas spēks. Ievads. Rudzītis, J. *Latviešu vēstītājas folkloras dzīve tautā 19. un 20. gadsimtā*. Rīga: Zinātne, 2006, 5-10.
- Kursīte, Stafecka 2003 – Kursīte, J. Stafecka, A. *Latgale: valoda, literatūra, folkloras*. Rēzekne: LKCI, 2003.
- Kurtz 1937 – Kurtz, E. *Heilzauber der Letten in Wort und Tat*. I d., Rīga, 1937.
- Kurtz 1938 – Kurtz, E. *Heilzauber der Letten in Wort und Tat*. II d., Rīga, 1938.
- Laime 2009 – Laime, S. Ziemeļaustrumu Latvijas raganu tradīcija mūsdienās: ieskats lauka pētījuma metodoloģijā. *Letonica*. Nr. 19, Rīga: LFMI, 2009, 90-107.
- Laube 2004 – *Labie vārdiņi*. Rīga: Zintnieks, 2004. Sastādījusi Laube, T.
- Laube 2009 – *Labie vārdiņi 2*. Rīga: Zintnieks., 2009. Sastādījusi Laube, T.
- LBV – Straubergs, K. Latviešu buramie vārdi. I-II. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939-1941.
- Leitāns 1836 – Leitāns, A. Vēl citas māņu ierašas un blēņas u. t. j. pr. *Latviešu Avīzes*. Nr. 37, 1836.
- Levkijevskaja 2002 – Levkijevskaja, E. *Slavjanskij obereg. Semantika i struktura*. Maskava: Indrik, 2002.
- LFK 1947a – *Aizrādījumi folkloras materialu vācējiem par tautas ārstniecību*. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūts, 1947.
- LFK 1947b – *Aizrādījumi jaunās folkloras vācējiem*. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūts, 1947.
- Lielbārdis 2006 – Lielbārdis, A. Vārdošanas tradīcijas mūsdienās Latgalē. *Letonica*. Nr. 14, Rīga: LFMI, 2006, 131-150.
- Lielbārdis 2008a – Lielbārdis, A. Vārdošanas tradīcijas Vārkavā. *Vārkava. Tradicionālā kultūra un mūsdienas*. Rīga: LFMI, 2008, 192-206. Sastādījusi Kursīte, J., Stauga, J.

- Lielbārdis 2008b – Lielbārdis, A. Svētku un tradicioinālās maģijas savstarpējie konteksti: Lieldienu cikla ieraža „vanaga siešana“. *Letonica*. Nr. 18, Rīga: LFMI, 2008, 160-178.
- Lielbārdis 2009 – Lielbārdis, A. Latviešu buramvārdu vācēji, pieraksta vietas un tekstu raksturs Friča Brīvzemnieka krājumā „Материалы по этнографии латышского племени“. *Letonica*. Nr. 19, Rīga: LFMI, 2009, 108-125.
- Lielbārdis 2010 – Lielbārdis, A. Latviešu pasaku, teiku un buramvārdu „žanru mijšakarības“. *Letonica*. Nr. 20, Rīga: LFMI, 2010, 69-83.
- Lielbārdis 2011 – Lielbārdis, A. Jēkaba Alkšņa devums latviešu tautas medicīnas materiālu un buramvārdu vākšanā un izpētē. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Nr. 16, Liepāja: LiePA, 2011, 222-232.
- Lord 1960 – Lord, A. B. *The Singer of Tales*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1960.
- Macilevičs 1850 – Macilevičs, J. *Pawujciejszona un wyssajdi sposobi dieł zemnieku latwiszu*. Viļņa, 1850.
- Maikov 1994 – Maikov, L. N. *Velikorusskie zaklinanija*. Sankt-Pēterburga, 1994.
- Maldonis LKV – Maldonis, V. Brāļu draudze; Brāļu draudze Latvijā; Brāļu draudzes archīvs; Brāļu draudzes saiešanas nami Vidzemē. *Latviešu konservācijas vārdnīca*. Nr. 2, Rīga, 1928-1929, 2766-2778.
- Mansikka 1929 – Mansikka, V. J. Laitauische Zaubersprüche. *FF Comincations*. Vol. 87, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1929.
- Mauss 2006 [1950] – Mauss, M. *A General Theory of Magic*. Routledge, 2006. Pirmpublicējums: 1950.
- Misiņš 1922 – Misiņš, J. Debesu grāmatas. *Latvju grāmata*. Rīga, 1922, 16-18.
- Mugurēvičs 1987 – Mugurēvičs, Ē. Kristīgās ticības izplatība Latvijas teritorijā 11.-12. gs. un katoļu baznīcas ekspansijas sākums. *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 5, Rīga, 1987, 10-27.
- Muktupāvela 2006 – Muktupāvela, R. Atzīdeņa fenomens latviešu un lietuviešu tradicionālajā kultūrā. *Karogs*. Nr. 4, Rīga, 2006, 82-92.
- Niedra 1948 – Niedra, J. *Latviešu folklorā*. Rīga, 1948.
- Ogle 2010 – Ogle, K. *Societas Jesu ieguldījums Latvijas arhitektūras un tēlotājs mākslas mantojumā*. Rīga: LMA; LVI, 2008.
- Olupe 1986– Olupe, E. Buramvārdu etimoloģija un pētīšanas iespējas. *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10, 1986, 110-116.

- Olupe 1987 – Olupe, E. Latviešu buramvārdu struktūra: uzbūves principi un veidi. *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10, 1987, 109-117.
- Olupe 1989 – Olupe, E. Zudināšanas formulas latviešu buramvārdos. *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10, 1989, 26-33.
- Olupe 1992 – Olupe, E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots, 1992.
- Olupe 1993 – Olupe, E. Formula unihctohzenija v latyshskih zagovorah. *Izsledovanija v oblasti balto-slovjanskoj duhovnoj kultury*. Maskava, 1993, 128-139.
- Orr 2008 – Orr, Mary. *Intertextuality: Debates and Contexts*. Cambridge: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- Otkupshchikov 2001 – Otkupshchikov, J. *Očerki po etimologii*. Maskava, 2001.
- Ozoliņš LKV – Ozoliņš, P. Jezuīti Latvijā. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1932-1933, 14418-14424.
- Ozols 1993 – Ozols, A. *Latviešu tautasdziesmu valoda*. Rīga: Zinātne, 1993.
- Pantenius 1835 – Pantenius, V. K. Dažas māņu ieražas un blēņas, iekš kurām dievamžēl vēl daudz ļaudis alojas un Kristus skaidrām mācībām pretī turas. *Latviešu Avīzes*. Nr. 51, 1835.
- Pöldmäe 1939 – Pöldmäe, R. Die Früheste verbreitung der Himmelsbriefe in Estland. *Acta Ethnologica*. Kopenhāgena, 1939, 100-115.
- Pócs 2000 – Pócs É. *Between the Living and the Dead*. Budapest: Central European University Press, 2000.
- Pócs 2005 – Pócs, É. Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. *Demons, Spirits, Witches*. Vol. 1. Central European University Press, 2005, 84-151. Ed. Pócs, É.
- Pócs 2009 – Pócs, É. Miracles and Impossibilities in Magic Folk Poetry. *Charms, Charmer and Charming*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2009, 27-53. Ed. Roper, J.
- Rokas grāmata 1958 – *Folkloras vācēja rokas grāmata*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Valodas un literatūras institūts, 1958.
- Roper 2004 – Roper, J. Introduction. *Charms and Charming in Europe*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004, 1-7. Ed. Roper, J.
- Roper 2005 – Roper, J. English Verbal Charms. *FF Communications*. Vol. 288. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 2005.

- Roper 2009a – Roper, J. Introduction: Unity and Diversity in Charms Studies. *Charms, Charmer and Charming*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2009, xiv-xxvii. Ed. Roper, J.
- Roper 2009b – Roper, J. Estonian Narrative Charms in Europe Context. *Charms, Charmer and Charming*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2009, 174-185. Ed. Roper, J.
- Roudiez 1980 – Roudiez, L. S. Introduction. Kristeva, J. *Desire in language*. New York, 1980, 1-20.
- Rozenbergs 1995 – Rozenbergs, J. Kārlis Straubergs (1890-1962). Dzīve un darbi. Straubergs, K. *Pār deviņi novadiņi*. Rīga: Zinātne, 1995, 3-29.
- Rozenbergs 1997 – Rozenbergs, J. Fricis Brīvzemnieks – latviešu folkloristikas pamtilicējs. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 1/2, Rīga, 1997, 9-15.
- Rudzītis 2006 – Rudzītis, J. *Latviešu vēstītājas folkloras dzīve tautā 19. un 20. gadsimtā*. Rīga: Zinātne, 2006.
- Sideļņikovs 1953 – Sideļņikovs, V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. *Etnografijas un folkloras instituta raksti*. II sēj., Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953, 27-54.
- Sherzer 1984 [1977] – Sherzer, J. Cuna Ikala: Literature in San Blas. *Verbal Art as Performance*. Waveland Press, 1984, 133-149. Ed. Bauman, R., Pirmpublicējums: 1977.
- Spekke 2008 – Spekke, A. *Latvijas vēsture*. Rīga: Jumava, 2008.
- Stafecka 2004 – Stafecka, A. „Evangelia toto anno..” un latgaliešu rakstu valodas gaita. *Evangelia toto anno 1753*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2004, 224-254.
- Stark 2009 – Stark, L. The Charmer's Body and Behaviour as a Window Onto Early Modern Selfhood. *Charms, Charmers and Charming*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2009, 3-16. Ed. Roper, J.
- Stewart, Strathern 2004 – Stewart, P. J., Strathern A. *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Straube 2000 – Straube, G. *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā*. Rīga: N.I.M.S, 2000.
- Straubergs 1922a – Straubergs, K. Mīlestības maģija. 1.d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 2, Rīga, 1922, 181-187.
- Straubergs 1922b – Straubergs, K. Mīlestības maģija. 2. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 3, Rīga, 1922, 277-287.

- Straubergs 1923a – Melnā grāmata. *Latvijas Saule*. Nr. 4, Rīga, 1923, 33-34.
- Straubergs 1923b – Straubergs, K. Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām. 1. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 7, Rīga, 1923, 804-816.
- Straubergs 1923c – Straubergs, K. Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām. 2. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 8, Rīga, 1923, 935-944.
- Straubergs 1923d – Straubergs, K. Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām. 3. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 9, Rīga, 1923, 1029-1041.
- Straubergs 1923e – Straubergs, K. Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām. 4. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 10, Rīga, 1923, 1151-1167.
- Straubergs 1926 – Straubergs, K. Burvju grāmatas. *Latvijas Universitātes Raksti*. Nr. 13, Rīga, 1926, 227-431.
- Straubergs 1935-1936 – Straubergs, K. Maģija. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 13. sēj., Rīga: A. Gulbja grāmatu apgāds, 1935-1936, 25146-25150.
- Straubergs 1944 – Straubergs, K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Latviju grāmata, 1944.
- Straubergs 1995 – Straubergs, K. *Pār deviņi novadiņi*. Rīga: Zinātne, 1995.
- Straubergs 1995 – Straubergs, K. Upurietas un upurakmeņi latviešu māju un ģimeņu kultā. *Upuris*. Rīga: LZA FSI, 1995, 47-78.
- Strauhman 1842 – Strauchamann, P. Kā sader gaisma ar tumsību un dievbijāšanu ar māņu ticību kopā. *Latviešu Avīzes*. Nr. 42-45, 1842.
- Strods 1996 – Strods, H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture 1075.-1995*. Rīga, 1996.
- Šķerbergs 1868 – Šķerbergs, A. Par māņu ticību Vidzemē. *Latviešu Avīzes*. Nr. 42, 1868, 333-334.
- Šmidts 1923 – Šmidts, P. *Programma tautas tradīciju krājējiem*. Rīga, 1923. Atsevišķs novilkums no Izglītības ministrijas Mēnešraksta 2. burtnīcā iespiestā raksta.
- Špune 2008 – Špune, R. Intertekstualitātes konceptu attīstības vēsture. *Maģistra darbs*. Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 2008.
- Švābe LKV – Švābe, A. Dzejolis prōzā. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1929-1930, 6160.
- Švābe 1937 – Švābe, A. Senās Latvijas vēstures avoti. *Latvijas Vēstures avoti*. 1. burtnīca, Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 1937.
- Švābe 1990 – Švābe, A. *Latvijas vēsture*. 1. d., Rīga: Avots, 1990.
- Švābe 1991 – Švābe, A. *Latvijas vēsture 1800-1914*. Rīga: Avots, 1991.
- Tarkka 1993 – Tarkka, L. Intertextuality, Rhetorics and the Interpretation of Oral Poetry. *Nordic Frontiers*. Turku: Nordic Institute of Folklore, 1993, 165-191.

- Tarkka 1994 – Tarkka, L. Other Worlds – Symbolism, Dialogue and Gender in Karelian Oral Poetry. Songs Beyond the Kalevala. *Studia Fennica Folkloristica*. Nr.2, Helsinki: Finnish Literature Society, 1994, 250-298.
- Tedlock 1992 – Tedlock, D. Ethnopoetics. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainment*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992, 81-85. Ed. Bauman, R.
- Thomas 1971 – Thomas, K. *Religion and the Decline of Magic*. Londona: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Timonen 1994 – Timonen, S. The Mary of Women's Epic. Songs Beyond Kalevala. *Studia Fennica Folkloristica*, Nr. 2, Helsinki: Finnish Literature Society, 1994, 301-329.
- Uļanovska 1892 – Ulanovska, S. Łotysze Inflant polskich. *Zbiór Wiadomości do antropologii krajowej*. XVI sēj., Krakova: Akademia Umiejętności, 1892.
- Urtāns 2008 – Urtāns, J. Vārkavas novada arheoloģijas pieminekļi. *Vārkava. Tradicionālā kultūra un mūsdienas*. Rīga: Madris, 2008, 46-64. Sast. Kursīte, J., Stauga, J.
- Vaitkevičiene 2005 – Vaitkevičienė D. *Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai: elektroninis sąvadas* (CD), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005.
- Vaitkevičiene 2008 – Vaitkevičienė, D. *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- Vaivods 1994 – Vaivods, J. *Katoļu baznīcas vēsture Latvijā*. Rīga: Rīgas Metropolijas kūrija, 1994.
- Valeinis 1961 – Valeinis, V. *Poētika*. Rīga: Latvijas Valsts Izdevniecība, 1961.
- Valk 2001 – Valk, Ü., The Black Gentelman: Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion. *FF Communicatioins*. No. 276, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2001.
- Vaska 2002 – Vaska, B. Dobeles riņķsaktas un to ornaments (14.-17. gs.). *Letonica*. Nr. 8, Rīga: LFMI, 2002, 75-152.
- Vasks 2002 – Vasks, A. Akmens darba cirvju simbolika (pēc Daugavas baseina materiāliem). *Latvijas arheoloģija. Pētījumi un problēmas*. Rīga: N.I.M.S, 2002., 183-190.
- Velius 1987 – Velius, N., *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius: Vaga, 1987.
- Vērdiņš 2011 – Vērdiņš, K. *Bastarda forma*. Rīga: LFMI, 2011.

- Vilde 1768 – Vilde, P. E. *Latviešu ārstē jeb īsa mācība no tām Vājībām un no šās Zemes Zālēm, ar kurām Cilvēkus un Lopus var ārstēt un izzālot*. Rīga: Zvaigzne, 1991.
- Vīksna 1987 – Vīksna, M. Tautas gara bagātību glābēji un sargātāji. *Paliekamdziesma*. Rīga: Liesma, 1987, 55-63.
- Vīksna 2010 – Vīksna, M. *Sveicināti Saldū! Saldus novada folklorā*. Rīga: Zinātne, 2010.
- Vīķe-Freiberga 1993 – Vīķe-Freiberga, V. *Dzintara kalnā*. Rīga: Zvaigzne, 1993.
- Vīķe-Freiberga 1997 – Vīķe-Freiberga, V. *Kosmoloģiskā saule. Trejādas saules*. Rīga: Karogs, 1997.
- Wolf-Knuts 2006 – Wolf-Knuts, U. The Devil and Birthgiving. Christian Demonology and Popular Mythology. *Demons, Spirits, Witches*. Nr. 2, 2006, 109-118. Ed. Pócs, E.
- Wolf-Knuts 2009 – Wolf-Knuts, U. Charms as a Means of Coping. *Charms, Charmers and Charming*. Palgrave Macmillan, 2009, 62-70. Ed. Roper, J.
- Zanders 1987 – Zanders, O. Dziesmu tinu kamolā. *Paliekamdziesma*. Rīga: Liesma, 1987, 45-55.
- Zavjalova 2006 – Zvjalo, M. *Balto-slavjanskij zagovornij tekst*. Maskava: Nauka, 2006.
- Zēvers 1925a – Zēvers, J. Kāds 150 gadus vecs, līdz šim nepazīstams katķisms latgaliešu izloksnē. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. VI, Rīga, 1925, 601-609.
- Zēvers 1925b – Zēvers, J. Latviešu ārstniecība kultūras vēstures gaismā. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. X, Rīga, 1925, 390-404.
- Zeile 2006 – Zeile, P. *Latgales kultūras vēsture*. Rēzekne: LKCI, 2006.
- Zeltenietis – Rudzītis, E. *Senlaiku apvārdošanas un citi etnogrāfiski materiāli*. Valmiera. Izd. gads nav zināms.
- Zvaigžņu Andžs 1910 – Zvaigžņu Andžs. *Mūsu senču vārdošana un burvības*. Ērgļi, 1910.
- Zvaigžņu Andžs 1912 – Zvaigžņu Andžs. *Seno latviešu apvārdošanas un citi etnogrāf. materiāli*. Ērgļi, 1912.
- Zvaigžņu Andžs 1930 – Zvaigžņu Andžs. *Seno latviešu apvārdošanas un burvības vārdi*. Jelgava: Zvaigzne, 1930.