

Ievads

Lelle ir iekļauta mūsdienu kultūras ikdienas lietu lokā: tā ir plaši pārstāvēta pilsētu interjeros, lauku un nepilsētas telpā. Lelles vēsture skaitāma ne vienā vien tūkstošgadē, un tās esamības ģeogrāfija aptver dažādus kontinentus. Tādējādi lelle iekļaujas pazīstamu antropoloģisko simbolu paradigmā, simbolisko lietu komplektā no tā saucamajām „vispārvēsturiskajām rezervēm” (Баpm 2003: 421), jo lelle ir zināmagandrīz visām pasaules tautām un nācijām. Pierādījums tam ir daudzie etnogrāfiskie un arheoloģiskie izrakumi, mīti un pasaules tautu pasakas, kurās figurē lelles tēls.

Materiāls, ko pētniekam piedāvā mūsdienu Latvijas teritorija, daudzējādā ziņā ir unikāls – gan tādēļ, ka lelles tēma Latvijas tradicionālajā un mūsdienu kultūrā ir maz pētīta, gan tādēļ, ka Latvijas ģeogrāfiskais izvietojums un kultūrvēsturiskie sakari ar krievu, baltkrievu, vācu un citām tautām pētniekam paver bagātīgu folkloras ainu. Būtiski, ka tieši arhaiskā tradīcija vēl pavisam nesenu bija pietiekoši spēcīga un joprojām dzīvo vecākās paaudzes atmiņā – gan lielākajā daļā mūsdienu slāvu valstu, gan Latvijas teritorijā. Tādēļ ir svarīgi apzināt internacionālās un nacionālās (etniskās) korelācijas problēmu katras tautas folklorā. Krievu etnogrāfs Ļ. Štenbergs (*Лев Штенберг*) saviem studentiem vēl XX gadsimta sākumā asprātīgi norādīja: „*Pazīt vienu tautu nozīmē nepazīt nevienu tautu*” (cit. pēc: Чумов 2005:23). Šī doma zināmā mērā turpinājumu rod arī folkloras semiotikas skolu iestrādēs, kas pieņem folkloras tekstu salīdzinošo pētījumu un to plašo savstarpējo saistību ar dažādu kultūru tekstiem, to iekļaušanos kopējā semiotiskajā ainā. Šajā ziņā folkloras materiāls, t.i., tradicionālās kultūras materiāls, urbānās rituālistikas priekšmeti, kas sastopami Latvijas teritorijā, ir semiotiski piesātināta un daudzveidīga telpa, jo ietver sevī dažādu kultūru diskursus, ticības, dažādu lingvistisko kopienu kultūras praksi. Izmantojot mūsdienu humanitāro zinātņu terminoloģijāsamērā jauno terminu „paterns” (no angļu val. *pattern* – raksts), iespējams raksturot Latvijas folkloras ainas specifiku ar tās kultūras un valodas dažādību¹. Šī promocijas darba pamatprincips ir dažādu folkloras žanru tekstu izpēte ar priekšnosacījumu, ka tajos obligāti funkcionē lelle kā antropomorfs priekšmets. Pētāmais materiāls ir gan verbālie, gan vizuālie teksti. Tāpēc pētījumam nozīmīgi ir ne tikai

¹ Baltijas jūras reģiona tautas bija ģenētiski cieši saistītas ar daudzām citām tautām, kas būtiski ietekmēja viņu valodas, dzīves veida, amatniecības un mākslas, etiķetes (plašākrituālu) un reliģisko tradīciju attīstību. Baltijas tautas lielā mērā aktīvi aizguva kultūras „leksiku”, bet nezaudēja (vai visu laiku reproducēja) savas savdabības pamatu – kultūras „gramatiku”, kas balstījās uz īpašu iekšējo struktūru, apvienojot „mentalitātes” ar priekšmetu un operatīvo pasauli (*Рыжакова* 2002: 5-6).

antropomorfā tēla verbālās fiksācijas gadījumi, bet arī atmiņu mutiskie teksti, t.i., mutvārdu naratīvi, kuros atspoguļojas lelles kontekstuālais izmantojums, attieksme pret šo priekšmetu. Šādā aspektā lelle kļūst par visnotaļuzskatāmu un auglīgu pētījuma priekšmetu, jo, *Viņa vienmēr tiek uztverta kā citāda būtne jebkuram apziņas līmenim: „arhaiskajai” apziņai, kas lelli uztver kā garīgu objektu, un „izglītojamajai”, „dzīvību dodošajai” apziņai, kura lelli uztver tikai estētiskajā aspektā”* (Анманасуевич2009:154). Tādējādi īpašības, kas tiek piešķirtas lellei, vienmēr robežojas ar jēdzienu „cits” (vai Citāds)², lellē ir ieslēpta noteikta dualitāte, ambivalence, kas tiek uzsvērta lielākajā daļāpētījumā, kas veltīti lelles fenomenoloģijai dažādās kultūrās. Ir zināms, ka lelle jau senatnē noteica sev starptelpu, kas saista debesis un zemi, esamības un cītesamības pasauli; ne velti viduslaikos lelle tika attēlota kā aizlidojoša dvēsele (*Фрейденберг* 1998). Lelles kā priekšmeta, kas eksistē uz robežām, pozīcijas ietver sevī divpusējas īpašības: sakrālais/profānais, dzīvais/mirušais, īstais/mākslīgais, un tās atspoguļojas rituālo un spēļu prakšu pielietojumā gan tradicionālajā, gan mūsdienu kultūrā.

Lelle kā materiālās kultūras priekšmets ir materiāls tradīciju un tradīciju mehānisma funkcionēšanas iepazīšanai. Laikā, kad mūsdienu kultūras tips daļēji sāk aizvietot tradicionālo kultūru, lelle kļūst par noteiktu kultūras un ideoloģijas mediatoru, kurš translē vienas kultūras paradigmas maiņu uz citu.

Pētījuma **objekts** ir lelle rituālu un spēļu kontekstos Latvijas kultūrtelpā XX–XXI gadsimtā. Pētījuma **priekšmets** ir cilvēka un lelles kā lietas sociālo, kultūras, ikdienas, spēļu un rituālu mijiedarbību analīze; lelles kā antropomorfa simbola funkcijas un loma starppaaudžu vērtību un tradīciju tālāk nodošanā.

Monogrāfijas „Lelles fenomēns tradicionālajā un mūsdienu kultūrā” autors, antropologs Igors Morozovs (*Игорь Морозов*) lelles pētījumu **aktualitāti** saskata „*cilvēka apziņas novirzē, kas korelē ar relativizāciju un ar lietas mehānizāciju, kas īpaši spilgti izpaužas, rodoties „globālajai” civilizācijai”*, kuras neatņemama daļa ir tipoloģiski dažādu kultūru aktīva mijiedarbība, kas balstās uz jaunu starpkultūru, starprasu un starppersonu mijiedarbību standartiem (*Морозов* 2011:11). Attiecinot šos krievu pētnieka novērojumus uz Latvijas XX un XXI gadsimta tradicionālo un mūsdienu kultūras materiālu, pētījumā tiek iezīmēta šīs problēmas aktuālā aina starpdisciplināro un starpkultūru pētījumu ietvaros. Viena no darbas **novitātes**

²Vai Ž. Lakāna (*Jacques Lacan*) terminoloģijā – fr. *Imaginaire*. Sk. *Lacan* 1997, *Miller* 1988.

komponentēm ir tas, ka šī problēma nav pētīta Latvijas kultūras ietvaros. Pētījuma lauka laika robežas nosaka pētāmais materiāls: pieejamo/saglabājušos tekstu³ kvantitāte ir diezgan ierobežota, tāpēc iespējams runāt tikai par XX un XXI gadsimta⁴ situāciju. Tas paver salīdzināšanas iespējas: tradicionālās kultūras paradigmas maiņa uz mūsdienu kultūras paradigmu identificē izmaiņas antropomorfisma⁵ ideoloģijas ietvaros un šīs ideoloģijas nozīmes pakāpi Latvijas tradicionālajā un mūsdienu kultūrā. Nav iespējams noteikt precīzas laika robežas starp tradicionālo un mūsdienu kultūru; kultūrsociālās izmaiņas, kas notikušas aplūkojamā teritorijā norādītajā laika periodā, nosaka divpusēju pieeju problēmai, proti, tekstu analīzi gan no tradicionālās kultūras skatpunkta, gan no mūsdienu kultūras stratēģiju viedokļa.

Apzinoties aplūkojamās problemātikas plašumu, promocijas darbā lelles fenomena pētījumu lauks Latvijas teritorijā tiek ierobežots ar paražu (rituālu) un spēļu aspektiem. Tas saistīts ar to, ka savu visaugstāko semantisko statusu lelle iegūst rituālu un spēļu praksē, kur spilgti izpaužas šī priekšmeta fenomens, atrodoties uz dabas un kultūras robežas (*Байбурин* 1993: 226). Lelles izmantošana rituālā ir cieši saistīta ar tās starpkulturālajām konotācijām unrefleksijām pasaules mitoloģijā untradicionālās kultūras tekstos. Tādējādi paražu un rituālie aspekti ir vieni no svarīgākajiem, aplūkojot lelli kā kultūras fenomenu. Paražu aspekts paredz lelles un tās analoģu izmantošanu maģiskajās (rituālu) praksēs. Ar to cieši saistītais spēļu aspekts paredz lellesizmantošanu bērnu un pusaudžu spēlēs un izklaidēs, kā arī paražu rotaļās. Savukārt leļļu izmantošana paražu un spēļu praksēs var provocēt vaitranslēt šo prakšu mitoloģiskuinterpretāciju veidošanos un izplatīšanos.

Promocijas darba **mērķis** ir lelles fenomena starpkulturālā analīze rituālu un spēļu aspektā Latvijastradicionālajā un mūsdienu kultūrtelpā XX un XXI gadsimtā. Pētījuma vēsturiskais un kultūrkonteksts nosaka nepieciešamību pievērsties dažādu kultūru tekstiem, kas saistīti ar Baltijas reģionu un it īpaši ar austrumslāvu folkloras korpusu. Lai sasniegtu šo mērķi, tiek izvirzīti šādi pētījuma **uzdevumi**:

³ Teksti to plašākajā semiotiskajā nozīmē.

⁴ Lelles (rotaļlietas), parasti būdamas veidotas no auduma, papīra un citiem ne īpaši izturīgiem (īslaicīgiem) materiāliem, nav saglabājušās, tāpēc etnogrāfiskajos materiālos un arheoloģiskajos izrakumos fiksētie atradumi nevar būt šī pētījuma avoti; visi šī pētījuma etnogrāfiskie materiāli ir datēti ar šodienu un ir promocijas darba autores savākti.

⁵ Antropomorfisma koncepcija tiek skatīta L. Levī-Brila (*Lucien Levy-Bruhl*), K. Levī-Strosa (*Claude Levi-Strauss*), A. Loseva (*Алексеј Лосев*), M. Eliades (*Mircea Eliade*) u.c. autorudarbos. Antropomorfisms – tā ir cilvēkam raksturīgu īpašību piedēvēšana dabas parādībām, dzīvniekiem, priekšmetiem, kā arī dažādās kultūrās skaidri paustā tendence veidot priekšstatus par mitoloģiskajiem varoņiem, personāžiem, dievībām cilvēka veidā (*Морозов* 2011: 12–13).

1. Izpētīt antropomorfa priekšmeta (lelles) un tā allomorfu izmantošanas veidus rituālu un spēļu praksē Latvijas kultūrā XX–XXI gs. Vienojošais aspekts šeit būs ģeogrāfiskais vai teritoriāls (mūsdienu Latvijas teritorija). Šajā sakarā ir iespējams lietot jēdzienu „lokālajās tradīcijās”. Ar lokālajām tradīcijām šajā gadījumā tiek saprastas tās folkloras prakses, kas attiecināmas uz konkrētu teritoriju (proti, aktuāls teritoriālais ierobežojums).
2. Izmantojot terminoloģijas etnolingvistisko analīzi, sniegt materiāla etnogrāfisku aprakstu (nominācijas *lelle* īpatnības valodas līdzekļu lietojumā);
3. Analizēt lelles lomu tradīcijas, uzvedības, dzimtes un etnisko stereotipu pārnēsē, to veidošanā un transformācijā Latvijā XX–XXI gs.;
4. Aprakstīt antropomorfo artefaktu izmantošanas mūsdienu prakses dažādos kultūrsociālos stratos (tīmekļa telpa, pilsētas un lauku tradīcija);
5. Aplūkot lelles fetišizācijas procesu tradicionālajā un mūsdienu Latvijas kultūrā, kas fiksējams etnogrāfiskajos, folkloras un literatūras materiālos.

Lelles fenomena analīze tradicionālajā un mūsdienu Latvijas kultūrā noved pie plaša pasaules kultūras un vēsturiskā konteksta, kurā iekļauta lelle.

Darbas **aktualitāte** saistās ar to, ka pētījumā tiek padziļināti aplūkoti robeža starp „cilvēcisko” (antropomorfo) un „ne-cilvēcisko”, dzīvo un nedzīvo, „kultūru” un „dabu” pārbīdi, ko nosakabūtiski civilizācijas attīstības kultūrprocesi. Tādējādi, lelles fenomena izpēte, balstoties uz Latvijas materiāliem, papildina humanitāro pētījumu vispārējo ainu.

Neskatoties uz acīmredzamo lelles fenomena svarīgumu un tās lomas nozīmīgumu dažādās kultūrpraksēs, izpētes pakāpe un aplūkojamās problemātikas zinātniskā izpratne neļauj runāt par jebkādu pabeigtību, kas padara šo darbu aktuālu un ienes novitāti Latvijas humanitāro zinātņu laukā. Domājams, ka šis starpdisciplinārais pētījums⁶, būs noderīgs ne tikai

⁶T.s. antropoloģiskais pavērsiens (*Anthropological turn*) ir aktuāla un pieprasīta tendence mūsdienu humanitāro zinātņu laukā, un ievērojami paplašina metodoloģijas iespējas (lelles gadījumā īpaši). Par antropoloģisko pavērsienu dažādās humanitāro zinātņu nozarēs sk. piem. Graevenitz G. V., Seebafi G. *Literatur und Anthropologie. Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 511*. Pieejams: www.uni-konstanz.de/FuF/ueberfak/sfb511/forschung.html; „Новое Литературное обозрение” № 113. Pieejams <http://www.nlobooks.ru/node/1734>., Панченко 2012b: 46-55; Levine, K. *The social context of literacy*. London, 1986; *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature* / Ed. Fernando Poyatos. Amsterdam, 1988; *Literature and Anthropology* / Ed. Philip Dennis and Wendell Aycock. Lubbock, 1989; Loriggio, F. *Anthropology, Literary Theory, and the Traditions of Modernism* // *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text* / Ed. Marc Manganaro. Princeton, 1990. P. 215—265; Layton, R. *The Anthropology of Art*. Cambridge, 1991; Lee, K. *Literary Anthropology: Culturology of Literary Text* // *The Journal of English Language and Literature*. 1991. № 37/3. P. 651—666; Collins J. *Literacy and Literacies* // *Annual Review of Anthropology*. 1995. № 24, P. 75—93; *Cross-Cultural Approaches to Literacy* / Ed. Brian V. Street // *Cambridge Studies in Oral*

folkloras studijām, bet arī citām radniecīgām humanitārajām nozarēm – kultūras antropoloģijai, kulturoloģijai, literatūrzinātnei, etnogrāfijai un socioloģijai. Antropoloģiskais pavērsiens humanitārajās zinātnēs radīja jaunu ideoloģiju: atšķirībā no klasiskās semiotikas (un ar strukturālisma tipu saistītiem virzieniem), kur gala objekts ir cilvēka zīmiskā darbība kā tāda, antropoloģiskais pavērsiens centrā nostāda pašu cilvēku, jebkuru indivīdu (kā personu, kas darbojas sociālajā vidē), taču objekts tiek pētīts nevis tiešā veidā (kā fiziskajā antropoloģijā) un ne tikai caur viņa sociālo aktivitāti (ietverot individuālo ikdienas sadzīvi), bet vispirmā kārtā caur zīmju mediatoriem – tekstiem (*Поселягин* 2012).

Lelle kā ikdienas dzīves priekšmets iekļaujas gan tradicionālās, gan mūsdienu kultūras kultūrsociālajā diskursā. Folkloras realitāte – tā ir „*gan mutvārdu, gan rakstveida tradīcijas realitāte, un ir acīmredzams, ka tur, kur rakstu valodas kultūra jau ir izveidojusies, bet lauku sēta nav pilnīgi izolēta no pilsētas, folklorā funkcionē kā daudzveidīgu sastāvdaļu sarežģīts veidojums*” (*Богданов* 2001b: 25). Pilsētas kultūra un lauku tradīcija (zemnieku, mītiskā – tās ir sinonīmiskās rindas nominācijas) ietekmē lelles attīstību un tās funkcionēšanu XX un XXI gadsimta Latvijas kultūrtelpā.

Ņemot vērā mūsdienu folkloristikas attīstības tendenci rehabilitēt metodoloģisko eklektismu (vai integratīvo pieeju un starpdisciplinārismu)⁷, šajā pētījumā tiek izmantota kompleksā starpkultūru salīdzinošā metode, kā arī kulturoloģiskā analīze un struktūrsemiotiskā metode, kas ļauj modelēt kultūras marķētos antropomorfo priekšmetu izmantošanas veidus. Apzinoties, ka lellei piemīt ne tikai folkloras fenomenoloģijas pragmatika, bet tā var sekmīgi tikt aplūkota no citiem analītiskiem skatpunktiem, piemēram, socioloģiskā, literatūrzinātniskā, kultūrantropoloģiskā skatpunkta, lelli ir iespējams iekļaut folklorasperifērajā laukā, proti, tiek pieļauta iespēja izmantot dažādas zinātniskās pieejas, analizējot lellesfenomenu. Jēdziena „lelles fenomenoloģija”⁸ iekļaušana zinātniskajā apritē nepieciešama, lai noteiktu lelles specifiku kultūras sistēmā, par izpētes materiālu ņemot mūsdienu Latvijas kultūrtelpu. Tāds priekšmets kā lelle var tikt ļoti dažādi interpretēts gan dažādu kultūru ietvaros, gan individuālajās rotaļās, spēļās

and *Literate Culture* 23. Cambridge, 1993; Pecora V.P. *The Sorcerer's Apprentices: Romance, Anthropology, and Literary Theory* // *Modern Language Quarterly*. 1994. Vol. 55. № 4.P. 345—382; Barba E. *The Paper Canoe. A Guide to Theatre Anthropology*. London, 1995; Daniel E.V., Peck, J.M. *Culture/Contexture — Explorations in Anthropology and Literature Studies*. Berkeley; Los Angeles; London, 1996, u.c.

⁷Sk. *Богданов* 2001a, *Klein* 2005, *Geertz* 1973, 1983, *Froederman* 2010.

⁸Ar lelli tiek saprastas antropomorfas (retāk zoomorfas) figūras, kas tika izmantotas tradicionālajās rituāla vai rituāla praksēs, un kas ir spējīgas nosacītās spēļu (rotaļu) formās aizstāt cilvēku, pildīt viņa funkcijas vai būt par cilvēka analogu.

un rituālu praksēs. Iespējamsizvirzīt arī pretēju tēzi: dažādās kultūrās un individuālajās praksēs ar jēdzienu lelle (antropomorfs artefakts) var tikt apzīmēti pēc savas formas ļoti dažādi priekšmeti. Tomēr, pat ņemot vērā šo dažādību, šos kultūras vai dabas telpaipiederīgos priekšmetus vieno dažas kopīgas unikālas iezīmes un īpatnības, kuras šodien ļauj runāt par lelles kā kultūras fakta fenomenoloģiju (Morozov 2011: 19–20).

Promocijas darbā ir ievērotslīdzsvars starp funkcionālo un semiotisko (interpretatīvo) pieeju. Proti, aprakstot pētāmo etnogrāfisko materiālu, ir svarīgi nošķirt darbības un jēdzienisko sfēru. Funkcijas un nozīmes, sociālā un mentālā ciešā saikne nav apšaubāma: tikai kaut ko nozīmējot, priekšmeti gūst spēju kaut ko darīt, bet darbībā tie iegūst nozīmi (Хрустофорова 2010:14).

Lelles recepcijas specifika mūsdienu un tradicionālajā kultūrā izriet no tās nosacītās mitoloģijas, kura tiek radīta un rodas ap antropomorfo priekšmetu. Šī mitoloģija veido īpašu realitāti, kurā lelle tiek uztverta kā dzīva figūra, kas spējīga pasargāt, vai gluži pretēji, kaitēt cilvēkam/savam īpašniekam; lelle var kalpot arī par cilvēka dubultnieku (aizvietotāju) rotaļu, spēļu un/vai rituālajos sižetos. Tādēļ analizējot respondentu personiskos naratīvus, ir svarīgi ņemt vērā naratīvu sociālo semantiku, par kuru savulaik rakstīja amerikāņu antropologs Klifords Gīrcs (Geertz 1973). Antropoloģiskā pieeja lelles fenomenoloģijas izpētē nosaka nepieciešamību izmantot divējādu skatījumu: no vienas puses, ir jāraugās uz pasauli ar tradīcijas nesēja acīm (etnogrāfiskā materiāla izpētes gadījumā), bet, no otras puses, –pētniekam ir jāievēro zināma kultūras distance (saskaņā ar krievu literatūrzinātnieka Viktora Šklovskā (*Виктор Шкловский*) terminoloģiju – atsvešināšanās (*отстранение*))⁹. Tāpēc folkloras tekstu apraksta valodas izvēli nosaka nepieciešamība atspoguļot sociālās vides īpatnības un specifiku, kas raksturīga naratīviem par lelli. Jāapzinās, ka „*cilvēks vienlaicīgi dzīvo divās pasaulēs – dabiskajā un semiotiskajā, priekšmetu pasaulē un zīmju pasaulē*” (Хрустофорова 2010: 11). Šos divus kultūras slāņus ir iespējams nošķirt tikai analītiski. Saskaņā ar K. Gīrcu (*Clifford James Geertz*) teikto, cilvēce neizbēgami ir iestigusi pašas saaukstajā jēdzienu tīklā (Geertz 1983: 10–13). Šādā situācijā katrs atsevišķs cilvēks kļūst atkarīgs gan no paša radītajiem mītiem, gan no citu, proti, priekšteču, laikabiedru, daļēji arī pēcteču radītiem un aktīvi producētiem jēdzieniem un nozīmēm. Šie pagātnes un tagadnes jēdzieni veido cilvēka kultūras bagāžu. Ņemot vērā šo piesātinātību un jēdzienu daudzveidību, kas mūsdienu kultūrā ar tās tekstu un jēdzienu

⁹Sk. Шкловский, 1970.

polifāģiju¹⁰ ir ļoti aktuāla, promocijas darbā īpaša uzmanība ir veltīta tieši antropoloģiskai ievirzei. Jāatzīmē, ka pētījuma gaitā zināmas grūtības radīja nepieciešamība izvēlēties atbilstošu šī daudzveidīgā empīriskā materiāla aprakstīšanas valodu. Promocijas darba autore piedāvā vēl daudzējādā ziņā neaprobētu terminoloģisko un jēdzienisko kopumu, balstoties uz anglofonajām un krievu zinātniskajām skolām.

Tāds problēmas redzējums ļauj aptvert plašāku pētījuma materiālu klāstu un paplašināt zinātniskās intereses lauku. Tādā veidā analizētu materiālu var iedalīt vairākās tematiskās grupās:

- Tradicionālās folkloras teksti (gan prozaiskie, gan poētiskie žanri): tie ir brīnumpasakas teksti – 311. sižeta varianti („Velnš precinieks”) pēc Arāja–Mednes klasifikācijas (sižets ATU Rescue by the Sister), kas glabājas Latviešu folkloras krātuvē (LFK). Analizējamajos šī sižeta variantos (kopumā 40 teksti latviešu un latgaliešu valodā) figurē lelle. Tos papildina pasakas „Trīs māsas velnam par sievām” varianti no Pētera Šmita krājuma (kopumā 15 teksti). Šis materiāls papildināts ar poētisko žanru tekstiem – šūpuļdziesmām, tautasdziesmām no LFK krājumiem un pasaku sižetiem no austrumslāvu folkloras korpusa (480B* = AA480*F Pamāte un pameita (*Мачеха и падчерица*), 703* = AA*171, *703 Sniegbaltīte (*Белоснежка*) un 313E* = AA *722 = K317 Māsa bēg no brāļa (*Сестра просела*). Latvijas materiāls tiek salīdzināts ar tekstiem no Krievijas folkloras arhīviem (KZA Antropoloģijas un etnoloģijas institūta arhīvs, Maskava).
- Mūsdienu kultūras teksti – viena no reprezentatīvākajām ir tīmekļa vietne „Dollshelf” („Leļļuplaukts”, <http://lelluplaukts.latvianforum.net/>), kur neprofesionāli leļļu izgatavotāji publicē tekstus (t.s. „fotostāstus”) par savām lellēm (pirktām un pašdarinātām)¹¹. Teksti tiek publicēti latviešu un krievu valodā (vietne ir bilingvāla).

¹⁰Šajā gadījumā runa ir par Pētera Bērka domuparpopulāro kultūru – vienlaicīgo „too inclusive and too exclusive” (*Burke*1978: 25).

¹¹Runa ir par tā saucamo *Internetlor* – tekstiem, kas sastopami tīmeklī, un kas zināmā mērā ataino mutiskās tradīcijas īpašības: šos tekstus galvenokārt raksturo plastiskums, vieglais autora/īpašnieka nošķīrums, teksta-manifestācijas un teksta-atmiņas korelācija u.c. - sk. *Неклюдов, С. Ю. Фольклор и его исследования: век двадцатый*. Pieejams: <http://www.dvinaland.ru/culture/site/Publications/EoC/EoC2006-2/10.pdf>

- Vārdnīcu un kartotēku leksiskais un frazeoloģiskais materiāls, kas ataino baltu-slāvu valodisko tradīciju nominācijas lelles izmantošanā un recepcijā.
- Etnogrāfiskais materiāls – fotogrāfijas, intervijas, mutvārdu naratīvi un lelles – pašdarinātas, pirktas, kā arī savāktas lauka pētījumu gaitā Latvijas teritorijā laikā no 2011. līdz 2014. gadam.

Tādējādi, dažādu uzdevumu risinājums šī starpdisciplinārā pētījuma ietvaros ļauj piesaistīt plašu avotu loku. Pētījuma bāzi veido laukapētījumu materiāli, plašsaziņas līdzekļu un preses materiāli, muzeju kolekcijas un arhīvu dokumenti. Lelles fenomena dziļākai izpratnei Latvijas kultūras ietvarosaplūkots arī plašs ar Latvijas kaimiņtautām (krievi, baltkrievi u.c.) saistīts tipoloģiskais materiāls. Savukārt masu literatūras teksti izcelsmi rod folklorā un pievēršas mitoloģiskām, pasaku formulām¹², un tāpēc var būt noderīgi pētījumam.

Šāds plašs izpētes materiāla spektrs nepieciešams ne tikai tādēļ, lai aptvertu visas iespējamās lelles fenomenoloģijas izpausmes Latvijas tradicionālajā un mūsdienu kultūras telpā (pētījuma autore apzinās, ka šis uzdevums nav izpildāms promocijas darba ietvaros). Zināmā mērā tas ir saistīts ar savāktā materiāla apkopošanas un konceptualizācijas grūtībām. Pirmajāacumirkli šķietamā materiāla pieejamība un uzskatāmība pētījuma gaitā ir atspēkota, jo bija jāaskaras ar izteiktu fragmentaritāti un vāji izteiktu lelles izpausmi tradicionālās kultūras tekstos (daļēji arī mūsdienu kultūras tekstos). Taču materiāla vākšanas grūtības labi atspoguļoja aplūkojamās problēmas specifiku: lelles kā kultūras fenomens¹³ ir daudzpusīga tēma, kas ļoti dažādi izpaužas gan literatūrā, gan kinematogrāfā, gan tēlotājmākslā, teātrī, etnogrāfijas laukā. Šādu visuresošu lelles klātbūtni dažādos kultūras tekstos un sižetos nosaka aplūkojamo nacionālo kopu antropocentriskums¹⁴.

¹²Sk. Черняк, М. А. (2007). Массовая литература XX века. Учебное пособие. Москва: Наука-Флинта.

¹³Izteikums „lelles noslēpums” fiksēts M. Saltikova-Šcedrina pasakā „Rotaļu lietas ļautiņi” (*Игрушечного дела людшики*). Šai sakarā minami divi darbi, kurus J. Lotmans nosauc savā rakstā „Lelles kultūras sistēmā” (*Куклы в системе культуры*): Гиппиус, В. В. (1966). *Люди и куклы в сатире Салтыкова*. В кн.: От Пушкина до Блока и Якобсон Р. О. (1987) *Статуя в поэтической мифологии Пушкина*. В кн.: Работы по поэтике.

¹⁴Šajā saistībā kā vienu no Baltijas un austrumslāvu kultūras antropocentriskuma piemēriem var minēt Janīnas Kursītes etnogrāfiskos vērojumus part.s. akmens bābām, kas pastāv baltu un prūšu tradīcijā. Sk. *Kursīte*, 2013.

Semiotisko tekstu metodoloģiskās norobežošanas problēma, kas saistīta ar promocijas darba materiālu, skar arī ar terminoloģiju saistītus jautājumus. Piemēram, apakšnodaļā *1.2. Tradicionālā un mūsdienu kultūra: paradigmas maiņa* tiek iezīmēts pētījuma jēdzieniskais kopums: aplūkota tradicionālās un mūsdienu kultūras mijiedarbības (un mijietekmes) problēma. Līdztekus tiek iezīmētas hronoloģiskās un kultūrsociālās robežas (lai cik nosacītas tās arī nebūtu), kuras pieņemts izmantot šo abu kultūras tipu nošķiršanā. Šis nošķirums ir svarīgs arī folkloras naratīvu apraksta valodas izvēlē, jo to pastāvēšanas konteksts nosaka šo naratīvu semiotisko struktūru un pētījuma metodes izvēles stratēģiju.

Pieņemtais folkloras un literatūras nošķirums un pretstatījums¹⁵ ļauj noteikt folkloras teksta (semiotiskā nozīmē) parametrus un raksturīgās iezīmes. Galvenās iezīmes ir šādas:

- 1) kolektivitāte, kas ietver sevī bezpersoniskumu, kopīgus priekšstatus par pasauli;
- 2) tradicionālais raksturs (folkloras teksts tiek veidots pēc formulas likumiem);
- 3) varietāte, pastāvīga (paš)reprodukcija, tradicionālās kultūras tekstu un žanru replicējamība;
- 4) formas, funkciju sinkrētisms, teksta daudzie slāņi¹⁶.

Pamatojoties uz šiem klasiskajiem tradicionālās kultūras teksta raksturojumiem, darbā iztirzāta XX–XXI gs. mijas folkloras situācija, raugoties caur lelles simbolikas prizmu un izmantojot Latvijas materiālu. Mazāk pētīts ir lelles problēmas aplūkojums mūsdienu kultūrā: šai gadījumā pētījuma autore saskārās ar grūtībām, kas radās, sistematizējot plašo materiālu, ko piedāvā mūsdienu kultūra. Ja „*aizdomājas par jebkuru lelles variāciju, par jebkādu tās kaut nedaudz nozīmīgu īpašību, tā neviļus jāsāk šķetināt ar rotaļām un spēlēm nesaistītu tēmu kamols: patērētāju sabiedrība, dzimtes pašnoteikšanās, globalizācija, etniskais un rasu naidis, mūsdienu pedagoģija, nepilnās ģimenes, popkultūras uztvere, personības socializācija, bailes no nāves, – vārdu sakot, viss, kas šodien veido aktuālo un sāpīgāko sabiedrības problēmu loku*”, – atzīmē L. Goralika (*Линор Горалик*) saistībā ar lelles Bārbijas fenomena izpēti (*Горалик* 2005: 4).

Teorētiskā apakšnodaļa *1.3. Rituāls un spēle: korelācijas problēma lelles fenomenoloģijas aspektā* aplūko arī jautājumus, kas saistīti ar pētījumam svarīgo jēdzienu

¹⁵ Sk., piem., R. Jakobsona un P. Bogatireva rakstu *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*. In: *Verzameling van opstellen door ond leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan mgr.; Prof. Dr. Jos. Schrijnen (Donum Natalicum Schrijnen)*. Nijmegen Utrecht, 1929; 2. labotais izdevums: Jakobson R. *Selected Writings*. T. IV. *Slavic Epic Studies*. The Hague Paris, 1966.

¹⁶ Sīkāk sk.: *Кагаров*, 1929; *Гусев*, 1966; *Кагаров*, 1967; *Русин*, 1991; *Кагаров*, 1991; *Путилов*, 1994; *Петрухин*, 1994; *Веселовский*, 1989; *Чистов*, 2005.

„rituāls” un „spēle/rotaļa” norobežojumu saistībā ar lelles fenomenoloģiju. Spēle un rituāls kļūst par galvenajiem semantiskajiem kontekstiem, kuros tiek realizēta lelles pragmatika kā tradicionālās, tā arī mūsdienu kultūras telpā.

Lelle ir aktīvi iesaistīta tradīcijas veidošanas, uzturēšanas un tālāknodošanas procesā kā tradicionālās kultūras ietvaros, tā arī mūsdienu kultūras kontekstā. Lelle var funkcionēt kā ideoloģiskais un kultūras mediators maiņas procesā no tradicionālās kultūras tipa uz mūsdienu kultūras tipu. Tādējādi šī darba **galveno hipotēzi** var formulēt šādi: lelles fenomens ir internacionāls un ir daļa no universālās antropomorfisma ideoloģijas; lelles izmantošanas un recepcijas tradīcijas Latvijas kultūrtelpā var tikt iekļautas kopējā baltu-slāvu folkloras diskursā. Sižeti, kuros iekļaujas lelle Latvijas tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros, pārnes un uztur uzvedības stereotipus, veicina sociālās, kultūretniskās un dzimtes piederības veidošanos.

Sergejs Nekļudovs (*Сергей Неклюдов*) raksta, ka eksistē stabili (noturīgi) motīvi, elementāri sižeti un nozīmes, kas saglabājušās vēstures laika gaitā. Tās nonāk līdz mums „stafetes” veidā ar dažādu folkloras tekstu (to plašākajā semiotiskajā izpratnē) starpniecību. Šīs nozīmes un motīvi tiek nodoti pa folkloras komunikācijas kanāliem un var atspoguļoties kā mutiskos un rakstiskos avotos, tā arī etnogrāfiskos priekšmetos (tradicionālas kultūras elementos) – izšuvumos uz dviela, loga aiļu kokgriezuma rakstos, pašdarinātās lellēs un rotaļu scenārijos, etiķetē, mājas arhitektūrā, sieviešu galvassegās u.c. (*Неклюдов 2005*). Tas liecina par pārsteidzošu „nozīmju stabilitāti/noturību cilvēku kultūrā, kam ir ne tikai folkloristiska, bet arī plašāka – antropoloģiska, nozīme. Darbojas jaudīgs un darbīgs mehānisms, kas garantē šādu motīvu atlases pastāvību, tā darbība vērojama ne tikai kādas „dzīvas” tradīcijas iekšienē, bet arī dažādu folkloras ekvivalentu noteikšanā atšķirīgos, ģeogrāfiski nesaistītos apvidos. Šis mehānisms nav līdzīgu vai analoģisku morfoloģisku struktūru (ievērojot V. Proppa terminoloģiju) meklējums, tas iekļauj sevī arī „semantiskas matricas”, pateicoties kurām tiek panākts „kultūras mēmu” replikatorums un to sadalījums, raugoties no noteiktas mitoloģiskas vai kvazivēsturiskas tēmas stabilas reprezentācijas skatpunkta” (*Неклюдов 2013: 11*). Uz šādām replikatorām „kultūras mēmēm” var attiecināt arī antropomorfo (atsevišķos gadījumos arī zoomorfo un fitomorfo) lelli, kas radusies rotaļu/spēļu un rituālu kontekstos tradicionālā un mūsdienu kultūrā. Bagātais mitoloģiskais un tematiskais slānis, kas iekodēts lellē, vēršas pie arhetipiskiem priekšstatiem, kuri tiek translēti folkloras tekstos dažādu vēsturisko laika posmu gaitā. Tradīcijas nesēji saglabā šos precedentos tekstus par lelli, iekļaujot tos noteiktos sižetos.

Ar šādu plašu lelles fenomenoloģijas problēmas izpratni saistīta pētījuma otrā nodaļa *Lietas valoda tradicionālajā un mūsdienu kultūrā*, kas atspoguļo priekšmetiskā koda reprezentācijas teorētiskās problēmas tradicionālajā un mūsdienu kultūrā. Priekšmetu (simboliskā) valoda folkloras tradīcijā realizē korelatīvo saikni starp valodu un kultūru¹⁷. Nenoliedzami, ka priekšmetiem folkloras tradīcijā lielākā vai mazākā mērā ir simboliska nozīme. Šis simboliskums izpaužas gan valodas jomā – frazeoloģismos un leksikā, gan priekšmetiem (priekšmetu jēdzieniem) iekļaujoties sinonīmu rindās, proti, realizējot izofunkcionalitāti ar citiem kultūras elementiem, esot opozīcijā citiem kultūras elementiem, un/vai pastāvot citās sistēmiskās attieksmēs. Apakšnodaļa 2.3. *Jēdziena „lelle” kultūrlingvistiskā analīze* valodas situāciju aplūko, raugoties caur etnolingvistisko studiju prizmu.

Pētījumu noslēdz empīriskā daļa, kas strukturēta trīs nodaļās (trešā, ceturta un piektā). 3. nodaļa *Lelle kā antropomorfs priekšmets: lasījuma pieredze (baltu un slāvu piemēri)* akcentē lelles antropomorfisma problēmu, par izpētes materiālu ņemot Baltijas un slāvu folkloru. Lelle kā cilvēka analogs, tā aizstājējs rituālu un spēļu kontekstā vērsas pie cilvēka ķermeniskuma, un šai aspektā promocijas darba loģika, kā arī apkopotais pasaku vēstītājas folkloras arhīvu materiāls nosaka nepieciešamību pievērsties cilvēka ķermeņa uztveres problēmai tradicionālās un mūsdienu kultūras robežās¹⁸. Ceturta nodaļa *Lelle kā kultūras fenomens: spēļu aspekts* un piektā nodaļa *Lelle kā kultūras fenomens: rituālu aspekts* ietvaros tiek aplūkota antropocentriska problēma, kas atspoguļojas lelles fenomenoloģijā. Abas nodaļas vēltītas XX un XXI gadsimtu Latvijas spēļu un rituālu kontekstam. Par empīrisko materiālu šīm nodaļām izmantoti lauka pētījumu pieraksti, kā arī naratīvi, kas atlasīti mūsdienu folkloras sižetu un motīvu izpētes gaitā. Jāatzīmē, ka kontekstuālais lelļu funkcionēšanas raksturojums norobežojums rituālos un spēlēs nav viennozīmīgs un pilnīgs. Robeža, kas šķiršos divus kultūras uzvedības modeļus, ir mainīga un mijiedarbīga. Nosakot vienu vai otru rituāla vai rotaļas/spēles kontekstu, jāatceras šī dalījuma nosacītība.

Pētnieki, analizējot pasaku motīvu izplatību un folkloras nozīmju ģenēzi, atzīmē, ka ir vērojamas noteiktu motīvu kompleksu sakrītības ģeogrāfiski nesaistītos apgabalos. Šīs sakrītības

¹⁷Pēc pētījuma autores domām, valodu var uzlūkot kā kultūras ieroci (īpaši literāro, sakrālo vai folkloras valodu) un, to var aprakstīt, izmantojot raksturojumus, kas kopīgi visām kultūras parādībām. No otras puses, valodu un kultūru var sastatīt kā savstarpēji neatkarīgas, autonomas semiotiskas sistēmas. Uz valodu un kultūru attiecināmo jēdzienu kopums var rasties no vienāda šo fenomenu kā semiotisku (zīmju) sistēmu skatījuma, kura izpētē tiek izmantots viens un tas pats loģiskais kopums (Толстой 1995).

¹⁸Sk. Кабакова, Конт 2005.

ir saistītas ar senām cilvēku apmetņu atrašanās vietām, ko apliecina arheoloģija un populāciju ģenētika¹⁹. Folkloras tekstu varietāte nosaka augstu to plastiskuma un mainības pakāpi ap nododamā ziņojuma „pamatasi”. Te svarīgi ir gan konstantie, gan mainīgie elementi, kas rada „informatīvo troksni” mutvārdu tradīcijas kanālā²⁰. Tādējādi, konstatējot tēla, motīva, naratīva ar lelli (antropomorfu vai, retāk, zoomorfu priekšmetu) fiksāciju, kas verbalizēta kādā no kontekstiem, var runāt par šī simbola nozīmību un tā recepcijas problēmu kultūrā.

Lelle kā tradicionālās un mūsdienu kultūras priekšmetiskā koda daļa iekļaujas kultūrsociāli nozīmīgu (semiotisku) ziņojumu korpusā, kas tiek nodoti no paaudzes paaudzē. Biežā lelles klātbūtne kultūrtekstos, tās pastāvīgā replicējamība dažādos kontekstos liecina par šī antropomorfā priekšmeta nozīmi Latvijas folkloras tradīciju telpā. Savukārt mēģinājums noteikt semantiskos scenārijus, kuros izpaužas antropomorvais priekšmets, par pamatu ņemot Latvijas materiālu, ļauj iekļaut lelles mēmi kopējā folkloras ainā. Tieši tas ir pētījuma koncepcijas priekšnoteikums – konstatēt un aprakstīt lelles izmantojuma atsevišķos gadījumus spēļu un rituālu kontekstā.

Tādējādi, pētījumi „lelles fenomenoloģijas” laukā ļauj akcentēt uzmanību uz līdz šim neaplūkotiem apkārtējās pasaules „tapšanas par cilvēku” aspektiem, apkārtējās pasaules aprakstīšanu „caur sevi”, proti, izmantojot zināšanas par sevi, lai izskaidrotu tās vai citas dabas parādības un lietu īpašību aspektus tradicionālās un mūsdienu Latvijas kultūras ietvaros.

Promocijas darba uzdevumi atklāj pētījuma avotu sižetisko un pragmatisko daudzveidību un apjomu. Promocijas darba izpētes materiāls ir teksti no dažādiem kultūras slāņiem un līmeņiem, ar atšķirīgiem pastāvēšanas priekšnoteikumiem. Materiāla daudzveidība ir konceptuāla izvēle, jo šī daudzveidība ļauj ilustrēt folkloras (arī folkloras nozīmju) nodošanas mehānisma dinamiku tradicionālās un mūsdienu kultūras saskares punktā mūsdienu Latvijas teritorijā.

Šī promocijas pētījuma avotu bāze pirmkārt ir Latviešu folkloras krātuves materiāli – galvenokārt teksti, kas pierakstīti XX gadsimta pirmajā pusē (1920.–1940. gadi, kad notika folkloras ekspedīcijas, tradicionālās folkloras materiālu vākšana Latvijas teritorijā). Pirmkārt, pētījumā iekļauti pasakas 311. sižeta *Velnsprecinieks* pieraksti (pēc Arāja–Mednes

¹⁹Sk. Березкин, 2005a; Березкин, 2006; Березкин, 2005b.

²⁰Sk. Иванов, Топоров, 1975; Березкин, 2005c

klasifikācijas)²¹, kas veikti dažādos Latvijas reģionos – kopumā četrdesmit teksti. Aplūkots arī tekstu klāsts no Pētera Šmita folkloras krājuma, kur sižetā *Trīs māšas velnam par sievām* (15 pieraksti) figurē lelles–aizvietotāja tēls. Minētie pieraksti ir nozīmīgi pētīšanai no antropomorfā priekšmeta (lelles) funkcionēšanas un attēlojuma (apraksta) skatpunkta pasaku folkloras naratīvos. Ciktāl šis tēls prozaisko tekstu telpā sakrīt ar tā poētiskajām realizācijām, kļūst redzams, salīdzinot to ar latviešu dainām un šūpuļdziesmām, kur lelle, kaut arī ne tik bieži, tomēr figurē bērnu diskursa, spēles kontekstos.

Otrkārt, pamats salīdzinošajam pētījumam baltu-slāvu kontaktu ietvaros ir Krievijas zinātnisko institūciju arhīvi. Ziemeļkrievu folkloras tradīcijas ietekmi latviešu tradīcijā nosaka vēsturiskais konteksts²², tāpēc daļēja pievēršanās austrumslāvu folkloras tekstiem atspoguļo to kultūrsociālo fonu, kas ļauj Latvijas lokālo tradīciju (latviešu, latgaliešu un krievu) iekļaut kopējā folkloras kontekstā. Nozīmīga pētījuma sastāvdaļa ir 1926.–1928.g. ekspedīciju laikā uz Krievijas ziemeļiem iegūto materiālu krājums, kas sagatavots un publicēts 2011. gadā izdevniecībā „Puškinskij Dom” (*Пушкинский Дом*). Par vienu no vadošajiem Krievijas folkloras centriem XX gs. 20. gados kļuva Valsts mākslas vēstures institūts (*Государственный институт истории искусств*). Institūta kolekcija daļēji pārstāvēta minētajā krājumā, ko sagatavojusi un komentējusi M. Vlasova (*Марина Власова*). Krājumā ietverts plašs dažādu žanru tekstu kopums (brīnumpasakas, noveliskās pasakas, pasakas par dzīvniekiem, pasakas, anekdotes, leģendas, teikas), starp kurām pasaku formula sniedz lelles izmantošanas piemērus plaši zināmā 312. sižeta (Zilā bārda) ietvaros (pēc Ārnes–Tompsona klasifikācijas vai 311. sižeta pēc Arāja–Mednes klasifikācijas), balstoties uz Ziemeļkrievijas tradicionālās kultūras materiāliem. Iepazīstoties ar krājumu kopumā, var izdarīt secinājumus par plašas sižetu virknes, starp kuriem ir minēts arī 311. sižets *Lācis (vadātājs, burvis, razbainieks) un trīs māšas*, pastāvēšanu izpētītajos reģionos (Zaņežje, Arhangeļskas guberņas Piņegas apriņķis, Mezeņa). Jāatzīmē, ka 311. sižets ir vienlīdz izplatīts gan Zaņežjē, gan Piņegā. Turklāt pasakas, kas veidotas pēc „klasiskās shēmas”, savāktajos VMVI ekspedīcijas materiālos ir nelielā skaitā. Lielākajā daļā tekstu, kas ir līdzīgi pēc kompozīcijas, saskatāmi tikai atsevišķi 311. sižeta motīvi (*Vlasova* 2011: 17), kuru vidū „lelles motīvs” ir daudz retāk sastopams un ne tik daudzveidīgs, salīdzinot ar tekstu klāstu, ko piedāvā latviešu arhīvs. Tas ļauj veikt salīdzinošo analīzi. Turklāt krājumā

²¹Pēc Ārnes–Tompsona klasifikācijas tas ir sižets 312.

²²Sk. *Инфантьев*, 2007.

ietvertipasaku teksti par māla cilvēciņu:sižeti 2028 Māla Ivanuška(*Глиняный Иванушка (Пыхтелка)*) un 327C Puisis (*Ивась, Жухарко, Лутонюшка*) unragana(daļēji šo sižetu motīvi atgādina citas pasakas formulu – 703* *Sniegbaltīte*). Folkloras vācējs un pētnieks A. Ņikiforovs (*Александр Никифоров*) pirmo sižetu attiecina galvenokārt uz Zaoņežjes, bet otro – uz Piņežas tradīciju (*Никифоров* 1930: 37). Sižets, kurā darbojas lelle (lelle kā pasaku naratīva personāžs vai vienkārši kā sadzīves, iekārtojuma priekšmets), ir diezgan labi zināms austrumslāvu folklorā: „Salīdzinošais sižetu rādītājs. Austrumslāvu pasaka” krājumā ir četri līdzīgi sižeti. Tas ir jau baltu-slāvu kontaktu kontekstā minētais 311. sižets, kā arī sižeti 480B* = AA480*F (*Pamāte un pameita*), 703* = AA*171, *703(*Sniegbaltīte*) un 313E* = AA *722 = K317 (*Сестра просела/Мāsa bēg no brāļa*).

Šis ir pētījuma avotu tekstoloģiskais un arhivārais aspekts. Bet, ņemot vērā faktu, ka lelle ir tradicionālās un mūsdienu kultūras priekšmetiskā koda sastāvdaļa, izpētes materiālā jāiekļauj arī etnogrāfiskie dati. Sliktā pašdarināto leļļu saglabāšanās (ņemot vērā izgatavošanas materiāla īslaicīgo mūžu, kā arī leļļu glabāšanas tradīcijas trūkumu) neparedz plašu etnogrāfisko materiālu pētījumam šajā aspektā. Tomēr, veicot folkloras ekspedīcijas uz dažādiem Latvijas reģioniem, tika konstatēta virkne vērtīgu pašdarinātu leļļu, kas ļāva veikt novērojumus veidošanas tehnikas, izgatavošanas materiālu jomās utt. Šie „lietišķie” atradumi papildināti ar plašu lauka pētījumu materiālu – intervijas, kas pierakstītas folkloras ekspedīciju gaitā (2011.–2014.g.), kas papildina mūsdienu pētījumu ainu (post)folkloras kultūras jomā.

Līdzās mutvārdu naratīviem, pasaku sižetu pierakstiem un mazajiem žanriem no Latvijas folkloras krātuves arhīva, izpētes materiāla korpusā iekļauti arī mūsdienu folkloras teksti. Tie ir etnogrāfiska rakstura piemēri, kas reprezentē spēļu un rituālu prakses kontamināciju, kad lelle tiek radīta nevis, lai ar to spēlētos, bet gan iziet ārpus ierastā bērnu diskursa: šāds sižets tika fiksēts Sabilē (Kurzeme), kur atrodas tā saucamais „Leļļu dārzs”, kurā šobrīd atrodas ap 200 pašdarinātu antropomorfu veidojumu.

Cits spilgts mūsdienu piemērs antropomorfu, daļēji arī zoomorfu priekšmetu izmantojumā spēļu un rituālu kontekstā ir Latvijas bilingvālais neprofesionālo leļļu izgatavotāju interneta forums www.lelluplaukts.lv. Tīmekļa vietnē ir liels skaits naratīvu un ilustratīvu

folkloras materiālu, ko veido un publiski izrāda foruma dalībnieki. Autoru personiskie naratīvi²³, kuros vērojami folkloras motīvi, ļauj šos tekstus iekļaut kopējā pētījuma kontekstā.

Tādējādi promocijas darba avotu kopums ir teksti, kas ir daudzveidīgi pēc struktūras, sižetiem un kultūras kodiem (tekstu semiotiskajā nozīmē). Šāds avotu „raibums” šķiet pamatots, un to nosaka izvēlētajā pētījuma priekšmeta – lelles ambivalence un sarežģītā semantika.

Darba aprobācija

Par promocijas darba problemātiku publicēti šādi **raksti un tēzes**:

1. Petruška: krāsas raksturojumi (Петрушка: колористические характеристики). Grām: Stašulāne, A. (sast.) *Krāsa literatūrā un kultūrā. Kultūras studijas*. Zinātnisko rakstu krājums IV. Daugavpils: DU akadēmiskais apgāds „Saule”, 2012, 101.–111. lpp.
2. Lelle kā fetišs Latgales tradicionālajā kultūrā XX – XXI gadsimtā. *Latvijas Universitātes raksti. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Letonika starpkultūru kontekstā*. 776. sējums. Rīga: Latvijas Universitāte, 2011, 45.–58. lpp.
3. Evgenija Kumminga dramatiskā triloģija „Petruškas leģendārā dzīve un godājamā nāve” (Драматическая трилогия Евгения Кумминга «Легендарная жизнь и достойная смерть Петрушки»). В: Курпниече, Р. (сост.) *Littera Scripta VIII: jauno filologu krājums*. Rīga: LU, 2012, 117.–123. lpp.
4. Maskavas žurnāls „KukArt” (1990.–2000. g.): lelles revīzijas pieredze (Московский журнал «КукАрт» (1990-е–2000-е гг.): попытка ревизия куклы). В: Тимофеев, М. (сост.) *Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований*. № 2. 2012, стр. 14–27. Pieejams: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2012/05/journal/pogodina.pdf>
5. Klīstošo leļļu dārzs: rituālās praktikas mūsdienu kultūrā Latvijā (Сад расходящихся кукол: ритуальные практики современной культуры Латвии). В: Тимофеев, М. (сост.) *Лабиринт: журнал социально-гуманитарных исследований*. № 4. 2012, стр. 80–95. Pieejams: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2012/11/pogodina.pdf>
6. Lelle 311. sižetā: pēc LFK materiāliem (Кукла в сюжете 311: по материалам LFK). *Антропология. Фольклористика. Социолингвистика: сборник тезисов научной*

²³Ar terminu *naratīvs* tiek saprasts viss, kas nav lietots dialoga formā, proti, tā ir situācija, kad teikumu secība, ar kā palīdzību tiek aprakstīta kāda noteikta realitāte, atbilst reālai notikumam secībai, vai tai, kas veidojas respondenta iztēlē. Sk. Бергельсон, 2007 ; Labov, 1972.

конференции. Санкт-Петербург: Европейский университет, 2013, стр. 88–91. Pieejams: http://eu.spb.ru/images/et_dep/conf/tezisy_faeuspconf2013.pdf

7. Lelles tēls krievu un latviešu folkloras tekstos: rituālas praktikas aspekts (Образ куклы в латышских и русских традиционных фольклорных текстах: аспект ритуальных практик). В: Клемешев, А.П. (сост.) *Слово.Ру: балтийский акцент*. Калининград: Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2013, стр. 83–94.

8. Lelles pilsētā: latviešu piemēri (Куклы в городе: латвийские примеры праздничных практик). Mardosa, J. (sud.) *Šventės šiuolaikiniame mieste : straipsnių rinkinys*. Lietuvos edukologijos universitetas. Istorijos fakultetas. Baltų proistorės katedra. Vilnius: Edukologija, 2013, 199.–209. lpp.

9. Lelle-tēls kā literāra klišeja: lasījuma pieredze triviālajos tekstos (Кукла-образ как клише: попытка прочтения на материале тривиальных текстов 1920-х). В: Шром, Н., Курпниене, Р. (сост.) *«Радость ждет сокровенного слова...»*. Сборник научных статей в честь профессора Латвийского университета Людмилы Васильевны Спроге. Rīga: Akadēmiskais LU apgāds, 2013, стр. 215.–223.

10. Pogodina, S. (2016) Homo Colligens: Internetlore i sobirateli kukol [Homo Colligens: Internetlore un leļļu kolekcioni] (iesniegta publicēšanai). Grām.: Utgoff, G, Adamson, I. (sast.) *Studia Slavica XIV, Sbornik naučnih trudov molodih filologov* [Jauno filologu zinātnisko rakstu krājums]. Tallina: Tallinas Universitāte, OÜ Vali Press, 2016.

Par promocijas darba problemātiku starptautiskās zinātniskās konferencēs nolasīti šādi **referāti**:

1. Petruška: krāsas raksturojumi (Петрушка: колористические характеристики). Referāts. *Daugavpils Universitātes 21. zinātniskie lasījumi*. Starptautiska zinātniska konference. Daugavpils, 2011. gada 27.–28. janvāris.

2. Lelle kā kultūras modelis krievu diskursā XX gadsimtā: par Petrušku (Doll as a Model of Culture in the Russian Discourse of the XX Century: Around Petrushka). Referāts. Tartu Ziemasstarptautiskā zinātniskā skola *Time and Temporality: Categories, Models and Narratives*. Tartu Universitāte (Igaunija), 2011. gada 31. janvāris–5. februāris.

3. Lelle kā fetišs Latgales tradicionālajā kultūrā: pierobežas fenomens (Doll as a Fetish in the Traditional (Folk) Culture of Latgale: a Cross-border Phenomenon). Referāts. *Things in*

Culture, Culture in Things. Tartu starptautiskā konference. Tartu Universitāte (Igaunija), 2011. gada 20.–22. oktobris.

4. Homo ludens kā stratēģija: Petruškas folkloriskais tēls XX un XXI gs. krievu masu literatūrā un publicistikā. Referāts. *LU VIII Jauno zinātnieku konference*. Rīga, 2011. gada 10.–11. novembris.

5. Lelles tēls 1920. gadu Rīgas krievu publicistikā. Referāts. *Latvijas Universitātes 70. konference. Cittautu literatūras sekcija „Slāvu rakstniecība pasaules kultūras kontekstā II”*. Rīga, 2012. gada 22.–23. marts.

6. Lelles Ojāra Vācieša dzejā: lasījuma pieredze (Куклы в поэзии О. Вацетиса: опыт прочтения). Referāts. *LU Starptautiska konference Ojārs Vācietis un viņa laiks latviešu rakstniecībā*. Rīga, 2012. gada 12.–13. novembris.

7. Par lelles tipoloģiju: pēc LFK materiāliem (311.sižets Ārāja–Mednes klasifikācijā (К типологии куклы: по материалам LFK (сюжет 311А в классификации Арайса–Медне)). *LU IX Jauno zinātnieku konference*. Rīga, 2012. gada 29.–30. novembris.

8. Lelle 311. sižetā: pēc LFK materiāliem (Кукла в сюжете 311: по материалам LFK). Referāts. *Starptautiska Eiropas Universitātes (Европейский университет) konference Folkloristika. Kultūras antropoloģija. Sociolingvistika*. Sanktpēterburga (Krievija), 2013. gada 27. marts–1. aprīlis.

9. Homo Colligens. Antropoloģijas piezīmes (Homo Colligens. Заметки по антропологии коллекционирования (кукол). Referāts. *LU starptautiskā X jauno filologu konference*. Rīga, 2013. gada 20.–21. novembris.

10. Lelles pilsētā: latviešu piemēri (Куклы в городе: латвийские примеры праздничных практик). Referāts. *Starptautiska konference Svētki pilsētā*. Vilņa (Lietuva), 2013. gada 30.–31. oktobris.

11. Lelle un Netlore: vecas/jaunas spēļu praktikas (latviešu piemēri) (The Doll and Netlore: Old/New Play Practices (Latvian Examples)). Referāts. *5th International Conference of Young Folklorists „Folklore of Connections, Folklore of Conflict”* (University of Tartu). Viljandi (Igaunija), 2015. gada, 7.-9. oktobrī.

1. Paradigmātiskās attiecības: tradicionālā un mūsdienu kultūra, rituāls un spēle lelles fenomenoloģijas aspektā

1.1.Līdzšinējo pētījumu analītisks pārskats

Pēdējā laikā vērojama noturīgas intereses veidošanās par lelli kā ikdienas sadzīves priekšmetu kā par tradicionālās, tā arī mūsdienu kultūras faktu. Lelles pragmatika, tās izmantošana un funkcionēšana tiek pētīta gan reģionālā, gan vietējo īpatnību aspektā²⁴. Tādējādi zinātnisko tekstu korpuss, kas pēta lelles esamības problemātiku dažādos kultūras, nacionālajos kontekstos un aspektos, šodien ir visnotaļ iespaidīgs un apjomīgs. Pamatojoties uz šā promocijas darba izvēlēto virzienu, autore ierobežo pētāmo zinātnisko literatūru, kas veltīta minētajai problemātikai. Kā iepriekš minēts, pētījums ir starpdisciplinārs, un tas paredz vietējo un ārzemju folkloristikas, etnogrāfijas, literatūrzinātnes, lingvistikas, kulturoloģijas, antropoloģijas un mākslas vēstures pētnieku darbu izmantošanu.

Lielākā daļa nesen izdoto zinātnisko darbu, kas veltīti lelles fenomenam un fenomenoloģijai kultūras sistēmā, veikti kulturoloģijas, mākslas vēstures un filozofijas studiju ietvaros. Pēdējā desmitgadē Krievijā aizstāvēta virkne disertāciju, kas veltītas minētajai problemātikai. Te jāmin T. Karповas (*Татьяна Карпова*) disertācija „Lelles fenomens krievu kultūrā: kultūrvēsturiskie aspekti”, kas skar lelles fenomena vēsturiski kulturoloģisko aspektu krievu kultūrā. Ir vērts pieminēt M. Mišinas (*Марина Мишина*) disertāciju „Tradicionālās lelles esamības formas Krievijas postindustriālās sabiedrības telpā”, kurā autore pēta „*rekonstruētas tradicionālās lelles lomas, funkciju un zīmju transformāciju Krievijas kultūrā*” (Мишина 2011: 7). Savukārt, J. Golubevas (*Юлия Голубева*) disertācijas „Lelle individuāli psiholoģiskās un kultūrsociālās esamības koordinātēs” pamatā ir lelles funkcionēšana kultūrā filozofiskā aspektā; autore aplūko lelles lomu „*cilvēces komunikācijas spēļu modelī*” (Голубева 2000: 22).Turklāt lelle funkcionē formā „*zīme/symbols*”: kā rotallieta, kā modelis, kā kolekcija mūsdienu kultūras spēļu telpas apguves kontekstā. Zīmīgi, ka pētniece kā īpašu veidu izdala „lelles–maskas”, kuras

²⁴2002.gadā (14.–16.novembrī) Folkloras semiotikas un tipoloģijas centrs (*Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ*, Maskava, Krievija) organizēja konferenci „Dzīvā lelle” (*Живая кукла*); 2009.gadā pēc konferences materiāliem tika izdots zinātnisko rakstu krājums „Dzīvā lelle” (*Живая кукла*), 2006. gadā žurnālā „Žīvaja starina” iznāca rubrika „Dzīvā lelle” (*Живая кукла*) (Белова 2006: 2–25). 2011.gadā tika izdota I.Morozova monogrāfija „Lelles fenomens tradicionālajā un mūsdienu kultūrā”.

ļauj „izskaidrot kultūras semioloģisko jēgu, atklāt sakrālās un simboliskās nozīmes kā personiski nozīmīgas, tā arī sociāli aktualizējamās” (Голубева 2000: 23), kā arī noteikt „mūsdienu sabiedrības maskogēno raksturu un tam piemītošās spēļu kultūras formas” (Голубева 2000: 23). Saistībā ar lelles–maskas koncepciju, ko piedāvā J. Golubeva, jāpiemin nesen izdots Jāņa Alberta Jansona eksperimentālais pētījums salīdzinošajā etnogrāfijā un etnoloģijā „Latviešu masku gājieni” (Jansons 2010). Latviešu pētnieka darbs par masku gājieniem pirmo reizi tika publicēts 1933. gadā vācu valodā ar nosaukumu „Die lettischen Maskenumzüge”, bet darbs ir aktuāls un vērtīgs arī mūsdienu folkloristikā un etnogrāfijā. Pētījuma pamatā ir plašs materiāls, kas aptver visus Latvijas novadus, un, kā secina autors, „iegūtais materiāls ir *mixtum compositum* (raibs maisījums), kas vienlaicīgi sniedz visus iespējamās masku rašanās iemeslus un dažādu attīstības laiku nozīmes” (Jansons 2010: 309). Vērtīgas domas par maskas lomu un funkciju kultūrā ir atrodamas arī franču sociologa un kulturologa Rožē Keluā (*Roger Caillois*) darbā „Maska un reibonis”, bet tiešo saistību ar lupatu (folkloras) lelli un masku savulaik noteica pētniece I. Uvarova (*Ирина Уварова*). L. Ivļevas (*Лариса Ивлева*) darbs „Pārgērbšanās maskās (ķekatas) krievu tradicionālajā kultūrā” ir veltīts maskas un izbāzeņa funkciju korelācijas problēmai rituālā; autore raksturo to nozīmīgās funkcionālās atšķirības. Konceptuāli interesanta ir arī krievu pētnieku S. Komarovas (*Светлана Комарова*) un M. Katuškina (*Максим Катушкин*) grāmata „Leļļu cilvēki”, kas izdota 1999. gadā. Autori ne tikai piedāvā leļļu tipoloģiju ar tās izmantošanas īsu aprakstu tradicionālajā un mūsdienu kultūrā, bet arī mēģina izprast lelles fenomenoloģiju kultūrā. Cits nesen izdots nozīmīgs zinātniskais darbs lelles diskursa aspektā ir etnogrāfa un folklorista I. Morozova monogrāfija „Lelles fenomens tradicionālajā un mūsdienu kultūrā” (Morozov 2011). Darbs ir uzrakstīts antropomorfisma ideoloģijas starpkultūru pētījuma ietvaros. Šis pētījuma virziens ļauj autoram sekmīgi aplūkot lelli spēļu, rituālu un mitoloģiskajā izpausmē. Īpašu uzmanību autors velta antropomorfisma koncepcijai, kuras galējā stadija ir antropocentrisma teorija (Morozov 2011: 12, Morozov 2009: 11–74). Ņemot vērā antropomorfās simbolikas nozīmi kultūrā un lelles kā antropomorfās lietas specifiku, pētnieks pievēršas antropomorfisma koncepcijai kultūras zīmju līdzekļu sistēmā. Šāda izvēle ir pamatota, jo tā ļauj atklāt lelles fenomena būtību. Pētījumā autors izmanto lauka pētījumu materiālus, arhīvu dokumentus, muzeju kolekcijas, plašsaziņas līdzekļu materiālus. Nedaudz novēršoties no zinātniskā lelles fenomena pētījuma lauka un pievēršoties izteikumiem par šo tēmu publicistikā, zinātniskās uzmanības vērts ir izpētes mēģinājums, proti, lelles

fenomenoloģijas pārskats periodiskajā Maskavas žurnālā „*КукАрт*”²⁵. Žurnālu „*КукАрт*” sāka izdot 1991. gadā. Par žurnāla dibinātājiem kļuva Leļļu izgatavotāju (aktieru) līga un PSRS Teātra darbinieku savienība; žurnāla redkolēģijas sastāvā tā veidošanas laikā bija tādi zināmi leļļu teātra darbinieki kā R. Agurs (*Рэйн Агур*), R. Gabriadze (*Резо Габриадзе*), Z. Gerdts (*Зиновий Гердт*), H. Jurkovskis (*Хенрик Юрковский*). Par žurnāla galveno redaktoru un ideoloģi kļuva teātra zinātniece un kulturoloģe I. Uvarova (*Ирина Уварова*). Žurnāla pirmie autori bija G. Arijeviča (*Галина Ариевич*), D. Godere (*Дина Годер*), M. Gurēvičs (*Михаил Гуревич*), J. Marinova (*Юлия Маринова*), V. Novackis (*Виктор Новацкий*), S. Šacs (*Семен Шац*), O. Kupcova (*Ольга Купцова*). Nosaukumā izmantotais krievu-angļu neoloģisms žurnāla koncepcijas autoriem radīja iespēju uzsvērt izdevuma sižetisko aspektu – lelles visplašākajā semiotiskajā mākslas laukā. Būdam specializēts un eksperimentāls izdevums, žurnāls tika izdots nelielā tirāžā. Šā izdevuma unikalitāte sakņojas mēģinājumā apkopot un kritiski izvērtēt bagātīgo pasaules kultūras ainu caur fenomenoloģiju un lelles tēla pragmatiku, identificējot lelles fenomena starpkultūru analīzes aspektuālās iespējas pasaules kultūras kontekstā (*Погодина* 2012a: 14–27). Žurnāls ir tematiski dažāds: no krievu avangarda vēstures līdz mājas teātra fenomenam, un aplūko lelles esamības problēmu visdažādākajās kultūrtelpās – teātra, literatūras, folkloras, ainaviskajās praksēs, kuru semiotiskās īpašības ir ļoti atšķirīgas. Ņemot vērā žurnāla „izcelsmi”, kļūst skaidra tā aktīvā pievēršanās teātra lelles fenomenam. Jāatzīmē, ka teātra lelles šobrīd ir viens no visvairāk izpētītajiem lelles fenomenoloģijas aspektiem. Samērā izsmelši un detalizēti ir aprakstīti leļļu veidi, ko izmanto dažādos teātra tipos – no pirkstu (cimdu) lellēm līdz lellēm–marionetēm gan slāvu, gan eiropeiskās tradīcijas kontekstā (*Морозов* 2011: 26). Plašajā darbu lokā, kas veltīti krievu leļļu teātrim (tradicionālajai kultūrai kopumā), ietvertigan XX, gan XXI gadsimta pētījumi (P. Bogatirevs (*Петр Богатырев*); O. Sehnovicers, I. Jeromins (*Орест Цехновицер, Игорь Еремин*); V. Gusevs (*Владимир Гусев*); A. Nekrilova (*Анна Некрылова*); K. Kellija (*Catriona Kelly*) utt.). Arī starptautiskā bibliogrāfiskā izlase „*International Bibliography on Puppetry. English Books 1945–1990*”, kas izdota 1993. gadā, reprezentē augstu teātra lelles, marionetes problēmas skaidrojuma pakāpi no XX gadsimta etnoloģijas, socioloģijas, kulturoloģijas, filozofijas, lingvistikas skatpunkta. Teātra lelles vēsture detalizēti analizēta K. Hagemana (*Карл Гагеман*), H. Kleista (*Генрих Клейст*), G. Kreiga (*Гордон Крэг*), Š. Manjana (*Шарль Маньян*), Š. Nodjē (*Шарль Нодье*), P. Ferinjī (*Пьетро Ферриньи*) (rakstīta,

²⁵Sk. *Погодина*, 2012 a.

izmantojot pseidonīmu Joriks), Dž. Speita (*Жорж Спейт*), Н. Jurkovska (*Хенрик Юрковский*) darbos. No krievu autoriem jāmin N. Bartrams (*Николай Бартрам*), В. Goldovskis (*Борис Голдовский*), А. Ivanovs (А. Иванов), Р. Križickis (*Петр Крыжицкий*), А. Kulišs (*Александр Кулиш*), А. Nekrilova (*Анна Некрылова*), V. Novackis (*Виктор Новацкий*), S. Obrazcovs (*Сергей Образцов*), N. Simonoviča-Jefimova (*Нина Симонович-Ефимова*), J. Slonimska (*Юлия Слонимская*), N. Smirnova (*Наталья Смирнова*), I. Solomonika (*Инна Соломоник*), I. Uvarova (*Ирина Уварова*), О. Freidenberga (*Ольга Фрейденберг*). Minēto autoru darbi par kulturoloģisko leļļu teātra pētījuma metodi ir mēģinājums vienotā kulturoloģiskā skatījumā aplūkot teātra lelli.

Latvijas zinātnisko darbu klāstā līdz šim nav pētījumu, kas būtu veltīti tikai lelles fenomenoloģijas problemātikai. Tomēr ievērības cienīgi ir Ievas Margas Markaus un Ingas Sarmas²⁶ raksti, kuros līdztekus bērnu spēļu praksēm Latvijā XX gadsimtā tiek aplūkots arī leļļu izmantošanas spēļu aspekts (izgatavošanas tipoloģija, spēļu konteksti utt.). Jāmin arī nesen sērijā „Ikdienības kultūra” (*Культура повседневности*) iznākušais arjomīgais Marinas Kostjuhinas (*Марина Костюхина*) pētījums „Bērnu orākuls” (*Детский оракул*)²⁷, kas veltīts bērnu spēļu un rotaļu praksei. Darbā skarta svarīga aplūkojamās spēļu prakses iezīme – tā saucamās sabiedriskās spēles (vāc. *Gesellschaftsspiel*), kas atšķirībā no azarta spēlēm, tiek atbalstītas dažādu sociālo slāņos un vecumu grupās, „neprasot no spēles dalībniekiem speciālas prasmes, kā tas ir nepieciešams šaha, dambretes vai nopietnās kāršu spēlēs” (*Костюхина 2013: 7*). Pētniece uzsver: „*cilvēkam vispār ir raksturīgi atdzīvīnāt apzīmējamo [...] Īpaši tas ir raksturīgs bērnam, kas atdzīvina rotaļlietas un attēlojumus uz tām. Bērni labprāt spēlē šahu, dambreti vai kārtis, piešķirot spēles figūrām tām neraksturīgas funkcijas (tā saucamā fiktīvā spēle)*” (*Костюхина 2013: 8*).

Krievu pētnieks I. Morozovs pamatoti norāda, ka vislabāk ir izpētītas lelles, kuras kalpo kā rotaļlietas bērniem. Gandrīz visās grāmatās, kuras ir veltītas tautiskajai rotaļlietai, tautiskajām bērnu spēlēm un bērniības etnogrāfijai kopumā, ir to detalizēti apraksti (*Морозов 2011: 26*). Tomēr I. Morozovs īpaši izdala G. Dainas (*Галина Дайн*) grāmatu, kas diezgan ilgu laiku bija gandrīz vienīgais pētījums, kurā tika aplūkota tautisko leļļu dažādība to rituālo funkciju aspektā. Savukārt, no vispārīgo darbu klāsta par krievu tautisko rotaļlietu var minēt šādus

²⁶Sk. *Markaus, 2006; Markaus 2007; Sarma, 2007*

²⁷Sk. *Костюхина, 2013*

pētījumus: G. Vinogradovs (*Георгий Виноградов*), V. Aņikins (*Владимир Аникин*) 1991, G. Daina 1981, S. Borisovs (*Сергей Борисов*); bet starp slāvu – L. Maly (*L. Malý*), E. Herciks (*Emanuel Hercík*), O. Naidens (*Олександр Найден*), L. Geresa (*Людмила Герус*); romāņu un vācu – L. Baijere (*Lydia Bayer*), J. Remise, J. Fondins (*J. Remise, J. Fondin*) u.c. Turklāt ir pieejams plašs darbu loks, kas veltīti lellei dažādu kultūru materiālos. Pārskata veidā lelles fenomens aplūkots šādos darbos: *Coleman* 1968; *Bachmann, Hansmann* 1977; *Malkin* 1977; *Steiger* 2002 u.c.; lelles fenomens atsevišķās kultūrās – *Boehn* 1929; *Fawdry* 1979; *Gribbin* 1984; *Найден*; *Ковычева* u.c. Šajā kontekstā atsevišķi var izdalīt darbus, kas veltīti lelles Bārbijas (*Barby*) fenomenam: L. Goralikas pētījums „Tukšā sieviete: Bārbijas pasaules iekšpuse un ārpusē” (*Полая женщина: мир Барби изнутри и снаружи*), V. Gusevas (*Владимир Гусев*) un L. Eļkoņikovas (*ЛюдмилаЭльконикова*) pētījumi. Runājot par tradicionālajām lellēm, jāmin darbi, kas veltīti krievu tradicionālajai lellei–triksteram Petruškam (*Петрушка*). Šajos darbos atspoguļots šīs lelles internacionālais raksturs (Anglijā – *Punch*, Vācijā – *Hanswurst*, Francijā – *Polichinell* u.t.t.). Kā nozīmīgākie jāmin Katrionas Kellijas (*Catriona Kelly*) monogrāfija „*Petrushka: The Russian Carnival Puppet Theatre*” un Annas Nekrilovas (*Анна Некрылова*) darbi „Tradicionālā rotaļlieta”, „Krievu tautas pilsētas svētki, izpriecās un izrādes” (*Традиционная игрушка, Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища*). Savukārt, serbu slāviste un folkloriste Irina Antanasijeviča (*Ирина Антанасиевич*) savā rakstā „Simboliskie starpnieki: avangards un folklorā” (*Символические посредники: авангард и фольклор*) veiksmīgi ilustrē iespēju analizēt lelles fenomenu plašā krievu avangarda (1910.–1920.g.) kontekstā. Jāpiemin arī darbs, kas pievēršas leļļu simbolikai un semantikai, par izpētes materiālu ņemot dienvidslāvu folkloru. Tas ir saturīgs un daudzējādā ziņā programmatiskais bulgāru tradicionālās kultūras pētnieka Račko Popova (*Рачко Попов*) raksts „Leļļu simbolika bulgāru un citu Balkānu tautu ieražu tradīcijā” (*Символика кукол в обрядовой традиции болгар и других балканских народов*)²⁸.

²⁸Sk. *Попов*, 2013. Par dienvidslāvu rituāliem sk. arī – *Миков*, 1997;1985;1986; *Зечевић*, 1976.

Tādējādi, veicot īsu literatūras un zinātnisko pētījumu apskatu par tēmu „Lelles pastāvēšana plašajā pasaules kultūras telpā”, var secināt, ka lelles fenomena problemātika saistīja un saista folkloristikas, literatūrzinātnes, etnogrāfijas, kulturoloģijas, mākslas zinātnes nozaru pētniekus. Tomēr, neskatoties uz acīmredzamo lelles fenomena un tās lomas nozīmīgumu kultūraspraksēs, izpētes pakāpe un aplūkojamās problemātikas zinātniskā izpratne līdz šim neļauj runāt par jebkādu pabeigtību. Zinātniskie darbi, kas veltīti lelei, visbiežāk pievēršas lelles interpretācijai kā bērnu rotaļlietai; samērā labi izpētīta un zinātniski analizēta ir teātra lelle (cimdu vai pirkstu lelle, lelle–marionete) un izlases kārtībā – nacionālā lelle. Tomēr gandrīz nav sastopami pētījumi, kas aplūko lelli kā daļu no kultūras lietu koda tradicionālās un mūsdienu kultūras spēļu un/vai rituālo prakšu aspektā folkloras semiotikas un tipoloģijas ietvaros. Tas ļauj pieteikt šī promocijas darba novitāti.

1.2.Tradicionālā un mūsdienu kultūra: paradigmas maiņa

Šī pētījuma loģika vispirmā kārtā nosaka nepieciešamību vērsties pie plaša leļļu fenomena kultūras konteksta, proti, tradicionālās un mūsdienu kultūras jēdziena aplūkošanas mūsdienu folkloristikas jomā. Retrospektīvs ieskats mūsdienu folkloristikas zinātniskajā paradigmā ļauj iezīmēt galvenās tendences, kas radušās folkloras pētījumos XX gadsimtā un XXI gadsimta sākumā, līdz ar to nosakot nepieciešamos šī pētījuma aspektus un mērķi, kā arī iezīmēt iespējamās turpmākā darba perspektīvas lelles fenomenoloģijas izpētē.

Vārds „tradīcija” (latīn. *traditio* – nodošana tālāk (Baldunčiks, Pokratniece 1999:799)) ir iekļauts mūsdienu valodas lietojumā un funkcionē dažādās sabiedriskās dzīves sfērās. Amerikāņu sociologs Edvards Šilss (*Edward Shils*) pētījumā „Tradīcija” (*Tradition*) norāda, ka tradīcijas jēdziens ir savienojams ar jebkuru saturu, sākot no materiāliem priekšmetiem un beidzot ar sociālo attiecību un domāšanas modeļiem (*Shils* 1981: 16). Tomēr visbiežāk jēdziens „tradīcija” tiek saistīts ar folkloru, būdams viens no šī termina²⁹ pamatsastāvdaļām. Pats termins „folklorā” mūsdienās ir reprezentēts diezgan plašā dažādu definīciju spektrā³⁰. Turklāt, antropoloģiski orientēti folkloristi jēdzienu „tradīcija” neizmanto savā zinātniskajā kopumā, jo aplūko to kā jēdziena „kultūra” sinonīmu (*Ben-Amos* 1984: 119).

Mūsdienās pastāv vairāki simti jēdziena „kultūra” skaidrojumu³¹. Neiedziļinoties terminoloģijas līkločos un neizvirzot uzdevumu aprakstīt visus mūsdienās pastāvošos jēdziena traktējumus, tomēr jāpievēršas vienam no svarīgākajiem aspektiem, kas raksturo jēdzienu „kultūra”, proti, jāuzsver jēdzienu „kultūra” un „tradīcija” ciešā saistība, kas izpaužas sociālās vides, sabiedrības veidošanā. Saskaņā ar E. Markarjana (*Эдуард Маркарян*) teoriju par adaptīvi adaptējošo mehānismu, kas nodrošina sabiedrības funkcionēšanu, bez kultūras nav sabiedrības. Savukārt šāds mehānisms nevar veidoties bez „neģenētiskas” kolektīva atmiņas” klātbūtnes (saskaņā ar J.Lotmana terminoloģiju)³², proti, bez tradīcijas, kura ir sociāli nozīmīgu stereotipu

²⁹Jēdzienstautas tradīcija kā folkloras sinonīms izmantots, piemēram, Jāņa Alberta Jansona grāmatā „Maģija latviešu tradīcijās”. J. A. Jansons uzskata, ka folkloras vārdu latviešu zinātnes aprītē ieviesis Pēteris Šmits un latviešu leksikā nostiprinājis Jānis Endzelīns (*Krogzeme-Mosgorda* 2013: 16).

³⁰Sk. *Leach, Fried*, 1949, lpp. 398.–403.

³¹Jēdzienkultūra, tāpat kā simbols, atspoguļo plašu ideju un nozīmju kopu (*Geertz* 1973: 91).

³²Sk. *Лотман*, 1992b.

sistēma³³. Turpinot šo domu, var secināt, ka jēdziens „kultūra” apzīmē pašu fenomenu, bet jēdziens „tradīcija” ir skaidrojams kā veidošanas, transmisijas un funkcionēšanas mehānisms³⁴. Tātad, tradīcija ietver sevī pagātnes un nākotnes sakaru sistēmu, un ar šo sakaru palīdzību tiek veikta atlase, pieredzes stereotipizācija un stereotipu, kas pēc tam tiks reproducēti, nodošana tālāk. Citiem vārdiem sakot, tradīcija nozīmē kultūras formu funkcionēšanas ilgumu un šo formu stabilizējošo faktoru esamību, nodrošina kultūras reproducēšanas nepieciešamību. Termins „stereotips” ir nozīmīgs tradicionālās un mūsdienu kultūras specifikas teoretizācijas aspektā, tādēļ nepieciešams paskaidrojošs komentārs. Pētnieks Kirils Čistovs (*Кирилл Чистов*) rakstā „Tradīcija folkloristikas teorijas gaismā” (*Чистов* 1986) piedāvā stereotipu saprast kā cilvēciskās darbības stereotipizētās formas, t. i., uzvedības stereotipus.

Tāpēc pamatots ir uzskats, ka pāreju no pirmsindustriālās sabiedrības uz industriālo un urbanizēto sabiedrību pavadīja nevis tradīciju (vai kultūru, kas ir sinonīmi šajā gadījumā) kā tādu likvidācija, bet tikai vienas tradīciju sistēmas maiņa uz citu, viena kultūras tipa maiņa uz citu kultūras tipu (*Чистов* 1983: 19). Tāpēc dažos zinātniskajos darbos un praksēs sastopamā pirmsindustriālās sabiedrības kā „tradicionālās” pretstatīšanai industriālajai sabiedrībai kā „netradicionālajai” nav nekāda loģiska pamatojuma. No vienas puses, nepamatota šķiet vērtējoša pieeja tradicionālās un netradicionālās (vai mūsdienu) kultūras jēdzienu norobežošanai. No otras puses, kā atzīmē folkloras pētniece Dace Bula savā grāmatā „Mūsdienu folkloristikas paradigmas maiņa”: „*Tradīcijas, rituāli, iracionalitāte, dienišķa radītā vēlmē joprojām ir nozīmīga ikdienas kultūras daļa, kas vienīgi mainījusi savas izpausmes veidus un jomas*” (*Bula* 2011: 13), proti, autore uzsver cilvēciskās darbības stereotipizēto formu variācijas, bet nekādā gadījumā nenorāda uz tradīciju kā tādu trūkumu mūsdienu kultūrā. Kā atzīmē K. Čistovs, varietāte vienlaicīgi ir gan tradīciju esamības veids, gan nosacījums (*Чистов* 1983: 17). Tradīcija³⁵ „barojas” un pastāv, pateicoties stereotipizētu formu reproducēšanas stabilitātei un ilgumam. Turklāt varietātes un

³³Kultūra kopumā, tāpat kā tradīcija ir kolektīvā atmiņa, t.i. nevis bioloģiskā, bet sociālā atmiņa (*Лотман, Успенский* 1971: 144–167).

³⁴Tas savukārt ļauj pētniekiem piedāvāt šādu folkloras definīciju: „*Folklore consists of all lore (knowledge, wisdom, action) transmitted by tradition*” (*Clarke* 1963: 8): „Folkloras sastāv no visām zināšanām (gudrības, darbības, zināšanām), ko pārnes tradīcija”.

³⁵Jāatzīmē, ka tradīcija var ne tikai translēt kādas zināmas, apziņā fiksētās tradicionālās kultūras formas, bet var arī darboties citā veidā – „izgudroties” no jauna. Tā, tradicionālās kultūras teksti/priekšmeti var iziet sekundārās mitoloģizācijas procesu, piešķirot tiem citu jēgu, it īpaši tas novērots saistībā ar latviešu tautas ornamentu, kas kļuva par nozīmīgu nacionālās kultūras atdzimšanas daļu 1920.–1930. gados un 1980.g. beigās – 1990.g. sākumā (*Rižakova* 2002: 19), citiem vārdiem sakot, tradicionālās (mūsdienu) kultūras pētnieka interešu fokusā var nokļūt arī materiāls ne tikai tradīcijas „translācijas”, bet arī tradīcijas „izgudrojuma” pētīšanai (*Ē. Hobsbauma (Eric John Ernest Hobsbawm)* termins).

stabilitātes apvienojums ir raksturīgs visu veidu pašreplīcējošiem organismiem vai sistēmām, proti, tas ir noteikts likums diezgan plašas parādību klases esamībai un raksturīgs ne tikai tradicionāli sadzīvīskajai kultūrai. Protams, ir svarīgi apzināt varietātes un stabilitātes apvienojuma specifiku dažādās sfērās un vēsturiskos kultūras slāņos, tāpat kā dažādos variēšanas tipus. K. Čistovs izdala šādus varietātes tipus: 1. Varietāte, kas nes sev līdzīgu būtiskas izmaiņas, kam piemīt vēsturisku inovāciju raksturs; 2. T.s. „vibrēšana”, tas ir, variēšana kā atgriezenisko maiņas elementu ar vienādām funkcijām maiņa; 3. Variēšana kā redukcijas un amplifikācijas (samazināšanas un izvēršanas) maiņa; 4. Variēšana un pārkodēšana (*Чуков* 1983: 66).

Pētījuma rāmjos iekļaujas arī variēšanas parādību specifika, kam piemīt atklāti komunikatīvs raksturs un sekojoši – variēšanas uztveres un reproducēšanas specifika. Visbeidzot, atsevišķs komentārs veltāms problēmai, kas skar tieši šo promocijas darbu, proti, stabilitātes un varietātes specifika tradicionāli sadzīvīskajā kultūrā mūsdienu urbanizētās sociālās vides apstākļos, varietāte un mainīgums mūsdienu pilsētas apstākļos. Tieši urbanizācijas laikmets iezīmēja varietātes un stabilitātes, varietātes un būtisku inovāciju korelācijas problēmu. To pavadīja tradicionālās kultūras sistēmas transformācija no slēgtās uz atvērtu sistēmu; arhaiskā tradīcija nespēja uztvert inovācijas un izmaiņas, un tas noveda līdz deformācijai, tradicionālās kultūras robežu izplūšanai un turpmākai arhaiskās tradīcijas likvidācijai. Protams, katrai tautai šis process norisinājās atšķirīgos laikos un to raksturoja atšķirīgas īpatnības. Angļiem un vāciešiem šis transformācijas process sākas jau XVII–XVIII gadsimtā, krievi un poļiem tikai XIX gadsimtā, bet dienvidslāvu tautām, īpaši bulgāriem un serbiem – tikai XIX gadsimta otrajā pusē. Mūsdienu Baltijas teritorijā līdzīgi procesi iesākās XIX gadsimtā. Šī jaunā aina veidojās dažādu iemeslu dēļ. Neizvirzot par uzdevumu minēt visus cēloņus, kas radīja tradicionālās kultūras sistēmas izmaiņas no slēgtās (tradicionālās) uz atklāto (mūsdienu), tomēr jāatzīmē šim pētījumam būtiskākie pieturas punkti:

1. Vērtību orientācijas sistēmu maiņa, virzība pilsētas virzienā vai vismaz centrālā pilsētas kultūras virzienā;
2. Masu rūpnieciskās materiālās kultūras priekšmetu ražošana, kā rezultātā apritē nonāk liels daudzums lietu, kas korelē viena ar otru kā kopijas (neatšķirīgas attiecības);
3. Ekonomiskās un kultūras noslēgtības izzušana, kas bija raksturīga laukiem līdz kapitālisma periodam (*Чуков* 1983: 68).

Šāda mūsdienu kultūras „netradicionalitātes” ilūzija veidojas, pateicoties urbanizētās sabiedrības paātrinātajam attīstības tempam un kultūras transmisijas jaunajam mehānismam, kas strauji samazina vecākās paaudzes, ģimenes un citu pirmatnējo sociālo grupu lomu tradīciju glabāšanā un nodošanā (*Чуцов* 1983: 14). Straujā telpas urbanizācija deklarēja jaunu stereotipu veidošanos, par tādiem tie kļuva, pateicoties vienai konkrētai īpašībai (vai kvalitātei) – plastiskumam. Plastiskums kā spēja adaptēties un funkcionēt tipiskās, taču vienlaikus mainīgās situācijās kļūst par neatņemamu īpašību tiem stereotipiem, no kuriem veidojās un veidojas tradicionālās un mūsdienu kultūras aina. Turklāt urbanizācijas laikmets ar savu attīstīto un spēcīgo tehnisko aparātu veicināja stereotipu uzkrāšanas un nomaiņas strauju tempu un izaugsmi gandrīz visās cilvēka darbības sfērās.

Tabu atcelšana to vai citu stereotipu (rituālās, simboliskās, maģiskās, spēļu un citas situācijas) izmantošana, palielinoties stereotipu repertuāra apjomam, saglabā stereotipu kopuma heterogenitāti. Turklāt, ražošanas plūsma, kas raksturīga urbanizētajai kultūrai ar tās attīstītajām tehniskajām iespējām, veicināja selekcijas paplašināšanos un stereotipu grupas paplašināšanos, bet tajā pašā laikā mūsdienu kultūrai (folkloristikas izpratnē) raksturīga strauja pašu stereotipu varietāte vai to realizācijas formu pazemināšanās, jo formas tiek ražotas masveidā, lielā daudzumā analogisku eksemplāru. Tas savukārt noved pie izstrādāto stereotipu stagnācijas. Reproducētu tekstu variēšanās faktiski noved nulles punktā, un tādā gadījumā mūsdienu pētnieki ir tiesīgi runāt nevis par varietāti, bet gan par precedentu kultūrtekstu replicējamību.

Šāda terminoloģija loģiski noved pie masu kultūras kā mūsdienu pilsētas kultūras daļas problēmas. Masu kultūras standartizācijas līmenis ir augstāks nekā tas bija tradicionālās folkloras un tautas mākslas jomā. Masu kultūras tekstu augstais standartizācijas līmenis savulaik amerikāņu pētniekam Džonam Kavelti (*John G. Cawelti*) zinātniskajā valodas lietojumā ļāva ieviest jēdzienu „literatūras formula”³⁶. Šo jēdzienu amerikāņu kulturologs ieviesa, balstoties uz plašo amerikāņu masu literatūras materiālu klāstu (galvenokārt viņš aplūkoja detektīvu, mīlas romānu, vesternu literatūras konvencijas), un definēja to šādi: „*Formula – tā ir specifisku kultūras zīmju klāsta un universālāku formu vai arhetipu kombinācija vai sintēze*” (*Cawelti* 2004: 26). Savu metodi pētnieks raksturoja kā žanra izpēti un arhetipu sintēzes rezultātu, kas fokusē uz Aristoteļa ”Poētiku”, mītu un simbolu izpēti salīdzinošajā folkloristikā un antropoloģijā. Dž. Kavelti pētījumi, kas identificēja masu literatūras noturīgās formulas,

³⁶Sk. *Cawelti*, 1976, 2004.

apstiprināja tēzi par masu kultūras un folkloras tradīciju dziļu un noturīgu savstarpēju saistību. Folklorista Vladimira Propa (*Владимир Пропп*) darbā „Pasakas morfoloģija” (*Морфология волшебной сказки*, 1928. g.) izvērstais brīnumu pasakas analīzes sekmīgais pielietojums mūsdienu masu literatūras tekstu interpretācijās liecina par tradicionālās kultūras ģenētisko saikni ar mūsdienu (pilsētas) kultūru, un tas vēlreiz norāda uz šo kultūras tipu relevantajām, nevis antagonistiskajām attiecībām. Mūsdienu masu kultūras valodas „formulas” korelē ar tradicionālās kultūras tā saucamo „folkloras zinātību” jeb „episko zinātību”, kas palīdz atveidot tradicionālās kultūras tekstus. Verbālajā izteiksmē tā ir sižetu un sižetu veidošanas zinātība, motīvu un verbālās realizācijas likumu zinātība, teksta „formulas” segmentu kombinēšanas ar „ne-formulas” paņēmieni zinātība. Katrā folkloras žanrā, tāpat kā mūsdienu literatūras mūsdienu formulā, var izdalīt noteiktu tipu un stereotipu veidu izlasi. Ja akcentē citu folkloras diskursa līmeni, tad, piemēram, ieražu (rituālu) var aplūkot kā nedalāmu liela mēroga stereotipu.

Folkloristikas studijām svarīgi ir arī tas, ka mūsdienu masu literatūra vēršas pie ikdienišķuma formulas, un tas padara to par savdabīgu pilsētas folkloras analogu, kas fiksē *Zeitgeist*, „laika gara” izmaiņas (*Черняк* 2005: 405). Turklāt jāatzīmē, ka mūsdienu kultūrā, atšķirībā no arhaiskās kultūras, faktiski nepastāv iespēja lokāli variēt stereotipizētās formas. Mūsdienās pastāv diezgan plašs zinātniskās literatūras korpuss, kas apraksta pētījumus mūsdienu masu kultūras stereotipizēto modeļu jomā³⁷.

Zinātniskais pavērsiens, kas folkloristikas jomā norisinājās XX gadsimta 60.–70. gados, uzmanību sāka pievērst mūsdienu kultūras procesiem, zinātniskā interese pārvirzījās no pagātnes tradicionālās kultūras tekstu izpētes uz mūsdienu urbānās telpas sadzīviskajām reālijām, ikdienišķiem tekstiem. Tomēr jāatzīmē, ka zinātniskā interese, kas iziet ārpus folkloras tekstu izpētes rāmjiem un pievēršas sadzīviskajām reālijām un cilvēkam „aiz teksta”, tika fiksēta jau agrāk, XIX gadsimtā (*Bula* 2011: 16). Aģpētnieks K. Čistovs atzīmē, ka pēc „50.–60. gadu strīdiem par folkloras raksturu folkloristika manāmi filoloģizējās un vienlaicīgi etnografizējās, un satuvinājās ar etnomuzikoloģiju un kopējo kultūras teoriju (*E. Markarjana, M. Kagana (Моисей Каган), J. Bromleja (Юлиан Бромлей) etnosa teorija, kultūras semiotika un citi darbi*)” (*Чустов* 1983: 13). Tādējādi, folkloristu zinātnisko interešu loks ievērojami

³⁷Sk. *Зоркая*, 1996; *Дубин*, 2004; *Вайнштейн*, 1988.

paplašinājās, pievērsties saistītajām humanitārajām zinātnēm jaunu metodoloģisko iespēju meklējumos.

Pievēršanās pilsētas folklorai, mūsdienu kultūras veidotajām tradīcijām (vāc. *Gegenwartsvolkskunde*) sākas ar XX gadsimta 20. gadiem Eiropas (*Bausinger* 1961, 1969) un Amerikas (*Kirschenblatt-Gimblett* 1989, *Dorson* 1971) folkloristu vidū. Apziņa, ka mūsdienu kultūra ir plašs lauks zinātniskajām folkloras studijām, nāca pakāpeniski, un šīs idejas attīstības gaitu savos darbos apraksta amerikānis Rodžers Eibrahams (*Abrahams* 1992, *Abrahams* 2005).

Tādējādi arhīvu materiālu izpēti nomainīja kultūras situācijas empīriskā analīze, bet salīdzinošā metode tika nomainīta ar interpretējošo (*Bula* 2011: 13). Vienlaikus Maskavas–Tartu semiotiskās skolas ideju attīstība veicināja jaunas pieejas rašanos folkloras izpētē – tā radās folkloras semiotikas virziens (S. Nekļudovs, J. Meļetinskis, V. Toporovs, A. Baiburins). Semiotiskā metodoloģija ir pārāk daudzveidīga, lai varētu runāt par stingru tās noteikumu konvenciju – mūsdienās galvenokārt ar to saprotot starpdisciplinārus un integratīvus pētījumus, kas pēta sociālo jēdzienu un nozīmju veidošanos (*Ruthrofs*). Arī šajā darbā tiek ievērots šis traktējums.

Zinātniskās intereses pārvirze no tradicionālās folkloras tekstiem uz ikdienas tekstiem/objektiem, kas norisinājās XX gadsimta otrajā pusē, ļāva dažiem pētniekiem salīdzināt šo procesu ar jaunās pasaules atklāšanu (*Alvers* 1990), līdz ar to uzsverot šī notikuma mērogu un nozīmīgumu. Savukārt, līdzīgs zinātniskais pavērsiens folkloristikā (velkot paralēles ar šveiciešu mākslas zinātnieka Gotfrīda Bēma (*Gottfried Boehm*) ikonisko pavērsienu (*iconic turn/Ikonische Wende*)) no jauna aktualizēja vienu no XX gadsimta folkloristikas problēmām: izvērsās skaļa diskusija par termina „folklorā” jēgu un pareizu lietošanu.

Neapšaubāms ir folkloriskās kultūras izpētes ideoloģiskais un ārpuszinātniskais zemteksts (*Богданов* 2001a: 14; *Bula* 2011: 21) un padomju folkloristikas vēsture ir tam spilgts pierādījums. Padomju folkloristikas priekšmetiskā un metodoloģiskā ačgārnība, kas traktē krievu pirmsrevolūcijas folkloru kā „*visu iedzīvotāju slāņu, izņemot valdošo*”, daiļradi, bet pēc revolūcijas kā „*tautas īpašumu pilnā tā nozīmē*” (*Ипonn* 2000: 18, 19), liecina par termina ideoloģiskās un politiskās izmantošanas praksi. Šīs romantiskās pārliecības sagraušanu par tautas tradicionālās kultūras pilnīgu pabeigtību veicināja pievērstās mūsdienu kultūras tekstu (plašā semiotiskā nozīmē) izpētei. Šāda novirze savukārt noveda pie termina „folklorā” jaunas izpratnes nepieciešamības. Kā zināms, šo terminu XIX gadsimta vidū zinātniskajā aprītē ieviesa angļu

antikvārs Viljams Toms (*W.J. Thoms*). Terminu „*folklore*” viņš izmantoja senlaicīgās dzejas, ieražu un ticību materiālu apzīmēšanai. V. Toms par piemēru ņēma vācudie *Volkskunde*, ko 1813. gadā zinātnē ieviesa I. Knafls.

Ir vērojama tendence terminā „folklorā” saskatīt pavisam ne to, ar ko nodarbojas mūsdienu folkloristi (*Bula* 2011: 32), un ar šo problēmu pētnieki saskaras ikreiz, kad pētāmais materiāls atklāj „folkloras” fenomenoloģiju tai neraksturīgā kontekstā – mūsdienu kultūras, pilsētas sadzīves, literatūras utt. kontekstā³⁸. Krievu folklorists K. Čistovs konspektīvi nosaka četras termina pamatkonceptijas, kas pieņemtas mūsdienu zinātniskajā valodas lietojumā tautas tradicionālās kultūras izpētes ietvaros: „1. *Folklorā – vienkāršo ļaužu mutiski nodotā pieredze un zināšanas (domātas visas garīgās kultūras formas maksimāli paplašinātā skaidrojumā, arī dažas literatūras formas). Tiek ieviesti tikai socioloģiskie ierobežojumi (vienkāršo ļaužu) un kultūrvēsturiskais kritērijs – arhaiskās formas* 2. *Folklorā – vienkāršo ļaužu mākslinieciskā daiļrade vai „mākslinieciskā komunikācija” (artistic communication). Šī koncepcija ļauj izplatīt termina „folklorā” lietošanu mūzikas, horeogrāfijas un līdzīgās vienkāršo ļaužu daiļrades sfērās.* 3. *Folklorā – vienkāršo ļaužu verbālā tradīcija. No visām vienkāršo ļaužu darbības formām izceļas tās, kuras saistītas ar vārdu.* 4. *Folklorā – mutvārdu tradīcija. Mutvārdu daiļradei tiek piešķirta primārā nozīme”* (*Чуцов* 1983: 12). Pirmajos divos gadījumos terminu izmanto plašā nozīmē: gan socioloģiskā (un kultūrvēsturiskā), gan estētiskā koncepcijā; divos citos gadījumos tas ir šaurš traktējums – filoloģiskā un teorētiski komunikatīvā (mutvārdu, tiešā komunikācija) koncepcija. Jāpiekrīt pētniekam K. Čistovam, ka šāda nelīdzvērtīga termina lietošana liecina par apspriežamā priekšmeta grūtībām un tā saikni ar dažādiem cilvēciskās darbības un cilvēciskās sadzīves veidiem (*Чуцов* 1983 : 13).

Tiek uzskatīts, ka termina „folklorā” pretrunīgums pirmo reizi oficiāli tika pieminēts I Starptautiskajā folkloras kongresā, kurš notika 1937. gadā Parīzē. Par termina robežas mobilitāti savulaik izteicās padomju folkloristi, un vispusīgais V. Guseva raksts „Folklorā (termina vēsture un tā mūsdienu nozīmes)” (*Гусев* 1968: 3–21) norādīja uz termina plašo traktējumu. Savukārt 1980. gadu sākumā daudzviet pasaulē folkloristu forumos notika aktīvas diskusijas par tradīcijas koncepciju folkloristikā un etnoloģijā: 1981. gadā Somijā, Liperi, PSRS Zinātņu akadēmijā, 1984. gadā arī ASV, Blūmingtonā (*Krogzeme-Mosgorda* 2013: 16).

³⁸ Sk. *Bayard*, 1953; *Емельянов*, 1978; *Неклюдов*, 1997.

Diskusija par jēdziena „folkloras” traktējumu noveda pie mūsdienu folkloras terminoloģiskā kopuma paplašināšanās, pētnieciskās valodas reģistrs atjaunojās, pateicoties jaunajam, bagātajam leksiskajam instrumentārijam. Līdzīgu leksikas inventarizāciju sekmēja speciālais žurnāla „*Journal of American Folklore*” № 108 (430) 1995. gada izdevums, „*kurā ietvertie raksti no folkloristikas skatpunkta analizē starpdisciplinārus jēdzienus: grupa, māksla, teksts, žanrs, performance, konteksts, tradīcija*” (Bula 2011: 35). Drīz rakstā minētajiem septiņiem atslēgvārdiem pievienojās arī astotais – identitāte (Feintuch 2003). Tādējādi, pēc mūsdienu folkloras zinātnes prakses terminoloģijas bāzes atjaunošanas piemēra, atsaucoties uz pētnieci Daci Bulu, var konstatēt, ka „*ar 20. gadsimta otro pusi folkloristikas uzmanības centrā aizvien vairāk nonāk kultūras procesi un cilvēka radošā darbība. Līdz ar to nozares „seja” kļūst dinamiskāka, tās leksikā parādās un virsroku gūst tādi jēdzieni kā stāstīšana, kontekstualizēšana, tradicionālizēšana u. tml.*” (Bula 2011: 37). Pie līdzīgas domas nonāk arī krievu pētnieks K. Bogdanovs, uzsverot, ka pašas folkloras izpēte arvien biežāk pretendē uz normatīvi formalizējošu dzīves mehānismu un kultūru, cilvēka ikdienas uzvedības prakses izpēti (Богданов 2001a: 7; Богданов 2001b: 42–67).

Līdzīga „folkloras” horizonta paplašināšana sekmēja semiotikas, hermeneitikas, fenomenoloģijas zinātnisko izstrāžu iekļaušanu diskursā, jo to metodoloģiskās prakses ir orientētas uz folkloras materiālu, tās zīmju jēgu un pragmatisko daudzveidību izprašanu.

Terminoloģiskais jautājums par jēdziena folkloras semantisko papildījumu mūsdienu kultūras ietvaros tika turpināts saistībā ar mūsdienu folkloristikai principiālā jēdziena – „postfolkloras”³⁹ ieviešanu. Pirmajā krievu folkloristu kongresā, kas notika Maskavā 2006. gadā, diskusijas laikā tika piedāvāti šādi termini mūsdienu folkloras kultūras raksturošanai: pilsētas folkloras, postfolkloras un pat antifolkloras⁴⁰. Tradicionālās kultūras pētnieks Aleksandrs Pančenko (АлександрПанченко) uzsver, ka aktīvā pilsētu urbanizācija kļuva par galveno lauku kultūras „nāves” iemeslu (novērojumi tika veikti, balstoties uz Krievijas materiāliem). Pēc pētnieka domām, tieši tāpēc, ka pilsētnieki ir pamatiedzīvotāji (lauku iedzīvotāji veido tikai 26,7 procentus pēc 2005. gada datiem), tradicionālā lauku kultūra kļūst par marginālu, pamazām zaudējot savu nozīmi (Каргин, Неклюдов 2005: 87). Jāpiekrīt S. Nekļudova uzskatam, ka XX gadsimts ir beigu periods klasiskajai agrārajai kultūrai, kas zaudē savas pozīcijas un ko izstumj

³⁹Terminu pirmo reizi ieviesa S. Nekļudovs 1990. gados, – sk. Неклюдов, 1995.

⁴⁰Sk. Толстой, 1996: 5.

citā sociālo grupu folklorā. Tādējādi tradicionālās agrārās kultūras teksti un priekšmeti kļūst par etnogrāfisko muzeju eksponātiem – mutvārdu folkloras jomā tas vispirmā kārtā skar episkos žanrus (biļina/былина, vēsturiskā dziesma) un brīnumu pasakas. Šie žanri tiek raksturoti kā „neproduktīvi”, „nespējīgi radīt jaunas formas” (Каргин, Неклюдов 2005: 18, 21). Šie novērojumi var tikt attiecināti arī uz Latvijas kultūrtelpu.

Runājot par tradicionālo lauku un mūsdienu pilsētas (tehnoloģisko) kultūras korelāciju un pragmatisko nomaiņu, ir jāpieskaras problēmai, ar kuru zinātnisko ekspedīciju un lauka pētījumu gaitā neizbēgami saskaras ikviens folklorists. Šī empīriskā problēma labi ilustrē aplūkojamo kultūras tipu kā divu realitātes simbolizācijas tipu transformācijas situāciju. Folkloras vācējam bieži ir jāstrādā ar divām realitātēm, kas reprezentē notikumus, par kuriem viņam stāsta informants. No vienas puses, tā ir šī notikuma kultūras nesēja uztvere, taču no otras puses – tas ir viņa paša atspoguļojums. Tādējādi ir jāņem vērā, ka ikviens kultūras fenomens, jebkura ieraža, semiotiskais teksts sākotnēji eksistē divos veidos: kā uztvertais un kā atspoguļotais (Гололобов 2001). Šo situāciju savulaik atzīmēja Jurgens Hābermāss, kurš vērta uzmanību uz šo divu stāvokļu korelāciju: pētnieks pretstata divus koncepciju pārus, kur tā realitāte, ko uztveram, atrodas opozīcijā simboliski restrukturētajai realitātei; savukārt vērojums (angl. *Observation/sensory experience*) tiek pretstatīts izpratnei (angl. *communicative experience, Understanding / vāc. Verstehen*) (Habermas 1979: 10; Habermas 1967). Šīs stratēģijas ir sastatāmas ar mutvārdu naratīva apraksta un izteiksmes koncepciju.

Ņemot vērā J. Hābermāsa spriedumus, ir jāpiekrīt I. Gololobova viedoklim par to, ka „liela kļūda ir [...] informanta stāstu traktēt kā burtisku viņa stāsta priekšmeta atspoguļojumu un uztvert kultūras nesēja dialogā ar folkloristu teikto kā tiešu realitātē eksistējošas ierāžas aprakstu. Tālāk šī kļūda attīstās, ja tiek mēģināts rekonstruēt ierāžu vai kādu citu kultūras fenomenu, tieši pārnesot informanta stāsta informāciju uz interesējušo priekšmetu, tādējādi pretendējot uz adekvātu aprakstu” (Гололобов 2001: 11). Šāda pieeja ir apšaubāma, jo tādā gadījumā respondentu nevar dēvēt par kultūras nesēju. Kultūra kā realitātes simbolizācijas sfēra, ar kuras palīdzību tiek īstenota cilvēka mentālā adaptācija apkārtējās pasaules reālījām, cilvēku pavada visu viņa mūžu. Atrodoties kultūrā (tās iekšienē), iekļaujoties simboliskajā un sociālajā sabiedrības struktūrā, kultūras nesējs dialogā ar pētnieku ne tik daudz atspoguļo sarunas priekšmetu, cik realizēto savā runā (Гололобов 2001). Arī šai aspektā, interpretējot lauka pētījumu vai arhīvu materiālus, īpaša uzmanība ir jāpievērš informanta valodai, jo tieši

personiskajā (parasti mutvārdu) naratīvā realizējas informācijas (folkloras nozīmju un sižetu) saglabāšanas un nodošanas selektīvais raksturs. Folkloras nozīmju un sižetu translācijas mehānisma specifika ir aktuāla mūsdienu teorētiskās folkloristikas problēma (tai skaitā arī krievu zinātniskajā skolā – šai problēmai veltīti nesen izdotie S. Nekļudova un J. Berezkina darbi). Ņemot vērā tradicionālās kultūras teksta raksturojumus, var pieņemt, ka „*folkloras teksts teicēja atmiņā nesaglabājas iekaltā veidā. Katru reizi, kad teksts tiek atskaņots, tas no jauna tiek konstruēts pēc noteikta (sižeta, kompozīcijas, žanra) modeļa*” (Неклюдов 2001: 2). Proti, te svarīga ir folkloras teksta bezgalīgi variatīvās dabas izpratne (to ierobežo tikai žanriskā modeļa konstrukts), arī tas, ka teksts eksistē tikai savas tapšanas/atkaņošanas momentā.

Folkloras teksts tiek konstruēts no elementiem, ko sniedz tradīcijas sortiments. No tā izriet principiāli svarīga tēze par to, ka vēl pirms savas tapšanas, pirms mutiskās izteiksmes formas folkloras teksts eksistē tradīcijā un respondenta apziņā kā zināma teksta ideja vai kā tā konstruēšanas iespējamais modelis⁴¹. Proti, arī jautājums par folkloras teksta intertekstualitāti ir jāsaprot nevis literatūrzinātniskajā izpratnē kā viena teksta uztvere caur citu (iepriekšējo) tekstu nozīmēm, bet kā tradīcijas zināšanas kopumā. Šo pirmsteksta statusu S. Nekļudovs piedāvā terminoloģiski apzīmēt kā avanteckstu⁴² (Неклюдов 2001).

Folkloras teksta pragmatikai pievērstā uzmanība ir saistīta ar apkopotā materiāla tematiku. Lelle iekļaujas personiskajos respondentu naratīvos, jo saistās ar bērniību un caur šo antropomorfo tēlu tiek translēti būtiski pasaules uzskata uzstādījumi.

Tādējādi, personisko naratīvu interpretācijas problēma (ar tai raksturīgo informācijas glabātāja selektīvo/atlasē pieeju) var tikt aplūkota vispārīgas folkloras tradīcijas saglabāšanas un nodošanas problēmas atsevišķa gadījuma kontekstā⁴³.

⁴¹Terminoloģisko kopumu šādam aprakstam var patapinātno mūsdienukognitoloģijas; S.Nekļudovskā piemēru piedāvāT.Van Deika un U.Kinčema ieviesto terminu – makrostruktūra („būtības”, „vispārīgā satūra”, „tekstatēmas” apzīmējumam) un superstruktūra (konstruēšanas noteikumi) (Ван Дейк 1988: 168–169; Ван Дейк 1989: 130–132).

⁴²Termins *avantecksts* patapināts no „ģenētiskās kritikas” jēdzienu arsenāla, kur ar to apzīmē vai nu materiālu kopu, kas seko pirms pabeigtā daiļdarba (dažādas redakcijas, melnraksti, plāni un tml.), vai abstraktu/spekulatīvu konstrukciju, kas radīta šī dosjē preparācijas rezultātā, lai atklātu daiļdarba jēgveides procesu – sk. Ноэль, 1999.

⁴³Šīs problēmas aspektā ir vērts runāt par to, kāpēc vienas folkloras zīmes, sižeti un tēli saglabājasun tiek nodoti tālāk pa folkloras sakaru kanālu daudzvu vēsturisku laika posmu garumā, bet citino šī procesa „izkri”. Tā ir vēl neatrisināta antropoloģijas un folkloras studiju problēma, kurā izpaužas kultūras atlasē/selektīvuma princips, kas, atšķirībā no valodas, nepiešķir nozīmi visiem realitātes objektiem, ar kuriem saskaras cilvēks. Piemēram, austrumslāvu tradīcijai svarīgu objektu lokā nonāk bērzs, ozols, liepa, taču ārpusē paliek dižskābardis un kļava; no putniem tiek izvēlēta dzeguze un vista, taču ne zilīte un pīle utt. (Толстая 2013: 130).

Šajā sakarā atbalstu pētījumam veido darbi, kas veltīti kā Latvijas, tā arī kaimiņvalstu materiālam – analīzei ir nepieciešama pievēršanās kaimiņvalstu folkloras un etnogrāfiskajai aintai, lai atklātu kopīgās likumsakarības vai atšķirības lelles pastāvēšanā rituālu un spēļu aspektos Latvijas teritorijā XX un XXI gadsimtā, tas ir, tradicionālajās un mūsdienu kultūras projekcijās. Šajā kontekstā, pateicoties savām unikālajām kultūrvēsturiskajām īpatnībām, Latvijas teritorijā ir pieejams daudzveidīgs materiāls; to atzīmē pētnieks A. Briekners: „*Visilgāk pagānisko domāšanu Eiropā ir saglabājušas Zēmantija un Latvija*” (Brückner 1925: 536). Šo arhaisko un pagānisko tradīciju autentiskums, kas ilgu laiku saglabājās Latvijas teritorijā, kontaminācijā ar mūsdienu kultūru nodrošina neapšaubāmu zinātnisko vērtību. No krievu pētnieku darbiem, kas veltīti tradicionālajai kultūrai, aplūkoti A. Baiburina (*A. Байбурина*), S. Nekļudova (*С. Неклюдов*), N. Veļeckas (*Н. Велецкая*), D. Zeļenina (*Д. Зеленин*), A. Nekrilovas (*А. Некрылова*), O. Sedakovas (*О. Седакова*), I. Sedakovas (*И. Седакова*), S. Tolstajas (*С. Толстая*), S. Adoņjevas (*С. Адоньева*) u.c. darbi. Tradīcija kā teorētiskās izpratnes priekšmets un tradicionālās kultūras esamības problēma mūsdienu sabiedrībā aplūkota ievērojamo krievu zinātnieku K. Čistova (*К. Чистов*), K. Bogdanova (*К. Богданов*), S. Nekļudova, A. Baiburina u.c. darbos. No ārzemju pētnieku darbiem aplūkoti Kliforda Girtza (*Clifford Geertz*), E. Šilsa (*E. Shils*) u.c. darbi.

Apkopojot izteiktās teorētiskās domas, kas ir nozīmīgas tradicionālās un mūsdienu kultūras specifikas izpratnei, iezīmējas jautājumi, atbildes uz kuriem sniegtas promocijas darba otrajā un trešajā nodaļā.

1.3. Rituāls un spēle: korelācijas problēma lelles fenomenoloģijas aspektā

Nav nejaušība, ka folkloras pētnieks, monogrāfijas „Rituāls tradicionālajā kultūrā” (*Ритуал в традиционной культуре*) autors A. Baiburins uzsver spēles un rituāla korelācijas jautājuma sarežģītību, kas rodas simbolisko uzvedības formu izpētē. Robežu nenoteiktība un noteiktu priekšstatu trūkums par šo parādību būtību noved pie tā, ka virknē darbu termini „spēle” un „rituāls” tiek lietoti kā sinonīmi. Izprotot šo terminu neviennozīmīgās attiecības, promocijas darbā šie jēdzieni tiek nodalīti. Spēles un rituāla korelācijas jautājums ir sarežģīts, un šīs problēmas projekcija uz lelles fenomenoloģijas izpēti ļauj ja ne atrisināt, tad paplašināt pieteikto problemātiku. Tieši tāpēc promocijas darbā ir ierobežots aplūkojamās problemātikas loks, un plašais jautājums par spēles un rituāla kā atšķirīgu simbolisku uzvedības normu korelāciju tiek aplūkots empīrisku novērojumu aspektā.

Jau sākot ar Aristoteļa „Poētiku” (*Ars Poetica*) un G. Hēgeļa lekciju ciklu „Par estētiku” (*Vorlesungen über die Ästhetik*), un turpinoties A. Veselovska darbā „Vēsturiskā poētika” (*Историческая поэтика*), rodas ideja par spēles „ieražu” izcelsmi. A. Baiburins piedāvā aplūkot spēli un rituālu kā divus kondicionālus uzvedības galvenos paveidus; diahroniskajā aspektā pētnieks saskata spēli kā notikumu imitāciju, notiekošu pirms rituāla un spējīgu pēc tam iegūt sakrālo jēgu (*Баїбуриш* 1993: 21–22). Turklāt ir iespējams arī atgriezenisks process, kas mūsdienās novērojams postfolkloras jomā, proti, tradīcija pārtrūkst un sākotnējā sakrālā ieražu manipulāciju jēga zūd, priekšplānā izvirzoties spēles motīvam. Tā, piemēram, vairākas kardinālas un zīmīgas izmaiņas notikušaskāzu tradīcijas jomā – jaunlaulātie, stājoties laulībā un piedaloties kāzās, uztver notiekošo tikai kā spēli, kas piedāvā noteiktu laimestu (maiņas situācija), un tieši šajā nozīmē uztver kāzu atribūtiku: lelli, lentas, ziedus, „pieminekļu” cienīšana, maltīti, savstarpējo apdāvināšanos (*Адоньева* 2003: 334). Taču, pirms pievērsties koherentajai rituāla un spēles saiknei, īsumā jāapraksta šie jēdzieni pēdējo gadu izpētes kontekstā.

Pievērsoties mūsdienu krievu valodas vārdnīcu šķirkļiem, kuros skaidrots jēdziens „rituāls”, kopaina paveras samērā neskaidra: jāatzīmē, ka mūsdienu krievvalodīgajā sabiedriskajā apziņā rituāls galvenokārt saistās ar reliģiozām darbībām (*Адоньева* 2007: 2). Acīmredzams, ka bagātīgā XX gadsimta kultūrvēsturiskā pieredze apgāž šo koncepciju, un rituāla ģenēzes reliģiozais motivējums neapstiprinās. Saskaņā ar ļoti lakonisko, bet objektīvo K.

Gīrcadefinējumu, rituāls ir „sakralizēta uzvedība” (Geertz 1973: 112), un, kā norāda S. Adoņjeva, gan padomju Pirmā maija demonstrācijām, gan Mašļeņica, gan modernajiem korporatīvajiem vakariem un Jaunā gada svinībām ir rituāls raksturs, tā pamatfunkcija ir grupas, jūtu un zīmju ieražu artikulācijas atbalsts un stiprināšana (Адоњева 2001; Адоњева 2005).

Savukārt pēc Viktora Tērnera domām, rituāls ir „stereotipiska darbību secība, kas iekļauj sevī žestus, vārdus un objektus, tas tiek veikts speciāli sagatavotā vietā un tā mērķis ir iedarboties uz pārdabiskiem spēkiem vai būtņēm rituāla veicēju interesēs” (Тэрнер 1983: 32). Pētnieks uzsver rituāla komunikatīvo raksturu. Šobrīd zinātnisko darbu skaits, kas veltīts rituālam, ir milzīgs⁴⁴, taču promocijas darba mērķis nav pilnīga to analīze; būtiski ir akcentēt svarīgāko rituāla semantiku, ko tā struktūrā var izcelt gan tradicionālās, gan mūsdienu kultūras līmenī.

Vispārīgs rituāla skaidrojums *per se* atspoguļots Vikipēdijas angļu variantā (plašā, „masu” izpratnē), uz ko norāda arī krievu tradicionālās kultūras pētniece S. Adoņjeva (Адоњева 2007). Šis definējums ir konceptuāli nozīmīgs pētījumam un visumā veiksmīgi atspoguļo rituāla universālās iezīmes un to, kā rituālu šodien izprot tradīcijas nesēji. Proti, šajā „masu” izpratnes skaidrojumā tiek akcentēta rituāla radošā funkcija un intence konsolidēt grupu laikā un telpā: „Rituāls ir raksturīga visu sabiedrību pazīme, kā vēsturisku, tā arī moderno. Tie orientēti ne tikai uz svēto pielūgsmi dažādos reliģiskos kultos. Pārejas rituāli, kronēšana, prezidenta inaugurācija, kāzas un bēres, iesvētības, tikšanās klubos, Hellovīna svinības, veterānu parādes, Ziemassvētku izpārdošana un daudz kas cits var tikt uzlūkots kā rituāls. Vairums darbību, kuras tiek veiktas ar konkrētu mērķi, piemēram, tiesas sēdes, noziedznieku sodīšana, zinātniskie simpoziji, ir pārpilni ar simboliskām darbībām, kuras nosaka tradīcija vai noteikumi, tāpēc daļēji tie var tikt aplūkoti kā rituāli. Pat tādas izplatītas ikdienas darbības kā rokasspiedienu vai sasveicināšanās var tikt aprakstītas, izmantojot ar rituālu saistīto terminoloģiju”⁴⁵. Tātad rituāls vairituāla uzvedība irkonstatējama ne tikaiarhaiskajā sabiedrībā, un tas var tikt apzinātsne tikai kāreliģioza darbība. Ieražas semantikavērojama arī mūsdienuindustriālajā, tehnoloģiskajā sabiedrībā. Būtiska rituāla pazīme irtā, kadarbības un simbolus rituāla dalībnieki neizvēlas brīvi, rituāls nav loģikas vai nepieciešamības diktēts. To nosaka kādsārējs avots, vai arī tas ir

⁴⁴Sk. Арутюнов,1982; Байбурун, Левинтон,1972; Байбурун, Топорков,1990; Бернштейн,1981; Иванов, Топоров,1965,1970; Левинтон, 1988; Седакова,1983; Топоров,1969; Eliade,1965; Геннер,1909; Turner, 1974; Malinowski, 1926.

⁴⁵ Sk. arī <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ritual>; Boudewijnse B. „British Roots of the Concept of Ritual”, P.278, In: [Oxford English Dictionary](#); Bell, 1997, P.138–169.

neapzināti pārmantotsno pagātnes kultūrtradīcijām. Tieši tāpēc „pašā rituālā ir jābūt kam senam, pazīstamam, – tam, kas ļauj rituāla veicējiem sajūst un izdzīvot tā jēgu. Tā buržuja izbāzeņa sadedzināšana XX gs. 20. gados līdz sīkumiem atkārtoja Masļeņicas aizvadīšanas rituālu, Pirmā maija gājiens – maija gājienu pa laukiem rituālu un tml.” (Адоньева 2007: 6). Atpazīstamības motīvs, kas implicīti vai eksplicīti pastāv rituālā, ir nozīmīgs rituālu praksē neatkarīgi no vēsturiskā un kultūras konteksta, kā arī no hronoloģiskajām robežām.

Iepriekš minētais ļauj noteikt virkni rituāla tipoloģisko pazīmju, kas raksturīgas kā tradicionālajai kultūrai, tā arī mūsdienu kultūrai. Pētnieki izšķir trīs rituālu tipus (Адоньева 2007: 7):

- 1) Pirmais rituāla tips eksistē normālas situācijas apstākļos. Galvenais faktors, kas nosaka tā kolektīvās veikšanas nepieciešamību, ir laiks. Pirmā tipa rituāls sociālajās sistēmās funkcionē kā īpaša integrējoša darbība. Tam ir sistemātisks raksturs. Katrs tā dalībnieks, iekļaujoties rituāla sistēmā, demonstrē savu uzticību/piederību kādai atsevišķai grupai (nācijai, etnosam, politiskai partijai, universitātei, ģimenei u.c.), un šī iekļaušanās ir šīs sabiedrības saglabāšanās garants, tās vērtību sistēmas apliecinājums. Šim tipam pieder arī kalendārie rituāli – ģimenes svētki un citas masu darbības, kam ir regulārs un korporatīvs raksturs. Tā, ģimenes svētkos (dzimšanas diena, Jaunais gads, vārda diena, atceres dienas u.c.) regulāri tiek reproducēts un stiprināts cilvēku kā ģimenes (dzimtas) kopums. Tā pamatā ir universāla simboliska aktu sistēma – sēdēšana pie galda, dāvanu pasniegšana, tosti un tamlīdzīgas darbības. Šajā simboliskajā rindā iekļaujas arī korporatīvie svētki, kur to dalībnieki apliecina savu sociālo un profesionālo statusu, savu kolektīvo kopību. Pirmā tipa kalendārie svētki fiksē tās vērtības, kas pastāv sabiedrībā: te var rasties pretrunas starp vērtību un jēdzienisko sistēmu, ko deklarē sabiedrības ideoloģija un to sistēmu, kas *de facto* realizējas sociālajos aktos. Piemēram, padomju laikā aizliegts kolektīvs akts bija baznīcas apmeklējums Lieldienu nakts laikā vai, gluži pretēji tam, varas atbalstītie masu svētki tāsaucaamās vīriešu un sieviešu dienas (23. februāris un 8. marts)⁴⁶.

⁴⁶Jāatzīmē svarīga sabiedrības valodas diskursa un rituālu darbību veidu attīstības tendence: pētnieki akcentē spēles pirmsākuma dominanti, tiekšanos pēc mīlestības, baudas, romantikas, kas vērojams mūsdienusvētku un rituālu akcijās. To spilgti apliecina 8. marta un 23. februāra svinības Krievijas kultūras telpā un Svētā Valentīna dienas svinēšana Latvijā (Седякова 2011: 8–9).

- 2) Otrais rituālu tips saskaņā ar holandiešu pētnieka A. van Genepa terminoloģiju ir pārejas tipa ieražas. Par materiālu šī rituālu tipa noteikšanai kalpoja tradicionālās kultūras ieražas, taču šis termins vēlāk tika attiecināts arī uz jauno un jaunāko laiku simboliskajām darbībām. Šīm rituālajām praksēm pieder kāzu un bērņu ieražas, iniciācijas rituāli, proti, uzņemšana kādā sabiedrībā (studentos, sektā, militārās pakāpes piešķiršana) un iesvētību rituāli (prezidenta inaugurācija, amata iegūšana baznīcā u.c.). Tādējādi, pārejas tipa rituāli notiek konkrētos gadījumos, šā notikuma iniciators var būt gan pati sabiedrība, gan pats šī pārejas rituāla izpildītājs. Jebkurā gadījumā, par šīs simboliskās darbības motivāciju kalpo nepieciešamība veikt publisku prezentāciju, fiksēt statusa maiņu, šīs pārmaiņas ratifikācija (*Van Gennep* 1960; *Адоньева* 2007; *Байбурын* 1993; *Байбурын* 1992, u.c.).
- 3) Rituāla trešais tips ir tā saucamās gadījuma ieražas (ad hoc) jeb nelaimes atvairīšanas rituāli. Okazionālie rituāli tiek veikti, kad cilvēka vai cilvēku grupas dzīvē notiek kāds negatīvs notikums. Tas var būt individuāls gadījums – slimība, neveiksme; vai kolektīvs notikums – karš, epidēmija, dabas kataklizmas. Lai kā arī traktētu šos notikumus, rituāls ir nepieciešams, lai noregulētu sarežģīto situāciju un atjaunotu izjaukto lietu kārtību. No reliģijas skatpunkta šāds negatīvs notikums tiek aplūkots soda vai pārbaudījuma (mācības) kategorijās. Savukārt, maģiskās ideoloģijas rakursā tas tiek apzināts kā ārējas maģiskas darbības izpausme⁴⁷. Neatkarīgi no negatīvā notikuma traktējuma rakstura, nelaimes atvairīšanas rituāls tiek veikts tad, kad traģēdija tiek apjēgta kā sociāla vai personiska konflikta sekas, proti, „*kad nelaimes cēlonis tiek saistīts ar sociālās kārtības izjaukšanu*” (*Адоньева* 2007: 6). Lai atjaunotu šo izjaukto līdzsvaru, rituāla dalībnieki vēršas pie sakrālā, lai nodibinātu ar to jaunu saikni – var tikt celti jauni dievnami, doti jauni solījumi, nožēloti grēki. Ja konfliktam ir ārējs raksturs, tad, lai novērstu nelaيمي, tiek piesaistīts mediators, rituālu speciālists, kurš ar maģiskās prakses palīdzību mainīs (pārveidos) negatīvās darbības rezultātu. Šai gadījumā sabiedrības nelaimes vai posta cēlonis var būt dažādi spēki, kas bieži tiek personificēti kā starptautiski teroristu tēli, parādās sižetos par ebreju sazvērestību (izplatīts mīts par žīdu un masonu sazvērestību) u.c. Lai kā arī šie ārējie spēki netiktu nosaukti, tajos

⁴⁷Par primitīvām grupām un maģisko ideoloģiju rituālu prakses aspektāsk. *Malinowski*, 1948; *Tylor*, 1923; *Durkheim*, 1915; *Eliade*, 1959, 1978; *Frazer*, 1911–1936; *Levi-Strauss*, 1962; *Levy-Bruhl*, 1923; *Marett*, 1914.

atspoguļojas folkloras tradīcijā stabilā attieksme pret Citu⁴⁸. Parasti Citālais (Cits/Citālais/Svešais – vienas sinonīmu rindas nominācijas) tradicionālajā kultūrā tiek uztverts kā draudu, ļaunuma avots; ideja par Svešā ļauno spēku tiek realizēta, par piemēru ņemot Ziemas saulgriežu antropomorfās spēļu maskas (baltu un austrumslāvu tradīcijā tādas būs nacionālās/kultūretniskās maskas Ebrejs/Žīds un Čigāns). Tāpat kā pirmo divu tipu rituāli, gadījuma ieražas ir vērstas uz to, lai atjaunotu izjaukto lietu kārtību, nodrošinātu visa kolektīva vai konkrēta tā pārstāvja labklājību.

Tādējādi, rituāla teksts, motivācija, apstākļi, tā veikšanas intence un dalībnieku sastāvs var variēt⁴⁹, taču jebkurā gadījumā tā ir noteikta (sakralizēta) uzvedības norma, kas orientēta uz labklājības nodrošināšanu sabiedrībai kopumā vai atsevišķam tās dalībniekam. Taču ikvienā no aplūkotajiem rituāla tipu tekstiem parādās antropomorfs priekšmets (lelle), kuras loma un funkcijas rituālā tiek saistītas galvenokārt ar antropomorfisma ideju. Sižetus, kuros tiek izmantota lelle, austrumslāvu folkloras rituālu kontekstos līdz šim pieņemts interpretēt no divām pozīcijām: 1) mītiskās, uz kuru attiecināma rituālā darbība (kad aktualizējas semantiskā tradīcija); 2) pragmatiskās, balstoties uz rituāla lietišķo funkciju. Šāda pētnieciskā pozīcija nav viennozīmīga (*Адоньева* 2008: 35), jo tā ierobežo, izslēdzot pašus darbības dalībniekus un nepaskaidro, kādu iemeslu vadīti, viņi veic šos simboliskos aktus. Īpaši uzskatāmi tas parādās austrumslāvu folkloras pavasara-vasaras cikla izplatīto ieražu dažādajos skaidrojumos – Mašļeņicas aizvadišana kā simboliskas atvadas no ziemas un Kostromas/Kostrubas bērū akts, kas notiek Semika (*Семик, семицкая неделя*) laikā⁵⁰. Taču šie etnogrāfiskie fenomeni paliek nenoskaidroti, lai arī kādu zinātnisku pozīciju neizvēlētos pētnieks. Ja ņem vērā D. Zeļeņinaskaidrojumus, kurš komentē nāru svētku ieražas, tad šo ieražu formu nosaka nepieciešamība atjaunot metafiziskās robežas, ieslogot ļaunos garus viņpasaulē. Minot dažādas

⁴⁸Citādā tēlstradicionālās kultūras tekstosvar tikt veiksmīgi aplūkotsno kultūretnisko stereotipu skatpunkta. Balstoties uzastrumslāvu folkloras materiālu,plašu pētījumu šajā jomāveikusiMaskavas etnoligvistiskās skolas pārstāve O. Belova. Sk. *Белова*, 1999, 2005; arī*Березович*, 2009; *Бартминьский*, 2009; *Березович*, 2008

⁴⁹Protī, vispārīgiieražu struktūru tipoloģijavar tikt apzinātatelpasaspektā (savējaisunsvešais), komunikatīvā aspektā (rituāla dalībnieki), ieražasoperāciju skatījumāun kāpasaules semiotizācijas rituālā problēma (*Байбурун* 1993).

⁵⁰Semiks (*Семик*, citi nosaukumi*Зеленые святки, Русалии, Русалочья неделя, Завивание венков, Великая неделя*). Pavasara-vasaras pārejas svētki austrumslāvu tradīcijā līdz ar kristietības ienākšanu tautas kalendārā tikapieskaņoti Vasarsvētku (*День Святой Троицы*) svinībām.Čehu tradīcijā–*Králův týždeň*, poļu – *Stado*. Semiks ir jaunu meiteņu svētki, tāpēc sievietes tēls var personificēt šo svētku ideju(*Агапкина* 1999; *Агапкина* 2009; *Виноградова* 1992; *Виноградова* 2009).

rituālas aizvadišanas (Jarilas, Kostromas, pavasara, gorjuna, čehoņas), kuras notiek pavasara-vasaras laikā, D. Zeļeņins atzīmē, ka: „*Ir pamats domāt, ka te zem dažādiem vārdiem tiek godinātas atsevišķas nāriņas un vietējie apglabātie miroņi*” (Зеленин 1995: 266). Savukārt V. Propa interpretācijas pamatā ir ideja par maģiskā spēka nodošanu no objekta, kam tas piemīt pilnā mērā, objektam, kam šis spēks ir vajadzīgs, vai, precīzāk, par rituālu enerģētiskās ķēdes, pa kuru virzās spēks-enerģija, noslēgšanu (Пронн 1976; Пронн 2000). V. Čičerovs šo rituāla darbību traktē, zināmā mērā mantojot mitologu postulātus, balstoties uz ideju par attīrīšanos – atbrīvošanos no negatīvā, lustrāciju, kas tiek veikta ar simboliska ieražu akta palīdzību (Адоньева 2008; Чичеров 1959) Šīm praksēm raksturīgo motivāciju radīt un iznīcināt lelles pārejas svētku laikā, kas vērojamas mūsdienu folklorā, S. Adonjeva skaidro kā psiholoģisku fenomenu – projekciju. Sižeta pamatā par sieviešu dzimtes antropomorfās lelles-izbāzeņa Stromas/Kostromas⁵¹ radīšanu un rituālu iznīcināšanu (apbedīšanu) ar obligātu verbālu pavadījumu (naratīviem par tās dzīvi) pētniece saredz dažāda rakstura konfliktu ekstrapolāciju. Ar folkloras formas starpniecību tiek aktualizētas apslēptas bailes, fobijas un vēlmes. Ārējie pārdzīvojumi tiek projicēti uz lelli. Šī rituālā priekšmeta – lelles-izbāzeņa, iznīcināšana palīdz sabiedrībai pārvarēt spriedzi, ko radījis konflikts. Šai gadījumā, kad darbība ir grupveida, par tās rezultātu kļūst visas grupas integrācija (Адоньева 2008). Tādējādi, rituālajā lelles iznīcināšanā, kuras sākumā notiek tās dzīvesstāsta izstāstīšana, vērojams viens no svarīgiem ieražu aspektiem. Runa ir par psiholoģisko rituāla elementu, kuru rituālās uzvedības *eiforijas* sakarā viens no pirmajiem piemin E. Dirkeims savā darbā „*The Elementary Forms of Religious Life*” (1912). Šādas simboliskās akcijas aktuālas kļūst sabiedrības krīžu brīžos, kad tiek apdraudēta kolektīva vienotība (kas var būt saistīts ar kolektīva locekļu bojāeju, stihijām u.c.). Šādi zaudējumi rada problēmas normālai sabiedrības funkcionēšanai, kad pastāv draudi zaudēt tās vienotību. Lai saglabātu kolektīva vienotību, turpinātu tā pastāvēšanu, kolektīva dalībnieki vēršas pie rituāla teksta. Rituāla veikšanas kompensējošā nozīme slēpjas līdzpārdzīvojumā, solidaritātē, kas palīdz atbrīvoties no stresa, kas sabiedrībā radies krīžu un posta laikos (Байбурин 1993; Малиновский 2004). Tādējādi ar noteiktas rituāla formas palīdzību tiek panākts „*transformatīvs psiholoģiskais un sociālais efekts*” (Адоньева 2008: 36), un ir tikai likumsakarīgi, ka šajos ieražu tekstos parādās antropomorfs priekšmets – lelle. Antropomorfā

⁵¹Stromas/Kostromaslelli (izbāzeni) taisa no salmiem, apgērbj sieviešu apgērbā (visbiežāk nolietotā, vecā) un pēc tam rituāli apglabā. Bēres pavada dažādi mutvārdu naratīvi, kad rituāla dalībnieki izdomā lelles biogrāfiju, apraksta viņas dzīves notikumus cietsirdīgās romances konvencijā u.c.

(virknē gadījumu arī zoomorfā) lelle var būt personificēts tēls, kas saistīts ar konkrēto svētku semantiku, kā tas notiek Masļeņicas gadījumā. Minētajā austrumslāvu Kostromas/Stromas lelles bērnu sižetā, ja neņem vērā šo ieražu mitoloģiskās interpretācijas, vērojams izplatīts motīvs, kad cilvēku aizstāj ar rituālu priekšmetu, un caur šo motīvu tiek translētas rituāla dalībnieku latentās vēlmes un nozīmes/zīmes.

Rituāla tekstā lelle var iekļauties arī ar citām intencēm, piemēram, apotropeiskos nolūkos – kā aizsardzība pret ļaunu aci vai lāstu. Visbiežāk apotropeiskie nolūki rodas saistībā ar bērniecības diskursu, ar bērniecības telpu. Pašdarināto lelli–aizstājēju lika bērna šūpulī (dažreiz – bērna vietā), lai apmānītu ļaunos garus. Šis sižets ir pazīstams gan austrumslāvu, gan dienvidslāvu folklorā. Tāpat lelle varēja tikt novietota blakus slimam bērnam, lai slimība „pārietu” lellē (*Зеленин 1936; Морозов 2001*). Zīmīgi, ka šis apotropeiskais artefakts var būt neizteikta norāde uz antropoformismu, jo pēc savas dabas tas ir aizsargājamā personāža priekšmets–aizvietotājs (*Морозов 2011*).

Rituāla semantikas un uzvedības problēmai tradicionālajā un mūsdienu folklorā veltīti daudzi darbi, kas izstrādāti tādās zinātnes jomās kā semiotika, etnolingvistika, kultūras un sociālā antropoloģija (balstoties uz austrumslāvu folkloru, uzrakstīti šādi darbi: *Иванов 1990; Байбурун 1992; Байбурун 1993; Иванов, Топоров 1970; Левинтон 1974;1988; Пропн 1976;1986; Седакова 2004; Иванов 1985; Иванов 1982, Чистов 1987*, kā arī *Eliade 1965, Turner 1974*, u. c.

Šo semiotisko un etnolingvistisko pētījumu ietvarā svarīgi atzīmēt lelles kā antropomorfa priekšmeta un materiālās kultūras fakta lomu un funkcijas, kas izpaužas austrumslāvu folkloras (tāpat kā citās folkloras tradīcijās) rituāla (kon)tekstā. Materiālās kultūras elementi, iekļaujoties semiotiskajā sistēmā (šajā gadījumā – rituāla struktūrā), tiek apzināti kā zīmes, bet izejot no tās atkal top par priekšmetiem (*Байбурун 1981*). Tādējādi priekšmeta semiotiskais statuss ir atkarīgs no tā, kādā kontekstā tas atrodas. Tas liecina par lelles sarežģīto un ambivalento dabu, jo viennozīmīgi ierakstīt to garīgās vai materiālās kultūras jomā ir problemātiski⁵². Savukārt dihotomija garīgāvs materiālā kultūra izvirza jautājumu par priekšmetiskā koda elementa atzīšanu par kultūrfaktu. Jāpiekrīt, ka priekšmets par kultūras faktu kļūst tikai tad, kad apvieno sevī gan simboliskās, gan praktiskās prasības (*Leroi-Gourhan 1965: 56–57*). Šajā

⁵²Te aktualizējas jautājums par to, kādu priekšmetu kategorijā eksponēta lelle etnogrāfiskajos muzejos? Šī jautājuma risinājums var būt dažāds.

saistībājēdzienu spēle un rituālskorelāciju daļēji var projicēt arī uz tā vai cita priekšmeta rašanās problēmu, ņemot vērā tā pragmatiskās vai simboliskās funkcijas motīvu. Priekšmeta simbolisko nozīmi var noteikt tā pragmatiskā puse, taču ne vienmēr. Tādējādi, priekšmeta simboliskā un priekšmetiskākomponente regulē cilvēka savstarpējās attiecības ar apkārtējo pasauli, un tādā kontekstā ir grūti noteikt, kas ir primārs priekšmeta tapšanā – tā rituālā vai pragmatiskā būtība.

Tikai tad, kad priekšmetam vienlaikus tiek piešķirta gan simboliskā, gan pragmatiskā komponente, var runāt par to, ka tas (priekšmets/lieta no kultūras priekšmetiskā koda, realitātes /īstenības objekts) tiek apjēgts. Piemēram, tikai tad, kad mājoklim tiek piedēvēta simboliska nozīme, var runāt par „īpašu telpas apzināšanas formu” (Баўбурин 1981: 218; Leroi-Gourhan 1965: 140). Saistībā ar to jāatceras, ka vēl XIX gadsimta beigās un XX gadsimta sākumā vairums priekšmetu, ko izgatavoja cilvēks, tika saistīti ar veselu rituāla un mitoloģiska rakstura priekšstatu kompleksu. No tā izriet, ka tā vai cita priekšmeta materiāla, vietas, metodes un darināšanas laika izvēli noteica virkne priekšrakstu un ierobežojumu. Turklāt šie ierobežojumi ne vienmēr bija saistīti ar praktiskiem (vai pragmatiskiem) apsvērumiem. Kā šādas prakses piemēru A. Baiburins min pazīstamo sižetu par koka izvēli mājas būvniecībai austrumslāvu tradīcijā. Lai mājas celtniecība un turpmākā saimnieku dzīve tajā būtu laimīga, bija jāseko veselai programmai. Šī mehānisma pamatā bija binārā shēma aizliegtais/atļautais. Turklāt liegumu sistēma ir noteicošā, tas raksturīgi ne tikai šim konkrētajam gadījumam, bet visai rituālās uzvedības sistēmai kopumā. Mājas būvniecībā aizliegto koku vidū bija tā saucamie svētie koki. To svētumu varēja motivēt dažādi cēloņi – sakrāla vieta vai koka vecums (kā zināms, vecs, vecākais, galvenais ir sinonīmi tradicionālajā kultūrā). Tāpat būvniecībā bija aizliegts izmantot kokus, kas tradīcijā ir negatīvi marķēti. Šādiem objektiem austrumslāvu tradīcijā pieder tā saucamie nolādētie koki. Vispirmā kārtā tā ir apse („tajā ir pakāries Jūda”), taču var būt arī lokāli ticējumi, kas ir saistīti ar kokiem: piemēram, Tveras apgabala iedzīvotājiem un vecticībniekiem šāds aizliegtais dabas objekts ir egle un priede (Баўбурин 1981). Protams, šo liegumu sistēmu var turpināt, taču ir skaidri saskatāms priekšmeta izvēles princips, ko nosaka nevis pragmatika (gan no priedes, gan apses var uzcelt māju), bet gan mitoloģiska (rituāli maģiska) rakstura kritēriji. Tieši šāds domāšanas veids ir priekšnoteikums rituālam, kura teksts vispārīgos vilcienos tiek veidots uz opozīcijas pamata (aizliegtais/atļautais, atdot/saņemt, upuris/atalgojums un tml.). Tajā izpaužas rituāla dialogiskais raksturs, kura pamatā vienmēr ir

mikrokosmosa (cilvēks, profānā pasaule) un makrokosmosa (sagrālā sfēra, dievība) attieksmes (*Байбурин* 1993; *Eliade* 1965; *Eliade* 1957).

Ņemot vērā iepriekš minētos spriedumus par rituāla dabu, var secināt, ka priekšmets par kultūras faktu kļūst tikai tad, ja tas atbilst gan simboliskām, gan pragmatiskām sistēmas prasībām. Šī atziņa ir svarīga, jo, balstoties uz šo tēzi, var atklāt lelles funkcionālo dabu kā rituāla, tā arī spēļu kontekstā pagājušā un šī gadsimta Latvijas kultūrtelpā.

Savukārt lelli, kura iekļaujas tradicionālās un mūsdienu kultūras rituāla kontekstā kā jebkurš cilvēka darbības sfēras priekšmets, motivē vesela rituālu aizliegumu un atļautā sistēma. Tāpēc likumsakarīgi lelli uzlūkot par mākslīgi radītu kultūras simbolu, kurš iekļaujas kultūras sistēmas klasifikācijā un var tikt pretstatīts dabai (*Морозов* 2011: 231). Šo iekļaušanos sistēmā nodrošina priekšmeta funkcionālie un sociālie raksturojumi, kuri, savukārt, atbilst kultūras klasifikācijas prasībām.

Tādējādi, veidojot savu kultūras sortimentu, cilvēks tiecas radīt savu priekšrocību klasifikācijas sistēmu, raugoties, vai tās elements iekļaujas vai neiekļaujas mūsdienu kultūrā. Šī situācija ir skaidri redzama spēles un rituāla uzvedības normu transformāciju aspektā. Priekšmeti, kas iekļaujas rituāla tekstā, vienlaikus var tikt uztverti tradicionālajā kultūrā arī kā spēles prakšu elementi, un antropomorfā (zoomorfā) lelle šajā gadījumā kļūst par spilgtāko ambivalento attieksmju spēle–rituāls ilustrāciju.

Tātad attiecībām spēle–rituālsvar piemist arī pavisam cits raksturs. Tatjana Civjana (*Татьяна Цивьян*) ir pamanījusi interesantu „pievilināšanas” epizodi no antīkā mīta par Dionīsa⁵³ bērnu, kuru saplosījuši titāni. Šajā sižetā figurē speciāli izgatavoti un atlasīti priekšmeti – zelta āboli, spogulis, dūcošais vilciņš, rombs, bumbiņas, spēļu kauliņi (*Цивьян* 1988).

Šie priekšmeti tiek saukti par bērnu rotaļlietām, bet, kā norāda pētniece, šāda nominācija drīzāk atbilst to funkcijām minētajā epizodē, nevis to „dabai”⁵⁴.

T. Civjanas novērojumi ir vērtīgi, jo dod iespēju veidot izvērstu sižetu un kļūst par atbalsta punktu teorētiskiem spriedumiem par lelles lomu korelatīvo attiecību rituāls–spēle problēmā. Minētais *homo ludens* aspekts ir ļoti svarīgs minētajā sižetā, – zēnu piesaista ar

⁵³Sk. *Цивьян*, 1988.

⁵⁴Runājot par freimiem (shēmām), vai rotaļlietu izmantošanas scenārijiem – sk. *Вахутайн*, 2013

iespēju „spēlēties ar rotaļlietām”, un piedāvāto rotaļlietu klāsts nav nejaušs⁵⁵. Minētajā „rituālo rotaļlietu” virknē nozīmīgs kļūst rombs⁵⁶.

T. Civjana akcentē romba skaņas⁵⁷ kodēšanu arhaiskajos rituālos, proti, apla idejas (riņķveida kustības) kā nepārtrauktības simbola, mūžīgās atgriešanās atveidošanu skaņas līmenī (Цивьян 1988: 59). Turpinot pētnieces teikto, jāuzsver riņķošanas idejas svarīgums arhaiskās kultūras rituālo un spēļu prakšu ietvaros, kas nav nejauša parādība epizodē ar rotaļlietām– „ēsmām”. Būtiski šeit kļūst divi faktori: riņķošanas ideja (riņķveida kustība) un rotaļlietas saistība ar roku (spēlētāja ķermeni).

Folkloras lelles izgatavošanas tehnika⁵⁸ paredz tieši šādu procesu⁵⁹ – „griešana, satīšana, mezgliņu siešana – tāda ir folkloras lelles izgatavošanas tehnoloģija” (Уварова 2001), un atsauce uz latīņu *cucull* loģiski noved pie grieķu „*kúkloc*” – „aplis” (ciktāl tas ir lingvistiski pamatots – šis jautājums paliek atklāts un pagaidām nav atrisināts). Turklāt, romba vērpsanas (tīšanas) uz rokas motīvs korelē ar cimdu lelles fenomenu (rombs pēc formas atgādina antropomorfu figūriņu), un likumsakarīgi, ka cimdu lelles–triksteri krievu Petruška (*Петрушка*) vai angļu Pančs (*Punch*) ir cēlušies no senajām dievībām (Тоноров 1979).

Par vēl vienu svarīgu aspektu antīkajā epizodē ar rotaļlietām kļūst spēles–rituāla uzsvērtā saikne ar bērnu, jo „*bērnu spēlei ir spēles qua talis (kā tādas) kvalitāte pašā tīrākajā veidā*” (Хейзинга 1992: 29). Bērnu telpa ietver spēles sākotni, bet spēles būtība ir daudz sarežģītāka un plašāka nekā tikai „bērnu diskurs”.

Mūsdienās spēli pieņemts uzskatīt par vienu no folkloras un etnogrāfiskā diskursa galvenajiem jēdzieniem, bet joprojām nav izsmeltošas un visaptverošas definīcijas⁶⁰. Spēles un spēlei līdzīgo fenomenu formālās un saturiskās norobežošanas problēma ir aktuāls jautājums, kas aktīvi tiek apspriests folkloras un etnogrāfiskajos pētījumos pēdējos gadu desmitos. Spēles koncepts, ko Johans Heizinga savulaik aplūkoja kā kultūras parādību, balstoties uz plašu lingvistisko un kultūras materiālu, iezīmē virkni būtisku faktoru šī fenomena izpratnei.

⁵⁵Šajā saistībā tālredzīgs šķiet V. Hļebņikova metaforiskais teiciens no viņa darba „Aizprāta valoda” (*Заумный язык*): „*Vārds – skaņas lelle, vārdnīca – rotaļlietu krājums*” (Хлебников 1986: 627).

⁵⁶Rombs ir plakans, iegarens koka, kaula vai metāla gabals, kas griežas auklā; auklas otrais gals ir piesiets rokai vai speciālam rokturim. Griežot rombu, veidojas dūcoša vai dunoša skaņa” (Цивьян 1988: 59).

⁵⁷Troksnis kā aizsardzības līdzeklis no naidīgajiem spēkiem – plaši pazīstams tradicionālās/arhaiskās kultūras motīvs; sk. Толстая, 1999.

⁵⁸Folkloras lelle ir N. Uvarovas piedāvāts termins. Tā ir lelle, kas ir veidota tradicionālās (arhaiskās) kultūras ietvaros.

⁵⁹Par šo detalizētāk sk. apakšnodaļā 2.3. Jēdziena „lelle” kultūrlingvistiskā analīze.

⁶⁰Sk. Морозов, 2001.

J. Heizinga kā spēles formālo īpašību norāda telpisko (laika) spēles un „ikdienišķās” dzīves pretstatu (*Хейзинга* 1992: 31–32). Šī formālā iezīme satuvina spēles un svētku⁶¹ jēdzienu, kā arī iekļauj šajā rindā rituālu, kuram temporālā un lokālā telpas sakralizācija ir nepieciešams akts. Saskaņā ar A. Baiburina teikto, jāatzīmē arī spēles un rituāla acīmredzamā atšķirība: spēlei nepiemīt konkrēta sasaiste ar situāciju, tai ir raksturīga improvizācija („*katra spēle ir, pirmkārt, un galvenokārt brīva darbība*” (*Хейзинга* 1992: 17))⁶² un izvēles iespēja, kā arī noteikts pragmatisks virziens (Heizingas doma par spēli, kuras mērķis ir ietverts pats sevī, nosacīta *Ding am sich* – lieta sevī, I. Kanta terminoloģijā). No tā izriet spēles hronotopa atšķirība no ikdienas dzīves telpas, nopietnas praktiskas darbības, kuru iedomājas un kurai mērķis ir ārpus sevis (šajā aspektā rituāls satuvinās ar praktisko darbību).

Rožē Keluā savā pētījumā „Spēles un cilvēki” piedāvā šādas formālās pazīmes, kas raksturo spēli kā: 1) brīvu darbību; 2) nošķirtu darbību, tas ir, ierobežotu telpā un laikā ar iepriekš nospraustām robežām⁶³; 3) darbību ar neskaidru iznākumu (brīvības motīvs spēlētāju iniciatīvai); 4) neproduktīvu darbību, tas ir, tādu, kas neveido nekādus labumus (principiāla atšķirība no rituālajām praksēm, kas ir tieši koncentrētas uz „bagātību” producēšanu); 5) regulāru darbību, kas ir pakļauta virknei nosacījumu, proti, paredz ierasto likumu darbības apturēšanu uz laiku un 6) fiktīvu darbību, citiem vārdiem sakot, tādu, kas paredz apziņas irealitāti (vai sekundāro realitāti), salīdzinot ar parasto ikdienišķo dzīvi (*Кайя* 2005: 49).

J. Heizinga attīsta domu par spēles „egoismu”, nosakot galveno rituāla atšķirību no spēles tā saucamajā spēles sacīkšu principā (*agone*) un projicējot sacīkšu (plašāk – spēļu) principu uz kultūru kopumā. Arī I. Morozovs pamatoti atzīmē, ka sacīkšu princips, kas, saskaņā ar J. Heizingu, ir katras kultūras spēles pamatā, nav iedomājams bez laimesta (saņemšanas) idejas, un tas pietuvina spēli rituāla fenomenoloģijai, jo rituāla pamatā ir noteikta tieksme kaut kādu labumu gūšanai. Šajā tieksmē izpaužas rituāla dialogiskais raksturs⁶⁴ un tas kontrastē ar spēli,

⁶¹ Sal. Ž. Bodrijāra svētku ideju darbā „Lietu sistēma”: „*Svētki bija kā visas oficiālās sistēmas darbības pagaidu apturēšana ar visiem tās ierobežojumiem un hierarhiskajām barjerām*” (*Бодриуяр* 1999: 87).

⁶² To pašu sastopam Rožē Keluā darbā „Spēles un cilvēki” (1958), sal. „*Cilvēki spēlē tikai, ja to vēlas, tikai tad, kad grib, tikai tik, cik grib. Šajā ziņā spēle - brīva darbība*” (*Кайя* 2005: 47).

⁶³ Sal. ar Heizinga s novērojumiem: „*Starp spēles formālajām pazīmēm pirmo vietu ieņēma spēļu darbības telpiskā atrašanās no „ikdienišķās” dzīves*” (*Хейзинга* 1992: 31).

⁶⁴ Rituāls kā mikrokosma dialogs (cilvēka, profānā nozare) ar makrokosmu (visumu, dievu pasauli, sakrālā telpu). Sk. *Байбурын*, 1993.

kas ir tendēta uz pašas pragmatiku un neparedz „atbildi” no sakrālās pasaules (šajā saistībā rodas jautājums: vai spēle var būt sakrāla?) (Морозов 2001: 26).

Samērā plašo jēdziena „spēle” pārskatīšanu, ko J. Heizinga veica, balstoties uz indoeiropiešu valodu materiālu, var turpināt ar slāvu koncepta „spēle” novērojumiem. Krievu valodnieks A. Potebņa (*Александр Потебня*) slāvu *jьgra attiecināja uz senindiešu *yajati* „godāt dievību” un grieķu „sagrālais”⁶⁵. O. Trubačevs (*Олег Трубачев*) atzīmē, ka „slāvu *jьgra semantiskais piepildījums, visticamāk, bija arhaiskais „dziedāšana ar dejošanu” nozīmju kopums. Acīmredzamās sinkrētisma un grūtās sadalīšanas pazīmes (vienkāršākas nozīmes „izpriecās”, „joks”, „dziedāšana”, „deja” šķiet atvasinājumi) loģiski noved pie jautājuma par saistību ar sakrālā pasauli” (Трубачев 1982: 208–209). Neieslīgstot etimoloģiskos meklējumus, tomēr jāatzīmē, ka starp vārdiem ar nozīmi „spēle” var nodalīt šādas nozīmju grupas:

- 1) skaļa skaņa, skaņas veidošana (dziedāšana, skaļi smieklī), jautrība utt. Šīs īpašības attiecas kā uz cilvēku, tā arī uz dabas parādībām (pērkons, vējš);
- 2) runāšanas process, tostarp, iespējams, arī sakrālais;
- 3) īpašs uzvedības un komunikācijas tips. Tas ietver arī kustības raksturojumus, kas korelē ar „spēlēšanās” stāvokli: uz to attiecas svārstību un atgriezeniskās virzes kustības (kriev. „gaismas spēle”), lēkāšana (Морозов 2001: 22–23).

Turklāt spēle slāvu tradicionālajā apziņā bieži vien tiek vērtēta negatīvi. Tas ir saistīts ar spēles kā noteiktas normas pārkāpumu, kas izraisa asociācijas ar destruktīviem mehānismiem – ar „nebūšanām” plašākā nozīmē, no noteiktas uzvedības uzstādījumiem (nenormēta uzvedība, necenzētas leksikas lietošana) līdz melnās maģijas praksēm (t.s. kr. *бесовщина*).

Spēlekā kultūras dzīves fakts latviešu tradicionālās kultūras ietvaros var būt saistīta ar masku gājienu fenomenu. Masku spēles, kā savā pētījumā norādījis etnogrāfs Jānis A. Jansons, bija izplatītas Latvijas teritorijā; par to liecina XIX un XX⁶⁶ gadsimta materiāli. Starp populārākajām maskām pētnieks izdala šādus tipus: Lācis, Nāve, Gans, Dzērve, Dzīvais mironis, Nāve un Velns⁶⁷, Žīdu tirgotāji, Čigāni, Dzirnānieks u. c. Katrai maskai bija izstrādāts savs

⁶⁵Sk. „Российский филологический вестник” (1881). Т. 6. № 3. 1881. С. 150.

⁶⁶„Spēlei ir ievērojama loma gan latviešu masku gājienos, gan arī melanēziešu un citu tautu gājienos. Arī minētais seksuāli ievirzītais masku gājienu dalībnieku dziesmu karš sakņojas kaitināšanas darbībās un citos spēles elementos” (Jansons 2010: 268).

⁶⁷Visdrīzāk, sākotnēji latviešu masku gājienu tika uztverti kā ļauno garu izdzīšana (Jansons 2010 : 284).

spēļunoteikumu komplekss (tipiskās darbības)⁶⁸ un masku gājienu dalībnieku joki, starp kuriem pētnieks izdala šādus: velna ķeršana, pelnu sargātājs, zvērēšana, pavediena ievēršana adatā, zaķu medības, kalendāra rakstīšana, zemes apgriezīens. Kā atzīmē pētnieks, „šīm „spēlēm” ir sena izcelsme. Tās pamazām izzuda no tautas tradīcijām jau pirms Pirmā pasaules kara, tāpat arī masku gājienu” (Jansons 2010: 192). Situācija, kad potenciāli tiek zaudēta darbību rituālā/sakrālā nozīmība (kultūras tradīcijas nesējiem izprotot šo sakralitāti) pārejas tipa svētku laikā (saskaņā ar A. van Genepa terminoloģiju) nav unikāla, tā tiek novērota daudzās tradicionālajās kultūrās. Var piekrist interesantam etnogrāfiskam novērojumam, kas fiksēts Muromas apgabalā XIX gadsimta 70. gados, kad informants, aprakstot kādu strīdu, kas noticis jaunu sieviešu starpā pirms Kupalas antropomorfās lelles izgatavošanas (vasaras saulgriežu svētkiem), vēsta, ka jaunās sievietes motivē savu atteikumu piedalīties šai rituālā ar tā grēcību un nesavienojamību ar kristietības ētiku (*Добрынина* 1874: 101, 103). Šī ir tipiska sižeta ilustrācija rituāla jēdzieniskajam reducējumam pārejas svētku rotaļās. J. Jansona pieminētā spēle „zaķu medības” jau tās fiksācijas brīdī zaudē savu rituālo komponenti, – šīs darbības izcelsmi pētnieks saskata senā pluviālā ieražā (Jansons 2010).

Kāzu spēlēšana bija viens no izplatītākajiem spēļu veidiem Latvijas teritorijā, tāpat kā dažādu personāžu simboliskās nāves un augšāmcelšanās attēlošana (Jansons 2010: 43). Īpaši spilgts piemērs par mūžīgi mirstošo un augšāmcēlušos dievu ir populārā spēle „Brūtīte”⁶⁹ ar divdaļīgu izpildījuma formu (*Miersti, miersti, brūtīte, jau māsa mira.../Celies, brūtīte, jau māsa cēlās...*). Šis teksts (plašā semiotiskā nozīmē) bija kumulatīva rotaļa, kas tika spēlēta ap Ziemassvētkiem un atspoguļoja rituālos priekšstatus, taču jau pārejā no rituālā diskursa uz spēles telpu: „Spēlei bija vairs tikai estētiskas izklaides nolūks, kad tā pagājušā (XIX gs. – S.P.) gadsimta beigās tika iesūtīta K. Baronam” (Jansons 1926: 114–115), un, iespējams, sākotnēji šīm darbībām (kora izpildījumam) bija rituāls raksturs (arhaiskais mākslas sinkrētisms), un tikai pēc sinkrētisma sabrukuma rotaļas darbības ieguva tīras spēles raksturu (*Веселовский* 1989: 269). Tajā ietvertā „pamatnozīme – dēmonu izdzišana – spēlēs vairs nav saglabājusies. Runa vairs ir tikai par rotaļu, ko spēlē arī bez maskām. Spēļu pirmatnējo nozīmi ir aizsegusi jaunāka, ar veģetāciju saistīta nozīme” (Jansons 2010: 285).

⁶⁸Iespējams salīdzinājums ar zināmo V. Propa pasaku tēlu sistematizāciju pēc to funkcijām, kas, savukārt, liecina par latviešu masku spēles datu izstrādi Latvijas tradicionālās kultūras praksēs XIX – XX gadsimtā.

⁶⁹Sk. Barons, Visendorfs, 1915.Lpp. 206. – 207.

Tādējādi var pieņemt, ka sākotnēji latviešu masku gājienos bija ietverta rituālā pragmatika; pētnieki masku izplatīšanu un attīstību Latvijas tradicionālās kultūras ietvaros saista ar animisma⁷⁰ un monisma⁷¹ ideju. Maskas kā simboliski garu attēlojumi galvenokārt tika izmantotas divos gadījumos: 1) vīriešu centienos pēc varas un 2) sieviešu centienos ar ziedojumiem gariem aizsargāties no tiem, bet vēlākos zemkopības kultūras periodos ar ziedojumiem labvēlīgi noskaņot mirušos, lai tie dotu labumu saimniecībai un sabiedrībai (*Jansons* 2010: 277). Līdzīgas rituālās prakses ar maskām iekļaujas pasaules kontekstā: Latvijā masku gājieni galvenokārt notiek laikā no Mārtiņiem līdz Meteņiem; Eiropā šis laika periods (novembra mēnesis) saistās ar pagāniskajiem mirušo senču piemiņas svētkiem. Neapstrīdami, ka daļa no latviešu maskām ir saistīta tieši ar šo tradīciju, kuras pamatā ir monisma ideoloģija. Pieminētās izplatītās maskas Dzīvais mironis un Nāve apstiprina šos novērojumus, un pētnieki pamatoti uzskata tās par zudušās preanimisma kultūras relikvijām (*Jansons* 2010: 282). Zīmīgi, ka austrumslāvu tradīcijā budēļu (Koļadas) maskas varēja tikt uztvertas kā nepieļaujams, grēcīgs atribūts. Turklāt pati karnevāla darbība notika svētkiem raksturīgās uzvedības robežās – bija pieļaujama pārgērbšanās zoomorfos un antropomorfos personāžos (lācis, stārķis u.c.), dzimtes lomu maiņa (vīrieši pārgērbās par sievietēm, sievietes – par vīriešiem). Tādējādi kopsakare (bet ne sinonīmija) starp masku un lelli rodama rituālās apmaiņas jomā vai arī simboliskā cilvēka maiņā. Tas uzsver arhaisko ideju par cilvēka animismu, kas vēlāk reducējas spēļu praksēs.

Svarīgs antropomorfa personāža izmantojuma piemērs rituālajās un spēļu praksēs austrumslāvu folkloras tradīcijā ir leļļu izgatavošana vasaras saulgriežu svētkiem (Kupala) un Masļeņicas svinībām ziemas laikā. Daudzu etnogrāfu fiksētās ieražas, kurās tiek izmantoti antropomorfi priekšmeti, norāda uz reāliju, kurai ir tiešs sakars ar lelli – tas ir izbāzenis. Izbāzenis, tāpat kā lelle, ir nosacīts cilvēka un/vai dzīvnieka attēlojums, un tas bieži tiek izmantots spēļu kontekstos. Austrumslāvu tradīcijā tā saucamajos aizvadīšanas rituālos (krievu „Masļeņicas, nāriņas, raganas bēres”, rietumslāvu Mara, Smrtka, dienvidslāvu bulgāru

⁷⁰ Animisms (no latīņu anima, animus – „dvēsele” un „gars” attiecīgi) – ticība dvēseles un gara pastāvēšanai, ticība visas dabas piederībai pie dzīvajām būtnēm. Animisma jēdzienu zinātnē ieviesa angļu etnogrāfs un viens no antropoloģijas pamatlicējiem E. Teylors (*Edward Burnett Tylor*), un ar šo terminu tika saprasta reliģijas attīstības sākotnējā stadija (animisms kā „reliģijas minimums”). Sk. *Tylor*, 1923.

⁷¹ Cilvēku, kas pieder pie lauksaimniecības kultūras tipa, pasaules uzskati tiek veidoti, balstoties uz monisma ideoloģiju, kas, savukārt, kļūst par pamatu masku gājienu kultūras attīstībai (*Jansons* 2010: 277 – 300). Sk. piem. *Frobenius*, 1898. **Monisms** – no grieķu *monos* (viens, vienīgais) – pasaules daudzveidīgo parādību aplūkošana vienas sākotnes gaismā, visa esošā pamatā ir viens pirmsākums. Pretstats tādiem jēdzieniem kā *duālisms* un *plurālisms*.

Hermanis/*Герман* u.c.) tiek izmantota gan lelle, gan izbāzenis. Galvenās atšķirības ir priekšmeta izmēros – priekšmets, kas ir mazāks par 30 cm, ir lelle. Tradīcijas nesēji ievēro vēl vienu atšķirību starp izbāzeni un lelli, proti, šī priekšmeta iznīcināšanas veidu. Kā atzīmē pētnieks I. Morozovs, lelle parasti tiek aprakta (apglabāta), bet izbāzenis – sadedzināts, noslīcināts, saplēsts gabalos (*Морозов* 2011: 50–54).

Mūsdienu zinātnē ir sastopamas trīs pieejas spēles jēdziena definīcijai. Pirmajā pieejā tiek uzsvērtaspēles noteikumu nosacītība; otrās pieejas priekšplānā izvirzās spēles spontanitāte, neparedzamība; un visbeidzot, trešā pieēja spēles būtību nosaka kā mainīgu nejaušības faktoru apvienojumu ar konkrētu noteikumu diktātu (*Морозов* 2001: 23). Tādējādi visos minētajos gadījumos spēle tā vai citādi tiek pretstatīta rituālam. V. Toporovs nosaka vārdu semantisko motivāciju tipus⁷², apzīmējot rituālu dažādās valodas telpās; ņemot vērā visas atšķirības, tās ir vērtējamas kā simptomātiskas. Divas semantisko motivāciju kategorijas, kuras nodala pētnieks, raksturojamas šādi:

- 1) vārds ar nozīmi 'rituāls' motivējams kā „svētais” (no tā latīņu *sacrum*– ne tikai „svēts priekšmets”, bet arī „svētā ieraža”), „noslēpumains”, tas ir, slēpts. Citiem vārdiem sakot, pirmajā gadījumā jēdziena rituāls pamatā ir kādas pazīmes vai svarīgas rituāla daļas pārņemšanas operācija, pie tam šīs pazīmes vai daļas arī pašas par sevi ir nozīmīgas;
- 2) vārda semantika vistiešākajā veidā norāda uz paša rituāla iekšējo būtību, tā ideju. Šīs kategorijas ietvaros tiek izdalīti divi būtiskākie šī fenomena izprašanas motivācijas tipi.

Pirmajā gadījumā rituāls tiek saprasts kā darīšana (sal. ar mūsdienu vācudie *Handlung* – „rituāls” ar kopīgo nozīmi „darbība”, bet – *die religiöse Handlung* (religiskā darbība), *die kirliche Handlung* (baznīcas darbība)). Tādējādi šajā aspektā izpaužas dinamiskais, aktīvais sākums, kas ietverts rituālā. Otrais gadījums piedāvā apzīmēt rituālu kā pieņemto kārtību, ieražu, noteikumu, likumu (sal. latīņu *rītus* – „religiskā ieraža”, „rituāls”, bet vienlaicīgi arī – „noteiktā forma”, „pieņemtā kārtība”) (*Tonopov* 2010: 23–28). Otrais gadījums ir īpaši nozīmīgs tāpēc, ka vēdiskā *ṛtá*- semantiskajā motivācijā (un līdz ar to ģenētiski saistītu ar latīņu *rītus*) līdz ar tā statisko aspektu tiek atklāts arī dinamiskais – pasaules veidošana kā attīstība, likuma stūres secīga kustība (*rátha ṛtásya*). Citiem vārdiem sakot, šajā aspektā tiek motivēta tā paša darbības vārda ṛ-/r- izmantošana, kur tiek fiksētas nozīmes „iekustināt”, „celt uz augšu”, „iet” u.tml. Šai semantiskajai pusei pašā rituālā atbilst sekojošais aspekts – „statiska

⁷²Sk. *Tonopov*, 2010.

shēma, kas realizējas dinamiskas ieražu darbības izvēršanas gaitā” (Tonopov 2010: 27). Tādējādi rituālā ietvertā dihotomija statiskais/dinamiskais var tikt attiecināta arī uz spēles fenomenu, jo spēle varpastāvēt tikai dinamikā, kā process (darīšana), izmaiņas iespēja. Balstoties uz šo atzinumu, pētnieks formulē spēles jēdzienu, par pamatu ņemot tēzi, ka spēle kā kultūras forma parasti sastopama sava antagonista veidā, proti, kā deformēta rituāla forma: „Spēle – sava veida kultūras mehānisms, kas veicina vienu rituālo formu pārēju citās, tas ir to evolūcijas veids” (Morozov 2001: 25).

Salīdzinot šos novērojumus ar iepriekš aplūkoto spēles jēdzienu, var secināt, ka par spēļu specifiskajām (un līdz ar to neraksturīgajām rituālam) pazīmēm kļūst spontanitāte un neprognozējamība⁷³. Mūsdienās dažādas zinātņu nozares piedāvā plašu rituāla definīciju klāstu, kuru vidū var izdalīt šādas:

1. Tradīcijas noteiktā ieražu darbību kārtība, veicot jebkādu reliģisko aktu, kā arī šo darbību kopums;
2. Paražas izstrādātā vai noteiktā kārtība kaut kā veidošanā. Sinonīms: ceremoniāls;
3. Standarta uzvedības signāla akts, ko izmanto dzīvnieki vai cilvēki, sazinoties viens ar otru (Morozov 2001: 23).

Acīmredzams, ka visās definīcijās tiek akcentēts kaut kāds tradīcijas noteikts darbību kopums, tomēr spēlei ir arī kaut kāds ierobežojums: „Spēle – brīvā aktivitāte vai nodarbošanās, kas notiek konkrētās vietas robežās un laikā” (Хейзинга 1992: 46).

A.Baiburins, sekojot E. Dirkheima pārdomām, rituālā izdala četras galvenās funkcijas: socializējošā jeb sagatavošanas funkcija; integrējošā jeb saistošā funkcija, reproducējošā funkcija un kompensējošā – (psihoterapeitiskā) funkcija (Baiburin 1993: 30–33). Bez šaubām, šīs pašas funkcijas var izdalīt arī spēlē, bet ar to atšķirību, ka notiek dažāda šo funkciju aptveršana spēļu un rituālo prakšu ietvaros. Tā rituālam ir raksturīgs „pasīvais” tradīcijas uztveres veids, mācoties to no galvas, noteiktu elementu un fragmentu kopēšana. Savukārt, spēlei ir tipiska „aktīvās” reproducēšanas metode, kas ir balstīta uz atdarināšanu. Turklāt šīs reproducēšanas aktivitāti var novērtēt tikai procesā, proti, iegūt priekšstatu par spēli var tikai nepārtrauktas ilgstošas fiksācijas procesā (Morozov 2001: 25). Taču tas neizslēdz spēles formālo īpašību esamību: tai ir fiksēts sākums (izloze vai lomu sadalīšana), un noteiktas beigas (zaudētāju

⁷³I.Morozovs izmanto krievu terminu *комбинаторность*, kas nozīmē tādu vai citādu apkārtējās pasaules noturīgu elementu kombināciju vai savienojumu variantu šķirošanas procesu (Morozov 2001: 25).

sodišana, uzvarētāju apbalvošana utt.). Šajā aspektā – balva/sods – ir jāatzīmē, ka spēle atkal robežojas ar rituāla jēdzienu.

Jēdzienu spēle un rituālssemantiskā līdzība agrīnajā vēstures posmā ir grūti nošķirama, un tas ļauj runāt par šo seno uzvedības prakšu korelativitāti. Vairums pētnieku akcentē spēles un rituāla laiktelpiskos raksturojumus, kas var gan apvienot šīs abas uzvedības normas, tā arī nošķirt tās. Runājot par formālām spēles pazīmēm jāatzīmē svarīga atšķirība, kas pastāv starp azartspēlēm (par kurām raksta Heizinga) un spēļu praksēm, kas kļuva populāras buržuāzijas vidē XIX un XX gs. Pirmkārt, tās ir galda spēles, kas vairumā gadījumu izslēdz sacensības (agonistisko) elementu (Костюхина 2013: 24). Pagājušo laika posmu galda spēļu piemēri (M. Kostuhina pēta plašu Krievijas impērijas robežās izplatītu materiālu) atspoguļo spēļu scenāriju, spēles elementu pastāvēšanas pragmatiku, kuros iekļaujas arī lelle. Jāatzīmē, ka spēle, līdzīgi tautas grāmatiņai jeb lubiņai⁷⁴, „eksistē, atkārtojoties trafaretiem un atspoguļojot stereotipus” (Костюхина 2013: 26). Proti, spēļu scenāriji, kas bija izplatīti visos kultūras līmeņos (gan elitārajā, gan masu) var tikt atveidoti pēc folkloras tekstu pastāvēšanas mehānisma principa – tos nodod pa mutvārdu sakaru kanāliem, tiem ir raksturīga arī augsta formulu izmantošanas pakāpe.

Būtībā atzinums par spēles trafaretumu nav pretrunā ar J. Heizingas domu par brīvību, kas piemīt spēļu kontekstiem, jo spēles būtības sākotnējais ambivalentums paredz kā mainīgo, tā arī normatīvo tās struktūras un elementu komponenti: „*Tēma ir pats mainīgākais spēles elements, bet tās noteikumu sistēma – pats stabilākais*” (Костюхина 2013: 22). To labi ilustrē folkloras ekspedīciju gaitā fiksētās bērnu spēles, kuru nosaukumi un tēmas varēja mainīties atkarībā no reģiona, taču noteikumu sistēma bija vairāk vai mazāk stabila (SPPA).

Cits būtisks spēles konteksta aspekts ir vaļasbrīža ideja. Šī temporālā pazīme ir svarīga arī rituāla praksēs, jo gan spēle, gan rituāls tiek veikts brīvā/noteiktā, ar kaut ko marķētā laikā, piemēram, pārejas tipa svētki tradicionālajā kultūrā, XX gadsimta pilsētas kultūras pārstāvja brīvais vakars vai XIX gadsimta lauku iedzīvotāja (zemnieka) vaļasbrīdis. Rituāla veikšanas vai spēles laiks vienmēr tiek norobežots no ikdienas. Šī pazīme ir raksturīga arī spēles un rituāla telpai: parasti šo prakšu norises vieta atrodas ārpus ikdienības zonas. Ar

⁷⁴ Lubiņa – grafikas veids, attēls ar parakstu. Lubiņai raksturīga tēlu vienkāršība un pieejamība. Sākotnēji lubiņas bija tautas mākslas veids. Tika veidotas ksilogrāfijas, gravējuma vai litogrāfijas tehnikā un tika izkrāsotas ar roku. Lubiņai raksturīga tehniskā vienkāršība, tēlaino līdzekļu lakonisms (parupjš štrihs, spilgtas krāsas). Bieži lubiņā attēlots izvērsts stāstījums ar paskaidrojumiem un papildinošiem attēliem. Sk. Рейтблат, 2009a, 2009b; Волчкова, 2010; u.c.

vaļasbrīža (brīvā laika) koncepciju ir saistīts arī leļļu un rotaļlietu kolekcionēšanas (vākšanas) sižets, jo kolekcionāri pieder mūsdienu brīvā laika tipa subkultūrai⁷⁵.

Aplūkotie jēdzienu „rituāls” un „spēle” raksturojumi nosaka pētījumam nepieciešamo elementu loku, kurā veidojas tie rituālu un spēļu konteksti, kuros lelle iekļaujas kā iespējamais dalībnieks vai objekts. Lelle kļūst par svarīgu šo kontekstu atribūtu, jo, par piemēru ņemot tās izmantojumu spēļu praksēs, var tikt izsekots sarežģītais šo divu kultūras stratēģiju un uzvedības modeļu – spēles un kultūras – korelācijas mehānisms.

⁷⁵Sk. *Соколов, Осокин, 1996; Щепанская, 2003; Bretschneider, 1995; Fischer, 1976*

1.4. Secinājumi par 1. nodaļu

Tādējādi, promocijas darba pirmajā nodaļā ir aplūkoti pieteiktās problēmas teorētiskie aspekti. Viens no galvenajiem teorētiskajiem jautājumiem, kas rodas, aplūkojot lelles fenomenu, ir saistīts ar pamatjēdzienu „spēle” un „rituāls” nošķiršanu, jo lelle visbiežāk figurē tieši spēļu un rituālu kontekstos (*Морозов* 1997: 93–111; *Морозов* 2011: 14). Turklāt jāiezīmē terminu „tradicionālā kultūra” un „mūsdienu kultūra” robežas, jo runa ir par diviem dažādiem kultūras tipiem (*Байбурин* 1993), un tātad arī par dažādu lelles kontekstuālo izmantojumu (esamību).

Bez šaubām, viena pētījuma ietvaros nav iespējams pilnībā atspoguļot visus iezīmēto teorētisko problēmu aspektus, tomēr virkne atzinumu ļauj aprakstīt to „fonu”, uz kura tiek „izspēlēti” ar lelli saistītie sižeti. Vispirmā kārtā grūtības rada tradicionālās un mūsdienu kultūras jēdzieni, to mijiedarbība un temporālā korelācija. Šīs problēmas aplūkojumā galvenais uzsvars liekams uz viena kultūras tipa nomaiņu ar otru. Tehniskais progress, pilsētu un to kultūrtelpas attīstība, rakstu valodas kultūras izplatīšanās u.c. parādības mainīja kultūras paradigmu. Šī kultūras tipu maiņa noveda pie jaunu folkloras žanru izveidošanās (un likumsakarīgas veco žanru izzušanas), kā arī pie jaunu uzvedības scenāriju rašanās (piemēram, pilsētnieka uzvedības modelis atšķiras no zemnieka uzvedības). Šie procesi īpaši pamanāmi kļuva XIX gs. beigās – XX gs. sākumā, kad jau patiešām var runāt par kardinālu kultūras paradigmu maiņu. Šāda žanra izmaiņu apzināšanas folkloras pētnieku vidū nebūt nenotika uzreiz, un tikai XX gadsimtā ir fiksējama „oficiāla” ne tikai tautas mutvārdu daiļrades tekstu, bet arī materiālās kultūras priekšmetu, pilsētas sadzīves priekšmetu, zemās literatūras paraugu iekļaušana folkloristu zinātnisko interešu laukā. Tādējādi, tradicionālās un mūsdienu kultūras jēdzienu terminoloģiskais apraksts aizved pie daudz globālākas folkloras būtības problēmas kopumā un ļauj uzsākt diskusiju par folkloras tekstu izpratnes metodoloģiskajām iespējām un pieejām (semiotisko, socioloģisko, literatūrzinātnisko). Šie spriedumi savukārt rada nepieciešamību kaut vai vispārīgos vilcienos aplūkot termina „folklorā” problēmu, ko aktīvi sāka apspriest XX gadsimta vidū. Četras galvenās pētnieku izvirzītās koncepcijas piedāvā saprast folkloru divos pamatvirzienos: 1) plašā izpratnē, proti, socioloģiskā (kultūrvēsturiskā) vai estētiskā traktējumā; 2) šaurākā izpratnē termins aprobežojas ar filoloģisko vai mutvārdu koncepciju.

Promocijas darba kontekstā ne mazāk svarīga ir jēdzienu „spēle” un „rituāls” noteikšanas problēma. To sarežģītās korelatīvās attiecības iespējams reducēt uz diviem dažādiem uzvedības modeļiem. Pētnieki izdala trīs galvenos rituāla tipus: 1) kalendārie rituāli; rituāli, kas eksistē

normālas situācijas apstākļos un tiem piemīt integrējoša darbība; 2) pārejas tipa ieražas (saskaņā ar A. van Genepa terminoloģiju) – kāzas un bēres, iniciācijas rituāli, iesvētību rituāli; 3) okazionālās ieražas jeb nelaiemes atvairīšanas rituāli. Visu tipu rituālos var figurēt lelle kā antropomorfs priekšmets, kā cilvēka aizvietotājs. Šī lelle iekodētā līdzības pamatideja rituālos nereti tiek saprasta imitatīvās maģijas (*imitative magic* kā simpātiskās maģijas (*sympathetic magic*) tips saskaņā ar Dž. Freizeru) ietvaros. Imitatīvā maģija balstās uz principu „līdzīgs rada līdzīgu”, proti, tiek pieļauta iedarbības pārneses iespējamība no viena priekšmeta uz otru to ārējās līdzības dēļ. Lelle kā cilvēka aizvietotājs darbojas dažādās spēļu un rituālu praksēs, un tādā veidā izpaužas lelles fenomenoloģijas pamatideja – antropomorfisma ideja. Maģiskās (vai rituālās, proti, vērstās uz kādu rezultātu) manipulācijas ar lelli nereti neiziet ārpus apotropeisku darbību robežām.

Turklāt lelles būtība pieprasa nepārtrauktu garīgā un materiālā, simboliskā un pragmatiskā saskari, kas visai dažādi izpaužas spēļu un rituālu kontekstos. Spēle un rituāls var korelēt attieksmes pret laiku un telpu aspektā: spēles un rituāla hronotops vienmēr pieprasa atkāpšanos no normas, no ikdienas (spēle nereti ir sinonīms svētkiem). Spēles fenomens (koncepts) promocijas darbā aplūkots, raugoties caur kulturologu J. Heizingas un R. Keluā pētījumu prizmu, kā arī balstoties uz V. Toporova, T. Civjanas, N. Tolstoja u.c. etnolingvistiskajiem novērojumiem.

Šajā saistībā nozīmīgs ir spēles sacīkšu princips (*agone*), ko apraksta J. Heizinga, un tās neproduktīvais raksturs. Atšķirībā no rituāla, spēle nav vērsta uz to vai citu labumu gūšanu, bet gan ir noslēgta sevī. Iespējams spēli aplūkot arī kā rituāla deformētu (desakralizētu) veidu. Lelles spēļu funkcija (lelle kā rotaļlieta) ir viena no acīmredzamākajām tās funkcijām, un šādā aspektā tā aktīvi izpaužas tradicionālās un mūsdienu kultūras kontekstos.

Lelle kā antropomorfs priekšmets var būt arī simbolisks visas svētku semantikas aizvietotājs, kas nereti novērojams kalendāro un ģimenes svētku ietvaros.

2. nodaļa. Lietas valoda tradicionālajā un mūsdienu kultūrā

2.1. Lietas valoda tradicionālajā kultūrā: lelles simbolikaspekts

Izvēloties lelli par pētījuma priekšmetu rituālajās un spēļu praksēs, būtisku nozīmi iegūst lietu valodas specifika kopumā un tās izpētes iespējamās pieejas tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros. Lelle kā folkloristiskas izpētes lieta, kā ikdienišķās un rituālās (spēles) prakses sakrāla rakstura priekšmets labi atspoguļo arī termina „folklorā” ambivalenci. Lelle apvieno sevī utilitārās, estētiskās un simboliskās funkcijas, kas ļauj pētīt lelles fenomenu plašā folkloras un elitāras kultūras kontekstā. Pirmkārt, jāsniedz komentārs kādam neapstrīdamam faktam. Lai kādā kontekstā (spēles vai rituāla) tiku aplūkota lelle, tā ir kultūras priekšmetiskā koda elements, proti – priekšmets. Lietai, kurai piemīt priekšmetiskums, ir forma; tā ir taktila. Maksa Fasmera (*Макс Фасмер*) etimoloģijas vārdnīca piedāvā šādu jēdziena „priekšmets” secīgu rekonstrukciju: sākot no grieķu ‘vārds’ un latīņu ‘balss’ (*vox*) un beidzot ar latīņu ‘būt nomodā’ (*vegeo*), ‘mundrs’, ‘modrs’ (*vigil*), senindiešu ‘spēks’ (*vajas*) un senislandiešu ‘mundrs, dzīvs’ (*vakr*) (*Фасмер* 1986). V. Dāla skaidrojošajā vārdnīcā lieta ir „*kaut kas nebūt, priekšmets, atsevišķa vienība, katrs nedzīvs eksemplārs; plašā nozīmē, viss, kas pieejams jūtām*” (*Даль* 1978: 189). Ņemot vērā lingvistiskos faktus, jāakcentē šie aizmirstie uztveres modeļi un attieksme pret materiālo pasauli. Šajos kognitīvajos modeļos apvienojas „pieejamība jūtām” un vitāls „mundrums”; savukārt, priekšmetiskuma un būtības, priekšmeta un subjekta pretstatījums, ja ne pilnībā tiek pārvarēts šai paradigmā, tad noteikti samazinās un lielā mērā tiek nobīdīts analītiskās uzmanības perifērijā (*Ушакин* 2013: 35). Šie jēdzieniskie apveidi ir svarīgi ne tikai aktuālās lingvistiskās pragmatikas aspektā, bet arī lelles fenomenoloģijas kontekstā.

Cits priekšmeta (tai skaitā lelles) simboliskās komponentes aplūkojuma aspekts tradicionālās kultūras ietvarā atrodams vārdnīcā „Slāvu senlietas” (*Славянские древности*)⁷⁶. Vārdnīcas koncepcija saskatāma jau tās pilnajā nosaukumā (*Славянские*

⁷⁶Vārdnīca „Slāvu senlietas. Etnolingvistiskā vārdnīca” ir pirmais slāvu tautu tradicionālās garīgās kultūras leksikogrāfisks atspoguļojums slāvistikā (ja neskaita poļu enciklopēdiju „Slāvu senlietu vārdnīca”, kurā galvenokārt atspoguļotas vēsturiskas un arheoloģiskas senlietas). Vārdnīcas izstrādes gaitā autori balstījās uz iepriekšēju zinātnisko pieredzi slāvu valodniecības jomā: „Slāvu valodu etimoloģiskā vārdnīca. Pirmslāvuleksiskais fonds” (*Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*), „Vispārīgais slāvu

древности. Этнолингвистический словарь). Vārdnīca atspoguļo vienu no, autore sprāt, veiksmīgākajām metodoloģiskajām pieejām folkloras tekstam. Izdevuma iniciatora akadēmiķa N. Tolstoja vārdiem runājot, tā ir „[...] vārdnīca, kuras mērķis ir lasītājam skaidrot vārdus, jēdzienus, priekšmetus, darbības, darbojošās personas, ieražas, rituālus, ticējumus, svētkus, kas ir saistīti ar slāvu tradicionālo kultūru, tās senāko pirmskristietības un kristietības slāni, tās mitoloģiskajiem priekšstatiem [...]” (cit. pēc: Толстая 2013: 128). Vārds „senatne” izdevuma nosaukumā norāda uz slāvu garīgās kultūras arhaisko elementu pārlūkošanu un rekonstrukciju. Taču vārdnīcā netiek aplūkotas tikai parādības, kas rekonstruētas pareizticīgās vēstures laika posmā, bet arī tās kultūras formas, kas radušās vēlākos periodos, kas „savā saturā un struktūrā reproducē mehānismus un atspoguļo senās kultūras tradīcijas jēdzienus” (Толстая 2013: 129). Vārdnīca sniedz samērā pilnīgus priekšstatus par semantisko, bet ne vēsturisko rekonstrukciju, kas vērsta uz pētāmās parādības sākotnējo nozīmju reproducējumu. Savukārt vārds „etnolingvistiskā” norāda uz metodoloģisko pieeju kultūrai, orientējoties uz kultūras izpēti, raugoties „caur valodas prizmu”, ko savulaik veiksmīgi piedāvājis N. Tolstojs. Tātad runa ir gan par leksiku un frazeoloģiju, kas glabā sevī arhaiskās kultūras zīmes, gan par valodu kā zinātņi. Tāpēc ir svarīgi pievērsties „Slāvu senlietu” vārdnīcai, jo izdevuma specifika atspoguļo nozīmīgas kultūras zīmes: gan materiālās kultūras priekšmetus, gan garīgās vērtības. Par piemēru ņemot izvēlēto vārda skaidrojuma šķirklī, iespējams rekonstruēt⁷⁷ tradicionālās slāvu kultūras gramatiku un vārdu krājumu, aprakstīt tradicionālo pasaules redzējumu. Tradicionālā pasaules redzējuma pamatā ir dažāda līmeņa un pakāpes abstrakcijas elementi, bet par raksturīgu motīvu kļūst visas tradicionālās slāvu kultūras antropoloģiskais pavērsiens⁷⁸. Skaidrojošie šķirklī, kas iekļauti vārdnīcā, uzskatāmi atspoguļo slāvu tautas kultūras antropocentrisko situāciju: „priekšstati par ārējo pasauli lielā mērā ir antropoloģiski” (Толстая 2013: 131). Tādējādi, vārdnīcā sniegto jēdzienu un nozīmju pārlūkošana atspoguļo arhaisko pasaules redzējumu, palīdzot iezīmēt tradicionālo pasaules uztveri (to, ko sevī iekļauj tautas kosmoloģija) un cilvēku (to, par ko runā tautas antropoloģija).

lingvistiskais atlants” (*Общеславянский лингвистический атлас*) O. Trubačova red., „Pirmslāvu vārdnīca” (*Słownik prasłowiański*) F. Slavska red.. Izdevums „Slāvu senlietas” tika pabeigts 2012. gadā.

⁷⁷Ir nepieciešami daži precizējumi, jo izdevumā ir konstatējamas dažas nepilnības. Piemēram, vārdnīcā nav skaidroti tādi svarīgi slāvu kultūras jēdzieni kā rožu kronis, rotaslietas, ornamenti, tautas teātris, gadatirgus u.c. (Толстая 2013: 145).

⁷⁸Jādomā, ka tas ir raksturīgs arī baltu folklorai.

Tautas antropoloģijas⁷⁹ ietvaros vārdnīcas autori nošķir sadzīves un saimnieciskos artefaktus, kuru starpā ir īpaša priekšmetiskā koda elementu grupa – „*tā saucamie rituālie priekšmeti, kas ir speciāli izgatavoti rituāla mērķiem un kam nav utilitāra uzdevuma*” (Толстая 2013: 139). Pēc vārdnīcas autoru domām, šai grupai pieder arī lelles (arī amuleti, vainags, maska, elks, krusts u.c.). Būtiski, ka vārda skaidrojumā galvenokārt akcentēta lelles rituālā funkcija, bet spēles konteksti paliek ārpus skaidrojuma (spēles sižeti ar antropomorfiem un zoomorfiem priekšmetiem aplūkoti sadaļā „Rotaļlietas”). Saskaņā ar vārdnīcu, lelle ir „*antropomorfa neliela izmēra figūriņa, bērnu rotaļu, ieražu un maģisku darbību objekts. Tautas ticējumos tā tiek uztverta kā dzīva radība, kā cilvēka aizvietotājs, viņa modelis, kā maza bērna pirmtēls (sal. ukr. лялька, pol. lalka). [...] Taču tautas tradīcijā reālijas, kas tiek apzīmētas ar šiem homonīmiem (rotaļlieta un rituāla atribūts, rituāla maize un linu, kaņepju u.c. augu kūlis), pēc savas kultūras semantikas un maģiskām funkcijām ir viens veselums*” (ССД 2009: 27–28). Šāds lelles traktējums to iekļauj gan spēles/rotaļas (bērnu), gan rituāla kontekstā. Antropomorfs priekšmets tradicionālās kultūras ietvarā var tikt apjēgts dažādās intenču un jēdzieniskajās zonās. Būtiska nozīme ir lelles iekļaušanai tradicionālajā slāvu kultūras sistēmā un to kontekstu nozīmīgumam, kuros rodas šis priekšmetiskā koda elements. Etnogrāfisko ekspedīciju dati, kas tika savākti promocijas darba izstrādes gaitā, liecina, ka situācija ar lelli Latvijas kultūrtelpā, Latvijas tradicionālās pasaules redzējumā kardināli neatšķiras no slāvu kultūrtelpā vērojamā.

Pirms aplūkot lelli slāvu tradicionālās kultūras sižetos, jānoskaidro, kā un kādi priekšmeti iekļaujas arhaiskajā pasaules redzējumā un kādi ir to pastāvēšanas apstākļi folklorā. Folkloras studiju uzmanības fokusā nokļūst sižeti un teksti (to plašākajā semiotiskajā nozīmē⁸⁰) no dažādām cilvēka darbības jomām⁸¹. Pievēršanās lietas semiotiskā statusa problēmai (savstarpējo attiecību aspektā lieta – mīts⁸²) paredz sakrālajā laukā iekļauto priekšmetu, piemēram, ceremoniālo kostīmu, masku, ieražu ēdienu un rituālo būvju utt. izpēti. Sadzīves priekšmeti reti tika izmantoti „mērķtiecīgās” sakrālajās praksēs un tāpēc ilgu laiku (patiesībā, līdz semiotiskā

⁷⁹ Tautas antropoloģija – tradicionālās pasaules ainas fragments, kas saistīts ar tautas uzskatiem par cilvēku kā par sociālu un bioloģisku būtni. Sk. Кабакова 2001b.

⁸⁰ Teksta koncepcija, kas ir izveidojusies mūsdienu semiotikā un lingvistikā un bez mutiski-rakstiska izteiksmes tipa aptver daudzus citus: darbības, uzvedības, taustes, skaņas, priekšmetu, grafisko, tēlaino. Tādējādi par tekstu sauc jebkādu semantisko telpu, kas ir veidota pēc vispārējiem noteikumiem (Рыжакова 2002: 17).

⁸¹ „Folklore is a universal topic, its substance includes material from all areas of life” (Clarke 1963: 3). Tulkojums: „Folklorā ir universālā būtība, tās substance ietver materiālu no dažādām dzīves sfērām”.

⁸² Ja mīts tiek saprasts divdaļīgi: 1) kā kāds verbāls teksts 2) kā pasaules uzskatu shēma, kā priekšstatu par pasaules radīšanu sistēma (t.s. „pasaules modelis”).

virziena plašākai attīstībai folkloras studijās) atradās ārpus pētnieku redzes loka. Pirmie novērojumi šajā jomā tika veikti XX gadsimta otrajā pusē. 1937. gadā P. Bogatirevs (*Павел Богатырев*) ar Morāvijas tautas tērpa piemēru parādīja, ka jebkurai lietai piemīt nevis viena funkcija, bet funkciju kopums, starp kurām ir gan praktiskās, gan simboliskās⁸³ funkcijas.

Kā atzīmē folkloras pētnieki, zemnieku sadzīvē gandrīz nav bijis lietu bez praktiska pielietojuma. Griezumi zemnieku māju frontonos, vērpjamā ratiņa apgleznojums un griezumi, sadzīves keramikas forma un ornamenti, sieviešu apģērba un galvassegu rotājumi organiski apvienoja sevī praktisko un māksliniecisko nozīmi (*Чистов* 1986: 14).

Šo būtisko novērojumu, kuram ir diezgan vispārīgs raksturs, labi ilustrē piemērs ar konkrētu ornamentu izmantošanu un funkcionēšanu tradicionālajā kultūrā. Nav nejaušība, ka diezgan veiksmīgs kļūst ornamenta tekstu analīzes „lingvistiskais modelis” tradicionālās kultūras⁸⁴ pētījumu ietvaros. Citiem vārdiem sakot, ornamenta „darba” specifika folkloras telpā ļauj runāt par vizuālo sadzīves priekšmetu sastāvdaļu semiotiskumu (augstu semiotisko pakāpi), kam pēc savas pamatfunkcijas⁸⁵ ir utilitārs raksturs.

Raugoties no priekšmeta „semiotiskuma” un „lietišķuma” aspekta, svarīgi atgādināt, ka jebkurš kultūras modelis ietver apkārtējās realitātes parādību sadalīšanu „*faktu pasaulē un zīmju pasaulē*”⁸⁶ (*Лотман* 1970: 14). A. Baiburins, attīstot J. Lotmana domu, atzīmē, ka tāda nošķiršana nevar būt absolūta, jo pastāv objekti, kas ieņem starpstāvokli (tā saucamās kvazisemiotiskās parādības); pie šādiem objektiem var tikt pieskaitīti „materiālās kultūras” elementi. Nokļūstot semiotiskajā sistēmā (piemēram, rituāls), objekti kļūst par zīmēm, izejot no tās, – par lietām. Tādējādi konkrētu semiotisko statusu lieta iegūst atkarībā no „semiotiskuma” vai „lietišķuma” aktualizācijas tajā vai citā priekšmeta izmantošanas kontekstā. Tāpat lietas semiotiskais statuss atspoguļo konkrēto „semiotiskuma” un „lietišķuma” vai simbolisko un utilitāro funkciju korelāciju (*Байбурин* 1981: 215–217). Acīmredzot lelle savu visaugstāko

⁸³Pirmā P. Bogatireva raksta „Morāvijas Slovērijas kostīma funkcijas” publikācija tika publicēta kā atsevišķa grāmata slovāku valodā. Krievu valodā publicēta 1971. g. – sk. *Богатырев*, 1971.

⁸⁴Vairāk par to – sk. Rižakova, 2002. Pētījumā autore runā par raksta „valodiskuma” pakāpi, t.i., ornamentālo un lingvistisko kategoriju iespējamo atbilstību šim nolūkam, par ornamenta izpētes metodi izvēloties t.s. „lingvistisko modeli”. Lingvistiskais modelis, kā paskaidro autore, nozīmē, ka ornamentu var iztēloties kā jēgpilnu (semiotisku) „valodu” ar savu leksiku, gramatiku, ar attiecīgiem līmeņiem (sintagmām, frazeoloģiju, paradigām), ka arī ar piesaisti dažādiem „tekstiem” – tautas ticējumiem, rituāliem, paražām, priekšmetiem (*Celms* 2007 : 18).

⁸⁵Par nozīmīgu šajā sakarā kļūst motīvs, kas ir fiksēts *Motif-Index of Folk-Literature* (revised and enlarged edition by Stith Thompson) – D263. *Transformation: man to ornament* (Thompson 1956). Citiem vārdiem sakot, ornamenti (vizuālais aspekts, „grafiskais teksts”) var tikt saistīts ar antropomorfisma ideju; par- to liecina arī dažādu tautu tradicionālās kultūras tekstu korpusi.

⁸⁶Sal. K. Levī-Strosa koncepcija par „dabu” un „civilizāciju” dalījumu (*Levi-Strauss* 1962).

semiotisko statusu sasniedz rituālo prakšu kontekstā (šeit jautājums: vai arī spēļu?). Tas ir saistīts ar faktu, ka lelle kā lieta var nozīmēt (simbolizēt) kaut ko daudz lielāku nekā viņa pati. Pamatojoties uz vispāratzīto kultūras elementu dalījuma shēmu starp „materiālās kultūras” un „garīgās kultūras” telpu, var secināt, ka lietām *a priori* tiek piešķirts dažāds semiotiskais statuss⁸⁷. Šajā semiotiskajā skalā priekšmeti no „materiālās kultūras” sfēras iegūst zemu semiotisko statusu, tajā pašā laikā priekšmeti no „garīgās kultūras” lauka tiek traktēti kā tādi, kuriem piemīt augsts semiotiskais statuss. No šī viedokļa „materiālās kultūras” sfēra tiek vērtēta kā „*samazināta semiotiskuma zona*” (Баїбурын 1981: 217), bet „garīgā kultūra” – kā paaugstināta semiotiskā zona.

A. Baiburins identificējis trīs tradicionālās kultūras „valodas”, proti, pētnieks uzskata, ka „teksta” saturs var tikt izteikts trejādi: 1) mutiski (stāstījums, apvārdošanas teksts, dziesma, dialogs u.c.), 2) ar darbību (rituāls, etiķete, ieražas, noteiktas tehnoloģijas) un 3) priekšmetiski (priekšmetu kompleksi), kas piedalās visos kultūras operāciju veidos (Баїбурын 1981: 217). Tātad runa ir par „mutiskās”, „darbības” un „priekšmetiskās” kultūras valodām. S. Rižakova pievieno šim „valodu” korpusam vēl vienu – grafisko valodu, kas pētniecei šķiet unikāla tāpēc, ka šī ceturrtā valoda saista dažādas kultūras formas: tai ir fiziskais mods, kas ir tieši atkarīgs no tehnoloģijas un izgatavošanas materiāla (vai matricas, priekšmeta, uz kura tas tiek uzklāts), bet „grafiskā teksta” izskats un saturs saistīts ar priekšstatu sistēmu, tautas pasaules uzskatiem, tradicionālās kultūras mitoloģiju (Рыжакова 2002: 15–16).

Tradicionālā kultūra ir „daudzvalodīga”, tas ir attiecināms arī uz Latvijas XX–XXI gadsimta telpu. Tradicionālās un mūsdienu kultūras daudzvalodības aplūkojums var tikt turpināts salīdzinoši jaunā zinātnes nozarē – t.s. haptikā⁸⁸ (no gr. *haphē* – „tauste”), kura balstās uz cilvēka pasaules taktilo uztveri, proti, kad materiālās kultūras objekti tiek apjēgti ar fiziskas saskares palīdzību. Taktīlā pieeja ļauj paplašināt materiālās kultūras elementu apraksta metodoloģiju un noteikt lelles kā kultūras koda priekšmetisko pusi.

Folkloras pētnieces S. Tolstoja un L. Vinogradova⁸⁹ piedāvā vēl vienu iespējamu risinājumu lietas jēdziena traktējumam tradicionālajā kultūrā. Raksta autore seko A. Baiburina

⁸⁷To labi ilustrē etnogrāfiskā muzeja eksponātu sadalījums (izvietošana), kad tautas kultūra tiek sadalīta pēc „funkcionālajiem blokiem”: reliģija, apģērbs, ēdiens, mitekļi utt. Tas ir, tiek ņemta tikai viena funkcija, parasti – utilitārā.

⁸⁸Sk. Katz, 1925; Montagu, 1986

⁸⁹Sk. Виноградова, Толстая, 1993

novērojumiem semiotikas jomā un pamatoti nošķir priekšmetus/lietas „*sadzīviskajās, kurām ir utilitāra nozīme, bet kas iegūst sekundārās rituālās funkcijas (piemēram, pods, cirvis, cepure un citi) un rituālu priekšmetos bez utilitāra pielietojuma, kurus speciāli izgatavo izmantošanai ieražu mērķiem (piemēram, kāzu kociņš vai maizes klaips, Meteņu salmu izbāzenis u.c.)*” (Виноградова, Толстая 1993: 3). Tādējādi veidojas it kā divas „valodu koda” telpas, kur pirmās grupas priekšmetiem piemīt dubulta semantika un funkcija – ikdienišķā jeb parastā un kultūras jeb rituālā. Savukārt otra priekšmetu grupa iegūst tikai kultūras semantiku un funkcijas. Priekšmetu simboliskās nozīmes veidošana notiek, balstoties uz to predikativitāti: „*Priekšmets akumulē sevī darbības, sejas, vietas, cita priekšmeta, visa ieražas konteksta semantiku. Tā semantika multiplicējas, pārklājas viena ar otru, paaugstinot priekšmeta sakrālās un maģiskās īpašības*” (Виноградова, Толстая 1993: 5). Tādējādi, mehānisms, kad priekšmets iegūst sakrālu (rituālu) nozīmi, darbojas kontekstā vai situācijā, kas ir vērsta uz spēles (utilitāru) vai rituālu darbību. Regulārs simbolizācijas princips ir vērojams tad, kad priekšmets iegūst simbolisku nozīmi pēc darbības veida, ar kuras palīdzību tā tiek veikta. Rituālu kontekstā, kam lielākoties ir primitīvi maģisks raksturs, priekšmeta simbolika bieži tiek motivēta ar tā ārējo formu, struktūru, krāsu, materiālu. Šajā gadījumā lelles acīmredzamā orientācija uz antropomorfismu, uz ārējo līdzību ar cilvēku (no detalizētas līdz nosacītai) nosaka tās kā cilvēka dubultnieka vai aizstājēja simboliku. Cits iespējams priekšmeta simbolizācijas motīvs ir tā piederība personai, kas to izgatavojusi, vai kurai pieder šis priekšmets. Ar lelles palīdzību var iedarboties uz tās īpašnieku, translējot arī ļaunas darbības: nolādot cilvēku vai mājokli. Volinskas guberņas ukraiņi, vēlot nāvi savam ienaidniekam, no māla veidoja maza cilvēciņa figūriņu, lika to koka zārciņā un apraka zemē, ticot, ka „*izplēnējot figūriņai, sairs arī ienaidnieka veselība*” (СДД 2009: 28). Pēc Ziemeļkrievijas un Sibīrijas ticējumiem, lai uzsūtītu nedrauga mājoklim ļaunu garu (*нанусть кукимору*), viņa mājā (vai pagalmā) bija jānoslēpj maza lellīte vai tās atveidojums no lupatiņām vai zariņiem, kā rezultātā šai vietā sāka spokoties: pa namu tekalē zaķis, sivēns, parādās bullis; visas durvis vienlaikus atveras; spalvains večuks stāv. Vienā no Sibīrijas mitoloģiskajiem stāstiem mājas celtnieki, kas bija neapmierināti ar atalgojumu, zem mājas jumta baļķa bija novietojuši lelli. Turpmāk mājas saimnieki katru nakti bija dzirdējuši bērna raudas; viņiem nācās nocelt mājas jumtu: „*Atrada tur lellīti. Tādu mazītiņu, no lupatiņām šūtu*” (СДД 2009: 29); iemetuši to krāsni, tad spokošanās beigusies. Citā stāstā, lai atrastu lāstu nesošo lelli, mājas saimniekiem bija jānojauc krāsns. Kad lelli atraduši, viņa „*lūkojās kā*

dzīva”(CDD 2009: 29). Lelle var veikt arī aizsardzības funkcijas, kalpot par apotropeisku priekšmetu; piemērus tam var atrast austrumslāvu pasaku sižetos – „Vasiļisa Daiļā” (*Василиса Прекрасная*) (AT 480 B*) vai „Kņazs DaņilaRunātājs” (*Князь Данила-Говорила*) (AT 313 E* + 327 A + 313 H*). Šais sižetos lelle kļūst par senča aizbildņa aizstājēju, cilvēka aizsargu un *brīnumainu palīgu* (V. Propa terminoloģijā). Aizsardzības (apotropeiskiem) mērķiem lelle tika darināta īpaši, lai tā varētu uzņemt lāstu, slimības un citas nelaimes, kas draud cilvēkam. Ja bērns bija slims, māte no bērna autiņiem vai apģērba veidoja lelles, sauca tās ļaunu garu vārdos un izmētāja tālu prom no mājām, vai arī piekāra durvīm ar galvu uz leju. Dienvidslāvi – Kosovas serbi, gaidot dzemdētāju, šūpulī bērna vietā lika lelli, lai sliktu pareģojumu gadījumā, ļaunais liktenis kristu uz lelli, nevis bērnu (CDD 2009: 28–29). Arī slāvu tautām pazīstamais ieradums likt lelli starp logu rāmjiem Latvijas teritorijā sastopams vēl šodien (SPPA).

Priekšmeta simboliku var noteikt tā ģenētika, izgatavošanas vai izcelsmes veids (*Виноградова, Толстая* 1993: 4). Nemainīgs ir lelles attēlojums sievietes figūras veidā. Kā norāda liecības, austrumslāvu (plašāk – slāvu) tradicionālajai kultūrai nebija raksturīga vīriešu figūriņu darināšana: piemēram, Vologodskas apriņķī uzskatīja, ja meitene bērnībā pārāk daudz spēlējās ar lellēm, tad apprecoties dzemdēs meitas; viena no sievietēm par sevi teica: „*Man patika spēlēties ar lellēm – dzemdēju piecas meitas*” (CDD 2009: 28). Pēc Vitebskas apgabala baltkrievu ticējumiem, ja bērni pārāk aizraujas ar rotaļāšanos ar lellēm, tas vēsta par drīzu jauna bērna parādīšanos ģimenē, bet nevērīga izturēšanās pret lelli norāda uz kāda mājinieka slimību. Savukārt, ja lelli aprok bedrē vai iemet sniegā, tas vēsta par drīzu kāda mājinieka nāvi (CDD 2009: 28). Arī latviešu tautas tradīcijai ir raksturīga sievišķa lelles uztvere, bet, ja ar lelli spēlējas puisēns, tas tiek vērtēts negatīvi – „*Ja meitene ļoti mīl lelles, viņai būs daudz bērnu, ja nemīl, tad būs neauglīga*” (A. Aizsils 135); „*Ja puika spēlējas ar leļļiem – zirgs tam vēlāk kož*” (Š. Tie 24713)” (*Straubergs* 1990: 285).

Jāatzīmē, ka lelles (kā jebkura cita materiālās kultūras priekšmeta) simboliku var motivēt dažādas īpašības un pazīmes. Dažreiz šī simbolika tiek interpretēta un traktēta atšķirīgi, producējot savstarpēji nesaistītas simbolu valodas. Piemēram, lelle var būt aizsargājošs priekšmets, pildīt apotropeiskas funkcijas, taču vienlaikus aktuāls ir lelles kā ļauna gara iemiesošanās objekta traktējums. Tāpēc, darinot lelli–rotaļlietu, cilvēks bieži sargājās iezīmēt acis vai citus sejas vaibstus, baidoties, ka lelle var atdzīvoties, tajā var iemiesoties ļaunais gars. Austrumpolijā vecāki bieži bērnam aizliedza gulēt ar viņa mīļāko lelli bailēs, ka naktī tā

pārvērtīsies ļaunā garā (to dēvēja par „*marudu*” vai „*mamunu*”) un nosmacēs bērnu (CCD 2009: 28). Lelle var radīt simbolisku sinonīmiju un izofunkcionalitāti, kuras ietvaros lelle atspoguļo sievišķāun/vai bērnišķā semantiku.

2.2. Lietas valoda mūsdienu kultūrā: ikdienas prakses lelles simbolikas ietvaros

Strikti nodalīt laika vai konceptuālās robežas starp tradicionālo un mūsdienu kultūru ir samērā grūti. Šajā pētījumā ar jēdzienu „mūsdienu kultūra” tiek saprasts īpašskultūras veids, kas atrodas zināmā opozīcijā gan tradicionālajai (patriarhālajai), gan elitārajai, oficiāli atzītajai kultūrai. Šāda situācija savulaik veicināja tā saucamās „trešās kultūras” koncepcijas izstrādi: šo jēdzienu 1980. gados, pētot Jauno un Jaunāko laiku glezniecību, zinātniskajā apriņķī ieviesa mākslas zinātnieks V. Prokofjevs (*Прокофьев* 1983). Lai izvairītos no zinātniskā viedokļa neveiksmīgā augstās kultūras pretstatījuma zemajai kultūrai (pie zemās nosacīti pieder tautas folklorā), tika formulēts jēdziens „trešā kultūra”⁹⁰, kurš iekļauj sevī šo polāro kultūras stratu pazīmes un tipoloģiskos raksturojumus, pilnībā nepiederot nevienai no tām⁹¹. Pēc pētnieku domām, „trešā kultūra” apvieno sevī sekundāras tradicionālās folkloras pazīmes un līdztekus tām – elitārās kultūras replikas (saskaņā ar V. Prokofjeva terminoloģiju – zinātniski mākslinieciskā profesionālisma kultūra (*культура учено-художественного профессионализма*)). Ņemot vērā šos atzinumus par „trešās kultūras” kā masu kultūras simbiozi (kas orientēta uz profesionālu folkloras realizāciju, kuru rada šīs tradīcijas nesēji savai „iekšējai lietošanai”)⁹², S. Nekļudovs noteica zemo pilsētas tradīcijas tipu, kas sākotnēji rodas pilsētā, bet pēc tam izplatās ārpus tās robežām – tā arī ir mūsdienu folklorā (*Неклюдов* 1995: 4).

Mūsdienu folklorā ievērojami atšķiras no iepriekšējām mutvārdu daiļrades tradīcijām (patriarhālās zemniecības un folkloras) un vēl jo vairāk no tekstiem, kas radušies arhaiskajās sabiedrībās. No vienas puses, mūsdienu folklorā pēc savas dabas ir ideoloģiski margināla, policentriska un fragmentāra, jo arī mūsdienu sabiedrības sastāvs ir raibs – sociālā vide ir

⁹⁰ Tipiskākie un spilgtākie *trešās kultūras* tekstu piemēri pieder industriālajam laika posmam, jo tie tiešā veidā ir saistīti ar pilsētas vides attīstību un tehnisko progresu.

⁹¹ „Tā bija tipoloģiski *neskaidra* folklorā, kas bija izteikti sekundāra attiecībā pret seno (zemnieku), to var nosaukt par *otro folkloru*, ja tūlīt pat neatklātos cits tās sekundārums – šoreiz attiecībā pret zinātniski māksliniecisko kultūru. Ar tās *zemo fondu*, vienkāršoto, barbarizēto variantu to var definēt kā *otro kultūru* (vai *parakultūru*). *Otrā folklorā* un *otrā kultūrā* ir ne šis ne tas – trešā [...]” (*Прокофьев* 1983: 7).

⁹² Šai aspektā nosakāma viena no galvenajām masu kultūras un pilsētas folkloras īpašībām – orientēšanās uz komerciju. Masu kultūras teksti tiek radīti, lai tos pārdotu, taču folklorā vienmēr ir „pašvērtīga”.

diferencēta pēc sociālajiem, vecuma, klanu un profesionālajiem kritērijiem⁹³. No otras puses, atšķirībā no iepriekšējām folkloras tradīcijām ar to orientāciju uz lokalitāti un dialektismu, mūsdienu folkloras „*tiecas kļūt par vispārīgi nacionālu, bet dažās tās formās pat globālu, ciešā sasaistē ar virsslāņa profesionālo (autor-) mākslu, kura vispirms attiecināma uz masu tradīcijām. Kā jau tika minēts iepriekš, tās barošanās vide ir jaunā komunikatīvā postindustriālā laikmeta situācija. Visbeidzot, mūsdienu folkloras (нострфольклор) strauji maina savu žanru un tekstu sortimentu, piesātinoties ar jaunu, aktuālu topiku, kurai tomēr spīd cauri dažas arhetipiskas nozīmes*” (Неклюдов 2002: 4). Proti, mūsdienu tradicionālās kultūras teksti pievēršas ne tikai tradicionālām formām, tēliem un motīviem, bet pievēršas jauniem žanriem, spēcīgi ietekmējoties no mūsdienu rietumu masu kultūras. Svarīgs aspekts mūsdienu kultūras attīstībā ir XX–XXI gadsimtu mijas tehniskie sasniegumi. Te minama pēc savas būtības un rakstura ļoti folkloristiskā interneta telpa.

Tādējādi postfolkloras attiecināma uz tā saucamo trešo kultūru (kas sākotni rod XIX. gs. „pilsētas iedzīvotāju” kultūrā); postfolkloras ietver sevī heterogēnus un heteromorfus elementus – tā ir masu kultūra, ko profesionāli ražo komerciāliem mērķiem⁹⁴, kā arī zemākā līmeņa folkloras slānis un „naivā” (jeb „vienkāršo ļaužu”) literatūra. Nozīmīga postfolkloras īpašība ir tās rašanās un pastāvēšanas vieta – pilsētas vide. Postfolkloras rašanās faktiski sakrita ar jaunās komunikatīvās vides parādīšanos, to sekmēja fotogrāfijas, telefona, radio un televīzijas izgudrošana. Tomēr jāuzsver, ka mainoties folkloras paradigmai un rodoties jauniem folkloras zīmju/nozīmju translācijas kanāliem, nezūd pats šādu tekstu producēšanas mehānisms un šī kultūras tipa dalībnieku attieksme pret tiem. Attieksme pret priekšmetu/lietumūsdienu kultūras kontekstā (ja ar to izprot postindustriālo XX un XXI gs. sabiedrību) sāk mainīties salīdzinājumā ar to atribūciju tradicionālās kultūras telpā, kas daļēji saistāms ar vērtību pārvērtēšanu, ko izraisījusi kultūrsociālo paradigmu maiņa. Pēc būtības šis jaunais (citālais) priekšmeta redzējums zinātniskajā diskursā konstatējams jau 1920. gados (ja runā par Krievijas telpu). S. Tretjakovs (*Сергей Третьяков*) rakstā „Lietas biogrāfija” (*Биография вещи*, 1929) mēģina pārvarēt lietas objektivizāciju, to antropomorfizējot. Tādējādi lieta kļūst par sociālo emociju atspulgu, cilvēka antropomorfizācijai realizējot cilvēka objektivizāciju: „„*Lietas biogrāfijā*”

⁹³ Mūsdienu sabiedrībai raksturīga principiāla kultūras diferenciācija, kas atspoguļojas dažādu subkultūru radīšanā un pastāvēšanā. Katrai no šīm vairāk vai mazāk slēgtajām sabiedrībām ir sava folkloras. Sk. Неклюдов 2003; Щепанская, 2003, kā arī Неклюдов 2003b; Соколов, Осокин, 1996; Cohen 1968.

⁹⁴ Atšķirībā no tradicionālās folkloras, ko pats kolektīvs rada savam patēriņam. Sīkāk sk. Прокофьев, 1983.

emocija nonāk savā vietā un netiek uztverta kā personisks pārdzīvojums. Te tiek apzināta emocijas sociālā daba, ņemot vērā to, kā tā atspoguļojas lietā” (Третьяков 2000: 72). Šajā gadījumā netiek runāts par utilitāru priekšmeta nozīmi: lietas izmantošana, lietošana, lietderība, patērēšana aizvirzās otrajā plānā, dodot vietu citai attieksmei – vēlmei lietās saskatīt emocionālās dzīves centru, ja ne pašu enerģijas avotu⁹⁵.

Lietu (materiālās kultūras priekšmetu) apzināšanas un reprezentācijas problēmas izpētei mūsdienu kultūras tradīcijā ir veltīti daudzi darbi, kas izstrādāti dažādās zinātnes nozarēs. Dažādās pieejas nosaka ne tikai materiāla milzīgais apjoms, bet arī dažādā tekstu kvalitāte. Metodoloģiskās pieejas⁹⁶ jautājumā par lietu un sadzīves priekšmetu funkcionēšanu mūsdienu folkloras sižetos pamatā tiek realizētas socioloģisko, semiotisko un strukturālo pētījumu gultnē⁹⁷, kur galvenā uzmanība veltīta lietu patērēšanas (ang. *consumption*) problēmai mūsdienu sabiedrībā. Spilgts šāda pētnieciskā virziena (lietu poētikas un diskursa izpēte) paraugs krievu tradīcijā ir izdevniecības „Новое литературное обозрение” zinātniskā sērija ar zīmīgu nosaukumu „Ikdienas kultūra” (*Культура повседневности*)⁹⁸, kas iznāk no 2005. gada. Svarīgs mūsdienu problēmjautājums ir raksturīgāko materiālās kultūras elementu (mūsdienu sadzīves priekšmetu) noteikšana. Acīmredzams ir fakts, ka materiālie objekti, tāpat kā teksti (kas šos priekšmetus komentē) veic simboliskas mūsdienu īstenības orientieru funkcijas. Viens no veiksmīgākajiem pētījumiem, kas veikts šajā jomā, ir Gunillas Kelmanes (*Gunilla Kjellman*) monogrāfija, kura tapusi skandināvu etnoloģiskā projekta „XX gs. materiālās kultūras modeļi” ietvaros. Pētījumā analizēti tādi zināmi mūsdienu sadzīves atribūti kā peldbaseins, lelle Bārbija, virtuves iekārtas u.c.⁹⁹.

Pētnieciskais akcents uz apkārtējās pasaules materialitāti (pat fizioloģiskumu) zināmā mērā kļuvis par reakciju uz 1980.–1990. gadu lingvistisko pavērsienu (*linguistic turn*), kas uz pasauli raugās tikai caur diskursu, naratīva stratēģiju un tekstuālas prakses prizmu. Aktīvā

⁹⁵Šādas priekšmeta (padomju) antropomorfizācijas stratēģijas piemērs literatūrā ir A. Platonova darbi.

⁹⁶ Piemēram, politiska pieeja jēdziena *materiālisms* definēšanā ir vērojama R. Ingharta un viņa kolēģu veiktajā materiālo vērtību (*world values survey*) pētījumā. Pieejams: <http://wvs.isr.umich.edu/>. Pētījuma rezultāti apkopoti rakstā „Globalization and postmodern Values”, Washington Quarterly. Winter 2000. P. 215–228; Pieejams: <http://wvs.isr.umich.edu/papers/globaliza.pdf>

⁹⁷ Sk. Барт, 1996; Адорно, Хоркхаймер, 1997; Бойм, 2002; Бодрийяр, 1999; Веблен, 1984; Appadurai, 1996; Bourdieu, 1984; Ильин, 2000 u.c.

⁹⁸ Šajā sērijā sīkāk sk. Сальникова, 2012; Мельшиор-Бонне, 2006; Херлихи, 2009; Пастуро, 2008; Калверт, 2009; Вайнштейн, 2012; Горалик, 2005. Pētot ikdienas kultūru, autori vēršas pie literatūras, kino, glezniecības, folkloras, masu kultūras u.c. tekstiem, piedāvājot struktursemiotisku pieeju ikdienas tekstu izpētē.

⁹⁹ Sk. Kjellman, 1993.

interese par ķermeniskumu, kas radās 1990. gadu sākumā feministiskajā literatūrā, dzimumu un dzimtes pētījumos¹⁰⁰, XXI gadsimta sākumā ieguva jaunu pavērsienu, kad pētījumu uzmanības centrā kā alternatīva mijiedarbes ar vidi forma nonāk afekts – forma, kurā krustojas racionālais un diskursīvais¹⁰¹ (Ушакин 2013). Antropologs S. Ušakins šī zinātniskā pavērsiena (jeb intelektuālās kustības) apzīmējumam piedāvā terminu „materioloģija” (ar to saprotot pievēršanos cilvēka materiālai sfērai, kad runa nav tikai par objekta kā materiālās pasaules atspulga semiotisko nozīmi) (Ушакин 2013). Proti, tas ir mēģinājums pārvarēt esošo pieeju priekšmetu aprakstos, kas tiek realizēta, raugoties tikai no lietas simboliskās funkcijas pozīcijas. Tādējādi, materioloģijas, kas pēdējā desmitgadē aktīvi attīstās kā jauna zinātniska pieeja, būtība ir saprast „kā nedzīvi objekti konstituē cilvēku–subjektu, kā ietekmē, kādus draudus izraisa, kā palīdz vai ar ko traucē tā attiecības ar citiem subjektiem” (Brown 2004: 7). Paplašināt šo nedzīvā priekšmeta un cilvēka savstarpējo attiecību kontekstu var, pievēršoties Jūlijas Kristevas (*Julia Kristeva*) esejām par riebuma fenomenu (*Крестева* 2003). R. Barta pēctece kā piemēru min ikdienišķu kulinārijas objektu – piena plēvi, kam pirmajā brīdī nav ieraugāma dziļa simboliska jēga. J. Kristeva demonstrē emociju gammu – sarežģītu fizioloģisku un psiholoģisku reakciju sajaukumu, ko cilvēkā izraisa šis kulinārā diskursa priekšmets¹⁰²: šo piena plēves radīto spēcīgo (negatīvo) emociju cēlonis ir to tekstūra, materiālā puse (*Крестева* 2003: 38). Šie vērojumi pētniecei ļauj izdarīt secinājumu, ka objekts ir fetišs, iemesls, kas ir spējīgs producēt latentas nozīmes un subjekta fantāzijas par šo objektu. Proti, šāda pieeja, kas veikta pagājušā gadsimta psiholoģisko studiju garā, atklāj jaunas iespējas runāt par lietu ne tikai kā par latentu nozīmju maskēšanas veidu, bet kā par reālu fizisku lietu, kas, pateicoties savām fiziskajām īpašībām (savai tekstūrai), ir spējīga izraisīt sociālas reakcijas un emocijas. Tieši uz šo pētniecisko perspektīvu ir orientēta jaunā materioloģija (kā to izprot pētnieki S. Ušakins un B. Brauns.) Šīs zinātniskās koncepcijas ietvaros materialitāte kā analīzes izejas punkts palīdz atjaunot emocionālus, ideoloģiskus un sociālus efektus „visā priekšmetisko formu kopumā”¹⁰³, un zināmā mērā pārvarēt pēdējā laika mēģinājumus aplūkot lietu pasauli tikai kā sociālu unpolitisku ietekmju sekas. Šāds svaigs skatījums jaunās materialitātes aspektā tuvinās

¹⁰⁰ Sk. Jaggard, Bordo, 1989; Butler, 1993; Kosofsky, 2003 u.c.

¹⁰¹ Sk. Massumi, 2002; Brennan, 2004; Bennet, 2010 u.c.

¹⁰² Jāatzīmē, ka šāda receptija ir universāla daudzās kultūrās.

¹⁰³ Mēģinājums atjaunot zinātnisko diskusiju par sociālistiskās un postsociālistiskās emocionalitātes materiālo pamatu mūsdienu teorētiskā konteksta ietvarā norisinājās konferencē „*Objects of Affection: Towards a Materiality of Emotions*”, ko organizēja profesors S. Ušakins Prinstonas Universitātē (ASV) 2012. gada 4.–6. maijā.

antropoloģiskajampavērsienam, jo ir tendēts uz kultūras fenomena, priekšmetiskās pasaules objekta aprakstu, raugoties caur antropoloģisko pētījumu prizmu un ņemot vērā tā starpdisciplināro raksturu.

Jādomā, ka analizēt ikdienas diskursu mūsdienu kultūrā bez tā folkloras komponentes nav iespējams. Ja ar folkloru saprot ne tikai brīnumpasaku, teiku, leģendu u.c. žanru tekstus, bet arī tos tekstus, „*kas atspoguļo visu verbālās tradīcijas stereotipiski translējamo daudzveidību – tā saucamās kolektīvi nozīmīgās pieredzes vispārīgās vietas, noteikumus un tabu, anekdotes un retoriskās klišejas, izplatītas maksimas, sentences, autoritāšu citēšanu un apelēšanu pie tām, – tad tieši folklorā ir tā joma, kur lokalizējas ikdienas specializētās valodas kā pašas valodas un sociālas konstruēšanas ikdienība*”¹⁰⁴ (Богданов 2001c: 380). Tādējādi rodas īpaša ikdienas valoda, kuras semantiskajā struktūrā nonāk sadzīves priekšmeti un to reprezentācijas veids, to sociālā dzīve un emocionālais apjēgums no subjekta puses.

Var pieņemt, ka ikdienas diskursa analīze nav iedomājama, neņemot vērā tās folkloriskās sastāvdaļas. Taču svarīgi ir vērtēt arī tās emocionālās (individuālās un kolektīvās), sociālās un ideoloģiskās intences, kas apslēptas ikdienas diskursa lietās.

Zinātniskās pieejas un lietu poētikas apraksta valodas izvēli mūsdienu ikdienas kultūras ietvaros nosaka dažādās zinātniskās pieejas un ideoloģijas. Krievu zinātniskajā tradīcijā nozīmīgi ir padomju un postpadomju pētījumi¹⁰⁵, kuros attieksme pret sadzīvi un priekšmetisko kultūru tiek aplūkota kopumā. Rietumu autori lietu ikdienas kultūrā galvenokārt aplūko tās patērēšanas problēmas kontekstā. Jāatzīmē, ka patērēšana mūsdienu rietumu kultūrā netiek saistīta tikai ar utilitāro šī procesa komponenti, tā neaprobežojas tikai ar lietas kā atšķirības, prestiža, bagātības, patērētāja sociālā statusa zīmes izpēti. Patērēšana ir dziļš, intensīvs izvēles, organizācijas un pastāvīgs, regulārs lietu klāsta atjaunošanas process, kurā piedalās katrs sabiedrības loceklis (Бодрийяр 1999). Mūsdienu sabiedrība lielā mērā ir organizēta ap patērēšanu, realizējot sevi bezgalīgā lietu pirkšanas, krāšanas un glabāšanas procesā¹⁰⁶. Šai kontekstā var pieņemt, ka pats patērēšanas process (veikala apmeklējums, preces izvēle, pirkums u.c.) var tikt aprakstīts

¹⁰⁴Kā padomju laika ikdienas diskursa analīzes metodikas piemēri jāmin pētījumi: *Бойт*, 1994; *Козлова*, 1996; *Вайль, Генис*, 1996; *Богданов*, 2009, 2012, 2001d.

¹⁰⁵Pēdējos pētījumus ikdienas kultūras (t. s. „priekšmetiskuma ideoloģijas”) jomā padomju un postpadomju telpāsk.*Киаер*, 2005; *Соснина, Скорин-Чайков*, 2006; *Летон*, 2009; *Рис*, 2009; *Widdis*, 2009; *Klumbyte*, 2010; *Oushakine*, 2010; *Деговь, Демиденко*, 2001.

¹⁰⁶Šai problēmai ir veltīti franču strukturālistu darbi, sk. *Уэльбек*, 2004, kur ā autors akcentē vienu no raksturīgām mūsdienu vidēja patērētāja īpašībām – masu cilvēka loģiku, kas tāpat kā lielveikala loģika nosaka to, ka cilvēka vēlmes ir izkliedētas, cilvēks nespēj koncentrēties uz vienu priekšmetu, zūd vēlmju veselums un vienotība.

mūsdienu rituāla terminos, jo tajā vērojams noteikts uzvedības stereotips ar tā bināro aizliegtā un atļautā sistēmu. Tādējādi patērēšanas kultūra pārmanto stabilu kolektīvu tradīciju.

Savukārt padomju pieredzei postpadomju telpā ir citas patērētāju sabiedrības attīstības intences. Postpadomju sociālās vides konteksts piedāvā citu redzes leņķi: postpadomju telpā top īpašs patērētāju sabiedrības attīstības scenārijs, saskaņā ar kuru lietu nozīme, attieksme pret tām, preču un sadzīves priekšmetu izvēle ir pakārtota padomju laika prasībām, kad bija ierobežota preču izvēle un tās ne vienmēr bija pieejamas. Tāpēc lieta padomju kultūrā ieguva īpašu statusu. Proti, padomju patērētāja/*Homo Sovieticus*¹⁰⁷ pieredze lielā mērā strukturē mūsdienu patērētāja fenomenu postpadomju telpā (Гурова 2005: 6–7). Lietu pārbagātība, kas raksturīga mūsdienu kultūras tipam, nosaka citu attieksmi pret priekšmetiem un citu to uztveri sadzīves kultūras prakses kontekstā. Šai ziņā svarīgi ir izprast ne tikai īstenības ainu, bet arī tās recepcijas, kas pastāvēja agrāk, jo orientējoties uz tām, tiek veidoti šodienas naratīvi.

Jāatzīmē, ka mūsdienu zinātniskais priekšmeta un lietas redzējumsprincipiāli atšķiras no tā, kā to uztvēra 1920.–30. gados, proti, kā ko izolētu un pašvērtīgu, tādu, kas atrodas ārpus tās producējošās un patērējošās kultūras konteksta. Mūsdienu pētījumi galvenokārt balstās uz sistēmisku semiotisko analīzi (Морозов 2011: 18), kurā lieta aplūkota vispārējā kultūras priekšmetiskā koda kontekstā. Jāuzsver, ka materiālās kultūras elementi ir cieši saistīti ar garīgo sfēru, un tāpēc tos nevar analizēt ārpus cilvēka darbības nemateriālās jomas. Lieta tiek iekļauta un funkcionē noteiktā kultūrsociālajā kontekstā (Tonopov 1993; Tonopov 1995). Šai aspektā var runāt par lietas izomorfismu kā par stabilu un izplatītu kultūras praksi, tādējādi tuvinoties antropocentrisma un antropomorfisma universālajām idejām par lietām, kas raksturīgas gan tradicionālās kultūras valodai, gan mūsdienu uztverei (Морозов 2011: 18).

Tādējādi cilvēks priekšmetus apzina caur sevi, piešķirot lietām antropomorfas īpašības – arhaiskajai apziņai, raugoties no reliģijas pētnieku skatpunkta, raksturīgs animisms¹⁰⁸, proti,

¹⁰⁷ Latīņu vārdu savienojums *Homo Sovieticus* kā burtisks jēdziena *padomju cilvēks* tulkojums oficiāli kļuva populārs zinātniskajā diskursā saistībā ar tāda paša nosaukuma satīrisko Aleksandra Zinovjeva romānu „Homo sovieticus” (Zinovjev, 1979). 1940. gados padomju skolās tika ieviesta latīņu valoda, kas veicināja šī latinizētā jēdziena izplatību. To stiprināja arī padomju medicīnas augstskolu studentiem pazīstamā frāze „*Homo sovieticus sum*” (Sk. Heller, 1988). Rietumu sovjetoloģijā latinizētais vārdu savienojuma *padomju cilvēks* tulkojums parādās ilgi pirms Zinovjeva grāmatas iznākšanas, piemēram, Jozefa Novaka grāmatas nosaukumā (sk. Novak, 1962), kas turpina šī jēdziena sociāli psiholoģiskās specifiskācijas tradīciju, kas tai laikā kļūst par autoritatīvā pētnieka Klauza Mēnerta tēmu (sk. Mehnert, 1958). Mūsdienās šo jēdzienu lieto ironiskā kontekstā, atspoguļojot padomju laika cilvēka domāšanas veidu (pasaules uzskatu).

¹⁰⁸Šodien jēdziens animisms (ticība lietas *dēmonam*, proti, tam, ka lietā var iemiesoties gars) unanimitisms (proti, kad lietas maģiskais spēks ir tieši saistīts ar to, ir neatdalāms no tās) praktiski ir pazuduši no reliģijas pētījumu

tieksme atdzīvināt priekšmetus un apkārtējās pasaules objektus, piešķirot tiem cilvēka īpašības un spējas. Taču šī parādība, ko Levī-Brils apzīmējis ar terminu „pirmsloģiskais misticisms” (*Леви-Брюль* 1980), neaprobežojas tikai ar tradicionālo kultūru un arhaiskajām sabiedrībām, kuras līdz pat šim brīdim pastāv dažos Okeānijas, Āfrikas u.c. apgabalos. Piemēram, bērna apziņā tā saucamais naivais animisms turpina izpausties rotaļās, kad kāds nenozīmīgs vai negaidīts sadzīves priekšmets (klūdziņa, akmens, virtuves piederums, sērkociņš u.c.) tiek atdzīvināts, tam tiek dots vārds, un tas iekļaujas bērna rotaļu scenārijā. Tādējādi animisms rod atspoguļojumu arī mūsdienu kultūras tekstos. Jautājums par animisma izpausmēm mūsdienu kultūrā, par pamatu ņemot materiālu par lellēm, aktualizē divas svarīgas antropoloģiskas problēmas. Pirmkārt, jānoskaidro, kāds ir dabas objektu un kultūras objektu nošķiršanas mehānisms, proti, jānosaka tās minimālās „kultūrzīmes”, kas nepieciešamas, lai dabas objekts (koks, akmens, klūga, māla pika, ozollapa, čiekurs u.c.) konkrētās kultūras nesēja acīs pārvērstos kultūras objektā, proti, zoomorfā vai antropomorfā priekšmetā, kas iekļautos spēļu vai rituālu praksē. Otrkārt, ir svarīgi saprast, kādās situācijās tiek izmantota antropomorfā (vai zoomorfā) objekta simbolika, proti, kad kultūrai (tradicionālajai vai mūsdienu) ir svarīgi šo simboliku izvirzīt priekšplānā (*Морозов* 2011: 230). Šis izpētes aspekts ļauj iezīmēt plašāka mēroga problēmu, kas ir saistīta ne tikai ar lelles fenomenoloģiju un kultūras priekšmetiskā koda jautājumu: runa ir par kultūras darbības lauku (I. Morozova termins). Proti, pievērsoties jautājumam par lelles kā antropomorfa priekšmeta funkcionēšanu kultūras praksē (spēle, rituāls) ietvaros, ir jāaplūko kultūras un dabas pretstata problēma. Šī opozīcija nosaka to, ka neatkarīgi no konteksta un reprezentācijas veida, lelle ir pētāma no tās „mākslīguma” aspekta. Pat pašas primitīvākās lelles un nosacītie leļļu tipi tieši sava „mākslīguma” dēļ izslēdz jebkura veida dabiskumu (*Морозов* 2011: 231–232). Šādos gadījumos, kas tiek fiksēti arī šodien (jautājumspar masu rūpnieciskās ražošanas lellēm tiek aplūkots atsevišķi), svarīgi ir noteikt tos elementus, pazīmes vai motīvus, kas palīdz identificēt šo priekšmetu kā antropomorfu. Pat nepētot šo problēmu dziļāk, var pārliecināties, ka par lelli tradīcijas nesēju apziņā var tikt uzskatīts nosacīts un sākotnējam (antropomorfam) prototipam ārēji tāls veidojums (*Морозов* 2011). Tikai īpašas zināšanas kā galvenā pazīme, kas liecina par piederību kultūrai, ļauj saskatīt

leksikona. Taču tie ir sastopami etnogrāfiska rakstura pētījumos: nevēloties uzspiest tradīciju nesējiem šīs shēmas, pētnieki mēģina noskaidrot principus, pēc kuriem kultūras nesēji sadala apkārtējās pasaules parādības dzīvās un nedzīvās būtnēs. Viņi nonāk pie secinājuma, ka priekšmetiem, kuriem tiek piešķirtas fetišu īpašības, pieder tie, kas atšķiras no vienkāršiem "ar savu spēju veikt patstāvīgas darbības" vai "ar spēju iedarboties" (sk. *Новик*, 1998).

lelli vecu lupatiņu vīstoklī vai sērkokciņā. Spilgts piemērs tam ir Ziemeļamerikas un Dienvidamerikas, Eiropas tautu (šo ģeogrāfiju var konkretizēt un paplašināt) etnogrāfiskie vērojumi – „*lelles no kukurūzas vālītes sastopamas kā pie Kafras tautām un Ziemeļamerikas indiāņiem, tā arī pie Provansas un Ungārijas zemnieku bērniem. [...] Ja sastapsim austrāliešu meiteni ar žuburainu zaru uz kakla, diez vai sapratīsim, ka viņa sev uz kakla nēsā lelli, līdzīgi tam, kā savu bērnu nēsā pieaugusi māte*” (Харузина 1912: cit. pēc: Морозов 2011: 232; Аркин 1935: 47). Pētnieks I. Morozovs savā monogrāfijā, kas veltīta lelles fenomenam, publicējis hadzabe etniskās grupas (Tanzānija) meitenītes fotogrāfiju, pie kuras muguras ir piesieta plastikāta čība (Морозов 2011: 232). Tādā pašā veidā šīs etniskās grupas sievietes piesien savus bērnus. Atdarīnot pieaugušo darbības, tiek realizēta semantiskā korelācija bērns – lelle, proti, lieta kā antropomorfs priekšmets tiek apzināta kontekstuāli.

Tādējādi lieta–lelle var tikt aplūkota dažādos apziņas un recepcijas kontekstos, tā var būt izvēlēta no kultūras priekšmetu vidus (gumijas čība, sērkokciņš) vai aizgūta no dabas (zars, māla pika, akmens). Turpinot šo loģiku, jāakcentē arī nosacījums, ka par lelli var kalpot arī priekšmets bez kādām vizuālām pazīmēm, kas varētu marķēt (lietas–lelles) piederību kultūrai. Piemēram, Jaungvinejas bērnu rotaļās tiek izmantots vienkāršs akmentiņš: „*To gulda jūras krastā, peldina, tur virs uguns, lai izžāvētu, liek pie mātes krūts, kur tas aizmieg*” (Miller 1928: 145; cit. pēc Морозов 2011: 232). Šai piemērā redzams, ka priekšmets, kas attēlo cilvēku/bērnu, nav marķēts ar kultūras zīmēm – apģērbu, aksesuāriem. Tomēr pieaugušā *lelles* atveidojums dažādām tautībām var būt marķēts ar konkrētās kultūras simboliskiem kodiem: tetovējumi, rotaslietas, apģērba elementi, matu sakārtojums¹⁰⁹ u.c. Šeit var rasties jautājums, kāpēc no visas dabas objektu sistēmas tiek izvēlēti tieši šie priekšmeti¹¹⁰. Pēc pētnieku novērojumiem (Морозов 2011; SPPA) šo izvēli motivē un nosaka daudzi aspekti. Izvēloties kādu akmeni vai zaru rotaļai, bērns cenšas atrast to, kas ir visvairāk līdzīgs cilvēkam. Pret priekšmetu var tikt izvirzītas arī striktākas prasības, – ir jābūt „rokām” un „kājām”, izteiktai „galvai” („cilvēks ar cepuri” un tml.), ar profilētu sejas virsmu (iezīmētas acu, mutes, deguna kontūras). Tādējādi, izvēloties priekšmetu–lelli rotaļai, tiek veikta bezformas materiāla detalizācija, kas pēc savas būtības ir raksturīga mītiskam cilvēka radīšanas aktam. Dabas objekts vai sadzīvespriekšmets tiek cilvēciskots, tam tiek piešķirti raksturojumi, kas nepieciešami konkrētā kultūrā, lai to ierindotu

¹⁰⁹Sk. Медникова, 2007.

¹¹⁰Tas skar kultūras atlases/selektīvo aspektu, plašu atsevišķas tautas (etnosa) kultūras vārdnīcas sastādīšanas problēmu.

cilvēkveidīgokategorijā. Piemēram, slāvu kultūrā ir plaši pazīstama tradīcija, kas ir saistīta ar uzaicināšanas rituālu, kurā svarīga nozīme ir antropomorfam ziņneša atribūtam. G. Kabakova (*Галина Кабакова*) min piemērus, kad dabas objekts norāda uz ziņneša funkciju: „*Ziņnesim, kas aicina uz kāzām, rokās var būt nūjiņa (позываха), kas rotāta ar krāsainām lentītēm (новосиб.). Vidus Pievolgā līgavas draudzenes apstaigā viņas radnieku mājas ar eglīti, aicinot uz īpašu pirmkāzu mielastu*” (*Кабакова* 2011: 42). Cits piemērs, kad rituālā tiek izmantots kociņš–nūjiņa, fiksēts dienvidslāvu kultūrā, – bulgāri, kas apdzīvo Ukrainas Melnās jūras apgabalu, sasaucot viesus uz svinībām, kurās tiek atzīmēta zēna piedzimšana, rokās nesa nelielu kociņu, savukārt, par meitenes piedzimšanu signalizēja meldrs (*Державин* 1898: 39; cit. pēc *Морозов* 2011: 234). Minētajos gadījumos par „cilvēka zīmi” kalpo primitīvi dabas objekti, kas pēc savas formas tikai nosacīti atgādina antropomorfu priekšmetu (kociņš, meldrs, eglīte), taču tieši ar to starpniecību tiek translētas tradicionālās zīmes. Jāatzīmē, ka antropomorfie priekšmeti parasti parādās pārejas tipa rituālos, kas saistīti ar dzimšanas/nāves motīvu vai ar statusa maiņu, piemēram kāzām.

Raksturojumi, kas norāda uz priekšmeta līdzību cilvēkam, var būt fizioloģiski, tādi, kas norāda uz „lelles” dzimumu (bārda, sieviešu krūtis, ģenitālijas u.c.). Tie var būt arī kultūras elementi (galvassega, matu sakārtojums, apģērbs, tetovējums, rotaslietas utt.). Šī sistēma funkcionē arī gadījumā, kad priekšmets–lelle tiek piemeklēts rituāla veikšanai – te priekšmeta formai ir tikai jānorāda uz kāda zoomorfa vai antropomorfa priekšmeta „vispārīgu ideju”.

Vienlaikus lelle, akumulējot sevī ambivalentās dzīvā/nedzīvā pazīmes, tradīcijas nesēju apziņā eksistē kā potenciāli dzīvs priekšmets, ko apliecina arī etnogrāfiskie novērojumi. M. Čeredņikova (*Марина Чередникова*) raksta, ka ikviens bērns savu lelli uztver kā dzīvu, tādu, kurai ir vārds, kas ir spējīgs skatīties, saprast, runāt, just badu, sāpes, prieku, skumjas utt. Šis kultūras stereotips veiksmīgi tiek ekspluatēts mūsdienu masu kultūrā – mehānisko leļļu ražošanā (lelles ar acīm, kas atveras un aizveras, raudošas un runājošas, pat tādas, kas „dzemdē” – grūtnieču veidolā, ar vēderiem, kurus var uzlikt un noņemt, un mazu zīdainīti iekšā). Tamlīdzīgu piemēru mūsdienu rotaļlietu industrijā ir daudz (*Чередникова* 1995: 83–84; *Горалик* 2005).

Iepriekš aplūkotos priekšmetu izvēles un atdzīvināšanas gadījumus var apvienot vienā pamatproblēmā, kas rodas saistībā ar diskusiju par lelles lomu un funkcijām rituālu un spēļu kontekstos. Proti, zinātniskā diskursa praksē ar lelli saistītās problemātikas izpēte bieži tiek

sasaistīta ar jēdzieniemfetišsun fetišisms¹¹¹. Tomēr jāprecizē, kas tieši tiek saprasts ar šiem terminiem un cik tie ir pieprasīti mūsdienu zinātnē¹¹². Jēdziena „fetišisms” plašā izmantojuma retrospektīvā jāatzīmē, ka ar laiku tas tika veiksmīgi piemērots, lai apzīmētu visu to, kam tiek piedēvēta ekstraordināra simboliska vērtība kādas noteiktas sociālās kopienas skatījumā (Pietz 1985; Pietz 1987; Graeber 2005; Богданов 2015: 69–70).

Krievu tradicionālās kultūras pētniece J. Novika (Елена Новик) rakstā par lietu semiotisko interpretāciju atzīmē, ka „tēze par lietu-fetišu „atdzīvināšanu” pieder ne tik daudz arhaiskās kultūras nesējiem, cik reliģijas pētniekiem, kas uzskata, ka „spēja iedarboties” piemīt tikai dzīvai būtnei. Līdzīgi ir ar tēzi par fetišu spēka „pārdabiskumu”: tā parādās zinātniskos darbos kā fetišu spēka, ko tām piedēvē kultūras nesēji, skaidrojuma mēģinājums, lai gan viņi paši no saviem amuletiem un talismaniem sagaida visai konkrētu palīdzību savos ikdienas darbos: veiksmi medībās, mājokļa aizsardzību, fizisku neievainojamību kara cīņās u.c. Tāpēc nav dabiski, ja zinātniskā doma apgalvo, ka kāds lupatiņās ietīts akmens var palīdzēt medībās vai atvairīt ienaidnieku, tam tiek piedēvētas pārdabiskas īpašības, kurām tic arī pirmatnējais cilvēks” (Новик 1998: 84). Ja seko semiotikas pētījumiem (T.Civjanas metaforiskajā terminoloģijā izsakoties – veic semiotisku ceļojumu) un par fetiša fenomenu runā kā par semiotisku parādību, tad šie jautājumi automātiski atkrīt¹¹³. Tādējādi semiotiskās pieejas robežās var runāt par to, ka materiāls objekts, kas ir „saredzams un sataustāms”, kalpo par zīmes apzīmētāju, par kura apzīmējumu var būt gan dzīvnieks, gan cilvēks (kā dzīvs, tā miris), gan gars un spēks, kas nāk no tiem. Šai ziņā nesvarīgi kļūst jautājumi par materiālu, no kā tiek izgatavotas lietas-fetiši, par to, no kuras telpas tie tiek aizgūti – kultūras vai dabas. Īpašas formas koka gabals vai akmens varēja tikt izmantots gan kā medību talismans, gan kā mājokļa aizsargs, tāpēc šādu fetišu attiecināt uz vienu kultu – koka vai akmens, dabas, medniecības vai mājas garu–aizstāvju – neizdodas. Ir zināmi gadījumi, kad šiem dabas objektiem – akmens vai koka figūriņām, kas tiek izmantotas rotaļās, – tika uzvilktas drēbes, kam varēja būt apotropeiskas

¹¹¹Termins „fetišs” zinātniskajā aprītē tika ieviests XVIII gs.: F. Šarls de Bross savā grāmatā "Par dievu-fetišu kultu" (1760) izmantoja šo portugāļu valodas vārdu (jūrnieki, tirgotāji un misionāri to lietoja attiecībā uz afrikāņu „burvju” priekšmetiem – amuletiem, talismaniem u.c.), lai apzīmētu lietas, kam piemīt „dievišķs spēks”. Viņš par fetišismu nosauca arī reliģiju, kas saistīta ar priekšmetu, dzīvnieku vai dabas parādību, kuras cilvēks atdzīvinājis, piedēvējot tām pārdabisku spēku, pielūgsmi (sk. Новик, 1998). Etnolingvistiskajā slāvu senlietu vārdnīcā šis termins nav sastopams, taču šos priekšmetus var atrast šķirkljos ar nosaukumu „aizsargs” vai „maģiskie līdzekļi” (Виноградова1994).

¹¹² I. Morozovs apzīmē lelli kā fetišu, runājot par cilvēka psiholoģisko vajadzību vizualizēt un materializēt *Citādo*, radot priekšmeta (antropomorfā priekšmeta) tēlā savdabīgu alter ego (Morozov 2011: 86).

¹¹³ Sk. Байбурун, 1981,1983,1989; Виноградова, Толстая, 1994; Топорков, 1989.

īpašības¹¹⁴. Tas liecina par to, ka nav iespējams noteikt, tieši kādam kultam pieder konkrētā lieta–fetišs (medību, mājas, ģimenes, veselības u.c.). Te rodas likumsakarīgs jautājums par dabas vai mākslīgi radīto artefaktu, kas kļūs par fetišiem, funkcijām – arī šeit vienā sinonīmu rindā viegli ierindojams gan akmens, gan zari, gan dzīvnieku un putnuādas, nagi un kauli kā zoomorfi un antropomorfi elki–attēlojumi, apģērbs, sadzīves priekšmeti, darba instrumenti utt. A. Baiburins, detalizēti izpētot lietas semiotisko statusu kultūrā, atzīmē, ka arī pats objekts un tā daļas vai attēlojumi *sub specie semioticae* var būt zīmes. Tādējādi tradicionālajās un arhaiskajās sabiedrībās un kopienās „trūkst tās zīmju sistēmu specializācijas, tā zīmju un priekšmetu pasaules dalījuma, kas ir raksturīgs mūsdienu sabiedrībai, kurā lietas vienmēr kalpo par zīmēm [...] Iekļaujoties kādā semiotiskā sistēmā (piemēram, rituālā) tās funkcionē kā zīmes, bet izkļūstot ārā no sistēmas – kā lietas” (Баўбурин 1989: 71). Tādējādi lietas pastāvēšanas konteksts nosaka tās pragmatiku, bet tradīcijas nesēju pasaules uzskats – lietas recepciju kultūrā. Jāpievēršas A.Baiburina „semiotiskajai skalai”, ko pētnieks izveidojis apkārtējās pasaules priekšmetu klasifikācijai pēc to semiotiskā statusa. Priekšmetus var iedalīt trīs grupās: 1) priekšmeti ar nemainīgi augstu semiotisku statusu (maskas, amuleti, rotaslietas u.c.), kuru priekšmetiskums un utilitaritāte ir līdzvērtīga nullei, bet semiotiskuma pakāpe ir maksimāli augsta; 2) priekšmeti ar nemainīgi zemu semiotisku statusu (pēc A.Baiburina domām šādi priekšmeti ir sastopami tikai mūsdienu kultūrā); 3) priekšmetu pamatgrupa, kur lieta var būt gan vienkāršs priekšmets, gan zīme, turklāt tās semiotiskais statuss dažādās etniskās kultūrās var būt dažāds, tas var arī mainīties atkarībā no situācijas un laika (Баўбурин 1989; Новик 1998). Tālāk pētnieks piedāvā runāt par diviem lietas pragmatikas veidiem – utilitāro un semiotisko, jo precīzi nošķirt praktisko un simbolisko funkciju nav iespējams. Ja seko A.Baiburina piedāvātajai shēmai, tad ir redzams, ka fetišs tajā iegūs pašu augstāko statusu. Tādējādi var pieņemt, ka saistībā ar fetišu–lietu aktuāla kļūst semiotiskā, nevis utilitārā pragmatika. Taču paradoksālā kārtā šis pieņēmums zaudē savu aktualitāti, ja raugās uz tiem kontekstiem, kuros rodas fetišs – no tradīcijas nesēja skatpunkta fetišs–priekšmets galvenokārt pilda utilitāru funkciju (palīdz, sargā u.c.). Č. Moriss (*Charles Morris*) izdala trešo zīmes dimensiju (līdzās sintaktiskajai un semantiskajai) – ar semiotisko saprotot pragmatisku „zīmju attieksmes pret tās lietotāju” semiozes dimensiju. Atšķirībā no zīmes semantiskās dimensijas (zīmju attieksme pret to objektiem) un sintaktiskās dimensijas (zīmju attieksme citai pret citu), pragmatiskā dimensija ir

¹¹⁴Sk., piem.Хомуц,1977. Att.4., 8., 14., 15.

„zīmju attieksme par interpretatoriem” (*Moppuc* 1983). Interpretatori ir vērotāji „no malas/ārpuses” (lingvists, arheologs, muzeja darbinieks u.c.). Ja šo domu attiecina uz lingvistiku, tad par šo pragmatisko verbālo zīmju dimensiju rakstīja M. Bahtins, kad piedāvāja precīzi nošķirt „vārdu” (teikumu) no „izteikuma”. Proti, vārdi–dvīņi nevienam nepieder un nevienam nav adresēti, izteikumam ir autors un adresāts, un tas vienmēr „*tiek veidots, ņemot vērā iespējamās atbildes reakcijas, kuru dēļ, būtībā, tas tiek konstruēts*” (*Бахтин* 1979: 275). Ņemot vērā šīs teorētiskās atziņas, var piekrist J. Novikai, kura piedāvā lingvistiskās iestrādes izmantot lietu–fetišu funkcionēšanas (un izpratnes) aprakstā. Līdzīgi tam, kā neverbālajiem (paralingvistiskajiem) līdzekļiem – intonācijai, mīmikai, kustībām, pozai u.c. – ir būtiska nozīme runātāja komunikatīvajos nolūkos, tā arī lietas, zīmējumi, priekšmeti, kas tiek iesaistīti saskarsmes aktā, ne tikai iegūst semiotisku funkciju, bet virknē gadījumu kalpo ilokutīviem¹¹⁵ mērķiem un rada noteiktu perlokutīvu¹¹⁶ efektu¹¹⁷. Tādējādi, ja tiek pieņemts, ka fetiši ir zīmes, kas galvenokārt funkcionē nevis semantiskā, bet pragmatiskā dimensijā, tad kļūst skaidrs, kāpēc tie, gandrīz zaudējuši savas koda funkcijas, kļūst par nolūku un gaidu izteiksmi. Protams, priekšmetam kā zīmei var būt arī sava semantika (piemēram, ecēšas kā fallisks simbols), bet pragmatiskā dimensijā tas pats priekšmets kļūst par lietu–darbību, „ieroci” (ecēšas kā aizsargs, apotropeisks līdzeklis)¹¹⁸. Nedaudz citāda būs arī „semiotiskuma skala”: viens un tas pats priekšmets vienā gadījumā var neko neapzīmēt (proti, tas nav iesaistīts komunikācijā), bet citā gadījumā kaut ko nozīmēs un atspoguļos adresanta komunikatīvos nolūkus. Dažādie komunikatīvie nolūki var izskaidrot vēl vienu fetiša paradoksu – kāpēc viens un tas pats priekšmets bieži veic pretējas funkcijas (*Новик* 1998). Tas, piemēram, izskaidro, kāpēc lelle–fetišs var būt gan aizsargs (kā apotropeiskās maģijas elements ar maziem bērniem saistīto rituālu kontekstā), gan pildīt kaitniecības funkcijas (kā kaitniecības maģijas ierocis)¹¹⁹.

Ņemot vērā iepriekš minēto, pētījuma metodoloģiskajā apritē ieviešami J. Novikas piedāvātie semiotiskie termini – „lieta–zīme” (kā priekšmetu koda elements, kas pastāv

¹¹⁵ Ilokūcija parādās funkcijas līmenī un ar to apzīmē tādas runātāja darbības kā lūgums, solījuma vai apgalvojums. Tajā izpaužas runātāja nodoms, viņa vēstījuma mērķis (*Остун* 1986).

¹¹⁶ Perlokūcija parādās iedarbības līmenī, un ar to apzīmē runas darbības ietekmi uz adresātu (*Остун* 1986).

¹¹⁷ Sk. „*Perlokutīvajiem aktiem raksturīgi, ka to praktiskās sekas vai saņemtā atbilde tiek sasniegta ar nelokutīvu līdzekļu palīdzību, ko lieto patstāvīgi vai kā papildinājumu izteikumam. Tā cilvēku var nobaidīt, ja pret viņu atvēzējas ar nūju vai mērķē uz viņu ar ieroci*” (*Остун* 1986: 97).

¹¹⁸ Sk. *Гыра*, 1994.

¹¹⁹ Piemēram, Sibīrijas tautām lelle nereti tiek uzskatīta par bīstamu, jo tā ir miruša priekšteča dvēseles simboliska reprezentācija (*Новик* 1984: 178–180).

semiotiskajā dimensijā) un „lieta–žests” (kā pragmatiskās dimensijas elements) (Новик 1998). Vārds „žests” šai kontekstā jāsaprot interakcionisma nozīmē¹²⁰. Šāda pieeja lietām–fetišiem (šai gadījumā tā ir lelle) atspoguļota promocijas darba praktiskajā daļā, par izpētes materiālu ņemot etnogrāfisko materiālu. Jāatzīmē, ka daudzi etnogrāfi norāda, ka par fetišiem parasti kļūst reti, „īpaši”, „neparasti” objekti. Proti, izteiksmes plāns ir noteicošais, kad objektam (priekšmetam) tiek piedēvētas „sevišķas” īpašības (tā bērns izvēlas konkrēto akmentiņu savai rotaļai). Izvēles ideja kļūst nozīmīgs un bieži sastopams motīvs lelles fenomenoloģijas kontekstā. Tieši ar šī motīva palīdzību veidojas lielākā daļa personisko naratīvu par lelli, to uzskatāmi parāda mūsdienu etnogrāfiskie vērojumi (Морозов 2011; SPPA).

Izvēles motīvs nosaka partnerības attiecības, kas izveidojas saimnieka un viņa fetiša (lelles) starpā. Tās veidojas arī tad, kad adresanta lomā ir pats fetišs. Šai gadījumā lelli–atradumu varinterpretēt, raugoties no pozīcijas, ka pati lelle ir vēlējusies atrast sev saimnieku¹²¹. Proti, attiecībām starp saimnieku un fetišu ir divējāds raksturs, kad labumu no šīs „saskarsmes” var gūt vai nu viena, vai otra puse.

Tādējādi, attieksme pret lietu var veidoties dažādās kultūras plāknēs un iezīmēt bināras konotācijas ap šo jēdzienu. Nominācijas „lieta” jēdzienisko ietilpību lielā mērā nosaka pats šī koncepta raksturs, kas ir atvērts daudzām kultūras un filozofiskām interpretācijām¹²². Proti, lelle kā lieta var tikt traktēta dažādi, ņemot vērā konkrētās kultūras specifiku vai individuālus spēļu un rituālu prakses gadījumus.

Franču domātājs R. Barts (*Roland Barthes*) rakstā „Lietas semantika” jēdzienā „lieta” saskata divas galvenās konotāciju grupas: eksistenciālās konotācijas (izstrādātas literatūrā, piemēram Žana Pola Sartra (*Jean Paul Sartres*), Ežēna Jonesko (*Eugene Ionesko*) teksti, (estētiskāks lietas traktējums sastopams režisoriem, piemēram, R. Bresonam (*Robert Bresson*))

¹²⁰Ar „žestu” simboliskajā interakcionismā saprot nevis vienkāršu ķermeņa kustību, bet jebkuru uztveramu skaņu vai kustību, kas kalpo par cilvēka iekšējā pārdzīvojuma rādītāju [...].Kustības un skaņas par žestiem kļūst tikai sociālā kontekstā, kad tie ir cilvēka nolūku rādītāji, tādējādi sniedzot citiem kādu pamatu atbilstošām reakcijām (Новик 1998).

¹²¹Pēc V. Bogoraza vērojumiem, čukču tautā, „Amuleta ārējais izskats ir diezgan vienkāršs. Kāds cilvēks paklupa pret akmeni un gandrīz izmežģīja kāju. Tā akmens parādīja, ka vēlas kļūt par viņa amuletu” (Богораз 1939: 47). Proti, priekšmets–fetišs patsizvēlas sev saimnieku.

¹²²Saskaņā ar M. Mamardašvili teikto, lietu nav iespējams „izmērīt”, proti, ne tikai radīt ap tokādu zinātnisku teoriju, bet vienkārši uztvert kātieši „šo” lietu, „neierakstot” to kādā racionālā struktūrā. Taču šo „iekļaušanu” nevar kontrolēt apziņa, tā, „*explicitējas post factum – teoriju un filosofiju sistēmā*” (Мамардашвили 1990: 9). Būtībā šī doma turpinavienu no amerikāņu fiziķa Hjū Evereta teorijas pamattēzēm par multivariatīvo/multiversīvo Visumu (ang. *Multiverse*), saskaņā ar kuru dažādiem vērotājiem vienlaikus var rasties bezgala daudz savstarpēji neatkarīgas klasiskas pasaules ainu un notikumu interpretācijas (Доич 2001; Everett 1957).

un „tehnoloģisko” konotāciju grupa. R. Barts balstās tieši uz pēdējo grupu, ar „tehnoloģiskajām” konotācijām saprotot lietu šādi: *„Lieta – tas ir materiāls, kam piešķirta pabeigtība, standartskums, noformējums un sakārtotība, proti, tā tikusi pakļauta noteiktu ražošanas un kvalitātes normu iedarbībai; tādā gadījumā lieta tiek uzverta vispirmā kārtā kā patēriņa priekšmets”* (Барт 2003: 417). R. Barta pozīcija atspoguļo lietas izpratni mūsdienu kultūras kontekstā, kad samazinās varietāte, bet tirāžas līmenis – tieši pretēji – paaugstinās, lietas funkcionē kā daudzas sevis kopijas, to redundance it kā aizvieto sakrālo–rituālo funkciju zaudējumu. Kā piemēru tam, kad zūd vai mainās rituālu (kuros izmantota lelle) semantikas pragmatika, var minēt mūsdienu pilsētas folkloras sižetus – gadījumus, kad demonstratīvi tiek sadedzināts izbāzenis, kas attēlo konkrētas politiskas personas vai vispārinātus tēlus. Pētniece S. Adonjeva atzīmē: *„rituāla izbāzeņa iznīcināšanas forma nav tradicionālu kultūru prerogatīva. [...] Mūsu priekšā ir sintaktisks modelis, simboliska sociāla akta tipiska struktūra. Tās praktiskā realizācija mainās atkarībā no statiskā un dinamiskā konteksta. Ar statisko kontekstu es saprotu laiku, telpu un rituāla darbības dalībniekus, ar dinamisko – rituāla veicēju lomu, kuras viņi sev izvēlas darbības kontekstā, raksturojumu”* (Адоньева 2008: 4).

Lietu produkcijas fenomens mūsdienu masu kultūrā, par ko raksta R. Barts, atspoguļojas arī lelles fenomenoloģijā. Šī aspekta ietvaros aktuāla kļūst manekenu pragmatika un jautājums par cilvēka ķermeniskuma recepciju un reprezentāciju mūsdienu sociālajā vidē (ķermeniskuma standarti). Jēdzienu „manekens” var aplūkot, to sasaistot ar tādiem aktuāliem mūsdienu masu apziņas konceptiem kā robots, androīds un klons, – te parādās kopijas problēma, atšķirība starp vienīgo un pirmo (vai vienreizīgo un kopiju) (Морозов 2011: 279, 281). Lietas unikalitātes un replikas savstarpējo attiecību problēma ietver sevī plašāku antropoloģiska rakstura jautājumu, kas bija aktuāls jau Jauno laika periodā. Proti, Renesanses laikmetā, parādoties mašīnai kā jaunam spēkam, radās jauna apziņas metafora – mašīna kļuva par „dzīvam līdzīgu”, tomēr savā būtībā nedzīva spēka tēlu. XVIII gadsimta beigās konstruētās uzvelkamās lelles kļuva par cilvēka un mašīnas apvienojuma metaforu. Tādējādi lelle atradās *”senā mīta par atdzīvojušos statuju un jaunās nedzīvās mašīndzīves mitoloģijas krustpunktā”* (Лотман 1992: 378–379).

Pētījumam nozīmīga ir šīs problēmas fiksācija¹²³, nemēģinot dziļāk atrisināt dilemmu par mehāniskā (mākslīgā) un dzīvā korelāciju vispārējā kultūras aspektā.

Iepriekš minētās R. Barta atziņas par lietas pragmatiku mūsdienu (masu) kultūrā skar vēl vienu svarīgu ar lelles fenomenoloģiju saistītu problēmu – lietas funkcionalitāti, kas ļauj noteikt robežas starp „*praktiski izmantojamu lietu, ko pielieto, lai iegūtu kādu produktu, un praktiski nelietderīgu lietu (greznuma priekšmets, rotaļlieta, suvenīrs, relikvija, kolekciju retums), kas nav utilitāri izmantojama, bet ir domāta kultūrsimbolisku manipulāciju veikšanai, kurai ir nozīme tikai konkrētās grupas vai sociālās vides ietvaros, un bieži tās nav saistītas ar reālām lietas īpašībām*” (Морозов 2011: 18). Lelle galvenokārt tiek izmantota kā „*praktiski nelietderīga lieta*”, taču ir gadījumi, kad funkcionāli tiek izmantoti lellei tuvi antropomorfi manekeni un/vai gumijas lelles no intīmpreču veikala – šo lietu radīšanas motivācijai un izmantojumam ir pragmatisks raksturs.

Iepriekš minētie motīvi tomēr neatīno visu jautājuma problemātiku. Piemēram, lietas (lelles) fetišizācijas tēmai ir veltīti daudzi pētījumi¹²⁴, kuros aplūkoti sižeti par lellēm–aizsargiem (lelli varēja iemūrēt mājas fundamentā apotropeiskos nolūkos) (Виноградова 2000: 54; Морозов 2011; u.c.). Tie gadījumi, kad tiek izmantotas lelles–fetiši, ļauj izdarīt pieņēmumu, ka rituāla leļļu un antropomorfo figūriņu–fetišu izmantojumu motivē saiknes starp profāno un sakrālo (saskaņā ar M. Eliades terminoloģiju). Lelles–fetiši pilda mediatoru lomu: būdama starpnieks, lelle vienlaikus ir divu pasaulu pārstāvis. Tāpēc ar to var apieties divējādi. Lelles komunikatīvās funkcijas darbības koda līmenī izpaužas dažādās darbībās, kas simbolizē tās ceļu uz citu pasauli: apglabājot, sadedzinot vai ievietojot īpašās sakrālās vietās, kas bieži vien kļūst par speciālām glabātavām. Ne mazāk noturīgs aspekts ir starppaaudžu komunikācija, kad vērtīga sakrāla informācija, kas ietverta rituāla lellēs, pāriet no mātes pie meitas (Морозов 2011: 92).

Latentu folkloras zīmju izpēte ir svarīgs rituāla kontekstu elements, taču ne mazāk svarīga ir spēja translēt (saskaņā S. Adoņjevas terminoloģiju – projicēt) personiskas emocijas un pārdzīvojumus, kas ieslēpti antropomorfos priekšmetos.

Lelles izmantošanas konteksti bieži saistās ar apotropeiskiem nolūkiem (taču neaprobežojas ar tiem): apotropeisko figūriņu aizsargājošā funkcija, kas ir tieši attiecināma uz to

¹²³Labs ilustratīvs materiāls, kurā atspoguļojas kopijas un oriģināla savstarpējo attiecību problēma, ir mūsdienu masu kinematogrāfs, kur šī tēma tiek apspēlēta dažādās variācijās, par pamatu ņemot, gan pazīstamus (folkloras) sižetus, gan oriģinālus sižetus: sk. S. Spīlberga *Artificial Intelligence* (2001), *I'am A Cyborg, But That's Ok* (2006), *I, Robot* (2006), utt.

¹²⁴Sk. Зеленин, 1936; Григорович, 1977; Иванов, 1974; Пещерова, 1929; Богораз-Тан, 1934; Ботякова, 1995.

fetišizāciju, vērojama, piemēram, tradīcijā kārt pie ieejas durvīm lupatu lelli ar galvu uz leju, tādējādi aizsargājot sevi no ļaunajiem gariem (*Виноградова* 2000: 54). Krievu tradīcijā leļļu izgatavošanas rituāls ir saistīts ar mirušo senču piemiņas kultu (īpaši spilgti tas izpaužas ziemeļkrievu folkloras tradīcijā¹²⁵).

Iepriekš izteiktie spriedumi iezīmē to kontekstu, kas nepieciešams, lai izprastu lelles (kā sadzīves priekšmeta, lietas–fetiša u.c.) funkcionēšanas specifiku kultūras tekstos. Šādu tekstu daudzveidība ir viegli izskaidrojama: šodien, raugoties no poststrukturālistisko ideju skatpunkta, folklorā, līdzīgi kā vēsture un literatūra, nevar tikt uztverta citādāk kā tekstu kopums, kas vienotu jēgu iegūst tikai pastāvīgā to summēšanas, papildināšanas un pārrakstīšanas režīmā¹²⁶ (*Богданов* 2001b: 51). Zinātniskā apraksta valodas izvēli šajā gadījumā motivē semiotiskās folkloras prakses pieredze, kas atklāj dziļākas folkloras teksta un tā translācijas mehānismu izpētes iespējas¹²⁷. Šai kontekstā, runājot par tradicionālās un mūsdienu kultūras priekšmetu valodu, aktualizējas sižeti un motīvi, kuros lietas (priekšmeti) kļūst par vienu no folkloras (tradicionālo) zīmju/nozīmju pārraidīšanas mehānismiem.

Tradicionālās un mūsdienu kultūras priekšmetu valodas problēmas aspekti, kas skarti šajā promocijas darba daļā, ļauj noteikt nepieciešamo rituālu un spēļu sižetu apraksta valodu.

¹²⁵Sk. *Пропп*, 1986; *Мелетинский*, 1958 u.c.

¹²⁶Sk. arī: *Calame-Griaule*, 1983.

¹²⁷Sk. *Мелетинский*, 1977; *Meletinsky*, 1971; *Иванов, Топоров*, 1965; u.c.

2.3. Jēdziena „lelle” kultūrlingvistiskā analīze

Apakšnodaļā 2.1. *Lietas valoda tradicionālajā kultūrā: lelles simbolikas aspekts* daļēji aplūkotā nominācijas „lelle” reprezentācijas lingvistiskā problēma turpmāk aplūkota, par izpētes materiālu izmantojot mūsdienu latviešu un krievu (plašāk – baltu un slāvu) valodas līdzekļu lietojumu.

Neskatoties uz to, ka pirmajā mirklī šķiet, ka jēdziens „lelle” ir viennozīmīgs un vienkāršs, šim jēdzienam nepieciešams atsevišķs un detalizēts komentārs, jo tā izmantošana ir komplicēta, ar atšķirīgu interpretāciju, tā traktējuma un lietojuma robežas ir neskaidras (Мишина 2011: 4). Jēdziena kultūrlingvistiskās analīzes mērķis ir noteikt lelles kā priekšmeta, kas piedalās dažādu pasaules tautu sadzīvē daudzu gadsimtu garumā, kultūras vērtības diahroniskajā aspektā.

Pētnieks I. Morozovs izceļ no lupatām un skrandām, no salmu grīstēm, kociņiem vai skaliem veidotās krievu lellītes izplatību; retāk sastopamas lelles, kas veidotas no māla, vaska un koku zariņiem (Morozov 2011: 29). Līdzīgus novērojumus tradicionālās kultūras jomā iespējams pilnībā attiecināt arī uz mūsdienu Latvijas teritoriju. Lauka pētījumu gaitā, kas veikti Latgales teritorijā XX gadsimta pirmajā pusē, galvenokārt ir fiksēta lupatu leļļu, kā arī leļļu un rotaļlietu, kas izgatavotas no zariņiem un čiekuriem, koka un retāk – smiltīm, izplatība (Pogodina 2011). Tas izskaidrojams ar to, ka leļļu izgatavošanu galvenokārt noteica tā vai cita materiāla izplatība un esamība noteiktā teritorijā. Turklāt materiālu un izgatavošanas tehnoloģiju zināmā mērā noteica arī tas, kādam tieši mērķim lelles bija paredzētas (Morozov 2011: 29).

Lai atklātu lelles fenomena kopīgās īpašības plašā kultūras kontekstā un sašaurinātu ģeogrāfiskās, kultūras, laika un valodas robežas, ko nosaka šī pētījuma loģika, jāpievēršas vārdnīcu šķirkļiem. Baltu un slāvu valodu skaidrojošās un etimoloģijas vārdnīcas vienlaikus ar īsu kultūrvēsturisku ieskatu ļauj konkretizēt un aptvert tos leļļu tēla aspektus, kas aplūkoti nodaļās, kas veltītas lellei rituālu un spēļu praksēs.

Vārdnīcu šķirkļu pārskats atspoguļo vispārpieņemto lelles definīciju dažādās kultūrtelpās, izceļot jēdziena „lelle” kopīgās īpašības un izpratni retrospektīvajā un diahroniskajā skatījumā.

Aplūkojot mūsdienu lelles konceptu kultūrlingvistiskā aspektā, vispirms jāpievēršas autoritatīvajai mūsdienu amerikāņu folkloras terminu vārdnīcai „*Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*”, kas izdota 1949.

gadā. Vārdnīca piedāvā šādu termina „lelle” definīciju: „*Lelle. Maza figūriņa, kas veidota no dažādiem materiāliem, attēlo bērnu, puiku, meiteni, vīrieti, sievieti; bieži izmanto bērnu spēlēs, bet lieto arī daudzās kultūrās dažādiem citiem mērķiem*” (Leach, Fried 1949: 319). Šī visnotaļ plašā „lelles” vārda definīcija atspoguļo mūsdienās izplatītu jēdziena izpratni, kurā galvenokārt iezīmējas lelles funkcionēšanas spēļu aspekts. Lelle kā ikdienas kultūras fakts bija pazīstams jau antīkajos laikos – ziņas par lelli fiksētas jau 1900. gadā p.m.ē. senajā Ēģiptē, tā bija izplatīta grieķu, romiešu, japāņu un austrumindiešu vidū; lelles tika atrastas kapos Eiropas teritorijā, un to izvietojuma konteksts tieši norādīja uz lelles spēļu nozīmi (Leach, Fried 1949: 320). Paraleli lelles spēļu uztverei bija izplatīta ne mazāk svarīga tās kā maģiska diskursa priekšmeta (daļas) īpašība: „*Kā burvestības līdzeklis lelle ir efektīva. Daudzās Eiropas praksēs lelli deva slimam bērnam kā „mānekli”, t.i., lai slimība atstāj bērnu un iemiesojas lellē. Šādi pielietojumi ir zināmi arī Borneo un Celebesā (tagad Sulavesi – S.P.)*” (Leach, Fried 1949: 320). Šo tradīciju labi ilustrē dažādi Eiropas glezniecībā sastopami sižeti, kuros slims bērns bieži tiek attēlots kopā ar lelli¹²⁸.

Tādējādi vizuālajā kultūrā nostiprinās noturīgs motīvs, kas apvieno lelles un bērna tēlus, lelles un bērniņas semantiku. Rietumeiropas viduslaiku gleznās lelles bieži ir bērna dubultnieks – lelles apgērbs pilnībā var dublēt savu saimnieču tērpus. Lelles norāda arī uz sociālo statusu – dārgu rotaļlietu varēja nopirkt tikai sabiedrības augstāko slāņu pārstāvji. Taču arī lelles kā aizsarga funkcijas šajā gadījumā nav izslēdzamas.

Cita nozīmīga lelles izmantošanas prakse, kas fiksēta vārdnīcā, atspoguļo sargājošās maģijas pieredzi, kad lelle kļūst par tās īpašnieka simbolisku aizvietotāju: „*Lai piemānītu*

¹²⁸Sk., piemēram, Kloda Monē (*Claude Monet*) „Mākslinieka dēls” (*The Artist's Son*, 1868), D. Francisko „Slimais bērns” (1893), u.c. Tradīcija, kad bērns tiek attēlots kopā ar lelli, Rietumeiropas glezniecībā ir labi zināma un ilustratīvais materiāls ir ļoti plašs: lelle bērna atveidojumā var būt bērnišķīguma marķējums, var norādīt uz dzimumu, vecumu un sociālo bērna statusu (Morozov 2011: 258). Spilgts šādu vizuālu tekstu piemērs ir arī krievu autoru darbi: V. Tropiņina (*Василий Тропинин*) „Meitene ar lelli” (*Девочка с куклой*, 1841), Z. Serebrjakovas (*Зинаида Серебрякова*) „Meitene ar lelli” (*Девочка с куклой*, 1922), K. Petrova-Vodkina (*Кузьма Петров-Водкин*) „Meitene ar lelli” (*Девочка с куклой*, 1937), A. Harlamova (*Алексей Харламов*) „Rotaļa meitās un mātēs” (*Игра в дочери-матери*, 1911), B. Kustodijeva (*Борис Кустодиев*) „Meitene ar lelli” (*Девочка с куклой*, 1915), A. Varneka (*Александр Варнек*) „A. Tomilovas portrets bērniībā ar lelli” (*Портрет А.А. Томиловой в детстве с куклой*, 1825) u.c. Par šo motīvu izplatību liecina arī Eiropas autoru gleznas un portreti – Lūkasa Krānaha Vecākā (*Lucas Cranach the Elder*) „Žēlsirdība” (*Charity*)(1530), Daniela van den Kvīborna (*Daniël van den Queborn*) „Orānijas Nasavas Luīzes Juliānas portrets ar lelli 6 gadu vecumā” (*Portrait of Louise Juliana of Orange-Nassau aged c. 6, with a doll*) (1582), Īzaka van Svanenburga (*Isaac Claesz van Swanenburg*) „Katarīnas van Varmontas portrets” (*Portrait of Catharina van Warmond*) (1596), Jākoba Geritca Koipa (*Jacob Gerritz Cuyp*) „Meitene ar lelli un ķiršiem” (*Girl with a Doll and Cherries*) (1625), Žana Batista Grēza (*Jean-Baptiste Greuze*) „Meitene ar lelli” (*Girl with a doll*) (1750) u.c.

raganas vai fejas, lelli lika šūpulī, lai vecākiem nevarētu samainīt bērnu...Kā maģisku līdzekli aizsardzībai no bombardēšanas Parīzē un pirms tam 1919. gadā aizsardzībai pret gripu cilvēki nēsāja sev līdzī lelles, kas atveidoja sievieti un vīrieti". (Leach, Fried 1949: 320). Lelles kā simboliska cilvēka aizvietotāja izmantošanas princips tiek plaši izmantots arī ar pretēju mērķi – nevis aizsardzības nolūkā, bet kaitējuma nodarīšanai, kas arī ir fiksēts minētajā vārdnīcas šķirklī: „Viduslaikos lelli izmantoja maģiskajās praksēs, šī izmantošana turpmāk pārvietojās uz Ameriku, kur tika praktizēta „melnā maģija” (Leach, Fried 1949: 320).

Raugoties no vēsturiskā aspekta, krievu valodas līdzekļu lietojumā novērojama noteikta vārda „lelle” traktējuma un pastāvēšanas valodas telpā tendence. Pētniece I. Uvarova atzīmē vārda „lelle” duālo dabu krievu valodā: no vienas puses, tā izcelsme rodama latīņu valodā – *cuculla*, no otras puses, – senslāvu valodā – *кукъла* (Uvarova 2001), un šie novērojumi kļūst par atbalsta punktiem I. Uvarovas sniegtajā analīzē. Latīniskais vārds *cuculla* tulkojams kā kapuce (*капюшон*), ietērps (bazn.) (*куколь*), ietinums, apliekamais (*обертка*), cepure, kas piešūta apkaklei (*колпак*). Vārdnīcā „Slāvu senlietas” atzīmēts, ka gan latīņu, gan slāvu lelle „*pēc savas kultūras semantikas un maģiskajām funkcijām veido vienu veselumu*” (CCД 2009: 28). Tomēr šī veseluma būtība ir ambivalenta un mainīga, – šis fakts veiksmīgi atspoguļojas dažādās jēdziena kultūrlingvistiskajās analīzēs.

Slāvu vārda *кукъла* definīcijas kultūrlingvistiskā vēsture rekonstruē jēdziena izcelsmes pamatu slāvu tradicionālās un mūsdienu kultūras aspektā. „Krievijas akadēmijas vārdnīca” (XVIII gadsimta beigās) sniedz vārda „lelle” skaidrojumu: „*Lelle–lellīte – neliels cilvēka vai dzīvnieka attēls, kas veidots no koka, papīra vai vaska un kas kalpo kā izklaide maziem bērniem*” (*Словарь Академии Российской*). Acīmredzot, šajā šķirklī ir fiksēta lelles ne-folkloriskā izpratne, t.i., šī ir pilsētas telpas lelle, un pilsētas kultūra tiek akcentēta vienīgi spēļu aspektā, tās funkcija neiziet ārpus bērnu spēļu telpas ietvariem. Vladimira Dāla skaidrojošā vārdnīca paplašina vārda „lelle” izpratni krievu valodā un piedāvā vārda nozīmi, kas pastāv dažādos kultūras līmeņos (XIX gadsimta otra puse, 1880. gadi): „1. *Lelle siev. Lellīte, кукляшка, -шечка ж. кукленок-ночек м. умал., kas veidota no lupatām, ādas, koka u.c. cilvēkam un dažreiz arī dzīvniekam līdzīga. 2. Bērnu lelle, rotallīta. 3. Dzīva lelle, automāts. 4. Anatomiska vai dzemdību lelle, fantoms, izjaucams cilvēka līdzinieks apmācībai. 5. Uzvelkama lelle, mehāniska, kas pati skraida, dzīva; 6. Švītīga, bet dumja un*

bezjūtīga sievietē. 7. Ietērties kā lellei, švītīgi” (Даль 1978: 213–214)¹²⁹. Turklāt, saskaņā ar V. Dālu, lelle ir „*ietinums, savijums, viļājums no maizes, vārpu tinums, ko veic burvis, lai uzsūtītu lāstu tam, kurš paņems lelli*” (*завертка, закрутка, закрут в хлеб, завой колосьева знахарем, колдуном, на порчу и гибель того, кто снимет куклу*) (Даль 1978: 213). Tādējādi, slāvu definīcijā *кукла/кукла*, ko piedāvā V. Dāla vārdnīca, nolasāma folkloriskā, tradicionālā uztvere, kas vispirmā kārtā attiecināma uz definīciju *куколь*, ar to noslēdzot apli ar latīņu *cucolla*. M. Fasmera etimoloģiskajā vārdnīcā kā tuvākā etimoloģija vārdam *куколь* fiksēta kapuce (Фасмер 1986). Zīmīgi, ka vārdus *куколь* (vīr. dz.) un *кукля* (siev. dz.), armetnis, *колпак*, kas piešūts apģērba apkaklei, maiss, kapuce (Даль 1978: 214), un īpašības vārdu *кукляный, кукольный* V. Dāls attiecina uz lelli: „*к куклою относящийся (от кукла?)*” (Даль 1978: 214). Zīmīgi, ka refleksija par slēpšanas tēmu, kas saistīta ar vārdu *cucolla*, laika gaitā netiek zaudēta. Un, ja M. Fasmera etimoloģiskajā vārdnīcā aiz vārdakapuce un *куколь* parādās vārds *обертка* (aptinamais, ietinamais), tad mūsdienu mākslā šī metafora „lelle kā ietinums” (кр. обертка), iegūst vizuālo iemiesojumu: Marinas Perčihinas (Марина Перчихина) performance „Ietinamais” (*Обертка*), kas īstenota 1990. gadu sākumā Krievijā, tiešā veidā realizē metaforu „dzīvas miesas pārvēršanās nedzīvā lellē”. Šai performancei jāpievēršas ne tāpēc, ka tā ir izcila vai unikāla, bet gan tāpēc, ka tā ir nozīmīga kultūrlingvistiskā aspekta un jēdziena *cucolla* ilustrācija, kas apstiprina aplūkotā fenomena pastāvīgumu kultūras atmiņā. Marinas Perčihinas performance radās no trim skicēm, pakāpeniski nonākot pie idejas par dialoģu starp cilvēku (performance autoru) un apvalku: „[...] *no paša sākuma bija papīra figūras, saburzītas papīra lapas, kas veidoja figūras kapucēs, lietusmēteļos – mazās lelles, tikai leļļu nebija: vieni apvalki*”. Šāds dialogs (starp autoru un apvalku – S.P.) var novest pie vienīgās pilnīgas saplūsmes formas un tā ir mūmija (*КукАрт № 7: 97*). Tādējādi viegli nolasāmais performance valodas kods liecina par apziņā nostiprinājušos saikni starp *cucolla* un lelli.

Mūsdienu krievu skaidrojošā S. Ožegova vārdnīca (*Толковый словарь С. Ожегова*) piedāvā šādu jēdziena definīciju, arī pievēršoties tā saucamajam pilsētas lelles, spēļu diskursam: „*Lelle. 1. Bērnu rotaļlieta cilvēka figūras veidā. 2. Cilvēka vai dzīvnieka figūra teātra izrādē, ko vada aktieris aiz aizsega. 3. Figūra, kas atveido cilvēka ķermeni. Lelle veikalu vitrīnās*” (Ожегов

¹²⁹ „*Кукла. Ж. Куколка, кукляшка, - шечка ж. кукленокъ, - ночекъ м умал. Сделанное из тряпья, кожи, битой бумаги, дерева и пр. подобие человека, а иногда и животного. Детская кукла, игрушка. Живая кукла, автомат. Анатомическая или повивальная кукла, фантом, разборное подобие человека для обучения. Выпускная кукла, механическая, что сама бегаёт, живая. Щеголеватая, но глупая или бездушная женщина. Одетая куклою, щегольски. [...] Кукольничать, заниматься куклами, играть с ними*” (Даль 1978: 23–24).

1990: 178). Tādējādi semantiskā saikne ar *куколь, закрут*, ar folkloras lelli jau zūd un priekšplānā izvirzās lelles uztvere tās mūsdienu nozīmē, pilsētas kultūras aspektā. Visbeidzot jāmin mūsdienu krievu vēsturiski etimoloģiskās vārdnīcas šķirklis ar šādu definīciju: „*Lelle – rotaļlieta cilvēka, visbiežāk saposušās meitenes, figūras veidā; cilvēka vai dzīvnieka figūriņa speciālos teātra uzvedumos*” (Черных 2002: 302). Nozīmīgais akcents, proti, lelle kā saposušās meitenes figūra, ļauj runāt par stabili nostiprinājušos pilsētas tradīciju. Saistībā ar minēto jāatzīmē ambivalences faktors, kas sastopams gandrīz vienmēr, kad runa ir par lelles fenomenoloģiju. Proti, saskaņā ar I. Uvarovas teikto „*ir jāatzīmē it kā divu leļļu esamība to plašākajā kultūras izpratnē – runa ir par tā saucamo lauku vai folkloras lelli un pilsētas lelli*” (Уварова 2001). Principiāla atšķirība starp tām ir novērojama pašā lelles darināšanas stratēģijā – folkloras lelle neparedz (vai vispār atsakās) no sejas iezīmēšanas, no precīzas līdzības ar cilvēku, baidoties, ka lellē „ar seju” iemiesosies ļaunais gars. Savukārt pilsētas lellei „seja” kļūst par obligātu nosacījumu, jo tas arī ir cilvēka attēls. Turklāt pilsētas lelles visbiežāk veidotas no cieta materiālā, atšķirībā no folkloras lellēm, kas ir satītas no auduma (Даль 1979). I. Uvarova piedāvā, kaut arī daļēji apstrīdamu, tomēr visnotaļ pieņemamu nosacīta pilsētas/lauku lelles dalījuma koncepciju, kurā pilsētas lelles kultūras semantika projicējas no latīņu vārda *cuculla*. *Cuculla* veidota no apvalka un noslēpta vai atklāta satura, –tādā veidā *куколь* vai *колпак* nosedz seju un šajā nozīmē ir sinonīms maskai, kas slēpj seju. Sekojot pētnieces piedāvātajai loģikai, ka jēdziena „lelle” veidošanās norisinājusies ap vārdiem *cucolla/куколь*, acīmredzama kļūst folkloras lelles ģenēze (un atbilst aplūkojamam reģionam ar tā agrāro specifiku, ģeogrāfijas un dabas īpatnībām). Citiem vārdiem sakot, rokas aplūveida kustības, kas notiek lupatu lelles tīšanas procesā, fiksē tieši tīšanas, ietīšanas motīvu. Nav nejaušība, ka mūsdienu ukraiņu valodas lietojumā pastāv teiciens „vīt lelles” (*крутит кукол*), kas nozīmē „darināt lelles”. Tādējādi folkloras lelles tēlā ietverti arhaiskie priekšstati par leļļveidīgu vīstokļu sākotnējo maģisko lomu. Saskaņā ar V. Dāla teikto, lelle tradicionālajā kultūrā tiek uztverta kā ļaunu nodomu patvērums, kā burvja prakšu atribūts, un šis motīvs, kaut arī latentī, tomēr turpina projicēties mūsdienu kultūrā, kur lelle bieži pārstāv dēmoniskos un negatīvos spēkus. Plašu materiālu līdzīgiem novērojumiem sniedz mūsdienu masu kultūra, it īpaši mūsdienu kinematogrāfija, kur izplatīts leļļu–slep kavu motīvs, leļļu kā negatīvo varoņu vai ļauno dēmonu–slep kavu inkarnācija¹³⁰.

¹³⁰ Sk. piemēram, filmas „*Dolls*” (1987, rež. S. Gordons (*S. Gordon*)), „*Living doll*” (1990), „*Ragdoll*” (1999), „*Deaddoll*” (2005), „*Dead Silence*” (2007), „*The Devil-Doll*” (1936, rež. T. Braunings (*Todd Browning*)), u.c.

Atgriežoties pie jēdziena „lelle” lietojumamūsdienu krievu valodā, var secināt, ka mūsdienu krievu valodas telpā visbiežāk tiek izmantots lelles kā bērnu rotaļlietas, veidotas cilvēka figūriņas veidā no koka, lupatām vai papīra, jēdziens. Etnogrāfs un folklorists I. Morozovs monogrāfijā „Lelles fenomens tradicionālajā un mūsdienu kultūrā” veic kultūrlingvistisko krievu jēdziena „lelle” analīzi, balstoties uz krievu dialektu piemēriem, kā arī pievērš uzmanību ar šo jēdzienu saistīto vārdu semantikai, jo īpaši vārdam „kokālis” (куко́ль): „Vārda (kukoļ) куколь semantika – „nezāle, neļķu dzimtas zālaugs; „vībotne” (Astrah.); „āboliņš” (Jaroslav., Novgor.), „meža dadzis” (Voron.); „kastītes ar linu sēklām” (Kostr.)” (Филин 1980: 42–43). Vārds „kokālis” (куко́ль) ir pazīstams gandrīz visās slāvu valodās, un, pēc daudzu lingvistu domām, nosaukuma izvēli motivējusi šo augu ziedkopas forma (āboliņš, dadzis, vībotne), kas atgādina zvaniņu vai cepurīti maza cilvēciņa galvā. Joprojām tiek apstrīdēta iespēja sasaistīt slāvu sakni *kokol-, kas radās no *kolkol-, ar vācu *Lolch* (airene), куколь (*lolk-ol), latīņu *lolium* (airene), куколь (ЭССЯ 1985, izd. 12: 55–56). Par labu šim salīdzinājumam I. Morozovs atzīmē slāvu valodās labi zināmo, pēc vārdu formas līdzīgo grupu, austrumslāvu *лялька*, kas apzīmē lelli (ЭССЯ 1987, izd. 14: 134), kā arī mazu bērnu, zīdaiņi (Филин 1981: 273). Jāatzīmē arī, ka mūsdienu lietuviešu valodā *lelle* ir *lėlės*, bet latviski – *lelle*, kas skaidri izceļ austrumslāvu *лялька* semantiku (Karulis 1992). Šāda līdzība izskaidrojama ar baltu un slāvu valodu etimoloģisko tuvību, ko apliecina baltu-slāvu izoglosu situācija (Бернштейн 2005). Šajā aspektā nozīmīgs ir pētnieka S. Bernšteina kultūrlingvistiskais novērojums „*ka starp baltu un mūsdienu dienvidslāvu valodām (pēc zinātnieka domām galvenokārt bulgāru valodu – S.P.) tālā pagātnē pastāvējis ilgstošs kontakts, kas novedis pie lokālu baltu-slāvu izoglosu veidošanās. Tā kā uz dienvidiem no Pripjatas baltu iedzīvotāju nebija, tad var pieņemt, ka dienvidslāvu valodas nesēji dzīvoja arī senslāvu teritorijas ziemeļos*” (Бернштейн 2005: 50).

Pirms sīkāk iztirzāt vārdu „lelle” dienvidslāvu un rietumslāvu valodu grupās, vēlreiz jāpievēršas I. Uvarovas novērojumiem. Pētniece piedāvā krievu vārdu „кукла” semantiski sadalīt divās jēdzieniskās daļās: *кукун ла*, kur *кук-* attiecas uz pētnieces A. Golanas (Алла Голан) izstrādāto semantisko lauku: „slāvu arhaiskajā literatūrā *Куӱ, Кыӱ* ir „dievišķīgs kalējs” [...]. Par šīs dievības senlaiku godināšanu liecina tas, ka Austrumeiropas teritorijā ir zināmas ap sešdesmit apdzīvotas vietas, kuru nosaukums veidots no viņa vārda (Kijeva (*Киев*), Kijevo (*Киѳево*), Kijov (*Кыѳов*) u.t.l.). Sieviešu forma no *Куӱ* – *Кука* (dienvidslāviem *Кука* – „bize, matu šķipsna”). No šejienes krievu *кукумора* – „spoks” (otra vārda daļa ir slāvu *мора* –

„ļauņais gars”, angļu mara – „spoks”). Ar piedēkli – л šis vārds veido slāvu *кукла* un ar to pašu nozīmi grieķu *koukla*, latīņu *cuculla* (acīmredzot, dievietes *Кука*, *Кука elka* vārds). Ar piedēkli – чк celms -куй- veido vārdu *кучка*, kas krievu senajās izloksnēs nozīmēja: „sieviešu galvassega”, „aita” un „suns” (Голан 1993: 217–218). Savukārt vārda daļas *ла* analīzē I. Uvarova veiksmīgi pievēršas viena no spilgtākajiem krievu avangarda pirmā viļņa pārstāvja V. Hļebņikova (*Велимир Хлебников*) kultūrlingvistiskajām praksēm. Pievēršanās V. Hļebņikova teorētiskajiem spriedumiem nav nejauša, un tie ir pamatoti ar viņa mēģinājumiem rekonstruēt valodas arhaisko sākumu, ar folkloras stratēģiju viņa tekstu konstruēšanā¹³¹. Savā darbā „Par valodas vienkāršajiem vārdiem”, kas tika izdots 1916.gadā, V. Hļebņikovs burtu īpašības apraksta, vadoties pēc principa, ka vārda pirmais burts nosaka tā „likteņa ceļu” (V. Hļebņikova terminoloģijā), proti, paša vārda būtību. Burtu *k*, ar kuru sākas vārds „lelle” krievu valodā, autors apraksta šādi: „*K iesāk vārdus, kas stāv blakus nāvei: durst, mironis, gultiņa, beigas, lelle (nedzīva kā lelle) vai vārdus, kam atņemta brīvība: kalt, smēde, atslēga, miets, gredzens, likums, kņazs, aplis vai mazkustīgas lietas: kauls, nasta, kava, akmens, kaķis (pieradis pie vietas)*” (*К начинает слова около смерти: колоть, (по)койник, койка, конец, кукла (безжизненный как кукла) или слова, лишённые свободы: ковать, кузня, ключ, кол, кольцо, корень, закон, князь, круг, или малоподвижных вещей: кость, кладь, колода, кол, камень, кот (привыкший к месту)*)(Хлебников1986). Kā redzams, V. Hļebņikovs iekļauj vārdu „lelle” ar nāvi saistīto vārdu semantiskajā rindā, kas sasaucas ar V. Dāla vārdnīcas šķirkli, kurā tiek fiksēts šis lelles uzturēšanas „bīstamais” motīvs, jo vārdotājs taču arī izgatavo „lelli neveiksmei” (šajā aspektā var pieminēt vudū lelles). Domājams, ka nav nepieciešams atsevišķs komentārs paralēlei *mironis–lelle*, I. Uvarova veiksmīgi veido loģisko ķēdi: *lelle→mironis→mūmija→kūniņa* (*tauriņa*) (Уварова 2001). Vēl nozīmīgāks ir vārds „aplis”, kas atkal norāda uz griešanās (rotācijas) tēmu (rokas apļveida kustības, tinot folkloras lelli, (*miroņa*) ietīšana). Vērts pievērsties V. Iliča-Svitiča (*Владислав Илич-Свитич*) salīdzinošajai vārdnīcai, kurā autors veic salīdzinājuma mēģinājumu, balstoties uz nostratisko valodu materiālu. Nostratisko valodu makroģimenē ietilpst sešas Vecās pasaules lielās valodu saimes: *semītu–hamītu*, *kartvelu*, *indoeiropiešu*, *urāliešu*, *dravīdu* un *altajiešu*. Minētajā vārdnīcā fiksēts vārds „*kol`a*” ar nozīmi „*apaļš, rotēt (griezties)*” (Илич-Свитич 1976), kas, ņemot vērā iepriekš aprakstīto, atkal noved pie folkloras lelles ar tās „ietīšanas” veidošanas tehniku.

¹³¹Par to detalizētāk sk.: Шанир, 2000. С. 349. un Перцова, 2000. С. 367–369.

Aplūkojot otru dalītā vārda „кук-ла” (lelle) daļu *-ла*, un sekojot V. Hļebņikova teorētisko spriedumu loģikai, jāatzīmē, ka *ла* – tas ir ielāps vīriešu kreklam vai sieviešu kleitai piedurknē zem paduses (*ластовица*), ielāps (*заплата, латка*) (Хлебников 1986). Šāds lingvistisks marķējums izriet no valodas loģikas, jo saskaņā ar V. Dāla vārdnīcas šķirkli, „латка – заплата, латка; латанье – лопоть, худая одежда, изношенное белье и платье, рубище; латочник – заплаточник, оборванец; латковый, латочный – к латке, заплатке относящийся” (Даль 1979: 240). Šī sākumā šķietami tālu no analizējamā jēdziena „lelle” aizejošā valodas ķēde, aplūkojot detalizētāk, atkal noved pie folkloras lelles tēla. Folkloras lelle tika tīta, dažreiz meistarota no vecām drēbēm, lupatām, – kas reģistrēts arī V. Dāla vārdnīcā („*taisīts no lupatām*”), un šo pašu folkloras lelles veidošanas motīvu uztver arī V. Hļebņikovs, kurš darbā „Aizprāta valoda” lelles fenomenoloģijas terminoloģijā prāto par arhaisko valodu: „[...] spēlējoties ar lellēm, bērns var patiesi liet asaras (*raudāt*), kad viņa lupatu vīkšķis nomirst, ir nedziedināmi slimis, organizēt divu lupatu kopuma, kas pilnīgi neatšķiras viens no otra, labākajā gadījumā atšķiras ar plakanajiem, strupajiem galvu galiem, kāzas. Spēles laikā šīs lupatiņas ir dzīvi, īsti cilvēki ar sirdi un kaislībām. No šejienes – valodas kā spēles ar lellēm izpratne; tajā no skaņas lupatiņām sašūtas lelles visām pasaules lietām. Cilvēki, kas runā vienā valodā, ir šīs spēles dalībnieki. Cilvēkiem, kas runā citā valodā, tādas skaņu lelles ir vienkārši skaņas lupatiņu kopums (*kolekcija*). Tātad vārds ir skaņas lelle, vārdnīca – leļļu kopums (*kolekcija*)” (Хлебников 1986: 627–628). Un šeit pakāpeniski notiek tuvināšanās dienvidslāvu un austrumslāvu valodu grupām, un iezīmējas lupatu lelles kultūrlingvistiskās analīzes turpinājums.

Dienvidslāvu valodu grupā, kas iekļauta kopējā slāvu valodu grupā, vārds „lelle” tiek definēts šādi: mūsdienu serbu valodā lelle ir *lutka*, un to fiksē mūsdienu serbu valodas vārdnīca (Divuljski 2009: 262), analogisks variants (*lutka*) atrodams mūsdienu horvātu valodā (Lochmer 1906), bulgāru valodā novērojama pilnīga sakritība ar krievu vārda *кукла* variantu (Чукалов 1981). Rietumslāvu valodu grupā čehu un poļu valodas sniedz šādu valodas ainu: mūsdienu čehu valodā lelle – *loutka* (Vágnerová 2001: 101), mūsdienu poļu valodā *lalka*. Tādējādi acīmredzama ir austrumslāvu varianta (*лялька*) līdzība ar rietumslāvu (poļu *lalka* un čehu *loutka*) un dienvidslāvu (serbu un horvātu *lutka*) variantu. Turklāt, serbu definīcija ļauj atkal ieraudzīt pieminētās krievu *латка* atspulgu, kas ļauj pieņemt, ka dienvidslāvu valodas līdzekļu lietojumā folkloras lelle attēlo arī lupatu lelles, lelles, kas satītas no lupatām un drēbju skrandām, variantu.

Nozīmīgs ir serbu variants. Sakne *-lut-*, ko var izdalīt no serbu definīcijas, ir lasāma arī serbu darbības vārdā *lutati* – klīst, klaiņot, un tā semantiski korelē ar krievu *латочник*, tas ir plušķis (*оборванец*), skrandainis (*заплаточник*) (Даль 1979: 240). Jādomā, ka etimoloģiski *lutka* ir saistīta ar semantisko platformu *lud*, kas saglabājusi nozīmi 'vājprāts' serbu valodā: *lud* – trakais, vājprātīgs: *ludeti* – jukt prātā, *ludilo* – vājprāts, trakums, *ludnica* – trakonams un *ludost* – vājprāts, bezprāts (neprāts) (Divuljski 2009: 1023). Šajā saistībā jāpievērš uzmanība holandiešu kulturologa Johana Heizingas nozīmīgajam darbam „*Homo ludens*”, un jāatsaucas uz tajā veikto kultūrlingvistisko analīzi: „ar *Ludus*, *ludere* saprot bērnu spēli, izklaidi, atpūtu, sacensību, liturģisko un kopumā skatuvisko izrādi, azartspēli. Vārdkopa „*lares ludentes*” nozīmē *dejoj*”. Te priekšplānā skaidri izvirzās nozīme „*pieņemt kaut kā veidolu (veidu)*” (Хейзинга 1992: 49). J. Heizinga atzīmē, ka „*ludus*”, „*ludere*” kā vispārīgs tādu jēdzienu kā „spēlēt”, „spēle” formulējums nepāriet romāņu valodās, bet tamlīdzīgas parādības iemeslus autors nav pētījis, viņš uzsver to iespējamo fonētisko un semantisko problemātiku (Хейзинга 1992: 50).

Lai aplūkotu problēmu, kā jēdziens „*lelle*” iekļaujas mūsdienu krievu valodas lietojumā, ir jāuzsver fenomena semantiskā lauka paplašināšanās tendence, proti, parādās jēdzieni, kas sākotnēji šķiet esam visai tālu no vēsturiski veidotā vārda „*lelle*”. Proti, mūsdienu krievu valodas līdzekļu lietojumā ir sastopamas šādas vārda „*lelle*” nozīmes: „*Lelle. sarunv. Saišķis, paka un iepakojums ar sagrieztu papīru, ko krāpnieks sniedz naudas vietā*” (Скляревский 1998: 346). Šāds vārda „*lelle*” semantiskais raksturojums – maldinošā, līdzības, imitācija – nav nejaušs, jo noziedzīgajā pasaulē viltotas naudas paku sauc arī par „*lelli*”, bet par „*кукольник*” sauc krāpnieku, kurš, pārdodot vērtīgas lietas, aizstāj tās ar viltojumiem (Грачев, Гуров, Рябинин 1991). Izdomājuma un krāpšanas motīvs fiksēts arī *kukļi-kukļin* (*žóžěč-žóžěčк*), kas nozīmē viltus uzvārdu (Грачев, Гуров, Рябинин 1991). Lelles kā manipulācijas objekta izpratne ir iekļauta mūsdienu biržas slengā (runa ir par krievu valoda līdzekļu lietojumu), kur fiksēts jēdziens „*manipulēt ar cenām*”: „*Niķelis aug kā pa lineālu – droši vien куклят*” (cit. no: КукАрт № 1: 6). Visos minētajos lelles mūsdienu krievu slenga lietojuma gadījumos var izsekot spēles motīvam, bet svarīgi, ka tās ir ļaunās spēles, ar sliktu un nelabu nodomu, tas atkal noved pie minētas slāvu lelles – vīstokļa (*закрутка*), „*kas spēlē savu nejauko lomu burvja praksē*” (КукАрт № 1: 5). Semantiskā saikne starp *lelli* un melno maģiju nav nejauša, un šajā leksiskajā laukā tiek iekļautas arī vudū kulta lelles.

Tradicionālajā kultūrā lelles jēdziens izceļ lelles kā modeļa un cilvēka aizvietotāja, kā bērna pirmtēla (prototipa) semantiku, ko fiksē etimoloģiskā vārdnīca „Slāvu senlietas”: „*Neliela izmēra antropomorfā figūriņa, bērnu spēļu un ieražu-maģisko darbību atribūts. Tautas ticējumos tiek uzverta kā dzīva būtne, kā cilvēka aizvietotājs, viņa „modelis”, kā maza bērna pirmtēls (prototips)*” (CCJ 2009: 27–28). Te vēlreiz jāpiemin izplatītais motīvs, kad cilvēks (bērns) tiek aizstāts ar antropomorfu priekšmetu. Šāda prakse varēja tikt pielietota apotropeiskos nolūkos, vai pretēji, – bērna vietā guldīja lelli (antropomorfu priekšmetu), tomēr pašu bērnu nozaga ļauns gars (ragana, lauma). Latviešu tradicionālajā kultūrā līdzīgā sižetā bieži parādās Mēslu bābas tēls: „*Kamēr bērns vēl nav kristīts, tikmēr pa naktīm jādedzina pie gultas uguns, lai Mēslu bāba nepārmij bērnu, neieliek viņa vietā no žagariem taisītu bērnu. Tādi pārmīti bērni gaužam dikti brēcot./Retlings un F. Reķis, Renda*” (LTT 2862).

Nominācijas „lelle” etimoloģiskais pārskats, balstoties uz baltu un slāvu valodu materiālu, iezīmē virkni latentu nozīmju, kas ir ietvertas šai jēdzienā dažādos vēstures un kultūras kontekstos. Lelles divējādās dabas motīvs (dzīvā/nedzīvā, profānā/sakrālā pretstatījums), kas izplatīts elitārajā kultūrā, lingvistiskajā aspektā tiek realizēts ar jēdziena „lelle–māneklis” starpniecību. Proti, tradīcijas nesēji precīzi izprot lelles ambivalento dabu, tās iespējas būt gan par priekšmetu–aizsargu, gan gluži pretēji – būt par cilvēkam bīstamu priekšmetu. Lelle var būt lieta, ar kuras palīdzību tiek uzlikts lāsts. Tādējādi, viens no galvenajiem lelles raksturojumiem baltu un slāvu diskursā ir lellekācilvēkadubultnieks. Šeit rodas viena no biežākajām lelles funkcijām rituālu unspēļu kontekstos – aizstāšana. Turklāt lingvistiskā atmiņaglabā ideju par lelles „piepildījumu”: gan lupatu lelle, gan „mākslīgā” – plastmasas vai koka lelle, glabā sevī ideju par iekšējo telpu. Šāda lelles dabas izpratnei skaidro austrumslāviem pazīstamo aizliegumu iezīmēt lellei seju – acis, degunu, muti, lai ļauns gars nevarētu miesoties antropomorfā lellē. Šajā saistībā uzskatāms piemērs tautas recepcijai par lelli kā priekšmetu, kas spēj atdzīvoties (animismam), ir pasaku tips, kas fiksēts lietuviešu folklorā: „Meita taisa lelli no māla/pakulām – lelle atdzīvojas”¹³² (*Кербелите* 2001: 494).

¹³²Uzsvars uz lelles izgatavošanas materiālu ir būtisks pasaku sižeti, korelējot ar „vispārējo” sižetu par cilvēka radīšanu: „*Dievs mīca cilvēku no māliem, velns mīca cilvēku no mīklas. Dievs iepūta, cilvēks atdzīvojās*” (*Кербелите* 2001: 46).

Tādējādi, etnolingvistiskā pieeja lelles apzināšanā spēļu un rituālu kontekstos ļauj akcentēt tās nozīmes, uz kuru pamata Latvijas tradicionālās un mūsdienu kultūrā attīstās rituālu un spēļu sižeti, kā arī lelles recepcija.

2.4. Secinājumi par 2. nodaļu

Promocijas darba otrā teorētiskā nodaļa veltīta tradicionālās un mūsdienu kultūras priekšmetu valodas (koda) aprakstam lelles fenomenoloģijas aspektā. Tradicionālās un mūsdienu kultūras tekstu aplūkošana ar dažādu to aprakstīšanas valodu palīdzību ir samērā produktīva: mūsdienu pētnieki izdala četras tradicionālās kultūras valodas. Proti, kultūrteksta saturs var tikt izteikts: 1) mutiski, 2) ar darbību, 3) priekšmetiski, 4) grafiski. Lelle, savukārt, ir kultūras priekšmetiskā koda daļa un šajā aspektā aplūkota 2.1. un 2.2. apakšnodaļās. Tradicionālās kultūras telpai svarīga un nozīmīga ir etnolingvistiskā pieeja, proti, lelles jēdziena analīze, raugoties caur valodas prizmu. Tautas (jeb tradicionālajā) apziņā lelles tēls cieši saistīts ar bērnu, ar bērna telpu (centrēšanās uz bērniību), kas atspoguļojas izplatītos novērojumos (meitene daudz spēlējas ar lellēm = nākotnē viņai būs daudz bērnu u.c.). Turklāt, kā rāda baltu-slāvu pētījumi, eksistē samērā noturīgs stereotips attēlot lelli sievietes izskatā, un, sekojoši, lelles uztvere tikai un vienīgi par meiteņu spēļu atribūtu. Turklāt bērna attieksme pret lelli var tikt uztverta kā nākotnes dzīves situāciju rādītājs to pozitīvā vai negatīvā pretnostatījumā: dzimšana vai slimība/nāve. Samērā bieži sastopams arī lelles (iespējamās) atdzīvošanās motīvs – šeit saknes rod slāvu tautībām zināmais aizliegums iezīmēt seju tradicionālajai (folkloras) lellei, lai ļaunais gars tajā nevarētu iemiesoties. Tādējādi, lelles sejas iezīmēšana satuvina šo nedzīvo priekšmetu ar atdzīvošanās ideju un animismu.

Mūsdienu (industriālā) kultūra novirza akcentu antropomorfā priekšmeta (lelles) reprezentācijā un recepcijā. Vispirmā kārtā aktuālas kļūst tiražēšanas un masveida ražošanas idejas. Jaunie uzvedības modeļi, ko nosaka pilsētas kultūra, korelē ar masu patēriņa koncepciju, iegādāšanos/patērēšanu kā sevis apliecināšanu (pirkšanas process var tikt aprakstīts, izmantojot rituāla terminus). Tāda uzvedība maina arī attieksmi pret lietām: K.Levī-Strosa koncepcija par dabas un kultūras pretnostatījumu kļūst aktuāla diskusijā par lietas recepciju mūsdienu postfolkloras tradīcijā. Šajā kontekstā svarīgi iezīmēt robežas, kad dabas priekšmets kļūst par kultūras objektu, proti, kas kļūst par marķieri pārejai, kad jebkurš dabas vai kultūras priekšmets (pudele, zariņš, akmens, sērkociņš u.c.) tiek padarīts par lelli, t.i., antropomorfu priekšmetu, kas spēj iekļauties rituālu un spēļu kontekstos. Par vienu no tādām būtiskām kultūrzīmēm kļūst lelles apģērbs. Šajā saistībā zīmīga ir viena no lelles definīcijām, kas samērā bieži sastopama

profesionālu un amatieru leļļu izgatavotāju vidū: „Lelle – tas ir kas tāds, ko var apgērbt un nogērbt”.

Gan tradicionālās, gan mūsdienu kultūras telpā lelle var tikt uztverta kā lieta–fetišs. Fetišs paradoksālā kārtā pilda galvenokārt nevis semiotisko (simbolisko), bet gan utilitāro funkciju, un tas redzams tā eksistēšanas kontekstos. Proti, fetiši–zīmes funkcionē pragmatiskajā dimensijā, un šajā kontekstā darbojas arī lelle kā fetišs–zīme. Lelles–fetiša divējādā daba izpaužas tās ambivalentajās pragmatiskajās funkcijās: tā var būt gan aizsargs, gan ļaunu nesošs priekšmets (vudū lelles). Tāda veida divējāda uztvere samērā bieži sastopama personiskajos naratīvos par lelli. Lelles divējādā daba, ko labi izjūt tradicionālā kultūra, izpaužas arī rituālajos kontekstos: lelle visbiežāk tiek iekļauta pārejas tipa rituālos, kas saistīti ar dzimšanu/nāvi vai sociālā statusa maiņu (kāzas).

Līdz ar kultūras paradigmu maiņu norisinās rituālu semantiskās pragmatikas izmaiņas mūsdienu kultūrā, kas nereti tiešā veidā atspoguļojas tai praktiskajā dimensijā, kurā figurē lelle. Pilsētas telpa diktē jaunus noteikumus un rada jaunas lelles izmantošanas prakses, piemēram, publiska lelles, kas attēlo politiskos līderus vai kādu negatīvu parādību („korupcija”, „kukuļņemšana”), sadedzināšana ir jauna tipa rituāla piemērs (tomēr jāuzsver, ka, piemēram, nosacītā Baraka Obamas izbāzeņa sadedzināšana nav sinonīmiska Masļeņicas izbāzeņa sadedzināšanai). Visbeidzot, mūsdienu industriālā kultūra rada arī jaunus jēdzienus, kas saistīti ar antropomorfo lelli, – manekens, robots, klons, androīds. Jaunie antropomorfie cilvēka aizvietotāji aktualizē diskusiju antropomorfisma robežās, vienlaikus atkal pievēršot uzmanību ķermeniskuma problēmai, kas ir cieši saistīta ar lelles fenomenoloģiju. Kopijas/oriģināla problēma, ko izvirza postfolkloras tradīcija (tiražēšanas ideja ir raksturīga masu kultūrai), arīdzan iekļaujas „lelles diskursā”, jo pievēršas lelles ambivalentās dabas jautājumam. Tomēr gan tradicionālajā kultūrā, gan mūsdienu prakšu ietvaros lelle turpina pildīt komunikatīvo funkciju, būdama tradīciju, kultūras un sadzīves normu, sociālās vides diktēto un glabāto uzvedības scenāriju un modeļu pārnēsēja.

Lai noteiktu receptīvās izmaiņas, izmantota lelles jēdziena kultūrlingvistiskā un etnolingvistiskā analīze, balstoties uz plašu Eiropas un slāvu valodas tradīciju materiālu. Šāds valodas ekskurss iezīmē virkni receptīvo modeļu, kas ir aktuāli gan tradicionālajai apziņai, gan mūsdienu praksēm. To vidū skaidri iezīmējās noturīgs spriedums, ka lelle – tas ir bīstams priekšmets. Lellei raksturīgais apmāna motīvs valodas līmenī izpaužas mūsdienu krievu valodas

slengā (lelle (*κυκλα*) – viltotas naudas tīstoklis). Semantiskajā līmenī var izsekot lelles un melnās maģijas saistībai (lelle–vīstoklis). Tomēr austrumslāvu folkloras pasaku sižetos ir fiksējamas arī lelles aizsargfunkcijas, piem., sižetos AT 480 B* Vasiļisa Daiļā, AT 313 E* + 327A + 313H* Kņazs Daņila Runātājs.

3.nodaļa.Lelle kā antropomorfs priekšmets:lasījuma pieredze (baltu un slāvu piemēri)

Lelle kā antropomorfs attēls ir tieši saistīta ar cilvēka tēlu. „Lelles gramatika” paredz orientāciju uz cilvēka ķermeniskumu. Ķermeņa (ķermeniskuma) problēma tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros tikai nesen ir nonākusi sociālo un filoloģijas zinātņu pētnieku intereses lokā¹³³, bet jau veikto novērojumu skaits šajā jomā ļauj tipoloģiski un konceptuāli paplašināt zinātniskās pārdomas par lelles funkcionalitāti spēļu un rituālo prakšu ietvaros mūsdienu Latvijas teritorijā. Pētniece S. Rižakova pamatoti atzīmē, ka „*cilvēka ķermenis ir viens no nedaudzajiem tēliem, kas ir ticis pakļauts īpaši spēcīgai stereotipizācijai. Tas ir kultūras determinēts kā sadzīves, tā lingvistiskajā līmenī*” (Rižakova 2000/2001: 92). Cilvēka „fiziskais” tēls var tikt sekmīgi „atvērts” dažādu tradicionālās un mūsdienu kultūras žanru tekstos. Cilvēka ķermenis tradicionālās kultūras ietvaros var tikt reprezentēts divās projekcijās (un tas balstās gan latviešu, gan austrumslāvu tradīcijā): kā reālā vizuālā cilvēka tēla reprezentācija un kā kopīgs antropomorfs attēls, ko veido „kolektīvie priekšstati”. Otrajā gadījumā cilvēka ķermenis var iegūt ļoti atšķirīgu interpretāciju: „*Atsevišķas ķermeņa daļas izrādītos pārspīlēti lielas, citu daļu atrašanās vieta, salīdzinot ar faktiskajām, būtu mainījusies, citu – vispār nebūtu, toties portretā būtu tādas ķermeņa daļas, kādas realitātē neeksistē*” (Rižakova 2000/2001: 92). Tādējādi cilvēka ķermenis folkloras tekstos un ieražās netiek uztverts (var netikt uztverts) kā viens veselums, bet kļūst diskrēts. Motīvs „veselā aizstāšana ar tā daļu” (metonīmijas izmantošana) tradicionālajā kultūrā realizējas ķermeņa gramatikas līmenī, proti, spējot izdalīt kopējā korpusā atsevišķus un pilnvērtīgus elementus–aizvietotājus. Ķermeņa struktūras interpretācija ir cieši saistīta ar tā daļu statusu kultūrā un valodā, un šis statuss, kā norāda dažādi pētījumi lingvistikas un folkloristikas nozarē¹³⁴, ir visnotaļ daudzveidīgs. Viena no vistipiskākajām daļām–aizvietotājām tradicionālajā kultūrā (kā latviešu, tā arī slāvu) ir roka: „*Rokas folkloras tekstos spēj aizstāt cilvēku. Savukārt pirksti un nagi spēj kļūt par roku un cilvēka aizstājējiem. Rokas saistītas ar darbu, būtiskāko cilvēka raksturotāju latviešu apziņā*” (Rižakova 2000/2001: 97). Tas korelē ar novērojumiem par

¹³³ Sk. Andrieu, 1993. 2002. g. maijā Sorbonnas universitātes Slāvu studiju katedra, iedvesmojoties no franču antropologu un vēsturnieku pētījumu pieredzes ķermeņa izpētes jomā, organizēja konferenci „Ķermenis krievu un citās kultūrās”. Par šīs konferences rezultātu kļuva zinātnisko rakstu krājums „Ķermenis krievu kultūrā”, kas tika izdots 2005.gadā (Кабакова, Конт 2005).

¹³⁴ N. Arutjunova (Нина Арутюнова) īpaši atzīmē cilvēka ķermeņa diskrētumu, kura atsevišķās sastāvdaļas iegūst neatkarīgu statusu vai kā funkcionālas detaļas, vai arī kā topogrāfiskas vienības (Арутюнова 1980: 156–249).

cimdu leļļu lomu un funkciju (lellesvadītāja roka kā pašas lelles turpinājums) un rada mitologēmu par teātra lelli kā dzīvu personāžu¹³⁵. Zīmīgi, ka M. Fasmera etimoloģiskā vārdnīca, piedāvājot „latviešu aspektu”, nesniedz ķermeņa nominācijai viennozīmīgu etimoloģiju: „*ķermeni salīdzina ar latv. tēls, tēle „tēls, ēna, skulptūra, pamats”, tēluôt „piešķirt formu”. Nepārliedzinošs salīdzinājums ar тло”(Фасмер 1986)¹³⁶. T.Civjana, piekrītot M. Fasmera loģikai parnepārliedzinošusalīdzinājumu атло(Цивьян 2005: 41), tomēr atzīmē tāda risinājuma pievilcību, jo тло nozīmē „augšne, pamats, zeme” (Фасмер 1986). Taču salīdzinājums ar tēle (tēls, ēna, skulptūra) untēluôt(piešķirt formu) ir ne mazāk sekmīgs konceptuālajā plānā: radīšanas motīvs, izskata/formas piešķiršana satuvina ar veidotās lelles (antropomorfa priekšmeta) ideju semantikas līmenī. Kā atzīmē tradicionālās kultūras¹³⁷ pētnieki, krievu (plašāk– slāvu) tautas apziņā jaundzimuša bērna ķermenis „*ir pusfabrikāts*”, ko veido līdzīgu tam „*pirmcilvēkam*”,kuru Dievs radījis no putekļiem (māla). No minētāizriet austrumslāvu tradīcijā zināmās prakses: ziemeļkrievu rajonos pirtīs jaundzimušo mazgāja un sutināja, novedot tā „mīkstumu” līdz robežai, ar mērķi „izveidot” no viņa cilvēku¹³⁸. Tādējādi uz jaundzimušo skatījās drīzāk kā uz materiālu, no kura „*rituālo prakšu gaitā var saņemt „īstu” cilvēku*” (Байбурун 1993: 42–43). Tieši uz šo mērķi tika virzītas visas vecmātes darbības, un līdzīgas darbības reģistrētas daudzām tautām.*

Tomēr jaundzimušā ķermenis varēja tikt uztverts arī kā teksts, kaslasāms/atšifrējams kā mātes pārkāpumu hronika, kuras nospiedumi parādās uz viņas pēcnācēja ādas. Dažreiz visa jaundzimušā ķermeņa pirmapstrāde bija vērsta tieši uz šo atzīmju izlīdzināšanu, dažreiz ar metaforisku līdzekļu palīdzību¹³⁹.

¹³⁵Sk. Неклюдов, Мамедова2009.

¹³⁶ Plašāk par jēdzienu „ķermenis” no skatpunkta savs/svešais slāvu lingvistiskajā telpā sk. Цивьян, 2005.

¹³⁷Sk. Байбурун, Кабакова 2005, Успенский 1895, Зеленин, 1927.

¹³⁸Latviešu tradīcijā savukārt pāstav tāds rituāls kā „saru dzīšana” zīdainim.

¹³⁹Sīkāk sk. Утехин, 2005.

3.1. Lelles tēls latviešu un austrumslāvu vēstītājas folkloras žanrā – pasakās

Zīdaiņa ķermeņa „konstruēšanas” tēma ir tieši saistīta lelles–aizvietotājas izveidošanas stratēģiju 311. sižeta latviešu variantos (Arāja–Mednes klasifikācijāvai pēc starptautiskās ATU¹⁴⁰ sistēmas – sižets *Rescue by the Sister*).

Vispilnīgākais latviešu folkloras pasaku sižetu krājums „Latviešu pasaku tipu rādītājs”, kuru 1977.gadā izdeva Kārlis Arājs un Alma Medne, un kas ir veidots saskaņā ar starptautisko Ārnes–Tompsona pasaku tipu rādītāju, fiksē tikai vienu sižetu, kurā figurē lelle – tas ir 311. sižets ar nosaukumu *Velnsprecinieks*. Arāja–Mednes „Latviešu pasaku tipu rādītājs” ir Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras Institūta Folkloras sektora rakstītā arhīva pasaku katalogs (tagad – Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve); turklāt tajā bija iekļautas pasakas, kas publicētas latviešu folkloras vācēja Pētera Šmita apkopotajā latviešu stāstījumu folkloras plašākajā izdevumā (15 sējumi) „Latviešu pasakas un teikas”, kas sagatavots 1925.–1937.g.

Jāatzīmē, ka 311. sižets ir labi arī zināms austrumslāvu vēstītājā folklorā – šis pasakas tips ir fiksēts krājumā „Salīdzinošais sižetu rādītājs. Austrumslāvu pasaka”¹⁴¹, kategorijā „Brīnumpasakas” (brīnumainais pretinieks). Būtiski, ka šis sižets kļūst daudz populārāks latviešu vēstītājas folkloras telpā: savulaik uz to vērsa uzmanību pētnieks B. Infantjevs (*Борис Инфантьев*), savā darbā „Baltu un slāvu kultūras sakari” norādot, ka uz 300 šī sižeta latviešu variantiem ir tikai 6 krievu varianti (*Инфантьев* 2007). Jāatgādina sižets *Velns precinieks*, citējot pēc Arāja–Mednes tipu rādītāja: „*Velns zaķa (kaķa) veidā (burvis, lācis) aiznes (aizprecē, aizvilina) pie sevis trīs meitas. Viņām jāglabā pie sevis ola (ābols, atslēgu), un tās nedrīkst iet aizliegtajā istabā. Divas meitas ieiet un notraipa olu, velns nocērt tām galvu. Trešā meita olu labi paglabā, atrod nokautās māsas, atdzīvina, ieliek kastē un liek velnam aiznest pie vecākiem. Pēdējo reizi viņa iesēžas kastē pati un savā vietā gultā (uz jumta) noliek lelli. Tiklīdz velns apstājas un grib paskatīties kas kastē, meita it kā no mājas brīdina pasteigties. Tā velns aiznes visas meitas atpakaļ”* (Arājs–Medne 1977: 47). B. Infantjeva klasifikācijā šī pasaka pēc fiksēto latviešu variantu skaita iekļūst otrajā grupā; šī pasaku grupa ir plaši pārstāvēta gan latviešu, gankrievu folklorā, un, pēc pētnieka domām, sākotni rod kopējā baltu-slāvu (vai pat

¹⁴⁰ ATU– Aarne–Thompson–Uther klasifikācija. Par mūsdienu situāciju pasakas tipu rādītājiem sk. Неклюдов, 2006.

¹⁴¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Pieejams: <http://ruthenia.ru/folklore/sus/>

indoeiropiešu) valodu saimē (*Инфантьев* 2007: 152). Savukārt saskaņā ar paplašināto Ārnes–Tompsona un Hansa Utera (*Hans-Jörg Uter*)¹⁴² klasifikāciju 311. sižets ir pietiekami izplatīts, to var konstatēt 61 tautas tradīcijā: uzskatāmi tas ir redzams pasaku tipu un motīvu indeksu kartē, ko sastādījuši krievu pētnieki, balstoties uz plašu starptautisku folkloras sižetu un motīvu katalogu materiālu¹⁴³.

Pasakas 311. sižeta mašīnraksta varianti, kas mūsdienās glabājas latviešu folkloras arhīvā¹⁴⁴, pārsvarā ir pierakstīti XX gadsimta pirmajā pusē (galvenokārt 1920. un 1930. gadi). Teksti pierakstīti latviešu un latgaliešu valodās. Saskaņā ar ierosināto klasifikāciju rakstā „Brīnumpasakas strukturālā apraksta problēmas” (*Мелетинский, Новиков, Неклюдов, Сегал* 2001), 311. sižets attiecas uz arhaisko pasaku „bērni pie cilvēkēdāja” tipu (formula *ōsfm*; izņemot 311., Ārnes–Tompsona klasifikācijā tie ir 312., 314., 327. sižeti). Jāatzīmē, ka arhīvā atrodamie varianti lielākoties zaudē arhaisko sākumu, priekšplānā izvirzot sociālos konfliktus, proti varonis antagonists (V. Propa klasifikācijā) pasakas variantos parādās ne tikai velna, bet arī lāča (lācis – tipisks latviešu un austrumslāvu tradicionālās folkloras tēls, totēmiskais tēls), kā arī razbainieka (laupītāja), melderā, puisa tēlos.

Tātad, kā izriet no minēta sižeta, lelle šajā gadījumā darbojas galvenās varones aizvietotājas lomā: lelle–dubultnieks kļūst par simbolisku (būtiski, ka arī nedzīvu visos variantos) cilvēka aizvietotāju. Aizstāšana ir izplatīta lelles izmantošanas prakse arī tradicionālajā tautas kultūrā, visspilgtāk būdama pārstāvēta ieražu situācijās ar lelles dalību, kas parasti beidzas ar ieražas personāža nonāvēšanu, tā rituālo nāvi vai padzīšanu (*Морозов* 2011). No otras puses, motīvs lelle kā māneklis (*doll as a decoy*), ko savā starptautiskajā motīvu katalogā fiksē pētnieks J. Berezkins¹⁴⁵, atrodams 30 areālos. Tieši šis motīvs (lelle–apmāns, lelle–māneklis) ir viens no stabilākajiem 311. sižeta variantiem Latvijas materiālā.

Patī par sevi „aizstāšana” (aizvietošana) ir diezgan klišejs sižeta pavērsiens citā tradicionālās kultūras žanrā – bērnu stāstu folklorā. Šis motīvs korelē ar reāliem etnogrāfiskiem novērojumiem, un sastopams arī literāros sižetos, –šo faktu atzīmē pētnieks V. Švecovs (*Василий Швецов*) rakstā „Antropomorfi priekšmeti bērnu briesmu

¹⁴²Sk. *Uther*, 2004.

¹⁴³Sk. <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=types&searchnumber=311&numtype=311>. [Autors – Artjoms Kozmins.].

¹⁴⁴Materiāls ir 40 teksti, kas glabājas LFK.

¹⁴⁵Sk. *Berezkin, Y. E. World mythology and folklore: thematic classification and areal distribution of motifs. Analytical catalogue*. Pieejams: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/eng.htm>

stāstos”(Антропоморфные предметы в детских страшных рассказах) (Швецов 2009: 96–102).

Aplūkotā sižeta plašā varietātē ļauj fiksēt dažas tradīcijas, kas saistītas ar lelles uztveri baltu-slāvu folkloras diskursa telpā un, neskatoties uz zināmu materiāla ierobežotību, sniegt vairāk vai mazāk pilnīgu lelles recepcijas ainu Latvijas kultūrā. Vispirmā kārtā respondenti pasakas tekstos akcentēja galvenās varones lelles–dubultnieka izgatavošanas materiālu, un šeit lelles veidošanas tipoloģija ir visai daudzveidīga (daļēji šī daudzveidība tiek skaidrota ar dažādu novadu ģeogrāfisko raksturojumu, kas, piemēram, ir likumsakarīgi masku izgatavošanas tradīcijai (Koļadas laikā) – vērtīgus novērojumus šajā aspektā tika veicis latviešu folklorists un etnogrāfs Jānis Alberts Jansons 1930. gados). Tātad, pamatojoties uz aplūkotajiem sižeta variantiem, var izdalīt šādus veidoto leļļu „tipus” (biežuma secībā), vadoties no to klasifikācijas pēc izgatavošanas materiāla:

- 1) lelle no auduma (maisa, vecām drēbēm, t.s. lupatu lelle) (9 no 40);
- 2) t.s. „ēdamās” lelles – izgatavotas/salipinātas no cukura (lat. cukura lelle) vai saldās maizes/miltiem (9 no 40);
- 3) lelle no koka (bieži figurē miezeris (piesta) kā viens no latviešu priekšmetiskā koda izplatītākajiem elementiem; 8 no 40);
- 4) lelleno salmiem/zariem (8 no 40);
- 5) citas lelles (lelle no vaska, izbāzenis (t.s. čučelo), lelle–ļaļka) – 6.

Šajā tipoloģiskajā rindā izceļams ieraksts, kas veikts Latgales novadā (Dagdā), 1928.gadā pie teicējas M. Ozoliņas: „[...] *Maita paprikušu nūbrauc da gorodam un nūgojus da todam fabrikam kur taisa wysaidus cylvēka tālus un līk iztaiseit vaidu figuru, ka bytu toda vys leidza, ko jej pošā. Strodnīki apsajamās un iztaisa tōdu tālu nu gumeliasta (gumijas) ko reize ko jej pošā*” (LFK 581, 85). Pilsētas kultūras iezīmes (fabrika, strādnieki, figūra, gumija kā materiāls)spilgti iezīmētas šajā sižeta variantā: tas neizbrīna, jo Dagdas pilsēta savulaik bija diezgan attīstīts Latgales tirdzniecības un amatniecības centrs.Zīmīgi arī, ka varone netaisa pati savu līdzinieku, bet lūdz izveidot viņas lelli–dubultnieku pēc pasūtījuma.Šai variantā, iekļaujot aktuālas mūsdienu pilsētas kultūras iezīmes, vērojama zināma arhaiskā sižeta „mūsdieniskošana”. Šāda naratīva detalizācija ir orientēta uz stāsta patiesumu.

Jāaplūko visbiežāk sastopamos lelles izmantošanas variantus latviešu un latgaliešu pasaku sižeta variantos. Kā iepriekš minēts, visbiežākie varianti ir lelle, kad tā veidota/safīta no

auduma (drēbēm, maisa, t.s. lupatu lelle) un „ēdamās” lelles. Piemēri, kuros lelles veidotas no auduma:

[..]*Gultā viņa sataisījuse no lupatām tādu kā cilvēku, lai velns domā, ka tā ir viņa* [..] (LFK 647, 199) (Nīgrande, 1928.g.);

[..]*Pati gulta ieguldīta kā sieviete no maisiņa* [..](LFK 1276, 1798) (Nīkrāce, 1939.g.);

[..]*Viņa uztaisīja kodolu un lupatu sievu un pati ielīda somā un velns skrēja kā viesulis* [..] (LFK 202, 3393) (Īslīce, 1938.g.);

Šādu lupatu leļļu veidošanas modeli apstiprina etnogrāfiskie novērojumi, ko veikusi arī šā darba autore 2011. un 2012.gada vasarā Latvijas teritorijā. 2011.gada vasarā veiktā zinātniskā lauka pētījumu ekspedīcija Latgales teritorijā (Dagdas pilsēta un Krāslavas rajons) tika iegūts plašs materiāls, balstoties uz četrpadsmit respondentu aptauju (informantu dzimšanas gads no 1922. līdz 1947. g.), kas ļāva iezīmēt noteiktu lelles uztveres koncepciju latviešu–latgaliešu telpā XX gadsimta pirmās puses periodā (ka s sakrīt ar laiku, kad tika veikti pasaku variantu no LFK ieraksti); tāad šeit var iezīmēt divus aspektus:

- 1) lelle kā bērnu, spēļu diskursa priekšmets; tā ir marķēta ar brīvo/svētku laiku;
- 2) lelles parasti tika veidotas no auduma, proti, lupatu lelles (t.s. lelles–saišķi).

Kā atzīmē pētnieks I.Morozovs, „izgatavošanas materiālu un tehnoloģiju zināmā mērā noteica tas, kam lelles bija paredzētas” (Morozov 2011: 41). Saskaņā ar lauka pētījumu materiāliem, lelles, kas savītas no auduma gabaliem (t.s.krievu *закрывку, скрывку*), bija visizplatītākie spēļu leļļu tipi Latvijas teritorijā aprakstītajā periodā – XX gadsimta pirmajā pusē. Šo novērojumu apstiprina 311. sižets no LFK tekstu klāsta, kur visbiežāk darbojas tieši lupatu lelles. Lelle–kukoļ (*куколь*), kas tiek veidota, lokot/sagriežot (vijot) audumu – izpaužas nominācijā „garkūļu kūļi/gakolu kyuli”, kas tiek minēta variantu rindā kā galvenās varones antropomorfais aizvietotājs. Piemēram:

[..]*Bet tagad, ziniet, viņa noģērbj savas kleitas, paņem garkūļu kūli uzģērbj, uztaisa sev līdzīgu sievieti, uzstata uz jumta*[..] (LFK 1800, 6073);

[..]*Cykom valns aizgōjis pastaigoīs, meita dobōjuso garkolu kyuli īstātejusī tū koktā apmaukusī cepuri, sakērusī pulkstīnus, samauki gradzīnus un paša taisējusēs bēgt*[..](LFK 968, 119) (1930.g.);

[..] *Meitene tyuliņ uzkop uz ustobas, daboj kyuļa cysu, apvalk kyuļam sovū kleitu, bet poša ōtri nūskrīn uz mōjom*(LFK 966, 1083) (1929.g.), šis teksts ir identisks variantam(LFK 966, 397) (1929.g.).

Jāuzsver, ka locīšanas, vīšanas motīvs ir ietverts slāvu lelles konceptā un atzīmēts jau V. Dāla vārdnīcā: „*Кукла – кал. орл. завертка, закрутка, закрута в хлебе, завои колосье в знахарем, колдуном на порчу и гибель того, кто снимет куклу*” (Даль 1978: 213), tādējādi tiešā veidā tiek realizēts minētā 311. pasaku sižeta latviešu variantos. Zīmīgi, ka jau 1949.gada¹⁴⁶ lauka pētījumu materiālos fiksēto izteicienu „*майзес кукульс*” (fonds 37, ap. 2., 714d KZA Antropoloģijas un etnogrāfijas institūta arhīvs) respondents pārtulkojis kā „rudzu kukulis” (кукульс/ kukuļs – булка mūsd. latviešu val.), kas pietuvina aplūkojamo sižetu leļļu tēliem, kas salipināti no maizes vai cukura. Maize ir svarīga baltu tautu pārtikaskultūras daļa, un uz maizes etnogrāfiju projicējas daudzas Latvijas svētku kultūras ieražu darbības un rituāli „svētku sakarā” (Рыжакова 2004: 341).

„Ēdamās” lelles ir bieži sastopams leļļu tips aplūkotajos sižeta 311. latviešu variantos. Tekstos, kur parādās lelle no cukura vai saldās maizes/miltiem, kā antagonists galvenajai varonei darbojas vai nu velns, vai lācis, vai puisis. Lipināšana kā radīšanas akts – tā ir principiāli jauna radīšana, proti, nevis iegūšana (piemēram, izgriešana no koka), bet tieši dubultnieka¹⁴⁷ veidošana, un tieši tā ir principiāla šādas lelles–aizvietotāja veidošanas metodes atšķirība no pārējām metodēm. Iespējams, ka lelles lipināšana no maizes/cukura ar obligāti sekojošu tās apēšanu korelē ar ieražu, svētku cepumu izgatavošanas praksi antropomorfu figūriņu veidā, kas ir zināmas austrumslāvu folklorai¹⁴⁸. No otras puses, pārtikas kods ir svarīga spēļu prakšu sastāvdaļa¹⁴⁹. Pasakas variantu teksti ar cukura/miltu lelles tēlu ir vērsti uz spēļu (rotaļu) sākumu – līdzīgu variantu beigās ir tam pierādījums.

Turpmāk daži šo variantu ar „ēdamajām lellēm” fragmenti (daļas):

¹⁴⁶Teraksts no Maskavas arhīva Mikluho-Maklaja Etnogrāfijas un antropoloģijas institūta (архив института этнографии и антропологии им. Миклухо-Маклая).

¹⁴⁷Sk. *Большаков*, 2001.С. 116.

¹⁴⁸Sk. *Агапкина*, 2000

¹⁴⁹ Pārtikas kods aktīvi funkcionē spēļu diskursā: ēdiena pagatavošanas situācija ir viens no galvenajiem scenārijiem, ko atveido spēlēs (dažreiz pilnīgi, dažreiz „fragmentāru” nomināciju veidā), sk. piemēram, *Березович, Пьянкова*, 2004.С. 304.

„Pa to laiku viņa izcep no saldās mīklas sievieti un noliek savā gultā. Puisim viņa saka, viņa esot slima un iešot gulēt un kad viņa saukšot, tad puisis lai ņemot kasti un aiznesot viņa vecākiem. [...] Puisis aiziet mājās un redz gultā sievu. Sāk to bučot un mīlēt, un viņa ir pavisam salda. Puisis tikmēr viņu laiza, kamēr salaiza. Beigās vēl noteicis: – Lai sieviņ, kur sieviņ, bet tad salda!” (LFK 450, 1718), (Bēne, 1929. g.);

„[...] Sieva bij no cukura uztaisījusi lelli. Viņa to ielika gultā. Lelle izskatījusies kā aizmigusies. [...] Tur (pilī) viņš bučojis lelli, domādams, ka sieva, kamēr apēdis. Vīrs iesaucies: „Nu es apēdu savu sievu!”. Sieva ar māti dzīvoja laimīgi no vīra bagātības. Viņš ir bijis velns” (LFK 1575, 336), (Dobeles, 1936. g.);

„[...] kā es tikšu projā? Te viņai iešāvies prātā. Viņa uztaisījuse cukura lelli un ielikuse gultā. Pa te ielīduse kastē. [...] atradis savu sievu guļot. Viņš piegājis klāt. Sācis skūpstīt. Skūpstījis kamēr izkususe. Nu velns redzējis kā piemānīts [...]” (LFK 1127, 1595), (1926. g.);

„[...] Kad lācis taisījis kasti nest, viņa gultā savā vietā ielikusi čukurgalvu un tālāk salikusi drēbes. Lācis nobučojis čukurgalvu un teicis: „Sieviņ, cik tev salda mutīte!” [...] Atnācis nu un skūpstījis sievu un skūpstījis, kamēr visu cukuru izskūpstījis” (LFK 450, 1034), (1927. g.);

„[...] Kad nelabais aizgājis, jaunākā meita iemīcījusi maizi, ielikusi gultā un apsegusi maizes abru, lai izliktos pēc cilvēka, bet pati ielīdusi kastē un paņēmusi daudz naudas līdzī [..]” (LFK 1024, 871), (1930. g.);

„[...] Viņa uztaisījuse no maizes mīklas vienu sievieti un nolikuse to gultā savā vietā. Pate ielīduse kurvī pašā dibenā [...] Velns piecēlies, paskatījis gultā uz maizes cilvēku un nodomājis, ka tā ir viņa sieva” (LFK 647, 890), (1928. g.);

„[...] Maisa atsoka, ka šei salikšūt gon, a pati aizīšūt uz upi driebu mogōtu. Tai jei pīlīk pylnu kasti ar vysaidom dōrgom montom i pate īkop īkšā i aizaslādz, a pi upis nūlīk nu cukra iztaiseitu miaitu ar vōleitem pi rūku. Kai vējs papyuš, tai vōleites sytos pi valātuvis” (LFK 709, 11), (1928. g.);

„[...] Atnācis arpakaļ viņš patiesībā atrada cukura lelli, bet velns domāja, ka ir īstā sieva un ņēma savu mīlo sieviņu skūpstīt. Tikmēr skūpstīja, kamēr apēda” (LFK 1404, 3364), (1938. g.).

Salduma motīvs šajos tekstos izpaužas visā metaforiskuma pilnībā: kā zināms, metaforas, kas ir aizgūtas no kulinārijas jomas, pietiekami bieži tiek izmantotas cilvēka aprakstīšanai (Кабакова 2005: 67; Кабакова 2015). Miesas jebķermeņa gastronomija aplūkojamos 311. sižeta

variantos atspoguļo vienu no noturīgākajām nozīmēm, kas tiek piedēvētas dažādiem garšas veidiem valodā un tradicionālajā kultūrā. „Garšas” reģistrs, caur kuru tiek nodots lelles–aizvietotāja tēls, korelē ar garšas pamatveidu norobežošanas tradīciju tradicionālās (agrārās) kultūras ietvaros. Pēc V. Dāla novērojumiem, krievu (austrumslāvu) tradīcijā pastāv četri garšas pamatveidi: salda, sāļa, skāba un rūgta (*Даль* 1993: 344). Saldā garša šajā virknē tiek apzināta kā vispozitīvākā, šī īpašība ir fiksējama maksimāli vislielākajā skaitā opozīciju skaitā, un var tikt pretstatīta visiem pārējiem garšas veidiem (*Кабакова* 2005: 67). Šāda situācija tiek novērota arī latviešu tradicionālās kultūras „gastronomiskajā” diskursā: piemēram, frazeoloģismā, „kā medus uz maizes” runa ir par kaut ko vēlamu, patīkamu (*Рыжакова* 2004: 346). Latviešu sakāmvārdos salda praktiski vienmēr tiek uztverts pozitīvā aspektā: „*Darbam sūras saknes, bet saldi augļi*” (LSD 1627 1027), „*Rūgtas saknes, saldi augļi*” (LSD 8 1906), „*Solds kā miegs*” (LSD 1225 17837), „*Salds kā medus*” (LSD 1372 3075), „*Solds ko sukurs*” (LSD 1212 219)¹⁵⁰ utt.

Runājot par cilvēka „garšas” aprakstu tradicionālajā kultūrā, jāatzīmē, ka slāvu tradīcijā saldums galvenokārt tiek saistīts ar sievišķo sākumu¹⁵¹, kaut arī netiek izslēgtas citas opozīcijas. Tādēļ likumsakarīgi, ka lelles–aizvietotāja (ne tikai aplūkotajos gadījumos, bet arī citos austrumslāvu folkloras sižetos ar lelli) tradicionālās kultūras tekstos vienmēr ir sieviešu dzimtei piederīga (un aizvieto sievieti). Jāpiebilst arī, ka galvenokārt sieviešu dzimumam piedēvē tieksmi uz saldo (*Кабакова* 2005: 73). „Saldā” semantika tradicionālajā slāvu kultūrā ir tieši saistīta ar sievišķā pirmsākumu un ir stabila sievietes seksualitātes pazīme (*Кабакова* 2001b : 64), kas fiksēta arī minētajos latviešu un latgaliešu tradicionālajos tekstos.

Redzams, ka „saldajam” tiek piedēvētas erotiskās konotācijas, kas dublējas ar varoņaantagonista darbībām: viņš apēd lelli–sievu. Nav nejaušība, ka varoņa antagonista lomā, kurš apēd savu sievu–saldo lelli, darbojas lācis: slāvu (īpaši dienvidslāvu un austrumslāvu) tradīcijā šis tautas zoologijas tēls cieši saistīts ar kāzu erotisko semantiku, kā arī ar priekšstatiem par lāci vilkati. Lāča tēlam austrumslāvu folklorā raksturīga laulību, auglības un auglīguma simbolika (*Гыра* 2004: 212–213), kas izskaidro šī personāža klātbūtni 311. sižeta latgaliešu tekstos (robežojas ar krievu–baltkrievu telpu). Jāatzīmē, ka austrumslāvu tradīcijā lācis, kas sapnī

¹⁵⁰Tomēr jāatzīmē ambivalence, kas ir ietverta apzīmējumā salda, kas dažreiz marķēts ar negatīvām konotācijām, piemēram: „*Kur salds, tur mušas*” (LSD 997 16293), „*Katram saldumam ir arī savi rūgtumi*” (LSD 556 11120), „*Neviens saldums nav bez rūgtuma*” (LSD 1084 6910), utt.

¹⁵¹Sīkāk sk. *Кабакова*, 2001a.

parādījies meitai, sola tai precinieku un drīzas kāzas, bet baltkrievu kāzu dziesmās lācis simbolizē līgavaini. Kāzās, lai jaunlaulātos piespiestu skūpstīties, sauc: „Lācis stūrī!” (*Медведь в углу!*), līgavai jāatbild: „Pjotru Ivanoviču mīlu” (*Петра Ивановича люблю*) un jānoskūpsta līgavainis (*Гыра* 2004: 213).

„Kanibālistiskais” tautas kultūras teksts šajā gadījumā tiek noteikts tikai ar ārējām darbībām, bet diez vai var tikt vērtēts kultūras koda ietvaros. Savukārt, salduma īpašība un tās atvasinājumi krievu valodas vēsturē un mūsdienudialektos darbojas kā pastāvīgi prieka, baudas apzīmējumi – vai nu kulināra vai seksuālarakstura. Aplūkojamie 311. sižeta varianti ilustrē šo „salduma” stāvokli kā sinonīmu fiziskai (seksuālai) baudai, burtiski realizējot „saldā skūpsta”¹⁵² metaforu. Tādējādi saldaiss ir pastāvīgs lūpu (mutes) atribūts, kas attiecīgi ir saistīts gan ar ēdienu, gan ar erotiku¹⁵³. Semantiskā „saldā” telpa, kurā nokļūst lelle no Latvijas tekstiem, atbilst, no vienas puses, bērņībai un jaunībai, no otras – augstas seksuālās aktivitātes periodam.

Tādējādi lelles veidošanas tipoloģija kļūst par vienu no sižetu virzošajiem motīviem, – lelles izgatavošanas materiāls diktē noteiktu nobeigumu, un vēstījuma loģika pasaka priekšā, ka beigās ēdamo lelli vajadzētu apēst varonimantagonistam. Šajā saistībā pieminētais termins „motīvs” prasa teorētisku komentāru, kas paplašina lelles tēla pētīšanu tradicionālās kultūras tekstos. Stīts Tompsons, kurš, balstoties uz bagātīgu folkloras un literatūras materiālu, izveidoja motīvu indeksāciju (jāpiebilst, diezgan haotisku), raksta: *“Līdzības nav tik bieži sastopamas tekstos, drīzāk atsevišķos motīvos. Ja rastos nepieciešamība klasificēt visas pasaules tradicionālās kultūras naratīvus (ko, piemēram, zinātnieki paveica ar bioloģijas fenomenu), tā būtu atsevišķu motīvu (detaļas, no kurām sastāv teksts) klasifikācija. Tie ir vienkārši elementi, kas dod pamatu sistemātiski klasificēt visu tradicionālās kultūras korpusu”* (Thompson 1955: 10). Tompsons, balstoties uz iepriekšējiem darbiem¹⁵⁴, izvērza savu jēdziena „motīvs” koncepciju: *„Pats mazākais elements pasakā ir spējīgs pastāvēt mutvārdu tradīcijā”* (Thompson 1955: 163). Balstoties uz šo atziņu, pētnieks piedāvā savu motīvu indeksu, kuru vidū

¹⁵²Minētais piemērs – „Lācis nobučojis cukurgalvu un teicis: „*Sieviņ, cik tev salda mutīte!*” [...] *Atnācis nu un skūpstījis sievu un skūpstījis, kamēr visu cukuru izskūpstījis*”(LFK 450, 1034) (1927.).

¹⁵³ Detalizētāk par mutes un salduma (erotiskais sākums) saistību, balstoties uz krievu materiālu, sk. *Пушкарева*, 2005.

¹⁵⁴A. Veselskis (*Albert Wesselski*)savā pētījumā „*Märchen des Mittelalters*“ definē pasaku, noveļu un mītu motīvu terminos *Mythenmotive*, *Gemeinschaftsmotive* un *Kulturmotive*; motīva koncepts ir izskatīts arī A. Kristensena (*Arthur Christensen*) darbā „*Motif et Theme*”.

sastopams arī lelles motīvs (Thompson 1955: 75)¹⁵⁵: „Doll – automatic doll. D 1620.0.1; forgotten fiancée remembered by means of doll. D 2006.1.6; magic doll D 1268, (answers for fugitive) D 1611.11, (freeing from clutches of) T 67.3.1. (freeing king from) H1196, (furnishes treasure) D 1469.2, (stolen) K 331.4; marriage to doll T 117.8.dolls become fairies D 435.1.2. T 67.3.1. King marries girl who frees him from the clutches of magic doll; D 1620.1. Automatic statue of man” (Thompson 1956: 223). Turklāt Tompsona indekss ietver motīvus, kuros lelle netiek nosaukta tieši, bet semantiski tiek uztverta tieši kā antropomorfs attēls, kas paredzēts cilvēku aizstāšanai rituālajās/spēļu/sadzīves praksēs, piemēram: „D 435.1.3. Image of boy made of flowers comes to life; K 1924. Barren wife makes child by magic and claims it as her own; D 435.1.4. Wax prince animated by serpent becomes human being; C. 961.3.1 Transformation to wooden image for breaking tabu” (Thompson 1955: 392). Kā redzams, lelles–aizvietotājas veidošanas motīvu Tompsona indekss nefiksē¹⁵⁶. Var secināt, ka motīvi, kas saistīti ar lelli, proti, antropomorfa priekšmeta veidošana/pārveidošana/ transformācija cilvēkā un otrādi – cilvēka pārveidošana kaut kāda priekšmetā, ir zināmi un izplatīti daudzu pasaules tautu folklorā un literatūrā. Turklāt tiek novērotas acīmredzamas tā vai cita motīva lokālās un nacionālās īpatnības izvēlētajā sižeta ietvaros. Bet nemainīgs paliek brīnumainās pārvērtības/transformācijas aspekts, kas „pavada” lelli viņas semiotiskajā ceļojumā pa pasaku sižetiem.

Savukārt motīvs ar metonīmisku galvenās varones sevis pašas aizvietošanu tikai ar galvu, kas veidota no cukura (t.s. cukurgalva), atspoguļo vienu no spēļu praksēm, kas fiksēta lauka pētījumu gaitā 2011.gada vasarā Latgales teritorijā un 2013.gadā Valkas novada teritorijā. Izplatīta spēļu leļļu veidošanas tehnika aplūkotajā XX gs. pirmās puses periodā bija atsevišķa galvas veidošana, kuru pēc tam piešuva ķermenim – kleitai (parasti savītai no auduma). Daudzi respondenti minēja, ka bērniībā viņi kā lelli izmantoja tikai porcelāna¹⁵⁷ vai plastmasas galvas, kuras piešuva lupatu ķermenim. Tradicionālajā kultūrā viena no svarīgākajām ķermeņa daļām ir galva. Par to liecina austrumslāvu un baltu folkloras tekstu paremioloģiskais korpuss, kurā galva tiek apzināta kā antropomorfs tēls. Etnogrāfisko novērojumu aspektā lelles galva kļūst par priekšmeta animisma piemēru. Tradīcijas nesēji atpazīst lelles galvu (seju) pat nosacītā apveidā

¹⁵⁵Tekstu klāstu (izvēles princips), kas iekļuvuši interešu laukā, autors nosaka šādi: „Certain aspects of folklore have been definitely omitted. I have not treated superstitions, customs, religious beliefs, riddles, or proverbs, except as they happen to form an organic part of narrative” (Thompson 1955: 11).

¹⁵⁶Daļēji tas ir skaidrojams ar to, ka pētnieks galvenokārt pievēršas Amerikas, Indijas un vācu folklorai, proti, baltu un slāvu tradicionālā kultūra praktiski paliek ārpus pētījuma rāmjiem.

¹⁵⁷Visticamāk, leļļu porcelāna galvas tika veidotas Rīgas porcelāna rūpnīcā. Šāda leļļu galvu izgatavošanas prakse ir fiksēta.

(vāji iezīmēta mute, deguns, acis), kas ļauj animēt lelli, saskatīt tajā cilvēka analogu. Jāatzīmē, ka pasaku sižeta 311. tipa variantos parādās motīvs ar nocirstu galvu, – jaunākā māsa atrod nocirstu vecākās māsas (vecāko māsu) galvu un izmanto to kā lelli–mānekli:

„[...]Meita paņēmusi māsas galvu, ielikusi gultā un pata iegulusies mucā[...]” (LFK 1229,2),(1930.g.).

Cits piemērs, kadlelle–māneklis tiek izveidota nevis arkādas ķermeņa daļas palīdzību, bet pilnībā aizstājot cilvēku:

„[...]Kad viņš iziet, tad viņa apgērbj mironī brūtes drēbes un ieliek logā. Bet pate ielec medus mucā, pēc tam spalvu spilvenā un skrien uz mājām” (LFK 202, 460).

Kā iepriekš minēts, „cukura lelles” ēšanas motīvam piemīt neapšaubāms erotisks raksturs, ko uzsver arī lelles–aizvietotāja atrašanās vieta – varone parasti atstāj to gultā. Erotiskais motīvs kļūst par vienu no galvenajiem motīviem aplūkotajos tekstos, tādējādi marķējot lelli jau kā ne-bērnu telpas objektu. Erotiskās konotācijas, kas tiek piešķirtas lelei latviešu tradicionālās kultūras kontekstā, atkārtojas izplatītos kāzu joku tekstos – šāda piezīme fiksēta 1955. gadā Baltijas ekspedīcijas gaitā Latvijas PSR Jēkabpils rajonā: „Otrajā dienā pēc kāzām pie Labkovska, kad visi apsēdās pie galda ar uzkodām, līgavai un līgavainim iedeva šūpuli ar lelli – nelielu groziņu, un lika šūpot sākumā līgavai, tad līgavainim, ko viņš arī izdarīja, visiem smejojoties. Visbiežāk kāzās kā joku sagādāja lelli. Izdomāt kādu joku bija vīru uzdevums” (fonds 37, op.2, KZA Antropoloģijas un etnogrāfijas institūta arhīvs). Runājot par tradicionālās kultūras kāzu tekstu lelles simbolikas aspektā, jāatzīmē kāzu tēmu un motīvu simetrija. Kāzu laikā izteiktiem auglības vēlējumiem sekoja zibenīga to realizācija: Poļesjes tradīcijā jaunais vīrs no rīta atnākušajiem līgavas vecākiem demonstrē lelli, kas attēlo jaunā pāra pirmdzimto (*Кабакова* 2001b: 65). Tādējādi, latviešu un slāvu kāzu ieražu tekstos lelle kā simbolu valodas elements semantiski korelējas ar auglības ideju un seksuāli erotisko zemtekstu.

Erotiskās konotācijas, kas saistītas ar lelli no 311. sižeta, turpinās tekstu variantos, kur galvenā varone lelli–aizvietotāju veido no koka priekšmetiem, un te visbiežāk figurē miezeris un piesta vai muca. Piemēram:

„[...] Savylkuse un nūlykuse gultā pīstu, bet poša īsaslāguse skreinē [...]” (LFK 509, 722), (Varakļāni, 1926.g.);

„[...]un dūmoj kūman pamest sova vītā, lai valns dumoj ka es slyma. Tai dūmōj, dūmōj sadūmoj vot pamešu vacu pīstu[...] Jaunoko meita paneme vacu pistu aiznese uz sovu gulamu kambari

aplyka sovas vacos drēbes skustu apse aptaise kei meitu un ilyka vīta apsedze ar drēbom kei cylvāku un pamete [..]”(LFK 420, 75a), (Eglūna, 1927.g.);

„[..]*Viņa satyna lelu pistu, ilyka sovā gultā [..]*”(LFK 233, 2635);

„[..]*Bet meita, kamēr vīrs nav mājā, atnes mucu, ieliek gultā un pati ielien maisā [..]*” (LFK 1376, 1820), (Mežotne, 1938.g.);

„[..] *Bet poša valna siva izdora toi: pajem lelu pistu un pilīk pi tos mosinku pīstēni un apsadz tos ar deki kai cylvakus*” (LFK 349, 4), (1926.g.);

„[..] *Laša tomēr pilē nestāv mierā, tā apgērbj piestu par sievu, nostāda uz jumta, bet pati ņem kājas pa pleciem un laimīgi nonāk pie tēva*” (LFK 501, 5), (1926.g.).

Atsaucoties uz S.Nekļudova un A.Toporkova nozīmīgajiem pētījumiem, jāatgādina, ka piestai un miezerim ir noteiktas, stabilas un universālas seksuālās konotācijas. „*Piestas kāzas ar stampiņu*” ir populārs kāzu joku teicienu motīvs” (Неклюдов2004: 9,Топорков 2002: 454–456).Nav nejaušība, ka varone (atkal) noliek savu lelli–dubultnieku no piestas gultā, tādējādi pastiprinot priekšmeta erotisko sākotni.

Citos sižeta variantos par lelles aizvietotāju kalpo sadzīves priekšmeti, kas pēc savas formas atgādina cilvēku:

„[..]*Nu meita pa tū laiku sastaisēja trešu kasti un īleida īkšā un baļķa голу apvilka ar drēbēm un pastodija koktā*” (LFK 740, 3906), (1927.1928.g.);

„[..]*Meitai uz jumta beja izlikts solmu snops un apvalkts ar sovom drēbēm*” (LFK 740, 3927), (1927.–1928.g.);

„[..]*Viņa uztaisījusi uz jumta ratiņu un pie tā uztaisījusi arī sievu un pie tā piesējusi akmeni, tad pati iesēdās lādē un velns viņu arī aiznesa*” (LFK 202, 5590), (1938.g.);

„[..]*Maisu iznesusi ārā, tā tūdaļ uzskrējusi kalnā, iebāzusi zemē kādu kuplu zaru ar lapām, kuram uzvilkusi vienu lindraku un kādam šķērsu pie stiprinātam zaram uzvilkusi savu kamzoli un lakatiņu uzsējusi*” (LFK 142, 2810), (1927.g.);

„[..]*Trešā dienā laupītāja sieva iztaisa no salmiem sievu un ieliek gultā*” (LFK 1276, 2780), (1939.g.);

„[..]*Pate gulta ieguldīta kā sieviete no maisiņa*” (LFK 1276, 1798), (1939.g.);

„[..]*Šī paņem vienu, krietni piebāztu cisu maisu un drēbēs ievīstījusi, ieliek savā gultā un apsedz ar deķiem. [..] Viņš (velns – S.P.) sāk stavāt (celt) augšā, bet cisu maiss atbild: „Vīriņ, vēl esmu*

slima”. Sieva bija ielikusi pagalvī cisu maisam to otro ripiņu, ko velnam no pakauša noplēsuse un uz kuras bija uzsplāvusi” (LFK 877, 342), (1929.g.);

„[...]Nu meita uzlec, iztaisa no salmiem bubuli, uzvelk bubulim savas drēbes, apvien savu lakatiņu, ieliek bubulim rokā karoti, nosēdina to pie kāpostiem katla, bet pati izlec pa logu un aizbēg mājās” (LFK 1455, 1968), (1939.g.).

Dažreiz sižeta variantos lelles vietā parādās nominācija čučola (кр. чучело), – aizguvums no austrumslāvu tradīcijas:

„[...]Tagat jaunoko mosa iztaisēja nu kūka taidu čučolu, leidzīgu pate sev. Reizi sīva soka uz sovu veira: „Dzērdi, es tev ī tasēšu nūnes manam broļam kaidu gastinci [...] Īlīk gultā, atguldynoj sovā vītā tū čučolu” (LFK 310, 76), (1927.g.);

„[...]Jej pa tū laiku, ka valna nabeja sātā, sataisēja uz jumta čučolu un lodē īlykuse dzeiveibys un veseleibys jyudini, īleida poša vydā un lodi aiztaisēja” (LFK 581, 62), (1928.g.).

Minētie piemēri liecina, ka sižeta variantos respondenti atzīmē lelles (antropomorfa priekšmeta–aizstājēja) līdzību ar galveno varoni. Parasti šī līdzība tiek panākta ar pārgērbšanas motīva starpniecību. Šai kontekstā zīmīgs ir 1930. gadā Bērzpilī pierakstīts variants, kurāsniegts detalizēts lelles–aizstājēja apraksts: „[...]Viss viņai bijis par šo gadu pamatīgi sataisīts, kas pie viņas pašas projām tikšanas vajadzīgs. Viņa bijusi no vaskiem izgatavojusi savai galvai gluži līdzīgu galvu ar tādiem pašiem matiem kā ir viņai[...]tā negājusi viss gultā, bet veikli iekāpusi nesamā kastē[...]gultā jau viņai bijusi sev līdzīga lelle pagatavota. Rumpja daļā tā bijusi ielikusi kādu kaņepu vai nu miešu grūžamo piestu, piestas apakšdaļā kāju vietā kādas nebūt lupatas, tikai savas vecās kurpes pielikusi tuvu pie drēbēm. Augšējā galā piestas iedobumā ielikusi kādu spilvenu, lai tas izpildītu viņas apaļo krūšu skatu. Tad pielikusi no vaskiem pagatavotu galvu, ar ģīmi pagriezta uz sienas pusi. Visam pārklājusi gultas deķi, lai pilnīgi izskatītos kā viņa” (LFK 142, 5828). Šo lelles–aizstājēja konstruēšanas mehānismu akcentē lelles ķermeņa apraksts, – ķermeņa karkasu veido no piestas, galvu no vaska, spilveni un audums rada figūras apjomu.

Turklāt latviešu tradicionālajā kultūrā lelle parasti ir nedzīvs, bezdvēseles priekšmets. Piemēram: „Tad uz jumta uzstāda nedzīvu (izcēlums – S.P.) lelli” (LFK 899, 5), (1929.g.). Tas, karespondents atzīmēlelleskānedzīva priekšmetaatribūciju, liecina par to, katradīcijas nesējs saprotši priekšmeta ambivalentodabu.

Aplūkojot „gastronomiskā” ķermeniskuma problēmu lelles fenomenoloģijas aspektā, kas turpina ATU 311. sižeta latviešu un latgaliešu tekstu variantu intences, jāpievēršas mūsdienu

sižeti par lelli Bārbiju. Šie sižeti, kurus rada dažādi autori, sastopami tīmekļa telpā. Mūsdienās Bārbija ir plaši pazīstams XX gadsimta priekšmetiskā koda elements. Šai ziņā simptomātiska ir lelles Bārbijas kā dzīva personāža¹⁵⁸ recepcija. Fotogrāfs Mariels Kleitons (*Mariel Clayton*) sava projekta „Lelles” (*Dolls*) ietvaros rada sižetu sēriju, kuros Bārbija parādās „nebērnišķos” kontekstos: ķermeniskuma tēma šajos sižetos ir saistīta ar Bārbijas sociopātes tēlu. Apspēlējot kultūras tabu¹⁵⁹ pārkāpšanas tēmu, autors piedāvā jaunus slavenās lelles tēlus: Bārbija maniaks/kultūras tabu laužējs (sk. pielikumā att. 1.–5.)¹⁶⁰, kas nogalina savus „leļļu brāļus”. Turklāt slepkavības tēma šeit ir cieši saistīta ar kanibālisma motīvu. M. Kleitona sižetos Bārbija nevis vienkārši nogalina, bet sadala un apēd savus upurus (zīmīgi, ka visbiežāk Bārbijas upuris ir viņas mīļotais Kens). Cits nenormētas uzvedības aspekts ir seksualitātes un seksuālās uzvedības normu tēma (sk. pielikumā att. 6.–7.). No vienas puses, seksualitātes tēma M. Kleitona sižetos ir saistīta ar lelles izteikti seksuālo figūru (noteikts seksualitātes standarts), bet no otras puses – ar absolūtu bezdzimumu (*Горалик* 2005). Sižeti ir fizioloģiski, fotogrāfija ir piepildīta ar visādām lietām, kas apspēlē pašas lelles iekšējo dobumu/tukšumu. Kultūras tabu laušanas motīvs – kanibālisms, aktualizē(paš)identifikācijas problēmu, kas bieži ir saistīta ar lelli. Pildot ideoloģiskas metaforas funkciju, kanibālisms ir tabu pārkāpums, kas iezīmēsociālas un antisociālas uzvedības robežu. No funkcionālā skatpunktakanibālisms kultūrā līdzināsincestam, tāpēc šeit parādās arī seksuālās uzvedības tēma. Kā zināms, Z.Freidsbalstījās uzaprišanas un piesavināšanāsaktu refleksiņvoekvivalenci (*Фрейд* 1991).

Antropomorfa personāža veidošanas, darināšanas, taisīšanas (jaunā radīšanas) motīvs ir plaši izplatīts latviešu un latgaliešu pasaku vēstītājtekstos. Kā liecina arhīva materiāli, pietiekami izplatīts ir sižets AT 703* Neparastais bērns (*Arājs, Medne* 1977: 111). Šī sižeta varianti reprezentē tekstus, kur galveno varoni uztaisa no sniega, pēc tam tas atdzīvojas, bet beigās izkūst (lecot pāri ugunskuram): „*Senos laikos dzīvoja pasaulē viens vecītis ar savu vecenīti, bet viņiem nebija bērnu. Reiz ziemā, kad sniegš bija atlaidies, puikas spēlēdamies uztaisīja sniega bērnu un nolika to pie vecīšu loga. Kad vecie to ieraudzīja, viņi noteica pie sevis: „Ja mums būtu tāds*

¹⁵⁸ Lelles Bārbijas sociokultūras fenomenuradīja, „*tie, kas no pirmās lelles eksistēšanas dienas par viņu runāja nevis kā par bērnu rotaļlietu, bet kā par dzīvu cilvēku un sociālu problēmu. 1959. gadāžurnālisti Bārbiju sauca par "biedējošunizvirtušu", tādējādi demonstrējotanimēšanas un atdzīvināšanasmehānismu, kas ir raksturīga cilvēkiem, kas runā par lellēm*” (*Горалик* 2005: 11). Ne mazāk zīmīga bija diskusija, kas radās sabiedrībā, kad kompānija *Mattel* paziņojapar oficiāluBārbijas un Kena šķiršanos.

¹⁵⁹ Kultūras tabu problēmaiveltītiK. Bogdanova darbi, kuros pētnieksfolkloras semiotikas ietvaros aplūko tādas kultūras aizliegumu sistēmasaspektuskā kanibālisms unincests.Sk.*Богданов*, 2001e.

¹⁶⁰ Detalizētāk sk. <http://www.thephotohymarielclayton.com/#!the-doll>

bērns, tad vecumā mums būtu liels prieks". Pēdīgi vecītis saka uz savu veceni: „Lūgsim Dievu, varbūt Dievs mums to atdzīvinās". Tā viņi sāk lūgt Dievu vienu dienu, otro dienu – trešā dienā sniega bērns jau sāk kustēties. Vecītis ienesa to istabā, un drīz vien tas paliek dzīvs, izrādās skaists puika un sāk ļoti ātri augt. Vecie nu atkal lūdz Dievu, lai dēls būtu labs strādnieks un palīdzētu viņiem vecumā. Atnāk vasara[.]Vienu dienu kaimiņu puīši taisās jāt pieguļā un aicina arī vecīša dēlu jāt tiem līdz. Šis arī pajem savu zirgu un aizgāja kopā ar citiem puīšiem. Pieguļā puīši sakur lielu uguni un sāk lēkt pār to smiedamies pāri. Arī sniega dēls lūko lēkt pār uguni, bet kā lec tā apjem to uguns, un karstumā viņš izkūst[.]” (LFK 926, 805). Šis sižets, kas arhīvu pierakstos sastopams ar nosaukumu „Sniega vīrs”, bieži atkārtojas (gandrīz bez būtiskām izmaiņām) šādos variantos: LFK 926, 1234 ; LFK 807, 2527; LFK 807, 2666; LFK 609, 1422; LFK 1729, 61; LFK 1756, 3828; LFK 1667, 148; LFK 1668, 1396; LFK 1798, 505; LFK 1772, 573; LFK 94, 3151; LFK 1602, 6698; LFK 929, 28502; LFK 941, 116; LFK 968, 86; LFK 968, 861; LFK 968, 1215; LFK 1376, 3843; LFK 1379, 1552. Variantā LFK 1626, 2418 galvenais personāžs ir sieviešu dzimuma – „Sniega meitenīte”. Šeit precīzi atkārtojasaustrumslāvu pasakas sižeta tips 703=AA*171, *703 Sniegbaltīte: vecītis un vecenīte no sniega taisalelli; tā atdzīvojas; vasarā meitene ar draudzenēm dodas uz mežu un izkūst (*Бараг, Березовский, Кабашиников, Новиков* 1979: 367). Latviešu variantā ir cits nobeigums –galvenā varone paliek dzīva. Var pieņemt, ka šis sižeta tips ir pieprasīts Latvijai kultūrtelpā. Tā vājā varietāteliecina par noturīgu motīvu, „no sniega taisītais puisēns” uztveri. Savukārt antropomorfa artefaktarādīšanas no sniegamotīvs saistās ar citu motīvu – lelles–aizvietotājālipināšana nomīklas/cukura – AT311. sižeta varianti. Jāatzīmē, ka abos sižeta gadījumos lelle jeb antropomorfs priekšmets rodas kontekstā ar brīnumaino: parādās vai nu brīnumains pretinieks, kas jāapmāna, vai arī notiek maģiska antropomorfā priekšmeta atdzīvošanās (animisma motīvs).*

Latviešu valodas līdzekļu lietojuma kultūrlingvistiskajā aspektā lelle tiek fiksēta bērnu spēļu semantiskajā laukā, etimoloģiski korelējot ar austrumslāvu nomināciju *лялька* (ļaļka)¹⁶¹ ar nozīmi „jaundzimušais, nekrīstītais bērns”¹⁶², uz ko īpaši norāda valodnieks Kārlis Karulis savā darbā „Latviešu valodas etimoloģiskā vārdnīca” (*Karulis* 1992: 514). Uzsvars uz lelles nedzīvumu latviešu tradicionālās kultūras recepcijā tiek apstiprināts arī ar plaši zināmo ieražu,

¹⁶¹No šejienes lelles-zīdaiņarādīšanas tipoloģija– sk. pielikumā att. 8. unatt. 9.

¹⁶² „lelle; lš. lele, lele, bkr. ляля „lelle, bērniņš”. Pamatā mazbērnu runā atkārtotā zilbe le, no kā arī la. Apv. Lelot, lellot „aijāt”: „Aijājies, lellojies, Mans mazais bāleliņ”(LD 1897 var.), lēlot „aijāt, apmīļot”: „Viņš mūs kā ganiņš lēlojs, Nedz bargi nosodījs” (K. Fīrekers – Adolphi 3 26). No *lele ar ekspresīvu otrā plūdeņa garinājumu lelle” (*Karulis* 1992: 514).

kas vēl joprojām tiek praktizēta: „līdz bērna kristībām vecāki, radi un citi bērnu sauca par lellīti” (Устинова 1980: 59), kā arī „Pēc atgriešanās no baznīcas krustvecāki ciemiņiem lika atminēt bērna vārdu (Latgalē) vai arī paziņoja pirms ieejas istabā: „Lellīti aizvedām, Anniņu atvedām!” (Kurzemē)” (Устинова 1980: 61). Tādējādi ap latviešu lelles nomināciju veidojas semantisku nozīmju ķēde, kurā par galveno koordināti kļūst jēdzieni (nekristītais) bērns, jaundzimušais, un tas apstiprinās latviešu folkloras korpusā (tautasdziesmas), kur vārds lelle figurē ar nozīmi „mazs bērns, zīdains līdz kristībām”¹⁶³. Šo nominācijas semantisko aspektu apstiprina lelles tēls latviešu dainās. Zīmīgi, ka lelles tēls parādās šūpuļdziesmu žanra poētiskajos tekstos, proti, atsaucoties uz sargājošās maģijas un ar bērnu diskursa telpu saistītiem elementiem:

Žužu, žužu, lāča lelle,

Kas tev kāra šūpulīt'?

Man uzkāra tēvs māmiņa

Priežu balķu istabā (LD 161c, 2087 – 0)

un

Žū, žū, lāča lelle,

Basajām kājiņām,

Ne tev tēvs auklas vij,

Ne māmiņa vīzes pin (LD 353, 2085 – 0).

Šāda semantiskā divu nomināciju (lelle–bērns) konverģence apstiprinās ar loģisku vārda „lelle” aizvietošanu ar vārdu „bērns”, kas novērots dažās lolojamās vai šūpuļdziesmās, piemēram:

Aija, aija, lāčabērns,

Kārklī kāra šūpolītes,

Atnākslapsa, paņemsbērnu

Arvisām šūpolēm

(LD 2046, 229 (Rideļupagastā (Engurespag.)).

Šis nominācijaszīdains (vai bērna vārda) verbālais aizvietoējums ar „lāča bērns” vai „lāča lelle”(apotropeiskā maģija) ir saistīts artradicionālās kultūras nesēju totēmiskajiem priekšstatiem. Šai kontekstātotēms dzīvnieceklācisun tāpieminējums aizsargā bērnu noļautiem

¹⁶³ Sk. Laumane, 2002. Vai sk. <http://www.baltistica.lt/index.php/baltistica/article/view/725>.

dēmoniskiem spēkiem. No otras puses, lāča vārda iekļaušana šūpuļdziesmas diskursā ir orientēta uz to, lai bērns iegūtu totēma dzīvnieka īpašības – spēku, veselību.

Turklāt lelles nominācijas fiksācija latviešu valodas līdzekļu lietojumā vārdu „bērns”, „jaundzimušais” (zīdāinis) semantiskajā laukāturpinās arī postfolkloras telpā: mūsdienu latviešu dialekta valodas vārdnīcā „Neakadēmiskā latviešuvalodasvārdnīcajebnovaduvārdene” ir reģistrēta vārdkopa „lelles kāja”, kas tiek izmantota frazeoloģismā „iet uz lelles kāju”¹⁶⁴. Krievu valodas līdzekļu lietojumā šis izteiciens semantiski translējas kā „iet apraudzīt jaundzimušo”, un B. Laumanes raksts, kas veltīts šī dialektiskā frazeoloģisma¹⁶⁵ analīzei, atklāj frazeoloģisma kopīgosemantiku un tematiku, balstoties uz baltu-slāvu valodu piemēriem. Autore likumsakarīgi nonāk pie secinājuma, ka radniecīgi kopīga latviešu (lelle) un lietuviešu (lele) nominācijas „zīdāinis, mazs, nekrīstītais bērns” nozīme ir senāka salīdzinājumā ar lelles kā „rotālietas” nozīmi. Šāda nostāja tiek novērota arī slāvu valodās (Laumane 2002: 296). Var pieņemt, ka nominācija lelle līdz ar seno tradīciju to izmantot par jaundzimušā apzīmējumu tādējādi nesa sevī sargājošās maģijas funkciju – kļuva par aizsargvārdu: „Tradicionālajā kultūrā jaundzimušajam parasti nav skaidri norādīts dzimums. Tiek slēpts zīdaiņa vārds, kas ir sava veida aizsardzība” (Pozaloka, Tavlaui 2004: 55). Šāds apzīmējums–slēpšana, kas aizvieto vārdu, varēja arī slēpt bērna dzimumu¹⁶⁶. „Slēptais” dzimuma apzīmējums caur priekšmetu simboliku (šis priekšmetu kods varēja ietvert drēbju priekšmetus, lietas, dāvanas, dabas objektus) liecināja par jaundzimušā neaizsargātību, nepabeigtību. Savukārt, vārda došana – tā ir bērna stāšanās zīme jaunajā „savs–mūsu” statusā, kas dod viņam aizsardzību. Šādas prakses replika (lelle kā aizsargs, bērna aizvietotājs) ir atrodama arī mūsdienu lelles izmantošanas gadījumos – lelles ievieto mājas logos bērnu aizsardzībai no ļaunas acs (sk. pielikumā att. 23).

Tādējādi minētajās šūpuļdziesmās atspoguļojas lelles nominācijas uztveres semantika kā tradicionālās, tā arī mūsdienu latviešu kultūras valodas līdzekļu lietojumā, un kas krustojas nomināciju lelle un bērns /zīdāinis (būtiski, ka nekrīstīts, jo tieši šajā posmā, kad bērns vēl

¹⁶⁴ „Lelles kāja – parasti izteicienā „iet uz lelles kāju”, kas nozīmē – iet raudzības, arī krustībās, arī rādīnēs iet. – „Rādīnēs iet, tas jau tas pats, kas uz lelles kāju iet.” (Ķēsta Balčus, Kurzeme, 2003); Kad piedzimis bērns, tad iet uz lelles kāju. Jaunpiedzimušais bērns ir tā lelle. Tā ir vecu laiku teika, tagad saka, ka jāiet ciemos. Kad iet uz lelles kāju, dzied „Aijā žūžū, lāča lelle” (Anna Šmite, Kurzeme, 2003). Lellīte piedzīmusi, liela nav, lellīte vien ir, tāpēc tā sauc. Ka meitene, tad nedrīkst iet bez lakatiņa, ka puika, bez cepures. Nedrīkst iet uz lelles kāju tukšām rokām” (Zelma Atte, Kurzeme, 2007)” (Kursīte 2007: 170–171).

¹⁶⁵ Sk. Laumane, 2002. Vai sk. <http://www.baltistica.lt/index.php/baltistica/article/view/725>.

¹⁶⁶ Piemēram, ir zināms, ka senajiem latviešiem kā meiteņu simbols figurēja liepas koks, bet puīšu – ozols. Koka simbolika šeit nav nejauša, jo vēršas pie antropomorfisma ideoloģijas.

nav kristīts, viņš ir viegli ievainojams) sinonīmiskās tuvināšanās aspektā. Šīs uztveres noturība apstiprinās nezūdošajā tradīcijā (fiksēta Kurzemē) dziedāt šūpuļdziesmu „Aija, aija, lāčabērns”, kad iet ciemos apraudzīt jaundzimušo (*Kursīte* 2007: 170–171).

Visās pieminētajās sižeta galvenās varones konfigurācijās lelle–aizvietotāja figurē pilnībā bez kaut kādām mistiskām, burvju īpašībām, būdama nedzīvs priekšmets, kas ar savu esamību palīdz varones glābšanā. Jāatzīmē, ka gandrīz visos sižeta variantos tiek uzsvērta veidoto leļļu pielīdzināšana galvenajai varonei. Šajā kontekstā lelle tiek uztverta tieši kā cilvēka līdzinieks. Jāatsaucas uz V. Dāla vārdnīcas šķirkli, kur ir teikts sekojošais: *lelle, lellīte, (кукляшка, кукленок) – izgatavota no lupatām, ādas, papīra, koka u.c. cilvēka līdzība*¹⁶⁷. Lelle, kurai piemīt ne tikai pragmatiskā (utilitārā) nozīme, ir spējīga „paaugstināt” savu semiotisko statusu atkarībā no konteksta. Ne visi cilvēka apgūtās telpas priekšmeti ir iesaistīti simbolu un rituālu sistēmā (*Виноградова, Толстая* 1993: 6), un lelles iekļaušana šajā simboliskajā paradigmā ir saistīta ar lelles uztveri ar ne tikai kā bērnu spēļu priekšmetu, bet arī kā ar tradicionālās kultūras priekšmetiskā koda „sarežģītāku” objektu, kam var piemist dažādas konotācijas (pirmkārt, erotiskās).

Austrumslāvu pasaku folklorā ir izplatīts cits lelles–palīdzes tēls¹⁶⁸. Pasakā „Vasilisa Brīnumdaiļā” (*Василиса Прекрасная*) māte mirstot dāvina savai meitai lelli: „*Kad māte nomira, meitai bija astoņi gadi. Mirstot kupča sieva pasauca meitu, izņēma no segas apakšas lelli un atdeva to viņai, teikdama: „Klausies, Vasilisīt! [...] Es mirstu un līdz ar vecāku svētību atstāju tev šo lelli, glabā to vienmēr pie sevis un nevienam nerādi, bet, kad tev gadās kāda bēda, pabaro viņu un palīdz padomu. Viņa raedīs un pateiks tev, kā līdzēt*”¹⁶⁹ (*Круглова* 1989: 317). Tādējādi lelle šeit darbojas brīnumainās palīdzes lomā, vienlaikus tai piemīt arī aizsardzības funkcija, kas ir viena no lelles biežākajām funkcijām tradicionālajā kultūrā (*Зеленин* 1936: 117). V.Props, analizējot brīnumpasakas ģenēzi un struktūru, atzīmē arī lelles tēla klātbūtni tajā laukā, kuru pētnieks iekļauj robežtelpā starp brīnumainā palīga tēlu un brīnumaino priekšmetu (*Пронн* 2000:

¹⁶⁷ „Кукла, куколка, кукляшка, кукленок – сделанное из тряпья, кожи, битой бумаги, дерева и пр. подобие человека” (*Даль* 1978: 317).

¹⁶⁸ „Salīdzinošajā sižetu rādītājā „Austrumslāvu pasaka” (pēc A. Ārnes–Томпсона klasifikācijas) ir šādi sižeti ar lelli: A 311; 480B*=AA480*F; 703*=AA*171, *703; 313E*=AA *722=K317; 559*=AA*559.

¹⁶⁹ „Когда мать скончалась, дочери было восемь лет. Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу, отдала ей и сказала: „Слушай, Василисушка! [...] Я умираю и вместе с родительски благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. Покушает она и скажет тебе, чем помочь несчастью” (*Круглова* 1989: 317).

169). V.Props atsaucas arī uz pasaku „Vasilisa Brīnumdaiļā” no A. Afanasjeva (*Александр Афанасьев*) krājuma, bet atšķirībā no M. Azadovska (*Марк Азадовский*), N. Andrejeva (*Николай Андреев*) un M. Sokolova (*Михаил Соколов*), kas izdevuši šo krājumu un nav saskatījuši folkloras ģenēzi šajā motīvā, balstoties uz to, ka tam nav analogiju folklorā, pētnieks pamatoti norāda uz „leļļu” motīviem citās brīnumpasakās. Piemēram, pasakā „Grjaznavka” (*Грязнавка*) ir lellītes, pie kurām vēršas ar to pašu formulu, kas fiksēta A. Afanasjevam: „*Jūs, lellītes, ēdiet, manu bēdu klausieties!*”. Pētnieks turpina šo ziemeļu pasaku piemēru virkni: „*Man lādē ir četras lellītes, kad kaut kas būs vajadzīgs, tās tev palīdzēs*”, – meitai teica māte pirms savas nāves (*Пронн* 2000: 169). Minētajos tekstos var izsekot lelles pabarošanas nepieciešamības motīvam, lai viņa dotu padomu vai palīdzētu varonei izvairīties no briesmām/iziet pārbaudījumu. Bez šaubām, šis motīvs sasaucas ar antropomorfo attēlu (koka klucis vai lelle), kas simbolizē mirušo ģimenes locekli. Šādas antropomorfas lelles tika izgatavotas rituāliem mērķiem un izmantotas kalendāro un ģimenes ieražu kontekstā. Šai lellei pienesa ēdienu, rūpējās par viņu kā dzīvu, jautāja padomu – šādas rituālās prakses sastopamas daudzām Eiropas un Sibīrijas tautām (*Зеленин* 1936: 137), kā arī fiksētas Āfrikas cilšu (*Meinhof* 1926: 63) etnogrāfiskajos pētījumos, Jaungvinejas ieražās (*Frazer* 1911–1936: 53–54). Kopumā leļļu izgatavošanas tradīcija bērū un piemiņas ieražu ietvaros visbiežāk sastopama Tālo Ziemeļu un Sibīrijas tautām, kurām piemīt izpratne par cilvēka dvēseles pēcnāves reinkarnāciju un tās zemes un aizsaules esamību¹⁷⁰. Hantiem, piemēram, vēl nesen eksistēja tradīcija – tā saucamo „mirušā leļļu”, „mirušā dvēseles tvertnes” izgatavošana – *умтарма, сонгет, акань, мохар*. Tā ir maza izmēra lelle (līdz 25 cm), lai gan agrāk tika izgatavotas lelles visā augumā, kuru ietēra mirušā drēbēs (*Морозов* 2011: 137). Uz senākām šāda veida mirušo ģimenes locekļu rituālās attēlošanas praksēm V.Props attiecina seno ēģiptiešu antropomorfo vai zoomorfo *ušebti* figūriņuizgatavošanas tradīciju. Tādējādi šī lellīšu (antropomorfo figūriņu) izgatavošanas pieredze bērū un piemiņas ieražas ietvaros tiek atspoguļota krievu pasaku tekstos, kur lelle darbojas kā sargājošās maģijas elements. Atgriežoties pie pasakas „Vasilisa Brīnumdaiļā”, jāatzīmē, ka pasaka beidzas ar nozīmīgu frāzi: „*Večiņu Vasilisa paņēma pie sevis, bet lellīti nēsāja kabatā līdz pat mūža galam*” (*Крылова* 1989: 324). Motīvs „lelle kabatā” ir salīdzināms ar kāzu ieražu prakšu semantiku, kas joprojām pastāv slāvu tradicionālajā kultūrā: „*Tā Rjazaņas apgabala Šackasrajonā bija zināma paraža dāvināt ķēkšai „kabatu” ar lelli.Lellīte tika*

¹⁷⁰Sk. *Анохин*, 1929; *Чернецов*, 1959; *Функ*, 2005.

izmantota ķēkšas joku dancī un dažos gadījumos tika identificēta ar viņu pašu vai līgavu [..]Senās, tādas sieviešu apģērba detaļas kā „kabata”, ieražas simbolika, acīmredzot, varēja izsaukt asociācijas ar sieviešu orgānu” (Морозов 2011: 133).

Austrumslāvu pasakā „Bēdiņa” (Горюшко)¹⁷¹ lelles tēls parādās „pārejas” tipa svētku (kāzas un bēres) semantiskā lauka maiņā: notikušās kāzas ar viltus līgavu turpinās ar gatavošanos bērū mielastam: „Ivans, cara dēls, saka – atved man zelta lellīti un rakstainā tērauda nazīti”. Bet viņš domā: „Nevedīšu viņai. Kam viņai lellīti un rakstainā tērauda nazīti!”. Bet vienreiz atveda. Iepriekš arī pateica. Bet viņa savu istabu izmazgāja, pagatavoja un svētkus sagatavoja. Viņš lellīti atveda, atdeva un pats pie durvīm nostājās un klausījās, ko viņa ar lellīti iesāks. Viņa lellīti pie galda apsēdināja, pacienāja un sāka viņai savu likteni stāstīt. It kā vaimanādama:

Ak, tu lellīte, tu dzimtā,

Ak, notika ar mani rūgtas bēdas...”¹⁷²(Круглова1989: 325).

Pirmajā acumirkļī šķiet, ka šajā tekstā lellei netiek piešķirta bērū piemiņas ieražas simbolika, sarga loma, tomēr šīs zaudētās tēla funkcijas latenti tik un tā ir klātesošas stāstījuma audumā. Lelle uzrodas stāstījuma beigās, kļūstot par katalizatoru sižeta laimīgam atrisinājumam : varone, pabarojot lellīti, izstāsta tai savu bēdu, viņas stāstu dzird Ivans, cara dēls, un beigās viltus līgava tiek atmaskota, bet īstā kā apbalvojumu saņem Ivanu, cara dēla. Tādējādi var pieņemt, ka šeit arī lellīte darbojas kā mirušā senča antropomorfā figūra (varones rituālā attieksme pret lellīti), kuras klātbūtne palīdz galvenajai varonei.

Šis austrumslāvu pasakas „Bēdiņa” (Горюшко) sižets ir atrodams latviešu folkloras arhīvā – runa ir par pasaku naratīvu „Par Lelēm”¹⁷³, kas ticis fiksēts Latgalē: „[...] princesi bija par kalpyuny un kadu reizi keniņam bej vorda dīna un jis vyzom kalpyunom saka dovonas, un kad brauca uz pilzātu, un īgoja pi kolyunom prazeit kū atvest vysas prasija vai kleitu vai gradzynu, bet jei prazeja lai atvad 3 leles un spīgeli nazi un divi zveces, un tos leles kab byutu dzeivas un runōtu. Un tys keņiš atvede jai tū vyzu kū jei prazēja. Un tai princezei bei savs kambars un jei tos leles un spīgeli nazi un zveces uzluka uz golda un, kad adnoca vokors jei tos zveces aizdedza un pāte skaizti apsagērba un kad pīgōja pusnakts jei atgōja pi leļu un prazēja vai ir pīnōcis tys laiks ka man vajag mērt vēļ nav pīnocs. Leļes atbildēja un jei aizgoja prūjom

¹⁷¹Teksts, „Горюшко” pierakstīts Karēlijas APR, Zaoņežjes rajona Dereguzovas ciemā 1926.–1929. g. (Karnauhova Nr.17, pier. M. Rogozina).

¹⁷² „Ой ты, куколка, да ты родимая,

Ай, стряслось со мной да горе лютое...”(Круглова1989: 325).

¹⁷³Informants – Zīle Helēna, Pētera meita (dz. g. 1914.), Daugavpils apriņķa Grāveru pagasts.

un tūvyzu dzērdēja kolps un ītru nakts ari tai beja un uz trežōs nakts kolps pasaca keniņa. Un kad pusnaktis pīgōja tod izgoja princesa un asasāda (? – S.P.) pret spīgeli un soka ztosteit par sovīm pīdzeivōjumēm un keniņš klausejōs aiz duravom un kad izztostēja tad jei prazēja un lelēm vai laiks ir mērt un leles adbildēja jā jau ir adgōjs tys un tagad pajeme jei nazi un gribeja dūrd zōma, bet uz reizis iskrēja kēniņš un atjeme nui jōs nazi un soka ka tu esi muna globēja, un jis tu rogonu mūšone un apsaprēja ar princezi, un dzīvoja laimīgi” (LFK 232, 1026). Šai sižetā lelles pilda galvenās varones brīnumainā palīga funkcijas, lai gan to saikne ar mirušajiem senčiem varianta tekstā nav akcentēta, kas liecina par šī motīva nerelevantumu latviešu folklorā. Taču svarīgi ir atzīmēt cilvēka spējas („leles kab byutu dzeivas un runōtu”), kas palīdz galvenajai varonei lellēs saskatīt dzīvas būtnes un izstāstīt tām patiesību par sevi, kas arī noved pie laimīgām beigām. Šai folkloras naratīvā parādās pasaku tipa AT 425C (Meita un zvērs)¹⁷⁴ motīva elements, proti, lūgums atvest īpašus priekšmetus, kas marķē galveno (īsteno) varoni („vysas prasija vai kleitu vai gradzynu, bet jei prazeja lai atvad 3 leles un spīgeli nazi un divi zveces, un tos leles kab byutu dzeivas un runōtu”). Zīmīgi, ka lelles kā sižeta pamatmotīvs ir ietverts teksta nosaukumā – „Par Lelēm”, un tieši leļļu klātbūtne kļūst par pasakas naratīva attīstības katalizatoru.

Tas pats pasakas naratīvs, taču ar varoņu variāciju (princeses vietā tekstā figurē veļas mazgātāja) ir fiksēts citā folkloras tekstā – artikuls LFK 310, 165.

Lelle parādās vēl vienā latviešu arhīva folkloras tekstā. Tajā apvienoti vairāki sižetu tipi, kas ir pazīstami austrumslāvu folklorā – nosacīts tā nosaukums „Bēgšana no Babas Jagas” (*Бегство от Бабы Яги* – AT 313H* = AA*131 и *313). Arhīvā šis naratīvs atrodams ar plašu nosaukumu „Tautas pasaka”: „Reiz dzīvoja kāda māte, viņai bija divas meitas. Pameita un īsta meita. Viņi abas labi satikušas. Reiz abas meitenes aizbraukušas uz parku. Viņam bijusi liela lelle. Viņas lelli atstājušas uz celiņa un pašas aizgājušas riekstus lasīt [..]”. Tālāk varones satiek mežā raganu: „Ragana paķērusi lielo lelli un steigusies projām. Meitenes to redzēdamas, steigušās pakaļ, bet ragana pazudusi. Īstā meita skrējusi raganai pakaļ, bet pameita griezusies atpakaļ [..]”. Tālāk meita satiek zirgu, kurš lūdz palīdzēt viņam, taču meitene atsaka. „[...] Tad meita skrējusi un redzējusi būdu kas griezusies uz vistas kājas riņķi. Meitene uzlikusi uz sliekšņa piedauzījusi pie durvīm un saukusi vai nevajag istabas meita [..] Meita arī ienākusi un ragana

¹⁷⁴ Austrumslāvu pasaku rādītājā tas būs sižeta tips „Sārtais ziediņš” (Аленький цветочек) – sk. <http://ruthenia.ru/folklore/sus/>.

likusi cept gaļu un auklēt lelli. Meita izcepusi gaļu, izauklējusi lelli. Ragana gulējusi, meitene ielējusi raganai karstos taukus ar gaļu acīs, pati paķērusi lelli un steigusi laukā. Ragana skrējusi pakaļ. Meitene lūgusies zirdziņu aiznesot viņu uz mājām, bet zirdziņš nenesis. Ragana panākusi, meiteni atņēmusi lelli un meitene ragana piesitusi pie koka. Pameita arī nāca meklēt lelli [...]”. Pēc pasakas konvencijas likumiem viss atkārtojas, taču šoreiz pameita, pateicoties zirgam, kuram viņa agrāk bija palīdzējusi, izglābjas no raganas kopā ar lelli un veiksmīgi atgriežas mājās (LFK 966, 1298). Šajā naratīvā lelles atkal kļūst par sižeta virzošo motīvu, turklāt kontekstuālais lelles izmantojums semantiski sasaistās ar zīdaiņa tēlu („auklēt lelli”). Savukārt, raganas, kas nozog lelli–bērnu, tēls, tāpat kā namiņš uz vistas kājas, ir pazīmes, kas aizgūtas no austrumslāvu folkloras korpusa. Motīvs ar gaļas pagatavošanu un raganas applaucēšanu ar karstiem taukiem korelē ar mitoloģisko kontekstu, kur varoņa protagonistu akluma koncepts saistās ar arhaiskiem priekšstatiem¹⁷⁵.

Jāatzīmē, ka tradīcijas nesēji šai kontekstā lelli uztver kā antropomorfu fetišu (kultūras artefaktu), ko nozog un pēc tam atgriež atpakaļ īpašniekam.

Visbeidzot, lelles kā cilvēka tēla atspoguļojums ir atrodams vēl vienā krievu folkloras tekstā – pasakā „Князь Даңила Runātājs” (*Князь Данила–Говорила*)¹⁷⁶. Tajā četras lellītes, ko meitene izsēdinājusi pa tumšās istabas stūriem, palīdz viņai izvairīties no incesta ar brāli. Pēc buramvārdu noskaitīšanas meitene iekrīt zem grīdas, bet lellītes konsekventi atbild viņas vietā viņas balsī. Meitene savukārt nokļūst mājā pie ļaunās burves, kuras meita ir kā divas ūdens lāses līdzīga varonei. Tikušas vaļā no raganas, abas varones atgriežas kņaza Daņilas mājā, un viņš apprecas ar meiteni – savas māsas dubultnieci. Šajā pasakā lelles darbojas burvja palīgu un varones aizvietotāju lomā. Līdzīgs sižets nav atrodams latviešu folkloras arhīvā, kas liecina par to, ka šis pasaku tips Latvijas tradicionālās kultūras kontekstā nav relevant.

¹⁷⁵ Austrumslāvu tradīcijā Baba Jaga, kā citas aizkapa pasaules pārstāves, sākotnēji ir akla. Sk. *Пронн* 2000; *Криничная*, 2000, 2001, 2004; *Добровольская*, 2001 u.c.

¹⁷⁶ A. Afanasjeva krājumā № 114 (AT 313 E* + 327 A + 313 H*). Analogisks sižets fiksēts *Афанасьев*, 1985 C. 319., № 294, Pogaras pilsēta, Brjanskas apg.. Salīdzinošajā austrumslāvu sižetu rādītājātas ir tips 313E* = AA *722=K317 „Сестра просела”: brālis grib apprecēt māsu, viņa bēg, izkrīt cauri zemei; viņas vietā brālim atbildlelles; pēc daudziem piedzīvojumiem viņa apprecas ar cara dēlu un izlīgst ar brāli. Pieejams: <http://ruthenia.ru/folklore/sus/>

3.2. Porcelāna lelle–tēls kā literāra klišeja

Porcelāna lelles receptijas piemērs triviālajos tekstos ir stāsti, kas publicēti populāros XX gadsimta Rīgas krievvalodīgajos laikrakstos – „Segodņa” (*Сегодня*)¹⁷⁷ un „Večerņeje vremja” (*Вечернее время*)¹⁷⁸. Šo Rīgas krievu periodikastekstu izvēli noteica to klišejiskums un tas, ka šie teksti ir radīti un publicēti XX gadsimta pirmās puses Latvijas kultūrtelpas robežās. 1924. gadā Rīgas krievu periodikā vienlaikus parādījās divi teksti, kuros izmantots lelles tēls (porcelāna lelle un vaska lelle). Tas ir I. Lukaša (*Иван Лукаш*) stāsts „Vaska lelles” (*Воскововые куклы*, „Сегодня” № 128, 7. jūnijs) un I. fon Nolkēna (*Иван фон Нолькен*) stāsts „Lellīte” (*Куколка*, „Вечернее время” № 133, 21. augusts). Abus tekstus attiecināt uz triviālās literatūras sacerējumiem un lelles tēlu aplūkot kā klišeju ļauj to publicistiskais konteksts un augstais teksta organizācijas līmenis, kā arī tēlu shematiskums/seklums. I. Lukaša stāsta uzmanības centrā ir nabadzīgs mākslinieks, Berlīnes emigrants. Meklējot darbu, mākslinieks atnāk pie veca antikvāra Švarcštūbes (vāc. *Schwarzstube* – melna istaba), kurš piedāvā varonim modeļa darbu – vakaros antikvārs no vaska veido lelles. Mākslinieks piekrīt, un no šī brīža viņu sāk vajāt nakts murgi, kuros viņš ir lelle Šillers, kas ievietota panoptikā. I. Lukašs saistībā ar lelles tēlu aktualizē nāves (ne-dzīves), dēmoniskos, mistiskos motīvus, sekojot motīvu variantam *unheimlich* (vāc. šausminošs, dīvains), kuru Eiropas literatūrā ievieš E.T. Hofmanis (*Погодина* 2013b: 216–217). Turklāt autors vienkopus sasaista nāves un spēles motīvus, kas burtiski realizējas populārajā „lelles atdzīvošanās” scenārijā: „*Es sasprindzināju visus spēkus, asi un zibenīgi atcerējos, kā senatnē pūšlotāji darināja cilvēkiem līdzīgus mazus vaska atveidojumus/figūriņas un slepus durstīja šais lellītēs adatas, dedzināja ar uguni, izteica buramvārdus, un tāpēc cilvēki mira, dzisa, paši nezinot kāpēc [...] Es zināju: šis pats nelabais*

¹⁷⁷ Avīze „Сегодня” — Latvijas krievvalodīga neatkarīga demokrātiska avīze. Izdota Rīgā no 1919. gada 17. augusta līdz 1940. gada 21. jūnijam. Pati lielākā un saturiski bagātākā krievu avīze Baltijā. Avīze nepiederēja krievvalodīgajai emigrācijas preseī, jo to dibināja Latvijas iedzīvotāji. Tā oficiāli tika dēvēta par Latvijas laikrakstu krievu valodā. Detalizētāk sk. – *Равдин, Флейшман, Абызов*, 1997; *Абызов*, 1991.

¹⁷⁸ Krievu dienaslaikraksts, iznāk no 1924. gada marta. Redaktori – izdevējs L. Koroļs-Puraševičs, G. Grosens (Neo-Silvestrs). No № 125 – redaktors A. Kuzņecovs. No № 343 (1925.) – red. F. Guturo-Torovičs. Līdz ar № 493 iznākšanu avīze tika slēgta un pārveidota avīzē „Slovo” (*Слово*). Galvenie līdzstrādnieki – N. Berežanskis, F. Bortkevičs, I. Nolkens, A. Perfiljevs u.c. 1932. gadā avīzi atjauno. № 1 (495) iznāca 20. jūlijā. Izdevējs V. Vasiljevs-Gadaļins. Redaktors – L. Koroļs-Puraševičs. No № 4 izdevējs V. Mansorevs, redaktors M. Bohanops. Galvenie līdzstrādnieki: A. Perfiljevs, I. Nolkens, S. Karačevcevs u.c. Iznāca 63 numuri. Pēc tam avīze tika pārveidota laikrakstā „Naše vremja” (*Наше время*), saglabājot esošo vadību un veco numerāciju. Sk. *Русское печатное слово в Латвии 1917 – 1944 гг.: Библиографический справочник*: В 4 т. (1990–1991). Stanford. Stanford Slavic Studies. Vol. 3.

Švarcštūbe vaska sakausējumā ieslodzīja manu dvēseli, lai es uz visiem laikiem paliktu noburts panoptikuma stikla skapī” (Лукаш 1924: 3). I. Lukašs transformē pazīstamo „atdzīvojušās statujas” motīvu (D 435.1.1. *Transformation. Statue comes to life* pēc Tompsona indeksa): dzīvais pārvēršas mirušajā (vaska lellē). Tādā veidā tiek realizēta R. Jakobsona (*Роман Якобсон*) atzīmētā atdzīvojušās statujas tēla interpretācijas stratēģija, kas „apziņā izraisa pretējo – miruša cilvēka tēlu” (Якобсон 1987: 150). Otrs Rīgas autors, Ivans fon Nolkens, stāstā „Lellīte” izmanto literāro klišeju, kas saistīta ar porcelāna lelles tēlu. Sižets ir triviāls, tajā no bulvāru romāna ir pārņemts pazīstams šablons – mīlestības trijstūris. Pazīstams ārsts savas jubilejas dienā saņem dīvainu dāvanu – skaistu porcelāna lelli, kas ir precīza viņa nesējam pamestās mīļākās kopija: „[...] Visiem redzot Stavskis atsēja saini. Zem pelēkā iesaiņojuma papīra, kas bija aptīts ar melnu šauru lentīti, atradās garenas formas kartona kastīte. Kastē gulēja mākslinieciska darba lelle ar acīm, kas atveras un aizveras. Tā bija ģērpta ļoti smalkā, modernā melnā kleitā” (Нолькен 1924: 4). Attaisnojot lasītāja cerības, galvenais varonis mirst mīklainā nāvē, kuras cēlonis ir porcelāna lelle: „Stavskis gulēja uz dīvāna bez dzīvības pazīmēm. Viņa seja bija apskaidrota, mierīga, pat laimīga, garīgi apgarota. Lellīte gulēja nelaiķim uz krūtīm. Pēctris dienām Nikolaju Sergejeviču apglabāja, bet lellīti Marja Ivanovna (varoņa sieva – S.P.) sadedzināja krāsni” (Нолькен 1924: 4). Porcelāna lelles akcentētais daiļums („[...]Neiespējama, reta lellīte! Cik izmeklēts apģērbs! Pat „dessous” ir vienreizēja!”) iekļaujas porcelāna lelles literārajā klišējā. Taču autors šim tēlam piešķir arī mistiskas konotācijas: sekojot žanra konvencijām, lelle te nav vienkāršs bezjūtīgas skaistules analogs, – tā atnes nāvi savam īpašniekam. Šajā kontekstā lelle tiek iekļauta tā saucamajā mitoloģijas „kreisajā rindā”¹⁷⁹. Šo lakonisko piemēru aplūkojums (lelles–tēla izmantojums XX gadsimta 20. gadu triviālās publicistikas tekstos) var tikt paplašināts ar lelles kontekstuālo analīzi, balstoties uz plašo mūsdienu krievu daiļliteratūras tekstu korpusu. Lelles biežākie traktējumi literārā kontekstā ir šādi: 1) lelle kā bērnu rotaļlieta; 2) lelle kā manipulācijas objekts un veids; 3) lelle kā

¹⁷⁹ T.s. mitoloģijas „kreisajā rindā” atrodas negatīvās parādības. Te parādās mitoloģisko priekšstatu divpusējā sistēma. Sk. Иванов, 1974; Иванов, Топоров, 1965.

dubultnieks¹⁸⁰ (Морозов 2011). Proti, lelles tēla kā bērnu rotaļlietas recepcijas modeļi ir diezgan stabili¹⁸¹.

Par vienu no galvenajiem porcelāna lelles raksturojumiem kļūst uzsvars uz tās garderobi – lelles kleitai vienmēr jābūt modernai. Spēļu skaistules frizūrai, makijāžai jāatbilst modes tendencēm – šajā ziņā pagājušā un aizpagājušā gadsimta porcelāna lelles korespondē ar XX un XXI gadsimtu lellēm Bārbijām, kas arī ir sociālo (uzvedības) modeļu pārraidītājas mūsdienu kultūrā¹⁸². Šajā aspektā porcelāna lelles kļūst par vērtību pavadonēm no elitārā (augstākā) kultūras slāņa uz zemāko, t.s. masu, zemo kultūrsociālo slāni. Šai sakarā jāpievēršas Latvijas rotaļlietu vēstures pētnieku vērojumiem, aplūkojot nozīmīgākās pagājušā gadsimta spēļu lietas. XX gadsimta sākumā populārākās „smalko” aprindu rotaļlietas bija porcelāna lelles, alvas zaldātiņi, mehāniskais dzelzceļš. Šīs rotaļlietas tika pasūtīnātas ārzemēs, galvenokārt Lielbritānijā un Vācijā. Tā laika fotogrāfijās redzamas Francijā izgatavotās modes lelles – tā sauktās Bebē, ko izgatavoja Žimē (*Jumeau*) rūpnīcā. Bebē porcelāna galvu greznoja garu cirtu parūka, caurdurtajās ausu līpiņās bija ievērti auskari. Bebē var droši uzskatīt par mūsdienu Bārbijas priekšteci, jo sākot ar XIX gadsimta beigām lelles bērnišķīgo ķermeni nomainīja jaunas sievietes figūras atveidojums ar korsetē iežņaugtu vidukli. Bebē apģērbs, tāpat kā aksesuāri – cepures, somiņas un cimdi, bija darināts saskaņā ar aktuālākajām modes tendencēm. Šīs lelles maksāja ļoti dārgi, un ne katra ģimene varēja tādas atļauties (*Sarma 2007: 133*).

I. Morozovs raksta: „*Raksturīga tradicionālu leļļu iezīme – tām nav acu, „klasiskajā” variantā – arī citu zīmju sejā. To izzīmēšana obligāta kļūst tikai sākot ar XX gadsimta vidū, domājams, pirktu rotaļlietu ietekmē*” (Морозов 2011: 35). Latgalē XX gadsimta 20.– 40. gados pašdarinātām lellēm raksturīga bija sejas vaibstu iezīmēšana – parasti iezīmēja acis, degunu, muti (Ezernieki, Asūne, Dagda, Valka). Pašdarināto leļļu seju iezīmēšanai parasti tika izmantota tinte, zīmulis vai ogle – „*ar zīmuļiem zīmēja, pat ar ogli, uzacis ievilkā*”¹⁸³ (Anna Ruskule, dz. 1932. g., Porečje/SPPA). Jāatzīmē, ka būtisks leļļu izgatavošanas elements bija

¹⁸⁰Analīze veikta, par izpētes materiālu ņemot krievvalodīgajā interneta resursā „Krievu valodas nacionālais korpus” (*Национальный корпус русского языка*) savākos literāros kontekstus (Pieejams: <http://www.ruscorpora.ru/>), kā arī elektronisko zinātnisko izdevumu „Krievijas arhīvs” (*Российский архив*) (Pieejams: <http://www.rusarchives.ru/>).

¹⁸¹Promocijas darba mērķis nav izpētīt latviešu daiļliteratūru, nosakot nominācijas lelle kontekstuālo izmantojumu, taču tas var kļūt par atsevišķu literatūrzinātniska pētījuma tēmu.

¹⁸²Spēļu manipulācijas ar lellēm ļauj bērnam izmēģināt un apgūt prestižas, jaunas sociālas lomas – sk., piemēram, *Эльконова, 2004; Смирнова, 2004; Морозов, 2011*.

¹⁸³Кр. *Карандашами рисовали, а то и углем, брови наведешь* (SPPA).

sejas vaibstu iezīmēšana. Tas neapšaubāmi liecina par pilsētas kultūras ietekmi, un plašāk – par pakāpenisku tradicionālā (arhaiskā) kultūras tipa reducēšanu uz mūsdienu kultūras tipu ar tam raksturīgo tiražēšanas un pavairošanas ideju. Turklāt folkloras lelei, kas tika veidota tradicionālās kultūras ietvaros, sejas vaibstu iezīmēšana nebija vēlama (jo baidījās, ka lellē ar „sazīmētu” seju var iemiesoties ļaunais gars), kas liecina par mūsdienu kultūras ietekmi.

Cits svarīgs aspekts pašdarinātas lelles fetišizācijas un personalizācijas procesā bija vārda piešķiršana lelei. Lellēm tika doti sieviešu vārdi, jo respondentes (sievietes) uzskatīja lelles par savām „draudzenēm” vai „bērniem”. Vārda došana lelei veidoja emocionālu kontaktu ar spēļu objektu (*Морозов* 2011). Starp leļļu vārdiem respondentes minēja Mirdza, Janīna, Maņa (Anna Ruskule, dz. 1932. g., Porečje, Antoņina Pauļina, dz. 1931. g., Ezernieki / SPPA). Valkas novadā minēti vārdi Maija, Paija, Dzintra. Parasti izvēlējās tādus vārdus, kas bija izplatīti konkrētā vidē (radu, draugu vārdi), neizejot ārpus ģimenes vai sabiedrības loka.

Diahroniskajā aspektā kultūras tradīcijai svarīgu vārdu nodošana ar mnemonisko līdzekļu palīdzību (šajā gadījumā – ar vārda došanu lelei) kļūst par noteiktu tekstu un kultūras elementu nodošanu arhaiskās un tradicionālās kultūras kontekstā (*Тоноров* 1979: 141–149). Tāpēc vārda došana antropomorfam priekšmetam iekļaujas tradicionālās kultūras, kuras pārstāvji ir informanti, funkcionēšanas stratēģijās.

Tika fiksēts arī austrumslāvu vārda ļaļka (*лялька*) lietojums kā lelles vārds (Porečje). Ļaļka ir lelles vai zīdaiņa apzīmējums, ko bieži izmanto krievu valodas diskursā, un jādodomā, ka šī vārda lietojums Latgalē skaidrojams ar krievu un baltkrievu kultūras ietekmi.

Tika fiksēts arī gadījums, kad lelles drēbes tika šūtas pēc tās saimnieces kleitas parauga – modelis, krāsa, audums (Janīna Baltiņa, dz. 1932 g., Dagda / SPPA). Šajā dublēšanasmotīvā vērojama pilsētas kultūras ietekme un spēles dalībnieka identifikācijas ar spēles objekta palīdzību princips. Tā jau ir cita lelles uztvere – lelei tiek piešķirtas ne tikai spēļu, bet arī estētiskas konotācijas. Tādējādi šajā procesā bērna identifikācija ar savas lelles palīdzību tiek realizēta vizuālajā līmenī. Verbālās identifikācijas gadījumi, t.i., kad lelei dod saimnieces vārdu, netika fiksēti.

Mūsdienu kultūras tipa cilvēka, tas ir, pilsētas iedzīvotāja, „rotallietu” pasaules aina tiek veidota atšķirīgi no tradicionālās kultūras pārstāvja (pie noteiktas tāda nosaukuma un norobežojuma konvencionalitātes). Piemēram, Latgales informanti, runājot par lellēm, parasti izcēla to vērtību – dārga lelle/lēta lelle – vai vēl biežāk to tipoloģiskās īpašības: pirka, veikala

lelle/pašdarināta, lupatu. Šāda nošķiršana nav aktuāla postfolkloras kultūras pārstāvjiem (pašdarinātas lupatu lelles parasti nav atrodamas pilsētas telpā), bet mūsdienu kultūra piedāvā citus leļļu izmantošanas naratīvus un scenārijus.

3.3. Secinājumi par 3. nodaļu

Trešās nodaļas koncepciju noteica analizējamais materiāls, tā sistematizācija tika veikta, ievērojot noteiktu „pētniecisko rakursu”, aplūkojot lelli kā cilvēka ķermeņa analogu (antropomorfu priekšmetu). Apkopotais latviešu un austrumslāvu folkloras materiāls, lai arī nav pilnīgs, šai izpētes posmā ļāva izdarīt būtiskus secinājumus un iezīmēt ar lelles fenomenoloģiju saistītos aspektus. Tradicionālās kultūras tekstu korpusa, ko galvenokārt veido pasaku prozas žanri, izpētē aktualizējas lelles kā cilvēka ķermeņa reprezentācijas un recepcijas problēma tautas tradīcijas ietvarā. Arāja–Mednes pasaku tipa rādītājs un folkloras arhīva dati, vietējie mūsdienu (XX. gs.) teksti, kuros figurē lelles (antropomorfa priekšmeta) tēls, galvenokārt aprobežojas ar sižetiem 311. AT un 703.* AT. Faktu, ka lelle–tēls folkloras tekstos ir verbāli samērā neizteiksmīgs, apliecina etnogrāfiskie novērojumi. Taču 311. un 703.* AT sižeta tipa varianti iezīmē plašu cilvēka ķermeņa recepcijas problemātiku kultūrā, antropomorfisma ideju. Lelles aplūkojums no cilvēka ķermeņa gramatikas viedokļa ļauj noteikt šī kultūras fetiša uztveres problēmu folkloras diskursa ietvaros. Pirmkārt, jāatzīmē, ka lelle aplūkotajos tekstos funkcionē galvenokārt kā lelle–aizvietotājs, lelle–māneklis, un tas ir biežāk sastopamais šī kultūras fetiša recepcijas motīvs. Līdztekus variatīva kļūst lelles–aizvietotāja radīšanas metode: lelle–māneklis tiek izgatavota no sadzīves priekšmetiem (piesta, maiss u.c.), dabas materiāliem (kūlis, cers), taču vislielāko pētniecisko interesi izraisa lelles, kas veidotas no saldās maizes vai cukura. Saldās lelles darināšanas un apēšanas motīvs skar ne tikai ķermeniskuma un tā dublēšanas (aizstāšanas) problēmu, bet arī gastronomiskā/kulinārā reģistra problemātiku, ar kā starpniecību tiek apzināts cilvēka ķermenis (un lelle kā tā antropomorfs analogs). Stabilā metafora „mana saldā” (*сладкая моя*) burtiski realizējas variantos ar lelles–aizvietotāja pagatavošanu no cukura vai maizes, fiksējot erotiskās konotācijas. Cits svarīgs aspekts, kam pievēršas 311. sižeta varianti – tā ir metonīmiska cilvēka/lelles aizstāšana ar vienu ķermeņa daļu (dublikātu). Šai gadījumā var tikt izmantota galva (paralēles vērojamas arī etnogrāfiskajos novērojumos, par to sīkāk sk. 4. nodaļā *Lelle kā fenomēns: spēļu aspekts*).

4. nodaļa. Lelle kā kultūras fenomens: spēļu aspekts

Lelle var tikt dažādi interpretēta gan dažādās kultūrās, gan dažādās individuālās un ikdienišķās dzīves praksēs¹⁸⁴. Turklāt „lelle kā rotaļlieta” materiālā ziņā var tikt realizēta dažādos veidos – no „veikalā” pirktās, t.i., masu ražošanas produkta līdz paštaisītai lupatu lellei. Lelle tiek fetišizēta neatkarīgi no savas ģenēzes: kā pirktajai, tā arī paštaisītajai lellei ir sakrāla nozīme, tās nereti tiek personificētas – lellēm dod vārdus, šuj drēbes, stāsta noslēpumus, sarunājas.

I. Morozovs monogrāfijā „Lelles fenomens tradicionālajā un mūsdienu kultūrā” uzsver: „*Lelles izmantošana spēļu priekšmeta lomā ir „acīmredzamākā” tās funkcija*” (Morozov 2011: 193). Daudzus lelles semantikas arhaiskos aspektus nav iespējams analizēt bez lelles izpētes spēļu un rotaļu praksēs. Protams, ņemot vērā to, ka lelles funkcijas neaprobežojas tikai ar spēļu kontekstu un var izpausties arī citās kultūrsociālās praksēs. Šīs nodaļas mērķis ir aplūkot lelli tradicionālās un mūsdienu Latvijas kultūras spēļu prakses kontekstā, izmantojot salīdzinošo un struktūrsemiotisko analīzi, kā arī noteikt iespējamās lelles izmantošanas atšķirības dažādu Latvijas reģionu spēļu kontekstos. Pētījuma materiāls galvenokārt ir autores lauka pētījumi, kas veikti 2011.–2013.g. Latgales, Kurzemes un Vidzemes¹⁸⁵ teritorijā. Lauka pētījumos iegūtais materiāls tiek salīdzināts ar kaimiņtautu kultūru spēļu praksēm, lai noteiktu kopīgāstipoloģiskās īpašības un atšķirības spēļu freimos (shēmās) un manipulācijās ar antropomorfo priekšmetu (lelli).

¹⁸⁴Lelles fetišs ir iekļauts pilsētas ikdienas kultūras dzīvē, tāpat arī ārpus pilsētas, tā saucamajā lauku telpā, kur tas tiek realizēts no individuālu recepju pozīcijām un reprezentē tautas, masu apziņu. Ikdienas pilsētas dzīvi ir pieņemts aplūkot postfolkloras terminoloģijā (Неклюдов 1996: 2–4), vai kā savulaik krievu pētnieks N.Tolstojs piedāvāja raksturot pilsētas folkloru kā „antifolkloru”, ar to saprotot, ka antifolklorai var būt „*gan mutvārdu, gan rakstu forma, tomēr, kā likums, tiek saglabāta anonimitāte*” (Толстой 1996: 5). Mūsdienās postfolkloru ir pieņemts iekļaut t.s. „trešās kultūras” paradigmā, kas ir distancēta no elitārās kultūras un no patriarhālās lauku (tradicionāli – folkloras).

Jāpiekrīt pētniekam K.Bogdanovam, kurš atzīmē, ka krievu folkloristikā būtisku lomu spēlē pilsētas un lauku pretstati, ko nevar attiecināt uz Amerikas vai Dienvideiropas folkloristiku (Богданов 2001: 19), kur šāds vēsturiski izveidojies pretstats netiek novērots vai arī tam nav būtiskas nozīmes. Savukārt lelles fetišs mūsdienās novērojams abās telpās – gan laukos, gan pilsētā. Mūsdienu Latgales novads piedāvā plašu izpētes materiālu. Latgales pierobežas telpa iekļauj sevī vairākus kultūras un valodas slāņus –krievu, latgaliešu, latviešu, veidojot unikālu kultūras, vēstures un valodas kontekstu.

¹⁸⁵Jautājumus intervijām sagatavojsi darba autore, orientējoties uz praktiskajām I. Morozova izstrādēm (tematiskā anketa) – sk. Morozov, 2002b. C.122–125. Vai šeit: <http://www.academia.edu/4050198/> 1 . . . 2002. . . 122-125

Lietas (lelles) funkcionalitātes problēma atrodas uz robežas starp praktiski noderīgu un praktiski nederīgu (nieciņš, rotaļlieta, suvenīrs, relikvija utt.) lietu. Praktiski nederīga lieta nav paredzēta utilitārai izmantošanai, tā domāta dažām kultūrsimboliskām manipulācijām, kam ir jēga tikai noteiktas grupas vai sabiedrības ietvaros, un bieži maz saistīta ar lietas reālajām īpašībām. Lelle parasti atklājas otrajā veidolā (*Морозов* 2011: 18). Tādā veidā lelle fetišizējas, tai piemīt noteikta simboliski sakrāla jēga, un šādā veidolā tā iekļaujas ikdienas sadzīves telpā.

Mūsdienu kultūras folkloras realitāte tiek skaidrota kā tradīciju realitāte.¹⁸⁶ Savukārt kultūras antropoloģijas nozarē mūsdienu realitātes izpētes problēma prasa objektu virknes izdalīšanu, kam piemīt simboliska un noturīga efekta tipizācija. Proti, to sadzīves priekšmetu izdalīšanu, kuri konkrētajā laikā var būt visraksturīgākie ikdienas dzīvei. Šajā aspektā lelle ir pietiekami piesātināts simbols, kas raksturīgs ne vien laikmeta ikdienas tradīcijai, bet daudzām kultūrām, laikmetiem un sociālajiem slāņiem. Tādējādi lelles problemātikas pārlūkošana pētāmajā laukā ļauj izdarīt virkni secinājumu kultūras antropoloģijas un folkloristikas aspektā. Jāatceras par „*nesaraujamo tradicionālā spēļu fonda saikni ar pasaules uzskata nostāju*” (*Морозов, Слепцова* 2004: 20). Tāpēc, analizējot tās vai citas spēļu manipulācijas ar lelli, svarīgs kļūst šādu darbību „ideoloģiskais” pamatojums.

Lelle kā ikdienas kultūras fakts reprezentē noteiktu „simboliskas sistēmas” materiālu sastāvdaļu. Pats lelles iekļaušanas fakts ikdienas praksē ļauj runāt par konkrētā kultūras objekta simbolisko nozīmi. Lelle kļūst semiotiski nozīmīga, pateicoties savam precedentam – komunikatīvajai tradīcijai un situatīvajam kontekstam. Ikdienas diskurss, kurā lelle ietilpst šodien, neapšaubāmi veido mūsdienu masu un populāro (t.sk. Rietumu) kultūru stereotipus¹⁸⁷. Tātad var apgalvot, ka materiālajiem objektiem, tostarp arī lelei un lelles fetišam (jo tam ir „saturiska” un lietojuma jēga) piemīt simbolisku orientieru funkcijas.

Tomēr, kā apliecina arī veiktie lauka pētījumi, lelles veidošanas mehānisms ar tās vēlāku iekļaušanu spēles telpā ne vienmēr ir viennozīmīgs un jautājums par simbolisko leļļu papildījumu norāda uz virkni teorētiska rakstura problēmu. Vēl vairāk, tas, korespondents saprot arlelli, var par tādu nemaz nebūt no novērotāja skatu punkta. Visdažādākie materiālie objekti var

¹⁸⁶Pitera Bergera (*Peter Ludwig Berger*) koncepcija korelē ar ikdienas tradīciju problēmām. Bergers raksta par „glābjošo” iespēju sabiedrībai simbolizēt sociālo realitāti, citiem vārdiem sakot, konstruēt „simbolisko visumu” (*symbolic universe*) uz materiālo un mentālo kultūras veidojumu rēķina. Un ikdienas pieredzes kontekstā, ar ko saistās lelles fetiša problemātika, tradīcija producē tieši to jēgu, kas ir nepieciešama pašas ikdienišķās un realitātes jēgas piešķiršanai (*Berger* 1966).

¹⁸⁷ Acīmredzot lelles tēlu nevar pētīt atdalīti no spēļu teorijām, jo „*lelle pieprasa spēli*” (*Лотман*, 1992 : 378). XX gadsimtā spēļu teorijas detalizēti pētījuši Johans Heizinga, Rožē Keluā.

tikt inkorporēti spēļu mijiedarbībā, un par lelli kļūst visnegaidītākais priekšmets. Lelles veidošanas mehānisms (vai spēļu lelles statusa piešķiršana kādam priekšmetam) tādējādi noved pie jēdzienu materiālā un simboliskā duālisma. Savulaik šo problēmu aplūkoja kanādiešu sociologs Donalds Bolls (*Donald W. Ball*), kas 1967. gadā, rakstā „Pie rotaļlietu socioloģijas: Leļļu pasaules nedzīvie objekti, socializācija un demogrāfija” piedāvāja konceptualizēt objektu ar tā izmantošanas situāciju (šeit tiek ietverta t.s. simboliskā interakcionisma teorija). Simboliskā interakcionisma loģika noved pie noteiktas nozīmju daudzskāršošanās – tādējādi parasts materiāls rīks (piemēram, sērkociņš vai zariņš) var ietvert sevī plašu nozīmju kopumu: uz D. Bolla iedomātās kontinuuma skalas vienlaicīgi ir „parasta lieta”, „nedzīvs, materiālais objekts”, bet no otras puses – kaut kāds sociāls konstrukts, papildīts ar sociālo nozīmi. Sekojot šai loģikai, parasts sērkociņš var vienlaicīgi ietvert sevī plašu sociālo nozīmju spektru: būt sadzīves priekšmets (līdzeklis uguns iekuršanai) un lelle vārdā Katja. Pētnieks V. Vahšteins (*Вуктор Выхутейн*) diezgan pamatoti kritizē D. Bolla pieeju spēles objekta pārliekai reducēšanai kultūras un psihes nozarēs, proti, nepamatotai būtību daudzskāršošanai, kas noved pie tā, ka virs materiālās rotaļlietas tiek uzbūvētas neskaitāmas sociālās, kultūras, simboliskās u.c. replikas. Pētnieks, lai saprastu spēļu objekta „darbu”, piedāvā sekot tā saucamā nesimboliskā interakcionisma loģikai. Pētnieks atsaucas uz Ērvinga Gofmaņa (*Erwing Goffman*) teorētisko pieeju¹⁸⁸. Un izvērš to tādā veidā, ka rotaļlieta kļūst par otrā līmeņa objektu nevis tādēļ, ka tai piemīt ikoniska līdzība kādam transcendentālam apzīmētājam (proti, savam nespēju „prototipam”), bet gan dēļ tās pragmatiskā izmantojuma līdzības, precīzāk, scenārija (jeb freima (shēmas)¹⁸⁹) līdzības dēļ. Vēl vairāk: Ē. Gofmaņa domāšanas modelis paredz, ka viens un tas pats objekts var būt vai nu pirmā, vai otrā līmeņa objekts – atkarībā no tā izturēšanās freima (shēmas) (*Выхутейн* 2011). Šāda pieeja var būt produktīva, ja lelles tiek konstruētas no nespēju priekšmetiem (sadzīves priekšmeti, ikdienas diskursa objekti) un spēles freimos. Likumsakarīgi

¹⁸⁸ Ē. Gofmans ieviesa jēdzienu „transponēšana” – pārslēgšana, pārņemšana. Sociālā cilvēku mijiedarbība var tikt pārnesta no primārās freimu (shēmu) sistēmas („tējas dzeršana”, „kaujas darbības”) sekundārajā, spēļu freimu (shēmu) sistēmā („leļļu tējas dzeršana”, „spēlējot kariņu”). Tādējādi materiālie objekti, kas veido obligātu kādas mijiedarbības aprīkojumu primārajā freimā (shēmā), kļūst par rekvizītu, zīmēm pašiem sev jaunajā (sekundārajā) freimā (shēmā) (*Выхутейн* 2011).

¹⁸⁹ Freims (shēma) – no angl.val. *frame* – rāmis. Humanitārajās zinātnēs ar vārdu freims pieņemts saprast noteiktu reprezentācijas struktūru, shēmu. Kognitīvajā izpratnē (M.Minskis, Č.Filmors) freims (shēma) ir „*pieredzes shematizācijas kognitīvā struktūra*” (sk. *Филмор*, 1988, c. 24–25). Detalizētāk par freimiem sk. - *Мински*, 1979; *Выхутейн*, 2011.

rodas jautājums: kādus spēļu scenārijus/freimus paredz pašdarināta lelle, kas taisīta no sērkočiņa vai no auduma saritināta lupatu lelle?

Spēles scenārijs rodas spēles gaitā, un tāpēc spēle – tā vienmēr ir mijiedarbība, spēle pastāvīgi iziet ārpus savām robežām, tās paplašinot un pārveidojot. Tādējādi dažādu priekšmetu iekļaušana spēļu telpā (spēļu džips, pašdarināta lelle, egles čiekurs, bērnu lāpstīņa, porcelāna tasīte, transformers utt.) noved pie dažādu spēļu freimu pārklāšanās. Šie scenāriji savijas vienā jaunākā (kopīgā) metascenārijā, kura nēsējs ir nevis katrs objekts atsevišķi, bet to interobjektīvais ansamblis.

Rotaļlietas šajā kontekstā vienlaikus ir gan objekti, gan mijiedarbības subjekti. Pēc subjektivitātes mijiedarbības rakstura tās var nosacīti iedalīt trīs klasēs (klasifikāciju piedāvā V. Vahšteins), kur lelle ir ievietota trešajā rotaļlietu klasē¹⁹⁰. Trešā klase – tās ir „rotaļlietas – aktanti” (angl. *actant*), kas darbojas ne tik daudz kā objekti, cik mijiedarbības partneri. Raksta autors iespējamu spēļu ar lellēm scenāriju redz šādās pozīcijās – lelli var audzināt, sodīt, barot ar cepumiem, likt gulēt (*Важные* 2013). Tomēr scenārija transpozīcijas efekts ļauj paplašināt aplūkotā fenomena (lelles tradicionālās/mūsdienu kultūras spēļu aspektā) robežas ar rotaļlietu pārejas iespēju no vienas klases uz citu. Te ļoti būtiska ir pati objektu pārejas (transpozīcijas) iespēja no klases „rotaļlieta–aprīkojums” (angl. *equipment*) uz „aktantu” klasi (šajā gadījumā – leļļu). V. Vahšteins šādu praksi ilustrē ar asprātīgu kinematogrāfisku piemēru: filmā „*Cast Away*” (rež. R. Zemekis (*Robert Zemeckis*), 2000.g.) basketbola bumbai tiek piešķirtas antropomorfas īpašības, tiek dots vārds – tā kļūst par „misteru Vilsonu”, mūsdienu Robinsona Krūzo biedru. Līdzīgas transpozīcijas bieži sastopamas spēļu sižetos tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros, un lauka pētījumi sniedz dažādus šādu priekšmetu antropomorfizācijas scenārijus un piemērus to iekļaušanai spēļu kontekstos kā tradicionālās, tā arī mūsdienu kultūras ietvaros.

¹⁹⁰Pirmā klase – „rotaļlieta–apstākļi” (angl. *setting*), tā ir tiešā fiziskā spēļu komunikācijas vide. Piemēram – smilšu kaste vai baseins (bērni spēlējas smilšu kastē vai baseinā, nevis ar smilšu kasti vai baseinu). Otrā klase – „rotaļlieta–aprīkojums” (angl. *equipment*): pistole, automobilis vai bumba, pastarpinot spēlētāja darbības, vienlaicīgi piešķirot pašas spēles noteiktību.

Šāda tipa spēļu objekta materialitāte var būt tīri nosacīta (atšķirībā no rotaļlietas–apstākļa): meitene spēlē slimmīcu, piesienot uz piedurknes sarkanu lupatu, un tiem, kas spēlē, ir skaidrs, ka viņa ir daktare vai medmāsa. Bet sarkanā lupata kā „rotaļlieta–aprīkojums” ir iekļauta konkrētās spēles situācijā, citā situācijā tās nozīme radikāli mainīsies (*Важные* 2013).

4.1. Spēļu kontekstiar lelli: Valka/Valga piemērs

Iepriekš minētās transpozīcijas piemērs ar sekojošu antropomorfizāciju ir novērojums, kas pierakstīts folkloras ekspedīcijas laikā uz Valku 2013. gadā. Respondents (Erika Tanneberga, 1950.g. dz.) stāstīja par lellēm, ko viņa veidoja no sērkociņiem un papīra (sk. pielikumā att. 14.). Sērkociņš kalpoja par lelles pamatu (ķermeni), šim „ķermenim” virsū vilka kleitu, izgrieztu no papīra (avīzes, žurnāla, utt.). Šāda lelles modalitāte (jo viņa ir tā saucamais objekts darbībā) ir diezgan variatīva, bet tajā pašā laikā arī ierobežota. Iespējamo spēļu darbību un manipulāciju kopums, ko spēlētājs var izdarīt ar aplūkojamo objektu, lielā mērā ir reglamentēts ar paša priekšmeta pragmatiku. Viss darbību kopums, kas ir ietverts šajā materiālajā objektā, ir rakstīts (jeb paredzēts) scenārijā (ang. *inscriptions*) un potenciālo spēļu darbību kopums kļūst acīmredzams. Scenārija „gājienu” telpā spēļu darbības ir saistītas viena ar otru noteiktā secībā – pēc respondentes vārdiem, spēles process ar iepriekš aprakstīto lelli vienmēr aizsākas ar kleitas „šūšanu” (izgriešanu) lellei no papīra. Turklāt kleitu fasoni varēja mainīties, it kā sekojot tā laika modei¹⁹¹. Būtiski (un diezgan tipiski), ka kleita (apģērbs) šajā gadījumā kļūst par nespēju priekšmeta antropomorfizācijas kritēriju, piešķirot tam lelles statusu. Šis piemērs atspoguļo minimālu kultūras zīmju piešķiršanas procesu kaut kādam dabas objektam (vai priekšmetam no „kultūras diskursa”), kas ļauj konkrēto objektu atšķirt no vienkārša koka zara vai parasta sērkociņa. Acīmredzams, ka šajā gadījumā papīra kleita kļūst par to mehānismu, kas dabas (kultūras) objektus pārnes semiotiski piesātinātājā kultūras laukā, padara to „kultūrnazīmīgu” (*Морозов* 2011: 17). Līdzīga prakse – apģērba veidošana no papīra vai auduma atgriezumiem ar mērķi kādam priekšmetam piešķirt antropomorfas īpašības, ir izplatīta visā Latvijas teritorijā.

Vēlāk, pēc „sapošanās”, tika izspēlētas leļļu „klasiskās” ainas un sižeti – iešana ciemos (balles apmeklēšana), ciemiņu pieņemšana, utt. Piemēram, tradicionālās spēles ar lellēm (balstoties uz austrumslāvu folkloras materiāliem) bija diezgan vienkāršas: „ciemos”, „ģimene”, „meita un māte”, un šī spēļu stratēģija gadsimtu gaitā nav kardināli mainījusies. Kā stāsta kāds XIX gs. liecinieks: „*pati mīļākā meiteņu spēle ir lelles, kas taisītas no lupatām, no veciem katūna atgriezumiem. Vienai lellei jāattēlo „māte”, citai „aukle”, vecākā māsa, ja viņa ir, vai tante.*

¹⁹¹Lelles apģērbs (kostīms) savā būtībā ir ļoti semiotisks, tāpēc „lelles garderobes” problēma ir atsevišķas aplūkošanas vērta.

Vienas ģimenes mātes un aukles brauc un iet ciemos pie citas (ģimenes – S.P) tādām pašām [..]” (Морозов 2011: 202).

Visi šie naratīvi tiek veidoti noteiktu spēļu freimu ietvaros un tiražēti vairāku paaudžu dzīves garumā – šajā ziņā jebkuras spēļu freima tradīcijas izmaiņas kļūst par nozīmīgiem orientieriem tradicionālās un mūsdienu kultūras paradigmas nomaiņā. Lelles pētīšanas gadījumā kardinālas izmaiņas nenotiek, jo spēļu prakse ar lellēm pēc savas būtības ir diezgan konservatīva: iemesls ir pats leļļu veidošanas process, ko diktē psiholoģiskie un socioloģiskie aspekti. Spēle ar lelli tradicionālās kultūras ietvaros parasti sākas ar tās veidošanu. Virknē Krievijas reģionu tradicionāli ir bagātas leļļu garderobes veidošanas prakse, kas norāda uz to, ka nākamā sieva ir apguvusi nepieciešamās sieviešu prasmes (piegriešana, apģērba šūšana) un ir gatava laulības dzīvei, – līdzīga prakse ir labi zināma Tālo Ziemeļu tautām (*Кустова 1997, Баранова 1991*).

4.2. Spēļu konteksti ar lelli: Dagdas piemērs

Iepriekš aplūkotais lelles veidošanas no sērkociņa gadījums iekļaujas spēļu prakšu ar lelles dalību kopainā Latvijas teritorijā XX gadsimtā. Pievēršoties Latvijas austrumu reģionam – Latgalei, paveras šāda aina. Jāuzsver, ka mūsdienu Latgales mentālajā un kultūras telpā lelleskonceptija tika uztverta tieši kā bērnu spēļu telpas objekts. Tādējādi lelle tika iekļauta materiālajā un telpiskajā bērnu spēļu pasaules laukā, un respondentiem asociējās tikai ar brīvo un ārpusdarba laiku: „*lai vienkārši ar tām spēlētos (ar lellēm – S.P.) [...] kad paaugās, aizgāja skolā, tad tās lelles nebija vajadzīgas*”¹⁹² (Monika Svarinska, dz. 1931. g., Porečje). Šai aspektā autores etnogrāfiskie novērojumi nav pretrunā ar viedokli, kas atspoguļots teorētiskajos darbos, kas veltīti bērnu spēļu un bērnu rotaļlietu problēmai XX gadsimta Latvijas teritorijā: „*XX gadsimta sākumā Latvijā zemnieku bērni stājās pie vienkāršu mājas darbu veikšanas jau četru piecu gadu vecumā, sasniedzot astoņus gadus, bērni uzsāka ganu gaitas. Arī pilsētās zemāko gadu vecumā parasti darba gaitas aizsāka agri. Rotaļlietas un rotaļas bija greznība un svētku sastāvdaļa. Līdz pat 20.–30. gadiem rotaļlietas lauku bērniem galvenokārt gatavoja vecāki. Tās bija lupatu un koka lelles, sīpas, svilpes, vilciņi, lēkātāji, rūcēji. Rotaļlietu pagatavošanai izmantoja turpatsaimniecībāatrodamus materiālus – audumu un kažokādu atgriezumus, dziju, dzīvnieku kaulus, koku, mālu. Rotaļlietas, sevišķi pirktās, tika labotas, atjaunotas un nodotas nākamajām bērnu paaudzēm*” (Sarma 2007:132).

Latgales reģionā dominē tradicionālā Rietumu uztvere par atšķirīgajām pieaugušo un bērnu lomām un uzdevumiem. No tās izriet attieksme pret lelli kā noteiktu greznumlietu, un arī brīvais laiks tiek uztverts kā greznumlieta. Jāpiebilst, ka latgaliešu sadzīves tradīcijās 1920.–1940. gados lelle tika uztverta kā bērnu spēļu telpas priekšmets, kā rotaļlieta, kļūstot par pretstatu darbam, ikdienai. Bērniības statuss tādējādi daudzās lietās apstiprinājās, pamatojoties uz bērnu emocionālo attieksmi pret lellēm, un lielākajai daļai aptaujas dalībnieku bērniības atmiņas asociējās ar lellēm un spēlēm. Šīs atmiņas ir atšķirīgas, tomēr jebkurā gadījumā tās respondentiem ir nozīmīgas: „*Atceros, uzšuvu lellei kleitu no mammas mīļās jakas, [...] kā viņa bārās*”¹⁹³ (Isaka Vilhelmina, dz. 1936. g., Asūne). Jāatzīmē, ka materiāls leļļu izgatavošanai tika aizgūts no dažādām jomām. Šai aspektā etnogrāfiskie vērojumi liecina par plašu kultūras

¹⁹² «Просто игрались с ними (с куклами – С.П.) ... когда подросли, в школу пошли, тогда куклы и не надо эти были» (SPPA).

¹⁹³Кр. „Помню, сшила из маминой кофты кукле платье [...]ну, как она ругалась” (SPPA)

priekšmetiskā koda elementu klāstu. Piemēram, Otrā pasaules kara laikā lelles taisīja no zāļu pudelītēm ar nolaidenu kaklu (nereti, lai iegūtu kāroto pudelīti, tās saturs paslepus tika izliets), no pakulām veidoja matus un no audumu atgriezumiem šuva kleitas. Šajā etnogrāfiskajā vērojumā atspoguļojas materiālās kultūras priekšmetu izomorfisms, kas tradīcijas nesēju apziņā asociējas ar cilvēku. Šī etnogrāfiskā sižeta verbāla ilustrācija ir austrumslāvu folklorā pastāvošais pudeles apzīmējums ar vārdu *lelle*: „*Lelle – tas ir tas pats, kas pudele, kuras apjoms ir viena ceturtdaļa no spaiņa. Oloņeckas guberņa*” (Баранов, Баранова, Мадлеская 1999: 228).

Lelles darināja arī no krusteniski savienotiem skaliņiem, kurus aptina ar vilnas dziju, tad skaliņus izņēma, dzijas saišķītšus sasēja, izšuva lelei sejiņu un no auduma atgriezumiem sašuva apģērbu. Tādējādi izvēlētie sadzīves priekšmeti leļļu darināšanas procesā tika apzināti antropomorfisha idejas ietvaros. Pudelīte, krusteniski savienotie skaliņi – tās ir izomorfas cilvēka figūras, spriežot pēc savas recepcijas tradicionālajā un mūsdienīgu kultūrā. Šai ziņā XX gadsimta bērnu lelles–rotaļlietas neatšķiras no iepriekšējo laika posmu spēļu praksēm, tās atkārtoti pastāvošos motīvus un pašdarinātu antropomorfu leļļu izgatavošanas prakses.

XX gadsimta 40. gados popularitāti uz vairākiem gadu desmitiem ieguva mazas kabatas izmēra lellītes, sauktas par „puplellītem” vai „pupsikiem”. 40. gados tās ražoja no celuloīda, 60.–70. gados – no vinila. Mazajām lellītēm no kartona kurpju kastēm darināja mājas: kartonāizgriezta lodziņus un durvis, ko aizklāja ar audumu aizkariņiem. Ap 1960. gadiem parādījās lelles ar plastmasas galvu un auduma rumpi, mati bija gatavoti vai nu no linu pakulām vai uzzīmēti uzplastmasas galvas. Veikalos joprojām bija nopērkamas lelles ar porcelāna un papjē-mašē galvu (tautā dēvētas par „ģipša” lellēm).

1960. gados sāka parādīties vinila lelles ar mazgājamiem matiem no sintētiska materiāla. 1970. gados šādas lelles vairs nebija retums, taču maksāja diezgan dārgi – 8 līdz 10 rubļus. Leļļu vārdi parasti bija aizgūti no kinofilmām un iemīļotām grāmatām. Tā kā filmas pārsvarā bija padomju ražojuma, leļļu vārdi bieži bija krieviski: Nataša, Oksana, Marina, Anželika¹⁹⁴. 60. – 70. gados reti kura meitene nespēlējās ar lellēm. Leļļu periods ilga līdz trīspadsmit, četrpadsmit gadiem (Sarma 2007). 1960. gadu periods sniedz bagātīgu leļļu „sortimentu” gan skaitliskā, gan

¹⁹⁴Vārds Anželikaparādās saistībā ar populāro franču autoru Annas un Serža Golonu romānu „Anželika – eņģeļu marķīze” (*Angélique, Marquise des Anges*) un tā veiksmīgo ekranizāciju, kas uz kino ekrāniem parādās 1964. gadā (režisors Bernārs Boderī). Padomju Savienībā filmu demonstrē no 1968. gada augusta līdz 1973. gada oktobrim (*Каталог фильмов действующего фонда. Выпуск II: Зарубежные художественные фильмы*», Инф.-рекл. бюро упр. кинофикации и кинопроката комитета по кинематографии при Совете министров СССР, Москва .1972. С. 4.).

kvalitātes ziņā. Rūpniecības attīstība ļāva vidusmēra cilvēkam paplašināt savas patērētāja prakses: „*Rotaļlietu bagātību sāk iepazīt bērni, kuri dzimuši 60. gadu otrajā pusē un vēlāk. Mammas bērniība aizritēja grūtajos pēckara gados, lelles vietā viņa lupatās ietinusi veļas gludināmo dēlīti. Vēlāk iegādājusies dažas zīmētas lelles ar tām piespraužamiem tērpiem. Tos izgatavojusi un pārdevusi kāda lelles zīmētāja pēc ārzemju aktieru fotoattēliem*” (Markausa 2006: 158). Jāatzīmē, ka televīzijas un kino (proti, jaunu vizuālu translācijas un informācijas kanālu¹⁹⁵) attīstība un popularitāte ietekmēja arī bērnu spēļu prakses, tai skaitā arī rotaļas ar lellēm. Pieaugušo dzīves sižetu un tēlu dublēšanas efekts ir raksturīgs bērnu spēļu uzvedības modelim¹⁹⁶. Taču šai gadījumā jāatzīmē, ka televīzijas informācijas izplatīšanas un izmantošanas raksturs, pēc šīs nozares speciālista Džona Fiska (*John Fiske*) vērojumiem, demonstrē izteiktu televīzijas un folkloras kultūras līdzību. Laba televīzijas folkloriskuma efektivitātes ilustrācija ir ne tikai populārie seriāli (tā saucamās „ziepju operas”) bet arī televīzijas pārraides, viktorīnas, reklāma un pat ziņu raidījumi (to funkcionēšana, tāpat kā tradicionālās folkloras teksti, izslēdz *pabeigta* tekstu iespējamību) (*Fiske* 1997: 135–138, 147–148). Folkloras tēli un zīmes, kas tiek translētas televīzijā, atspoguļojas arī bērnu spēļupraksē – rotaļu modeļos un tēlos. Ar to izskaidrojama arī konkrētu leļļu vārdu popularitāte noteiktos laika posmos. Jāatzīmē, ka tovar citu leļļu vārdu vai rotaļu modeļu izplatība (popularitāte) bija saistīta arī ar īpaši organizēto padomju kino demonstrācijas kārtību (kinoreceptiju) – padomju laikā filmu nebija daudz, tāpēc katra vairāk vai mazāk ievēribas cienīga filma izraisīja aktīvu diskusiju. Kino skatītājiem nebija īpašas izvēles, taču to kompensēja biežie filmu atkārtojumi. 50. un 60. gados televizori bija gandrīz katrā mājā, radās kolektīvās noskatīšanās tradīcija (ģimenes lokā, kopā ar kaimiņiem un draugiem u.c.). Kinotekstu uztvere bija kolektīva, nevis individuāla, un tas veicināja uz kādas konkrētas kinofilmas satura bāzētu folkloras tekstu rašanos (*Apxunova* 2013: 9). Šodien masu kultūrā šī prakse realizējas pazīstamu aktieru vai populāru filmu, komiksu, literāru sacerējumu vai datorspeļu personāžu masveida ražošanā¹⁹⁷.

Iecienītas bija arī papīra lelles – gan veikala nopērkamās, gan pašdarinātās. Bija arī lelles no dažādu žurnālu pielikumiem. Papīra leļļu komplekts ir viens no rotaļlietu ilgdzīvotājiem –

¹⁹⁵Par televīzijas ietekmi masu apziņā un masu kultūrā XX gadsimta vidū sk. *McLuhan*, 1962, 1964, 1951. Televīzijas kā sociālās komunikācijas objekta ar folkloru saistīto nozīmi šodien pēta mēdiju semiotikas (*media semiotics*) nozares speciālisti, kultūras vēsturnieki un folkloristi.

¹⁹⁶ Sižets par bērniem, kas kopē pieaugušo darbības (kas noved pie traģiskām beigām), pazīstams arī austrumslāvu un rietumslāvu folkloras tekstu korpusā, sk. *Панченко*, 2012.

¹⁹⁷Sk. piem.: <http://relaxic.net/characters/>; u. tml.

šādu komplektu bez izmaiņām varēja nopirkt gandrīz trīsdesmit gadus. Tajā bija divas lelles – brunete un blondīne ar diezgan plašu garderobi: tautas tērpu, pionieru uniformu, svētku apģērbu un lietusmēteli (Sarma2007). Pilsētās un ārpus pilsētas papīra lelles tika izgatavotas patstāvīgi – tās zīmēja uz papīra, bet pēc tam izgriezta. Papīra lellēm tika zīmēts un izgriezts arī papīra apģērbs, sekojot tā laika modei (SPPA). Pētnieki atzīmē (Markausa 2006), ka meitenes ļoti aizrāvušās ar papīra lellēm, par to neko nestāsta pirmskara paaudze. Zīmēja pašas, izmantoja žurnālu piedāvājumu: „Atklāju, ka žurnālā „Mujeres” arī ir lelles, kurām vajadzēja papīra kleitas. Ar tām man bija pilnas kastes – katrai lellei savas. Daudzas esmu saglabājuši vēl šodien” (Markausa2006: 154).

Lauka pētījumu respondenti Latgalē gandrīz vienmēr precīzi nodalīja lelles koncepcijas: „pirkta, no veikala” un “paštaisīta, lupatu” (Pogodina2011). „Pirkto” lelli respondenti pozicionēja kā pilsētas dzīves, tātad, nepieejamu priekšmetu – tādas lelles bija retums. No vienas puses, šāda attieksme pret lelli kā spēļu telpas priekšmetu, bet no otras – kā pret „pārtikušas” dzīves objektu atspoguļojās aptaujāto runā, kurā dominēja sekojoši izteicieni: „leļļu nebija, jo nebija par ko tas pirkt”, „pat neatceros, kādās tās (lelles) bija”, „spēlēm nebija laika, tak jāstrādā bija” utt.¹⁹⁸ (Helena Makrecka, dz. 1922. g., Asūne; Monika Svarinska, dz. 1931. g., Porečje; Olga Jakimoviča, dz. 1931. g., Porečje / SPPA). No iepriekš teiktā izriet, ka lelles šajā reģionā galvenokārt bija pašu darinātas. To izgatavošanas tipoloģija variējās, bet veidošanas tehnikas dažādība netika ievērota. Parastipašdarinātās lelles tika veidotas no lupatām un drēbju atgriezumiem, bija arī lelles, kas izgatavotas no koka (Antoņina Pauļina, dz. 1931. g., Ezernieki / SPPA).

Visizplatītākais pašdarināto leļļu veids bija lupatu lelles. Dažreiz tika izmantoti arī citi materiāli, cita pieeja lelles–rotalīetas veidošanā: „Bet tad, atceros, mūsu māsiņa no kartona grieza tādas lellītes un tad vēl viņām kleitas, un izrotāja un ģērba. Un tā ir spēle. Vēl spēlējās ar pupiņām, baltajām pupiņām, izkrāsoja un padarīja baltas – viena ģimene un otra”¹⁹⁹ (Olga Jakimoviča, dz. 1931. g., Porečje/ SPPA). Iespējams, plakano leļļu izgatavošana no kartona radusies pilsētas folkloras ietekmē. Pēc izgatavošanas tehnikas un spēļu paradigmas lelles, kas izgrieztas no papīra vai kartona, ir tuvas t.s. lelles–pandoras tēlam, kas radies jau XVIII gadsimtā

¹⁹⁸Кг. „Кукол не было, так как покупать не за что было”, „даже и не помню, какие они (куклы) были”, „не было времени на игры, так как надо было работать” и.с.

¹⁹⁹Кг. „А потом, помню, эта наша двоюродная сестра из картонки вырезала такие куколки и к ним платья тогда, и разукрашивали и одевали. И это игра. А то еще играли в фасоль, белая фасоль, раскрашивали и делали – одна семья, другая семья”.

(Петрова 1995: 40–41). To rūpnieciskie un pašdarinātie varianti bija sastopami līdz pat XX gadsimta beigām (Борисов 2008: 398) un bija izplatīti arī lielajās pilsētās.

Lauka pētījumos tika fiksēti arī leļļu un citu rotaļlietu izgatavošanas gadījumi no lina, lelles darinātas arī no smiltīm upju un ezeru krastos (Melanija Vaišle, dz. 1939/SPPA). Kā norāda pētnieks I. Morozovs: „*Materiāla izvēli un izgatavošanas tehnoloģiju lielā mērā noteicis, kādam mērķim lelle tika darināta*” (Morozov 2011: 29). Šī atziņa ļauj secināt, ka Latgalei raksturīga nevis rituāla leļļu izmantošana, bet gan tas, ka leļļu funkcija bija saistīta ar bērnu spēļu diskursu. Respondenti nenorādīja uz leļļu izmantošanu rituālos viņu bērībā, uz kuriem sevišķi attiecās svētku vai ikdienas cepumi antropomorfu figūriņu vai dzīvnieku veidā.

Plaši izplatīta leļļu izgatavošanas tehnika – atsevišķi izgatavot lelles galvu, kam pēc tam pievieno (piešuj) lelles ķermeni. Vairāki respondenti minēja, ka bērībā viņu lellēm bija porcelāna galva (Janīna Baltiņa, dz. 1932.g., Ezernieki; Veronika Berge, dz. 1931.g., Dagda / SPPA) vai plastmasas galviņa (Veronika Paula, dz. 1930.g., Ezernieki / SPPA), lelles galvai tika piešūts ķermenis – kleita. Šādu pat porcelāna galvas piešūšanas praksi fiksējuši pētnieki gan lielos Krievijas ciemos vai pilsētās, gan Eiropā jau XIX gadsimtā, proti, lelles ķermenim piešuva speciāli darinātas porcelāna galviņas, kas bija nopirkas gadatirgos (Дайн 1981 : 187). Auduma lelles ar porcelāna galviņām un spēles ar tām tika fiksētas, piemēram, mūsdienu Krievijas Tulas un Orlovas apgabalā (Morozov 2011: 36). Porcelāna lelles respondentu atmiņās ir bērnu diskursa priekšmeti, to apraksts vienmēr ir ļoti detalizēts. Piemēram, respondente Lūcija Priede (1926. g. dz., Ērgemes pagasts, Vidzeme / SPPA), aprakstot savu pirktu porcelāna lelli, atzīmē, ka tai bijuši melni mati un zaļas acis, un ka tā bijusi ļoti skaista.

Leļļu porcelāna galviņu parādīšanos Latgales teritorijā var skaidrot ar pilsētas kultūras ietekmi – šādas leļļu galviņas tika izgatavotas Rīgas Porcelāna rūpnīcā. Šāda leļļuizgatavošanas tehnika– porcelāna galva un auduma ķermenis – neapšaubāmi bija izplatīta ne tikai mūsdienu Latgales teritorijā. Antropologs I. Morozovs, pamatojoties uz savos lauka pētījumos novēroto, atzīmē, ka „*dažos gadījumos galvu (lelles – S.P.) darināja atsevišķi un piešuva lelles ķermenim*” (Morozov 2011: 35). Jādomā, ka tas ir saistīts ar personifikācijas problēmu, kā arī ar spēcīgo pilsētas masu kultūras ietekmi. Neapšaubāmi, leļļu materiāls un forma ir kultūretniski marķēti. Tāpēc keramisko (porcelāna) detaļu (šajā gadījumā galvas) izmantošana ir pilsētas kultūras atšķirības pazīme, faktiski tā ir civilizēts marķieris.

4.3. Spēļu konteksti ar lelli: Valkas piemērs

Paši respondenti spēļu kontekstus var uztvert dažādās sakrāluma un simboliskuma pakāpēs. Zīmīgs ir respondentes Leilas Ozoliņas (1946. dz. g.) naratīvs: informante atzīmē, ka lellē ir ietverta noteikta ideja, kas tiek realizēta tieši un tikai spēles procesā. Šī „iekšējā ideja” beidzas kopā ar rotaļu, ar lelles starpniecību „*iznāk sava iekšēja ideja*”. Šāda lelles uztvere rotaļu kontekstā sasauca ar tradicionālās lelles kā priekšmeta izpratni, proti, ka to var piepildīt ar kādu nozīmi/jēgu, atdzīvināt uz noteiktu laiku (spēles process). Šādas pieejas loģiku likumsakarīgi turpina respondentes piezīme par to, ka vecu lelli nevar vienkārši izmest, tā obligāti ir jāapglabā. Šis priekšstats korelē ar lelles kā dzīvas būtnes (atdzīvināta priekšmeta) izpratni, arī šajā gadījumā var runāt par noteiktu uzvedības modeli, ko diktē pati lelles daba. Tādējādi, spēle atspoguļo tradicionālu dzīves uzvedības scenāriju, kur viss beidzas ar rituālām bērēm.

Zinātniskās ekspedīcijas gaitā Valkas novadā 2013.gadā tika atrasta lelle, kas ir lielisks spēļu lelles veidošanas prakses ilustratīvais piemērs: Valkas novads, „Mežbrēķu” māja, mājas saimniece – Valentīna Liepiņa. Atrastā lelle ir (sk. pielikumā att. 9. – 13.) sieviešu porcelāna krūšutēls, kas uzvilks uz koka mieta – karkasa, lelles kopējais izmērs – 18 cm. Šai koka un porcelāna konstrukcijai līdzī nāk divi lupatu „ķermeņi”, kas veidoti pēc sainīša principa, sašūti no auduma, kuros ietverts karkass ar porcelāna krūšutēlu. Vienai no lelles kleitām (sk. pielikuma att. 9.) ir sarežģītāka konstrukcija nekā vienkārši veidots saišķis no auduma gabaliem. Pēc visa spriežot, kleita tika šūta pēc visiem „pieaugušā” izstrādājuma likumiem, kopējot aktuālus tā laika fasonus. Leļļu kleitu šūšanas prakse veica izglītojošu funkciju. Lelles izgatavošanas process ir ļoti svarīgs no bērna psiholoģiskās motivācijas veidošanās skatpunkta turpmākajā spēlē ar to, kā arī veicina darba iemaņu un prasmju izstrādāšanu (piegriešana un šūšana) (Морозов 2011: 196). Precīzu aplūkotās lelles „vecumu” noteikt neizdevās, bet iespējams pieņemt, ka porcelāna galva ir ražota apmēram 1930. gados: par to liecina, pirmkārt, pašas porcelāna lelles tipāžs – lelles makijāža un frizūra (sk. att. 9.–13.). Porcelāna lelles, kas tika veidotas fabrikas (pilsētas) apstākļos, sasauca ar mūsdienu (masu) kultūras modernajām tendencēm. Turpinot šo domu un balstoties uz lelles tēla piemēriem kā literārām klišejām no triviālās literatūras korpusa, jāatzīmē, ka izteikums „skaista kā lelle” ir pamatā visām klišejām, kas saistītas ar lelli (Костюхина 2001:

217). Īpaši izteikti porcelāna lelles tēls izpaužas tipizētos tekstos²⁰⁰, kur lelles tēls sasaistās ar tādām klišejām kā „cietsirdīgā koķete”, „salonu skaistule”²⁰¹.

Šo izveidojušos porcelāna lelles reprezentācijas tradīciju kultūras telpā diktē pats rotaļlietas izgatavošanas materiāls (porcelāns ir pilsētas, turīgas/elitāras dzīves pazīme), kas uzsver neutilitāru, estētisku šādas lelles–rotaļlietas sākumu. Kļūstot par literatūras klišeju, porcelāna lelle pilnībā „legalizēja” savas pozīcijas kultūras apziņā.

²⁰⁰Proti, triviāls teksts semiotiskā aspektā ir vienkāršs un kārtots pēc personu skaita, kas tajā darbojas. Balstoties V. Propa tipoloģiju, I. Revzins savulaik piedāvāja (paplašinot Propa koncepciju) šādu kopēju semiotisku teksta apkopojumu: 1. Pastāvīgi teksta elementi ir predikāti. 2. Termu skaits nav noslēgts, bet predikātu skaits ierobežots. 3. Predikātu starpā eksistē sistemātiskas, loģiskā secinājuma attiecības, kas veidotas vēl pirms teksta. Detalizētāk sk. – *Ревзин*, 1975.

²⁰¹Par leļļu tēlu masveidā kultūrā (kinotekstos un publicistikā), 1920.-1930. gados detalizētāk sk. – *Погодина*, 2013b.

4.4. Spēļu konteksti ar antropomorfiem un zoomorfiem priekšmetiem: Dagdas piemērs

Ekspedīcijas laikā Latgalē (2011. g.), raugoties no kultūras antropoloģijas un folkloristikas viedokļa, tika atrasta pētnieciskajā ziņā interesanta vieta ar nosaukumu Rukši (agrākais nosaukums – Palmas), ceļā no Dagdas uz Ezernieku ciemu. Dārzā, kurš atrodas ceļa malā, tika atrastas neparastas kompozīcijas, kas veidotas no lellēm (pirktām, „veikala”), rotaļlietām un plastmasas rūķīšu figūriņām (sk. pielikumā att. 15.–23.).

„Leļļu” dārzā redzamas antropomorfa veida lelles, bērnu rotaļlietas, bērnu spēļu diskursa priekšmeti, no kuriem veidotas dažādas kompozīcijas mājas pagalmā. Šo kompozīciju autore ir mājas saimnieces meita. Mājas saimniece ir vietējā iedzīvotāja Aleksandrina Vaišļa, dz. 1938. g., latviete. Meita aizrāvusies ar leļļu kompozīcijām, jo kādreiz sapņojusi kļūt par dizaineri, bet šo sapni nav izdevies piepildīt un tagad viņa strādā par robežsardzi. Tādējādi leļļu kompozīcijas kļuvušas par jaunās sievietes radošās pašizpaušmes veidu. Pēc kompozīcijas autores vārdiem – šīs leļļu instalācijas viņa izveidojusi „vienkārši tāpat, skaistumam”²⁰², citiem vārdiem sakot, respondente šajos objektos nesaskata sakrālu vai rituālu jēgu, minot tikai estētisku un spēļu motivāciju. Tādējādi respondentu un vienlaikus arī kompozīciju autoru apziņā šīm kompozīcijām nepiemīt rituālu un ieražu funkcijas, un tās tika veidotas tikai estētiskiem mērķiem.

Tomēr šajās estētiski orientētajās leļļu kompozīcijās, antropomorfajos priekšmetos, rotaļlietās un citos bērnu spēļu diskursa priekšmetos izmantota, piemēram, arī daļa virtuves priekšmetu no bērnu rotaļu komplekta, detaļas no „Lego” tipa spēļu konstruktora, mīkstās un gumijas rotaļlietas putnu un dzīvnieku veidā (sk. att. 15. – 23.), var saskatīt aktīvas fetišizācijas izpaušmes.

Te jāatceras Ž. Bodrijāra atziņa, ka noteiktos gadījumos jebkurš priekšmets līdzās utilitārai izmantošanai iegūst arī papildu nozīmi, tādējādi kļūstot par „*vēl kaut ko citu, dziļumos saistītu ar subjektu*” (Бодрийяр 1999: 152), par savdabīgu garīgo apvalku, kurā viņš var valdīt un kam viņš piešķir jēgu un kaisli (Бодрийяр 1999: 154). Franču filozofa apgalvojuma atspulgs atrodams leļļu kompozīciju atlasēs un konstruēšanas principā. Tādā veidā šajās kompozīcijās, kas veidotas no ikdienas diskursa priekšmetiem – padomju laika pagātnes, kā arī postpadomju laika tagadnes rotaļlietām un lellēm, pirmajā mirklī veidojas paradoksāla situācija: leļļu funkcija

²⁰²Кр. Просто так, для красоты.

ir izmainīt to ikdienišķumu, „aizbēgt” no rutīnas, radīt svētku noskaņu. Tāpēc leļļu kompozīciju estētiskā funkcija („*skaistumam, lai būtu jautrāk*”) ir attiecināma uz svētku un izpriecu ideju, neikdienišķumu. Svētku konotācija tiek izcelta ar auklā iekārtām lellēm, kas atgādina eglīšu rotājumus (sk. pielikumā att. 16. un 21.), un šī asociatīvā līnija turpina svētku motīvu.

Šiem bērnu spēļu diskursa priekšmetiem, īpaši lellēm, atsevišķi nepiemīt simboliska nozīme, bet kopā šie priekšmeti veido funkcionālu zīmju sistēmu. Atgriezoties pie Ž. Bodrijāra koncepcijas, kas izteikta darbā „*Le système des objets*”(„Lietu sistēma”), un kurš uzrakstīts no tajā laikā valdošo strukturālisma ideju skatpunkta: „*Tie (lietas, priekšmeti – S.P.) kalpo aizbēgšanai no ikdienības, bet pati radikālākā un dziļākā bēgšana ir bēgšana laikā*”(Бодриуяр 1999: 98), ir jāpiekrīt, ka lietas spēj konstruēt laiktelpiskos orientierus. Laika kategorija „izkļiedējas” šajās leļļu kompozīcijās, jo tajās ir dažādu gadu (padomju/postpadomju), dažādu kultūru (Rietumu/mūsdienu/masu/padomju laika) lelles un rotaļlietas. Šī „bēgšana laikā” korelē arī ar iepriekš minēto svētku motīvu. Saskaņā ar M. Bahtina paustajām idejām, svētki ir nevis vienkārši dzīves mākslinieciska uztvere un atspulgs, tā ir pati dzīve, kas norisinās spēļu veidā: „*Svētki savā ziņā bija visas oficiālās sistēmas, ar visiem tai piemītošajiem aizliegumiem un hierarhiskajām barjerām, apturēšana uz laiku*” (Бахтин 1990: 386). Lai gan M. Bahtins ar teikto domājis svētku fenomenu viduslaikukultūras kontekstā, tomēr ikdienišķuma pārlūkošanas princips, ikdienišķās telpas noformējuma ceļš caur spēļu formu rod savu atspulgu arī aplūkotajās leļļu kompozīcijās. „Viduslaiku uztvere” ir saskatāma simboliem bagātajā leļļu kompozīcijā (sk. att. 17. un 18.), kas veidota krusta formā. Kompozīcija ir veidota antropomorfa krusta veidā, krusts abās pusēs rotāts ar rotaļlietām. Viduslaiku kultūrai bija raksturīga tiekšanās pēc krusta antropomorfizācijas, piešķirot tam cilvēciskas īpašības, tādējādi pavisam vienkāršas bija kapu krustu antropomorfās interpretācijas, kas balstītas uz seniem priekšstatiem par to, ka dvēsele pēc nāves atrod savu patvērumu kokā vai akmenī (Толстой 1982: 207–212). Krustam ir svarīga loma arī lelles simbolikas izpratnē. Krusta izmantošana solārajā simbolikā ir tikai antropomorfa pasaules modeļa izpausme, kur saule parādās kā acs vai galva.

No tā rodas krusts kā pasaules koka zīme, kur koks tiek pielīdzināts cilvēkam (Морозов 2011: 239). Ir zināmi gadījumi, kad cilvēka figūru attēlošanai tiek izmantotas krustveida kompozīcijas. Krusta simbolikas polisēmija kristietības apziņā un tā antropomorfizācijas tendence parādās daudzās krusta izmantošanas praksēs (piemēram, kristību lellītes–krustiņi), kas bija plaši izplatītas Krievijas teritorijā vēl XX gadsimta vidū. Lielākā daļa no rituālu un ieražu

praksēm ir saistītas ar šo krustveida simbolu, kam piemita attīroša nozīme. T.s. kristību (*крещенские*) krustiņi bija savdabīgas primitīvas lellītes, kas apzīmēja „dēmonu” izdzīšanas figūriņas (*Морозов 2011: 242*).

Antropomorfās figūriņas–krusti bieži tika rotātas ar lentītēm un novietotas izdenamo dēmonu uzturēšanās vietās – mājas stūros, spraugās starp baļķiem, žogos. Par kristību krustiņu senumu un to ģenētisko tuvību ar rituālu antropomorfajām figūriņām liecina N. Veļeckas (*Наталья Велецкая*) minētā gučuļu ieraža uz kristībām gatavot lelli no dēliša, kuru ietin vilnā, ko pēc rituāla palaiž pa upi (*Велецкая 1978: 166*). Arī I. Morozovs atzīmē, ka Krievijas ziemeļos sastopama tradīcija – šādiem krustiņiem piesiet dāvanas. Piemēram, Veļikajā Ustjugā kristību svētku priekšvakarā vecāki zem loga lika nelielu (augstumā ap 30–40 cm) krustiņu, tam piesēja dāvanas un no rīta piedāvāja bērniem apskatīties, ko tiem atnesuši gari (*Морозов 2011: 243*).

Acīmredzot krustiņu funkcija šajā gadījumā tiek pielīdzināta mūsdienu jaungada egles funkcijām, un aplūkojamā leļļu dārza ietvaros turpinās iepriekš minētais spēļu un svētku motīvs, proti, lelle kļūst par priekšmetiski simbolisku svētku semantikas atspulgu. Domājams, ka šī krustveida modeļa izvēle leļļu kompozīciju konstruēšanai nav nejauša, tā izpaužas kā robeža visās nozīmēs: ģeogrāfiskajā nozīmē (robeža ar Baltkrieviju), kultūru un valodu (krievu, baltkrievu, latviešu līdzāspastāvēšana), un, visbeidzot, pašas kompozīcijas autores profesija – robežsardzes darbiniece. Tas veido noteiktukontekstu, kurā īpaši spilgti izpaužas viena no galvenajām lelles īpašībām – robežas simbols starp dzīvo/mirušo, parasto/sakrālo.

Tādējādi šis rituālu un ieražu sākotnējās nozīmes zudums un pārvirze estētisko funkciju virzienā ļauj izsekot leļļu simbolikas nozīmes modifikācijai pierobežas telpā.

Lelles, ievietotas noteiktās „estētiskās” kompozīcijās, tiek papildinātas ar konotācijām un zaudē savu primāro spēļu funkcionalitāti, kļūst par statiskiem „mākslas objektiem”, bet vienlaikus iegūst pagājušā laika mitoloģisko nozīmi. „*Turpretim mitoloģisks priekšmets – minimāli funkcionāls un apveltīts ar maksimālu nozīmi – ir sastatāms ar senču laikiem vai pat ar absolūto dabas pagātni*” – atzīmē franču strukturālists Ž. Bodrijārs (*Бодрийяр 1999: 87*). Šī doma sasaucas ar Rukšu māju leļļu dārza saimnieku estētisko pieredzi. Lelles zaudē savu pirmatnējo funkcionalitāti kā spēļu priekšmets un kļūst nozīmīgas. Tās korelē ar pagātni, bērniību. Bērniības motīvs tiek uzsvērts arī ar leļļu kompozīciju izvietojumu: dārzs ir ne tikai dabas, bet arī spēļu diskursa telpa.

4.5. Secinājumi par 4. nodaļu

Balstoties uz savākto oriģinālo materiālu, iespējams izdarīt secinājumus par leļļu spēļu scenāriju raksturu mūsdienu Latvijas teritorijā XX–XXI gadsimtā. Pirmkārt, kopumā latviešu leļļu spēļu prakses iekļaujas spēļu tradīcijās un austrumslāvu tradīcijas spēļu tekstu pragmatiskajā semantikā. Tāpat kā lielākajai daļai austrumslāvu spēļu kultūras pētījumu informantu, arī Latgales, Vidzemes un Kurzemes respondentiem (vidēji informantu dzimšanas datumi sakrīt: XX gadsimta 20.–40. gadi) lelles asociējas ar brīvo laiku, atpūtu, kas ir pamatā spēļu prakšu īslaicīgumam un relatīvajam retumam: tiklīdz bērns iesācis veikt darbus, laika un iespējas spēlēm vairs nepietika.

Otrkārt, leļļu spēļu sižetiskumu un vispārējo struktūru lielā mērā noteica spēļu priekšmetu tips (*Морозов* 2011: 205). Tā kā tradicionālajai kultūrai ir raksturīga pašdarinātu leļļu veidošana, tad ir svarīgi uzsvērt antropomorfo figūriņu veidošanas materiālu. Respondenti biežāk pieminēja lupatu lelles, kas veidotas (sarinātas) no auduma, atgriezumiem vai sašūtas no vecām drēbēm. Virkne informantu šādas lelles sauca par ļaļķām (*ляльками*) pēc analogijas ar austrumslāvu vārdu *лялька* (līdzīgas nominācijas tika fiksētas Latgales teritorijā, kur spilgtāk ir pamanāma austrumslāvu folkloras ietekme). Tika minēti tādi dabas materiāli kā čiekuri, zari, lapas, sērkokociņi; no papīra izgrieztas lelles (pilsētas kultūras replika, t.s. lelles–pandoras). Atsevišķi jāatzīmē lelles, kas tika taisītas pēc principa „porcelāna galva + lupatu vai koka ķermenis (ar drēbēm)”. Porcelāna „lelles galvas” varēja nopirkt, un, neskatoties uz to dārdzību, tās iekļuva tradicionālās (zemnieku) kultūras telpā, kļūstot par nozīmīgu bērnu spēļu diskursa priekšmetu. Tādējādi respondenti skaidri nošķīra pašdarinātās lelles un pirktās lelles. Raksturojot lelles, tika izmantoti arī tādi apzīmētāji kā dārga/lēta, mīļa/nemīļa, veca/jauna. Mīļajām lellēm deva vārdus, starp kuriem dominēja tajā vai citā reģionā izplatīti vārdi; vārdi, kas neizgāja ārpus ģimenes un sadzīves telpas.

Treškārt, leļļu spēļu freimi tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros satuvinās scenārijos, translējot vienādas vērtības, spēļu uzvedības modeļus: spēlē „mātes unmeitas”, „iešanu ciemos” utt. Lelles liek gulēt, baro, ārstē, tas ir, veic tās standarta manipulācijas, ar kurām bērni saskaras dzīvē (tādējādi kopējot pieaugušo uzvedības stereotipus). Tādējādi lelles simbolika spēļu praksēs tradicionālajā un mūsdienu kultūrā ir cieši saistīta ar antropomorfisma

ideoloģiju: lelles vietā var būt jebkurš priekšmets, kam piešķirtas antropomorfas īpašības un kas iekļaujas spēļu scenārijā.

Spēļu konteksti leļļu funkcionēšanas aspektā ir visuzskatāmākie. Tradicionālajā izpratnē „rotaļšānās ar lellēm” spilgti izpaužas dzimtes aspekts: lelles pieder sievietes telpai, spēlējoties ar lelli, izspēlējot nepieciešamos dzīves scenārijus, meitenes apgūst iemaņas, kas būs noderīgas pieaugušo dzīvē. Etnogrāfiskie vērojumi, kas tika fiksēti mūsdienu Latvijas teritorijā 2011.–2013. g., apstiprināja šo pieņēmumu. Taču, no otras puses, šī situācija nav tik vienozīmīga – ar lelli respondenti tradicionāli saprot sievietes un bērnu antropomorfos priekšmetus (pirktas vai paštaisītas lelles), taču, ja šo paradigmu paplašina, šai jēdzienā iekļaujot zoomorfus personāžus, zaldātņus u.c., situācija vairs nav tik femīni orientēta. Proti, normatīvais leļļu izmantojuma spēļu konteksta ietvars var mainīties atkarībā no telpas un laika. XX gadsimta spēļu prakses ietver sevī izplatītus uzvedības scenārijus (shēmas), reaģējot uz kultūrsociālajām izmaiņām. Spēļu uzvedības modeļi, kas tika fiksēti lauka pētījumā gaitā, iekļāvās tradicionālajā spēļu praksē. Turklāt nozīmīgs kļūst leļļu radīšanas process – materiāla izvēle, izgatavošanas tehnika. Par rotaļu priekšmetu var kļūt jebkurš kultūras vai dabas elements, kam tiek piedēvētas antropomorfas īpašības un kas tiek apzināts kā dzīvs (animisma ideju atspoguļojums). Rotaļā svarīgais emocionālais kontakts ar priekšmetu parasti realizējas vārda došanas līmenī (respondenti atzīmē, ka lellēm obligāti ir jādod vārds). Turklāt lelles vārda došanas process atspoguļo folkloras tradīcijas nodošanas mehānismu, kad aktualizējas kāds vārds, kas ir nozīmīgs (vai vienkārši eksistē) konkrētajā kultūrā, sociālajā vidē.

Cits aspekts, kas aktualizējas, analizējot savāktu materiālu, ir lelles (antropomorfu un zoomorfu priekšmetu) kā svētku diskursa elementa un pazīmes apzināšana. Lelles kā brīvā laika elementa noturīgā uztvere translējas arī telpas estetizācijas sižetos. Rukšu leļļu dārzs (pierobežas zona, Latgale) pievēršas leļļu simbolikai ne tikai spēļu, bet arī svētku un estētiskās funkcijas aspektā. Bērnu svētku un spēļu diskursa priekšmetu izmantojuma tehnika saistās ar Ziemassvētku egles rotāšanas principiem. Šī dabas telpas apzināšanas prakse, tās papildīšana ar kultūras koda priekšmetiem, atspoguļo zināmo K. Levī-Strosa tēzi par dabas un kultūras pretstatījumu. Rukšu leļļu dārzs, no vienas puses, fiksē leļļu (rotaļlietu) kā svētku diskursa pazīmes uztveri, bet, no otras puses, kā kultūras telpas marķieri. Blīvums, ar kādu tiek papildīta telpa ar rotaļlietām, uzsver dabas un kultūras pretstatījumu. Turklāt paši respondenti šīs prakses redz tikai no to estētiskās funkcijas aspekta.

Apkopojot savākto empīrisko materiālu, jāatzīmē, ka leļļu (antropomorfu priekšmetu) izmantojuma spēļu konteksti Latvijas teritorijā ir iekļaujami vispārējā spēļu prakšu paradigmā, un tos var salīdzināt ar kaimiņu tradīciju spēļu kontekstiem.

5. nodaļa. Lelle kā kultūras fenomens: rituālu aspekts

Dace Bula raksta: „Arī šodienas izglītotais pilsētnieks nebūt nav vienīgi racionāli domājoša, no savas dabiskās būtības un vides modernizācijas gaitā atsvešināta būtne” (Bula 2011: 12), folkloras un antropoloģiskie pētījumi mūsdienu kultūras nozarē liecina par tradicionālo simbolu un rituālo prakšu vitalitāti mūsdienu sabiedrībā, to modificētu, tomēr noturīgu esamību kultūrā un ikdienas dzīvē (Богданов 2001 b; Богданова 2001 a). Jautājums par folkloras telpas robežām mūsdienu kultūras un rituāla prakšu (vai, drīzāk, rituālās uzvedības) kontekstā ikdienā atklāj būtisku diskusiju par lelles izmantojuma problēmu rituālos tradicionālās un mūsdienu kultūras ietvaros. Vēlreiz jāuzsver rituāla un spēļu uzvedības robežu amorfums un savstarpējā ietekme, kā arī jēdzienu tradicionālā (arhaiska, zemnieku) kultūra un mūsdienu (pilsētas) kultūra nosacītība.

No šī skatpunkta raugoties, sociālās, dzimuma, vecuma, situatīvās u.c. stratifikācijas daudzveidība ir galvenais orientieris folkloras telpas robežu nospraušanā. Ne velti mūsdienu folkloristikas darbos vērojama aizvien lielāka tradicionālās un netradicionālās folkloras apakštelpu – skolas, cietuma, armijas, baznīcas, taksistu, ugunsdzēsēju, futbola fanu u.c. folklorassavstarpēja ietekme. Folkloras teksti ir ne tikai folkloras diskursa objekti, bet arī tie līdzekļi, pateicoties kuriem, realizējas sociatīvas (kontakta veidojošas), emotīvas, voluntatīvas, apelatīvas, reprezentatīvas u.c. runas/valodiskās saskarsmes iespējas. Tādējādi iespējams izdarīt likumsakarīgu secinājumu – nozīmīga kļūst folkloras tekstu komunikatīvā statusa analīze. Balstoties uz folkloras komunikatīvo specifiku, M. Harmons (*M. Хармон*) piedāvā termina „folklorā” definējumu, kas apzīmē ne tikai kultūrsociālās realitātes (teksti, parādības) objektus, bet arī to kolektīvas iemantošanas, izmantošanas un nodošanas veidus. Pēc M. Harmona domām, nav svarīga folkloras komunikācijas būtība, nozīmīga ir tās forma un raksturs. Folkloras teksti ir kolektīvas tradīcijas teksti, taču acīmredzams ir tas, ka pašas kolektīvās tradīcijas pastāvēšanas aksioloģija nav reducējama līdz to atspoguļojošo tekstu satura izklāstam (Богданов 2001a). Tāpēc ir svarīgi saprast, kā tiek nodoti folkloras teksti, kādā telpā tie pastāv, kāda ir to iemantošanas forma.

Zināms, ka pamattēma, kas tādā vai citādā veidā eksistē jebkurā rituālā, ir pasaules radīšanas tēma, dažādu normu un shēmu, bet pirmām kārtām, – radniecības un laulību attiecību sistēmu noteikšana (*Байбурин* 1993: 10). Nozīmju paradigmas, pasaules modeļa nemainīguma

pārbaude ir viena no rituāla galvenajām funkcijām, un šajā nozīmē tradicionālās kultūras tipa sabiedrība nepārtraukti pārraida paraugus un stereotipus, tā ir orientēta uz atkārtotiem ziņojumiem. Kultūra ar tādu tradicionālās (arhaiskās) atmiņas tipu ir orientēta ne tik daudz uz jaunā veidošanu, cik daudz uz reproducēšanu un pastāvīgu jau zināmās informācijas atkārtošānu. Šajā apstākļī saskatāma tradicionālās kultūras tipa sabiedrības labklājības un zelšanas ķīla, un otrādi – mūsdienu kultūras tipam pamatā ir nevis pastāvīga tekstu reproducēšana, bet to vairošana un tirāžēšana. Turklāt šo divu kultūru tipu līdzība krustojas nevis loģiskajā, bet emocionālajā šīs atkārtotības pusē. Atkārtots iepriekš zināmu situāciju pārdzīvojums kļūst par nepieciešamu psiholoģiskās noskaņas regulācijas līdzekli, un šī pozīcija ir raksturīga ne tikai tradicionālajai, bet arī mūsdienu kultūrai tās masu (triviālajā) diskursā: mūsdienu masu literatūras teksti vienmēr ir orientēti uz atpazīšanu, tie ietver minimumu jaunas informācijas vai arī (ideālā gadījumā) neietver to vispār. Savukārt, atpazīšanas situācija ir viena no galvenajām ierāžām, un pati atpazīšana ir svarīgākā semiotiskā procedūra (*Байбурин* 1993: 11). Tradicionālā tipa kultūrā, kas orientējas uz regulāru vienu un to pašu tekstu un sižetu reproducēšanu, pārraide notiek ar „citātu” palīdzību. Proti, tādu kultūru nevar iemācīties, tā piedāvā tikai atcerēšanās stratēģiju, citiem vārdiem sakot – iemācīšanos no galvas. Kultūras translācijas mūsdienu tips, gluži pretēji, piedāvā virkni noteikumu, ar kuru palīdzību notiek informācijas pārraidīšana. Šajā aspektā lelles piemiņas izmantošanas ierāža (ieskaitot arī tās tiešu aizvietotāju, piemēram, koka zaru), no vienas puses, kļūst par piemēru līdzīgu tekstu reproducēšanai, atkārtotai izveidošanai un translācijai tradicionālās kultūras ietvaros. No otras puses, mūsdienu kultūras tradīciju kontekstā tādas tradicionālās kultūras tipa prakses no rituāli maģiskajām pāriet dekoratīvajās, reducējot savu sākotnējo sakrāli maģisko statusu un nozīmi. Šī ierāžas „vulgarizācijas” procesa rezultāts var būt jaunu kultūras tekstu dzimšana – sākot ar ticējumiem, atmiņu stāstiem, memorātiem un beidzot ar jaunām ierāžām un rituāliem ar antropomorfo attēlu un leļļu izmantošanu (*Морозов* 2011: 151).

Leļļu izmantošana kalendārajās ierāžās un rituālajos gājienos tradicionālās kultūras kontekstā sastopama daudzās tautās. Parasti ierāžu prakses ar leļļu dalību (vai arī antropomorfu figūriņu, izbāzeņu) ir saistītas ar „pārejas” tipa rituāliem (saskaņā ar A. van Genepu): Ziemassvētki, Ziemsvētku laiks, Meteņi, Līgo (austrumu slāviem Ivana Kupalas svētki/*праздник Ивана Купала*), kāzas, bēres. Līdzīga leļļu rituālā figurēšana ir raksturīga Latvijas tradicionālajai kultūrai, un līdzīgu prakšu atskaņas ir atrodamas kaimiņu tautām – austrumu un

rietumu slāviem, igauņiem, lietuviešiem. Turklāt ieražas priekšplānā var tikt izvirzītas visdažādākās lelles īpašības. Lielākoties ieražu praksēs lelles funkcijas ir šādas:

- aizstāšana;
- aizbiedēšana, aizsargāšana;
- vadība, manipulācija;
- saziņa (mediatīva un komunikatīva funkcija);
- ziņojums (zīmju un simbolisks) (*Mopozov* 2011: 117).

Par visbiežāk izmantoto lelles funkciju rituālajos kontekstos pētnieki uzskata aizvietošanas praksi, kā arī dublēšanu nepieciešamības gadījumā, kad lelle darbojas ieražas galvenā varoņa dubultnieka lomā. Dublēšanu var motivēt ar dažādiem iemesliem: sākot no apotropeiskām praksēm, kad lelle–dubultnieks tiek izmantota ar mērķi aizsargāt no ļaunas acs, kaitēm, buršanām utt., un līdz paziņošanai par (svētku) notikumiem ar galvenā personāža dalību – piemēram, tradīcija izkārt lellīti uz līgavas mājas pirms kāzām vai novietot lelli uz kāzu mašīnas motora pārsega.

Tradicionālās folkloras tekstu robežās lelles saistība ar svētku semantiku konstatējama zīmīgā folkloras naratīvā, ko 2001. gadā zinātniskā ekspedīcijā Turaidā fiksē J. Kursīte: „*Viss piezīmētais ir par Zilā kalna tēmu. – Aivara Irbes (dz. 1943), māte Ella Kronlina (1917 – 1975) dzimusi Valmieras Zilā kalna pakājē Lejas Ķeņču mājās. Aivars bērnībā no viņas dzirdējis pasaku par leļļu kāzām Zilajā kalnā, kas ļoti patikusi. Viņš atcerējās tikai pamatsīžetu, ne pašu tekstu, un tas bija sekojošs: „Zilajā kalnā aug daudz lazdu. Mamma iet tur lazdot. Zaķis priekšā: „Kur esi?” – „Lazdot”. – „Šodien Zilajā kalnā leļļiem kāzas.” – „Vai es varu paskatīties?” – „Ja klusu, tad vari.” Un mamma klusām noskatījusies, kā vāveres slaucījušas ceļu, kā visi zvēri braukuši uz kāzām. Brieži vilkuši karieti, kur leļļu pāris bijis iekšā. Nesti visvisādi ēdieni. Visi gājuši nodzerties no Zilā kalna avota, un tas bijis spēka dzēriens, ko viņi dzēruši. Kāzas notikušas pašā Zilā kalna galā. Kad kāzas beigušās, zaķis atnesis cienastu”* (Kursīte 2008: 51)²⁰³. Šī sižeta variants (nevienā citā Latvijas vietā tas nav fiksēts) atklāj rituāla kontekstu, kurā tiek apzināta lelle. Analizētais tradicionālās kultūras teksts ir detalizēts laika un telpas lokālo raksturojumu apraksts. Stāstītājs atzīmē, ka darbība notiek vasaras dienā („*bija jauka, saulaina vasaras diena*”), un galvenā varone savu māju atstāj pusdienu laikā. Tādējādi tiek akcentēta

²⁰³ „*Kas tas par tekstu, Aivars Irbe nevarēja pateikt. Neesmu arī varējusi to atrast publicētā veidā. Valmieras Zilo kalnu apvij visādi brīnumaini un ne tik brīnumaini nostāsti*” (Kursīte 2008: 51).

robeža, kas nošķir savējā semantisko telpu no svešā – robežas neskaramība ir atkarīga no laika (Баўбурин 1993: 63). Par to liecina, piemēram, izplatīts ticējums par nešķīsto spēku parādīšanos noteiktā diennakts laikā (dienas vidus, pusnakts), taču, no otras puses, eksistē priekšstats par pakāpenisku robežas vājināšanos, spēka izsīkšanu. Tāpēc ir jāveic regulārs “uzlādējums”, ko var panākt ar speciālas robežu atjaunojošas rituālās procedūras palīdzību²⁰⁴. Daļēji tas tiek realizēts arī analizētajā tekstā – svinīgais leļļu apbrauciens stiprina Zilā kalna maģisko (spēka) telpu: „Št ir Dievu svētīta vieta un skaistie leļļu svētki te kopā ar Dievu Dēliem un Saules Meitām notiksies katru vasaru tik ilgi, kamēr Svētavots spēs iznest savu veldzi kalna galā. Kolīdz avotam pietrūksies ūdens, tā burvju spēks izsīks un viss klāsies ar ikdienību. Tikai ļaužu atmiņa no paaudzes uz paaudzi glabās nostāstus un teikas par kalnu. Tie ar katru paaudzi pabalēs, bet nekad pilnībā līdz tam brīdim, kad nāks kāds spējīgs Dieva Dēls un modinās avotu. Tad augšā celsies senās nogrimušās senču pilis un sāksies atkal jauni laiki” (SPPA). Darbības norises laika (vasara) akcentējums var tikt saistīts ar svarīgiem pārejas tipa svētkiem – Jāņiem/Līgo. Pasakas sižets atkārtoti pārejas rituālu struktūru ar tās klasisko trīs daļu shēmu: atdalīšanās no kolektīva (varone atstāj savu māju, savutelpu) – varones/varoņa atrašanās ārpus apgūtās telpas (pierocežas posms) – reinkorporācija kolektīvā (iekļaušanās jaunā telpā).

Otrā un trešā shēmas daļa paredz varoņa atrašanos ne-savā telpā, pierobežas (bieži – bīstamā, naidīgā) zonā. Pētnieks A. Baiburins atzīmē: „Priekšstati par svešo strauji aktualizējas, kas veicina telpas semiotisko kāpinājumu. Katra daļa, katrs objekts, īpaši tas, kas veic vai var veikt robežas funkciju, tiek vērtēts pēc piederības savam vai svešajam skalas. Cilvēks izjūt sevi ciešā svešā ielenkumā” (Баўбурин 1993: 64). Tieši tāpēc svešas telpas raksturojumā parādās detalizēts leļļu svētku apraksts, akcentējot priekšmetu/objektu piederību semantiskajai svešā telpai. Zīmīgi, ka svinīgās procesijas personāžu aprakstā varone atpazīst viņai zināmus priekšmetus – kaimiņu lelles un pašas dēla rotaļlietas. Taču svešā (ārpus mājas, robežas šķērsošana) semantiskajā telpā ievietotie priekšmeti tiek uztverti un marķēti kā sveši: „viņa ieraudzīja kaimiņmājas Lienītes mīļākās lellītes Tīni un Dārtiņu un „Ķenču” mājas mazā puisīša spēļu lācīti, sunīti un zirdziņu. Kaut gan ikdienā reizēm tie bija ar nosmulētu mutīti un saburzņūtām drēbītēm, tad šeit deju laukumā viņi izskatījās tikpat sapucēti un safrizēti kā visi pārējie svētku dalībnieki” (SPPA). Tas ir krāšņs un plašs svētku apraksts – svinīgs dažādu mitoloģisku un pasaku varoņu izbraukums, to vidū hrestomātiski latviešu brīnumpasaku par

²⁰⁴ Sal. ikgadējas robežas apbraukāšanu vai apiešanu, ko veic svētīts cars senajā Tuvo austrumu tradīcijā.

dzīvniekiem personāži – lapsas, skudras, zirgi, eži u.c. Muzikantu un kučiera tēls ir pilsētas kultūras pazīmes. Turklāt svētku procesijas daļu veido tā saucamie eksotiskie personāži (tā tie ir marķēti naratīvā) – tīģeri, žirafes, leopardi, ziloņi un pērtiķi. Šāda svinīga svētku (karnevāla) gājiena modeļa iekļāvums tekstā var tikt saistīts ar latviešu tautas kultūrā plaši pazīstamo tradīciju – masku gājieniem. Tas atspoguļojas ne tikai rituālu un spēļu masku gājieniem raksturīgu personāžu izvēlē, bet arī tēlu Saules Dēli un Saules Meitas²⁰⁵ figurēšanā. Šādu personāžu iekļāvums pasaku rindā paaugstina aprakstītās darbības rituāliskumu un akcentē notiekošā sakralitāti. Rituāla svētki, kas noris Bahtina garā, semantiski sasaistās ar pūļa stihiju, kas realizējas raibajā svētku gājienā, pārkāpjot gan simboliskās (lelles), gan konkrētās ģeogrāfiskās robežas (eksotiskie personāži). Tādējādi šis folkloras naratīvs atspoguļo lelles (antropomorfa priekšmeta, kas nav tikai spēles daļa, bet ir rituālas darbības personāžs) rituālās izpratnes kontekstu. Te atkal parādās animisma – leļļu atdzīvināšanās – motīvs. Tradīcijas nesēji saprot un pārraida ideju par šo kultūras personāžu ambivalento dabu.

Neapšaubāmi, ka virknē gadījumu lelle ir svētku vai ieražas pamata semantikas priekšmetiski simboliska prezentācija, kalendāro svētku dziļākā semantika ir saistīta ar rituālajām formām, un, galvenokārt, kā jau tika minēts, ar dzimšanas, kāzu un bērnu simboliku (*Морозов* 2011: 191). Šī stratēģija, savukārt, tiek translēta spēļu freimos (shēmās) ar lelli, kur biežāk figurē spēles „kāzas”, „meitas un mātes” utt.²⁰⁶

²⁰⁵ Sīkāk par šiem „dvīniskajiem” tēliem baltu tradīcijāsk. *Иванов, Топоров*, 1983.

²⁰⁶ Šajā sakarā ir ievērojamas šīs „spēļu ieražas” literatūras projekcijas: piemēram, bērnu spēle „bēres” piemērs tiek sniegts Ojāra Vācieša dzejolī „Lelles bēres” (XX gs. 70.–80. gados latviešu autoram parādās virkne tekstu par lelles tēmu – „Leļļu meistars”, „Sava lelle”, „Lelle”). Lelles nāve, viņas bēres un atdzīvināšana kļūst par daiļdarba virzošajiem motīviem.

5.1. Rituālie konteksti ar lelli: Sabiles piemērs

Mūsdienu kultūrā šie stereotipiskie modeļi daļēji saglabājas, lai arī latentā formā. Šo mūsdienu kultūras slēpto rituālo prakšu visnotaļ reprezentatīvs piemērs Latvijas teritorijā ir tā saucamais „leļļu dārzs”, kas atrodas Sabilē (Kurzeme).

Tātad t.s. „leļļu dārzs” (sk. pielikumā att. 24. – 26.) ir dārzs, kurā izvietotas pašdarinātu leļļu kompozīcijas. Dārzs, precīzāk, pagalms, kurā ierīkotas šīs leļļu instalācijas, atrodas pie mājas Rīgas ielā 17, kas ir pilsētas centrālā iela. Pēc mājas saimnieces un „leļļu dārza” autores Dainas Kučeres (dzimusi 1946.g. Rīgā, bet visu mūžu dzīvo Sabilē) teiktā, viņa šīs leļļu kompozīcijas sākusi veidot 2006. gadā.

Visai zīmīgs ir pirmo leļļu izveidošanas laiks – Līgo svētku svinēšanas vakars, hronoloģiski šis periods ir viens no nozīmīgākajiem kalendārajiem pārejas tipa svētkiem Latvijas tradicionālajā kultūrā – vasaras saulgrieži (austrumslāvu Ivana/Jankas Kupalas svētku analogs). Pēc respondentes vārdiem, motivācija pirmo leļļu izveidošanai bijusi šāda situācija: Līgo svētku svinēšanas vakarā atklājies, ka starp svinētājiem nav nevienas Līgas un Jāņa. Lai aizpildītu šo robu, Daina izveidojusi simboliskas lelles–aizvietotājus – Līgu un Jāni: piepildījusi lelles ar salmiem un izdaiļojusi ar vainagiem.

Tā kā lielākā daļa tradicionālo ieražu ir pieskaņota kalendāra „pārejas” datumiem un izmanto kāzu vai bērnu simboliku, tad likumsakarīgi, ka par to raksturīgu atribūtu kļūst lelles, kas tērptas kāzu vai bērnu tērpos (*Морозов* 2011: 183).

Tādējādi pašdarinātās Jāņa un Līgas lelles kļuva par vasaras saulgriežu (svinību ieražas) galvenās semantikas priekšmetiski simbolisko reprezentāciju. Šajā gadījumā ieražu manipulācijas ar lellēm kļūst par neapzinātu turpinājumu tradicionālās kultūras praksēm ar to sakrāli maģiskajām nozīmēm, bet paši informanti akcentē un uztver tikai to ārējo, dekoratīvi priekšmetisko aspektu. Ap šīm divām pirmajām lellēm pakāpeniski sāka veidoties „leļļu” dārza telpa – tajā izpaudās raksturīgā mūsdienu (masu) kultūras daudzķāršošanas modelis: viens tēls tiek ražots atkal un atkal. Rituāla izteikums ir „daudzvalodīgs” (vai „sinkrētisks” tradicionālās folkloristikas un etnoloģijas terminoloģijā) veidojums (*Байбурин, Левинтон* 1998: 241), tāpēc kļūst iespējama korelācija „viens teksts – dažas/daudzas sistēmas (kodi)”. Tieši šajā nozīmē ieražā tiek lietots jēdziens „kods”, un tieši šajā kontekstā termins parasti tiek izmantots daudzskaitlī. Termins „kodi” (*plur.*) folkloristu, semiotiķu, mītologu darbos tiek izmantots

dažādās nozīmēs, un saistīts ne tikai ar dažādiem objektiem, bet arī ar tradīciju un sistēmu daudzveidību. Kods (kodi) K. Levī-Strosa uztverē²⁰⁷ (konceptija, balstoties uz mīta materiāliem) paredz, ka kāda (mitoloģiskā) teksta struktūra (armatūra) vai tās elementi „tiek pārstāstīti” tādā vai citādā konkrētā kodā, piemēram, pārtikas, lauksaimniecības, kosmoloģijas, sociālajā utt. kodā. Franču antropologs neuzskata, ka katram mītam jābūt izklāstītam tikai vienā kodā, – viena mīta teksts var tikt pārstāstīts, izmantojot vairākus kodus. Saskaņā ar K. Levī-Strosa koncepciju, kodu pazīmes, pēc kurām tie atšķiras, pieder realitātes sfērai, ko apraksta teksti. Tādējādi šajā gadījumā runa ir par saturiskā plāna substanci (t.s. kods–1)²⁰⁸. No otras puses, kodu var saprast arī kā jēdziena „valoda” sinonīmu (kāda simboliskajā valodā/valodās ir izklāstīts tas vai cits ieražas teksts?). Šajā aspektā tiek izmantots verbālais kods, muzikālais kods, darbības kods, lietas priekšmetiskie kodi utt. Citiem vārdiem sakot, šajā gadījumā var runāt par to, ka šis kods(i) atšķiras ar izteiksmes plāna substanci (t.s. kods–2). Rituālajā izteikumā var tikt „citēti” dažādu līmeņu un apjoma elementi: veseli semantiskie un formālie bloki var tikt iekļauti rituāla tekstā. Gadījumi, kad ieraža kopumā metonīmiski tiek aizstāta ar vienu elementu, apstiprina šādu kodu esamību rituāla tekstā. Sabiles leļļu dārza semiotiskais teksts piedāvā dažādus kultūras kodus–2: priekšmetisko kodu, darbības kodu. Savukārt metonīmiskā vesela tradicionālās ieražas vasaras saulgriežu teksta aizstāšana ar vienu elementu – divām antropomorfām figūrām – apstiprina tādas aizstāšanas iespēju. Sabiles leļļu dārza semiotiskais teksts ir nozīmīgs no dažādu kultūras kodu mijiedarbības secīgas realizācijas aspekta. Tas piesaka tā vai cita koda dominēšanas tēmu konkrētajā rituālajā izteikumā. Leļļu dārza īpatnība ir to „dalībnieku” nekustīgumā (darbības koda neesamība): tas, savukārt, paredz akcentu uz priekšmetisko kodu (kompozīcija, pašas lelles, to izgatavošanas materiāls), kā arī uz apģērba kodu (vizuālo kodu, taustes kodu, proti, dabiskajiem uztveres kanāliem).

Tādējādi leļļu dārza teksts piedāvā interesantas semiotiskās „frāzes” gadījumu (tās lingvistiskajā, nevis muzikālajā uztverē), un šis sižets vēl tiks turpināts.

Intervijas laikā (21.07.2012.) dārzā bija jau aptuveni 200 leļļu. To tipoloģija un pats leļļu kompozīciju veidošanas princips atšķīrās no iepriekš aplūkotā Latgales leļļu dārza Rukši. Ja latgaliešu kompozīcijas sastāv no zoomorfām un antropomorfām figūrām, leļļu un rotaļlietu

²⁰⁷ „Es ierosīnu par armatūrasaukt īpašību kombināciju, kas kļūst invariāta divos vai vairākos mītos; par kodu – funkciju sistēmu, kurai katrs mīts piešķir šīs īpašības; par ziņojumu – katra atsevišķa mīta priekšmetu” (Леву-Стросс 1970: 199).

²⁰⁸ Sk. Байбурин, Левинтон, 1998. Rakstā arī tiek piedāvāts koda trešais un ceturtais tips, bet šajā gadījumā pētījuma autori interesē pirmie divi.

atribūtikas, kas ražotas masveidā, proti, veikalā pirkti priekšmetiem, tad dārzs Sabilē tiek konstruēts pēc citiem principiem.

Visas lelles ir pašdarinātas un veidotas krustveida formā (t.i., tām ir rumpis, rokas, galva, dažreiz kājas – tajā atspoguļojas antropomorfisma ideja, kas ir iekodēta lellē): tās sastāv no koka karkasa – rumpja, kam tiek uzvilktas drēbes; apjomam lelles ir piepildītas ar salmiem, „seju” veido pēc lupatleļļu principa – lai iegūtu apjomu, audumu piepilda un uz tā ar zīmuli vai flomāsteru zīmē seju. Dārza saimniece katras lelles seju izkrāso pati, vadoties pēc viena šablona – tiek zīmētas acis (uzvilktas uzacis un skropstas), deguns, lūpas un mute (sk. pielikumā att. 27.).

Leļļu augstums ir dažāds, bet aptuveni atbilst cilvēka augumam: „pieaugušās” lelles augstums sasniedz 160–170 cm, „bērnu” lelles atbilst 120–130 cm (ir arī mazākas). Tā kā lelles visu laiku atrodas ārā, pēc dārza autores vārdiem, viņai nākas mainīt lellēm drēbes aptuveni reizi mēnesī. Ziemā laika apstākļu ietekmes dēļ tas jādara biežāk – leļļu dārzs ir atvērts visu gadu. Drēbes lellēm tiek pirktas lietuapģērbu veikalos, tādējādi leļļu garderobe pastāvīgi tiek papildināta un atjaunota, un sastāv tikai no pirktajām drēbēm. Atribūtika un aksesuāri leļļu kompozīcijām arī tiek ņemti no ikdienas dzīves: „*Bērnu rati no bērniem palika, mašīnīte arī...*” (Блументаль 2012: 8).

Šis memoriālo sadzīves priekšmetu un pašdarināto leļļu apvienojums vienā diskursīvā veidolā korelē ar ieražu svētku personifikācijas ideju tradicionālās un mūsdienu kultūras krustpunktā. Zīmīgi, ka antropomorfo attēlu, leļļu un izbāzeņu transformācija ikoniskā simbolā, svētku zīmē, svētku ieražu ietvaros beidzas ar rituālu dedzināšanu vai šo simbolu iznīcināšanu. Mūsdienu kultūra neparedz tādu nobeigumu, ko var izskaidrot ar šādu prakšu zaudēto sakrālo nozīmi.

Ja Rukšos „leļļu” pagalma saimniece akcentēja estētisko un spēļu aspektu kā savu leļļu kompozīciju izveidesmotivāciju, tad leļļu dārzs Sabilē piedāvā citu leļļu „sižeta” lasījumu, citu motivāciju.

Sabiles leļļu dārza saimniece pirmkārt uzsver, ka dārza funkcija nav spēle – lelles ir statiskas, tās nevar pārvietot, bērniem nav ļauts jaukt izveidotās kompozīcijas. Tādējādi dārza telpa neparedz kaut kādas spēļu prakses, bet pirmo leļļu izveidošana un izvietošana Līgo vakara svinībās liek domāt par slēptām rituālajām praksēm, kas ir ietvertas kompozīcijās. Otrkārt, uzsvērts visu leļļu bezpersoniskums – autore nedod lellēm vārdus, sakot, ka nespēj atcerēties tik daudz vārdus („*nu kā var atcerēties divsimt vārdus, atmiņa jau slikta!*”).

Spēļu vārda iekļaušana kultūrsociālajos un pasaules uzskatu kontekstos ir svarīgs noturīgas „spēļu” pasaules ainas aspekts (*Лутягин* 2001: 384–385). Tāpēc gan vārdu došana, gan principiāla to nedošana lellēm ir nozīmīgs motīvs. Proti, leļļu autore lelles neidentificē kā personificētus objektus, un tāpēc tās darbojas kā vispārīgi tēli, nevis kā spēļu diskursa priekšmeti. Zīmīgi, ka pati leļļu autore atzīmē šo precīzo spēļu un ne-spēļu telpas norobežošanu – leļļu dārza malā saimniece ierīkojusi bērnu rotaļu laukumu (sk. pielikumā att. 28.). Spēļu telpa jo īpaši izceļas košās krāsu gammas izvēlē kā pretstats mierīgajām ikdienas dzīves krāsām. Šāda krāsu gammas akcentēšana ir raksturīga tradicionālās kultūras īpašība.

Atgriežoties pieleļļu izgatavošanas un tipoloģijas problēmas, krievu etnogrāfijas un svētku spēļu kultūras teorijas speciālists I. Morozovs, pamatojoties uz arhaisko pasaules uztveres pētījumu, piedāvā nodalīt trīs leļļu tipus, par pamatu ņemot to izgatavošanas principu: tās ir medību, lauksaimniecības un amatniecības kultūras koncepcijas. Uz medību kultūras tipu var attiecināt rotaļlietas un lelles, kas ir darinātas no kauliem. Šāda kaula vai koka izmantošana par sava veida „skeletu” lelles rumpja, karkasa veidošanai parasti liecina par piederību konkrētai kultūrtradīcijai, visspilgtāk to ilustrē Sibīrijas tautu šamaņu kultūri. Uz tā saucamo lauksaimniecības kultūras tipu pētnieks attiecinā lelles un antropomorfās figūriņas, kas veidotas no vārpām un salmu saišķiem, kukurūzas vālītēm, ziediem un koku zariem. Saproto šīs klasifikācijas nosacītību, I. Morozovs atzīmē, ka nodalīt tikai „tīru” lauksaimniecības vai medniecības kultūru nav iespējams (*Морозов* 2011: 41), un var runāt tikai par viena vai otra parametra un paņēmiena prevalēšanu konkrētu tautu kultūrā.

Visbeidzot, lelles no māla un auduma pētnieks iekļauj amatniecības koncepcijā, kas attīstījās uz „lauku” kultūras pamata un kļuva par pilsētas kultūras pamatu. Ja šo nosacīto, bet visnotaļ lietderīgo koncepciju sistēmu projicē uz Sabiles dārza lellēm, atbilde ir viegli paredzama: leļļu izveides tehnoloģija norāda uz piederību amatniecības koncepcijai (pilsētas leļļu apģērbs) ar daļēju atsauci uz lauksaimniecības kultūru (koka karkass). Ja atceras, ka Sabile vienmēr ir bijusi slavēta ar saviem vīna dārzeņiem, kas ir pasaulē tālākie uz ziemeļiem, un pilsētas ģerbonī attēlots vīnogulājs, tad leļļu veidošanas princips iegūst visai „lauksaimniecisku” un lokālu skaidrojumu. Tādējādi izpaužas šo leļļu materiāla un formas kultūretniskā iezīme, un atzinums, ko izteicis latviešu etnogrāfs un folklorists Jānis A. Jansons, ka „*Kurzemes –Zemgales tradīcijā kopumā valda zemkopības un lopkopības auglību veicinošas darbības*”, šeit rod daļēju apstiprinājumu (*Jansons* 2010: 310).

Turklāt leļļu izvietojums ir stingri sistematizēts: lelles veido dažādas kompozīcijas, kuru tematisko principu pati respondente definē tā: „*viss ir ņemts no dzīves*”. Šāds okazionāls kompozīcijas veidošanas princips izpaužas leļļu sociālajā identifikācijā: kā tēla atšķirības iezīme dominē profesija – dārzā redzamas lelles policista, militārta, drēbnieka, braucēja, muzikanta, priesteru u. c. sociālajās lomās (sk. pielikumā att.29.–32.). Nereti kā marķieris tiek izmantota arī ģimenes ieražu iezīme – līgavaiņa un līgavas, mātes, bērnu lelles (sk. pielikumā att.33.–34.). Lelles klātbūtne dārzā līgavaiņa un līgavas tēlā (sk. pielikumā att. 34.) korelē ar svētku diskursa simbolismu.

Šāda kompozīciju „profesionālā” tematika korelē ar leļļu komplektiem, ko tiražē masu kultūra, kas piedāvā tā saucamās „lelles–profesionāles”²⁰⁹. Šī leļļu attiecību principiālā nevarietāte (tiražējot tās tipizētos tēlus) postulē materiālās kultūras masu ražošanas ideju, kas ir tipiska postfolklorai, atvērtajam kultūras tipam.

Šo leļļu kompozīciju aplūkošana ļauj saskatīt vēl vienu alūziju ar mūsdienu pilsētas telpu – tā ir vitrīna. Lai gan Sabiles leļļu un manekenu veidošanas principa līdzību nevar uzskatīt par pilnīgu, tomēr noteiktas tipoloģiskas iezīmes ir saskatāmas. Pirmkārt, tā ir telpas izvēle – tā ir publiski apskatāma, un nav nejaušība, ka gandrīz katrā leļļu kompozīcijā ir iekļauta dažāda veida atribūtika (rakstāmmašīna, mobilais telefons, dators, motocikls, bērnu rotaļlietu komplekts, vērjamais ratiņš utt., sk. pielikumā att. 37.–38.) – tas viss rada nosacītu hronotopu, kur mūsdienu priekšmeti tiek apvienoti ar pagātnes (padomju laika) kultūras laikmetu priekšmetiem. Otrkārt, leļļu pasivitāte, to nekustīgums (aizliegums pārvietot) neietver spēļu līdzdalību, bet tikai to apskati, kas ir raksturīgi manekenu lellēm.

Rotaļlietām–aktantēm (V. Vahštaina terminoloģijā), kas spēj aizvietot cilvēku, ir īpaša loma (burtiskā un pārnestā nozīmē) sociālajā pasaulē.

Turpinot kompozīciju izvietojuma tēmu: nav mazsvarīgs fakts, ka „latgaliešu” lelles Rukšos savā estētiskajā funkcijā ir identiskas ziediem – ne bez iemesla mājas saimnieki izvietojusi leļļu kompozīcijas dārzā, t.i., vietā, kas tradicionāli paredzēta puķu dobēm. No leļļu estētiskās funkcionalitātes viedokļa šī rīcība ir loģiska. Turklāt latviešu mitoloģiskajā apziņā ziedi kļūst par rituāla pielūgsmes objektiem, to nozīme tiek paaugstināta līdz fetiša statusam:

²⁰⁹ Skat. L.Goralikas pētījuma „*Полая женщина: мир Барби изнутри и снаружи*” 9. nodaļu „*Девушки могут все: занятия и профессии Барби*”, kur ar lelles Bārbijas piemēru tiek izskatīts mūsdienu pirkto leļļu profesijas izvēles princips.

„[...]Fetiša (šajā gadījumā pūķis) godināšana bija vesels rituāls, ko stingri un precīzi jāievēro, lai fetiša iemājojušais gars būtu labvēlīgs” (Kursīte 1999: 310). Ziedi tiek izmantoti logu dekorēšanai arī daudzās provinces pilsētās Krievijā (Morozov 2011: 145), tas attiecas arī uz ciemiem un pilsētām Latvijā. Kā vitrīnas tiek izmantoti ne tikai logi, bet arī ailes starp logiem istabās, plaukti, iestikloti skapji un bufetes (sk. pielikumā att. 38.). Ekspedīcijas laikā novērots, ka lelles un rotaļlietas tiek novietotas arī uz palodzēm, ailēs starp logiem, iestiklotos skapjos un bufetēs, uz skapjiem. Praktizētā rituālā tradīcija izlikt lelles logos ar mērķi pasargāt mājā dzīvojošos bērnus no „noskaušanas” pētījuma laikā netika novērota.

I. Morozovs, pētot rituālos kontekstus, kuros tiek izmantota lelle, raksta: „*Krievu vidē tik ļoti ierastā prakse – izrotāt interjeru ar lellēm – bija pazīstama jau pagājušā gadsimta (XX gs.) pirmajā pusē*” (Morozov 2010: 144). Pētnieks arī norāda, ka daudzviet Krievijas ziemeļos un Pievolgas apvidū ir pieņemts izlikt lellītes un bērnu rotaļlietas māju logos (Morozov 2011: 144). Šo krievu zinātnieka novērojumu var attiecināt arī uz mūsdienu Latgali. Lelles iekļautas arī mājas „Rukši” interjerā (sk. pielikumā att.35.–36.). Šī paraduma – dekorēt telpu ar lellēm – motivācijā parasti tiek uzsvērta estētiskā puse: respondenti lelles uzskatīja parsavdabīgām mājas un interjera dekorācijām, šādu skaidrojumu sniedza arī dārza saimnieki Rukšos. Runājot par leļļu izmantošanu interjerā jāpiemin, ka agrāk istabu dekorēšanai tika izmantoti tautas grāmatiņu jeb lubiņu (t. s. *лубочные картинки*) zīmējumi, raksti uz sienām un mēbelēm (šī tradīcija sastopama arī mūsdienās – sk. att. 35.–36.). Mūsdienās tie ir izgriezumi no ilustrētiem žurnāliem, plakāti, kalendāri un, protams, tuvīnieku un radīnieku fotogrāfijas, kas izvietotas uz sienām un plauktiem un aizņem ne mazu telpas daļu istabā. Demonstrēto priekšmetu un fotogrāfiju galvenā nozīme, bez šaubām, ir „atdzīvināšana atmiņā”, atgādinājums, kas dažkārt veicina atmiņas priekšmeta „fetišizāciju” (Morozov 2011: 146).

Bieži sastopamā leļļu izvietošana blakus fotogrāfijām nav nejauša – tas ir materiāla objekta un „vizuālās” atmiņas apvienojums. Šo priekšmetu izvietošana vienā fiziskā telpā noteiktā veidā atkārtoti seno tradīciju – dubultnieka attēlošanu skulptūras veidā ar sakrālo mērķi saglabāt atmiņu par viņu. Pētnieks A. Boļšakovs (*АлександрБольшаков*) velk paralēles starp senās Ēģiptes cilvēka dubultnieku, ko sauc par dvēseli Ka (parasti attēloja cilvēka skulptūras veidā) un mūsdienu fotogrāfijām. Abos gadījumos pamatfunkcija ir tieši kāda konkrēta cilvēka tēla „atdzīvināšana atmiņā” (Boļšakovs 2001: 64). Kā atzīmē pētnieki, lelles mūsdienu interjerā pilda ikoniskas funkcijas (Morozov 2011: 147; Boļšakovs 2001: 65). Lelle tiek novietota

noteiktā vietā telpas interjerā blakus fotogrāfijām, nozīmīgiem vai dārgiem iekārtojuma priekšmetiem. Tas ir saistīts ar to, ka lelles to glabātāju apziņā kļūst par konkrēta tuva cilvēka aizvietotāju un šajā nozīmē lelle kļūst līdzvērtīga fotogrāfijai. Parasti tā ir lelle, kas pieder bērniem vai mazbērniem, pret kuriem glabātājs izjūt pieķeršanos. Tādējādi lelle konkrētā kontekstā kļūst par viņa aizstājēju, un šajā nozīmē kļūst līdzvērtīga antropomorfam fetišam (Morozov 2011: 147). Respondenti, kas tika iztaujāti lauka pētījumu gaitā, uz jautājumiem par lellēm, kas iekļautas istabas interjerā, parasti atsaucās uz mazbērniem, kuri atstājuši savas rotaļlietas „*A это внучка приезжала и оставила*” („*mazmeita bija atbraukusi un atstāja*”)[norāda uz Bārbijas lelli, kas novietota uz kumodes](Anna Ruskule (Staņko), Porečje).

Apkopojot iepriekš rakstīto, var secināt, ka leļļu izmantošana mūsdienu Latgales māju interjeros un eksterjeros iekļaujas postpadomju teritorijas provinces telpas kopējā mūsdienu lelles uztverē: ir sastopamas apslēptas rituāla formas „estētiskajās” leļļu izmantošanas motivācijās, kas mūsdienu situācijā ir pasīvas un respondentu neapzinātas. Bet tajā pašā laikā jebkurā brīdī šīs latentās leļļu rituālās funkcijas var tikt aktivizētas. Secinājums, ka mūsdienu sadzīves praksē var novērot rotaļlietas evolūcijas procesu, pārvērsties relikvijā, priekšmetā, kura funkcijas ir pietuvinātas rituālajam (Morozov 2011: 147), ir pilnībā attiecināms aplūkotajām situācijām.

Tādā veidā lelles fetišs ir pietiekami plaši pārstāvēts Latgales teritorijā. Pievēršoties leļļu klasifikācijas tipoloģijai un spēļu praksēm Latgales teritorijā 1920.–1940. gados, var secināt, ka apkopotais materiāls iekļaujas lelles fenomena problemātikā un papildina pētījumus šajā virzienā.

5.2. Lelles subkultūras praksē: tīmekļa folklorā

Runājot par mūsdienu kultūras ikdienas valodu un mūsdienu folkloras tekstu un naratīvu pastāvēšanu telpiskā izteiksmē, aktuāla kļūst tīmekļa telpa²¹⁰. Datorizētā tīmekļa telpa, kas sevī glabā milzīgu informācijas daudzumu, ir saistoša folkloristikai analīzei, jo ļauj spriest par tās patērētāju informatīvajām, tematiskajām un diskursīvajām prioritātēm. Šai aspektā tīmekļa arhīva plurālisms ir tā priekšrocība, kas ļauj atklāt stabilākās un tipizētākās informatīvā patēriņa un komunikatīvās iedarbības uz auditoriju tradīcijas²¹¹ (Богданов 2001b). Tieši tīmekļa telpā pēdējā desmitgadē uzkrājies milzīgs daudzums folkloras naratīvu²¹². Pētot leļļu (leļļu tēlu) recepcijas un funkcionēšanas problēmu mūsdienu kultūras rituālu kontekstā, jāpievēršas tīmekļa telpā eksistējošajiem tekstiem. No folkloras naratīvu translācijas, glabāšanas un uzkrāšanas skatpunkta saturiskāki bagātākā šķiet neprofesionālo leļļu fanu tīmekļa vietne www.lelluplaukts.lv, kas ir leļļu kolekcionāru un leļļu meistarību subkultūras virtuāla tikšanās vieta.

Materiālās kultūras priekšmetu kolekcionēšanas un krāšanas fenomenam ir sena vēsture. Sadzīves (materiālās kultūras) priekšmetu krāšana un tai sekojošā fetišizācija ir perspektīva antropoloģisko pētījumu tēma. Šajā pētījumā uzmanība pievērsta tikai vienam šīs plašās problemātikas aspektam – antropomorfu un zoomorfu priekšmetu (pašdarinātu un pirktu leļļu) kolekcionēšanas, krāšanas un glabāšanas problēmai. Proti, tiek aplūkota leļļu kolekcionāru *sub specie ludi* subkultūras folkloras specifika no ritualizētās (konvencionālās) uzvedības skatpunkta. Tieši tie folkloras naratīvu konteksti, kuros ir iekļauta lelle, paredz rituālu un spēļu stratēģijām raksturīgo kontamināciju.

Ar subkultūru tradicionāli tiek saprasta kultūras apakšsistēma, kas balstās tās vispārējā semiotiskajā kodā (Соколов, Осокин 1996: 29)²¹³. Subkultūru teorija ir viens no mūsdienu sabiedrības kultūras diferenciacijas apraksta veidiem (Матвеева 1987; Гуревич 1987). Eksistē arī citi termini, kas apzīmē šo parādību – kontrkultūra, lokālie tīkli, sociālie strati, dzīves stili u.c.

²¹⁰ Par tīmekļa folkloru sk. Frank, 2011; Klaus, Janowitz 2009; Радченко 2011; Панченко 2009; Панченко 2010; Неклюдов 2005; Каргин, Костина 2009; Алексеевский 2009; Алексеевский 2010; Козинетс 2010; Bennet 2004; utt.

²¹¹Sk. Ямпольский, 1998; Андреев, 1999; Лейбов, 2012 u.c.

²¹²Tas ir piemērs t.s. mūsdienu „spontanās mitoloģijas” (кр. «спонтанная мифология») S. Nekļudova terminoloģijā – sk. Неклюдов, 2009.

²¹³ Sk. arī Goffman, 1959; Howard, 1988; Зиммель, 1996; Бергер, Лукман, 1995 u.c.

Visas šīs nominācijas piedāvā viena pētāmās parādības aspekta akcentāciju: atribūtika, simbolika, ideoloģija, sabiedrības iekšējā struktūra, saskarsmes tipi (proti, dzīves stilu teorija – Willis 1978; Cohen 1968; Murton 1957; Щепанская 2003); vieta sociālās vides hierarhiskajā struktūrā²¹⁴, sociālā aktivitāte, sociālās vides ietekme šai struktūrā²¹⁵. Domājams, ka termins „subkultūra” ir veiksmīgs, jo aptver gandrīz visus minētos aspektus. Neiedziļinoties diahroniskos spriedumos par šī termina rašanās vēsturi, jāatzīmē šāds jēdziena „subkultūra” lakonisks definējums: subkultūra ir „komunikatīva sistēma, kas pati sevi atražo laikā” (Щепанская 2003: 29). Balstoties uz subkultūras kā komunikatīvas sistēmas izpratni, kas sevī iekļauj: 1) noteiktus komunikatīvus kanālus (proti, kultūras sociālo līmeni – sinhronos un diahroniskos sakarus) un 2) komunikācijas veidus²¹⁶, var secināt, ka leļļu kolekcionāru un leļļu meistartāju asociāciju ir iespējams aplūkot kā subkultūru. Ar šīs subkultūras folkloru tiek izprasti tradicionālajai folkloristikai ierastie verbālie teksti un foto sižeti.

Citējot respondentus (tīmekļa grupas dalībniekus), jāatzīmē, ko paši folkloras tekstu autori saprot ar apzīmējumu lelle – „*par lēllēm sauksim to, ko var pārģērbt*” (Leļļuplaukts). Šī simptomātiskā respondenta piezīme liecina, kā konkrētās subkultūras pārstāvji traktē antropomorfu priekšmetu – iespēja mainīt apģērbu kļūst par galveno raksturojumu. Pārģērbšanās motīvs leļļu kolekcionāru folklorā ir nozīmīgs un stabils, leļļu garderobes tēma virtuālajos forumos tiek apspriesta regulāri.

Teksti, kas publicēti tīmekļa vietnē, tāpat kā dalībnieku saskarsmes valoda, ir bilingvāli, tā ir principiāla šī foruma dalībnieku nostādne: „*Par foruma valodu: runājam gan latviski, gan krieviski – droši rakstiet tā, kā jums ir ērti! Runājam un rakstām jaukti*” (Leļļuplaukts). Daži teksti tiek dublēti krievu vai latviešu valodā, bet citi rakstīti tikai vienā no valodām.

M. Sokolovs piedāvā tipoloģizēt subkultūras atbilstoši to nesēju kopības/grupas tipiem. Balstoties uz šo pieeju, var izcelt dažādus aspektus – dzimuma, vecuma, sociāli profesionālos, reliģiozos, vaļasprieka u.c. Cilvēks, kas krāj, nosacīts *homo colligens*, kā sociāls tips pieder tā saucamajām vaļasprieka subkultūrām. Kolekcionēšana ir hobijs, vaļasprieks, proti, tas, kas notiek brīvajā laikā (Соколов, Осокин 1996; Соколов 2010).

²¹⁴ Proti, tiek aplūkota sociālās stratifikācijas teorijas robežās sk. Cohen 1968; Барбер 1972; u.c.

²¹⁵ Par to raksta sabiedrisko kustību teorija – sk. Melucci, 1989; Johnston, Klandermans, 1995 u.c.

²¹⁶ Tie iekļauj sevī kultūras semiotisko līmeni – pasaules kopainu un to veidojošās zīmes un simbolus. Par speciāliem zīmju objektiem var būt ideogrammas, cipari, verbālie līdzekļi (argo, folklorā), kārtis, nauda utt. Pie apkārtējās pasaules situatīviem zīmju objektiem var piederēt kodi (kompleksi) – telpiskais, laika, ķermeniskais, priekšmetiskais u.c. kodi.

Tīmekļa vietnē Leļļuplaukts (*Dollshelf*) šobrīd ir reģistrēti 52 dalībnieki (taču dalībnieku skaits pastāvīgi mainās). Jāatzīmē, ka leļļu kolekcionāru folklorā neaprobežojas tikai ar tīmekļa telpu. Šā *homo colligens* uzvedības modeļi un pasaules redzējums veidojas tīmekļa kultūras un ārpusvirtuālās prakses mijiedarbē. Tīmekļa telpa kļūst par ērtu vietu savas folkloras un savu naratīvu translācijai, domubiedru meklējumiem. Jāatzīmē, ka Leļļuplaukts pēc satura atgādina citu pazīstamu leļļu kolekcionāru praksi, proti tā saucamās anketas–dienasgrāmatas, kas bija populāras 1990. gados (sk. pielikumā att. 39.) Dienasgrāmatās tika sīki ierakstīti visi dati par lelli (lellēm), tās fiziskie (bieži arī psiholoģiskie) raksturojumi, tika ielīmētas fotogrāfijas. Tīmeklis paplašināja iespējas, kas galvenokārt atspoguļojās publiskumā. Tas, kas agrāk tika uztverts kā dziļi personisks (pat intīms), ar tīmekļa ienākšanu kļuva visiem pieejams un publisks. Tāpēc arī folkloras teksti, kas translēti tīmekļa telpā, ir tik daudzveidīgi un daudzskaitlīgi. Masu kultūras tekstu pieejamība un atvērtība rada jaunas folkloras zīmes/nozīmes, tēlus, tādējādi paplašinot lelles–tēla izmantojuma semantisko lauku.

Leļļuplaukta tematika ir daudzveidīga, to var klasificēt šādās grupās – Dzīve, Sadaļas par leļļu veidiem, Mattel, Leļļuplaukta bode. Daudzas sadaļas strukturētas sīkākās apakšgrupās. Piemēram, sadaļa **Dzīve** ir dalīta šādās apakšnodalēs: Leļļuplaukts/forumā dalībnieku personiskie plaukti, Dzīve mums līdzās (mūsu foto stāsti), Tējnīca, Spēles un konkursi, Mūsu tikšanās. Forumā dalībnieku sociālie un vecuma raksturojumi ir atšķirīgi, taču izpētes brīdī forumu pārstāvēja tikai un vienīgi sieviešu auditorija, kuras aptuvenais vecums ir no 10 līdz 50 gadiem (dalībnieki nenorāda savus personiskos datus). Domājams, ka šī situācija diez vai mainīsies.

Subkultūra kā noteikta komunikatīva sistēma, kas pati sevi atražo laikā, sadalāma vairākos kultūras līmeņos: 1) sociālajā (komunikatīvo sakaru kanāli), 2) zīmju (komunikācijas līdzekļi – folklorā, žargons, priekšmetiskais, telpiskais, laika kods). Leļļu kolekcionāri²¹⁷ rada savu folkloru, savu priekšmetiskā un telpiskā koda valodu. Runājot par subkultūras zīmju/semiotisko līmeni, uzmanība jāpievērš leļļu kolekcionāru valodas kodam. Forumā dalībnieki sevis vai sava pasaules redzējuma apzīmēšanai aktīvi izmanto neoloģismus, piemēram: „4. maijā viņas ar mammu var atnākt uz leļļtikšanasos (kr. *кукло-встреча*); (būs Tifani, Cepurnieks un neteikšu kas vēl)”; „ir priekšlikums organizēt „garāžas izpārdošanu” – nesam vecas leļļmantas (kr. *кукло-добро*), un pārdodam maināmieš; starpcitu, tev ir par vienu

²¹⁷ Runa ir tikai par Latvijas materiālu, taču šos vērojumus var paplašināt, par izpētes materiālu ņemot citu kultūru un valodu avotus.

leļdzīvotāju (kr. кукложитель) vairāk). Draudzene nav leļlkritusi (kr. кукланутая), viņa ir vienkārši skaista. Baidos, ka leļslimība (kr. куклоблезнь) man jau ir hroniska»; „leļplaukts” (kr. Кулополка); „Viņa slepus aptīra manu leļsaimi (kr. куклосемейство) (Leļuplaukts).

Mitoloģija, kas izveidojusies ap lelles tēlu literatūrā un kultūrā (masu un elitārajā), konstatējama arī mūsdienu leļļu kolekcionāru radītajos folkloras tekstos. Bieži pieminēts ir lelles kā cilvēka dubultnieka motīvs. Lelle kā sava saimnieka/saimnieces projekcija (dubultnieka ideja) ir šī antropomorfā priekšmeta biežāk apspēlētais tēls, tā vienmēr ir dzīvs personāžs: „*Visādas lelles ir svarīgas, visādas lelles ir vajadzīgas... taču kā negrozi, mēs izvēlamies lelles, kas ir līdzīgas mums, šī līdzība ir vienmēr, vienkārši tā ir jāšaredz*”²¹⁸ (Leļuplaukts). Animisma situācija ir neatņemama ar lellēm saistīto spēļu un rituālu prakšu komponente. Visus foruma dalībniekus vieno ideja saskatīt savā lellē sevi, personificējot lelli caur savu identitāti.

Attieksme pret savām lellēm kā pret dzīvām būtnēm ir raksturīga lielākajai daļai foruma dalībnieku. Lelle tiek uztverta kā daļa no savas saimnieces personības, kas ir viena no šīs subkultūras pārstāvju galvenajām ideoloģiskajām nostādnēm; tas ir tas, kas vieno: „*Mēs jau esam kā viena ģimene, pat vairāk – MAFIJA. Mēs taču kam pagādās savas lelles nedodam*”²¹⁹ (Leļuplaukts).

Sižets par **savas lelles** atrašanu ir sakrāls respondentu vidū. Šai ziņā bieži tiek akcentēta saimnieces un lelles satikšanās liktenīgais brīdis, kas tiek aprakstīts ļoti detalizēti: „*Lelles, kas ir nolemtas mums, vienmēr mūs atradīs pašas, tikai jābūt gatavai šim brīdim*”; „*[..] un atnāca lelle – sūtu adopcijai uz ārzemēm šo skaistuli (saimniece pati mani atrada – tā tad liktenis tā lēmis)*”²²⁰ (Leļuplaukts). Zīmīgi, ka lelles tiek uztvertas ne tikai kā savas saimnieces identitātes daļa: valodas līmenī realizējas tradicionālā stratēģija izturēties pret lelli kā pret bērnu. Tā rodas arī raksturīgie vārdi – adoptēt, meitenīte, mīļumiņš u.c. (kr. удочерение, девочка, прелестница).

Naratīvi par to, kā lelles ir kļuvušas par intereses objektu, kā veidojušās lelles un informanta savstarpējās attiecības, veidojas pēc noteiktām shēmām, par biežāko klišeju kļūst lelles kā dzīvas būtnes motīvs:

²¹⁸Kr. „*Куклы разные важны, куклы разные нужны... но как не крути, мы выбираем кукол похожих на нас самих.и это сходство есть всегда, просто надо его заметить*” (Leļuplaukts).

²¹⁹Kr. „*Мы уже как одна семья, да что там, просто МАФИЯ. И мы тоже кому-то своих кукол не даем еще*” (Leļuplaukts).

²²⁰Kr. „*Куклы предназначенные нам - всегда найдут нас сами) надо только быть готовым к встрече*”; „*[..] и пришла кукла –отправляю на удочерение за границу вот эту красавицу (хозяйка сама меня нашла – значит это судьба)*” (Leļuplaukts).

„Uzskatu ka mans stāsts ir tāds pats kā citiem... ar nelielo atšķirību – mana mamma interesējās par lellēm un šuva mīkstās kolekcijas rotaļlietas. Lelles vienmēr bija kaut kas vairāk nekā plastmasas gabals mūsu mājas nostūrī... dažreiz šķita ka tās ir dzīvas un dzīvo savu dzīvi... un, protams, viņas prot runāt un viņām ir raksturi.., kas tikai mazam bērnam neienāk prātā.., Laiks gāja un intereses pret lellēm pazuda daudzo interešu un atbildību jūrā.., un tikai pēc kāda laika vienā no ziemas vakariem es tās atklāju no jauna. Nē, es neskraidu pa māju ar lelli un neiedomājos, ka tā iet uz balli (nezinu kas vēl var ienākt nesaistītā ar lelli cilvēka galvā), lelles man ir statuetes, tās man ir jauks hobijs kur patrenēt roku pie šujmašīnas... ai, cik ilgi to ir vēl jātrenē 😊 Lelles man ir maza pasaulīte un jaukas bildes... kurām rodas savi stāstiņi un dialogi... lelles man ir vēl daudz kas un arī tas, kurā gribās dalīties. 🍷”;

„Vienmēr esmu mīlējusi lelles – kā gleznu vai skulptūru... bet ne priekšmetu, kam jāapgriež mati un pēc tam tā izmocīta jāaizmirst kaut kur spēļu kastes dibenā. Sākās studijas un darbs, arī draugu vairs nebija, kas saprastu to, ka man līdz šim uz plauktiem greznojas smaidošas blondīnes... Blondīnes nonāca kārbās.. pagāja gadi.. un te es uzgāju albumu flickrā²²¹ – pieaugusi kolekcionāre bija izlikusi savas kolekcijas foto.. Bārbijas.. citas lelles un ФР!.. kaut ko tādu es vēl nebiju redzējusi. Es nenomierinājos, kamēr nesapratu, kas tās ir par lellēm, līdz viena no skaistulēm atbrauca pie manis..”²²² (Leļļuplaukts).

Pirmo iepazīšanās mirkli ar lelli (proti, lelles kārbas izsaiņošanu) foruma dalībnieki uztver kā īpašu, neatkārtojamu gadījumu, kas jāpārdzīvo emocionāli. Lelles izsaiņošanas akts vienmēr ir sevišķs un zināmā mērā saistīts ar iniciāciju, lelei ienākot, inkorporējoties cilvēka pasaulē. Šis sižets ir visvairāk izplatīts naratīvos par lellēm, piemēram: „Tad, kad mājās viss pieklusa, es paliku viena ar savām kārbām un tējas tasīti rokās, savā ierastajā vietā.. Fotografēt es negribēju, nebija ne spēka, ne vēlšanās.. taču kaut kas man lika to izdarīt.. tiesa ne Meitene Diamante un pat ne Mēness, kā es viņu gribēju nosaukt.. 😊 starp citu, viņa stādījās priekšā kā Džeina?!.. es biju nesapratnē.. meitene tikai īsi paskaidroja, ka viņa grib, lai viņu tā sauc. Uz

²²¹ Flickr ir bilžu serviss, kurā ir spēcīgi attīstīta biedrošanās, bet ar pamatievirzi uz fotografēšanu. Atrodas: www.flickr.com.

²²²Кр. „Всегда любила кукол - как картину или статуэтку.. но не предмет которому нужно отрезать волосы и потом забыть замученной где то на дне игрушечной коробки. Начались универы и работа, да и как то друзей не было которые понимали бы то что у меня до сих пор на полках красуются улыбающиеся блондинки.. Блондинки ушли в коробки.. прошли годы.. и как то я набрела на альбом на фликере - взрослая коллекционер выложила фото своей коллекции.. Барби.. другие куклы и ФР!.. такого я еще не видела. Я не успокоилась пока не поняла что это за куклы, а потом пока одна из прелестниц не приехала ко мне..” (Leļļuplaukts).

manu jautājumu, kāpēc tieši Džeina, kaprīzais mazulis (kāpēc es gribu viņu saukt par mazuli?!)) ar acīm norādīja uz Džeinas Ostinas grāmatu saini un rakstāmlietām, kas bija piesietas viņai klāt.. tā lūk.. izrādās, ka viņa ir dedzīga 18. gs. literatūras piekritēja.. Te mūsu saruna aprūka, jo viņa devās pie friziera - manā personā.. kas viņai savām neveiklajām rociņām izveidoja kaut ko līdzīgu garu matu pusovālam.. un viss.. bet kāpēc?

Kopā ar Džeinu ieradās vēl viena Persona ^,^ . Kā reiz viņa nekādā veidā nebija iepakota.. sev par pārsteigumu es atradu leļļu kārbu, kas bija iepakota plānā aploksnē?! Kamēr saiņoju ārā, domāju par visām tām pasta darbinieku sliktās attieksmes briesmām.. taču sev par izbrīnu, neatradu nevienas skrambiņas. Meitene gandrīz vai pati izlēca no kastes un uzreiz metās piekārtot savu "make ap" . Es gaidīju vienkāršu spēļu lellīti.. nu cik vienkārša viņa var būt, esot par vilku?.. nē.. Dāma paziņoja, ka viņa nav no vilkiem.. viņā tekot aristokrātiskas ēģiptiešu kaķu siāmas asinis (vai Ēģiptē bija siāmas kaķi?!). Dāma arī esot Natālijas Fatalē radniece.. un viņu saucot Popija?!?! (Vai Pērkere?) uz manu mēmo, ironisko jautāju atbildes nebija..”²²³ (Leļļuplaukts, sk. pielikumā att. 40.). Šajā naratīvā parādās svarīgs motīvs, kas iekļaujas sižetu par lellēm semantiskajā laukā – vārda došana. Šajā ziņā respondenti ne īpaši atšķiras no saviem priekštečiem, lellēm dodot kultūrā zīmīgus vārdus (par godu literāriem vai kino varoņiem, masu kultūras personāžiem), vai, vadoties pēc individuāli asociatīviem priekšnosacījumiem (Ābelīte (Яблонька) – lelles, kura rokās tur ābolu, vārds).

Cits naratīvs par iepazīšanos ar lelli ir veidots dialoga formā:

²²³Кр. „После того когда в доме все затихло я уединилась со своими коробками и чашечкой чая на моем обычном месте.. Фотографировать я не думала, небыло сил и желания.. но все же что то меня сподвигнуло на фото.. правда не Девушки Диаманте и даже не Луны как я хотела ее назвать.. 😊 Кстати она представилась как Джейн?!.. я в непонятках.. девушка лишь коротко объяснила что она желает так называться. На мой вопрос почему именно Джейн, вздорный малыш (ну почему меня тянет назвать ее малыш?!)) лишь показала взглядом на связочку книг Джейн Остен и письменные принадлежности привезенные вместе с ней.. вот так вот.. оказывается она рьяная поклонница литературы 18 века.. На этом наша беседа прервалась ее походом к "парикмахеру" в моем лице.. который ей своими ручками закорючками изваял что то наподобие полуовала длинных волос.. и все.. а почему?

Вместе с Джейн приехала еще одна Особа ^,^ . Она как раз никаким образом не была запакована.. к своему удивлению я обнаружила кукольную коробку запакованную в тонкий конверт?! пока распаковывала, представляла себе все ужасы плохого обращения почтовой пересылки.. но к своему удивлению я не обнаружила не единой царапинки. Девушка чуть ли не сама выпрыгнула из коробки и напрямую отправилась поправлять "make ap" . я то ожидала простенькую игровую куколку.. ну на сколько она может быть простой будучи волком?.. нет.. Дама заявила что она отнюдь не волчьих кровей.. в ней течет благородная сиамская кровь египетских кошек (были ли в египте сиамские кошки?!). Дама является также родственницей Наталии Фатале.. и имя ей Поппи?!?! (Паркер что ли?) на мой немой вопрос с иронией ответа не последовало..” (Leļļuplaukts).

„Natuļiks bija kārbā un man necēlās rokas to izsaiņot. Bet (vakar) es pamodos nakts vidū ar lēkājošu sirdi no kārtējā murga un kaut kas lika man izņemt šo skaistuli no kārbas.. lai nomierinātu trakojošos nervus. Te man vienkārši sāka trīcēt rokas un pa ķermeni noskrēja tirpas... kā pa miegu nepaklausīgie pirksti sēja vaļā aukliņas un ņēma nost skoču[..] pēc tam, kad es nedaudz atguvos no vainas apziņas, ka tā biju saplūkājusi HPФБ kārbu.. un šoka par tādu meitenes skaistumu un sejas dzīvīgumu.. es sapratu, ka es viņu jūtu, ka mēs esam uz viena viļņa 😊 un ka mums priekšā ir daudz, daudz šādu bezmiega nakts brīžu un prieka vienai par otru 😊

Meitene bija ļoti priecīga un teicamā garastāvoklī, tā kā mēs nopļāpājām visu nakti.. te būs mūsu "pillowtalk" 😊 "Tu pat iedomāties nevari, kā tas ir sēdēt kārbā, ar visām tām gumijām uz galvas un aukliņām uz katras locītavas – tik daudz gadu garumā!" ".. jā.., mana dzīve Kanādā noritēja kārbā.. taču mūsu tur bija daudz un mēs bieži sačukstējāmies caur mūsu kārbu sienām.. bija jautri un interesanti 😊.. un man bija kārtējābezmiega nakts.. murgainais sapnisizgaisa.. un no rīta es nemaz nenožēloju to,ka izvilku šodārgakmeninolādītes"²²⁴ (Leļļuplaukts, sk. att. 40).Jāatzīmē respondentu izvēlētā naratīvu veidošanas valodas specifika. Šiem tekstiem ir ļoti personisks raksturs, lelles tajos tiek reprezentētas kā dzīvas būtnes,ar savu raksturu, kā personības. Vārda došana arī šeit kļūst parsvarīgu tēmu, ap to var veidoties dažādi naratīvi. Paši leļļu kolekcionāriatzīmē šo svarīgo aktu lelles personifikācijas procesā: “Klīrīgi/smalki vārdi = leļļu dzīves norma)))“ (Leļļuplaukts).

Cita raksturīga leļļu kolekcionāruuzvedības stratēģijas īpatnība ir tematisko foto sižetu radīšana. Paši respondenti šos tekstus sauc parleļļu stāstiem (куклоустории). Lelles tiek

²²⁴Кр. „Натулик была в коробке и у меня не поднималась рука ее распаковать. Но (вчера) я проснулась по среди ночи с прыгающим сердцем от очередного кошмарного сна и что то меня толкнуло достать эту красавицу из коробки.. для успокоения разбушевавшихся нервов. тут у меня просто начали трястись руки и по телу побежала мелкая дрожь... как во сне не слушающиеся пальцы развязывали веревочки и снимали скотч (..)

(..) после того как я немного отошла от состояния вины изза того что распотрошила HPФБ коробку.. и полного шока перед красотой и такой живостью лица этой девушки.. я поняла что я ее чувствую, что мы с ней на одной волне 😊 и что у нас впереди еще много много таких бессонных ночей общения и радости друг другу 😊
Девушка была очень рада и в отличном настроении так что мы проболтали всю ночь на пролет.. вот наш "pillowtalk" 😊 "Ты даже представить себе не можешь какого это сидеть в коробке, со всеми этими резинками на голове и веревочками на каждом суставе - на протяжении стольких лет!" ".. даа.., моя жизнь в Канаде была в коробке.. но нас там было много и мы часто перешептывались через стенки наших коробок.. было весело и интересно 😊.. и у меня была очередная бессонная ночь.. кошмарный сон как рукой сняло.. и на утро я совсем не жалела о том что я достала этот драгоценный камешек из ларца” (Leļļuplaukts).

ievietotas noteiktos interjerosvai eksterjeros, kur notiek leļļu bildēšana (*кукло-съёмка*, izmantojot foruma dalībnieku terminoloģiju). Fotografijas ar komentāriem, kas veikti literārā manierē, pēc tam tiek augšuplādētas forumā. Šādu naratīvu piemēri ir standartizēti, pārsvarā tie saistās ar literārām klišejām un kino šabloniem. Turklāt sižeta loģika parasti ir nenozīmīga, bieži tā tiek reducēta (sk. att. 41.) līdz vispārīgāmklišejiskām frāzēm: „*Sen senos laikos vientuļā pilī uz kalna dzīvoja Zaļais Barons[...].viņa īpašums bija liels. Pagrabi tumši. Un pats viņš bija briesmīgs. Reti kad kāds vampīrs ielidojaviņa īpašumos... TikaiMariškaibija svešas bailesun dienas gaisma... Ilgi viņa valdīja pilīun tās apkaimē. Biedējot vietējos ļaudis ar savu paskatu. Līdz reiz... viņai sagribējās mīlu...*” (Leļļuplaukts).

No minētajiem piemēriem redzams, ka šādu leļļu foto tekstu komentāri sastāv no literārām klišejām, izplatītiem sižetiem un motīviem no leļļu kolekcionāriem tuviem mūsdienu masu kultūras žanriem – fantāzijas literatūra, sieviešu (rozā) romāns, gotiskais romāns, japāņu manga. Leļļu sižetu raksturu lielā mērā veido mūsdienu triviālā kultūra, no masu kultūras aizgūstot folkloras nozīmes. Tāpat subkultūras pārstāvji aktīvi pievēršamūsdienu žanriskajam kino un komiksu personāžiem. Tādi masu kultūras personāži kā Lara Krofta, Āmrija, Halks u.c. ir aktīvi vizualizēti folkloras naratīvos, kas veidoti pēc komiksu modeļa, vizuālajā tekstā izmantojot montāžas konstrukciju²²⁵.

Simptomātiska šai aspektā ir sadaļa Dzīve kaimiņos/Mūsu fotovēsture (*Жизнь по соседству/Наша фото история*)²²⁶. Šeit foruma dalībnieki raksta tā saucamos sadzīves/dzīves stāstus ar leļļu personāžu piedalīšanos. Visām lellēm ir vārdi un detalizētas biogrāfijas; lelles–varoņi var atkārtoties citās leļļu stāstu epizodēs un foto sižetos. Leļļu savstarpējās attiecības ir daļa no tīmekļa vietnes vispārīgā naratīva – šai sakarā var izdalīt vispārīgu metatekstu (jeb metanaratīvu), ko rada, producē un translē visi šīs subkultūras pārstāvji. Metanaratīvos iekļaujas visi teksti un foto sižeti, visi tēli, kuru nozīmes ir skaidras visiem, kas pieder šai subkultūrai. Turklāt tekstu autori translē vispārīgas folkloras zīmes/nozīmes, tādējādi atbalstot un saglabājot kopīgo metatekstu. Metateksts tiek bagātināts, izmantojot masu un zemās kultūras tēlus. Tēlu izvēlei nav gadījuma raksturs – tiek aizgūti tikai tie tēli, kas ir aktuāli un pieprasīti subkultūrā. Lelles mitoloģijā ir svarīga līdzības (dubultniecības) ideja, aizpasaule, kurai pieder lelle ar tās ambivalento dabu. Jāsecina, ka

²²⁵Sk. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t465-irengorgeous-dolls-in-action#19161>;
<http://lelluplaukts.latvianforum.net/t487-topic#21304>

²²⁶Sk. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/f35-dzive-mums-lidzas>

salīdzinājumā ar XX gadsimta sākuma tekstiem, kas tika aplūkoti iepriekšējās apakšnodaļās, situācija nav īpaši mainījiesies.

Arī dēmoniskā tēma ir plaši un spilgti reprezentēta foruma dalībnieku radītajos sižetos par leļļēm. Raganu, vampīru un citu zemākās mitoloģijas (demonoloģijas) tēli ir bieži personāži leļļu kolekcionāru radītajā folklorā. To veicina arī masu kinematogrāfs, kas pēdējā laikā aktīvi ekspluatē ar vampīriem saistīto tematiku²²⁷. Bez acīmredzamās masu kultūras ietekmes leļļu simbolikas un demonoloģiskās tēmas sasaistē vērojama lelles (kā ambivaleneta priekšmeta, kas sevī apvieno sakrālo un profāno, dzīvo un mirušo) tradicionālā uztvere²²⁸.

Šo demonoloģisko līniju daļēji balsta zoomorfi tēli, kas tāpat kā antropomorfās lelles, ir leļļu foto sižetu varoņi. Paralēli ar leļļu simbolisko valodu tiek radīts nosacīts bestiārais kods.

Jāatzīmē, ka leļļu kolekcionāri izvēlas savu konceptuālo kodu (terminoloģiski sekojot S.Tolstoja spriedumiem par kultūras kodiem²²⁹), kas ietverts noteiktās jēdzieniskās substancēs, ko subkultūras pārstāvji viegli nolasa. Leļļu kolekcionāriem ir svarīgs vispārējais kultūras kods, kurā ietilpst literārie un mitoloģiskie personāži. Visbiežāk foruma dalībnieku tekstos figurē Pītera Pena tēls. Paši leļļu kolekcionāri runā par Pītera Pena sindromu un Kidalta²³⁰ fenomenu. Pastāvīga lelles nēsāšana sev līdzī ir foruma dalībnieku uzvedības norma. Šis princips nav obligāti saistāms ar maģiskajām apotropeiskajām intencēm. Paši subkultūras pārstāvji šai uzvedības žestā nesaskata aizsargājošas funkcijas. Viņi akcentē šī uzvedības modeļa spēļu un izklaides nolūkus – lelles tiek ņemtas līdzī, lai radītu leļļu stāstus: „*Slikta apgaismojuma dēļ es tā arī netiku līdz leļļu bildēšanai (ceļoju Blaiza kabatā)*” (Leļļuplaukts). Pavisam izslēgt šīs uzvedības ritualizāciju²³¹ nebūtu pareizi, jo te ir novērojamas slēptas notikuma emocionālā pārdzīvojuma intences. Leļļu stāstu radīšana, to vizuālā fiksācija un detalizētais apraksts var tikt sasaistīts ar rituālu dzīves scenāriju izdzīvošanu. Šāds eskeipisms sasaucas ar masu kultūras tekstu lasītāja stratēģiju, kas papildina šīs virtuālās grupas metanaratīvu.

Jāatzīmē, ka arī elitārās kultūras teksti var nonākt leļļu kolekcionāru konceptuālajā kodā:

²²⁷ Ekranizētā S. Meijeres „*Twilight*” romānu sērija (2008 – 2010);

²²⁸ Sk. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t86p800-veltijums-draugiem#8380>

²²⁹ Sk. *Толстая*, 2007.

²³⁰ Kidalts – no angl. *Kid* (bērns) un angl. *Adult* (pieaudzis). Psiholoģijā personības tipa apzīmējumam lieto latīņu terminu *puer aeternus*. Pieaudzis cilvēks, kas saglabājis savas bērnības jaunības aizraušanos. Var aplūkot kā noteiktas formas eskeipismu.

²³¹ Ritualizēta uzvedība, atšķirībā no rituālās, ir orientēta uz profāno, nevis sakrālo; ritualizētā uzvedība ir hibrīds veidojums, jo vienlaikus pievēršas gan rituālām, gan nesimboliskām uzvedības formām un aiz tā stāvošajām dzīves situācijām – no bioloģiskām līdz sociālām (*Тоноров* 2004).

„[...] kā tur pie simbolistiem? Es – apslēptās pasaules dievs, /Visa pasaule manos sapņos, /Sev elku neradīšu/ne uz zemes, ne debesīs. Vai nav Sologubs?”²³² (Leļļuplaukts).

Cits leļļu kolekcionāru konceptuālā koda aspekts ir svētku kods, proti, kalendārā cikla svētki, kas ir svarīgi foruma dalībniekiem. Galvenokārt te minams Helovīns²³³, Ziemassvētki, Jaunais gads, Līgo svētki. Šo svētku izvēles loģika ir skaidra, tā atspoguļo pagānisko (mitoloģisko) pasaules ainu, kas jēdzieniski ir tuva *homo colligens*. No otras puses, pievēršanos pārejas tipa svētkiem var izskaidrot ar to, ka leļļu simbolika ir nozīmīga pārejas tipa svētku ieražās (Morozov 2011).

Cilvēka–krājēja tipam ir raksturīga apkārtējās pasaules klasifikācijas, kategorizācijas un katalogizācijas intence. Šādu pasaules ainas sistemātikas mehānismu var vērot leļļu mīļotāju izstrādātajā tīmekļa vietnē²³⁴, kas izstrādāta pēc analogijas ar Vikipēdiju.

Iepriekš minēto par leļļu kolekcionēšanas antropoloģiju var rezumēt vairākos virzienos. Pirmkārt, lelle Leļļuplaukta dalībnieku naratīvos parādās kā lieta, kā kultūras priekšmetiskā koda daļa. Bieži respondenti to uztver kā Citu vai kā savas saimnieces (vai autores, ja lelle ir pašdarināta) līdzinieces/dubultnieces personāžu, un šai aspektā emocionālais kontakts ar lelli ir nozīmīgs attiecību un dialoga veidošanā starp respondentu un viņa lelli. Antropomorfa personāža (līdzinieka/dubultnieka) radīšanas tēma leļļu sižetos folkloras tradīcijas ietvaros ir stabila un vitāla. Otrs motīvs, kas izdalāms leļļu mīļotāju subkultūras naratīvu ietvarā, ir refleksija par tēmu „lelle mītopoētiskajā telpā”. Respondentu naratīvos parādās precedenti teksti no elitārās un masu (un zemās) kultūras korpusa, jo scenāriji un spēļu uzvedības modeļi tiek aizgūti no informantu kultūrpieredzes. Par pieprasītu kļūst tāds leļļu tēls, kas ir izveidojies kā literāra klišeja, un pēc tam tiek translēts masu kinematogrāfa tekstos un masu literatūras sižetos.

Tāpat forumā regulāri tiek apspriests lelles „ķermenis”, proti, tā izgatavošanas materiāla kvalitāte (ja lelle ir nopirkta, bet tādu leļļu biedrībā ir vairums). Turklāt foruma dalībnieki stāsta par savu pieredzi, kā jārūpējas par lelles ķermeni un lelles „ādu”; šī tēma pieprasījuma ziņā kļūst līdzvērtīga lelles garderobes apspriešanai. Tādējādi ķermeņa jautājums, aktualizējas lelles fenomenoloģijas aspektā, akcentējot antropocentriskumu kā tās pamatu. Kopumā lelles ķermeņa

²³² „(..) как там у символистов? Я - бог таинственного мира, /Весь мир в одних моих мечтах, /Не сотворю себе кумира/Ни на земле, ни в небесах. Сологуб однако” (Leļļuplaukts).

²³³ Sk. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t86p800-veltijums-draugiem#8330>

²³⁴ Sk. <http://wiki.dollhobby.ru/doll/%D0%97%D0%B0%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0>

pragmatika ir svarīga komponente tam veltītu naratīvu veidošanās procesos: naratīvi mēģina no jauna izvērtēt standartizētos tēlus, kas piemīt nopirktajām lellei, tādējādi piedāvājot lellei jaunu biogrāfiju, vēsturi, vispārējo raksturojumu. Šo tekstu varianti ir daudzveidīgi, bet sižetiski tie nepārkāpj klišejas un izplatīto ikdienas fabulu [stāstu?] noteiktās robežas.

5.3. Secinājumi par 5. nodaļu

Apkopojot analizēto par leļļu izmantošanas rituālajām praksēm Latvijas mūsdienu kultūras telpā, iespējams izdarīt šādus secinājumus. Pirmkārt, jāatzīmē, ka lelle ir iekļauta gan tradicionālās kultūras, gan mūsdienu kultūras priekšmetiskajā kodā. Saskaņā ar klasifikāciju, ko piedāvāja pētnieces L. Vinogradova un S. Tolstoja, lelle pēc savas būtības ir ambivalents priekšmets: no vienas puses, lai gan tā ir ikdienas kultūras sadzīves priekšmets, proti, veidota utilitāriem mērķiem, tomēr tā ir spējīga iemantot arī sekundāras rituālās īpašības. No otras puses, lelle jau sākotnēji var būt sakrālā, rituālā konteksta lieta, kā piemēram, Meteņu izbāzenis (tradicionālās kultūras piemērs), Salaveča lelle pie eglītes (mūsdienu kultūras artefakts). Tādējādi dubultā semantika un funkcija ir raksturīga pirmajam gadījumam un viena kultūras semantika un funkcija – otrajam gadījumam (*Виноградова, Толстая* 1993: 3). Mūsdienu kultūras prakses izvēlas lelli galvenokārt kā spēļu diskursa lietu, bet tajā pašā laikā tiek fiksēti lelles veidošanas un izmantošanas gadījumi vienīgi rituālos mērķos un nozīmēs. Iepriekš aprakstītajos gadījumos leļļu simboliskās nozīmes piešķiršanas mehānisms darbojas galvenokārt lellē ietvertās antropomorfisma idejas dēļ. Tieši šajā aspektā lelle kļūst par cilvēka dubultnieku svētku ieražā (piem., Jāņa un Līgas simboliskās lelles–aizvietotāji), tādējādi apliecinot rituālo praksi vitalitāti Latvijas mūsdienu kultūrā. Ieražu rituālie konteksti, ko piedāvā postfolkloras (S. Nekļudova terminoloģijā) sociālā vide, pievēršas tradicionālās kultūras simbolikai (krustveida kompozīcijas, kas dekorētas ar lellēm un rotaļlietām dārzā Rukšos). Ne mazāk noturīga ir svētku poētika, ko autores ietver leļļu kompozīcijās, kad lelles kļūst par svētku ieražas simbolisko reprezentāciju kā ikdienišķuma pretstats. Nav nejaušība, ka lelle bieži ir sastopama svētku ieražu „pārejas” tipa praksēs – Ziemassvētku, Meteņu, kāzu, bērnu praksēs, un Sabiles leļļu dārza pieredze ar tā tiešu atsauci uz vasaras saulgriežu svētku ieražu ir tam skaidrs pierādījums.

Otrkārt, jāatzīmē, ka mūsdienu sabiedrībā vērojama aktīva „*ikdienas dzīves ritualizācija un jaunu nozīmīgu momentu/elementu konstatācija*” (*Седякова* 2011: 9), kas izpaužas kā atceres vietu veidošana, saistīta ar cilvēku bojāeju (nelaimes gadījumi, katastrofas, terora akti). Leļļu simbolika šādos gadījumos bieži parādās, kad runa ir par bērnu bojāeju – traģēdijas vietā blakus ziediem tiek novietotas rotaļlietas, tai skaitā arī lelles kā bērnišības (bērnišķā) simbols. Šajos gadījumos var runāt par tā saucamajām „individuālajām vai ģimenes svētvietām”, kas ir lokālu kultu forma. Parasti šādas vietas eksistē tās pielūdžēju dzīves laikā, vai vēl vienu vai divas

paaudzes (Панченко 2012: 180–181). Amerikāņu folklorists D. Santino šos gadījumus piedāvā apzīmēt ar terminu „spontānās svētnīcas”, attiecinot to uz dažiem memoriāla pieminekļu tipiem, kas ir populāri mūsdienu urbānajā kultūrā – piemēram, auto katastrofu vietās (Santino 2003: 363–372). Lelle var būt tāds mnemonisks simbols tradicionālās kultūras un mūsdienu kultūras robežās, bet neaprobežojas tikai ar šādu scenāriju. Piemēram, Sabiles leļļu dārza lelles reprezentē svētku un rituālu darbības pieredzi, kas pēc tam tiek dublēta un izplatīta, sekojot mūsdienu kultūras loģikai ar tās orientāciju uz daudzveidību un vienvēidīgu tekstu pastāvīgu atražošanu. Sabiles dārzs ir saistošs ar to, ka tajā realizējas jebkura rituāla pamatsižets – pasaules radīšanas ideja. Dārza semiotiskais teksts atspoguļo pasaules modeli: ģimeniskās vērtības, sociālos sakarus un vispārējos pasaules uzskata priekšstatus.

Savukārt mūsdienu urbānās kultūras vērojumos, kas skar aktuālos tīmekļa telpas pētījumus, arī konstatējama lelles klātbūtne. Tīmeklis, kas ir ļoti folkloristisks pēc savas pragmatikas, ir ērts laukums semiotisku kultūras tekstu translēšanai, akumulēšanai un producēšanai. Leļļu kolekcionāri izmanto virtuālo telpu, lai saglabātu un nodotu tālāk viņiem svarīgas kultūras nozīmes. Leļļu stāsti, ko radījuši paši respondenti, atspoguļo gan tradicionālus spēļu sižetus, gan papildina tos, pievēršoties mūsdienu masu kultūras personāžiem. Lielākā daļa Leļļuplaukta sižetu ir saistīta ar amerikāņu triviālās kultūras tekstiem.

GALA SECINĀJUMI

Lelles fenomena problēma tradicionālajā un mūsdienu kultūrā paver plašas perspektīvas zinātniskiem pētījumiem. Promocijas darbā lelle aplūkota no etnogrāfijas, kultūras un sociālās antropoloģijas aspekta, par pamatu ņemot Latvijas materiālu. Ārpus pētījuma palikušas tādas problēmas kā lelle teātrī un lelle literārā kontekstā (izņemot XX gadsimta pirmās puses Rīgas periodikas triviālos tekstus), – nav iespējams promocijas darba ietvaros aptvert visas pētnieciskās jomas, kā arī tādēļ, ka galvenā pētnieciskā uzmanība tika pievērsta tieši folkloras tekstiem.

Galvenā problēma, ar kuru bija jāaskaras izpētes gaitā, bija savāktā materiāla daudzveidība, kā arī lelles plašā klātbūtne dažādos sižetos un kultūras kontekstos. Intencēm un valodā bagātā materiāla zinātniskajam aprakstam tika izvēlēta starpdisciplinārā pieeja, struktūrsemiotiskā un salīdzinošās analīzes metode. Promocijas darba empīriskais materiāls ir dažādu žanra un etnogrāfiska rakstura teksti, kurus vieno kopīgs izpētes objekts – lelle.

Galvenā uzmanība pētījumā veltīta leļļu izmantojumam spēļu un rituālu kontekstā XX un XXI gadsimta Latvijas kultūrtelpā. Atbilstoši pētījuma problemātikai, promocijas darbā tika aplūkoti jēdzieni spēle, rituāls, mūsdienu un tradicionālā kultūra. Uzvedības stereotipi – spēle un rituāls pētījumā definēti, ņemot vērā to ciešo mijiedarbi. Leļļu funkcionēšana promocijas darbā analizēta spēļu un rituālu kontekstu aspektā, taču abi jēdzieni tika precizēti, jo spēles situācija var sevī ietvert rituāla elementus, tāpat kā rituāla teksts var veidoties no spēles intencēm, ko, piemēram, demonstrē Masleņicas izbāzeņa sadedzināšanas rituāls vai Jāņa un Līgas lelles–aizstājēju izveide vasaras saulgriežos. Akcentējot XX un XXI gadsimta kontekstus, kas saistīti ar lelles funkcionēšanu, nav iespējams precīzi nošķirt jēdzienus tradicionālā (lauku, pirmsindustriālā) un mūsdienu (urbānā, postindustriālā) kultūra. Šādu pieeju nosaka pētījuma empīriskā specifika – ņemot vērā materiāla pieejamību, promocijas darbs bija temporāli jāierobežo (XX un XXI gs.). Jāatzīmē, ka šī pētījuma rezultātiem nav globāls vai vispārinošs raksturs, tie ir tikai kopainas daļa. Nedaudzie teorētiskie darbi, kas veltīti lelles fenomenoloģijai, palīdzēja noteikt pētījumam nepieciešamo pamatjautājumu un pamataspektu loku. Secinājumi, kuri radās empīriskās izpētes gaitā, apstiprināja teorētiskos pieņēmumus, vienlaikus atklājot jaunas/iespējamās leļļu fenomenoloģijas izpētes perspektīvas. Empīriskās izpētes rezultātus iespējams formulēt šādos secinājumos:

1. Apkopotie teksti, lelles (antropomorfa priekšmeta) izmantojuma piemēri spēļu un rituālu kontekstā ļāva noformulēt pirmo, acīmredzamāko pētījuma secinājumu, proti, lelle ir unikāls kultūras priekšmets, kultūras artefakts, kas atšķiras no citiem zoomorfiem un antropomorfiem priekšmetiem (tādiem kā statuļa, skulptūra u.c.) un citām ikoniskām cilvēka zīmēm (fotogrāfija, portrets) ar savām otrējām simboliskajām nozīmēm, kas atspoguļojas ne tikai šī priekšmeta, kas ir pārstāvēts visās tradīcijās un kultūrās, universalitātē, bet arī aktīvā lelles izmantojumā ikdienas praksē un rituāla kontekstos. Tādējādi lelle, atkarībā no konteksta, var mainīt savu simboliskuma līmeni, saskaņā ar aksioloģisko skalu, vienlaikus būt gan bērnu rotaļlieta, gan svētku, rituāla aizvietotāja (simbols).

2. Cits būtisks secinājums, kas radās izpētes rezultātā, ir šāds: lelle translē un balsta kultūrai kopumā svarīgo antropoformisma ideoloģiju. Lūkojoties caur antropocentriskuma prizmu, cilvēks redz un apzina pasauli ap sevi, veido pasaules ainu, un lelle kā cilvēka (cilvēka ķermeņa) analogs aizpilda lakūnu cilvēka „Es” aksioloģiskajā sistēmā, aprakstot ārējās pasaules parādības un faktus, raugoties caur antropomorfas lelles pragmatiku. Savāktais tradicionālās kultūras (vēstītājas folkloras pasaku teksti) materiāls un mūsdienu urbānās tradīcijas naratīvi (tīmekļa telpa) ļauj runāt par tā saucamo antropoformisma vienoto kultūras kodu, ko pētnieks I. Morozovs piedāvā apzīmēt par „kultūras varas līniju” (silovaja linija kulturi) (Morozov 2011). Lelles tāpat kā citas antropomorfas figūras un atveidojumi kļūst par priekšmetisku šīs idejas realizāciju.

3. Lellei ir nozīmīga loma tradīcijas radīšanas, saglabāšanas un nodošanas sistēmā. Šāda mehānisma piemērs ir vārda došana: tradicionālajā kultūrā ir raksturīgi lellēm dot radu vai ģimenes vārdus, savukārt pilsētas kultūrā tiek doti populāru masu kultūras personāžu vārdi. Paralēli tam ar spēles scenāriju starpniecību tiek nodoti un nostiprināti uzvedības stereotipi; izmaiņas šajos scenārijos noved pie tradīcijas pārveidošanās.

4. Atsevišķos rituāla gadījumos lelle var kļūt par svētku simbolu–zīmi, dublēt svētku darbības vai to dalībniekus; kļūt par svētku semantikas materiālu iemiesojumu. Piemērs šādam visas svētku semantikas „satinumam” līdz divām antropomorfām lellēm ir Sabiles sižets, kurā pašdarinātās lelles Līga un Jānis kļūst par visas vasaras saulgriežu svētku semantikas aizvietotājām. Turklāt kopumā lelle respondentu (dz. 1930.–1950.g.) kultūratmiņā asociējas ar brīvā laika pavadīšanu, nokļūstot opozīcijā darba ikdienai.

5. Par pasaules uztveres antropocentrismu (tai skaitā baltiem un slāviem) liecina lelles klātesamības fakts dažādos kultūras tekstos un kontekstos. Pētījuma empīriskais materiāls ļāvis

noteikt kopīgo un atšķirīgo lelles recepcijā latviešu un austrumslāvu kultūrā. Saskaņā ar Arāja–Mednes pasaku tipu rādītāju un LFK datiem, latviešu vēstītājā folklorā lelle sastopama 311. sižetā (Velns precinieks) un 703* (Sniegbaltīte) AT. Izanalizējot 40 tekstus no arhīva un 15 tekstus no P. Šmita krājuma, redzams, ka lelle galvenokārt darbojas kā cilvēka aizvietotājs/dubultnieks.

Variatīva kļūst lelles–aizvietotājas radīšanas metode: tie var būt sadzīves priekšmeti (piesta, muca), dabas objekti (zariņi, kūļi u.c.), tomēr visbiežāk sižeta „velns precinieks” pasakās darbojas „ēdamā” lelle, kas izgatavota no cukura vai saldiem miltiem/maizes. „Saldās lelles” darināšana un sekojošais apēšanas motīvs saistīts ne tikai ar ķermeniskuma un aizvietošanas/dublēšanas problēmu, bet arī ar gastronomisko/garšas reģistru, ar kura palīdzību tiek aprakstīts un apzināts cilvēka ķermenis. Noturīgā metafora „mana saldā”, kas burtiskā veidā tiek realizēta „saldās lelles” izgatavošanas variantos, fiksē erotiskas konotācijas. Salds kā seksuālās baudas sinonīms ir labi zināms austrumslāvu folklorā. Cits svarīgs aspekts saistībā ar 311. sižeta variantiem ir metonīmiska cilvēka/lelles aizstāšana ar kādu tā daļu. Austrumslāvu kultūrai raksturīgais lelles–aizsarga tēls (480B* = AA480*F, AA*171, *703, 313E* = AA *722 = K317) nav sastopams latviešu tradicionālajā kultūrā.

6. Lellē ir iekodētas arhetipiskas binārās opozīcijas dzīvs/miris; sakrāls/profāns, sieviete/vīrietis. Etnolingvistiskā analīze parāda, no vienas puses, lelles kā bīstama, mātīga priekšmeta uztveri, no otras puses, tradicionālajā kultūrā lelles tēls nereti korelē ar bērna/zīdaiņa tēlu: latviešu nominācijas „lelle” etimoloģija norāda uz austrumslāvu *лялька* semantiku. Turklāt lelles binaritāte parādās arī tās funkcijās: tā var būt gan aizsargs (lelle uz palodzes vai bērna gultiņā), gan bīstams priekšmets. Lelles dekoratīvā funkcija latentā veidā sevī iekļauj aizsargājošo funkciju, bet lelles klātesamība interjeros aktualizē to kā mnemonisku simbolu.

7. Lelles darināšanas mehānismi (lipināšana, auduma vīstīšana, grebšana no koka u.c.), no vienas puses, atspoguļo antropomorfisma robežu problēmu, priekšstatu par tradicionālās pasaules ainas antropocentriskuma un kultūras robežu problēmu. No otras puses, 311. un 703* sižetu invarianti ilustrē antropogonisko mītu par pirmcilvēka radīšanu. Zaudējot sakrālo nozīmi, virspusē paliek stāsts par cilvēkam līdzīga priekšmeta radīšanu no dabas materiāliem. Tādējādi, spēļu prakses ar lelli un pasaku naratīvi var būt universāla antropogonisko mītu sižeta ilustrācija.

8. Lelles recepciju mūsdienu kultūrā daudzējādā ziņā turpina tradicionālās folkloras prakses: „jauno” pieeju spēļu un rituālu praksēm ar lelli labi ilustrē Latvijas interneta portāls Leļļuplaukts

(Dollshelf). Šīs kopienas dalībnieki veido fotosižetus ar pirkām un pašdarinātām lellēm, publicējot tos tīmekļa telpā, pastāvīgi komentējot un papildinot radītos naratīvus. Vizuālā materiāla analīze ļauj secināt, ka šo tekstu galvenais motīvs ir lelle kā sava saimnieka dubultnieks. Savas personības projekcija uz lelli ir intence, kas raksturīga tradicionālajai un mūsdienu kultūrai. Tā izpaužas apģērba dublēšanā, saimnieces rakstura iezīmju piešķiršanā lellei.

9. Portāla Leļļuplaukts fotosižeti un naratīvi uzrāda spēcīgu masu kultūras tekstu ietekmi: sastopami citāti no precedentiem tekstiem, kopienas dalībnieki aizgūst masu literatūras varoņu uzvedības modeli. Aktualizējas Pītera Pena (kas saistīts ar Kidalt fenomenu), zemākās mitoloģijas personāžu, demonoloģijas (vampīru, raganu), Rietumu masu kultūras (Lara Krofta, Halks, Rosomaha u.c.) tēli.

10. Literārajos kontekstos lelle var darboties kā literāra klišeja: stereotipiskais izteikums „skaista kā lelle”, „porcelāna lellīte” sastopams gan mūsdienu valodas lietojumā (tas fiksēts latviešu un krievu valodas vārdnīcās), gan publicistikas tekstos. Piemēram, I. Lukaša stāstā „Vaska lelles” un I. fon Nolkena stāstā „Lellīte”, kas publicēti 1924.gadā Rīgas krievvalodīgajā periodikā. Lellei–tēlam šajos triviālajos tekstos ir tipiskas mistiskās konotācijas, kas saistītas ar nāvi, bailēm un dubultnieka motīvu.

11. Lelle iekļaujas kultūras sistēmā. Kā simbolisks cilvēka attēlojums tā ir spējīga aizvietot cilvēku rituālajās un spēļu formās, pildīt viņa funkcijas. Lelles fenomena izziņāšana Latvijas kultūrtelpā var tikt turpināta šādos virzienos: pievērsties lelles recepcijai mūsdienu pilsētas tradīcijā (veidot intervijas ar mērķi noskaidrot jauno/vecu spēļu prakses ar lelli jaunā tipa priekšmetu (androīdu, robotu, klonu) rašanās kontekstā); pievērsties datorspeļu problēmai, aplikācijai kā lelles–pandoras mūsdienu analogam; paplašināt lelles recepcijas reģionālos pētījumus, salīdzinot baltu un slāvu tradīcijas.

Promocijas darbs pilnībā neatspoguļo visu plašo problemātiku, ko formulē zinātne lelles fenomena izpētē kultūras tekstos. Izpētei izvēlētie leļļu izmantojuma spēļu un rituālu konteksti ir spilgtākie lelles funkcionēšanas piemēri kultūras sistēmā. Pētījuma aktualitāte un zinātniskā nozīmība atspoguļojas ne tikai iegūtajos rezultātos, bet arī perspektīvā, kas būtiski ļauj paplašināt pētījuma empīrisko bāzi, piedāvājot veikt anketēšanu. Respondentu aptaujas materiāls palīdzētu atklāt dažādu paaudžu spēļu stratēģijas atšķirības: kādi spēļu scenāriji ir aktuāli konkrētā laika posmā, kādas folkloras zīmes/nozīmes un tēli ir pieprasīti tradīcijas nesēju vidū.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

Avoti

1. Arājs, K., Medne, A. (1977). Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīga: Zinātne.
2. Barons, K., Visendorfs, H. (1915). Budēļu, ķekatu, čigānu dziesmas. Latvju dainas. V sēj. Petrograda: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas spiestava.
3. Latviešu sakāmvārdu datorfonds. Pieejams: http://www.lfk.lv/lfk_lv.html [sk. 10.11.2015.]
4. Latviešu dainas (Krišjāņa Barona dainu skapis). Pieejams: <http://www.dainuskapis.lv/> [sk.27.02.2015.]
5. LFK – Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve.
6. Leļļuplaukts. Pieejams: <http://lelluplaukts.latvianforum.net/> [sk.10.11.2015.]
7. Mariela Kleitona saits (Mariel Clayton). Pieejams: <http://www.thephotohymarielclayton.com/#> [sk. 10.11.2015.]
8. SPPA – Svetlanas Pogodinas personālais arhīvs.
9. Šmits, P. (1925 – 1937). Latviešu pasakas un teikas. Pieejams: <http://valoda.aialab.lv/folklor/pasakas/> [sk. 10.11.2015.]
10. Афанасьев, А.Н. (1985). Русские народные сказки. Москва: Наука.
11. Архив Института этнологии и антропологии имени Миклухо-Маклая РАН.
12. Бараг, Л.Г., Березовский, И.П., Кабашников, К.П., Новиков, Н.В. (1979). Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Ленинград: Наука. Pieejams: <http://ruthenia.ru/folklore/sus/> [sk. 10.11.2015.]
13. Круглова, Ю.Г. (1989). Библиотека русского фольклора. Сказки. Книга 1 Москва: Советская Россия.

Vārdnīcas

1. Baldunčiks, J., Pokratniece, K. (sast.). (1999). Svešvārdu vārdnīca.. Rīga: Jumava. Pieejams: <http://www.letonika.lv/groups/default.aspx?g=1&r=1107> [sk. 10.11.2015.]

2. Leach, M., Fried J. (ed.). (1949). Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. One. Funk & Wagnalls Company, New York.
3. Lochmer, A. (1906). Englesko – hrvatski rečnik. Pieejams:
<https://archive.org/details/engleskohrvatsk06lochgoog>. [sk.10.11.2015.]
4. Karulis, K. (1992). Latviešu etimoloģijas vārdnīca divos sējumos. I sēj. Rīga: Avots.
5. Đivuljski, M. (2009). Rusko-srpski / srpsko-ruski rečnik. Beograd: IP Book.
6. Vágnerová, M. (2001). Slovník rusko – česky a česko-rusky. Moskva: Русский язык.
7. Wikipedia. Pieejams: <http://en.wikipedia.org/wiki/Ritual> [sk. 10.11.2015.]
8. Грачѐв М., Гуров А. И., Рябинин В. (1991). Словарь уголовного жаргона. Pieejams:
http://web.archive.org/web/20061008225137/http://plutser.ru/slovari_argo_20v/slovar_argo_grachev_gurov_rjabinin [sk. 10.11.2015.]
9. Даль, В. (1978). Толковый словарь живого великорусского языка. Том I. Москва: Русский язык.
10. Даль, В. (1979). Толковый словарь живого великорусского языка. Том II. Москва: Русский язык.
11. Даль, В. (1993). Пословицы и поговорки русского народа. Том III. Москва: Русская книга.
12. Иллич-Свитыч, В.М. (1976). Сравнительный словарь (1–3). Том II. Москва: Наука.
13. Ожегов, С.И. (1990). Словарь русского языка. Москва: Русский язык.
14. Толстой, Н. И. (общ. ред.) (2009). СД - Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Том 3. Москва: Институт славяноведения РАН.
15. [Словарь Академии Российской]. (1789 – 1794). Словарь Академии Российской. 1–6 части. СПб: издание Второго отделения Российской Академии наук
16. Скляревский, Г.Н. (1998). Толковый словарь русского языка конца XX века. Языковые изменения. Российская Академия наук Институт лингвистических исследований. СПб.: Фолио-Пресс.
17. Трубачев, О.Н. (1977). Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 4. Москва: Наука.
18. Трубачев, О.Н. (1985). Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 12. Москва: Наука.

19. Фасмер, М. (1986). Этимологический словарь Фасмера. Pīeejams:
<http://www.slovopedia.com.html> [sk.28.08.2015.]
20. Филин, Ф. П. (ред.). (1980). Словарь русских народных говоров. Вып. 16. Ленинград: Наука.
21. Черных, П. Я. (2002). Историко-этимологический словарь современного русского языка. Москва: Русский язык - Медиа.
22. Чукалов, С.К. (1981). Русско-болгарский словарь / Krievu-bulgāru vārdnīca. Pīeejams:
<http://www.uchiyaziki.ru/index.php/slovari-bolgarskogo-yazika/4200-russko-bolgarskiy-slovar>
[sk. 10.11.2015.]

Zinātniskā literatūra

1. Abraham, R. (1992). The Past in the Presence: An Overview of Folkloristics in the Late 20th Century. In: Kvideland (ed.). Folklore Processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday, 6th March 1992. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Senra. P. 32 - 49.
2. Abraham, R. D. (2005). Everyday Life: A Poetics of Vernacular Practices. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
3. Alvers, B.(1990). Creating the Source Through Folkloristic Fieldwork. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
4. Andrieu, B. (1993). Le Corps disperse: Histore du corps au XX siècle. Paris: L'Harmattan.
5. Appadurai, A. (ed.). (1996). The social life of things. Comodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Ball, D. (1967). Toward a Sociology of Toys: Inanimate Objects, Socialization, and the Demography of the Doll World. In: The Sociological Quarterly. Midwest Sociological Society: Wiley-Blackwell. P.447-458.
7. Barba E. (1995). The Paper Canoe. A Guide to Theatre Anthropology. London: Routledge.

8. Baron, R. (1993). Multi-Paradigm Discipline, Inter-Disciplinary Field, Peering through and around the Interstices. In: *Western Folklore*. Vol. 52. United States: Western States Folklore Society. P. 227–241.
9. Barons, K., Visendorfs, H. (1915). *Budēļu, ķekatu, čigānu dziesmas*. Grām.: *Latvju dainas*. V sēj. Petrograda: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas spiestava.
10. Bayard, S.P. (1953). The Methods of Folklore. In: *Journal of American Folklore*. Vol. 66. P. 1–17.
11. Bayer, L. (1962). *Das Europäische Puppenhaus von 1550-1800*. Würzburg: Privatdruck der Autorin.
12. Bausinger, H. (1961). *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
13. Bausinger, H. (1969). Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde. In: *Zeitschrift für Volkskunde* (65). München: Waxmann. P. 232–250.
14. Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
15. Ben-Amos, D. (1984). The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies. In: *Journal of Folklore Research*. Vol. 21. (nos. 2/3). United States: Indiana University Press. P. 97–131.
16. Bennett, A. (2004). *Virtual subculture? Youth identity and the Internet*. In: Bennett, A. and K. Khan-Harris (Eds.), *After subculture: Critical studies in contemporary youth culture*. New York. P. 162–172.
17. Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Eco–logy of Things*. Durham: Duke University Press.
18. Berger, P.L. (1966). *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Anchor.
19. Bogatyrev, P., Jakobson, R. (1966). *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*. In: *Verzameling van opstellen door ondleerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan mgr.; Prof. Dr. Jos. Schrijnen (Donum Natalicum Schrijnen)*. Nijmegen Utrecht, 1929; 2. labotais izdevums: Jakobson R. *Selected Writings*. T. IV. *Slavic Epic Studies*. The Hague Paris.
20. Boyer, P. (1999). *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. *Cambridge Studies in Social Anthropology* 68. Cambridge: Cambridge University Press.

21. Bourdieu, P. (1984). *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. L: Routledge & Kegan Paul.
22. Boym, S. (1994). *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge, London.
23. Brennan, T. (2004). *The Transmission of Affect*. Ithaca: Cornell University Press.
24. Bretschneider, R. (1995). *Lifestyle-Forschung*. Wien: Institut für Markforschung.
25. Brown, B. (2004). *Thing Theory*. In: *Things*. Chicago: Chicago University Press. P.56 –89.
26. Brückner, A. (1925). *Slaven und Litauer*. In: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Band 2. Mohr, Tübingen: Siebeck. P.76–109.
27. Bula, D. (2011). *Mūsdienu folkloristikas paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne.
28. Burke, P. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. London:Harper Torchbooks
29. Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
30. Calame-Griaule, G. et al. (1983). *The Viriability of Meaning and the Meaning of Variability*. In: *Journal of Folklore Research*. 20. № 2–3. P. 155.
31. Cawelti, John G. (1976). *Adventure, Mystery, and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
32. Cawelti, John G. (2004). *Mystery, Violence, and Popular Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
33. Celms, V. (2007). *Latvju raksts un zīmes. Baltu pasaules modelis, uzbūve, tēli, simbolika*. Rīga: Folkloras informācijas centrs.
34. Clarke, K. & M. (1963). *Introducing Folklore*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
35. Clough, P.,Halley, J. (eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
36. Cohen, P. (1968). *Modern Social Theory*. London: Heinemann.
37. Collins J. (1995). *Literacy and Literacies*. In: *Annual Review of Anthropology*. № 24. P. 75—93
38. Christensen, A. (1925). *Motif et Theme*. Helsinki: Folklore Fellows Community.
39. Daniel E.V., Peck, J.M. (1996). *Culture/Contexture — Explorations in Anthropology and Literature Studies*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
40. Dennis, Ph. , W. Aycock (ed.) (1989) *Literature and Anthropology*. Lubbock: Texas Tech UP.

41. Dorson, R. (1971). Is there a Folk in the City? In: *The urban Experience and Folk Tradition*. Austin and London: The University of Texas Press. P.21–52.
42. Dundes, A. (1989). *The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation*. In: *Folk Groups and Folklore Genres*. Utah State University Press. P. 350–358.
43. Durkheim, E. (1915). *The Elementary Forms of Religious Life* London: George Allen & Unwin LTD.
44. Eliade, M. (1957). *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.
45. Eliade, M. (1987). *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. London: Harcourt Brace Jovanovich.
46. Eliade, M. (1978). *A History of Religious Ideas*. Chicago: University of Chicago Press.
48. Everett, H. (1957). „Relative State” Formulation of Quantum Mechanics. In: *Reviews of Modern Physics*. Vol. 29. United States: American Physical Society. P. 454–462.
49. Fischer, C.S. (1976). *On Urban Experience*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
50. Fiske, J. (1997). *Television Culture*. London; New York: Routledge.
51. Feintuch, B. (2003). *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. University of Illinois Press.
52. Frank, R. (2011). *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. Jackson.
53. Frazer, J.G. (1911 –1936). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, Hathi Trust.
54. Froderman, R. (2010). *The Oxford Handbook on Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press.
55. Genep, A. van. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago.
56. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
57. Geertz, C. (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, Inc.
58. Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane.
59. Graeber, D. (2005). *Fetishism as Social Creativity or, Fetishes are Gods in the Process of Construction*. In: *Anthropological Theory*. December. Vol. 5. P. 407–438.

60. Gregg, M., Seigworth, G.J. (eds.). (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
61. Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press: Boston.
62. Habermas, J. (1967). *Zur Logik der Socialwissenschaften*. Pieejams: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/habermas_logik-sozialwiss.pdf [sk.28.02.2015.]
63. Heller, M. (1988). *Cogs in the Soviet Wheel. The Formation of Soviet Man*. London: Collin Harvills.
64. Hercíc, E. (1951). *Československé lidové hračky*. Praha: Orbis.
65. Hobsbawm, E., Terence Ranger, T. (ed.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
66. Howard, A. (1988). *Hypermedia and the Future of Ethnography*. In: *Cultural Anthropology*, 3(3). P. 304–15.
67. Jaggar, A.M., Bordo, S.R. (1989). *Gender / Body / Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press; Butler.
68. Janson, J. A. (1933). *Die lettischen Maskenumzüge. (Inaugur-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde)*. Riga: Walters und Rapa.
69. Jansons, J.A. (1937). *Maģija latviešu tautas tradīcijās*. Rīga: Valtera un Rapas akciju sabiedrības apgāds.
70. Jansons, J. A. (2010). *Latviešu masku gājieni*. Rīga: Zinātne.
71. Johnston, H., Klandermans B. (1995). *The Cultural Analysis of Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota.
72. Fiske, John. (1997). *Television Culture*. London: Routledge.
73. Frazer, J.G. (1911). *The Golden Bough. Taboo and the Perils of the Soul*. London: Macmillan.
74. Frobenius, L. (1898). *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*. Halle : Druck von Ehrhardt Karras.
75. Katz, D. (1925). *The World of Touch*. New Jersey: Hillsdale.
76. Kelly, C. (2009). *Petrushka: The Russian Carnival Puppet Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press.
77. Kirshenblatt-Gimblett, B. (1989). *Objects of Memory: Material Culture as Life Review*. In: *Folk Groups and Folklore Genres*. Utah State University Press. P. 329–339.

78. Kiaer, Ch. (2005). *Imagine No Possessions: The Socialist Objects of Russian Constructivism*. Cambridge MA: The MIT Press.
79. Kjellman, G. (1993). *Varats oändliga tinglighet. En studie om fremal som kulturbrare*. Stockholm: Carlssons Bokförlag Klein.
80. Klaus, M., Janowitz M.A (2009). *Ethnographische Methoden im Internet und posttraditionale Vergemeinschaftungen*. In: 12. Tagung der Deutschen ISKO (International Society for Knowledge Organization) Wissensorganisation, 19.–21.10.2009, Bonn.
81. Klein, J.T. (2005). *Humanities, Culture and Interdisciplinarity : The Changing American Academy*. Albany: State University of New York Press.
82. Kosofsky, S. E. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.
83. Kozinets, Robert V. (2010). *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Sage Publications Ltd.
84. Krogzeme-Mosgorda, B. (2013). *Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā*. Rīga: Latvijas Universitāte, Literatūras, folkloras un mākslas institūts.
85. Kursīte, J. (1999). *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne.
86. Kursīte, J. (2008). *Sfumato nesfumato*. Rīga: Madris.
87. Kursīte, J. (1996). *Latviešu folkloras mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne.
88. Kursīte, J. (2013). *Bāba, māte, dieviete tradīcijā un mūsdienās*. *Letonica* № 26. Rīga: LU LFMI. Lpp. 37.–51.
89. Labov, W. (1972). *Language in the inner city: studies in the Black English vernacular*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
90. Lacan, J. (1997). *Ecrits: A Selection*. London: Routledge Classics.
91. Laumane, B. (2002). *Latviešu izlokšņu frazeoloģisms iet uz lelles kāju*. *Baltistica* T. 37, № 2. Vilnius: Vilniaus universitetas. Lpp. 295.–306.
92. Layton, R. (1991). *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
93. Lee, K. (1991). *Literary Anthropology: Culturology of Literary Text*. In: *The Journal of English Language and Literature*. № 37/3. Seoul. P. 651—666
94. Lemon, A. (2009). *The Emotional Lives of Moscow Things*. In: *Russian History*. Vol. 36. P. 201 – 218.
95. Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole*. T. II. Paris: Albin Michel.

96. Levine, K. (1986). *The social context of literacy*. London: The Falmer Press.
97. Levy-Bruhl, L. (1923). *Primitive Mentality*. London: Allen & Unwin.
98. Levi-Strauss, C. (1962). *The Savage Mind*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
99. Loriggio, F. (1990). Anthropology, Literary Theory, and the Traditions of Modernism. In: *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text* / Ed. Marc Manganaro. Princeton: Princeton University Press. P. 215—265.
100. Malý, L. (1895). *Hračky děti československých*. Praha: Nákladem Aloisa Hynka.
101. Malinowski, B. (1926). *Myth In primitive psychology*. London: Norton.
102. Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
103. Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
104. Marett, R.R. (1914). *The Threshold of Religion*. New York: Macmillan.
105. Markausa, I. M. (2007). Bērņības spēļu un rotaļu vērtējums pieaugušo atmiņās. *Letonica* № 16. Rīga: LU LFMI. Lpp. 95.–109.
106. Markausa, M. (2006). Laikmeta iezīmes bērņu spēlēs un rotaļās. *Letonica* № 14. Rīga: LU LFMI. Lpp. 89.–101.
107. Meinhof, C. (1926). *Die Religion der Afrikaner in Ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
108. McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
109. McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. N.Y.: McGraw Hill.
110. McLuhan, M. (1951). *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*. N.Y.: The Vanguard Press.
111. Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements an Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
112. Montagu, A. (1986). *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Harper & Row Publishers.
113. Murton, R.K. (1957). *Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
114. Novak, J. (1962). *Homo Sowjeticus. Der unter Hammer und Sichel*. Bern, Stuttgart.

115. Oushakine, S.A. (2010). Totality Decomposed: Objectalizing Late Socialism in Post-Soviet Bio-chronicles. In: *The Russian Review*. Vol. 69. № 4. P. 638–669.
116. Pecora, V.P. (1994). The Sorcerer's Apprentices: Romance, Anthropology, and Literary Theory. In: *Modern Language Quarterly*. Vol. 55. № 4. P. 345—382
117. Pietz, W. (1985). The Problem of the Fetish, (Part) I. In: *Anthropology and Aesthetics*. No. 9. P. 5–17.
118. Pietz, W. (1987). The Problem of the Fetish, (Part) II. In: *Anthropology and Aesthetics*. No. 13. P. 23–45.
119. Pogodina, S. (2011). Lelle kā fetišs Latgales tradicionālajā kultūrā 20.-21. gadsimtā. *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla (Letonika starpkultūru kontekstā)*. Rīga: Latvijas Universitāte. Lpp. 45.–58.
120. Poyatos, F. (ed.) (1988). *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins
121. Ries, N. (2009). Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia. In: *Cultural Anthropology*. Vol. 24. № 2. P. 181–212.
122. Remise, J., Fondin, J. (1967). *The Golden Age of Toys*. New York: Edita Lausanne.
123. Rižakova, S. (2000/2001). Cilvēka koncepcija tradicionālajā kultūrā: ķermenis un tā daļas latviešu folklorā. *Letonica*. № 6/7. Rīga: LU LFMI. Lpp. 92.–105.
124. Santino, J. (2003). Performative Commemoratives, the Personal, and the Public: Spontaneous Shrines, Emergent Ritual, and the Field of Folklore (AFS Presidential Plenary Address, 2003). *Journal of American Folklore*. 117 (466). P. 363–372.
125. Sarma, I. (2007). Bērnu rotaļlietas, spēles un vaļasprieki 20. gadsimtā Latvijā. *Letonica* № 16. Rīga: LU LFMI. Lpp. 126.–138.
126. Schiebinger, L. (ed.). (2000). *Feminism and the Body*. Oxford: Oxford University Press
127. Shils, E. (1981). *Tradition*. London and Boston: Faber & Faber.
128. Steinberg, M.D., Sobol, V. (2011). *Interpreting Emotions in Russia and Eastern Europe*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
129. Sreet V., B. (ed.). (1993). *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. In: *Cambridge Studies in Oral and Literate Culture* 23. Cambridge: Cambridge University Press.
130. Thompson, S. (ed.). (1955). *Motif-Index of Folk-Literature*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger. Vol. 1.

131. Thompson, S. (ed.). (1956). *Motif-Index of Folk-Literature*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger. Vol. 2.
132. Thompson, S. (ed.). (1956). *Motif-Index of Folk-Literature*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger. Vol. 6.
133. Turner, V. (1974). *The ritual process*. Harmondsworth, England: Penguin.
134. Tylor, E.B. (2010). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: Nabu Press.
135. Uther, H. (2004). *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. FF Communications no. 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 3 volumes.
136. Wesselski, A. (1925). *Märchen des Mittelalters*. Berlin: Stubenrauch.
137. Widdis, E. (2009). *Sew Yourself Soviet: The Pleasures of Texture in the Machine Age*. In: *Petrified Utopia: Happiness Soviet Style*. London; New York: Anthem Press. P.181–212.
138. Willis, P.E. (1978). *Profane Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
139. Zinovjev, A. (1979). *Homo sovieticus*. London: Gollancz.

140. Абызов, Ю. (1991). Русское печатное слово в Латвии, 1917-1944 годы. Pieejams: <http://skola.ogreland.lv/istorija/slovo/A/as.117.htm> [sk. 10.11.2015.]
141. Агапкина, Т.А. (1999). *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик.
142. Агапкина, Т.А. (2000). *Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян*. Москва: Индрик.
143. Агапкина, Т.А. (2009). *Русальная неделя*. В кн.: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Том 4*. Москва: Международные отношения. С. 501–503.
144. Адоньева, С.Б. (2000). *Сказочный текст и традиционная культура*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
145. Адоньева, С.Б. (2001). *Категория ненастоящего времени. Антропологические очерки*. СПб: Петербургское Востоковедение.
146. Адоньева, С.Б. (2003). *Прагматика фольклора и практика переходных ритуалов*. В кн.: *Современный городской фольклор*. Москва: Российский гос. гуманитар. ун-т. С. 323–339.
147. Адоньева, С.Б. (2004). *Прагматика фольклора*. СПб: СПбГУ.

148. Адоньева, С.Б. (2005). Первомай: ритуал и перформанс. В кн.: Морфология праздника. Сб. статей. СПб. С. 78–92.
149. Адоньева, С.Б. (2007). Ритуал, он же – обряд. Разговор об определениях. Picejams: http://folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php?rubr=Research-articles [sk.28.02.2015.]
150. Адоньева, С.Б. (2008). Обрядовое чучело: проективный принцип ритуальных практик. Picejams: http://folk.ru/Research/adonyeva_obriad_chuchelo.php?rubr=Research-articles [sk. 19.08.2015.]
151. Адорно, Т., Хоркхаймер, М. (1997). Критика культурыиндустрии. В кн.: Диалектика просвещения: философские фрагменты. Москва: Медиум, Ювента. С. 98–189.
152. Алексеевский, М.Д. (2009). «Что мне водка в летний зной...»: проблемы текстологии фольклора в Интернете. В кн.: Интернет и фольклор. Сборник статей. Москва: ГРЦРФ. С. 71–89.
153. Алексеевский, М.Д. (2010). Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность). В кн.: От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. Москва: ГРЦРФ. С. 151–166.
154. Андреев, А. (1999). Рунет 90-х: Поколение чайников и сторожей. Picejams: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-05-14/andrey.htm> [sk. 28.02.2015.]
155. Антанасиевич, И. (2009). Символические посредники: авангард и фольклор. В кн.: Авангард и идеология: русские примеры. Белград: Фото Футура. С. 153–164.
156. Аникин, В.П. (1991). Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре. Москва: Художественная литература.
157. Анохин, А.В. (1929). Душа и ее свойства по представлениям телеутов. В кн.: Сборник музея антропологии и этнографии. Ленинград: Рос. АН, 1929. Т. 8. С. 253–269.
158. Арутюнова, Н.Д. (1980). К проблеме функциональных типов лексического значения. В кн.: Аспекты семантических исследований. Москва: Наука. С. 156–249.
159. Арутюнов, С. А. (1982). Обычай, ритуал, традиции. Советская Этнография, № 2. Москва: АН СССР. С. 97–112.
160. Байбурин А., Левинтон Г. (1972). Тезисы к проблеме “Волшебная сказка и свадьба”. В кн.: Quinquagenario: Сб. статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту: Тартуский университет. С. 67–85.

161. Байбурин, А.К. (1981). Семиотический статус вещей и мифология. В кн.: Материальная культура и мифология. Т. XXXVII. Сборник Музея антропологии и этнографии. № 37. Ленинград: Наука. С. 215–226.
162. Байбурин, А.К. (1983). Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука.
163. Байбурин, А.К., Левинтон, Г.А. (1984). К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов». В кн.: Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Ленинград: Наука. С. 229–245.
164. Байбурин, А. К. (1989). Семиотические аспекты функционирования вещей. В кн.: Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Ленинград: Наука. С. 63–88.
165. Байбурин А. К., Топорков А. Д. (1990). У истоков этикета: Этнографические очерки. Ленинград: Наука.
166. Байбурин, А.К. (1992). Ритуал: между биологическим и социальным. В кн.: Фольклор и этнографическая действительность. СПб: Наука. С. 18–28.
167. Байбурин, А. К. (1993). Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука.
168. Байбурин, А.К. (1996). Полярности в ритуале (твердое и мягкое). Полярность в культуре (альманах «Канун»). Вып. 2. СПб: Канун. С. 157–165.
169. Байбурин А., Левинтон Г. (1998). Код(ы) и обряд(ы). В кн.: Кодови словенских култура. Број 3. Београд: Слио. С. 239–257.
170. Байбурин, А.К. (2010). Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике. В кн.: От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. С.16–55.
171. Баранова, И.И. (1991). Материалы по детству и воспитанию в коллекциях ГМЭ народов СССР по русской этнографии. В кн.: «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Ленинград: Государственный музей этнографии народов СССР. С. 5–23.
172. Баранов, Д.А., Баранова, О.Г., Мадлеская, Е.Л. (1999). Русская изба. Иллюстрированная энциклопедия. Санкт-Петербург: Искусство–СПб.
173. Барбер, Б. (1972). Структура социальной стратификации и тенденции социальной мобильности. В кн.: Американская социология. Москва: Политиздат. С. 102–122.

174. Барт, Р. (1996). Мифологии. Москва: Изд-во им. Сабашниковых.
175. Барт, Р. (2003). Семиотика вещи. В кн.: Система моды. Статьи по семиотике культуры. Москва: Издательство им. Сабашниковых. С. 416–426.
176. Бартминьский, Е. (2009). Базовые стереотипы и их профилирование. В кн.: Стереотипы в языке, коммуникации и культуре. Москва: РГГУ. С. 11–21.
177. Бахтин, М. М. (1990). Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва: Художественная литература.
178. Белова, О.В. (1999). Отражение этноконфессиональных отношений в славянском фольклоре. В кн.: Jews and Slavs. Jerusalem; Ljubljana: The Hebrew University of Jerusalem. Том 6. С. 11–21.
179. Белова, О.В. (2005). Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. Москва: Индрик.
180. Белова, О.В. (глав.ред.). (2006). Живая старина. № 1. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. С. 2–25.
181. Белоусов, А.Ф., Веселова, И.С., Неклюдов, С.Ю. (2003). Современный городской фольклор (сборник статей). Москва: РГГУ.
182. Березкин, Ю. Е. (2005а). Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов. В кн.: Ad hominem. Памяти Николая Гиренко. СПб: МАЭ РАН. С. 131–156.
183. Березкин, Ю.Е. (2005b). Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии (Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. Вып. 1 [21]. С. 146–151.
184. Березкин, Ю.Е. (2005с). Мифы далекого прошлого. Живая старина № 4. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. С. 4–14.
185. Березкин, Ю.Е. (2006). Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции мифологии. В кн.: История и математика. Анализ и моделирование социально-исторических процессов. Москва: URSS. С. 205–231.
186. Березович, Е.Л. (2008). Этнические стереотипы и проблема лингвокультурных связей. Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. Lublin: Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej . Т. 20. С. 63–77.

187. Березович, Е. Л. (2009). Этнические стереотипы в разных культурных кодах. В кн.: Стереотипы в языке, коммуникации и культуре. Москва: РГГУ. С. 22–31.
188. Березович, Е., Пьянкова, К. (2004). Пищевой код в тексте игры: каша и квас. В кн.: Механизмы передачи фольклорной традиции. Санкт-Петербург: КМВИ. С. 425–459.
189. Бергельсон, М.Б. (2007). Социокультурная мотивированность нарративов. Picejams: <http://www.dialog-21.ru/digests/dialog2007/materials/html/06.htm> [sk.28.02.2015.]
190. Бернштейн, Б. М. (1981). Традиция и социокультурные структуры. Советская Этнография. № 2. Москва: АН СССР.
191. Бернштейн, С.Б. (2005). Сравнительная грамматика славянских языков. Изд. 2. Москва: Наука.
192. Блументаль, М. «Куклы Дайны Кучере». Вести Сегодня (2012). № 111 (3896). Рига. С.8.
193. Богатырев, П.Г. (1923). Чешский кукольный и русский народный театр. Берлин: Опояз.
194. Богданов, К. А. (2001a). Повседневность и мифология. СПб: Искусство–СПб.
195. Богданов, К.А. (2001b). Фольклорная действительность: традиция, метод, перспективы изучения. В кн.: Русский фольклор XXXI (материалы и исследования). Санкт-Петербург: Наука. С. 42–67.
196. Богданов, К.А. (2001 c). Советская очередь: социология и фольклор. СПб: Искусство-СПб.
197. Богданов, К.А. (2001d). «Право курить»: к социальной истории курения в XX веке. СПб: В кн.: Повседневность и мифология. Спб.: Искусство-СПб.С. 285–378.
198. Богданов, К. (2001e). Каннибализм и культура: превратности одного табу. В кн.: Повседневность и мифология. Спб.: Искусство–СПб. С. 242–285.
199. Богданов, К.А. (2009). Vox Populi (фольклорные жанры советской культуры). Москва: НЛО.
200. Богданов, К.А. (2012). Из истории клякс (филологические наблюдения). Москва: НЛО.
201. Богданов, К.А. (2015). Жевательная резинка, ленинградские подростки и товарный фетишизм в условиях развитого социализма. Антропологический форум № 25. С. 69–90. Picejams: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/025/bogdanov.pdf> [sk. 10.11.2015.]

202. Богораз, В.Г. (1939). Чукчи. Религия. Часть II. Ленинград: Главсевморпути.
203. Богораз-Тан, В.Г. (1934). Чукчи. Религия. Часть II. Ленинград: Главсевморпути.
204. Бодрийяр, Ж. (1999). Система вещей. Picejams:
http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bod_SisV/index.php [sk.10.11.2015.]
205. Большаков, А. О. (2001). Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб: Алетейя.
206. Борисов, С. Б. (2008). Энциклопедический словарь русского детства: в 2 т. Т.1. А—Н. Шадринск: изд-во Шадринского пединститута.
207. Бойм, С. (2002). Общие места. Мифология повседневной жизни. Москва: НЛО
208. Ботякова, О.А. (1995). Куклы народов Средней Азии. В кн.: Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб: МАЭ РАН .С.159–172.
209. Вахштайн, В. С. (2011). Социология повседневности и теория фреймов. СПб: Издательство Европейского университета.
210. Вахштайн, В. С. (2013). Игрушки как «объекты в кавычках»: транспонирование vs. Транспозиция. Новое литературное обозрение, № 121 (3). Москва. Picejams:
<http://www.nlobooks.ru/node/3553> [sk. 10.11.2015.]
211. Ван Дейк, Т. (1988). Стратегия понимания связного текста. В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. Москва. С. 153–211.
212. Ван Дейк, Т. (1989). Язык. Познание. Коммуникация: Сборник работ. Москва: Прогресс.
213. Вайнштейн О. (1988). О массовой культуре. Вопросы литературы. N 3. С. 271–275.
214. Вайнштейн, О.Б. (2012). Денди: мода, литература, стиль жизни. Москва: Новое литературное обозрение.
215. Вахштайн, В.С. (2013). Игрушки как «объекты в кавычках»: транспонирование vs. Транспозиция. Новое литературное обозрение № 121 (3). Москва: Новое литературное обозрение. С. 28.—46.
216. Веблен, Т. (1984). Теория праздного класса. Москва: Прогресс.
217. Веселовский, А.Н. (1989). Историческая поэтика. Москва: Высшая школа.
218. Виноградов, Г.С. (1999). «Страна детей». Избранные труды по этнографии детства. СПб.: Историческое наследие.

219. Виноградова, Л. Н. (1992). Русалии на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства? В кн.: Балканские чтения –2. Симпозиум по структуре текста. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 59–64.
220. Виноградова, Л.Н., Толстая, С.М. (1993). Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях. В кн.: Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения 2. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН. С. 3–36.
221. Виноградова, Л.Н. (1994). Символический «язык вещей» в традиционной народной культуре. В кн.: Славяноведение № 2. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 3–5.
222. Виноградова, Л. Н. (2000). Народная мифология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индик.
223. Виноградова, Л. Н. (2009). Русалии. В кн.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва: Международные отношения. Том 4. С. 494–495.
224. Власова, М.Н. (сост.). (2011). Неизданные материалы экспедиции на Русский Север 1926 – 1928 гг./ Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор. Санкт-Петербург: издательство «Пушкинский Дом».
225. Волчкова И.М. (2010). Комикс как факт массового искусства. Антропология языка. Выпуск 1. Москва: Флинта. С. 162–170.
226. Геннеп, Ван А. (1999). Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва: «Восточная литература» РАН.
227. Герус, Л. (2004). Українська народна іграшка. Львів: Ін-т народознавства НАН України.
228. Гирц, К. (2004). «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры. В кн.: Интерпретация культур. Москва: РОСПЭН. С. 96–157.
229. Голан, А. (1993). Миф и символ. Москва: Русслит.
230. Гололобов, И.В. (2001). О коммуникативной модели ритуала: к вопросу о формах бытования ритуала в традиционной культуре. Pisejams: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2001/2001_01.htm [sk. 10.11.2015.]
231. Голубева, Ю.О. (2000). Кукла в координатах индивидуально-психологического и социокультурного бытия. Москва. Автореферат диссертации. Pisejams: <http://www.dissercat.com/content/kukla-v-koordinatakh-individualno-psikhologicheskogo-i-sotsiokulturnogo-bytiya> [sk.10.11.2015.]

232. Горалик, Л. (2005). Полая женщина: мир Барби изнутри и снаружи. Москва: Новое литературное обозрение.
233. Гофман, И. (2003). Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. Москва: Институт социологии РАН.
234. Громько, М.М. (1986). Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. Москва: Наука.
235. Гурова, О. (2005). От бытового аскетизма к культу вещей: идеология потребления в советском обществе. В кн.: Вещи в советской и постсоветской культуре. Новосибирск: Новосибирский государственный университет. С. 6–22.
236. Гусев, В.Е. (1966). Фольклор: (История термина и его современные значения). Советская Этнография. N 2. Москва: АН СССР.
237. Гусев, В.Е. (1980). Русский фольклорный театр XVIII – начала XX. Ленинград: ЛГИТМИК.
238. Гусева, Ю. (2008). Кукла Барби: pro et contra (к постановке проблемы). В кн.: В тени тела. Сборник статей и эссе. Ульяновск: Изд-во УГУ. С. 25–47.
239. Гура, А.В. (1994). Борона. В кн.: Славяноведение. N 2. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 7–9.
240. Гура, А.В. (2004). Медведь. В кн.: Славяноведение. N 3. Москва: Институт славяноведения РАН. С. 211–215.
241. Гуревич, П. (1987). Проблемы субкультуры в современной западной социологии. В кн.: Субкультурные объединения молодежи. Москва: Мысль. С. 134–178.
242. Дайн, Г. Л. (1981). Русская народная игрушка. Москва: Легкая промышленность.
243. Добровольская, В. (2011). Русская волшебная сказка. Picejams: <http://vimeo.com/postnauka> [sk. 28.08.2015.]
244. Добрынина, Е.П. (1874). Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде. Издательство ОЛЕАЭ, Т. XIII, вып. 1.
245. Дражева Р., Георгиева И. (1980). Семейни обичаи. В кн.:Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София. С.422–456.
246. Дойч, Д. (2001). Структура реальности. Москва: Ижевск. РХД.
247. Дубин, Б.В. (2004). Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. Москва: Новое издательство.

248. Дюркгейм, Э. (1995). Социология. Её предмет, метод, предназначение. Москва: Канон.
249. Емельянов, Л.Н. (1978). Методологические вопросы фольклористики. Москва: Искусство. С. 20–21.
250. Ечевская, О. (сост.). (2005). Люди и вещи в советской и постсоветской культуре. Новосибирск: Новосиб. Гос. Университет.
251. Зеленин, Д.К. (1936). Культ онгонов в Сибири. Москва, Ленинград: Академия наук СССР.
252. Зеленин, Д.К. (1995). Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. Москва: Индрик.
253. Зечевић, Сл. (1976). Герман. Гласник етнографског музеја. Књ. 39-40. Београд: Пирот.
254. Зиммель, Г. (1996). Проблемы социологии. В кн.: Избранное. Т.2. Москва: Юрист. С. 241 - 270.
255. Иванов, Вяч. Вс., Топоров В. Н. (1965). Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва: Наука.
256. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. (1970). К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). В кн.: Sign. Language. Culture. Paris: The Hague. С. 77–89.
257. Иванов, Вяч. Вс. (1974). Исследования в области славянских древностей. Москва: Наука.
258. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В.Н. (1975). Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Москва: ГРВЛ—Наука. С. 44–76.
259. Иванов, Вяч. Вс. (отв. ред.). (1982). Балто-славянские исследования. Москва: Наука.
260. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В.Н. (1983). К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа. В кн.: Балто-славянские исследования. Москва: Наука. С. 140–175.
261. Иванов, Вяч. Вс. (отв. ред.). (1985). Балто-славянские исследования. Москва: Наука.
262. Иванов, Вяч. Вс. (отв. ред.). (1990). Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). Москва: Наука.
263. Ивлева, Л. М. (1994). Ряженье в русской традиционной культуре. СПб: Российский институт истории искусств.

264. Инфантьев, Б. (2007). Балто-славянские культурные связи. Рига: Веди.
265. Ильин, В. (2000). Поведение потребителей. СПб: Питер.
266. Кабакова, Г. (2001a). Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Ладомир.
267. Кабакова, Г. (2001b). Полесская народная антропология: женский текст. В кн.: Восточнославянский этнолингвистический сборник. Москва: Индрик. С. 50–77.
268. Кабакова, Г. (2005). О сладких поцелуях и горьких слезах: Заметки о гастрономии тела. В кн.: Тело в русской культуре. Москва: НЛЮ. С. 67–78.
269. Кабакова, Г., Конт, Ф. (2005). Тело в русской культуре. Москва: НЛЮ.
270. Кабакова, Г. (2011). Приглашение к застолью. В кн.: Славянский балканский фольклор, Винограде (выпуск 11). Москва: Индрик. С. 39–49.
271. Кабакова, Г.И. (2015). Русские традиции гостеприимства и застолья. Москва: Форум Неолит. С. 324–334.
272. Кагаров, Е.Г. (1929). Что такое фольклор. В кн.: Художественный фольклор. Т. 4/5. Москва. С. 259–324.
273. Кагаров, Е.Г. (1967). Эстетика фольклора. Ленинград: Наука.
274. Кагаров, Е.Г. (1991). Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. Москва: Наука.
275. Калверт, К. (2009). Дети в доме: материальная культура раннего детства, 1600–1900. Москва: Новое литературное обозрение.
276. Кайуа, Р. (Roger Caillois, 2007) . Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Москва: ОГИ.
277. Кайуа, Р. (Roger Caillois, 2003). Миф и человек. Человек и сакральное. Москва: ОГИ.
278. Каргин, А.С., Костина, А.В. (2009). Научное осмысление интернет-фольклора: актуальные проблемы и опыт исследования. В кн.: Интернет-фольклор. Сборник статей. Москва: ГРЦРФ. С. 5–18.
279. Каргин, А., Неклюдов, С. (2005). Фольклор и фольклористика Третьего тысячелетия. В кн.: Первый Всероссийский Конгресс Фольклористов: сборник докладов. Том. 1. Москва: Российский Республиканский центр фольклора. С.14–28.

280. Карпова, Т. Е. (1999). Феномен куклы в русской культуре: историко-культурологические аспекты. Санкт-Петербург: Рос. Гос. Университет им. А. Герцена. Автореферат диссертации.
281. Кербелите, Б. (2001). Типы народных сказаний. Санкт-Петербург: Европейский дом.
282. Ковычева, Е.И. (2002). Кукла в диалоге культур. Ижевск: Издат. Дом „Удм. Ун-т”.
283. Козлова, Н.Н. (1996). Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. Москва: Институт философии РАН.
284. Комарова, С.В., Катушкин, С.Е. (1999). Кукольные люди. СПб.: Абрис.
285. Костюхина, М.С. (2009). Похороны куклы, или Бессмертие клише. В кн.: Живая кукла (сборник статей). Москва: РГГУ. Центр типологии и семиотики фольклора. С. 215–229.
286. Костюхина, М. (2013). Детский оракул (по страницам настольно-печатных игр). Москва: Новое литературное обозрение.
287. Кристева, Ю. (2003). Силы ужаса: Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя.
288. Криничная, Н. А. (2000, 2001). Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3-х т. СПб: Dia Philologica.
289. Криничная, Н.А. (2004). Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва: Академический проект;
290. «КукАрт» № 1. (1991). Москва: КукАрт.
291. «КукАрт» № 2. (1991). Москва: КукАрт.
292. «КукАрт» № 3. (1992). Москва: КукАрт.
293. «КукАрт» № 4. (1993). Москва: КукАрт.
294. «КукАрт» № 5. (1994). Москва: КукАрт.
295. «КукАрт» № 6. (1995). Москва: КукАрт.
296. «КукАрт» № 7. (2000). Москва: КукАрт.
297. «КукАрт» № 10–11. (2005/2006). Москва: КукАрт.
298. Кукулин, И., Липовецкий, М., Майофис, М.(сост. и ред.). (2008). Веселые человечки. Культурные герои советского детства (сборник статей). Москва: Новое литературное обозрение.
299. Кустова, Ю.Г. (1997). Игрушки хакасских детей (коллекция сектора Сибири в Кунсткамере). В кн.: Культура народов Сибири. Материалы Третьих сибирских чтений. СПб.: МАЭ РАН. С. 107–110.

300. Леви-Брюль, Л. (1980). Первобытное мышление. Москва: из-во МГУ.
301. Левинтон, Г.А. (1974). К вопросу о функциях словесных компонентов обряда. В кн.: Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Ленинград: Наука. С. 201–209.
302. Левинтон, Г. А. (1988). Ритуалы и ритуализованные формы поведения. В кн.: Рациональность и семиотика поведения. Киев: Наука . С. 45–61.
303. Лейбов, Р. (1997). Язык рисует Интернет. Pieejams:
<http://www.gagin.ru/internet/4/9.html> [sk. 28.08.2015.]
304. Литягин, А.А. (2001). Имена игрушек: в раннем детстве всех кукол называла катями... . “Чужое имя” (выпуск 6). СПб: Институт русской литературы (Пушкинский дом) АН РАН. С. 383–392.
305. Лотман, Ю.М. (1970). Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту: Тартуский государственный университет.
306. Лотман, Ю. М. (1992). Кукла в системе культуры. В кн.: Избранные статьи: в 3-х томах. Таллинн: Александра. С. 377–380.
307. Лукаш, И. (1924). Восковые куклы. Сегодня. № 128. С. 2–4.
308. Малиновский, Б. (2004). Избранное: Динамика культуры. Москва: Российская политическая энциклопедия.
309. Мамардашвили, М.К. (1990). Сознание как философская проблема. Вопросы философии. № 10. Москва: АН СССР. С. 3–18.
310. Матвеева, С.Я. (1987). Субкультуры в динамике. В кн.: Субкультурные объединения молодежи. Москва: Инион. С. 20–24.
311. Мелетинский, Е.М. (1958). Герой волшебной сказки. Москва: Наука.
312. Мелетинский, Е.М. (1977). К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике. В кн.: Семиотика и художественное творчество. Москва: Наука. С. 152–170.
313. Мелетинский, Е.М., Неклюдов, С.Ю., Новик, Е.С., Сегал, Д.М. (2001). Проблемы структурного описания волшебной сказки. В кн.: Структура волшебной сказки. Москва: Издательский центр РГГУ. С. 11–121.
314. Миков, Л. (1985). Женска антропоморфна пластика в два обряда за дъжд от Ямболски окръг. Български фолклор. №. 4. С. 19–27.

315. Миков, Л. (1986). Антропоморфни атрибути в българската фолклорна обредност. Български фолклор. № 4. С. 25–31.
316. Миков, Л. (1997). Обредни хлябове със зооморфна и антропоморфна форма и с форма на предмети. В кн.: Хлябът в славянската култура. София: Академично издателство “Проф. Марин Дринов”. С. 63–74.
317. Мински, М. (1979). Фреймы для представления знаний. Москва: Энергия.
318. Мишина, М.А. (2011). Формы бытования традиционной куклы в культурном пространстве постиндустриального общества России. Санкт-Петербург. Автореферат диссертации. Pieejams: <http://www.dissercat.com/content/formy-bytovaniya-traditsionnoi-kukly-v-kulturnom-prostranstve-postindustrialnogo-obshchestva> [sk.28.02.2015.]
319. Моррис, Ч.У. (1983). Основания теории знаков. В кн.: Семиотика. Москва: Радуга.
320. Морозов, И.А. (1997). Кукла как феномен традиционной народной культуры славян. В кн.: Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов науч.-практ. конф. Вып. 2. Москва: ГРЦРФ. С. 93–111.
321. Морозов, И.А. (2001). «Игра» и «ритуал» в современном научном дискурсе. В кн.: Традиционная культура. Москва: Научный альманах. № 1. С. 20–28.
322. Морозов, И.А. (2002a). Кукла в современном обиходе (полевое исследование эволюции статуса вещи). Актуальные проблемы полевой фольклористики. (Вып. 1). Москва: МГУ. С. 53–68.
323. Морозов, И.А. (2002b). Кукла в народной культуре. В кн.: Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып.1. Москва: МГУ. С. 139–143.
324. Морозов, И.А., Слепцова, И.С. (2004). Круг игры. Праздник и игра в жизни северорусского крестьянина (XIX-XX вв.). Москва: Индрик.
325. Морозов, И.А. (2009). Феномен куклы и проблема двойничества (в контексте идеологии антропоморфизма). В кн.: Живая кукла. Москва: РГГУ Центр типологии и семиотики фольклора. С. 11–74.
326. Морозов, И. А. (2011). Феномен куклы в традиционной и современной культуре. Москва: Индрик.
327. Найден, О.С. (2007). Українська народна лялька. Київ: Стилос.

328. Назаркин, А.Д. (2009). Иркутские бумажные куклы-«пандоры» - персонажи произведений Лидии Чарской. В кн.: Живая кукла. Москва: РГГУ Центр типологии и семиотики фольклора. С. 104 - 119.
329. Неклюдов, С. Ю. (1995). После фольклора. Живая старина. № 1. Москва: изд. „Живая старина”. С. 2–4.
330. Неклюдов, С.Ю. (1997). Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы. Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Studies in Slavic Folk Culture. Вып. 1. Oakland. С.77–89.
331. Неклюдов, С.Ю. (2001). Авантекст в фольклорной традиции. Picejams: <http://www.ruthenia.ru/folklore/avantext.html> [sk. 10.11.2015.]
332. Неклюдов, С.Ю. (2002). Фольклор и его исследования: век двадцатый. Picejams: <http://www.dvinaland.ru/culture/site/Publications/ЕоС/ЕоС2006-2/10.pdf> [sk.10.11.2015.]
333. Неклюдов, С.Ю. (2003а). Фольклор современного города. В кн.: Современный городской фольклор. Москва: РГГУ. С. 5–24.
334. Неклюдов, С.Ю. (2003b). Современный городской фольклор. Москва: РГГУ.
335. Неклюдов, С.Ю. (2004). Почему сказки одинаковые? Живая старина. № 1 (41). С. 7–10.
336. Неклюдов, С.Ю. (2005). Несколько слов о «постфольклоре». Picejams: <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.htm> [sk. 10.11.2015.]
337. Неклюдов, С.Ю. (2006). Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы. В кн.: Проблемы структурно-семантических указателей. Москва: РГГУ. С. 31–37.
338. Неклюдов, С.Ю., Мамедова, Д. Н. (сост.). (2009). Живая кукла. Сборник статей. Москва: РГГУ. Центр типологии и семиотики фольклора.
339. Неклюдов, С.Ю. (2009). Невольная мифология. В кн.: История-миф-фольклор в еврейской и славянской традиции. Сборник статей. Вып. 24. Москва: Сэфер. С. 19–30.
340. Неклюдов, С.Ю. (2013). Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи. В кн.: Навстречу третьему всероссийскому конгрессу фольклористов (сб. научных статей). Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. С. 9–15.

341. Некрылова, А.Ф. (1984). Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Ленинград: Искусство.
342. Некрылова, А.Ф. (2008). Традиционная игрушка. В кн.: Кукла. Материалы лаборатории режиссеров и художников театров кукол под руководством И. Уваровой. Москва: самиздат. С. 39–72.
343. Никифоров, А.И. (1930). Сказка, ее бытование и носители. В кн.: Русские народные сказки. Москва-Ленинград: Гиз. С.244–301.
344. Новик, Е.С. (1984). Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. Москва: Наука.
345. Новик, Е.С. (1998). "Вещь-знак" и "вещь-жест": к семиотической интерпретации фетишей. Вестник РГГУ. Вып.2. Москва: РГГУ. С.79–97. Pieejams: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik4.htm> [sk. 10. 11. 2015.]
346. Нолькен, фон И. (1924). Куколка. Вечернее время. № 133. Рига. С. 4.
347. Откупщиков, Ю.В. (2005). К истокам слова. Спб.:Авалон, Азбука-классика.
348. Остин, Дж. Л. (1986). Слово как действие. В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. Москва: Прогресс. С. 22–150.
349. Панкова, В. Ю. (1993). Терминология и ритуальные функции хлеба в южнославянских родинных обрядах. В кн.: Символический язык традиционной культуры (Балканские чтения II). Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН. С. 63–75.
350. Панченко, А.А. (2009). Интернет и фольклористика. В кн.: Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы. Сборник научных статей памяти профессора Е.А. Костюхина. СПб.: САГА. С. 104–122.
351. Панченко, А.А. (2012а). Святой братоубийца. В кн.: Иван и Яков – необычные святые. Москва: НЛО. С. 17–62.
352. Панченко, А.А. (2012б). «Антропологический поворот» и «этнография науки». Новое литературное обозрение № 113. Москва: НЛО. С. 46–54.
353. Перцова, Н.Н. (2000). О «звездном языке» Велимира Хлебникова. В кн.: Мир Велимира Хлебникова: Статьи, исследования (1911–1998). Москва: Языки русской культуры. С. 359–382.
354. Петрова, К. (1995). Задолго до Барби: История создания кукол во Франции, XIX в. Москва: Обруч. № 2.

355. Петрухин, В.Я. (сост.), (1994). Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. Москва: Восточная литература.
356. Пещерова, Е.М. (1929). Гончарное производство у горных таджиков. Известия Среднеазиатского географического общества. Ташкент: АН СССР.
357. Погодина, С. (2012 а). Московский журнал «КукАрт» (1990-2000-е): попытка ревизии куклы. Лабиринт. № 2. Pieejams: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2012/05/journal/pogodina.pdf> [sk. 10. 11. 2015.]
358. Погодина, С. (2012 b). Сад расходящихся кукол: ритуальные практики современной культуры Латвии. Лабиринт. № 4. Pieejams: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2012/11/pogodina.pdf> [sk.10. 11. 2015.]
359. Погодина, С. (2013 а). Образ куклы в латышских и русских традиционных фольклорных текстах: аспект ритуальных практик. Slovo.ru: baltijskij akcent. № 1. Калининград: БФУ им. Канта. Pieejams: <http://journals.kantiana.ru/journals/slovoru/1279/3669/> [sk. 10. 11. 2015.]
360. Погодина, С. (2013 b). Кукла-образ как клише: попытка прочтения на материале тривиальных текстов 1920-х годов. В кн.: Радость ждет сокровенного слова... (Сб. научных статей в честь профессора Латвийского университета Людмилы Васильевны Спроге). Рига: Латвийский университет. С. 215–224.
361. Погодина, С. (2013 c). Куклы в городе: латвийские примеры праздничных практик. В кн.: Šventes šiuolaikiniame mieste (сб. научных статей). Vilnius: Edukologija. С. 199–209.
362. Попов, Р. (2013). Символика кукол в обрядовой традиции болгар и других балканских народов. В кн.: Ethnolinguistica slavica. К 90-летию Никиты Ильича Толстого. Москва: Индрик. С. 118–130.
363. Поселягин, Н. (2012). Антропологический поворот в российских гуманитарных науках. Новое литературное обозрение №113. Москва: НЛЮ. С. 27-36.
364. Прокофьев, В.Н. (1983). О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах). В кн.: Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. Москва: Наука. С. 6–28.
365. Пропп, В.Я. (1976). Фольклор и действительность. Москва: Наука.

366. Пропп, В.Я. (1986). Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: ЛГУ.
367. Пропп, В.Я. (1997). Проблемы комизма и смеха. Санкт-Петербург: Алетейя.
368. Пропп, В.Я. (2000). Русские аграрные праздники. Москва: Лабиринт.
369. Прохорова, И. (глав. ред.). (2009). Новое литературное обозрение. № 100. Москва: Новое литературное обозрение.
370. Прохорова, И. (глав. ред.). (2012). Новое литературное обозрение. № 113. Москва: Новое литературное обозрение.
371. Путилов, Б.Н. (1994). Фольклор и народная культура. СПб: Наука.
372. Пушкарева, Н. (2005). Мед и млеко у не под языком. В кн.: Тело в русской культуре. Москва: НЛЮ. С. 78–102.
373. Равдин, Б., Флейшман, Л., Абызов, Ю. (1997). Русская печать в Риге: из истории газеты „Сегодня“ 1930-х годов. Stanford: Stanford Slavic Studies.
374. Радченко, Д.А. (2011). Сетевой фольклор: перспективы исследования. В кн.: Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сборник научных статей. Москва: ГРЦРФ. С. 417—427.
375. Ревзин, И.И. (1975). К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа: Анализ сказки и теория связности текста. В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа. Москва: Наука. С. 77–91.
376. Розалка Ю., Тавлай, Г. (2004). Об обрядовой сущности колыбельных. Передача реликтово информации (на материале колыбельных эстонцев Сибири и Южного Урала). В кн.: Механизм передачи фольклорной традиции. Санкт-Петербург: РИИИ. С. 33–78.
377. Русин, М.Ю. (1991). Фольклор: Традиции и современность. Киев.
378. Рыжакова, С.И. (2002). Язык орнамента в латышской культуре. Москва: Индрик.
379. Рыжакова, С.И. (2004). Некоторые особенности хлебопечения и представления о хлебе у латышей. В кн.: Хлеб в народной культуре (этнографические очерки). Москва: Наука. С. 341–364.
380. Рыжакова, С.И. (2011). Этнокультурные представления об основах латышской идентичности: исторический контекст, взаимосвязи, современные аспекты (середина XIX – начало XXI вв.). Автореферат. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.

381. Сальникова, А. (2012). История елочной игрушки, или как наряжали советскую елку. Москва: Новое литературное обозрение.
382. Седакова, И.А. (1993). Ритуальный хлеб в родильной обрядности болгар. В кн.: Славянский и балканский фольклор. Москва: Индрик. С. 22–47.
383. Седакова, И.А. (2011). Метаморфозы социокультурных ценностей: Вводные замечания. В кн.: Эволюция ценностей в языках и культурах. Москва: Проблемы-2000. С. 34–51.
384. Седакова, О.А. (2004). Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик.
385. Седакова, О. А. (1983). Обрядовая терминология и структура текста: (Погребальный обряд восточных и южных славян). Дис. канд. филол. наук. Москва: МГУ.
386. Соколов, К., Осокин, Ю. (1996). Художественная жизнь и социокультурная стратификация общества. В кн.: Художественная жизнь современного общества. Т. 1. Субкультуры и этносы в художественной жизни. СПб: издательство Дмитрий Буланин. С.132–151.
387. Соколов, К. (2010). Как писать этнографию молодежной субкультуры. Piceejams: <http://subculture.narod.ru/texts/unpublished/sokolov.htm> [sk. 10. 11. 2015.]
388. Соснина, О., Ссорин-Чайков Н. (2006). Археология власти / Анатомия любви. В кн.: Дары вождям. Москва: Пинакотека. С. 12–37.
389. Толстой, Н.И. (1982). Из «грамматики» славянских обрядов. В кн.: Типология культуры. Взаимное воздействие культур (Труды по знаковым системам XV). Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту: Государственный Тартуский университет. Вып. 576. С. 49–57.
390. Толстой, Н.И. (1995). Язык и народная культура. В кн.: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: Индрик. С. 27–40.
391. Толстой, Н. И. (1996). От А.Н. Веселовского до наших дней... Живая старина. Москва: Живая старина. № 2. С.2–9
392. Толстая, С.М. (1982). Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена). В кн.: Типология культуры. Взаимное воздействие культур (Труды по знаковым системам XV). Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту: Государственный Тартуский университет. Вып. 576. С. 72–90.

393. Толстая, С. М. (отв. ред.), (1999). Мир звучащий и мир молчащий: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва: Индрик.
394. Толстая, С. М. (2005). Тело как обитель души: славянские народные представления. В кн.: Тело в русской культуре (сб. научных статей). Москва: НЛЮ. С. 51–67.
395. Толстая, С.М. (2007). К понятию культурных кодов. В кн.: АБ 60. Сб. статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб: Издательство Европейского университета. С. 23–32.
396. Толстая, С.М. (2013). Мир и человек в словаре «Славянские древности». В кн.: Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов (сборник научных статей). Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. С. 128–147.
397. Топорков, А.Л. (1989). Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. В кн.: Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Ленинград: Наука. С. 89–101.
398. Топорков, А.Л. (2002). Ступа и пест. В кн.: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва: АСТ. С. 78 - 84.
399. Топоров, В. Н. (1969). К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). ТЗС. Т. 4. Москва: Наука.
400. Топоров, В.Н. (1979). К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индоевропейских истоках. *Balcano-Baltica Slavica*. Москва: Институт славяноведения и балканистики АН СССР. С. 46–57.
401. Топоров, В.Н. (1983). Пространство и текст. В кн.: Семантика и структура. Москва: Наука. С. 227–284.
402. Топоров, В.Н. (1993). Вещь в антропоцентрической перспективе. В кн.: *Aequinox*. Москва: Книжный сад: Carte blanche. С. 70–94.
403. Топоров, В.Н. (1995). Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: Избранное. Москва: Прогресс: Культура.
404. Топоров, В.Н. (2010). О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: *Мировое Дерево: Универсальные знаковые комплексы (Том 2)*. Москва: Рукописные памятники Древней Руси. С. 7–62.
405. Третьяков, С. (2000). Биография вещи. В кн.: Литература факта: Первый сборник материалов работников ЛЕФа [репринт издания 1929 г.]. Москва: Захаров. С. 33–44.
406. Тэрнер, В. (1983). Символ и ритуал. Москва: Наука .

407. Уварова, И.П. (2001). Слово. Piceejams: <http://uvarova.jimdo.com> [sk. 27.02.2015.]
408. Уварова, И.П. (2009). Свертки и спирали. Ткани и нитки. В кн.: Живая кукла. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. С. 2 - 16.
409. Устинова, М.Я. (1980). Семейные обряды латышского городского населения в XX в (по материалам городов Латгале и Курземе). Москва: Наука.
410. Утехин, И. (2005). Семиотика кожи в восточнославянской традиционной культуре. В кн.: Тело в русской культуре. Москва: НЛО. С. 119–131.
411. Ушакин, С. (2013). Динамизирующая вещь. Новое литературное обозрение № 120 (2/2013). Piceejams: http://www.nlobooks.ru/node/3373#_ftnref4 [sk. 10.11.2015.]
412. Уэльбек, М. (2004). Мир как супермаркет. Москва: Ad Marginem.
413. Филлмор, Ч. (1988). Фреймы и семантика понимания. В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка. Москва: Прогресс. С. 12–51.
414. Фрейд, З. (1991). Тотем и табу. В кн.: «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мирани. С. 103–213.
415. Фрейденберг, О. (1998). Семантика постройки кукольного театра. В кн.: Миф и театр: лекции по курсу «Теория драмы» для студентов театральных вузов. Москва: Институт театрального искусства им. А.В. Луначарского. С.13–32.
416. Функ, Д.А. (2005). Миры шаманов-сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. Москва: Наука.
417. Хейзинга, Й. (1992). Homo ludens. В тени завтрашнего дня. Москва: Прогресс-Академия.
418. Хлебников, В. (1986). Творения. Москва: Советский писатель .
419. Хомич, Л.В. (1977). Религиозные культы у ненцев. В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Ленинград: Наука. С. 3–28.
420. Христофорова, О. Б. (2010). Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. Москва: ОГИ, РГГУ.
421. Цивьян, Т.В. (1975). К семантике пространственных элементов волшебной сказке (на материале албанской сказки). В кн.: Типологические исследования по фольклору (сб. статей памяти В.Я. Проппа). Москва: Наука. С. 191–214.
422. Цивьян, Т. В. (1988). О связи игра – ритуал (игрушки – ритуальные предметы). В кн.: Международный симпозиум «Античная балканистика 6». Этногенез народов Юго-

- Восточной Европы. Этнолингвистические и культурно-исторические взаимодействия Балкан и Циркумпонтийской зоны. 18-22 октября 1988 г. Тезисы докладов. Москва: Академия наук СССР. С. 58–59.
423. Цивьян, Т. В. (2005). Отношение к себе и к своему телу в русской модели мира. В кн.: Тело в русской культуре. Москва: НЛО. С. 38–51.
424. Чередникова, М. П. (1995). Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск: Лаб. культурологии.
425. Чернецов, В.Н. (1959). Представления о душе у обских народов. В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Москва: Наука. С. 117–152.
426. Чистов, К.В. (1983). Традиция и вариативность. Советская этнография. № 2. Москва: АН СССР. С. 14–22.
427. Чистов, К.В. (1986). Народные традиции и фольклор. Ленинград: Наука.
428. Чистов, К. В. (1987). Семейные обряды и обрядовый фольклор. В кн.: Этнография восточных славян. Москва: АН СССР. С. 396–416.
429. Чистов, К.В. (2005). Фольклор. Текст. Традиция. Москва: ОГИ.
430. Чичеров, В.И. (1959). Русское народное творчество. Москва: издательство Московского университета.
431. Шапир, М.И. (2000). О «звукосимволизме» у раннего Хлебникова. В кн.: Мир Велимира Хлебникова: Статьи. Исследования. 1911—1998. Москва: Азбука. С. 348–354; 812–814.
432. Шейн, П.В. (1898). Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т.1. Вып.1. СПб: Великор. № 1256–1262. С. 366–371.
433. Шевцов, В. (2009). Антропоморфные предметы в детских страшных рассказах. В кн.: Живая кукла. Сборник статей. Москва: РГГУ. Центр типологии и семиотики фольклора. С. 96–102.
434. Шкловский, В. Б. (1970). Тетива: О несходстве сходного. Москва: Советский писатель.
435. Щепанская, Т.Б. (2003). Традиции городских субкультур. В кн.: Современный городской фольклор (сб. статей). Москва: РГГУ. С. 27–34.

436. Эльконинова, Л.И. (2002). Специфика игры с куклой Барби у детей дошкольного возраста. Психологическая наука и образование № 4. Москва: Психологический институт Российской академии образования. С. 38–52.
437. Якобсон, Р. (1987). Статуя в поэтической мифологии Пушкина. В кн.: Работы по поэтике. Москва: Прогресс. С.145–181.
438. Ямпольский, М. (1998). Интернет, или Постархивное сознание. Новое литературное обозрение. № 32. С. 22–27.

ILUSTRĀCIJAS

Att. 1. *D is for Dachnomania*. Pieejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 2. *F is for Facinorous*. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 3. *B is for Brochette*. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 4. *The Other White Meat*. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 5. *Halloween*. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 6. *F is for Fellation*. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 7. Pieiejams: <http://www.thephotographymarielclayton.com/#!>



Att. 9. Lupatu lelle. Baltkrievija (Daņileviči/ Данилевичи). 2012. Foto – S. Rogodina.



Att. 7. Lupatu lelle. Baltkrievija (Daņileviči/ Данилевичи). 2012. Foto – S. Pogodina



Att. 9. Lelle ar porcēlanu galvu. (Vidzeme, Valka, 2012. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 10. Lelle ar porcēlanu galvu. (Vidzeme, Valka, 2012. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 11. Lelle ar porcēlanu galvu. (Vidzeme, Valka, 2012. g.). Foto – S. Pogodina.



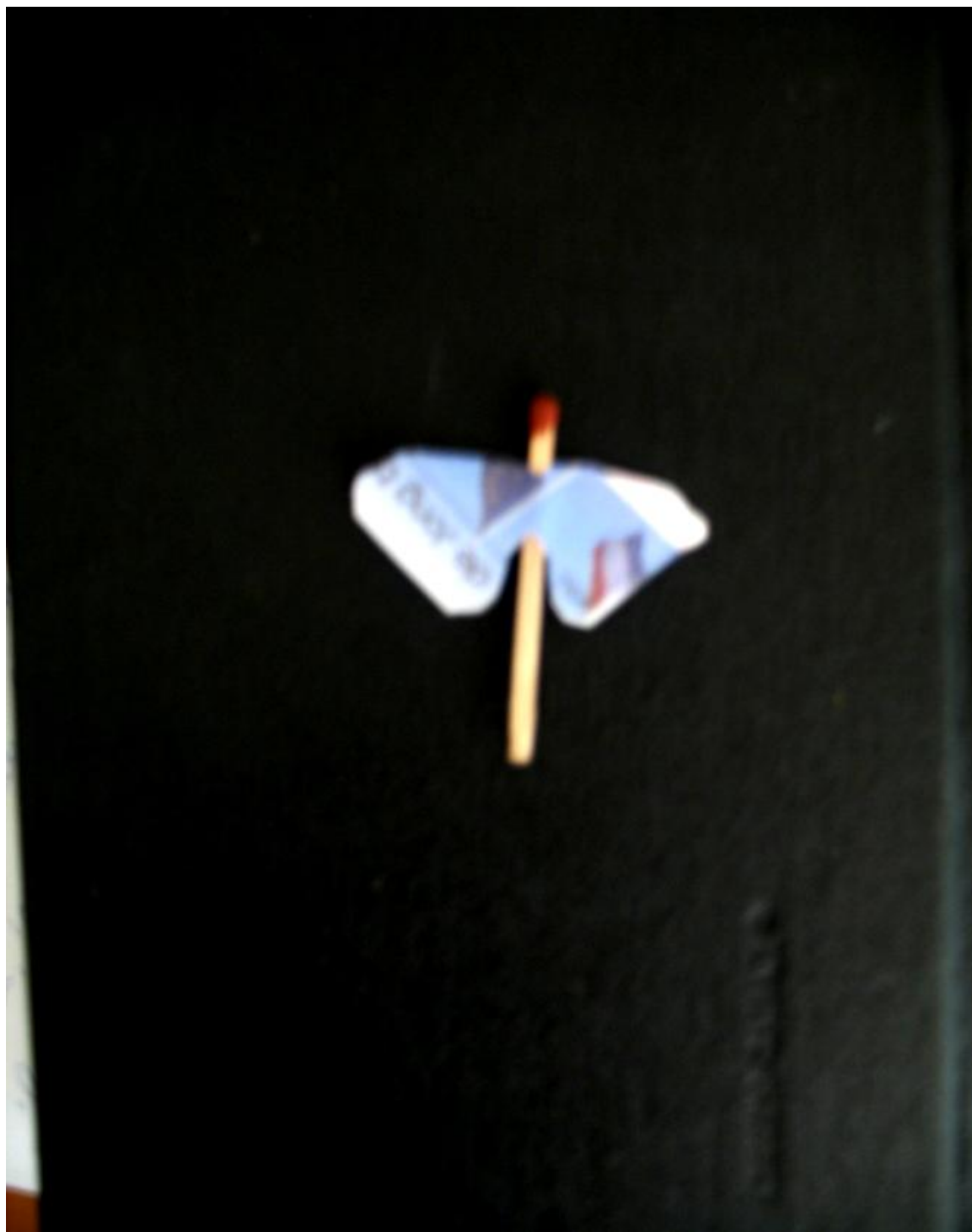
Att. 12. Lelle ar porcēlanu galvu. (Vidzeme, Valka, 2012. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 13. Lelle ar porcēlanu galvu. (Vidzeme, Valka, 2012. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 14. „Sērkociņu lelle”. (Igaunija, Valga, 2013. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 15. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 16. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 17. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 18. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



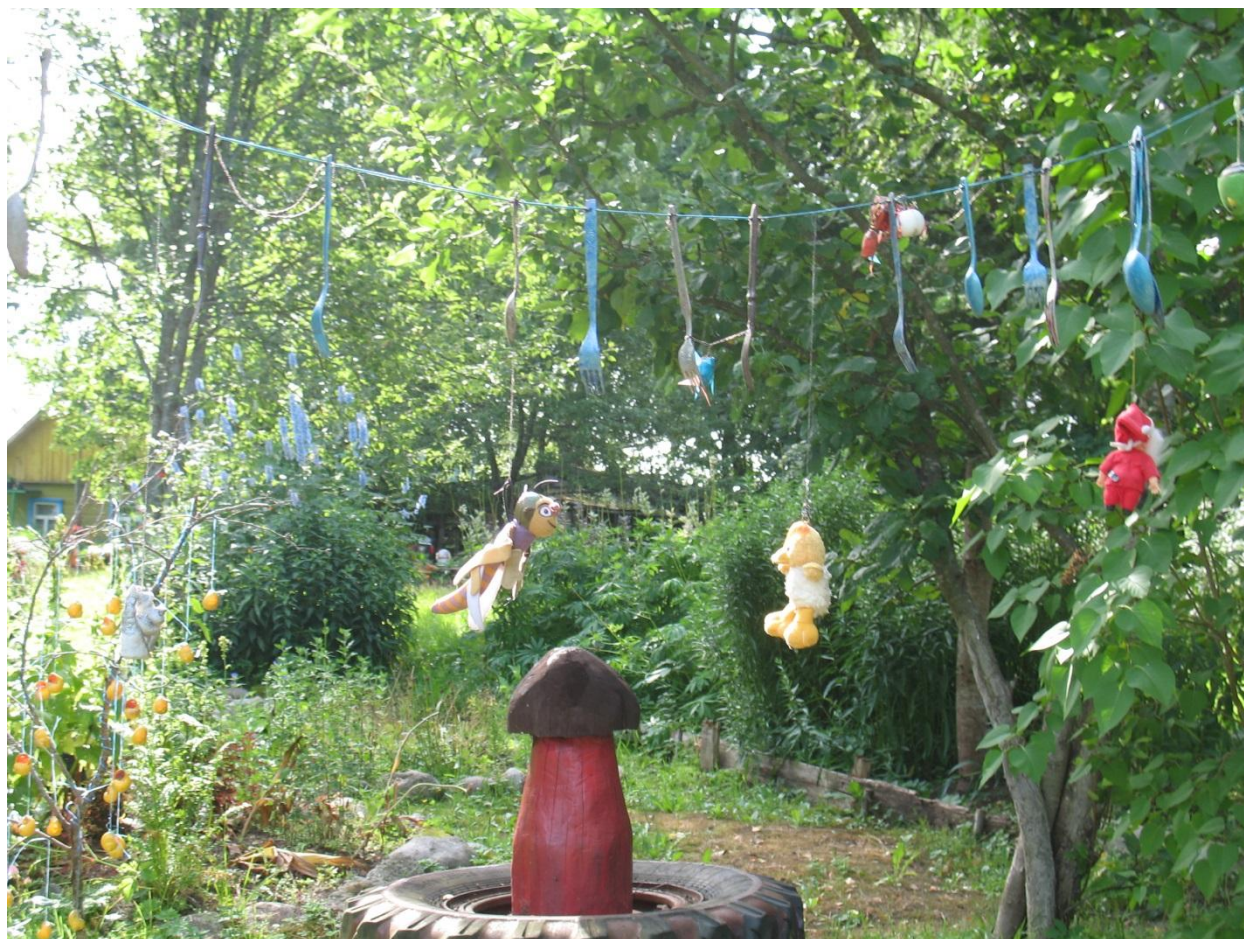
Att. 19. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 20. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 21. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 22. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 23. Leļļu dārzs. Rukši (Latgale, 2011. g.). Foto – S. Pogodina.



Att. 24. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 25. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 26. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 27. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 28. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 29. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 30. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 31. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 32. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 33. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 34. Leļļu dārzs Sabilē. 2012.g. Foto – S. Pogodina



Att. 35. Rukši. (Latgale, 2011. g.). Interjers. Foto – S. Pogodina.



Att. 36. Rukši. (Latgale, 2011. g.). Interjers. Foto – S. Pogodina.



Att. 36. Leļļu dārzs. Sabile, 2012.g. Foto – S. Pogodina.



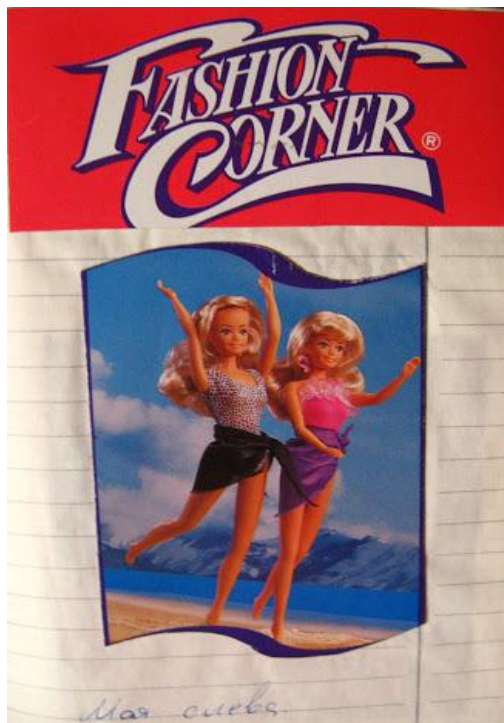
Att. 37. Leļļu dārzs. Sabile, 2012.g. Foto – S. Pogodina.



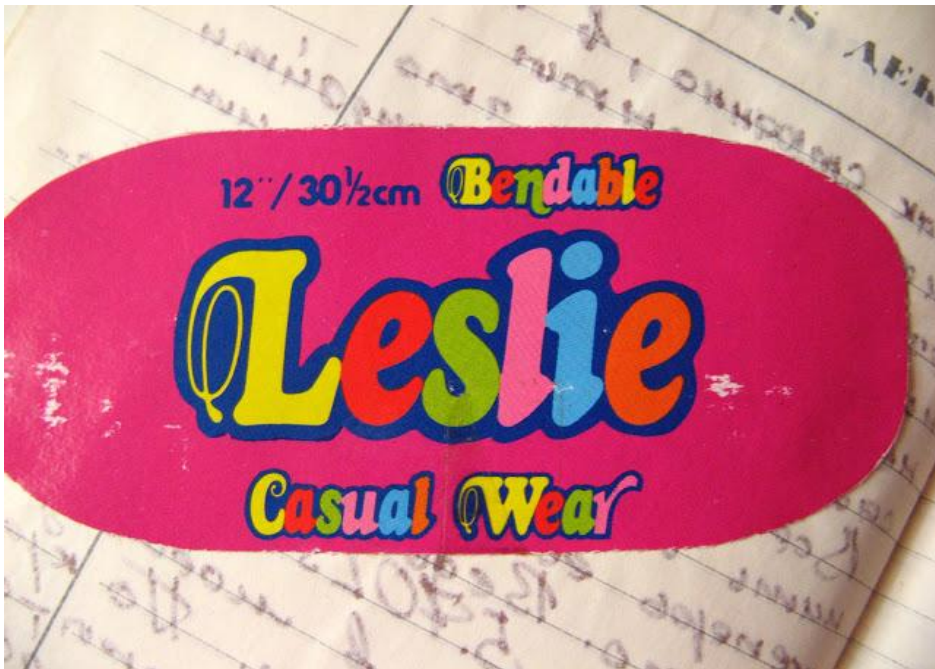
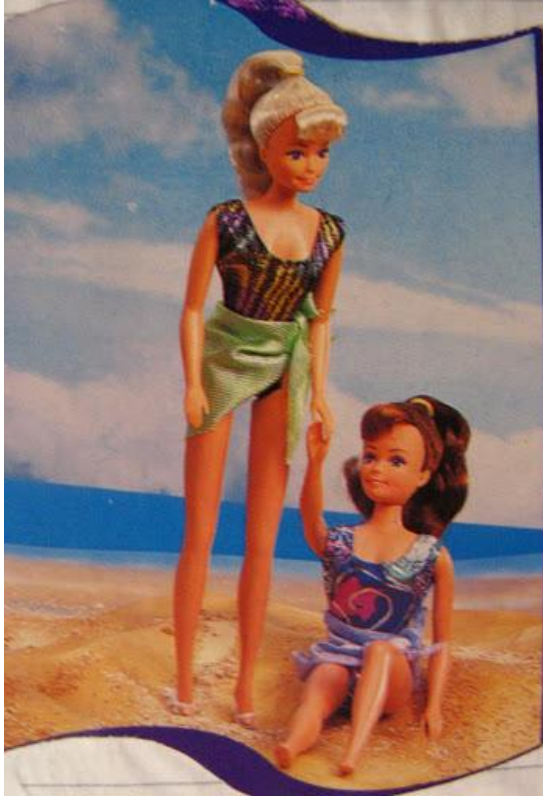
Att. 38. Latgale, 2011.g. Foto – S. Pogodina.

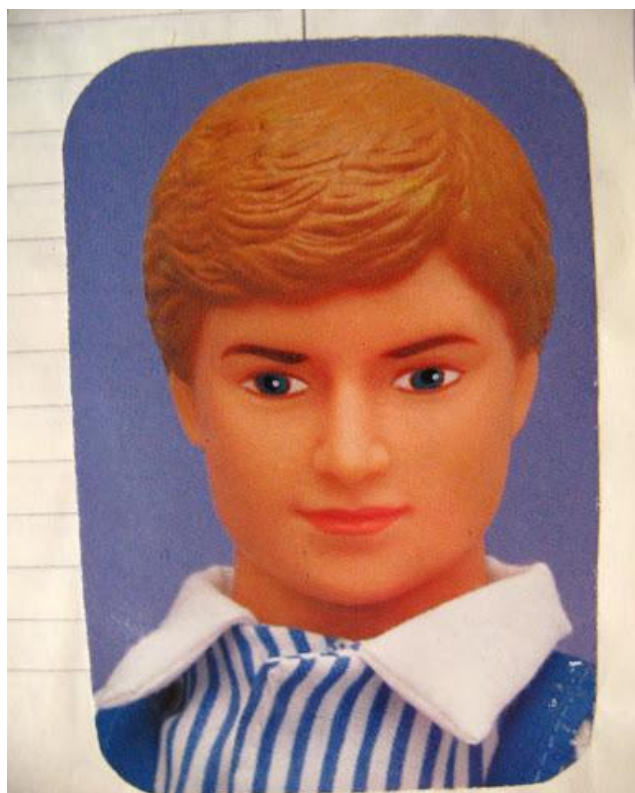


Att. 39. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t86p60-veltijums-draugiem>

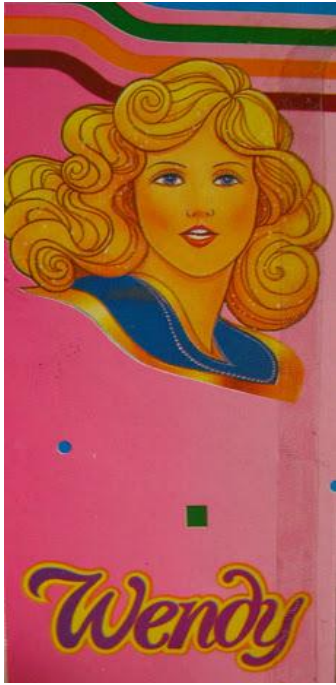


6 OKTOBRIS OKTYABRЬ	
	<u>Сообщение</u>
1998г 6 октября	У меня есть кукла, огреть похо- щая на Барби. <u>Приметы</u>
Шляпа Полупинка Гляза	<u>Френсиз</u> в "Детском мире" галудие, веки покра- шены в фиолет. розовле, белозубая уша полусознута кай у Барби
Тудю Туди Шело Одеяльз	купальник с синими цветками, герба платок, белье и шени каждые зисет кздор
Приобрет Паспорт (на спине)	СД © 1987 © LUCKY IND. CO. LTD made in CHINA
Частов Волосы лицо	1998г. Бело розоватые с зел с змозкати





ДЕСЕМБРИС ДЕКАБРЬ	5
<p>Бернард. (Бен)</p> <p>Овладеет теми же способностями, что и настоящий Жан.</p>	1994 г



Att. 40. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t3-enifer-dzive-svecu-gaisma>



Att. 41. <http://lelluplaukts.latvianforum.net/t3-enifer-dzive-svecu-gaisma>



Att. 42. <http://lalluplaukts.latvianforum.net/t86p800-veltijums-draugiem>

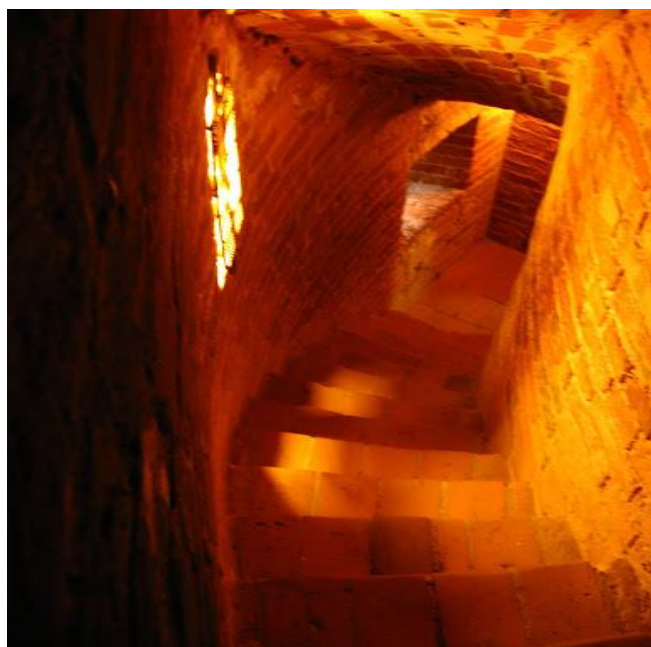
«Давным давно, в одиноком замке на горе жил Зеленый Барон»



«владения его были обширны»



«ПОДВАЛЫ ТЕМНЫ»



«а сам он страшен»



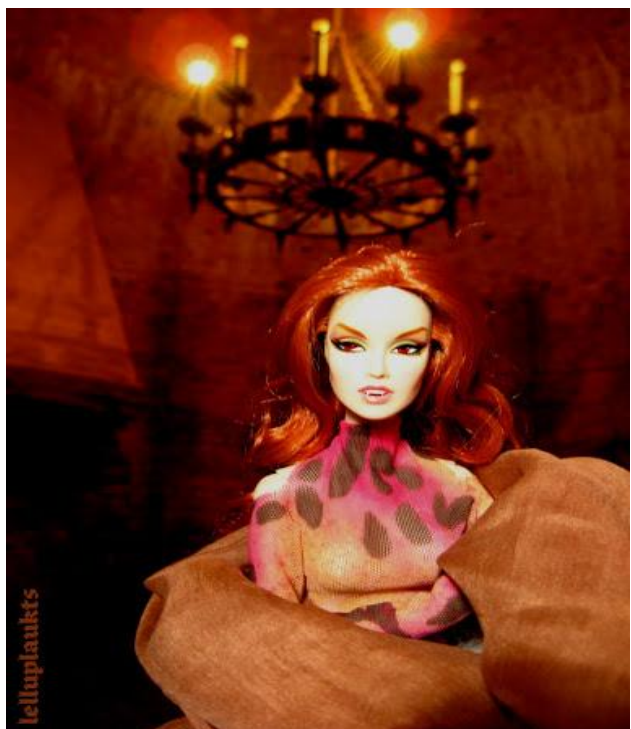
«редкий вампир безбоязненно залетал в его владения...»



«да только Маришке не было ведомо чувство страха и дневного света...»



«долго она властвовала в замке и окрестностях»



«пугая местную голытьбу своим видом»



«пока однажды...ей не захотелось любви...»

