

Komparatīvistikas almanahs  
Journal of Comparative Studies

SVĒTKU FENOMENS  
KULTŪRĀ  
PHENOMENON OF FESTIVAL  
IN CULTURE

DAUGAVPILS UNIVERSITĀTES  
AKADĒMISKAIS APGĀDS “SAULE”  
2016

Stankeviča A., Kačāne I. (red.) *Komparativistikas almanahs* Nr. 9 (38). *Svētku fenomens kultūrā*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds "Saule", 2016, 324 lpp.  
Stankeviča A., Kačāne I. (eds.) *Journal of Comparative Studies* No 9 (38). *Phenomenon of Festival in Culture*. Daugavpils: Daugavpils University Academic Press "Saule", 2016, 324 p.

## Zinātniskā komiteja / Scientific Committee

Dr. philol. Žans Badins, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Maija Burima, Latvija / Latvia  
Dr. habil. philol. Fjodors Fjodorovs, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Rahilya Geybullayeva, Azerbaidžāna / Azerbaijan  
Dr. hum. Asta Gustaitienė, Lietuva / Lithuania  
Dr. philol. Natalya Ilyinskaya, Krievija / Russia  
Dr. philol. Ilze Kačāne, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Jelena Korolova, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Valentīns Lukaševičs, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Yordan Lyutskanov, Bulgārija / Bulgaria  
Eva Maagerø, Norvēģija / Norway  
Dr. phil. Malan Marnersdóttir, Fēru salas / Faroe Islands  
Dr. philol. Sandra Meškova, Latvija / Latvia  
Dr. phil. Anneli Minkelev, Igaunija / Estonia  
Dr. philol. Irine Modebadze, Gruzija / Georgia  
Dr. philol. Arkādijs Nēminuščijs, Latvija / Latvia  
Dr. paed. Inta Ostrovska, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Gatis Ozoliņš, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Irma Ratiāni, Gruzija / Georgia  
Dr. philol. Tigran Simyan, Armēnija / Armenia  
Dr. philol. Gaļina Sirica, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Anna Stankeviča, Latvija / Latvia  
Dr. theor. Anita Stašulāne, Latvija / Latvia  
Dr. philol. Elīna Vasiljeva, Latvija / Latvia

Žurnāla izdošana apstiprināta Daugavpils Universitātes Zinātnes padomes sēdē 2016. gada 21. novembrī, protokols Nr. 16.

The publication of the Journal has been approved at Daugavpils University Science Council meeting on November 21, 2016, Minutes No 16.

## Redkolēģija / Editorial Staff:

Anna Stankeviča, Ilze Kačāne (redaktori / editors-in-chief), Oksana Kovzele

## Literārie redaktori un korektori / Literary editors and proof-readers:

Jana Butāne-Zarjuta, Sandra Meškova, Gaļina Sirica

## Makets / Lay-out:

Marina Stočka, Vita Štotaka

Zinātnisko žurnālu *Komparativistikas almanahs* izdod Daugavpils Universitātes Humanitārā fakultāte un Humanitāro un sociālo zinātņu institūts, Daugavpils, LATVIA. Visi raksti tiek anonīmi recenzēti.

*Journal of Comparative Studies* is published by the Faculty of Humanities and Institute of Humanities and Social Sciences, Daugavpils University, Daugavpils, LATVIA. All papers are anonymously peer-reviewed.

DAUGAVPILS UNIVERSITĀTE  
DAUGAVPILS UNIVERSITY

HUMANITĀRĀ FAKULTĀTE  
FACULTY OF HUMANITIES



HUMANITĀRO UN SOCIĀLO  
ZINĀTNU INSTITŪTS  
INSTITUTE OF HUMANITIES  
AND SOCIAL SCIENCES

**Komparatīvistikas almanahs**  
**Nr. 9 (38)**

**SVĒTKU FENOMENS KULTŪRĀ**

\*

**Journal of Comparative Studies**  
**No 9 (38)**

**PHENOMENON OF FESTIVAL IN CULTURE**

Daugavpils Universitātes *Komparatīvistikas almanahs* ir iekļauts IC Master List un EBSCO elektroniskajā datubāzē, kas ir viens no pilnīgākajiem zinātnisko žurnālu, periodisko izdevumu un citu avotu pilnu tekstu apkopotājiem. Izdevums *Komparatīvistikas almanahs* būs lasāms EBSCO modernizētajā datubāzē pēc zinātnisko izdevumu kolekcijas nokomplektēšanas.

*The Journal of Comparative Studies* of Daugavpils University has entered into an electronic licensing relationship with IC Master List and EBSCO Publishing, the world's most prolific aggregator of full text journals, magazines and other sources. The full text of *The Journal of Comparative Studies* will be found on EBSCO Publishing's upgraded database once the collection is complete.



## SATURS / CONTENTS

Priekšvārds .....	9
Foreword .....	11
SVĒTKI LATVIEŠU UN LATGALIEŠU FOLKORĀ UN LITERATŪRĀ	
FESTIVAL IN LATVIAN AND LATGALIAN FOLKLORE AND LITERATURE	
<i>Angelika Juško-Štekele</i>	
Ciemīju (gostu) semantika latgaliešu pasakās .....	13
The Semantics of Guests (gosti) in Latgalian Fairy Tales	
<i>Ilga Šuplinska</i>	
Svētku koncepts latgaliešu īsprozā .....	32
Concept of Festivity in Latgalian Short Prose Fiction	
<i>Oksana Kovzele</i>	
Svētku fenomens Annas Brigaderes dailradē (salīdzināmo konstrukciju materiāls)	
The Phenomenon of Festival in Anna Brigadere's Creative Works (the Example of Comparative Constructions)	
Феномен праздника в творчестве Анны Бригадере (на материале сравнительных конструкций) .....	51
SVĒTKI UN SVINĒŠANA CITTAUTU LITERATŪRĀ	
HOLIDAYS AND THEIR CELEBRATION IN FOREIGN LITERATURE	
<i>Evita Badina</i>	
Ziemassvētki klasiskajā britu detektīvprozā	
Christmas in Classic British Detective Fiction .....	60
<i>Jeļena Semeneca</i>	
Artura Meičena <i>Lieliskie svētki</i>	
The Splendid Holiday of Arthur Machen .....	71
<i>Gaļina Virina</i>	
Svētku tēma Heinriha Bella romānos	
The Theme of Celebration in the Novels by Heinrich Böll	
Тема праздника в романах Генриха Белля .....	80

<b>Žans Badins</b>	
Svētku semantika Vladimira Krimova darbos par Latvijas viecticībniekiem	
Semantics of Festival in Vladimir Krimov's Works about Old Believers in Latvia	
Семантика праздника в произведениях Владимира Крымова о латвийских староверах .....	90
<b>Ilona Ķaba</b>	
Ziemassvētki Astridas Lindgrēnes darbos .....	102
Christmas in Astrid Lindgren's Literary Works	
 SVĒTKI. RELIĢIJA. ETNOKULTŪRA FESTIVAL. RELIGION. ETHNOCULTURE	
<b>Alfonss Motuzs</b>	
Vissvētākās Jaunavas Marijas debesīs uzņemšanas svētki Aglonā: līdzības un atšķirības ar Lietuvu	
The Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Aglona: Local Peculiarities and Links with Lithuania	
Праздник Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса в Аглоне: местные особенности и совпадения с Литвой .....	113
<b>Varvara Dobrovoļska</b>	
Tradicionālās kultūras paradokss: svētki gavēnī	
The Paradox of Traditional Culture: Festivals during Fastings	
Парадокс традиционной культуры: праздники в пост .....	121
<b>Medina Abdulajeva</b>	
Religiozie svētki mūsdienu etnokultūras transformāciju kontekstā	
Religious Holiday in the Context of Modern Ethnocultural Transformations	
Религиозный праздник в контексте современных этнокультурных трансформаций .....	133

<i>Jelena Koroļova</i>	
Priekšstats par svētkiem Latgales vesticībnieku kultūras un valodas tradicijā	
The Conception of Holidays in Culture and Language Tradition of Old Believers' in Latgale	
Представление о празднике в культурно-языковой традиции староверов Латгалии .....	143
 <b>SVĒTKI MĀKSLAS UN MŪZIKAS DISKURSĀ</b>	
<b>FESTIVAL IN THE DISCOURSE OF ART AND MUSIC</b>	
<i>Agita Gritāne</i>	
Dievturības atspoguļojums Latvijas glezniecībā	
20. gadsimta starpkaru periodā .....	160
Representation of Dievturiba in the 20 <sup>th</sup> Century	
Latvian Painting of the Interwar Period	
<i>Linda Teikmane</i>	
Svētki Latvijas Mākslas akadēmijas glezniecības nodajās maģistru diplomdarbos .....	176
A Celebration in the Master Diploma Works by	
Graduates of Art Academy of Latvia Painting	
Department	
<i>Ingars Gusāns</i>	
Svētku koncepts smagajā metālmūzikā .....	186
Concept of Festival in Heavy Metal Music	
 <b>SVĒTKI UN SABIEDRĪBA</b>	
<b>FESTIVAL AND SOCIETY</b>	
<i>Ervands Margarjans</i>	
Viduslaiku Tbilisi: laika ritējums. Ikdiena un svētki	
Medieval Tiflis: the Passage of Time. Weekdays and	
Holidays	
Средневековый Тифлис: ход времени. Будни и	
праздники .....	205

<b>Oļegs Rjabovs</b>	
<i>Lāča diena:</i> vara, nacionālisms un Lāča svētki mūsdienu Krievijā	
<i>The Day of the Bear:</i> Power, Nationalism, and Bear Festival in Contemporary Russia	
День медведя: власть, национализм и медвежий праздник в современной России .....	224
<b>Sandra Murinska-Gaile</b>	
Vizuālā un tekstuālā komunikācija pilsētas svētku afišās .....	246
Visual and Textual Communication in the Posters of City Festivals	
<b>Marita Zitmane, Sintija Kalniņa, Lolita Stašāne</b>	
Svētki un patēriecība: Ziemassvētku patēriņa aspekti un prakses .....	268
Holidays and Consumption: the Aspects and Practice of Christmas Consumption	
<b>Solvita Pošeiko</b>	
<i>Mili savu tuvāko!</i> – ar mīlestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti publiskajā telpā .....	293
<i>Love Thy Neighbour!</i> – Texts and Contexts in Public Space Related to Love Festival or Pride	
<b>Autori .....</b>	320
<b>Contributors .....</b>	322

## PRIEKŠVĀRDS

Svētki ir monotonās ikdienas antītēze, cilvēka ierastās dzīves ar ekspresivitāti, estētismu, rituālismu un teatrālismu saistīta un piepildīta alternatīva esamības forma. Svētki ir priečīgu un ievērojamu tradicionālu darbību un norišu kopums, kurā mazākas vai lielākas cilvēku grupas, veicinot starppaaudžu kultūras dialogu, vienojas kopīgu vērtīborientieru aktualizēšanā. Kā mūžīgs informācijas saglabāšanas, nodošanas un saņemšanas kanāls, kura mehānismi aktualizē laika nozīmi, svētkos tagadne kodētā veidā tiek saistīta ar situāciju pagātnē un ar perspektīvām nākotnē.

Svētku kultūras sistēmiska un komparatīva izpēte ļauj noteikt tās funkcionālo daudzveidību un atklāt cilvēka domāšanas nianses, kas demonstrē viņa attieksmi pret Dievu, dabu, lidzcilvēku un sabiedrību. Svētku sistēmā integrētā ētisko, estētisko un garīgo vērtību unikalitāte, kas noteiktas etniskas, reliģiskas vai sociālas grupas spēj apvienot kopīgā svētku svinēšanas tradīcijā, ir viens no priekšnosacījumiem nācijas pastāvēšanai un kultūras izdzīvošanai.

“Svētki” ir plašs jēdziens, kurā ietvertas daudzveidīgas svētku kultūras un svētku svinēšanas formas – ģimenes svētki, nacionālie svētki, reliģiskie svētki, profesionālie svētki u. c. Cilmes ziņā vārds ir saistīts ar īpašības vārdu “svēts” / “svētīgs” un darbības vārdu “svētīt”. Senais latviešu vārds, kas svētku apzīmēšanai nereti lietots folklorā, ir “laiki”, tādējādi svētku svinēšana izprotama kā svēta / svētīga / goda laika pavadīšana.

2016. gada 28. – 29. janvārī Daugavpils Universitātes Humanitārajā fakultātē notika ikgadēja starptautiskā zinātniskā konference *XXVI Zinātniskie lasījumi*. Starp astoņām darba grupām tika iekļauta arī DU Humanitāro un sociālo zinātņu institūta Kultūras pētījumu centra organizētā darba grupe *Svētku fenomens kultūrā*, kurā iesaistījās zinātnieki no visiem Latvijas novadiem un ārvalstīm (Armēnijas, Krievijas, Lietuvas). Žurnālā *Komparatīvistikas almanahs*. *Svētku fenomens kultūrā* publicēti 20 raksti, kuru autori analizē svētku konceptu un svētku svinēšanas tradīcijas literatūrā (latgaliešu folklorā, latgaliešu, latviešu, cittautu (britu, krievu, vācu, zviedru) literatūrā), glezniecībā un mūzikā. Reliģisko svētku norises skatītas tradicionālajā kultūrā un valodā, savukārt svētku sociālie aspekti aktualizēti gan binārās opozīcijas “ikdiena – svētki” kontekstā, gan saistībā ar vizuālo un tekstuālo komunikāciju publiskajā

telpā. Nemot vērā faktu, ka iesaistīšanās kolektīvās brīvības un atpūtas pasākumā – svētkos – atkarībā no kultūrvēsturiskā laika posma varēja būt definējama atšķirīgi (dionīsijas, karnevāli, parādes u. c.), redaktori neuzskatīja par nepieciešamu krājumā iekļautajos rakstos vienādot jēdziena “svētki” izmantojumu angļu valodā (‘a festival’, ‘feat’, ‘festivity’, ‘holiday’, ‘celebration’, ‘carnival’ u. c.), par primāro izvirzot fenomena atklāšanu tā daudzveidibā un aicinot uz kultūrpolitologu.

Krājuma redaktores: *Anna Stankeviča*  
*Ilze Kačāne*

## FOREWORD

Festival (festivity / holiday) is an antithesis of a monotonous daily prose; it is an alternative form of being of a habitual human life, related to and full of expressivity, estheticism, ritualism and theatricality. It is a complex of joyful and remarkable traditional activities and procedures, where smaller or bigger groups of people unite in order to highlight and focus on common values, thus facilitating the culture dialogue among generations. Like an eternal channel of saving, sending and receiving information, whose mechanisms activate the significance of time, a festivity, in an encoded way, links the present with the situation in the past and with the perspectives in the future.

The systemic and comparative study of festivity / holiday culture allows discovering its functional multiformity as well as revealing nuances of human thinking which show human's attitude to God, nature, one's peers and society. The uniqueness of ethic, esthetic and spiritual values integrated into the system of festivity / holiday and able to unite certain ethничal, religious and social groups in the tradition of celebrating is one of the prerequisites for the existence of nation and survival of culture.

The Latvian word 'svētki' ['festivity / holiday'] is a broad concept covering diverse forms of festivity culture and holiday celebration – family festivities, national holidays, religious holidays, professional holidays etc. In terms of origin, this word is related to the adjective 'svēts / svētīgs' ['holy / blessed'] and to the verb 'svētit' ['to hallow']. The ancient Latvian word, frequently used in folklore, is 'laiki' ['times'], thus the celebration of festivities / holidays implies spending time in a holy / blessed / honorable way.

On January 28 – 29, 2016, the annual international conference *Scientific Readings XXVI* was held at the Faculty of the Humanities, Daugavpils University. Within the frame of this conference, the working group *Svētku fenomens kultūrā* [*The Phenomenon of Festival in Culture*] organized by the Center of Cultural Research at Daugavpils University Institute of Humanities and Social Sciences was also included among the eight working groups of the conference, with scientists from Latvia and foreign countries (Armenia, Russia, Lithuania) participating in it. The journal *Almanac of Comparative Studies. The Phenomenon of Festival in Culture* published 20 articles presented at the conference in the working group *The Phenomenon of Festival in Culture*. The authors of these

articles analyze the concept of festivity / holiday and traditions of celebrating festivities / holidays as depicted in literature (in Latgalian folklore, in Latgalian, Latvian, foreign (British, Russian, German, Swedish) literature), painting and music. The procedures of religious holidays are discussed within the traditional culture and language, while the social aspects of festivities / holidays are examined in the context of both a binary opposition ‘everyday life – festivity / holiday’ and in relation to a visual and textual communication in a public space. Taking into consideration the fact that in the articles included in the collection, depending on a cultural-historical period of time, the participation in collective freedom and recreation activities – festivities / holidays – might have been defined differently (Dionysias, carnivals, parades etc.), the editors did not consider it necessary to reduce the use of the different English equivalents of the concept ‘svētki’ to one word (see in English – a festival, feast, festivity, holiday, celebration, carnival a. o.), their primary concern being the investigation of the phenomenon in all of its diversity and the invitation to a cultural polylogue.

Editors of the collection: *Anna Stankeviča*  
*Ilze Kačāne*

Angelika Juško-Štekele

## CIEMINU (GOSTU) SEMANTIKA LATGALIEŠU PASAKĀS

### *Summary*

#### *The Semantics of Guests (Gosti) in Latgalian Fairy Tales*

*The research describes guest as a semantic variable of Latgalian culture concept in the Latgalian fairy tales, by actualizing its connection with fundamental perceptions of the world and mind-set categories, including the manifestation of gender in fairy tale narrative. While applying the theory of cognitive semantics, guest has been analysed as a concept of folklore, paying particular attention to its central character and interpretative field, inspecting the evaluative, utilitarian, and sociocultural areas of the concept of guest. Evaluative concept area discovers the ambivalence of elements in the structure of the concept that is manifested in fundamental binary opposition ‘own – foreign’ categories in both, mythical and social aspects. The research traces the changes of the earliest comprehension of guest as a stranger or even enemy to the hospitality concept inherent to Latgarians. Utilitarian concept area describes external, hidden, selfishness and egoistic goals oriented hospitality motivation together with the context of gender. Sociocultural concept area describes its cognitive characteristics; it relates the concept with the traditions and rituals of the nation, regulates gender contacts, and identifies the basic rituals of hospitality. Fairy tale material indicates that a guest is mostly used as a comprehension of a stranger, but nonetheless, the contextual theme of this guest has lost its meaning to the present day, substituting the concept by the values of Christianity and contemporary consumer culture as well as the hospitality woven with the Latgalian identity.*

*Key-words:* concept of guest (gosti), gender category, hospitality

\*

### Ievads

Svētki turpina pastāvēt kā fundamentāls ontoloģisks fenomens, kas satur esības pamatzpausmes, aptverot gan cilvēci kopumā, gan arī katru atsevišķu individu. Neatkarīgi no to aploces, svētki satur vismaz trīs fundamentālas iezīmes: pirmkārt, tie notiek (pasaulei, cilvēci, tautai, valstij, individam) zīmīgā laikā, veido pāreju vai uztur zināšanas par kā

aizejoša, sevi izdzīvojuša nomaiņu uz ko jaunu, aktuālu. Otrkārt, tos veido rituālas darbības, kas svētkus atšķir no ikdienas rutīnas un padara tos īpašus. Treškārt, svētki paģērē zināmu kolektīvismu, kas vērsts uz svētku stratēģijas nostiprināšanu tās dalibnieku kolektīvajā bezapziņā, vienlaikus identificējot attiecīgajai stratēģijai nepakļāvīgo sabiedrības daļu.

Skatot svētkus kā kultūras fenomenu, pētnieki apgalvo, ka svētki, līdzīgi kā valoda, satur simbolisku kodu, kas palīdz izprast ne tikai konkrētās tautas kultūru, bet arī likumsakarības, kas piemīt šīs kultūras nesējiem un veidotājiem.<sup>1</sup> Svētku subjekti, tostarp arī raksta izpētes objekts *gosti*, ir viens no tiem rituāla elementiem, kas apvieno svētku telpiskos (sava un sveša telpa) un komunikatīvos (svētku dalībnieki) parametrus un vienlaikus atklāj kultūras nesēju domāšanas un pasaules uztveres likumības.

Latgales kultūrā *gosts* atzīts par vienu no būtiskākajiem kultūras konceptiem. *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca*, kas apkopo 300 nozīmīgākos Latgales kultūras simbolus un konceptus, uzrāda, ka *gosti* Latgalē reprezentē ikdienas ciemošanās un *gostu* uzņemšanas tradīcijas, svētku viesības un latgalisko viesmīlibu kā mūsdieni tūrisma produktu.<sup>2</sup> Šāda *gosta* interpretācija panākta, apzinot plašu avotu klāstu: vārdnīcas, folkloras materiālus, periodiku, daiļliteratūru, veicot anketēšanu un intervijas.<sup>3</sup> Tomēr katram no šiem avotiem piemīt specifiskas, nereti kardināli atšķirīgas informācijas kodēšanas stratēģijas, kas var atsaukties uz kopējo koncepta izpratni un ienest jaunus vai paspilgtināt jau fiksētos tā interpretācijas aspektus.

### Pētījuma mērķis, avoti, teorētiskais pamatojums un metodoloģija

Pētījuma mērķis ir raksturot *gosta* kā Latgales kultūras koncepta semantiskās variācijas latgaliešu pasakās, aktualizēt tā saikni ar fundamentālām pasaules uztveres un domāšanas kategorijām, tai skaitā *gostu* dzimumsocialitātes izpausmēm pasaku naratīvā.<sup>4</sup>

Kā norādījusi valodniece Lidija Nevska (*Лидия Невская*), folkloras kontekstā leksēmas atklājas savās arhaiskākajās nozīmēs, atsedz savu iekšējo formu un kļūst par jēdzieniem (konceptiem), kuru nozīmes nav atrodamas vārdnīcās, bet nosakāmas, tiešā veidā apelējot pie pasaules modeļa izpratnes.<sup>5</sup> Par pētījuma avotu izvēlētas latgaliešu pasakas, jo paralēli leksēmas *gosts* leksiskajai semantikai tās aktualizē *gostu* uzņemšanas un *gostūs* iešanas kontekstuālo semantiku. Pasaku sižetiskais

izvērsums ļauj analizēt arī ar *gosta* etimoloģiju un semantiku saistītos dzimumsocialitātes jautājumus, kas saderas ar folklorai kā kolktīvam tekstam konceptuāli piemītošām arhaiskām nozīmēm un invarianto struktūru.

Latgaliešu pasakas ekscerpētas no Pētera Šmita fundamentālā krājuma *Latviešu pasakas un teikas*.<sup>6</sup> No atlasītajām pasakām izveidots latgaliešu pasaku korpuiss<sup>7</sup>, kas statistikas datu ieguvei apstrādāts ar datorprogrammu *MonoConc Pro*. No latgaliešu pasaku korpusa (2 791 596 vārdlietojumi) izgūtas 52 pasakas, kur 120 reizes fiksēts vārdlietojums *gosts*, kas arī kalpo par pamata bāzi tālākai leksēmas *gosts* semantikas analīzei.

Folkloras koncepta *gosts* analīze pamatojas uz kognitīvajā semantikā praktizēto prototipisko pieeju, kas paredz, ka jebkuras kategorijas struktūru veido tās prototips (pamatnozīme – *gosts*) un perifērija, kurā ietilpst kategorijas locekļi, ko no prototipa atšķir kāda tam neraksturiga pazīme – atvasinātās vai pārnestās nozīmes.<sup>8</sup> Koncepta struktūra veidota saskaņā ar kognitīvās lingvistikas teorētiķu Zinaīdas Popovas (*Зинаида Попова*) un Josifa Sternīna (*Иосиф Стернин*) modeli, izdalot koncepta kodolu (tēlu), informatīvo saturu un interpretatīvo lauku.<sup>9</sup>

### Tēls (kodols)

Saskaņā ar Z. Popovas un I. Sternīna teoriju koncepta kodolu veido visas pasakās sastopamās ciemiņus apzīmējošās sinonīmās leksēmas: *gosts* (120 vārdlietojumi), *vīsi* (136 vārdlietojumi), *cīmeņš* (28 vārdlietojumi). Lai gan visas leksēmas konceptuāli apzīmē to, kas (kādu) apciemo vai neilgu laiku dzīvo pie kāda; ciemiņu<sup>10</sup>, to lietojumam latgaliešu valodā ir savas nozīmes niances. Piemēram, Antras Rekēnas sastādītajā *Kalupes izloksnes vārdnīcā* norādīts, ka leksēmu *cīmeņš* lieto tikai jaunākā un vidējā paaudze, un tā ir sinonīms leksēmai *gosts*.<sup>11</sup> Savukārt leksēmai *viesis* Kalupes izloksnē zināma tikai sieviešu dzimtes forma *vīšņa*, kas ir sonīms leksēmai *gaška*.<sup>12</sup> Jura Cībuļa *Purlovas izloksnes vārdnīcā* minēta tikai leksēma *gosts* ‘viesis, ciemiņš’ – un tās atvasinājumi – *gastinčs* ‘ciemakukulis’, *gastietis* ‘ciemoties, viesoties’ un *gaška* ‘viešņa’.<sup>13</sup>

P. Šmita krājumā *Latviešu pasakas un teikas* biežāk lietotās ciemosānos apzīmējošās leksēmas, kā tas redzams no statistikas, ir *gosti* un *vīsi*. Krājuma sastādītājs leksēmu *gosti* uztvēris un vairākkārt pasaku tekstā papildus skaidrojis kā aizguvumu no krievu valodas, iekavās aiz vārda *gosts* norādot – [kr. *viesis*].<sup>14</sup> Par vārda *gosts* etimoloģiju pastāv

divi viedokļi. Pirmo pārstāv valodnieki Jānis Endzelins un Kārlis Milenbahs, kas uzskata, ka leksēma *gosts* ir aizguvums no krievu val. *гость*, *гости*.<sup>15</sup> Otra pārstāv valodnieki Kazimirs Büga, Vjačeslavs Ivanovs, Lidijs Ņevskaja, Antons Breidaks u. c. Viņi norāda, ka leksēma *gosts* pieder indoeiro piešu pirmvalodas mantotās leksikas slānim.<sup>16</sup>

Vārdnīcu materiālā atrodamas arī atsevišķas norādes par leksēmu *gosti*, *vīsi* un *cīmeņi* kontekstuālo semantiku latviešu literārajā valodā. Piemēram, Jēkabs Lange atzīst, ka par ciemiņiem latvieši dēvējuši savas kārtas viesus, bet par viesiem – svešiniekus, citas tautības cilvēkus. Arī Johans Gotfrīds Stenders norāda, ka par ciemiņiem saukti viesi no kaimiņiem.<sup>17</sup> Šai ziņā zīmīga ir leksēma *gosti*, kas jau etimoloģiski satur pretejas izpratnes. Valodniece L. Ņevska norāda, ka *gostu* etimoloģija saistāma ar ide. sakni \**gʰostʰi-* ‘tas, kas pieņem, un tas, kuru pieņem’. Ar šo sakni darināti vārdi, piemēram, latīņu valodā *hostis* ‘ienaidnieks, svešinieks, svešzemnieks’, *hospes* ‘viesis, svešinieks, svešzemnieks’<sup>18</sup>. Tās pēdas Vladimirs Toporovs saskata arī prūšu valodas vārdā *gasto*, kas, līdzīgi kā sakne \**gʰostʰi-*, ietilpst t. s. apmaiņas terminoloģijā un binārās opozīcijas “savs – svešs” kontekstā saprotama kā zemes gabals, kas pieder kopienai (cikiem, svešajiem), nevis pašam (savējiem) un ir radniecīgs latviešu un lietuviešu valodas vārdiem ar sakni \**vieš-* ‘viesis, vieša’ u. c.<sup>19</sup> Franču lingvists Emils Benvenists (*Émile Benveniste*) norāda, ka ienaidnieka nozīmes parādišanās indoeiro piešu leksēmas *hostis* lietojumā notikusi nāciju veidošanās periodā, bet šī procesa patiesie iemesli tā arī palikuši neskaidri.<sup>20</sup>

Tādējādi leksēmas *gosts* etimoloģija uzrāda folkloras konceptam immanentī piemitošo fundamentālajā binārajā opozīcijā “savs – svešs” balstīto invarianto struktūru, kas hipotētiski var tikt attiecināta arī uz koncepta izpratni kopumā, pieļaujot, ka mūsdienās producētais priekšstats par latgalisko viesmilību ir tikai viena no koncepta *gosts* reprezentācijām un ka tā neizslēdz *gosta* kā svešinieka un pat ienaidnieka izpratni.

Leksēmas *gosts* centrālo, prototipisko lomu konceptā apstiprina arī koncepta kodola tuvākā periferija, proti, atvasinājumi, kas palīdz detalizētāk saprast *gosta* kontekstuālo semantiku. Tā, ja otrajai plašāk pārstāvētajai leksēmai *vīsi* pasaku korpusā konstatēti tikai divi pa vienai reizei pieminēti atvasinājumi (*vīsuotīs*, *vīsuošonuos*), tad leksēmas *gosts* semantiskais lauks ir krietni plašāks. Tačā ietilpst atvasinājumi *gasteņi* (1 vārdlietojums), *gasteit* (5 vārdlietojumi), *gastiņcs* (30 vārdlietojumi) un *pogosts* (1 vārdlietojums) ar nozīmi ‘nauda, kas jādod kristībās vai kāzās’.<sup>21</sup>

Lai gan pasaku korpusā fiksēta tikai vienu reizi, zīmīga ir leksēma *gasteņi* (*Niu, gasteņi, iedit, tod varēsit braukt laimeigi*<sup>22</sup>), kas liek domāt par prototipa *gosts* lielāku semantisko valenci salīdzinājumā ar tā sinonīmiem *cīmeni* un *vīsi*, kam nav iespējamas citas salīdzināmās pakāpes. Lielākas koncepta analizes iespējas dod leksēma *Gastiņcs* – ‘ciemakukulis’<sup>23</sup>, kam fiksēti 30 vārdlietojumi.

### *Gastiņcs* (ciemakukulis)

Hipotētiski leksēmu *Gastiņcs* varētu uzskatīt par metonīmisku koncepta *gosts* mikromodeli. Tas ne tikai parāda iespējamās koncepta *gosts* semantiskās variācijas, bet ļauj arī izvērtēt dzimuma lomas attieksmē pret dāvanu došanu un ņemšanu.

1. tabula. *Gastiņca* kontekstuālās semantikas shēmas

<i>Gastiņca</i> kontekstuālā semantika	<i>Gastiņca</i> modelis (dāvinātājs → dāvanas saņēmējs)	Pasakas atrisinājums
1. Uzpirķšana	{V <sup>a</sup> } → V <sup>m-</sup>	V <sup>a</sup> cepas ellē
2. Maldināšana	S {V <sup>m-</sup> } → P <sup>n</sup>	S izglābjas no V <sup>m-</sup>
3. Atmaskošana	V <sup>ea</sup> → {S <sup>z</sup> }	Kāzas
4. Uzpirķšana	V <sup>z</sup> {S <sup>m+</sup> } → V <sup>m+</sup>	Kāzas
5. Pateicības dāvana	{S <sup>m+</sup> } → V <sup>z</sup>	Kāzas
6. Nonāvēšana	{S <sup>m-</sup> } → S <sup>z</sup>	Kāzas
7. Grūts uzdevums	S <sup>z</sup> → {V <sup>ea</sup> }	Kāzas
8. Pārpratums	{V <sup>z</sup> } → V <sup>a</sup>	V <sup>a</sup> izglābjas no nāves

Apzīmējumi: V – vīrietis; S – sieviete; P – vecāki; <sup>ea</sup> – episks personāžs (karaliskas izcelsmes); <sup>a</sup> – sociāli augsts personāžs; <sup>z</sup> – sociāli zems personāžs; <sup>m+</sup> – mitoloģisks personāžs, labdaris; <sup>m-</sup> – mitoloģisks personāžs, kaitnieks; <sup>n</sup> – neutrāls personāžs; {} – dāvanas iniciators.

*Gastiņca* izpratnes specifika atklājas, salīdzinot to ar leksēmas *Gastiņcs* sinonīmajiem variantiem pasaku korpusā. Visbiežāk lietotais *Gastiņca* sinonīms ir *duovona* (44 vārdlietojumi), kam pasaku sižetā pamatā ir izteikti pozitīva konotācija. Četri populārākie motīvi *duovonas* interpretācijā pasakās ir: mirušo vecāku dāvana bērniem, labākā dāvana kā sacensība, pateicības dāvana un žēlastības dāvana. Šie motīvi pārliecinoši kontrastē ar *Gastiņca* kontekstuālo semantiku, kur dominē negatīva konotācija. *Gastiņcam* pasakās ir slēpta motivācija, sešos no astoņiem motīviem tas saistīs ar slepeniem nolūkiem, mantkārību, vardarbību,

pat slepkavību. Savukārt divi pozitīvi marķētie motīvi (pateicības dāvana un grūts uzdevums) sasaucas ar *duovonas* semantiku un vienlaikus apliecinā *gastiņca* izpratnes opozicionāro struktūru, kas, kā uz to norādīja jau leksēmas *gosts* etimoloģijas izvērtējums, varētu būt tipiska *gosta* konceptam kopumā.

Dzimumu lomu analīze *gastiņca* motīvā liecina, ka pasakās *gastiņca* devēju funkcijā biežāk darbojas sievietes (5 motīvi, turklāt vienā no tiem *gastiņca* iniciators tomēr ir vīrietis). Sieviešu semantiskās lomas nav viendabīgas. Tās var būt gan pateicīgas (5. motīvs) un gudras (2., 3., 4., 7. motīvs), gan arī ļaunas un atriebīgas (6. motīvs). Virieši *gastiņca* devēja funkcijā fiksēti trijos motīvos (vienā no tiem dāvanas iniciators ir sieviete), viņu dominējošās semantiskās lomas ir marķētas negativi, proti, viņi ir augstmanīgi (3., 7. motīvs), mantkārīgi (1. motīvs) un agresīvi (8. motīvs) noskaņoti. Semantisko lomu padziļinātu izpratni sniedz koncepta *gosts* informatīvais saturs un interpretatīvais lauks.

### Informatīvais saturs un interpretatīvais lauks

Koncepta informatīvo saturu kognitīvajā semantikā veido pamatnozīmes, kas tam piedēvētas skaidrojošajās vārdnicās un aptver minimālo pašu būtiskāko pazīmju skaitu. Tomēr gadījumos, kad koncepts nav pietiekami izsmēloši aprakstīts vārdnicās (kā tas ir arī leksēmas *gosts* gadījumā), tā informatīvais saturs ir grūti nošķirams no interpretatīvā lauka. Tāpēc šajā nodaļā tiks aprakstīts koncepta *gosts* interpretatīvais lauks, kas pamatā balstās arī uz koncepta informatīvā satura dominantēm. Z. Popova un J. Sterjins izdala sešas interpretatīvā lauka zonas: vērtējošo, enciklopēdisko, utilitāro, regulatīvo, sociokultūras un paremioģisko zonu.<sup>24</sup> Pētījuma žanriski ierobežotais avotu klāsts (pasakas) nesniedz pietiekamu materiālu visu zonu izvērstam raksturojumam. Enciklopēdiskā zona, kas pamatā balstās uz enciklopēdiju un vārdnīcu datu analizi, jau atklāta šī rakstā sadaļā par koncepta tēlu jeb kodolu, savukārt peremioloģiskā zona aktualizējas gadījumos, kad koncepts tiek skatīts plašākā kultūras kontekstā, izmantojot arī parēmiju un frazeoloģismu klāstu. Zināmu saturisku lidzību uzrāda arī regulatīvā un sociokultūras zona, kas sasauc tās kognitīvās pazīmes, kas vieno konceptu ar tautas tradīcijām, rituāliem, respektīvi – veic regulatīvo funkciju, kas rāda, kā vajag vai nevajag rīkoties koncepta iedarbības zonā. Nēmot vērā šos apsvērumus, turpmāk rakstā tiks analizēta koncepta *gosts* novērtējošā zona, utilitārā zona un sociokultūras zona, kas satur arī regulatīvās zonas elementus.

## Novērtējošā zona

Novērtējošā zona uzrāda koncepta vispārējo vērtību vai kādu no vērtību aspektiem.<sup>25</sup> Koncepta *gosts* gadījumā pamata novērtējošā pazīme izriet no leksēmas *gosts* etimoloģijas, kas balstās fundamentālās binārās opozīcijas “savs – svešs” projekcijā uz koncepta izpratnē iesaistītajiem subjektiem un to semantiskajām lomām. Koncepta *gosts* semantiskajā struktūrā nodalāmi trīs galvenie komponenti: (I) tie, kas iet ciemos (subjekti), (II) ciemošanās motivācija un process, (III) tie, kas ciemiņus uzņem (objekti). Izteikta leksēmas *gosts* vārdformās, veidojas pēc būtības tautologiska konstrukcija – *gosts/-i it gostūs*, kas vēlreiz aktualizē koncepta *gosts* ambivalenci un duālo dabu, vienlaikus apzīmējot gan ciemošanās subjektu, gan objektu, gan pašu ciemošanās procesu.

Galveno aksioloģisko slodzi novērtēšanas zonā nepārprotami nes subjekts *gosts* un tā semantiskās modifikācijas, kas atklājas mitoloģiskajā un sociālajā plaknē.

Mitoloģiskā plakne satur indoeiropiešu kultūrai raksturīgos senākos *gosta* ambivalences rāditājus. *Gosta* lomā pasakās darbojas dažādu līmeņu mitoloģiskie personāži – dievs (*Dīvs*), likteņa lēmējas dievības (*Laimes muote*), dabas personāži (*vejs*), velns (*valns, čorts*), starpnieki starp mītisko un cilvēku pasauli – burvji (*būri*), raganas (*rogonas*), mitoloģiskie triksteri (*lopsa*), ar pārcilvēciskām spējām apveltīti varoņi (*āduojs, dzāruojs, soltums*). Saskaņā ar mītiskā hronotopa izpratni dievu un mītisko personāžu pasaule uzskatāma par “svešu” (ne cilvēku) pasauli attieksmē pret “savu” – cilvēku pasauli, līdz ar to mītiskie *gosti* apriori uzskatāmi par svešiniekiem, ko apliecina vairāki tipiski mītisko viesu motīvi.

Pirmkārt, mītiskie viesi var ierasties negaidīti un nobaidīt mājiniekus. Tāds, piemēram, ir *vējs*, kurš ielaužas mājā un iebiedē saimniekus gan ar savu izskatu (*gosts garuma beja treis aršini, vacs ar siermu buordu, ļuti sirdeigs un baileigs*<sup>26</sup>), gan ar reāliem draudiem (*jo naatdūsi ar lobu, es attišu ar savu bruoli krusu un muosu tyuci un izjaukšu tovu ustobu*<sup>27</sup>).

Otrkārt, viņu ciemošanās var būt voluntāra – uzspiesta. Piemēram, pasakā par burvju sacīkstēm šāds piespiedu viesis ir *vīns lielais būrs*. Viesību rīkotāji, baidoties no burvja, ir spiesti aicināt viņu uz svīnībām (*vysod saucja pi golda pyrmū un skaitēja jū par lelu gostu*<sup>28</sup>), jo par nepaklausību viņš var mājiniekus aiz matiem pakarināt pie griestiem.

Trešajā motīvā mītisko personāžu ciemos iešanai pietrūkst motīvācijas, tā ir neskaidra un pakļaujas attiecīgā mītiskā personāža kontekstuālajai semantikai – ja ciemos dadas t. s. negatīvie personāži, tad arī pati ciemošanās iegūst negatīvu konotāciju. *Es, meitiņ, braukšu*

*gostūs, a tu maņi izkuri noj cepli, izcep vīnu sivēneņu!*<sup>29</sup> – saka ragana vienā no pasaku variantiem par Ansīti un Grietīnu. Viņa gatavojas apēst vienu bērnu, bet pirms tam dodas ciemos. Šim rituālam atkārtojoties trīs reizes, ciemos braukšana iegūst dēmonisku konotāciju.

Ceturtkārt, ciemošanās var būt izdomāta, mistificēta, lai manipulētu ar citiem personāžiem un panāktu sev vēlamu rezultātu. Izcila manipulatore šai ziņā arī latgaliešu pasakās ir lapsa, kas izdomā bagātīgu mielastu, lai ievilinātu lamatās citus zvērus: *Es beju gostūs pi kēniņa Grudiņa, tī gūds dēl vysu zvēru, jēdīņa i dzierīņa da kokla!*<sup>30</sup>

Tomēr mitoloģiskā plakne iezīmē arī pāreju no *gosta* kā svešnieka, ienaidnieka uz *gostu* kā gaidītu ciemiņu. Tas atklājas motīvā, kur mītiskie personāži ierodas neatpazīti, pārvērstā izskatā, šādi tiesi vai netieši mal-dinot mājiniekus. Neatpazītā *gosta* lomā latgaliešu pasakās var darboties gan t. s. negatīvie (*velns*), gan arī pozitīvie personāži (dievs, laimes māte). Velns bieži parādās jauna puiša izskatā, šādi ieviļot savos slazdos jaunavas, kuras pašas uzaicina velnu pie sevis mājās un ielaiž istabā: *Meita, īraudzeidama jai pateikamu jaunu puiši, [...] runoj uz puiši, kab jis atītu pi juos gostūs*<sup>31</sup>. Saskaņā ar pasakās iekodēto sociālā taisnīguma ideju velnu šajā pasakā pieveic kalpa puisis, kas pasakas nobeigumā arī apprec kēniņa meitu.

Neatpazītā *gosta* lomā pasakās bieži darbojas arī Dievs. Sirma, noskranduša vecīša izskatā viņš ierodas cilvēku mājokļos un dod savu svē-tību tiem, kas neatsaka naktsmājas, un attiecīgi soda tos, kas pajumti nedod:

[...] atīt veceits, bednys, appleiss – prosas puorguļāt. I tys beja Dīvs. A saiminīks nadazaguodujoa [...] pajēma izdzyna jū i soka tai: “Nava pi maņa vītys dēl teva, es gaidu cytu gostu, a tu ej iz pyuni, tī puorgulēsi”<sup>32</sup>

Dieva-*gosta* motīvs zināms daudzu tautu tradīcijā un, pēc pētnieku domām, attiecināms uz kopīgo indoeiropiešu kultūras slāni.<sup>33</sup> Tas veido viesmīlibas kā kultūras fenomena ideoloģisko fonu<sup>34</sup> un acīmredzami ir ietekmējis arī mūsdienu latgaliskās viesmīlibas izpratni, ko vēlāk spē-cinājusi arī kristietības tradīcija.

Dieva-*gosta* motīvs aktualizē kultūras tradīcijā nostiprinājušos dalī-jumu lūgtajos un nelūgtajos, gaidītajos un negaidītajos *ciemiņos*. Vēl aizvien saglabājies godu rituālos (sevišķi kāzās), tas iezīmē atšķirīgu attieksmi pret lūgtajiem un nelūgtajiem viesiem. Pasakās gaidīto viesu konteksts atklājas jau pieminētajā Dieva-*gosta* motīvā: *i beja jam ustoba šmuka iztaisēta, gultys apkluotys ar boltim pologim iz Dīva atišonyss*<sup>35</sup>,

savukārt attieksme pret nelūgtajiem viesiem spilgti parādās pasakās par dzīvniekiem, kur neviesmīligu sagaidīšanu piedzīvo nelūgtais *siermais gasts* – vilks: *un suok vylku badīt: vierss dur ar rogim, sper ar kuojom, vucyns ar rogim, vepris ar zūbim, tai knaibija un syta siermū gostu, ka tys nu suopēm suoka kaukt*<sup>36</sup>.

Sociālajā plaknē atklājas koncepta *gasts* būtiskākās sociālās lomas. Kā norāda krievu folklorists Jeļeazars Meļetinskis (*Елеазар Мелетинский*), brīnumu pasakā ir divi galvenie varoņu tipi – episkie, augstas sociālās izcelsmes personāži un “zemie”, tādi, *kam nav izredžu*.<sup>37</sup> Pasaku stāstnieka uztverē pie sociāli augstajiem personāžiem pieder gan internacionālajam pasaku slānim tipiski (ķēniņu, ķēniņa dēlu), gan arī vietējā kultūras situācijā iederīgi personāži (muižnieki, kungi, garīdznieki, bagātie saimnieki). Savukārt pie sociāli zemajiem personāžiem pieder jaunākais dēls, zemnieks, kalps, nabadzīgais brālis u. tml. Subjekta lomās no 52 subjekta *gosti* pieminējumiem vienskaitlī 10 reizes ciemos dodas sociāli augstie personāži, 20 reizes – sociāli zemie personāži. Savukārt 35 gadījumos no 68 *gostu* pieminējumiem daudzskaitļa formā *gosti* apmeklē dažāda ranga sociāli augstos personāžus.

Sociāli zemo un sociāli augsto personāžu komunikācija ir viena no centrālajām pasaku stratēģijām, kā rezultātā notiek pāreja no sociāli zema statusa uz sociāli augstāku – trešais tēvadēls apprec ķēniņa meitu, pats kļūst par ķēniņu, iegūst karalvalsti u. tml. Ciemošanās ir viena no uzskatāmākajām dispozīcijām uz sociālo izaugsmi vērstā komunikācijā, kas rāda ne tikai konkrētus komunikācijas modeļus, bet satur informāciju par sociālo lomu kompetenci un statusu attiecīgā kultūras kontekstā. Individuālā komunikācijā (gadījumos, kad *gasts* parādās vienskaitļa formā) īpašu respektu pasakās izpelnās karaliskās personas. Kādā Pelnrušķītes pasaku tipa variantā ķēniņa dēls tiek saukts par *augstū gostu* un uzņemts *cīši laipni*.<sup>38</sup> Savukārt citā pasakā ķēniņa sagaidīšanai tiek rīkota īpaša ceremonija, atvēlot viņam labāko ēdienu, labākās istabas un paklanoties līdz pat zemei: *atdeva dēl juo vysys sovys pokojis i sazaru-nujo tai, ka atbrauks kēniņč, to nūišķūss oba divi pazaklaņētis jam i nūneskušs jam jiudiņa apmozguot rūkys*<sup>39</sup>.

Populārākais verbs, kas pasakās apzīmē viesu uzaicināšanu ir (*aiz-/sa-/pi-/iz-*) *prasēt* (14 vārdlietojumi), retāk lietots verbs (*pa-/sa-*) *saukt* (4 reizes), *rumuot, kab atītu* (1 reizi), *palyugt* (1 reizi). Uz šī fona izceļas atsevišķas karalisko personu viesos aicināšanas prakses, kas paredz bezierunu ierašanos uz viesībām, kas organizētas pēc viņu pavēles, piemēram: *Kēneņč izdevja pavēli pa vysim kēnestim, ka pi juo uz taidys dīnys byus*

*kuozy*<sup>40</sup> vai *Keizers [...] padūd citim ziņu, lai losās kūpā – balle byus*<sup>41</sup>. Šāds sociālais fons konceptā *gosts* iezīmē uzspiestu, nebrīvprātīgu viesību ainu, kas akcentē tos viesību aspektus, kas atbilst svešai kultūrai un svešai tradīcijai, no kuras nav iespējams izvairīties. Ciemošanās īpašos apstākļus gan mitiskajā, gan sociālajā plaknē detalizētāk atklāj koncepta *gosts* izvērsums utilitārajā un sociokultūras zonā.

### Utilitārā zona

Utilitārā zona apvieno tās kognitīvās pazīmes, kas norāda uz utilitāro, pragmatisko attieksmi pret koncepta tēlu, zināšanas, kā to izmantot praktiskiem nolūkiem.<sup>42</sup> Miniatūru koncepta *gosts* utilitārās zonas modeli jau redzējām leksēmas *gastīgcs* interpretācijā, kur aiz šķietami nevainīgas dāvanas izpratnes slēpās ne tikai pateicības, bet arī uzpirkšanas, maldināšanas un pat slepkavnieciski nolūki. Konceptā kopumā utilitārā zona vislabāk atklājas koncepta struktūras III komponenta – objektu – raksturojumā, īpaši aktualizējot *gostu* uzņemšanas motivācijas acīmredzamās izpausmes un slēptos nolūkus. Uz šāda viesmīlibas fenomena divdabību norāda arī etiķetes vēsturiski etnogrāfiskie pētījumi, kur tiek nodalīts etiķetes motivējums (*мотивировка*) un etiķetes motivācija (*мотивация*), ar motivējumu saprotot to skaidrojumu, ko tai vai citai ar etiķeti saistītai tradīcijai dod paši tradīcijas nesēji, savukārt ar motivāciju – pētnieka doto etiķetes skaidrojumu.<sup>43</sup>

Pasakās *gostu* uzņemšanas motivācija nav tikai pētnieka erudīcijas un interpretācijas jautājums. Pasaku sižetiskajā izvērsumā tā atklājas divējādi: pirmkārt, pasaku nobeiguma formulās, kur populārākā ar *gostu* uzaicināšanu saistītā pasaku funkcija ir kāzas, kas nerada šaubas par adekvātu motivāciju. Otrkārt, tā iestrādāta pasakas sižeta attīstības gaitā, kad *gostu* uzaicināšana, uzņemšana un mielošana sasaista, veido pārejas starp svarīgākajām pasakas funkcijām un iezīmē kādu sarežģījumu vai pārbaudījumu varoņa izaugsmē.

Tieši šādos saistmotīvos atklājas *gostu* uzņemšanas ambivalence, viesmīlibas aizsegā praktizējot egoistiskus, utilitārus nodomus. Skaitliski šādi viesmīlibas “slazdi” sižetiski niānsētās izpausmēs parādās 13 no 52 atlasitajām pasakām, aktualizējot dzimumu lomu, viesību invariantos kairinātājus un viltus viesmīlibas patieso motivāciju (skat. 2. tabulu).

2. tabula. Viltus viesmīlības sižetiskās shēmas

Nr. p.k.	Viesību subjekts ( <i>gosts/-i</i> )	Viesību objekts (tas, kas uzņem <i>gostu/-us</i> )	Viesību ap- zīmējums	Īpašie kairinātāji	Viesmīlības slēptā motivācija
1.	V <sup>z</sup>	St <sup>e</sup>	<i>Svuoti</i>	Mielasts, pirts	Nogalināt V <sup>z</sup>
2.	V <sup>a</sup>	Sm <sup>m-</sup>	<i>Svuoti</i>	Mielasts, pirts	Nogalināt V <sup>a</sup>
3.	V	S <sup>m-</sup>	—	Mielasts, dzimumsakari	Nogalināt V
4.	V <sup>e</sup>	Sm <sup>a</sup>	—	Laipnība	Savīgums, cerot, ka V <sup>e</sup> apprecēs meitu
5.	G <sup>n</sup>	Ss	<i>Gūds</i>	—	Nogalināt Vv
6.	G <sup>n</sup>	Ss <sup>z</sup>	<i>Balle</i>	—	Saglabāt laulību ar Vv <sup>a</sup>
7.	GV <sup>az</sup>	St <sup>e</sup>	<i>Gūds</i>	Cienasts no karaliskās per- sonas rokas	Atpazīt līgavaini
8.	G <sup>n</sup>	Vt <sup>e</sup>	<i>Atkuozys</i>	Mielasts	Lieliba
9.	G <sup>n</sup>	Vv <sup>z</sup>	—	—	Lieliba
10.	G <sup>n</sup>	V <sup>a</sup>	<i>Uz jaunys dzeiveibys</i>	—	Lieliba
11.	G <sup>m+</sup>	V <sup>a</sup>	—		Augstmanība
12.	G <sup>n</sup>	V <sup>e</sup>	<i>Kuozy</i>	—	Augstmanība
13.	G <sup>n</sup> + V <sup>z</sup>	V <sup>e</sup>	<i>Balle</i>	Mielasts	Uzpirkst V <sup>z</sup>

Apzīmējumi: V – vīriņš; S – sieviete; St – sievastēvs; Vt – vīratēvs; Sm – sievasmāte; Ss – sieva; Vv – vīrs; G – ciemiņi vispārīgi; <sup>e</sup> – episks personāžs (karaliskas izcelsmes); <sup>a</sup> – sociāli augsts personāžs; <sup>z</sup> – sociāli zems personāžs; <sup>m+</sup> – mitoloģisks personāžs, labdaris; <sup>m-</sup> – mitoloģisks personāžs, kaitnieks; <sup>n</sup> – neitrāls personāžs.

No viltus viesmīlības sižetiskajām shēmām redzams, ka tikai nedaudz vairāk objekta *gosts* lomā darbojas sievietes (S, Ss) (3 pasakas) vai ar sievieti saistīti personāži, kas rīkojas viņu interesēs, visbiežāk vecāki (St, Sm) (4 pasakas). Tieši šajos gadījumos īpaša uzmanība tiek pievērsta viltus mielasta kairinātājiem – faktoriem, kas mudina varoni iekrist viesmīlības “slazdos”. Visbiežāk tās ir dažādas ar mielastu saistītas detaļas – ēdienu, dzērieni un citi bonusi, kas tradīcijas nesējiem šķituši īpaši iederīgi kārdinošu viesību izpratnē. Piemēram, 3. shēmā varonis, nonācis krustcelēs, izvēlas iet to ceļu, kas sola: *ar meitas izagulēs, paēss i pīdzers lobu dzērinu*<sup>44</sup>.

Vairums viltus viesības varoņa izaugsmes ceļā traktējamas kā pārbaudījums, grūts uzdevums. Arī mielasts, tā daudzveidība un apjoms nereti sakrīt ar pārbaudījuma smagumu. Piemēram, 1. shēmā ķēniņš laipni uzņem savas meitas preciniekus, bet sarīko viņiem pārbaudījumu ar ēdienu, liekot apēst maizi un gaļu, kas sagatavota septiņiem gadiem.<sup>45</sup> 2. shēmā līgavas māte – ragana uzliek uz galda tādu ēdienu daudzumu, kas paredzēts piecdesmit cilvēkiem.<sup>46</sup> Abos gadījumos nepakļaušanās viltus viesmīlibas prasībām draud varonim un viņa pavadoņiem ar nāvi: *Jo jvus šytuo, kas uz golda, nanūēssit, tod vysim nuove*<sup>47</sup>.

Tipiski, ka sižeta shēmās, kur *gosta* objekta lomā darbojas sievietes vai tām pietuvinātas personas, viltus viesmīlibas motivācija rezonē ampli-tūdā no sievietei piedēvētas atjautības līdz slepkavīgiem nolūkiem, kas var izpausties pat rūpīgi izplānota nozieguma veidā. Piemēram, 5. shēmā sieva, balstoties uz neskaidrām aizdomām un noticot apmelošanai, sasauc viesus, lai viesību aizsegā ielietu vīra glāzē nāvējošas zāles.<sup>48</sup> Savukārt, kad viesību objekta lomā darbojas vīrietis, viltus viesību motivācija nepār-sniedz sociālā pārākuma un lielības demonstrēšanu. Vīrieši lielās ar savām vedeiklām (8. shēma), māju (10. shēma), demonstrē savu sociālo pārā-kumu, gaidot ciemos Dievu (11. shēma), pārbaudot no sociāli zemas kārtas apprecētas sievas uzticību (12. shēma) vai mēģinot uzpirkt vienu no ciemiņiem, lai atgūtu savu īpašumu (13. shēma) u. tml.

Tādējādi koncepta *gosts* utilitārā zona parāda, ka ciemiņu uzņemšanā noteicošā nereti ir slēpta, uz egoistisku mērķu sasniegšanu vērsta darbība. Sevišķi spilgti tas atklājas gadījumos, kad viesu uzņemšana pasakas siže-tiskajā izvērsumā uztverama kā pārbaudījums, grūts uzdevums vai arī saistmotīva veidā vieno kādas būtiskas pasakas funkcijas. Viltus viesmī-libas radikālākie motīvi atklājas gadījumos, kad viesību objekta lomā darbojas sievietes vai tām pietuvinātas personas. Dzimumsocialitātes jautājumus koncepta *gosts* interpretatīvajā laukā detalizētāk atklāj socio-kultūras zona.

### Sociokultūras zona

Kā jau tika minēts iepriekš, sociokultūras zona satur tās kognitīvās pazīmes, kas vieno konceptu ar tautas tradīcijām, rituāliem, respektīvi – veic arī regulatīvo funkciju, kas rāda, kā vajag vai nevajag rīkoties koncepta iedarbības zonā.<sup>49</sup> Pasakās sociokultūras zona atklājas divās plak-nēs – dzimumsocialitātes un rituālās viesmīlibas plaknē.

Dzimumsocialitātes izpratnei ir būtiskas konceptā *gosts* lietotās skaitļa un dzimtes kategorijas un to kopsakarības. Pasakās objekts *gosts*

52 reizes minēts vienskaitlī, no tām 42 reizes apzīmējot vīriešu dzimtes subjektus, 10 reizes – sieviešu dzimtes subjektus, un 68 reizes daudzskaitlī. Dzimumsocialitātes izpratnei sevišķi būtiska šķiet vienskaitļa kategorija, kas iezīmē stereotipiskās dzimumu lomu kombinācijas ciemos iešanas motīvā, savukārt rituālās viesmilības elementi tipiskāk atklājas konstrukcijās, kur leksēma *gosts* lietota daudzskaitlī.

Fiksētā disproportcija objekta *gosts* dzimtes lietojumā (10 reizes – sieviešu, 42 – vīriešu dzimte) liek domāt, ka sievietēm ciemos iešana nav tipiska parādība. To apliecinā arī attiecīgo motīvu analīze. Četras reizes pasakās ciemos dadas ragana, bet viņas ciemos iešanas motivācija nav skaidra; tā palielina dramatisko spriedzi, jo raganas prombūtnes laikā viņas meitām jāsacep kāds no ieslodzītajiem bērniem.<sup>50</sup> Trīs reizes ciemošanos pie *kēniņa Grudiņa* apstiprina lapsa, bet viņas stāsts ir izdomājums, fikcija, lai ievilinātu slazdos meža dzīvniekus.<sup>51</sup> Divas reizes pieminēta meita, kas iet ciemos pie savas krustmātes, bet krustmāte izrādās cilvēkēdāja ragana. Beidzot vienu reizi ciemos pie sava tēva dadas jaunā sieva, bet darīt to viņa var tikai ar vīra atļauju.<sup>52</sup>

Zīmīgi, ka arī citos pasaku motīvos, kas paredz savas teritorijas, mājas atstāšanu un došanos uz svešu teritoriju (piemēram, laimes meklējumi) sieviešu aktīva dalība nav raksturīga.<sup>53</sup> Kopumā šāda sievietes aktīvas lomas ignorānce, iespējams, saglabājusi senos priekšstatus par aizliegumu sievietei vienai iziet ārpus savas teritorijas un vispārīgu neveiksmi cilvēkam, ceļā sastopot sievieti.<sup>54</sup>

Sievietes loma koncepta *gosts* dzimumsocialitātes aspektu izvērtējumā atklājas arī motīvos, kur viņas veic objekta, respektīvi, namamātes funkcijas. Zīmīgi, ka no 42 fiksētiem motīviem, kur objekta *gosts* lomā darbojas vīrietis, 23 gadījumos viņš dadas pie sievietes. Komunikatīvajā modelī subjekts “vīrietis” – objekts “sieviete” sevišķi izceļas divas subjekta *gosts* semantiskās lomas – precinieks, kas dominē brīnumu pasakās, un mīlākais, kas ir sadzīves pasaku personāžs. Precinieka loma, tostarp komunikācijā ar apciemojuma objektu, jau visai daudzveidīgi aprakstīta iepriekš. Apkopojot izdalāmi trīs galvenie precinieka tipāži: varonis, kas veic pārbaudījumus, lai iegūtu sev (nereti sociāli augstas izcelsmes) sievu; dēmonisks personāžs, kas iegūst sievu ar varu, viltu vai iebiedēšanu (vējš, velns u. tml.); sociāli augsts personāžs, kas izvēlas sievu no daudzām dažādas (tostarp sociāli zemas) izcelsmes pretendēntēm.

Sadzīves pasakās komunikācijā subjekts “vīrietis” – objekts “sieviete” īpaši izceļas mīlākā loma. Lai gan tā fiksēta tikai trijās pasakās, tomēr vārdlietojuma ziņā šīs pasakas pārspēj visas pārējās, jo pasakā (P1) leksēma *gosts* mīlākā apzīmēšanai izmantota 7 reizes, pasakā (P2) – 6 un

pasakā (P3) – 4 reizes. Pasakā (P1) leksēmas *gosts* semantisko valenci rāda arī sinonīmi *draugs* (4 vārdlietojumi) un *vīss* (2 vārdlietojumi). Žanriski visas pasakas pieder joku pasaku grupai, (P1) – pasaku tipam *Noslēpies vīrs*<sup>55</sup>, (P2) un (P3) – pasaku tipam *Trīs noslicināti popi*<sup>56</sup>.

Folklorists J. Meļetinskis atzīst, ka neuzticīgās sievas motīvs pieder senākajiem arhaiskajiem motīviem, kas rāda, no vienas pusēs, patriarhālu, no otras – dēmonisku skatījumu uz sievieti.<sup>57</sup> Neuzticības fakts pasakās tiek atklāts kā divkāršs nodarijums – pirmkārt, viņa pārkāpj laulības solījumu, pasakā (P3) pat vienlaicīgi ar diviem mīlākajiem: *Atūt popi pi muižynika sīvys, tī jī dzer brandīni un bučuojas ar skaistū sīvu*<sup>58</sup>. Otrkārt, pasakā (P1) viņa atstāj novārtā saimi, gardākos kumosus atstādama mīlākajam, nevis vīram un kalpiem: *Myus saimineica vysu laiku barova ar kauļenim un tuos galis kurs apād?*<sup>59</sup> Tautas simpātijas šajās pasakās pieder piemānītajam vīram. Tieši viņam nāk palīgā pasakas varonis – kalps vai ceļnieks, kurš meklē naktsmājas, – un pārmāca krāpnieku, īstenodams tautas taisnīguma ideālus. Sods mīlākajam veido pasakas centrālo komisko līniju un svārstās no izāzēšanas un drēbju, naudas izspiešanas līdz pat mīlāko nogalināšanai. Ekscentriskākais sods, ko nākas piedzīvot *gostam* pasakā (P1), ir kastrācija: *Kolps izvylka nazi, i atgrizja jam cackys (dzimumu orgānum), gasts suoka kligt, i izskrā uorā par lūgu*<sup>60</sup>. Tikai vienā pasakā (P1) sodu par neuzticību saņem arī sieviete. Uzzinājusi, ka mīlākais sasirdzis, viņa izcep tam pīrāgu, kurā atjautīgais kalps iemet *gostam* nogrieztās *cackys*, bet par sodu mīlākais nogriež viņai mēli. Neviens no krāpšanas scenārijiem neparedz laulības šķiršanu, arī pasakā (P1) saimnieks paliek dzīvot ar sievu: *Tai saimnieks palyka ar sovu saimniecu, kurai bez atgrīzta mēle*<sup>61</sup>.

Neuzticīgās sievas motīvs spilgti parāda sociokultūras zonas saikni ar regulatīvo zonu, jo demonstrē, kā pareizi rīkoties komunikācijā subjekts “vīrietis” – objekts “sieviete”, ko nevajadzētu darīt un kā tas viss var beigties.

Pie sociokultūras zonai atbilstošā regulējuma pieder arī vispārīgas ciemiņu uzņemšanas stratēģijas, kas veido pamatu viesmīlibai kā kultūras fenomenam. Savā ziņā viesmīlibas etalons ir kāzu svinības pasaku noslēguma formulās ar tādiem nozīmīgiem tās elementiem kā ēdiens, dzēriens un priecāšanās. Tomēr arī šīs viesmīlibas elements satur konceptam *gasts* kopumā piemītošo binaritāti, kas īstenojas gan *gostu* gradācijā lūgtajos un nelūgtajos viesos, gan arī pasakās iezīmētajā kāzu viesību utilitārajā kontekstā. Kāzas kā izrādišanās, sacensība parādīta pasakā par bagātā un nabadzīgā brāļa dēliem, kas sarunā precēties vienā dienā.<sup>62</sup> Kāzu viesi ierodas tikai pie bagātā dēla, bet pie nabadzīgā nav neviena ciemiņa.

Tikai iejaucoties mītiskajiem spēkiem (nabadzīgā dēla līgava ir *Meža Madaļa*), nabadzīgais brālis sarīko kāzas, uz kurām pāriet visi bagātā brāļa ciemiņi:

*Juoņa muojās spēlēja skaista muzyka, un suocuos dzeršona,  
ēšona un doncuošana. Vysi Pītera gasti puorit pi Juoņa, ari ols  
pateikomuoks un gorduoks.<sup>63</sup>*

Šāda *gostu* spontāna sekošana materiāliem labumiem parāda *gostus* kā pūli, kas sastāv no dažāda sociāla statusa, dažādu dzimumu pārstāvjiem un kas var rīkoties arī pragmatisku, ne vien vispārīgu ētisku ideālu vadīti.

### **Secinājumi**

Lai gan *gosts* kā personāžs vairāk zināms tautasdziesmu un godu ieražu kontekstā (t. s. *nalyugtī gosti*), tieši pasakās vēl aizvien saglabājusies *gosta* kā svešnieka arhaiskā izpratne. Tā parādās gan leksēmas *gosts* ambivalencē, gan koncepta *gosts* informatīvajā saturā un interpretatīvajā laukā. Spilgtākās tās izpausmes vērojamas dēmonisko un sociāli augsto *gostu* tēlos, kā arī ciemiņu uzņemšanas un apdāvināšanas neviennozīmīgajā interpretācijā. Tomēr jāatzīst, ka mūsdienās šī *gosta* kontekstuālā sēma pamazām zaudējusi savu nozīmi, par prioritāru atstājot kristietības un mūsdienu patēriņa kultūras ietekmēto, ar latgalisko identitāti saaudušos viesmīlības konceptu. Neskatoties uz to, *gosta* kā svešnieka izpratne nav pilnībā zudusi. Būdama organiska *gosta* koncepta sastāvdaļa, tā atbilst fundamentālām opozicionārām pasaules uztveres un domāšanas kategorijām. Arhetipiska konstrukta veidā tā var aktualizēties dažādās kultūras situācijās – jo sevišķi nonākot saskarē ar nesauktiem, negaiditiem ciemiņiem.

<sup>1</sup> Верейтинова Т. Праздник как феномен и концепт антропологии культуры. Белгород: *Наука. Искусство. Культура* Nr. 4 (8), 2015, с. 150–167.

<sup>2</sup> Klavinska A. Gosts. *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012, 219. lpp.

<sup>3</sup> Šuplinska I. Ievads. *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012, 11. lpp.

<sup>4</sup> Raksts izstrādāts Eiropas Ekonomikas zonas un Norvēģijas finanšu instrumenta 2009. – 2014. gada perioda līdzfinansētā projektā *Dzimumsocialitāte kultūras un varas mijattiecībās: Latvijas un Norvēģijas diversitātes* (Projekta Nr. NFI/R/2014/061).

<sup>5</sup> Невская Л. Концепт *гость* в контексте переходных обрядов. *Символический анализ традиционной культуры*. Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1993, с. 103.

<sup>6</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. I – XV. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1925 – 1937.

<sup>7</sup> Latgaliešu pasaku korpusu, strādājot pie maģistra darba, izveidojusi Rēzeknes Augstskolas studente Inese Ločmele.

<sup>8</sup> Rosch E. *Principles of Categorization. Fuzzy Grammar a Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 91–108.

<sup>9</sup> Попова З., Стернин И. *Когнитивная лингвистика*. Москва: ACT «Восток-Запад», 2007, с. 74–81.

<sup>10</sup> *Latviešu valodas vārdnīca*. Rīga: Avots, 1987, 858. lpp.

<sup>11</sup> Reķēna A. *Kalupes izloksnes vārdnīca*. I. Rīga: Latviešu valodas institūts, 1998, 212. lpp.

<sup>12</sup> Turpat, 319. lpp.

<sup>13</sup> Cibuļs J. *Purlovas grāmata*. Rīga: Raudava, 2014, 254. lpp.

<sup>14</sup> Šmits P. *Latviešu tautas pasakas un teikas*. IV. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1929, 520. lpp.

<sup>15</sup> Milenbahs K. *Latviešu valodas vārdnīca*. I. Riga: Herausgegeben vom lettischen Bildungsministerium, 1923 – 1925, 608. lpp.

<sup>16</sup> Breidaks A. *Darbu izlase*. II. Riga: LU aģentūra “LU Latviešu valodas institūts”, 2007, 499. lpp.

<sup>17</sup> Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001, 1159. lpp.

<sup>18</sup> *Latīņu-latviešu valodas vārdnīca*. Rīga: Zvaigzne, 1994, 76.–77. lpp.

<sup>19</sup> Топоров Р. *Прусский язык*. II. Москва: Наука, 1975, с. 169–170.

<sup>20</sup> Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва: Прогресс, 1995, с. 79.

<sup>21</sup> Ancītis V. *Latvju dainu izlase*. Rīga: Zvaigzne, 1984, 225. lpp.

<sup>22</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IX. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1933, 412. lpp.

<sup>23</sup> Lukaševičs V. *Latgaliešu-latviešu vārdnīca*. Daugavpils: Saule, 2011, 68. lpp.

<sup>24</sup> Попова З., Стернин И. *Когнитивная лингвистика*. Москва: ACT «Восток-Запад», 2007, с. 78–81.

<sup>25</sup> Там же, с. 78.

<sup>26</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IV. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1927, 520. lpp.

<sup>27</sup> Turpat.

<sup>28</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. III. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1927, 428. lpp.

<sup>29</sup> Turpat, 479. lpp.

- <sup>30</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. VII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1931, 164. lpp.
- <sup>31</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. II. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1931, 507. lpp.
- <sup>32</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. X. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1934, 413. lpp.
- <sup>33</sup> Иванов В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. *Славянское и балканское языкознание*. Москва: Наука, 1975, с. 73; Hocart A. The Divinity of the Guest. *The Life-Giving Myth*. Routledge, 2013, pp. 78–87.
- <sup>34</sup> Байбурин А., Топорков А. *У истоков этикета*. Ленинград: Наука, 1990, с. 121–126.
- <sup>35</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. X. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1934, 413. lpp.
- <sup>36</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. I. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1925, 247. lpp.
- <sup>37</sup> Мелетинский Е. *Герой волшебной сказки*. Москва, Санкт-Петербург: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005, с. 179.
- <sup>38</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. VI. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1929, 109. lpp.
- <sup>39</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IX. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1933, 410. lpp.
- <sup>40</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. X. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1934, 269. lpp.
- <sup>41</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. VIII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1932, 151. lpp.
- <sup>42</sup> Попова З., Стернин И. *Когнитивная лингвистика*. Москва: ACT «Восток-Запад», 2007, с. 79.
- <sup>43</sup> Байбурин А., Топорков А. *У истоков этикета*. Ленинград: Наука, 1990, с. 17.
- <sup>44</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. VII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1931, 285. lpp.
- <sup>45</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. II. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1926, 55. lpp.
- <sup>46</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IX. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1933, 413. lpp.
- <sup>47</sup> Turpat.
- <sup>48</sup> Turpat, 408. lpp.
- <sup>49</sup> Попова З., Стернин И. *Когнитивная лингвистика*. Москва: ACT «Восток-Запад», 2007, с. 79.
- <sup>50</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. III. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1927, 478.–481. lpp.

## Angelika Juško-Štekele

- <sup>51</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. VII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1931, 162.–166. lpp.
- <sup>52</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IV. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1927, 312.–315. lpp.
- <sup>53</sup> Juško-Štekele A. Savas un svešas telpas mītiskās paradigmas maiņa pasakās par laimes meklējumiem. *Via Latgalica. Latgalistikys kongresu materiāli*. II. Rēzekne: Rēzeknis Augstškola, 2010, 15.–27. lpp.
- <sup>54</sup> Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. I. Rīga: Latvju grāmata, 1944, 380.–385. lpp.
- <sup>55</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. XI. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1935, 317.–319. lpp.
- <sup>56</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. XII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1935, 165.–166., 298.–301. lpp.
- <sup>57</sup> Мелетинский Е. Сказка-анекдот в системе фольклорных жанров. *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998, с. 330.
- <sup>58</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. XII. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1935, 299. lpp.
- <sup>59</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. XI. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1935, 317. lpp.
- <sup>60</sup> Turpat, 319. lpp. Cītāt iekavās sniegts P. Šmita skaidrojums leksēmai *cackys*.
- <sup>61</sup> Turpat.
- <sup>62</sup> Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas*. IX. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1932, 400.–404. lpp.
- <sup>63</sup> Turpat.

## LITERATŪRA

- Ancītis V. *Latvju dainu izlase*. Rīga: Zvaigzne, 1984.
- Breidaks A. *Darbu izlase*. II. Rīga: LU aģentūra “LU Latviešu valodas institūts”, 2007.
- Cibuļs J. *Purlovas grāmata*. Rīga: Raudava, 2014.
- Hocart A. The Divinity of the Guest. *The Life-Giving Myth*. Routledge, 2013, pp. 78–87.
- Juško-Štekele A. Savas un svešas telpas mītiskās paradigmas maiņa pasakās par laimes meklējumiem. *Via Latgalica. Latgalistikys kongresu materiāli*. II. Rēzekne: Rēzeknis Augstškola, 2010, 15.–27. lpp.
- Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001.
- Kļavinska A. Gosts. *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca*. Rēzekne: Rēzeknes Augstškola, 2012.
- Latīņu-latviešu valodas vārdnīca*. Rīga: Zvaigzne, 1994.
- Latviešu valodas vārdnīca*. Rīga: Avots, 1987.
- Lukaševičs V. *Latgaliešu-latviešu vārdnīca*. Daugavpils: Saule, 2011.

- Mīlenbahs K. *Latviešu valodas vārdnīca*. I. Riga: Herausgegeben vom lettischen Bildungsministerium, 1923 – 1925.
- Reķēna A. *Kalupes izloksnes vārdnīca*. I. Riga: Latviešu valodas institūts, 1998.
- Rosch E. *Principles of Categorization. Fuzzy Grammar a Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. I. Riga: Latvju grāmata, 1944.
- Šmits P. *Latviešu pasakas un teikas. I – XV*. Riga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1925 – 1937.
- Šuplinska I. Ievads. *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012.
- Байбурин А., Топорков А. *У истоков этикета*. Ленинград: Наука, 1990.
- Бененист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва: Прогресс, 1995.
- Верейтинова Т. Праздник как феномен и концепт антропологии культуры. Белгород: *Наука. Искусство. Культура* Nr. 4 (8), 2015, с. 150–167.
- Иванов В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. *Славянское и балканское языкознание*. Москва: Наука, 1975, с. 50–78.
- Мелетинский Е. *Герой волшебной сказки*. Москва, Санкт-Петербург: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005.
- Мелетинский Е. Сказка-анекдот в системе фольклорных жанров. *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998, с. 318–334.
- Невская Л. Концепт гость в контексте переходных обрядов. *Символический анализ традиционной культуры*. Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1993, с. 103–113.
- Попова З., Стернин И. *Когнитивная лингвистика*. Москва: ACT «Восток-Запад», 2007.
- Топоров Р. *Прусский язык*. II. Москва: Наука, 1975.

Ilga Šuplinska

## SVĒTKU KONCEPTS LATGALIEŠU ĪSPROZĀ

### *Summary*

### *Concept of Festivity in Latgalian Short Prose Fiction*

*The purpose of the present article is to reveal the comprehension of the concept of festivity and to follow the depiction of it in Latgalian prose fiction by characterizing gender roles in processes of the preparation for a festivity and its celebration. To record the transformation of the concept of festivity, four Latgalian short-prose works were chosen as sources of the research: Meikuls Apels ‘Latgolas sātōs’ (1932), Marija Andžāne ‘Izejas punkts’ (1982), Antons Rupainis ‘Pasaules vējos’ (2000), Ilze Sperga ‘Dzeiveiba’ (2014). Two men and two women authors were chosen intentionally, as it is important for the description of gender roles. Furthermore, the diachronic aspect of the concept of festivity is exposed irrespectively of the dates of publishing. Childhood memory impersonation and the book of stories by Andžāne mostly represents the beginning of the 20<sup>th</sup> century, stories by Apels represent the 1920s. Rupainis’ stories are attributable to the beginning of the 1960s by sketching the features of consumer society. Stories by Sperga reveal the way of thinking and behavioral models of people in the 21<sup>st</sup> century.*

*The article consists of three parts: comprehension of the concept of festivity, methodological description, depiction of festivities in Latgalian prose fiction and distribution of gender roles in the organizational process of celebration.*

*Key-words:* concept of festivity, Latgalian short prose, gender roles, hyper-festivity, lingvoculturology

\*

### **Ievads**

Postmodernisma izpausmes 20. gadsimta beigu Latvijas kultūrtelpā ir veicinājušas arī latgaliešu literatūras attīstību. Tās citādība ir saistīta gan ar vēsturiskajiem, sociālajiem procesiem, gan reliģiskās piederības, bet, galvenais, valodas un pasaules uztveres atšķirībām, kas veidojās gadsimtu garumā un mazāk vai vairāk iecietīgā formā tika demonstrēta ne tikai literatūrā, bet publicistikā un *oficiālajos* tekstos, kad bija (ir)

jāsalīdzina procesi un attīstības *koeficienti* pārnovadā un viņpus Aiviekstes. Latgaliešu literatūras attīstības, tāpat kā tās izpētes, pavadkomponents ir bijis fragmentārisms, drukas aizliegumi<sup>1</sup>, diskusijas par augšzemnieku dialekta, latgaliešu literārās valodas u. c. apzīmējumu<sup>2</sup> pastāvēšanu, funkcionalitāti, statusu, tāpat arī par literatūru:

*Tai saīt, ka myusu dīnuos latgalīšu literatura ir regionaluo literatūra, kū roksta, izdūd i skaita Latgolā. Iz cytom vītom jū vad kai kontrabandu voi eksotisku preci. Publicej kampaņveideigi, kod latgaliskais ir mūdē i juoparuoda kas navīŋ interesnuoks, svežnuoks.<sup>3</sup>*

Varētu turpināt ar lasītāja, autora, mākslinieciski spēcīgas literatūras trūkuma diskursiem, taču pieteiktā pētījuma<sup>4</sup> tēma šoreiz liek plašāk paskaidrot svētku koncepta aspektu, pieņemot, ka latgaliešu literatūras pamatproblēmas raksta lasītājam tomēr ir zināmas. Raksta mērķis – atklāt svētku koncepta izpratni un tā atainojumu latgaliešu īsprozā, raksturojot arī dzimuma lomas svētku sagatavošanas, notikšanas procesos. Par pētījuma avotiem ir izvēlēti četri latgaliešu īsās prozas darbi: Meikuls Apeļs *Latgolas sātōs* (1932), Marija Andžāne *Izejas punkts* (1982), Antons Rupainis *Pasaules vējos* (2000), Ilze Sperga *Dzeiveiba* (2014). Apzināti ir izvēlēti divi sieviešu un divi vīriešu autoru darbi, tas ir svarīgi dzimuma lomu raksturojumam. Kā arī, neraugoties uz izdošanas gadiem, diachroniskais svētku koncepta aspekts atklājas diezgan spilgti, jo M. Andžānes bērnības atmiņu tēlojumu un stāstu krājums vairāk atveido 20. gadsimta sākumu, M. Apeļa stāsti – 20. gadsimta 20. gadus, A. Rupaiņa – 20. gadsimta sākumu līdz pat 60. gadiem, ieskicējot patērētajās biedrībāi raksturīgas iezīmes, I. Špergas – 21. gadsimta cilvēka domāšanu un uzvedību. Jāpiebilst, ka A. Rupaiņa krājumā stāsti ir gan latviešu, gan latgaliešu literārajā valodā, taču tas neizslēdz iespēju skatīties to kā latgaliešu literatūras procesa sastāvdaļu, jo visā latgaliešu literatūras attīstībā lielākā daļa autoru ir rakstījuši vismaz divās rakstu tradīcijās. Tas ir saistīts gan ar politiskajiem faktoriem, gan ar rakstnieka vēlmi piesaistīt plašāku lasītāju loku. Tai pašā laikā A. Rupaiņa arī latviešu literārajā valodā rakstītajos darbos (līdzīgi kā Jāņa Klīdzēja romānā *Cilvēka bērns*) tēlotie raksturi vai vide, vai abi komponenti kopā ir spilgti latgaliskās mentalitātes un kolorīta atklājēji.

Rakstu veido trīs apakšnodaļas: svētku koncepta izpratne, metodoloģijas raksturojums, svētku atainojums latgaliešu prozā un dzimumu lomu sadale svētku norisē.

## Svētku koncepts

Koncepta jēdziens 20. gadsimta izskaņā un 21. gadsimtā ir plaši lietots lingvokulturoloģijas, lingvokognitoloģijas pētījumos ar samērā skaidru nozīmi: *[..] it kā kultūras sabiezinājums cilvēka apzinā į, kultūras pamatvienība cilvēka mentālajā pasaulē<sup>5</sup>*.

Tai pašā laikā tieši angļu valodas lomas paplašināšanās kā ikdienas lietojuma līmenī, tā zinātnes terminoloģijas attīstībā var radīt pārpratumus šī termina izpratnē. Angļu valodā *concept* ‘jēdziens, priekšstats’<sup>6</sup> neparedz kulturoloģijas iedibināto nozīmi, tāpēc bieži vien vārdi *koncepts, jēdziens* tiek uztverti kā sinonīmi. Savukārt lingvokulturoloģijā konceptam ir sarežģīta trīs komponentu vai trīs slāņu struktūra:

*[..] 1) pamata, aktuālā pazīme, 2) pāpildus dotā/-ās, pasīvās pazīmel-es, ko var nosaukt jau par neaktuālām, ‘vēsturiskām’, 3) iekšējā forma, kas bieži vien nav apzināta, fiksēta ārējā vārda formā. [...] Pēc G. Frēges un A. Čerča, ar terminu ‘koncepts’ apzīmē tikai jēdziena saturu; tādā veidā termins koncepts klūst sinonimisks terminam ‘jēga’. Tai pašā laikā termins ‘nozīme’ tad norāda uz ‘jēdziena (vārda) apjomu’. [...] Piemēram, vārdam gailis ir sava ‘nozīme’ un ‘jēga’. Tā ‘nozīme’ – visi putni ar lidzīgu ārēju izskatu (sakrīt ar zooloģisko raksturojumu): staigājošs (nelidojošs) putns, tēviņš, ar sarkanu seksti un piesiem uz kājām. Nozīmi savādāk sauc arī par ‘denotātu’. ‘Jēga’: a) mājputns; b) vistu tēviņš; c) putns, kas dzied un ar savu dziedāšanu iezīmē noteiktu diennakts daļu; d) putns, kas savu nosaukumu ieguvīs no īpašās dziedāšanas [pazīme, kas attiecas uz krievu, lietuviešu valodas specifiku – I. Š.]; e) pravietisks putns, ar ko ir saistīti daudzi ticējumi un rituāli.<sup>7</sup>*

Šajā pētījumā termins *koncepts* ir lietots lingvokulturoloģiskā nozīmē, apzīmējot kultūras nozīmu, jēgas, asociāciju sabiezinājumu. Jāpiebilst, ka semiotiķis Jurijs Stepanovs (*Юрий Степанов*), raksturojot konceptu<sup>8</sup>, izšķir divus tipus: *ietvara* un *ar blīvu kodolu*, norādot, ka pirmajam tipam ir atsevišķas kopīgas pazīmes, kas veido šo ietvaru, tai pašā laikā *te ir iespējama tālāka gradācija vai klasifikācija*<sup>9</sup>.

Ja runā par svētku konceptu, tad tas ir tieši šī ietvara koncepta gadījums, kurā ir noteiktas kopīgas pazīmes, tai pašā laikā, lai, pietuvotos saturiskajam (jēgas) slānim, būs nepieciešama klasifikācija, kas parāda jau konkrētus noteiktā vēsturiskā laikā un vietā aktualizētus svētkus.

Latviešu kulturoloģijā, literatūrzinātnē svētku koncepta analīze reti ir izdalīta kā atsevišķs pētījuma objekts.<sup>10</sup> Plašākais apkopojums ir humānitāro zinātņu žurnālā *Letonika* (Nr. 18, 2008), kur apkopoti 15 pamata

folkloras pētnieku raksti, skatot svētku un svinēšanas tradīcijas Latvijā visai atšķirīgos skata punktos. Šis izdevums, no vienas pusēs, inspirēja arī minēto pētījumu, no otras, ļāva apkopot atšķirīgu zinātnieku atzinumus par svētku pazīmēm un definīcijām:

*Svētki ir īpašs notikums, kas pārtrauc ikdienas plūdumu, ieviešot jaunus atskaites punktus laikā, telpā un cilvēku uzvedibā.<sup>11</sup>*

*Svētki – svadabīgs adaptācijas un realitātes pieņemšanas mehānisms, kas nosaka sakrālā un profānā robežas. Zūdot tradicionālajai kultūrai, cilvēks zaudē cilvēciskuma robežas. Cilvēks kļūst ierobežots, zaudē savu svarīgo vietu un nozīmi kosmosa dzīvē.<sup>12</sup>*

Pētnieki izdala vairākas svarīgas svētku pazīmes:

- pretstats ikdienai, pamatā kāda vērtība,
- publiski pasākumi, kas kalpo sabiedrības saliedēšanai,
- ir savs hronotops, sava valoda,
- sava formālā struktūra – rituāls, līdz ar to svarīgi vismaz 3 posmi: sagatavošanās, svētku norise (rituāls) un nobeigums, noslēguma ceremonija:

1. *Katros svētkos un laikgados bija noteikts rituāls, kas katrā ziņā jāievēro, un sadzīvē to pamatoja visdažādākajos veidos, visbiežāk ar svētības, rāzības un augļības iegūšanu.*

2. *Svētkos un laikgados bija stingri aizliegts strādāt, t. i., darīt smagos vai vismaz nepieciešamos atbilstošā gadalaika ikdienas darbus, pie kam sods par aizlieguma pārkāpumu nereti solīts bargs: neraža, ugunsgrēks, dažādas nelaimes utt.*

*Tomēr svētkos un laikgados bija jāveic īpaši gadalaikam atbilstoši darbi vai ari kādas neparastas izdarības, kas sagādāja prieku.<sup>13</sup>*

Minētās pazīmes vairāk ir attiecināmas tieši uz tradicionālajiem svētkiem, bet mūsdienās tie nav vienīgie un nereti ir zaudējuši savu aktualitāti vai transformējušies, atstājot ierastās formas vai pat tikai svētku nosaukuma aprises. Par to plaši savā rakstā diskutē folkloras pētnieks Toms Ķencis:

*Patēriņa veicināšanai domātie svētki kļūst par patēriņa objektu, izklaidi – radīti ražošanai, bet nekādi nesaistīti ar vērtības radīšanu, resursu ieguvi vai citu ražošanas procesu. [...] Tas ir preces virsvērtības solījums, ideoloģijas piepildījums efektīvā simboliskā formā. Līdz ar sociālekonomisko formāciju maiņu svētkiem ir zudis to iepriekšējais objekts, bāze, bet ir saglabājusies daļa no formas. Forma ir tā, ar kurās palidzību tiek pārdoti svētki, reizē saglabājot svētku apzīmējumu, kas ar savu valodisko nozīmi apsolā vairāk, nekā dod – apsolā apvēršanu, transformāciju un atdzīmšanu.<sup>14</sup>*

Savukārt franču esejists Filips Miraī (*Philippe Muray*), raksturojot postmodernisma laika kultūru, svētkus, ievieš tādus jēdzienus kā *Homo festivus* ‘svinošais cilvēks’, *hiperfestivitāte*:

“Klasiskie” tautas svētki, kas piesaistīti noteiktam datumam (gadatirgi, karnevāli utt.), tāpat kā svēki mājās, kurus nodrošināja televīzija, tagad ir izkusuši globālā svinēšanā, kas nepārtraukti un bezgalīgi izmaina cilvēku uzvedību un apkārtējo vidi. Hiperfestīvā pasaulē svētki vairs netiek pretstatīti ikdienai, nav ar to pretrunā: tagad svētki ir ikdiena, viess kā ikdienā un nekas, izņemot ikdienu.<sup>15</sup>

Domājot par svētku konceptu un tā atainojumu latgaliešu literatūrā, rodas vīkne jautājumu: vai un kā literatūrā tiek saglabāta tradicionālā svētku izpratne? Kuri svētki un kādā izpratnē tiek tēloti biežāk un daudzveidīgāk? Varbūt latgaliešu literatūrā nav vērojama patēriņsabiedrības domāšana un uzvedība vismaz svētku koncepta sakarā? Turpmākajās apakšnodaļās mēģināts atbildēt uz šiem jautājumiem, analizējot svētku koncepta izpausmes četru autoru darbos: M. Andžāne, M. Apeļs, A. Rupainis, I. Sperga.

### Svētku atainojums latgaliešu prozā

Veidojot izdevumu *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca* (2012), tika aptaujāti 1959 respondenti<sup>16</sup>, noskaidrojot zīmīgākos Latgales kultūrtelpas konceptus un kultūras zīmes. Starp 470 piedāvātajiem vārdiem un vārdsavienojumiem, kas raksturo Latgales vēstures, kultūras, folkloras, dabas faktus un parādības, tika sauktas arī gadskārtu svinības un citas Latgalē svinamās dienas.<sup>17</sup> Te gan jāpiebilst, ka 100 populārāko Latgales simbolu, asociāciju skaitā ir gan tādas gadskārtu ieražas kā *Juoņadīna*, *Jezupa dīna*, *Piterdīna*, *Advents* (*Zīmyssvātki*), *Leldīne*, *Annyssdīna*, *Jura dīna*, *Marijisdīrys*, *Aizgavieņs*, *Sveču dīna*, *Dvēselu dīna*, gan kopā sanākšanas reizes kā *tolka*, *tiergs*, *večerynka*, kur svētku noskaņa arī ir īpaši svarīga. Un *kopusvātki*, līdzās *Aglyunai*, *latgalīšu volūdai*, *latgalīšam*, vēlējumam *Dīvs paleidz!* – ir svarīgākie koncepti, ko respondenti ir minējuši šajā aptaujā.

Protams, uzsākot latgaliešu īsās prozas analīzi, sākotnēji uzmanība tika vērsta tieši uz gadskārtu ieražu atainojumu, taču analīzes gaitā atklājās, ka svētku koncepts latgaliešu literatūrā vistiesāk ir saistīts ar *tolku*, *balu* un *kuozom*. Kopumā ļemot, svētku atainojums ir margināls, tas pavid, pirmkārt, kā laika atskaite: *nu Vosoryssvātku nav bejs lieta... Puiši sūleja da kopusvātku oku dzīluoku sataisēt*<sup>18</sup>.

Otrkārt, svētki tiek pieminēti vispārīga rakstura atkāpēs kā tipiskas situācijas raksturotāji:

*Svātku dīnas svētēja gari un ilgi. Pōrs lelōkim svātkim dareja olu nu pōrpalykušim nu pōrdūšonas mīžim, cepe garšeigus peirāgus, nu pošu audzātim kvišim, vörēja pa vasalam pusvucynam, voi naseņ nūbarotōs tuklōs cyukas gurnam, pēc kam sasaukuši tyvejūs un tuolejūs radinikus un draugus dzīrōja vairōkom dīnom un naktim, trūkšpāini un skali.*<sup>19</sup>

*Sateikam leigotōju pulku. Lyudz īt jīm leidza. [...] sasarunōdamī un rūtōdamī apstaigojam rudzu lauku, īdadzam pakalnē Jōņa guni, tod tyvōkajā sādžā atsavodam nu Jōņabārnu pulka. Tikai seņ pazeistami, tīvi cylvāki jau mes asam, jo asam tak vysi latvīši. Šys myusim mils un dōrgs vōrds myusus tyvynoj. Varbyut Jōņa nakts ari Lelōka daļa nu myusu jaunīm paziņom pusaudži un vacōki cylvāki. Jo zemes zīds – jaunōtne, kai i vysur šymā molā, aizbrau-kuse peļņā.*<sup>20</sup>

*Nedelas es apjēdzu ar sastdīnu, ar pērti, kas satrauce porostōs dīnas pīvakari, kod dorbi izabeidze agrōk, vysim salyka boltas drēbes uz gara sūla nomā. [...] Svātdines reitā vysi beja sātā, vysi pacylōti gaideja reitiškas, tod satraukti lādejōs uz bazneicu, pēc beja lels klusums, pōtari un gaideišona, jōpōrnōkūt, lelī mozajim atvede pa cukrenēi.*<sup>21</sup>

*Draugi aicynuoja laivu braucīni pa Gauju, šašliks leidza, ‘Rimi’ var nūpierkt vīnreizejuos lītuošonyis grilu – ni tī atpakaļ vajag vest, ni kuo. Atsapystu kai cylvāks. Pi dobys. Ľusteigā kompanejā. Kai vysi. Voi pa garū nedēļu nabeja iztveiks birojā i nu izklaidis radzāts tik viņ kai kaida kina voi kokteiļs vokorā. Da i tys pats da kaidu vinu naktī – reit tok otkon iz dorbu.*<sup>22</sup>

Tipisks, bezkaislīgs tēlojums atklāj gan sociālās problēmas (aizbrau-kuši peļņā jau 20. gadsimta 30. gados, visu laiku darbā), gan iezīmē ikdienas un svētku kontrastu, tai pašā laikā I. Spergas citētais teksts rāda jau būtiskas atšķirības arī svētku netiesā tēlojumā: nav nepieciešams piedalīties svētku sagatavošanas, noslēguma posmā, jo patērētājsabiedrībā kāds (*Rimi*) jau ir par visu parūpējies, atliek tikai baudīt; *kompanejai* ir nepieciešama izklaide, kas nākusi vietā agrākajai svētku kā sevis un telpas sakārtošanas izpratnei: *svētēja gari un ilgi; sasarunōdamī un rūtōdamī; pacylōti gaideja.* Svētku uztraukums, rūpes un prieks pazūd vienrei-žejos traukos, neīstumā, ko piedāvā mirkliga, negaidīta un nelolota izrau-šanās no ierastas ikdienibas. Zūd svētku komunikatīvā (sociālā atmiņa,

rituāli, simboli), konsolidējošā (individuāla socializācija), vērtīborientējošā funkcija.<sup>23</sup>

Treškārt, svētki ir izvēlēti par sižeta pamatnotikumu: M. Apeļa stāsts *Izdeveņas*, I. Spergas – *Marabeju kolns*, A. Rupaiņa – *Kozukolnu Neikuli*, *Vylks*, *Vecais sakristiāns*. Lielāka dažādība svētku tēlojumā ir tieši A. Rupaiņa prozā, jo minētajos stāstos pavīd gan kāzu, krustabu, bēru, dažādu reliģisku svētku (arī padomju laikā aizliegto), gan pagasta saietu svinības.

Ceturtkārt, svētki ir sabiedrības vērtību sistēmas atklājēji. To spilgti demonstrē tādi darbi kā A. Rupaiņa *Televīzija*, *Vecais Garcis*, I. Spergas *Kopu svētki*, viss M. Andžānes bērnības atmiņu tēlojumu krājums *Izejas punkts*. Žanriskā atšķirība un autores vēlme – saglabāt un nākamajām paaudzēm nodot senču tradīciju, dzīves un svētku jušanas garu – šo krājumu nostāda savrup analizējamajiem krājumiem, tai pašā laikā ļaujot ieraudzīt atskaites punktus (mentālos un vēsturiskos), kas svētku svinēšanu padarija ikdienišķāku, kā pakāpeniski tika zaudēts svētku prieks:

*Tā kā svētki vienmēr bija saistīti ar spēli, tad spēles elementa zaudēšana vai tā pārvēršana ‘falšā spēle’ dramatiski ietekmē arī svētku saturu. Svētku un svētku svinēšanas krize, kas Eiropā ir iestājusies XIX gs., ilgst arī mūsdienās.*<sup>24</sup>

Īpaši spilgti to var redzēt, salīdzinot M. Andžānes svētku izdzīvošanas vitalitāti, ticamības efektu, tradīcijas dzīlumu (*dzeive nu īkšpusis: pylna saules, zīdu, augšonas spāka un atklīsmes breinuma*<sup>25</sup>) un M. Apeļa tēlojumu, kas vēsta par līdzīgu laika posmu, bet jau ar pasīva vērotāja (ne līdzdalībnieka) skepsi un atturību:

*Stōsteišu par interesantom *tautyski vacmūdeigom* [pasvītrojums mans – I. Š.] izdeveņu īrašom. [...] Ka es nalyugts cīmeņš byutu, tys nakreit svorā: uz kōzom un izdeveņom vysa apkörtejō jaunōtne tur par pīnōkumu laseitīs bez ikkaida īlyuguma, un ja kaidam kōzu reikōtōjam byutu īnōcis prötā nalyugtūs cīmeņus nalaist kōzu ustubā, taidis kaimiņs skaiteitūs storp sādžōnim par īdūmeigu likuli, kurs nasakaunej pōrlauzt senejōs tāvu-tāvu īrašas, lai atšķert nu citim tikai ar sovu inteligenci un pōrōkumu.*<sup>26</sup>

Kā jau iepriekš minēts, svētku izvērstības tēlojums var parādīties kā sižeta pamatnotikums, taču tad arī tiek tēlotas *kuozas*, *bals* vai *tolka*, par it kā labi zināmajām<sup>27</sup> gadskārtu ieražām tikai garāmslīdošas frāzes. Arī M. Andžānes grāmatā svētku cikls ir krietni pieticīgāks nekā iepriekš veiktajā aptaujā vai daudzajos folkloras pētījumos fiksētais, arī skolēnu mācību grāmatās joprojām saglabātais: pirmā ganu diena (*Ūlinīks*),

*Lendine*, pirmās jaunās maizes cepšana, Ziemassvētki. Mazajai Marencei krietni nozīmīgāki ir socializācijas notikumi, kā pirmsais brauciens uz pilsētu, priestera vizitācija, mājskolotājas (*darakterkas*) ierašanās, *vece-rynkas* un vakarēšanas, kurās dzied, dejo, stāsta, *gostūs* iešana un to sagaidišana un, protams, kāzas, kurās iniciācijas svarīgumu pārdzīvo un izdzīvo kā lūgtie, tā nelūgtie viesi. Ir skaidrs, ka gaidu horizonts, studējot par latgaliešu tradīcijām, ir krietni daudzsološāks nekā daiļliteratūrā izmantotas materiāls.

Raksturojot latgaliešu īsprozu, var redzēt, kā mainās latgaliešu kāzu tradīcijas. M. Andžānes bērnības atmiņu tēlojums *Kōzas*, pateicoties 1. personas vēstījumam visā krājumā un neraugoties uz to, ka netiek tēlota konkrēta pāra kāzas (minēts, ka tas ir kāds radinieku pāris, tēlu individualizēšana šeit nav svarīga), panāk klātbūtnes, līdzdzīvošanas efektu, sevišķi atainojot *jaunivis*, mājinieku, *kuozu draudzis* emocijas, šaubas, skumju un prieka mīšanos. Tradīcijas var izdzīvot kā garīgo un tautasdziešmu citējumos, gari un smalki aprakstītajā danču tūrē, tā sīkās detaļās, kas, kurā brīdī un tieši ko dara. Kā jau minēts iepriekš, darīšanas aspektam klāt nāk jušanas aspekts, nav pasīvo vērotāju, tāpēc tradīcija ir aktīva, dabiska. Var piekrist literatūrzinātnieka M. Bahtina atziņai, ka svētki nav tikai ikdienas reproducēšana vai dzīves imitēšana, bet pati dzīve, kurā svarīga loma ir spēles elementam.<sup>28</sup> Bahtiniskais karnevālisisms te pavīd arī ar tiešu vairākkārtēju pārgērbšanās pieminēšanu, kaulēšanos par līgavas pūru, *pogosta messony* izdarībām, apdziedāšanos, dančiem, kur viens otrs satika, bet kāds cits arī pazaudēja mūža draugu.

Tai pašā laikā autore piedāvā interesantas etnogrāfiskas un lingvisiskas piezīmes, kas reti sastopamas pat tradicionālo kāzu aprakstos, piemēram:

*Par parostojam kōzom saucetōs kōzas, kod obūs golūs beja divu reižu gūda maļteites. Taidas kōzas sōcēs sastdīnas vokorā un izabeidze ūtardīnas pīvakarē.*

*Garōs kōzas beja, kod ik golā turēja trejs gūda maļteites. Taidas kōzas izabeidze tikai trešdīnas voi pat caturdīnas vokorā.*

*Eisōs kōzas beja, kod obōs kōzu sātōs reikōja pa vīnai kōzu maļteitei, voi vīnā vitā divi, ūtrā vīnu reizi.*

*Kūpejōs, kod obas puses reikōja kūpmīlastu voi divus tikai vīnā golā, ūtrā nabega, kam reiköt...*

*Par tom aiz mugoras saceja, ka tōs nabogu kōzas.<sup>29</sup>*

Par *pogosta messonu*<sup>30</sup>, kas notiek vairākas reizes, ja vien tās nav tā saucamās *nabogu kōzas*:

*Mōsas mete pa stōnam. Par stōnu sauce vīnam apgērbam nūmē-reitu pošaustu audakla gobolu, rūcinīku, jūstu voi cymdus. Nu stōnu mesšonas – mačōsonas – dōvynōsonas – maineišonas, darēju-munū slēgšonas ir cēlis vōrds stōmači, kuri koč stōv, kōzas nūsavār-dami, a mat, ari tim reiz ir masts.*

*Šō pogosta mesšona ir taida pat, kai pyrmō, tikai tys ir daudz garōks, jo naudu mat ari ūtrō gola kōzimiki. Tys ir ari bezbēdeigōks. Ar bravureigōkom pizeimem.<sup>31</sup>*

Vēl viena tēlojuma īpatnība, kas vijas cauri visam svētku atainojumam, proti, par ārpusnieku, svešo tiek uzskatīts tas, kas nepiedalās svētku sagatavošanā un norisē:

*Myusejim taidu kōršu nu sovas bazneicas nabeja, jo pa ceļam beja tikai Vujonku folvarka, kurā dzeivōja panykuši čuknas, kuri par latgaļu parašom nasainteresēja.<sup>32</sup>*

Diezgan detalizēts kāzu atainojums ir M. Apeļa stāstā *Izdeveņas*, taču ir vismaz divas būtiskas atšķirības: 1) kāzas jau vēršas teatralizētā notikumā, kurā ir dalībnieki un krietni vairāk pasīvu vērotāju. Kā atklāj vēstītājs, kāzu istaba gan sanākusi pilna, bet vīrieši, piemēram, kas parasti drūzmējušies tuvāk durvīm vai pagalmā, nemaz nepievērsa uzmanību kāzu norisei, bet sanāca, lai apspriestu savas darīšanas un problēmas; 2) pamatuzmanība ir pievērsta notikumu secībai, detaļu apraksts vairs netiek dots, norādot, ka bieži vien arī paši kāzinieki nezināja, kāpēc kāds rituāla elements vēl bija jāatkārto.

A. Rupaiņa stāstā *Televīzija* spilgti redzama tradīcijas maiņa, bet I. Spergas stāstā *Marabeja kolns* vairs tikai kāzu tradīcijas atliekas (pēc M. Andžānes – *nabogu kōzas* kā tipiskas mūsdienu kāzas).

Neizvēršot ārejo apstākļu analīzi, kas ietekmēja sociālās un garīgās vides izmaiņas atainoto varoņu likteņos, kāzu tradīciju maiņas / zuduma pamatojumam ieskats trīs visai svarīgu kāzu elementu salīdzinājumā: 1) kāzu iemesls, 2) sagatavošanās posms – *svuotu* nozīme, rituāla izspēle, 3) kāzu mielasts.

Tātad, pirmkārt, kāzu iemesls, par to pagarās filozofiskās atkāpēs diskutē ar lasītāju gan M. Andžāne, gan M. Apeļs. Abu pozīcija ir tāda, ka jūtām, milestībai ir liela nozīme nākotnes likteņa lemšanā, bet abi atveido situācijas, kur tas nebūt nav svarīgākais, vēl jo vairāk M. Apeļs tēlo tipisku gadījumu 20. gadsimta 20. gadu lauku vidē, proti, jauna meitene iziet pie gados vecāka vīra, jo *izdeveiga partija*. A. Rupaiņa stāsta komismu veido daudzi elementi, viens no tiem ir saistīts ar dzimuma lomu maiņu, proti, galvenā varone *Macānu daiļava Ante* ne tikai ir paspē-

jusi iedzīvoties mantā un bagātībā trimdas vidē, bet ir noskatījusi sev *izdevigu partiju* (tātad *prece* ir vīriņis), kam *svuotūs* sūta draudzes vecāko Gudrīti un kāzu sarunāšana notiek mājas viesībās, kurā piedalās trimdas sabiedrības *krējums*, apliecinot cieņu Macānu ģimenes jaunajam televizoram. I. Spergas stāstā situācija ir vēl prozaiskāka – ligava ir gaidibās *i, kab buobys narunuotu: kas tei par dzelū byus – meituos dzemdēt. Iz juo Laimenis nīvīns nasavērs ar švaku aci. Lai kai, a mužiks pi suonu ir. I, ka mužyks ir, vajag kuozu*<sup>33</sup>.

Tātad kāzas kā saimniecisks darījums, kas galvenokārt nepieciešams sabiedrībai, tās diktētajām normām, nevis pašiem kāzu vaininiekiem, tradīcija tiek saglabāta, lai arī visai absurdā formā. Par *nodevu laikam, vecākiem, sabiedrībai* izvēršas arī kāzu sagatavošanās posms, tātad, otrkārt, *svuotu* nozīme, rituāla izspēle. Šeit jāizceļ divi momenti: *svuotu esamība / neesamība* un rituāls, kurā precības tiek sarunātas. Tas, ka vedējs (*svuots*) piedalās pašās kāzās un pilda liecinieka, izklaidētāja, kāzu organizatora funkciju, tā ir normāla kāzu prakse arī mūsdienās, vienīgi viņa funkcijas ir sarukušas tikai līdz liecinieka statusam, jo pārējo izdara profesionāli, atstājot svētkiem tikai izklaides un izrādišanās funkcijas. Bet vēl 20. gadsimta sākumā, tātad gan M. Andžānes, gan M. Apeļa tēlojumā, *svuotu* loma bija vitāli svarīga precību sarunāšanas posmā.

Ar laikmetīgu, pat politisku piesitenu izceļas A. Rupaiņa *svuota runa* stāstā *Televīzija*. Ja vēl 20. gadsimta sākumā vedēja alegoriskā runa, dēvējoties par pircējiem, tirgotājiem, vienkārši labiem ļaudīm, bija vērsta uz visdārgākās preces, proti, ligavas, iegūšanu, tad Gudrīša runa, atspoguļojot trimdas sabiedrības patērētājdomāšanu, vairs neizceļ cilvēku, bet gan lietu nozīmību. Šai ziņā varētu teikt, ka saruna ir kļuvusi tiesāka, atklātāka:

*Es pie baznīcas redzu daudz jaunu cilvēku, bet nedzird par kāzu rikošanu. Neprecas pagāni! Arī tepat pie galda sēž tādi, kam jau sen bija laiks sākt sūtīt bērnus skolā. Cik tad ilgi vēl gribat tā skaitties viens otram acis? Vai gaidāt, kamēr jūs apprečēs kāds amerikāņu miljonārs vai miljonāre? Tad tie nebrauks jums līdzi uz Latviju. Tāpēc es kā draudzes vecākais ierosinu šodien pie kāra un televīzijas iesvētīšanas pievienot klāt vēl trešo lietu: ņemt un sadzert kādu jauno pāri! Ja Amerikā dzīvojam, tad vajag kaut reizi izmest kādu amerikānielu triku – ne no šā, ne no tā kāzas! Uz to tad prozit!*<sup>34</sup>

Vērojams svētku ikdienišķums un teatralizācija reizē, kas ne tikai ietekmē tradīcijas zudumu, bet īsti nerada jaunas tradīcijas (vērtības) vietā, draud ar kultūrapziņas zudumu: *mūsdienās pamatsfēra, kas formē*

*kultūras nesēja identitāti, ir ikdienība, kas tiek strukturēta ar patērētāja stratēģiju<sup>35</sup>.*

Lieki piebilst, bet I. Spergas stāstā *svuotu* vienkārši nav, arī kāzu apraksts ir reducēts līdz minimumam, jo atainojuma pamatobjekts ir Arvida Dektera atmiņas, kurās ir diametrāli pretēja situācija kā M. Apeļa stāstā. Ja M. Apeļs cenšas sīki uzskaitīt kāzu secību, notikumus, tad Dektera atmiņā ir palikušas tikai skaistas un gaišas izjūtas:

*A kuozy, kuozy... Taidu kuozu nivīnam nabeja i nabyus. [...] Oi, ļusteigi laiki beja!*<sup>36</sup>

Treškārt, svētku transformācija ir redzama kāzu mielasta atspoguļojumā. No vienas puses, tās ir galda *satura* un paražu izmaiņas, no otras – galda nozīmes pieaugums, vienkāršojot var teikt, ka apskatāmās latgaliešu īsprozas kontekstā kopš trimdas vides atainojuma 20. gadsimta 60. – 70. gados (A. Rupainis) kāzas / vedības ir mielasts.

M. Andžānes tēlojumā, kas brīžam robežojas ar etnogrāfisku apceri, ir sīks visa rituāla detaļu apraksts, tai skaitā arī kāzu galda. Jāņem vērā, ka rituālā ēdienu tradicija kāzu norisē atkārtojas vairākkārt, katrai no tām ir savas niances. Tā kā autore raksta tieši par Šķaunes pagasta (tag. Dagdas novads) tradīcijām, tad citviet mazāk dzirdēti ēdienu rituāli ir saistīti ar 1) īpašā pīrāga cepšanu vīramātei:

*Jaunive pasnēdze sovai veira mōtei peirāgu, kuru capūt, beja parodums ar stiklenem, bezpapeiru saldenem, izgreznōt, peirāga vērsējā gorūzā īeidojūt tautysku ornamentu, zvaigzni voi rūzi.*<sup>37</sup>

2) īpašu cienastu, ko pasniedza *jaunivis* māte pēc meitas aizbraukšanas uz baznīcu savām kaimiņiem un radu precētajām sievām – *mōšu visteņa*:

*Kod cytas mōtes jau sēdēja ap goldu un gaidēja cīnastu, izvadeitōs meitas mōte īnese un nūlyka golda vydā lelu tazu, kurai ap molom beja salyktas bryuni sutušōs guļbas, tom pōri taidā kai zvaigznes veidā burkōni un tim pošā vērsā, svīstā un krējumā izsutuse ‘mōšu visteņa’, pōrlīta ar mērci.*<sup>38</sup>

M. Apeļa tēlojumā var uzzināt, cik reizes galdu klāja, tai pašā laikā uzmanība nav veltīta tam, kas ir uz galda, kādā secībā tiek padots un kur nu vēl – kā tas viss garšo (M. Andžānes klātbūtnes efekts rada pastiprinātu garšu sajūtu “kustinašanu” lasītājā). Tāpēc A. Rupaiņa stāstā galds ir pamatu pamats, ar piebildi, *kā tik tur nebija*, bet primāri – *tītara cepetis*, ko par latvisku tradīciju vairs nevar nosaukt. Ēšanas paradumi un iespējas neatgriezeniski izmainīja arī attieksmi pret pamatvērtībām, dzīves ritējumu:

*Agrāk pie visas pārtīcības vasarā aptrūcis gaļas, kad pēc Vassarīšiem atradies kāds gabaliņš dzeltena speķīša, to laizījuši, ne ēduši, bet te tu, cilvēk, pērc tādu veikalā par smiekla naudu un sit pilnu vēderu dienā kaut desmit reizes! Un kur nu vēl tie konservi un visādi gardumi! Nevajag ne cept, ne vārīt – ieej veikalā, salasi visu, kas acis kairina, samaksā un dzīvo kā kungs. Latvijā balto maizīti baudījuši tikai uz svētkiem vai tirgus dienās nopirkuši kādu mārciņu sitnika, turpat uz vietas notiesājuši kā lielu gardumu, bet šeit jau gadiem rupjmaize neesot redzēta.*<sup>39</sup>

Savukārt I. Spergas stāstā kāzu galds tiešā veidā netiek atveidots, bet atziņa: *Jī sataisies taidys kuozyz kai pa vacim godim, vysa parapeja runuos*<sup>40</sup> – apliecina, ka ir bagātīgs galds un lustīgas dejas, jo citas izjūtas vecajam Dekteram no tiem *labajiem* laikiem nemaz nav palikušas.

Latgaliešu īsprozā svētku atainojums ir samērā fragmentārs, lai arī kāzu tēlojuma nianses, līdz ar to cilvēku domāšanas, uzvedības, svētku uztveres un svētku apziņas izmaiņas ir redzamas visai spilgti, apliecinot postmodernisma sabiedrībai raksturīgo svētku ikdienību, nespēju izprast svētku īpašo nozīmi kultūrapziņas un sociālās atmiņas, identitātes veidojumā, lietot svētkiem raksturīgo *valodu*: vietas, laika, ēdiena, ģerbšanās u. c. rituāldarbību ievērošanā.

### Dzimumu lomu sadale svētku norisē

Šī apakšnodaļa ir visprognozējamākā, jo pētījumi, kas veikti līdz šim, apliecina, ka:

*Tradicionālo reliģisku konfesiju pārstāvju dzimtes reprezentācijas īpatnības determinētas dzimtes apziņas shēmā kā visnoturīgākās kognitīvās struktūras – Zengales novada vetricīnieku sieviešu un vīriešu grupas pārstāvjiem un Latgales novada katoļu sieviešu grupas pārstāvjiem; to pierāda augsti rādītāji “maskulīnos” dzimtes priekšstatos [...] ir visnoturīgākie patriarchālie priekšstati un stereotipi.*<sup>41</sup>

Vērojot latgaliešu īsprozu, nākas piekrist augstākminētajam apgalvojumam. Te gan jāpiebilst, ka dzimumu lomu sadalei vislielāko vērienu velta tieši M. Andžāne. Un tas ir likumsakarīgi, jo galvenā varone Marence ir tēlota 5 – 10 gadu vecumā, iepazīstot pasauli, apjēdzot savu un savas ģimenes lomu plašajā pasaulē. Tāpēc, jebkuru ikdienas vai svētku procesu tēlojot, autore strikti norāda, ko darīja tēvs, māte, lielās māsas un ko uzticēja darīt bērniem. Jāpiebilst, ka šis patriarchālais attiecību modelis ir tēlots arī kā ideāls:

*Skaista un svēteiga lauleiba beja tāvam ar mōti, jo tī vīns ūtru vairōk dūmōja un ryupejōs kai kotrs par sevi. Ari dorba dinā beja svātki...<sup>42</sup>*

Savstarpēja cieņa un mīlestība, kur katrs zina un saprot, kas un kā viņam jādara, ļauj Marencei šo pasauli iepazit kā absolūti labo un skaisto. Tēva iejūtīgums un atbalsts nevienā brīdī nerada pārliecību, ka sievišķais ir pakārtots, mazāk svarīgs kā vīrišķais.<sup>43</sup> Vēl vairāk, mazā Marence ir lepna, jo savā pirmajā braucienā uz pilsētu tēvs viņu uzrunā kā lidzvērtīgu personu:

*– Dorbs duraku mīloj! – šod tod saceja, kam es nagrybēju pīkrist, jo maņ rōdejōs, ka myusu tāvs ir vysgudrōkais cylvāks pasauli...! Ari vysskaistuokais! Un, kai ķyule dzērdēju, ari es asmu cylvāks, jo mōte gataveis ēdini celām – divīm cylvākim...<sup>44</sup>*

Saistošāks, jo mazāk zināms nekā svētku apraksts, ir svētku lomu sadalījums *ūlinīkā* (ganos iešanas svinības, tā gan nav pirmā ganu diena, bet ganu darbības posma sākums):

*Īpriķšejā dinā, taidā kai gonu sanōksmē, izvēlēja: kolektes savōcē-jus, ‘saimineicas’, cepleišu taiseitōjus, molkas salaseitōjus. Pōreji, naīvālāti, beja lūpeņu atgrizēji lai tī tōli nanūkleistu, lai bytu cep-leiša tyvumā.*

*Kolektes savōcēji (parosti savōcējas) apstaigōja sātas. [...] Koids pōrs īpriķšejā dinā īvālāti bārnū vedēji pagōja leidz solas golam, kur tūs [mozūs bārnus – I. Š.] jīm nūdeve mōtes, lai aizvad uz ūlinīku.<sup>45</sup>*

Katrai rituāla darbībai ir arī savi izpildītāji, turklāt tie ir ganos esošie bērni, kas uz *ūlinīku* atved arī mazākos bērnus. Lielākie bērni šai dienā pilda pieaugušo funkcijas: paši ierīko ugunskuru, cep un gatavo ēdienu, rūpējas par mazajiem un vēl pilda arī savu tiešo ganu pienākumu. Par šādu iniciācijas ritu trūkst plašāku etnogrāfisku aprakstu, bet, iespējams, līdzīgi tas noticis arī citur Latgalē. Šeit arī skaidri tiek nošķirti *sieviešu* darbi, vīriešu dzimtes lietojums citiem pienākumiem gan nenozīmē, ka tos nevarēja veikt arī meitenes, bet sieviešu dzimtes uzsvērumums ēst gatavošanā ir nepārprotams norādījums arī uz noteiktu dzimuma lomu.

Par dzimuma lomu maiņu gan tikai ironiski, nicigi vai komiski (proti, ar skaidru intonāciju – tā tam nevajadzētu būt) spriež gan A. Rupaiņa, gan I. Spergas stāstu varoņi. Savdabīgākais šai ziņā ir A. Rupaiņa stāsts *Kozukolna Neikuli*, ko var ķemt par pamatu latgaliešu tradicionālo svētku izpratnei (kāzas, bēres, krustabas, talkas (*bali*), tirgi), un tajos, izmantojot karnevālisko ačgārnību, labi parādīta sieviešu un vīriešu darbu sadale:

[..] katra caturtā svātdine voi svātki kotram brōlam lykōs tei najaukōkō dīna. Trejs breivi pēc brūkastim kotrs uzvylka jaunu rūdonu vodmolas uzvolku, uzspūdrynōja zōbokus, ap koklu apsēja saiteiti ar bundulenim golūs, uzlyka capuri ar speideigu nogu, sajyudze lobu zyrgu atspēru droškā un aizbrauce uz mīsteņa bazneicu voi pišātu, bet catūrtajam vajadzēja vysu dīnu jīmtis pa sātu ap lūpim. Trejs breivi dažkort ilgi dzēivōja tērgā voi cīmōjōs un sātā atbrauce, drusku īreibusi.

Tys sētniku cīši kaitynōja:

— Še, rejit, pasaūla gōtelī! — ar skaudeibas dusmem sētnīks pagryude tim vakareņu goldā jau atsolusū bīzputru voi meiceitas buļbas un gaudēs vīnā gausšonā: lūpi šudiņ byzōjuši kai troki, bejs atsarōvs zyrgs, dōrza īskrēja cyuka, gūvs īspāruse pīna slauktivē, teļš īguojs ustobā un apgōzs yudiņa spani, kačs tics pi krējuma, vysta, lācūt nu golda, sasytuse glōzi — un vysaidas citas nalaimes.<sup>46</sup>

Neikuli ir četri vecpuiši, kas tikai pēc vecākā brāļa nāves beidzot izšķiras laulības dzīvei, ko A. Rupainis tēlo komiskā gaismā, liekot brāļiem iepazīties ar trim māsām — Vurskuļu Zamkrēsleitem. Autors rāda, ka brāļi savu mūžu varētu nodzīvot arī vieni, bet, kas viņus kaitināja, noveda līdz kautiņam, tie bija *sieviešu* darbi (kā viens no tiem arī bērnu dzemdēšana).

A. Rupainis, tēlojot pēckara realitāti, bieži vien rāda arī sociālo lomu maiņu (piemēram, vecais Ksavers, kas kādreiz piekalpojis baznīcā, sāk pildīt priestera pienākumus, kad padomju situācijā draudzē vairs nav mācītāja). Salīdzinājums, kas A. Rupaiņa stāstos pavid nepārtraukti (*agrāk – tagad*), arī attieksmē pret svētkiem un dzimumu lomu tajā, beidas ar visiem zināmo atziņu par Romas *principu* (Rupainim — maizi un spēles), kas atkal pārņēmis pasauli.

Tā ir cilvēcisko vērtību, līdz ar to arī svētku sajūtas zaudējuma, krisīgo vērtību degradācija:

*Tur [Latvijā – I. Š.] tu, cilvēk, nabadzībā dzīvodams, katru dienu velnoji un rupučoji, bet Amerikā nevajag ne velnot, ne rupučot, var dzīvot bez grēka. Nav grēka, nav gavēņa, nav arī daudz jāmokās ar pātaru skaitīšanu. Tāda dzīve ir taisna stidziņa uz debesīm...*<sup>47</sup>

Līdzīgi patriarchālā pasaules modeļa zudumu ataino arī I. Sperga. Tikai mainījusies ir tonalitāte, A. Rupainis to tēlo daudzveidīgās komiskās, karnevāliskās situācijās, parādās arī traģikomisms, kas izceļ zaudējuma sāpes, nostalgiju pēc pagātnes, savukārt I. Spergai tas jau ir nicinājums, kas robežojas ar nihilismu, apliecinot, ka ierastā kārtība ir zudusi neatgriezeniski:

*Da i kaida tī Leldīne. Agruok koč puiši veižuoja leigačys pastateit. Sadzyna stulpus kolna golā, īsēja stričūs dieli – kai laidi, tok, dūmuot, puori puspasauļam puorjuosi. Meitys čerče viņ i givuos puišim ozutī, vot, i dzimsteiba beja, i vyss. Nui ni te vaira puišu, ni byušonys. Stabarāgi taidi, pakar kūku storpā stričeitī dieli i kari-nejās kai zeidami bārni. Ni tī spāka, ni dorbu veikšonys.*

*Da, ka nav puišu, to iti to pasauļa napacejs! Buobys brunčus īsagivuši, gaida nazyn kuo.<sup>48</sup>*

Taču arī 21. gadsimta sākuma I. Spergas stāstos izskan ilgas pēc patriarchālā, M. Andžānes fiksētā saimes un pasaules norises ideāla. 21. gadsimta bārenības atainojums autores prozā pārmet tieši sievišķajam savas lomas nepildīšanu un pašsaprotamā aizmiršanu:

*Tai beja darejuse juos mama. Taipat baba i probaba.*

*Cik sīvīšu beja bejs, tik juos beja baruojušys, slaukušys, guodou-jušys i kūpušys. Bārnus, lūpus i vysu dzeivi. Kai grytu nostu. Kai pošu svareiguokū aizdavumu. Nasušys i guoduojušys. Sorgojušys i miluojušys.<sup>49</sup>*

Tādējādi noslēguma vietā dažas idejas, kas parāda, ka pētījums ir tikko sācies<sup>50</sup> un par secinājumiem runāt vēl ir pāragri. Pirmkārt, tā ir doma par to, ka mūsdienu patērētājsabiedrībā, kur svētki var būt katru dienu, cilvēki tos vairs neuztver kā svētkus, ir zudusi svētku sajūta, pacilātība, prieks. Izklaides un baudas, tāpat kā daudzie televīzijas šovi, sniedz aizmiršanos uz mirkli, bet nesniedz enerģiju, jēgu turpmākajam cilvēka dzīves ritējumam.

Otrkārt, nostalgija pēc svētku citādības gan ironiskā gaismā, bet precīzi parādās I. Spergas tekstā:

*Latvišim pateik bēris i kopusvātki. Vylcāns beja saorganiziejs kuorteigu festivalu [tās ir viņa bēres – I. Š.], kur sasatyka vysys paaudzis. Svātki kopūs vysod ir naz kas varra kai šašliku cepšona azarmalī voi mīsys apgleznuošona piļsātys svātkūs. Tūmār tik kul-turālai tys vyss. Kai pi cylvāku.<sup>51</sup>*

Latgaliešu īsprozā sociāli sāpīgās tēmas pārmāc svētku prieku un citādību, biežāk svētki tiek atveidotai ironiskā vai kultūrvēsturiskā gaisotnē. Attieksme pret tradicionālajiem svētkiem latgaliešu prozā kardināli mainās jau 20. gadsimta 30. gados: rakstot par *interesantom tautyski vacmūdeigom izdeveņu īrāšom<sup>52</sup>, jaunōtnes dažkort naattaisnojamū un napiklōjeigū izaturešonu “večerinkōs”<sup>53</sup>*. Jāatzīst, ka svētki parādās kā sieviešu lieta un nodarbe (sagatavošana, noslēgums), tai pašā laikā pašā svētku norisē ir svarīga vīrišķā klātbūtne, īpaši kristīgajos svētkos, kur

centrālā loma ir Baznīcai un baznīckungam. Taču arī šajā gadījumā patērētājsabiedrības uzvedības modelis liek izvēlēties ērtākas un ātrākas hiperfestīvitātes formas.

---

<sup>1</sup> Vairāk skat.: Šuplinska I. Gruomota. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzeknis Augstskola, 2012, 229.–232. lpp.

<sup>2</sup> Vairāk skat.: Lazdiņa S. Latgališu volūda. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzeknis Augstskola, 2012, 370.–373. lpp.

<sup>3</sup> Sperga I. i c. Na gola vuordi. Šuplinska I. (sast.) *Susātīvs. Myusdinu latgalīšu dzējis antoloģeja*. Rēzekne: Latgolys Studentu centrs, 2008, 319. lpp.

<sup>4</sup> Pētījums ir tapis EEZ programmas EEZ un Norvēģijas finanšu instrumenti 2009 – 2014 projektā *Dzimumsocialitāte kultūras un varas mijattiecībās: Latvijas un Norvēģijas diversitātes* (NFI/R/2014/061).

<sup>5</sup> Степанов Ю. С. *Константы: словарь русской культуры*. Москва: Академический проект, 2004, с. 43.

<sup>6</sup> Grabe Ā. u. c. sast. *Angļu-latviešu vārdnīca*. Rīga: Avots, 2012, 159. lpp.

<sup>7</sup> Степанов Ю. С. *Константы: словарь русской культуры*. Москва: Академический проект, 2004, с. 44, 46.

<sup>8</sup> Vairāk skat. arī rakstus: Šuplinska I. Latgales lingvoteritoriālās vārdnīcas koncepti. *Via Latgalica* Nr. 3, 2010, 124.–133. lpp.; Šuplinska I. Ievads. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca* I. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012, 10.–12. lpp.

<sup>9</sup> Степанов Ю. С. *Константы: словарь русской культуры*. Москва: Академический проект, 2004, с. 77.

<sup>10</sup> Krieti biežāk svētki, svinēšanas process ir skatīts rituālu, gadskārtu vai reliģisko ieražu aprakstā.

<sup>11</sup> Krogzeme-Mosgorde B. Ziemassvētku / Jaungada pastkaršu rakstišanas tradīcija. Teksti un konteksti. *Letonika* Nr. 18, 2008, 67. lpp.

<sup>12</sup> Пискунова Л. П. Потребление как праздник: конфигурации праздничности в современной культуре. *Праздник в пространстве современной городской культуры*. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2009, с. 18.

<sup>13</sup> Šterna M. *Senā gadskārta*. Rīga: Zinātne, 1998, 38. lpp.

<sup>14</sup> Ķencis T. Svētku simulācija. *Letonika* Nr. 18, 2008, 130.–131. lpp.

<sup>15</sup> Мюре Ф. После истории. *Иностранный литература* № 4, 2001, <http://magazines.russ.ru/inostran/2001/4/mure.html> (skatīts 22.01.2016).

<sup>16</sup> Vairāk par aptaujas struktūru, respondentu atbilstu analīzi skat.: Šuplinska I. Latgales lingvoteritoriālās vārdnīcas koncepti. *Via Latgalica* Nr. 3, 2010, 124.–133. lpp.

<sup>17</sup> Pārskatu un analīzi skat.: Šuplinska I. Andrejdienas koncepts pierobežas kultūrtelpā. *Via Latgalica* Nr. 6, 2014, 121.–136. lpp.

- <sup>18</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 6. lpp.
- <sup>19</sup> Apēls M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgalīšu školotōju centralōs bīdreibas izdavums, 1932, 56. lpp.
- <sup>20</sup> Turpat, 182. lpp.
- <sup>21</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 102. lpp.
- <sup>22</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 53. lpp.
- <sup>23</sup> Funkcijas pēc I. Gužovas: Гужова И. В. Целостная модель праздника как феномена культуры. *Вестник ТПГУ* № 7 (58), 2006, с. 92–94.
- <sup>24</sup> Ванченко Т. П. Семантика массового праздника. *Аналитика культурологии* № 1, 2009. [http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/402-article\\_35-5.html](http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/402-article_35-5.html) (skatīts 22.01.2016).
- <sup>25</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 264. lpp.
- <sup>26</sup> Apēls M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgalīšu školotōju centralōs bīdreibas izdavums, 1932, 8. lpp.
- <sup>27</sup> Te domāts sabiedrībā radits priekšstats, jo skolas mācību literatūra, zinātniskā literatūra ietekmē šādas attieksmes veidošanos.
- <sup>28</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Введение. *Бахтин М. М. Литературно-критические статьи*. Москва: Художественная литература, 1986, с. 297.
- <sup>29</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 54. lpp.
- <sup>30</sup> Par to, cik atšķirīgas bija tradīcijas vai to nosaukumi, liecina arī fakts, kas atrodams M. Apeļa stāstā. Proti, *pogosta messona* (Šķaunē), M. Apeļam (autors no Kaunatas pusē) jau ir *laimes vēlējumi, bogoslovenīja*.
- <sup>31</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 76. lpp.
- <sup>32</sup> Turpat, 62. lpp.
- <sup>33</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 100. lpp.
- <sup>34</sup> Rupainis A. *Pasaules vējos*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2000, 33. lpp.
- <sup>35</sup> Рассадина С. А. *Праздничность в обществе потребления: коммерческий расчет vs новая традиционность*. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2009, с. 15.
- <sup>36</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 93. lpp.
- <sup>37</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 81. lpp.
- <sup>38</sup> Turpat, 85. lpp.
- <sup>39</sup> Rupainis A. *Pasaules vējos*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2000, 35. lpp.
- <sup>40</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 100. lpp.
- <sup>41</sup> Brokāne L. *Dzimtes reprezentācija: īpatnības un izpausmes garīgās kultūras aspektā tradicionālās reliģiskās konfesijās Latvijā*. Promocijas darbs. DU, Sociālo zinātņu fakultāte, 2007, 137. lpp.
- <sup>42</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 57. lpp.

<sup>43</sup> Tā kā bērnības atmiņu tēlojumu krājums ir tapis trimdā autores mūža nogalē, tad idealizācijas elements bērnības atmiņas poetizē, to pastiprina arī vēlkie notikumi pašas autores dzīvē, kas grāmatā tiešā veidā netiek ietverti.

<sup>44</sup> Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982, 18. lpp.

<sup>45</sup> Turpat, 12.-13. lpp.

<sup>46</sup> Rupainis A. *Pasaules vējos*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2000, 94. lpp.

<sup>47</sup> Turpat, 36. lpp.

<sup>48</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 97. lpp.

<sup>49</sup> Turpat, 68. lpp.

<sup>50</sup> Projektā *Dzimumsocialitāte kultūras un varas mijattiecībās: Latvijas un Norvēģijas diversitātes* ir izstrādāta anketa par svētku lomu mūsdienu cilvēka dzīvē, mēģinot saprast gan svētku aktuālās pazīmes, gan noskaidrot, kuri svētki ir gaidītākie, kā tajā piedalās / nepiedalās abu dzimumu pārstāvji.

<sup>51</sup> Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 131. lpp.

<sup>52</sup> Apeļs M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgalīšu školotōju centralīs bīdreibas izdavums, 1932, 8. lpp.

<sup>53</sup> Turpat, 6. lpp.

## LITERATŪRA

Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevnīceiba, 1982.

Apeļs M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgalīšu školotōju centralīs bīdreibas izdavums, 1932.

Brokāne L. *Dzimtes reprezentācija: ipatnības un izpausmes garīgās kultūras aspektā tradicionālās reliģiskās konfesijās Latvijā*. Promocijas darbs. DU, Sociālo zinātni fakultāte, 2007.

Falassi A. Festival: Definition and Morphology. Falassi A. (ed.) *Time out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987, pp. 1–10.

Grabe Ā. u. c. sast. *Angļu-latviešu vārdnica*. Rīga: Avots, 2012.

Krogzeme-Mosgorde B. Ziemassvētku / Jaungada pastkaršu rakstišanas tradīcija. Teksti un konteksti. *Letonika* Nr. 18, 2008, 64.–83. lpp.

Ķencis T. Svētku simulācija. *Letonika* Nr. 18, 2008, 128.–135. lpp.

Lazdiņa S. Latgalīšu volūda. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzeknis Augstskola, 2012, 370.–373. lpp.

Reidzāne B. Latviešu svētku un svinamo dienu nosaukumu etimoloģijas, to problemātika. *Letonika* Nr. 18, 2008, 232.–244. lpp.

Rupainis A. *Pasaules vējos*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2000.

Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014.

Sperga I. i c. Na gola vuordi. Šuplinska I. (sast.) *Susātivs. Myusdīnu latgalīšu dzejis antologeja*. Rēzekne: Latgolys Studentu centrs, 2008, 317.–322. lpp.

- Šterna M. *Senā gadskārta*. Rīga: Zinātne, 1998.
- Šuplinska I. Andrejienas koncepts pierobežas kultūrtelpā. *Via Latgalica* Nr. 6, 2014, 121.–136. lpp.
- Šuplinska I. Gruomota. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzknis Augstškola, 2012, 229.–232. lpp.
- Šuplinska I. Latgales lingvoteritoriālās vārdnīcas koncepti. *Via Latgalica* Nr. 3, 2010, 124.–133. lpp.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Введение. *Бахтин М. М. Литературно-критические статьи*. Москва: Художественная литература, 1986, с. 291–353.
- Ванченко Т. П. Семантика массового праздника. *Аналитика культурологии* № 1, 2009. [http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/402-article\\_35-5.html](http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/402-article_35-5.html) (skatīts 22.01.2016).
- Гужова И. В. Целостная модель праздника как феномена культуры. *Вестник ТПГУ* № 7 (58), 2006, с. 92–94.
- Мюре Ф. После истории. *Иностранный литература* № 4, 2001. <http://magazines.russ.ru/inostran/2001/4/mure.html> (skatīts 22.01.2016).
- Пискунова Л. П. Потребление как праздник: конфигурации праздничности в современной культуре. *Праздник в пространстве современной городской культуры: Материалы Всероссийской конференции с элементами научной школы для молодежи (26 – 28 ноября 2009 года)*. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2009, с. 18–23.
- Рассадина С. А. Праздничность в обществе потребления: коммерческий расчет vs новая традиционность. *Праздник в пространстве современной городской культуры: Материалы Всероссийской конференции с элементами научной школы для молодежи (26 – 28 ноября 2009 года)*. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2009, с. 11–18.
- Степанов Ю. С. *Константы: словарь русской культуры*. Москва: Академический проект, 2004.

Оксана Ковзеле

**ФЕНОМЕН ПРАЗДНИКА  
В ТВОРЧЕСТВЕ АННЫ БРИГАДЕРЕ  
(НА МАТЕРИАЛЕ СРАВНИТЕЛЬНЫХ КОНСТРУКЦИЙ)**

*Summary*

*The Phenomenon of Festival in Anna Brigadere's Creative Works  
(the Example of Comparative Constructions)*

*The paper presents an attempt to reconstruct the complex of representations of festivals at the level of comparative constructions used by the Latvian author. The basis of the study is the comparisons created on the bases 'holiday' and 'celebration' (12 examples), other components of the thematic group 'holiday' have also been considered (27 comparative constructions, i.e. 39 contexts in total).*

*The results of the analysis testify to the fact that comparison in Brigadere's creative works serves as a certain catalyst of festive culture. These linguistic universals, which contain centuries-old experience in the conceptualization of the surrounding world, in the clearest and most concise way demonstrate the unity and co-existence of the sacred and the profane, the individual and the collective, the national and the universal components of the complex concept of 'holiday'.*

*The entire complex of comparisons used by the author makes up the invariant of a festive scenario with strictly regulated sequence of steps to be taken and actions to be implemented: the expectation of a celebration, preparation and decoration of rooms, the awareness of the sanctity of the event, the unity with one's family members and the nature, anxiety and excitement, reception of guests and return visits, carefree fun and the return to the usual everyday life. This scenario, undergoing various types of changes (historical, national, social, etc.), is embodied in the festive culture of each individual nation.*

*Key-words: festival, Anna Brigadere, linguistic realization, comparative constructions*

\*

## Введение

Праздник – значимый элемент повествования латышской писательницы Анны Бригадере (1861 – 1933). Наиболее известное и объемное произведение – очерковая трилогия *Бог, природа, труд* (*Dievs, daba, darbs*; 1926 – 1933) – может быть рассмотрена как своеобразная энциклопедия праздников. В ней представлен на удивление полный календарь национальных и универсально-христианских (католических) торжеств. По мере повествования данный календарь дополняется все новыми пространными описаниями особо значимых для латышского народа дат (День звезды / Праздник Трех Королей (6 января), Пасха, Юрьев день (23 апреля), Янов день (23 – 24 июня), День Мартыня / Мартини (10 ноября), Рождество (24 – 26 декабря)) и главных в жизни человека обрядов (конфирмация, свадьба, похороны). При этом наблюдается интересная закономерность. Неоднократное прохождение годового цикла главной героиней Аннеле (она таким образом взрослеет) приводит к ускорению повествовательного ритма в случае повторного упоминания праздника или же его замедлению и даже остановке в случае первоначальной номинации торжества. В результате упомянутые один раз праздники далее используются лишь как временные маркеры, позволяющие персонажам ориентироваться во времени и оставаться частью общего природно-космического цикла: пять дней до Юрьева дня, утро после Мартыней, третий день после Рождества – подобные формулировки часто встречаются в книге. В итоге читатель не только получает представление о разнообразии латышских праздников и их хронологии, но и оказывается заочно вовлеченным непосредственно в сам процесс празднования: знакомится с нормами праздничного этикета, кулинарными изысками, цветовой и числовой символикой, особенностями гардероба и песенным репертуаром, осознает значимость категории чистоты, святости, единения людей и мн. др. По сути, это произведение, как и творчество латышского автора в целом (поэзия, проза, драматургия, публицистика) – материал для подробного изучения фольклористами, культурологами, историками, этнографами и литературоведами.

В данном случае нас интересует языковое воплощение феномена праздника в творчестве А. Бригадере: абстрагируясь от богатейшей повествовательно-содержательной линии, главное внимание мы уде-

лим одному из способов языкового выражения концепции праздника. Нами будет предпринята попытка реконструкции комплекса представлений о празднике на материале использованных автором сравнительных конструкций. При этом основой исследования послужат сравнения с эталоном (компонент, с которым сравнивают<sup>1</sup>) «праздник» и «торжество» (12 примеров), учтены и другие компоненты тематической группы «праздник» (27 компаративных единиц), некоторые из них (к примеру, «свадьба») заслуживают отдельного рассмотрения.

### **Основная часть**

Как известно, сравнения (в особенности – устойчивые) *репрезентируют то, что человеку кажется важным, значимым<sup>2</sup> и <...> в отличие от других единиц языка наиболее ярко демонстрируют ценностные приоритеты <...><sup>3</sup>.* Это позволяет говорить о сравнении как об <...> одном из основных логических приемов познания внешнего мира и духовных ценностей<sup>4</sup>, в том числе, как выяснилось в ходе исследования, и праздничной культуры.

Сравнения с эталоном «праздник» до сих пор не были предметом специального изучения в работах латышских и славянских лингвистов. Главное внимание исследователи сравнительных конструкций уделяли миру флоры и фауны, цветовым обозначениям и номинациям частей тела, а также наиболее частотным в рамках сравнения эталонным лексемам. Отсутствуют исследования по использованию компаративных конструкций и на материале латышской литературной классики, до сих пор не изучалось в этом аспекте и творчество А. Бригадере. Однако именно она активно вводит сравнительные конструкции в тексты разной жанровой и тематической направленности. Необходимо подчеркнуть, что собранная нами картотека сравнений писательницы насчитывает более четырех с половиной тысяч единиц, что позволяет сделать вывод о сравнении как излюбленном стилистическом приеме А. Бригадере, а также о сравнении как важной особенности авторского идиостиля.

Актуализированные А. Бригадере «праздничные» сравнения по большей части не содержат прямой номинации отдельно взятых календарных торжеств (за исключением единичного упоминания Янова дня и Рождества), а скорее передают особое ощущение праздничности, своего рода временную и пространственную «инаковость», которая зачастую противопоставлена будням и повседневным рутинным

действиям. Об интересе автора к феномену праздника свидетельствует и неоднократное обыгрывание (11 примеров) устойчивого оборота, встречающегося в двухтомном латышском фразеологическом словаре – *на большие праздники* (вариант – *по большим праздникам*), в оригинале – *iz (pa) augstiem svētkiem* в значении ‘очень редко’<sup>5</sup>.

Наиболее часто использованные автором сравнения передают атмосферу ожидания праздника, ведь в народной культуре именно подготовительный этап зачастую оказывается куда более важным, нежели само торжество. Приведем первый контекст<sup>6</sup>:

[Рассказ Сары] *Каждое воскресенье приходит священник Гурланде и обучает Библии. Это божественно! Сестры ждут этого как праздника<sup>7</sup>, и, когда наступает лето, моленное помещение наполняется цветами.<sup>8</sup>*

Помимо описанного в данном фрагменте напряженного ожидания предстоящего праздника, в нем представлен еще один важный компонент, а именно – большое количество украшений, в данном случае цветов, которые подчеркивают торжественность свершающегося события. *Потолок и стены – все украшено как на большое торжество, по углам стоят ветвистые ели<sup>9</sup>.* Еще один аналогичный пример: *Священник ждал воскресенье как праздничный день, и тогда церковь ломилась от слушателей<sup>10</sup>.* В последнем случае актуализирована массовость, столь значимая для феномена «праздник».

Следует отметить, что помимо людей, в соответствии с концепцией праздника А. Бригадере, в процесс предпраздничной подготовки зачастую вовлечена и природа: [В лесу] *Спокойный, священно-торжественный блеск, подготовленный как на праздник<sup>11</sup>.* Данний контекст особенно важен для понимания святости праздника, которая маркирована этимологией слова *svētki* < – *svēts* (‘святой’, ‘священный’), и свойственна многим лингвокультурям, в том числе и славянской<sup>12</sup>. Другой пример, характеризующий наступление весны:

*Насколько громкой и радостной будет скотина, коровы, задрав вверх морды, будут без устали мычать свое радостное мычание, овцы устроят перекличку на своем языке, и ягнята, впервые оказавшись на воле, будут прыгать как ошеломленные на всех четырех. <...>. То-то будет день, как праздник!<sup>13</sup>*

Приведенная выше цитата передает восторженное чувство, без которого немыслимо ни одно праздничное действие. Еще одна цитата в этой связи: [в лесу] *дубы глянцевые и зеленые, как на Янов день <...><sup>14</sup>.* Данний фрагмент демонстрирует многовековой опыт наблюдений

латышского народа за миром природы и одновременно служит знаком приуроченности к конкретному событию Янова дня.

Далее, по мере развертывания описательного повествования, в текстах А. Бригадере все четче вырисовывается образ «праздника» как гармонического единения с окружающей природой: *Когда вновь наступит такой вечер, когда звездные звезды будут праздновать как бы праздник*<sup>15</sup>. Данный пример сложен для восприятия ввиду его особой образности, он выбивается из общей системы сравнений и в грамматическом плане («как бы») – до сих пор были использованы лишь конструкции с «как». Другой фрагмент: [свадебное] *Утро было почти настолько же хорошим, как когда в Авотах* [топоним, название дома] *собирались на Святое причастие <...>*<sup>16</sup>.

Необходимо отметить еще один важный факт: христианская трактовка праздника в произведениях рассматриваемого автора, как и в сознании латышей, зачастую сосуществует с языческими представлениями и ритуалами. О синкретизме сакрального и профанного восприятия праздника свидетельствуют следующие примеры:

- 1) *Подобно белым паломникам на праздник жертвоприношения* [о похоронах], / *Мы сами поднимаемся в гору в блеске*<sup>17</sup>. В данном примере особого внимания заслуживает символика жертвы на горе, а также паломничество к ней – как представляется, довольно прозрачная отсылка к библейскому источнику (незавершенное жертвоприношение Исаака на горном алтаре<sup>18</sup>).
- 2) *Комната пропитана приторно-смолянистым запахом, как на Рождество*<sup>19</sup>. Речь идет о похоронах скоропостижно скончавшегося подростка, которые во многом (убранство помещений, музыкальная составляющая, преподнесение подарков, масштаб происходящего) напоминают свадебное торжество. Недаром одна из участниц подметила: *Как на свадьбу украсили <...>*, а другая добавила: *Да ведь это и есть свадьба. Другой у него и не будет*<sup>20</sup>. Нечто подобное наблюдаем и в другом случае: *Миртами был утыкан белый саван, как фата невесты*<sup>21</sup>. Феномен «похорон-свадьбы» <...> известен всем славянам<sup>22</sup>, его аналог существует и у нехристианских народов.

Итак, приведенные выше фрагменты свидетельствуют о сохранении более древней, мифологической основы праздника, что, несомненно, представляет особый интерес. Праздник у А. Бригадере есть не что иное, как ритуальный, символический переход из сферы труда и быта в сферу природную, космическую, божественную. Пере-

ход, подразумевающий возвращение к исходному состоянию, некий круг, завершенный цикл.

Приближение праздников в произведениях писательницы знаменуется нарастанием интенсивности разнообразных подготовительных действий. Все начинается как бы украдкой, невзначай — люди шепчутся, ходят на цыпочках и всячески скрывают праздничные атрибуты: *Ночь была темна и спокойна, но в своей темноте настолько глубока и жива, как праздничный дом, в котором домашние, готовя сюрпризы, ходят на цыпочках, весело перешептываясь и пряча в ладонях свечи*<sup>23</sup>. Однако период затишья непродолжителен во времени, он сопровождается тревогой и, как следствие, заканчивается перевалохом: [Лизиня собирается на бал] *И начинается такой перевалох, как на праздник*<sup>24</sup>.

Праздничное состояние усиливается, и персонажи вовлекаются в процесс приема гостей или же участвуют в ритуале нанесения ответных визитов: [Рассказ Лизини] *В тот самый день уже по прибытию в Варневикиос [топоним] как на праздник мы жили и гостили, а на следующий день Силмежж явился вновь на свеже запряженных лошадях, и уже не на одних, а на целых трех санях*<sup>25</sup>. Данный контекст передает размах народных гуляний, а также характерную для большинства праздников детскую непосредственность, даже безрассудность поведения. Это время отдыха, отхода от повседневных нужд и обязанностей, время забытья и расслабленности, которое рано или поздно завершится возвратом к исходному, допраздничному, повседневно-бытовому поведению, связанному с привычным укладом жизни (как в случае с Лизиней, которая возвращается к нелюбимому жениху). По сути, речь идет еще об одном символическом цикле, праздничном, который, подобно смене суток и времен года или непрерывной линии рождений и смертей, актуализирован в различных произведениях латышского автора.

## Выводы

Помимо развернутых описаний всеобщих и индивидуальных торжеств, замедляющих повествование, в произведениях Анны Бригадере существуют и «свернутые» индикаторы праздничной культуры, выраженные сравнительными конструкциями. Сравнительные конструкции являются универсальным языковым средством, позволяющим писательнице в максимально сконцентрированном виде передавать многовековой опыт народной и индивидуально-авторской

концептуализации окружающего мира. В наглядной и сжатой форме они демонстрируют единство и сосуществование сакральной и профанной, индивидуальной и коллективной, национальной и общечеловеческой составляющей в авторском понимании феномена «праздник». Вся совокупность использованных А. Бригадере сравнений представляет строго регламентированный инвариант праздничного сценария, заключающегося в ожидании торжества, подготовке и украшении помещений, осознании святыни события, семейной гармонии, чувстве единения с природой, беспокойстве и переполохе, приеме гостей и ответных визитах, по-детски беззаботном веселье и возврате к исходному будничному поведению. Данный сценарий, претерпевая различного рода изменения (исторические, национальные, социальные и т.д.), находит свое воплощение в праздничной культуре каждого народа, что, в свою очередь, находит отражение в литературе и фольклоре.

<sup>1</sup> В соответствии с концепцией Н. М. Девятовой, сравнение в данной статье рассматривается как четырехкомпонентная структура, включающая: объект сравнения (то, что сравнивается), эталон сравнения (с чем сравнивается), компаративную константу (модуль сравнения) и показатель сравнительного отношения. Девятова Н. М. О системе сравнения и сравнительных конструкциях: присоединительное сравнение в русском языке. *Вестник Московского городского педагогического университета* № 2, 2010, с. 15.

<sup>2</sup> Бойко Л. Г. Зооморфный код культуры в семантике устойчивых сравнений. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета* № 5, 2008, с. 94.

<sup>3</sup> Бойко Л. Г. Мир флоры в устойчивых сравнениях. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета* № 10, 2008, с. 76.

<sup>4</sup> Ильясова Л. И. Устойчивые сравнения с колоративным компонентом в английском и русском языках. Автореферат диссертации на соискание ученоей степени кандидата филологических наук. Казань, 2009, с. 8.

<sup>5</sup> Laua A., Ezeriņa A., Veinberga S. *Latviešu frazeoloģijas vārdnīca*. Divos sējumos. 2. sēj. N – Ž. Rīga: Avots, 1996, 453. lpp.

<sup>6</sup> Избранные главы трилогии доступны в переводе Жанны Эзит (см.: Бригадере А. *Бог, природа, труд*. Трилогия. Избранные главы. Сост., пер. и автор предисл. Ж. Эзит. Рига: Лиесма, 1981); на русский язык переведены и другие произведения А. Бригадере, однако в целях точной передачи использованных автором конструкций в статье дается их дословный перевод.

<sup>7</sup> Здесь и далее жирный курсив автора статьи. – О. К.

<sup>8</sup> *Un katrai svētdieni nāk mācītājs Gūrlands un notur Bībeles stundu. Tas ir debesķigi! Māsas to gaida kā svētkus, un, kad ir vasara, tad lūgšanas telpa ir*

*pilna ziedu.* [...]! Brigadere A. Dievs, daba, darbs. Grāmata jauniem un veciem. Zvaigzne ABC, [2003], 397. lpp.

<sup>9</sup> *Griesti un sienas – viss pušķots kā lielos godos, kaktos stāv kuplas egles.* Turpat, 122. lpp.

<sup>10</sup> *Mācītājs svētdienu gaidīja kā svētku dienu, un baznīca tad lūza no klausītājiem.* Turpat, 236. lpp.

<sup>11</sup> *Kluss, svētsvinīgs mirdzums, kā svētkiem sagatavots.* Turpat, 244. lpp.

<sup>12</sup> Об этом подробнее см.: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Т. 4. П–С. Москва: Международные отношения, 2009, с. 237.

<sup>13</sup> *Cik lopi tad būs skaļi un priečigi, govis, sacēlušas purnus gaisā, maus ilgi no vietas savu lielo prieka maušanu, aitas samurmināsies savā valodā, un jēri, kas pirmo reizi laukā, lēkās kā negudri uz visām četrām.* [...] *Tā tik būs diena, kā svētki!* Brigadere A. Dievs, daba, darbs. Grāmata jauniem un veciem. Zvaigzne ABC, [2003], 269. lpp.

<sup>14</sup> *[..] ozoli spīdīgi un zaļi kā Jāņos.* Turpat, 306. lpp.

<sup>15</sup> *Kad atkal nāks tāds vakars, kad zvaigžņu zvaigznes svinēs it kā svētkus.* Turpat, 442. lpp.

<sup>16</sup> *Rīts bij gandrīz tikpat jauks, kā kad Avotos taisījās pie dievgalda.* Turpat, 222. lpp.

<sup>17</sup> *Kā upiru svētkos balti svētceļnieki / Mēs paši kalnā kāpjam mirdzēdamī.* Brigadere A. Barontēva bēres. Dzeja. Ja saule tev sirdī. Rīga: Valters un Rapa, 2001, 267. lpp.

<sup>18</sup> Кн. *Бытие*, гл. 21, 22.

<sup>19</sup> *Istaba smaržo sveķaini salda, kā pa Ziemsvētkiem.* Brigadere A. Dievs, daba, darbs. Grāmata jauniem un veciem. Zvaigzne ABC, [2003], 122. lpp.

<sup>20</sup> *Ir jau, ir, kā uz kāzām ir pušķojušas [...]. Tās jau nu arī ir viņa kāzas.* Citu jau vairs nebūs. Turpat.

<sup>21</sup> *Mirtēm nosprausta bija baltais nāves auts kā līgavas plīvurs.* Brigadere A. Kvēlošā lokā. Romāns. 1927 – 1928. Rīga: A/S Valters un Rapa, 1998, 268. lpp.

<sup>22</sup> *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Т. 4. П – С. Москва: Международные отношения, 2009, с. 225.

<sup>23</sup> *Nakts bij tumša un klusa, bet savā tumsā tik dziļa un dzīva kā svētku nams, kurā saime, pārsteigumus gatavojojot, skraida uz pirkstgaliem, liksmi sačukstēdamās un sveces saujās slēpdama.* Brigadere A. Kvēlošā lokā. Romāns. 1927 – 1928. Rīga: A/S Valters un Rapa, 1998, 208. lpp.

<sup>24</sup> *Nu sākās tāda traucksme kā uz svētkiem.* Brigadere A. Dievs, daba, darbs. Grāmata jauniem un veciem. Zvaigzne ABC, [2003], 362. lpp.

<sup>25</sup> *Tai pašā pārbraukšanas dienā jau Varneviķos kā pa svētkiem dzīvojuši un ciemojušies, bet otrā dienā Silmežs ir atkal klāt ar svaigi jūgtiem zirgiem un ne jau ar vienām, bet veselām trejām kamanām.* Turpat, 453. lpp.

## ЛИТЕРАТУРА

- Brigadere A. *Dievs, daba, darbs. Grāmata jauniem un veciem.* Zvaigzne ABC, [2003].
- Brigadere A. *Dzeja. Ja saule tev sirdī.* Riga: Valters un Rapa, 2001.
- Brigadere A. *Kvēlošā lokā.* Romāns. 1927 – 1928. Rīga: A/S Valters un Rapa, 1998.
- Laua A., Ezeriņa A., Veinberga S. *Latviešu frazeoloģijas vārdnīca.* Divos sējumos. 2. sēj. N – Ž. Rīga: Avots, 1996.
- Бойко Л. Г. Зооморфный код культуры в семантике устойчивых сравнений. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета № 5,* 2008, с. 94–97.
- Бойко Л. Г. Мир флоры в устойчивых сравнениях. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета № 10,* 2008, с. 75–77.
- Бригадере А. *Бог, природа, труд. Трилогия.* Избранные главы. Сост., пер. и автор предисл. Ж. Эзит. Рига: Лиесма, 1981.
- Девятова Н. М. О системе сравнения и сравнительных конструкциях: присоединительное сравнение в русском языке. *Вестник Московского городского педагогического университета № 2,* 2010, с. 15–21.
- Ильясова Л. И. *Устойчивые сравнения с колоративным компонентом в английском и русском языках.* Автореферат диссертации на соискание ученоей степени кандидата филологических наук. Казань, 2009.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Том 4. П – С. Москва: Международные отношения, 2009.

Evita Badina

## CHRISTMAS IN CLASSIC BRITISH DETECTIVE FICTION

### *Summary*

#### *Christmas in Classic British Detective Fiction*

Classic British detective fiction is characterized by its focus on the truth-seeking process in rather rigid frames established by the rules of the genre. This process resembles solving a puzzle or a tricky mathematical problem with only limited possibilities for variation. One of the most important and complicated tasks for detective writers is to create a gripping and at the same time credible plot. The presence of Christmas in British detective fiction serves as an excellent spatial and temporal marker contributing to the credibility of events described. It helps to explain logically hermetic arrangement of setting in the text. By choosing an isolated, detached space as a crime scene and a limited number of characters as suspects, detective writers substantiate their choice by an explainable reason – traditions of Christmas celebration. The inclusion of festival attributes and celebrating traditions in the text strengthens the illusion of theatre performance and justifies the dominance of good over evil in the end.

*Key-words:* Christmas, festive time, Christmas attributes, mystery, detective fiction, theatrical atmosphere

\*

### **Introduction**

Many scholars have focused their scientific interest on the phenomenon of festivities and holidays examining its various aspects (anthropological and sociocultural, psychological and pedagogical, religious and semiotic) and enormous significance in organizing human life and defining human behaviour. Thus, celebrations (especially, national ones) have been and still are considered to be a powerful device for manipulating the society. For example, in *Celebrating Ethnicity and Nation: American Festive Culture from the Revolution to the Early 20<sup>th</sup> Century* – a volume presenting interdisciplinary essays on various public celebrations (published in 2001) – the authors focus on different public celebrations and festivities and define their significance in shaping American national identity. In his paper included in the volume, Michael Wala describes

the reasons and mechanism of some national celebrations (e.g. Washington's Birthday or Independence Day) and points to the political struggle between the Republicans and the Federalists and their attempt to control the society.<sup>1</sup>

The significance of festivities in forming the state ideology is also emphasized in the conference paper *A Festivity Calendar: Transformations and State Power in Latvia*. The group of authors draws attention to the complex interrelationships between a festivity calendar – *an indispensable part of human's life* – and the ideological ideas of the ruling state power. The focus is set on transformations in a festivity calendar caused by the change and / or influence of the power. It is noteworthy that examining the intentional transformation of the previously accepted holiday canon carried out by the authorities the authors state: [that] *due to the influence of collective and individual memory, human consciousness adapts to the changes only gradually*<sup>2</sup>.

Of course, to introduce crucial changes and support transformations successively the state power possesses a wide and efficient ‘arsenal of weapons’ such as skillful propaganda, well-considered school policy, mass media (television, radio, periodicals), and, undoubtedly, literature – on the one hand, the mirror of the society, on the other hand, the great and influential teacher of the society. It is even surprising that some festivals, nowadays widely celebrated and supported by the whole or, at least, most part of the society, a few hundred years ago were neglected or accepted unwillingly; and if they had at last gained popularity then this was owing to a well-organized state policy supported by writers and journalists. The process of study of the mechanism for implanting certain holidays into a festive calendar of a nation is many-sided and comprises different scientific disciplines: history, anthropology, cultural studies, etc.

One of such well-known and seemingly traditional and usual for the European society feasts, that, by developing a present literary investigation, turned out to have its own story of entering the holiday calendar in Great Britain, is Christmas – a festival celebrating the birth of Jesus Christ. As the present paper focuses on some specific features and reasons of including and presenting Christmas in British detective fiction, a brief history of the festival – its entering and declaring itself in the British society – as well as a short characteristics of classic detective fiction are given.

To develop the study, the author of the present paper has applied the cultural-historical and comparative research methods. The cultural-

historical view on issues addressed allows to understand and explain the cultural and historical context present in detective fiction under study – the phenomenon of classic detective fiction, traditions and rituals of Christmas celebration, presence of certain clichés in text. In comparing detective fiction written by different British authors (Arthur Conan Doyle, Gilbert Keith Chesterton, Agatha Christie, Dorothy Leigh Sayers) typological analogies of presenting Christmas in classic detective are defined and explained.

### Christmas in Great Britain

In his work *Rabelais and His World*, the prominent scholar Mikhail Bakhtin defines the essence of feasts:

*The feast is always essentially related to time, either to the recurrence of an event in the natural (cosmic) cycle, or to biological or historic timeliness. Moreover, through all the stages of historic development feasts were linked to moments of crisis, of breaking points in the cycle of nature or in the life of society and man. Moments of death and revival, of change and renewal always led to a festive perception of the world. These moments, expressed in concrete form, created the peculiar character of the feasts.<sup>3</sup>*

The description provided above accurately characterizes and explains the nature of Christmas as in its origins uniting two traditions: the Christian with its celebration of the birth of Christ (on December 25) and the ancient tradition of marking one of the periods in the cycle of nature – a winter feast during the darkest period of the year.

Already in the 6<sup>th</sup> century England, a kind of traditional Christmas celebrating started to develop, however, in the 17<sup>th</sup> century for some time (1647 – 1660) the festival was even banned by the Puritan leader Oliver Cromwell. It should be noted that till the Victorian times Christmas was mostly characterized by obligatory church attendance. And only in the 19<sup>th</sup> century, the feast time also started to be associated with gift giving, a special season for children, and some, nowadays traditional, festive attributes. Thus, one can declare that in Great Britain Christmas strengthened its position, gained significance and popularity in the life of the society during the 19<sup>th</sup> century. It was widely celebrated in the country. Gradually in people's consciousness Christmas Time started to be associated with certain attributes and festive rituals so well-known nowadays – with Christmas tree, Christmas cards, candle lights and

decorations, charity, presents, family gatherings, seasonal food and drink, dancing, and games. An image of the British royal family by their Christmas tree at Windsor Castle was published in the *Illustrated London News* in 1848 and helped popularize the celebration of the festival. The growing popularity of celebrating Christmas in the 19<sup>th</sup> century Great Britain was greatly influenced by writers, poets, and journalists of that time.

Owing to prominent and popular Victorian writers, Christmas with all its festive attributes was well-represented in periodicals and books, thus, popularizing the feast and motivating people to take an active part in Christmas celebration. Literature helped ‘ritualize’ the festival. If someone has to answer the question about Christmas as represented in literature certain clichés are to be named: togetherness of family, Christmas miracle, charity, the triumph of good over evil, etc. The way of representing Christmas in literary works was established in the 1840s when Charles Dickens’s novella *A Christmas Carol* (1843) was published. A Christian of the broadest kind, Charles Dickens is considered to be the founder of Christmas text in European literary tradition. The popularity of the novella not only secured the position of the festival in the society but influenced the mode of portraying Christmas in literary works as a holiday emphasizing family values, goodwill, and compassion.

Dickens’s Christmas novellas and stories provide the author’s social commentary – he addressed both the rich and the poor, invited the society to be unified. Like many of his other works, Dickens’ Christmas text criticizes the economic, social, and moral abuses in the Victorian era. For example, in *A Christmas Carol*:

*Dickens exposed suggestively selfishness and greed as the dominant features of his England. He described almost in a documentary manner Christmas celebrated by the working poor of early-Victorian England.<sup>4</sup>*

The theme of Christmas represented in Dickens’s creative work as a time of charity, the so-called ‘spirit’ of Christmas, and seasonal merriment was and still is exploited by a number of authors, including detective writers as well. No wonder that in one of his stories G. K. Chesterton gives a clear reference to the great classic writer:

*My last crime was a Christmas crime, a cheery, cozy, English middle-class crime; a crime of Charles Dickens. I did it in a good old middle-class house [...] with a crescent of carriage drive, a house with a stable by the side of it, a house with the name on the two*

*outer gates, a house with a monkey tree. Enough, you know the species. I really think my imitation of Dickens's style was dexterous and literary.*<sup>5</sup>

## Classic British Detective Fiction

Classic detective is a phenomenon of the so-called formula literature, that means that during the whole period of its existence (starting with the middle of the 19<sup>th</sup> century) it has observed and complied with a strict set of rules, canon. Three variations of classic detective fiction can be distinguished: English (here: British) intellectual detective ('whodunit'), American or 'hard-boiled' crime fiction, and French police fiction. In this classification, the belonging of different classic detective schools to a certain country should be considered quite relatively; either in Great Britain and the USA, or in France all three tendencies of classic detective fiction were and are present, however, the consciousness of the society, the specific world outlook in each country mentioned above determined the dominance of intellectual, 'hard-boiled' or police detective fiction in the specific cultural space.

In a nutshell, each school can be characterized in the following way:

- a) British intellectual detective, in other words, 'whodunit', focuses on the figure of an investigator, his / her unusual and brilliant mind, concentrates on the successful process of discovering the truth and solving a riddle;
- b) in American or 'hard-boiled' crime fiction an activity is dominating;
- c) French police fiction depicts the everyday life of the police officers, their investigations, tracing suspects, disguising or arresting the criminals.

The present paper focuses on classic British detective fiction that celebrates the intellectual powers of investigators. However, the emphasis is put on another aspect – Christmas as represented in the detective text, its role in constructing and developing the plot.

A seemingly accidental but in the present context a significant fact has to be mentioned: the first appearance of Sherlock Holmes – an extremely popular fictional consulting detective – took place in the magazine *Beeton's Christmas Annual* in December issue of 1887. A detective text that claimed its presence in the world's cultural space in the 19<sup>th</sup> century can be compared with a sponge. Illustrating the everyday life – the society's greed and its victims, the opposition of urban and rural life, the aristocracy's idleness, the rise of the middle class, contradictory

attitude towards achievements in science – the authors of detective fiction saturated their works with elements characteristic of different literary traditions, for example, haunted houses, dreadful family secrets, or lunatic women were ‘borrowed’ from Gothic fiction; extremely sensitive characters with heightened intuition – from Sentimentalism; exotic countries, people, or objects – from adventure literature.

The importance of finding a logical solution to a problem (mostly but not always of a criminal character) in classic detective fiction was defined by Ronald Knox:

*A detective story must have as its main interest the unravelling of a mystery; a mystery whose elements are clearly presented to the reader at an early stage in the proceedings, and whose nature is such as to arouse curiosity, a curiosity which is gratified at the end.<sup>6</sup>*

### **Representation of Christmas in Classic British Detective Fiction**

Starting from the 19<sup>th</sup> century till nowadays detective fiction has been attempting to encompass all possible spheres of human life. And it is not surprising that festive mood is a frequent motif in detective stories and novels, especially if one speaks about Classic British detective fiction often called ‘whodunit’. To maintain a reader’s interest, detective writers must be innovative in rather rigid frames put up by the rules of the genre. One of the problems the authors face is how to offer a believable mystery in a believable setting. In this sense Christmas time is gratifying as the writers feel justified to model an unusual, even incredible spatial arrangement for their stories, for example, a train stuck in snow or a deserted country house without any lodgers inside.

Referring to Yuri Lotman, one of the most distinct features characterizing the essence of festivities is its strict delimitation from the rest, ‘non-festive’ world. The literary scholar emphasizes the importance of spatial and temporal factors in organizing a festive event: the feast often demands another place (more or, vice versa, less solemn space than usual) and peculiar time (special days, or time traditionally planned for rest and sleep).<sup>7</sup>

Having set their mysteries during Christmas Time detective authors can explain many things to a skeptical reader: the blue carbuncle hidden in a Christmas goose (Arthur Conan Doyle’s *The Adventure of the Blue Carbuncle*) or the royal ruby – in plum pudding (Agatha Christie’s *The Adventure of the Christmas Pudding*), pearls in mistletoe (Dorothy Leigh Sayers’ *The Necklace of Pearls*), a body in a seemingly hermetically locked

room behind the door of which suspects – the victim's family members (unfriendly, without emotional attachment towards one another) – have come together from different countries to celebrate Christmas (Agatha Christie's *Hercule Poirot's Christmas*). The latter offers the logical reason for people gathering, it is not thought up or artificially invented but is conventional and defined by a calendar, supported by the state policy. The festive time gives the authors a reasonable and well-grounded explanation for the presence of a certain amount of people in one specific place: despite the benefits of the overall progress and urbanization it is usually an old English house located in the countryside (even in fiction written in the 1930s or later) – a traditional place of family gathering during Christmas. *An oldfashioned Christmas in the English countryside*<sup>8</sup> said Mr Jesmond trying to persuade Hercule Poirot to arrive and help investigate the case. Being an Englishman Mr Jesmond emphasizes things that, to his mind, are characteristic of the festive time and should be appealing to everybody – Christmas celebration in an old country house and: [...] *an English Christmas with all the family gathered round, the children and their stockings, the Christmas tree, the turkey and plum pudding, the crackers*<sup>9</sup>.

Thus, set during Christmas time a mystery is spatially and temporally conditioned and ornamented by attributes classic for traditional celebration. It seems that every single Christmas element helps create the atmosphere – the Christmas tree, the stockings, the turkey, the plum pudding with the ring and the bachelor's button. Of course, in these enumerations one can feel Christie's irony. She smirks a little about all Christmas traditions. The same as in other detective stories, Christmas time, in the society announced as time for charity, family values, goodwill, and compassion, does not prevent people from committing crimes. Thus, in detective fiction, the festive time is first of all time for creating a peculiar atmosphere that helps the authors intrigue a reader, be unusual and original in the frames of detective fiction canon.

However, choosing Christmas Time for the setting in their stories, detective authors are often trapped by one and the same clichés representing the feast. The most frequent motif characterizing proper Christmas Time is appropriate weather conditions. They are of great importance in creating a festive atmosphere – in British detective fiction Christmas Time is necessarily associated with frost, windy and cold weather, and, of course, snow, as it should be time of White Christmas: '*I was talking to a friend of mine in the meteorological office only today,' said Mr Jes-*

mond, ‘and he tells me that it is highly probable there will be snow this Christmas’<sup>10</sup>.

Fierce frost and the windows thick with ice crystals are mentioned in *The Adventure of the Blue Carbuncle* helping readers to believe that the story takes place during Christmas.<sup>11</sup>

It is important to state that a classic detective story is quite frequently compared with a fairy-tale: it is mostly structured by events, the result dominates over characters and their evolution (if there is some) as well as philosophy of a detective story is similar to a fairy-tale – good must win over evil: it is a compulsory requirement of both fairy-tales and classic detective stories. The presence of Christmas – a festival celebrating the birth not the death – in the detective texts strengthens its magical nature, its unrealistic character that harmonically coexists with the illusion of credibility. On the one hand there is a dark mystery, to be more precise, a crime: murder or robbery; on the other hand – it is a festive spirit, pleasant and amusing time passing with one’s family and close friends (especially well it can be observed in detective films when light-hearted music accompanies a cruel murder). In Dorothy Sayers’s detective story *The Necklace of Pearls*, one of the main characters, Sir Septimus Shale is a person who cares much about the appropriate time passing during Christmas:

*He then gathered his family and friends about him, [...] and, after their Christmas dinner, set them down to play ‘Charade’ and ‘Clumps’ and ‘Animal, Vegetable and Mineral’ in the drawing-room, concluding these diversions by ‘Hide-and-Seek’ in the dark all over the house.*<sup>12</sup>

In classic British detective fiction, Christmas as a spatial and temporal organizer not only emphasizes a close relation between a detective story and a fairy-tale. It also transfers detective text to the world of theatre with its attributes and atmosphere:

*It was committed at Christmas. As an artist I had always attempted to provide crimes suitable to the special season or landscapes in which I found myself, choosing this or that terrace or garden for a catastrophe, as if for a statuary group.*<sup>13</sup>

Indeed many so-called Christmas crimes described in British detective fiction resemble an amusing addition to the festival entertainment as if these crimes are just another Christmas party game along with traditional charades. For example, a body found in the snow turns out to be a mystification, a trick teenagers want to play on Poirot – a famous detective.

As it was mentioned before, the presence of snow is one of the constant attributes in creating a festive atmosphere in detective text. And it is also an essential element of theatrical scenery created by the detective authors as '*If it snows,’ said Colin, ‘we’ll have the perfect setting. A body and footprints [...]’*<sup>14</sup>. The diverse semantics of snow builds a proper atmosphere – alarm and death danger are twisted with calm:

*They went out through the side door. It was a clear morning with the sun not yet high over the horizon. It was not snowing now, but it had snowed heavily during the night and everywhere around was an unbroken carpet of thick snow. The world looked very pure and white and beautiful.*

[.]

*A few yards away Bridget lay in the snow.*

[.]

*‘Mon Dieu!’ ejaculated M. Poirot. ‘It is something on the stage!’*<sup>15</sup>

Thus, Christmas in classic British detective fiction adds playfulness to the text, it serves as an excellent spatial and temporal marker helping detective writers create credible plots to entertain their readers who understand ‘the rules of the game’ offered. The inclusion of festival attributes and celebrating traditions in the text strengthens the illusion of some theatre performance and justifies the dominance of good over evil in the end.

---

<sup>1</sup> Wala M. From Celebrating Victory to Celebrating the Nation: The War of 1812 and American National Identity. *Fabre G., Heideking J., Dreisbach K. (eds.) Celebrating Ethnicity and Nation: American Festive Culture from the Revolution to the Early 20<sup>th</sup> Century*. New York: Berghahn Books, 2001, pp. 76–78.

<sup>2</sup> Korolova J., Badins Z., Kacane I., Laha I., Romanovska A. A Festivity Calendar: Transformations and State Power in Latvia. *Psychology and Psychiatry, Sociology and Healthcare, Education*. Conference Proceedings. Book 1. Volume 1. Albena, 2015, p. 276.

<sup>3</sup> Bakhtin M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 9.

<sup>4</sup> Diniejko A. *Charles Dickens as Social Commentator and Critic*. <http://www.victorianweb.org/authors/dickens/diniejko.html> (accessed 22.01.2016).

<sup>5</sup> Chesterton G. K. *The Annotated Innocence of Father Brown*. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998, pp. 85–86.

<sup>6</sup> Knox R. *Ten Commandments for Detective Fiction*. <http://gadetection.pbworks.com>.

com/w/page/7931441/Ronald%20Knox%27s%20Ten%20Commandments%20for%20Detective%20Fiction (accessed 24.01.2016).

<sup>7</sup> Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Москва: Просвещение, 1988, с. 185.

<sup>8</sup> Christie A. *The Adventure of the Christmas Pudding*. London: Harper Collins Publishers, 2002, p. 11.

<sup>9</sup> Ibid., p. 14.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Doyle A. C. The Adventure of the Blue Carbuncle. *The Original Illustrated Sherlock Holmes*. Secausus: The Castle, 1976, p. 95.

<sup>12</sup> Sayers D. L. The Necklace of Pearls. *A Treasury of Sayers Stories*. London: Victor Gollancz Ltd, 1961, p. 61.

<sup>13</sup> Chesterton G. K. *The Annotated Innocence of Father Brown*. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998, p. 85.

<sup>14</sup> Christie A. *The Adventure of the Christmas Pudding*. [https://books.google.lv/books?id=VwKd9kdO53AC&pg=PT14&dq=the+adventure+of+christmas+pudding&hl=ru&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=the%20adventure%20of%20christmas%20pudding&f=false](https://books.google.lv/books?id=VwKd9kdO53AC&pg=PT14&dq=the+adventure+of+christmas+pudding&hl=ru&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20adventure%20of%20christmas%20pudding&f=false) (accessed 21.01.2016).

<sup>15</sup> Ibid.

## BIBLIOGRAPHY

Bakhtin M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Chesterton G. K. *The Annotated Innocence of Father Brown*. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998.

Christie A. *The Adventure of the Christmas Pudding*. London: Harper Collins Publishers, 2002.

Christie A. *The Adventure of the Christmas Pudding*. [https://books.google.lv/books?id=VwKd9kdO53AC&pg=PT14&dq=the+adventure+of+christmas+pudding&hl=ru&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=the%20adventure%20of%20christmas%20pudding&f=false](https://books.google.lv/books?id=VwKd9kdO53AC&pg=PT14&dq=the+adventure+of+christmas+pudding&hl=ru&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20adventure%20of%20christmas%20pudding&f=false) (accessed 21.01.2016).

Diniejko A. *Charles Dickens as Social Commentator and Critic*. <http://www.victorianweb.org/authors/dickens/diniejko.html> (accessed 22.01.2016).

Doyle A. C. The Adventure of the Blue Carbuncle. *The Original Illustrated Sherlock Holmes*. Secausus: The Castle, 1976, pp. 95–107.

Knox R. *Ten Commandments for Detective Fiction*. <http://gadetection.pbworks.com/w/page/7931441/Ronald%20Knox%27s%20Ten%20Commandments%20for%20Detective%20Fiction> (accessed 24.01.2016).

Korolova J., Badins Z., Kacane I., Laha I., Romanovska A. A Festivity Calendar: Transformations and State Power in Latvia. *Psychology and Psychiatry, Sociology and Healthcare, Education*. Conference Proceedings. Book 1. Volume 1. Albena, 2015, pp. 273–280.

Sayers D. L. The Necklace of Pearls. A Treasury of Sayers Stories. London: Victor Gollancz Ltd, 1961.

Wala M. From Celebrating Victory to Celebrating the Nation: The War of 1812 and American National Identity. Fabre G., Heideking J., Dreisbach K. (eds.) *Celebrating Ethnicity and Nation: American Festive Culture from the Revolution to the Early 20<sup>th</sup> Century*. New York: Berghahn Books, 2001, pp. 74–90.

Ю. М. Лотман. Декабрист в повседневной жизни. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Москва: Просвещение, 1988.

Jelena Semeñeca

## THE SPLENDID HOLIDAY OF ARTHUR MACHEN

### Summary

#### *'The Splendid Holiday' of Arthur Machen*

*Arthur Machen is a late Victorian writer of mystic texts. Despite the fact that the majority of the Victorian literature deals with the exploration of the topical issues of the 19<sup>th</sup> century, there appeared some texts that demonstrated interest in the sphere of the supernatural, including alchemy, spiritualism, Celtic magic and religious aspect of medievalism. Machen devoted his mystic prose to the investigation of the secret and spiritual life hidden within the material existence of the organic world. In his short story 'The Splendid Holiday', written in 1908, Machen investigated the incognizable spirituality of Nature. In his opinion, Nature is not just an entity that belongs to biology: Nature is the soul of the world, which contains a lot of mysteries and sacraments; it is prehistoric Nature and it is not subordinate to man. What is more, Nature is trying to talk to man, revealing its secrets. The language of Nature is hidden in the objects that fill its space: the man, who understands this language, can receive the message that contains the highest universal truths. Machen calls the moment, when a man understands this message, the splendid holiday.*

*Key-words: Arthur Machen, 'The Splendid Holiday', late Victorian literature, mysticism, spirituality, the supernatural*

\*

### Introduction

Arthur Machen is a British writer of mystic literary texts that can be ascribed to the occult, mystical and supernatural realms of literature. He was born on March 3, 1863, in Carleon-on-Usk, Wales, and died on December 15, 1947. The peak of Machen's literary career that lasted for almost 60 years falls on the 1890s, when the majority of his programme texts connected with mystic, supernatural, pagan, irrational themes was written (*The Great God Pan* – composed in 1890, *The Three Imposters* – composed in 1890, *The Inmost Light* – composed in 1891 – 1893, *The Hill of Dreams* – composed in 1895, *The White People* – composed in 1899, *A Fragment of Life* – started in 1899, his short stories *The Red Hand* and *The Shining Pyramid* were written during the 1890s).

Mysticism is a unique phenomenon of the world's literature. The process of the creation of a mystic world view as a special category of culture happens only, when there is a certain necessity to state some facts of individual subjective experience, and as a logical continuation – to construct a system of the philosophical views based on the previous experience. The fundamental principle of a mystic text *is the investigation and discovery of hidden secrets*<sup>1</sup>, when the mysterious manifestations are either given some rational explanation or the mystery is never solved, though somehow dealt with.

Much of the Victorian literature considers the characteristic problems of this period describing it as a period of conflicting ideas and changing attitudes. British Industrial revolution substantiated the technocratic values of the state. Literature was viewed as an instrument to reflect the imperial power of the nation, to parade the success of the British economy and scientific achievements. The loss of mythological institute brought on the development of demythologized consciousness, which understands the world as the only objective material entity. This understanding of the real world was supported by the scientific development of the period. Victorian scientists enforced the contrast between science and spiritualism, representing the supernatural as beyond the domain of natural enquiry. A revival of interest in occult practices, alchemy, spiritualism, Celtic magic, the religious side of medievalism was a reaction to the scientific process, showing the topicality of the intellectual controversies of the day, the controversies that were discussing the position of the matter and the spirit.

Machen devoted his mystic prose to the investigation of the secret and spiritual life hidden within the material existence. All his life Machen was repudiating materialism in its any manifestation, constantly turning to the philosophy of idealism. Intellectually being in the centre of the topical debates of the period, he opposed materialism and spirituality, discrediting the former. Wesley D. Sweetser claimed that Machen set *the meaningless and commonplace existence of man against the ecstasy of mystical discovery*<sup>2</sup>. He steadily recurs to the doctrine of mysteries: *The truth is that, whether we like it or not, we live, if we live well, in and by and through mysteries*<sup>3</sup>. Hence, the mystic prose by Machen is a part of his creative writings that represents in the best way his individuality as the one of an author, made up in the Victorian period, being its product.<sup>4</sup>

Despite the fact that Machen's texts were practically forgotten by the mass reader of the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, they continued

their existence into the 20<sup>th</sup> century, being read only by the fanciers of mystery, Gothic, and occult knowledge. When Machen's writings were demanded at the turn of the centuries, he was viewed as a writer *with his head full of a curiously occult medievalism, privately acquired from yellowed palimpsest and dog-eared volumes of black letter, wrote in classic<sup>5</sup>.*

### *The Splendid Holiday, 1908*

The present article is devoted to the investigation of the phenomenon of the *splendid holiday* that can be found in some of Machen's texts. Nevertheless, it seems important to mention from the start that the very phrase *the splendid holiday* is nothing but a title of a short story that was written by Machen in 1908 after his most fruitful period in a literary sense. The aforementioned years of Machen's literary activity are essential for the present research as by 1907 he said *whatever he had to say in fiction [...] Machen no longer wrote 'about' anything, he wrote 'around' it<sup>6</sup>.*

*The Splendid Holiday* is a very short story that takes not more than three pages. The plot is very simple: the main character, Julian, tells his friend about his stay in the English countryside in [...] *misty meadows, divided by low banks, between the hills and the river<sup>7</sup>.* Julian mentions that some people believe *the Roman world is lost beneath the turf, that a whole city sleeps there, gold and marble and amber all buried for ever<sup>8</sup>.* At the same time, when asked whether he has seen anything there of the kind, he claims that he has not. Moreover, he stresses that he should have seen *the glittering legion and the eagles<sup>9</sup>* and he should have heard *the sonorous trumpets pealing from the walls<sup>10</sup>,* if only he had stayed still. But nothing had happened to him, though he was ready for some mysteries to happen.

Julian goes on describing his stay in the countryside saying that every morning he used to get up early, leaving the village behind him, going into the misty meadows watching the green turf shimmer and lighten as the sun was rising. Then he turns to a description of a specific day that he calls a holiday, as this holiday of the nature makes him think that *the earth too, and the hills, and even the old walls<sup>11</sup>* he had observed before was *a language, hard to translate<sup>12</sup>.* Julian experiences this holiday when he runs away from the modern village he stays in. In this place Julian spent the whole day from the rising of the sun till the dusk observing the changes in the natural environment. Speaking about this day, considering the changes in the nature, Julian provides a realistic objective represen-

tation of the natural environment. Being far away from the town, Julian loses his way among the rolling hills and strays by foot paths from field into wood. As far as it is an early morning, he cannot see the thing clearly as everything is covered by a blue smoke. Though Julian feels as if he is *following an unknown object*<sup>13</sup>, suddenly he starts realizing that it is an old farm-house built of grey, silvery stones he used to see in his forgotten dreams. Julian sees a light flowing from these *grey glistening walls*<sup>14</sup> which are speaking of *something beyond thought*<sup>15</sup>. Not being able to understand the language of the old farm, Julian continues his trip visiting the river valley, getting into its orchards, thinking about Italy, its vine and olive gardens. He stays in the valley till the dusk looking at the *clear pale blue sky*<sup>16</sup>, sitting beneath a *wych-elm on the slope*<sup>17</sup>, breathing its scent. All of a sudden *a strong wind*<sup>18</sup> blows dispersing the grey veil, and Julian sees *a red glint and red momentary rays as if rose-hot metal*<sup>19</sup> is beaten and dinted on the anvil, and the sparks flow abroad as the sun is sinking. Then he sees the sky is blossoming in the north. And in the sky he clearly sees *rose gardens [...] with golden hedges, and bronze gates, and the great purple wall*<sup>20</sup> ketches fire as it grows leaden. The earth is *lit again, but with unnatural jewelled colours [...]*.

*And then the valley [is] aflame. Fire in the wood. The fire of a sacrifice beneath the oaks. Fire in the levels fields, a great burning in the north, and vehement flame to the south, above the town. And in the still river the very splendour of fire, yes, as if all precious things were cast into its furnace pools, as if gold and roses and jewels became flame [...]. Then, the shining of the evening star.*<sup>21</sup>

Only at the end of the story Julian and his friend express their absolute belief that Julian is a witness of a splendid holiday celebrated by the Nature.

### Holiday as a Spiritual Celebration

Behind the apparent simplicity of the plot and narrative there is hidden a deep philosophical idea: Julian took part in a spiritual celebration as he became a witness of the existence of the spiritual reality that lies beyond human senses. Machen claims that the spiritual reality is ever existent, though not everybody can see it, hear it, and feel it. Only those who are tuned for this reality can get a glimpse into it. Those, whose souls have been spoilt by the gradual attrition of shallow worldliness, will never experience such a holiday of their spirit.

Considering the possibility of seeing the unseen world of the spirit it should be noted that in the short story *The Splendid Holiday*, Machen puts forward an idea that the natural world filled with various objects is nothing but a language that needs to be translated, so that its message could be understood by a receiver. According to Machen, any text produced by a writer is a linguistic model of the real objective world: it contains a lot of signs that are mentioned to tell the highest truths, at the same time these signs serve as a certain protective veil that conceals the forbidden truth a reader is not ready to acquire. Indeed, Machen's serious attitude to literature is seen in his following statement about literature: *It is the art of describing the indescribable; the art of exhibiting symbols which may hint at the ineffable mysteries behind them; the art of veil, which reveals what it conceals*<sup>22</sup>.

Machen was confident that it was art and the desire to create it that distinguished man from animals.<sup>23</sup> Consequently the tasks of a writer and literature as such are to penetrate the visible surface realities, unveiling the truth and striving for the cognition of the eternal verities. In his opinion, it is the art of literature that expresses the human soul and all the eternal things in man. With the prevalence of literature over other arts, Machen ranked writers as the creators of the true reality beneath the commonest things.<sup>24</sup> Machen stresses the idea that literature belongs to the sphere of senses and calls it *the sensuous art [...] the art of causing delicious sensation by the use of words*<sup>25</sup>. Any author in his writings uncovers the veil of the material things to find unknown, unexpected elements, which do not rise from the logical sense.<sup>26</sup>

### New Jerusalem

Thus, it is possible to state that Machen speaks about the existence of a supernatural spiritual reality that is set in the sky. This spiritual reality is characterised by *rose gardens, golden hedges, and bronze gates*. The first explanation of the vision seen by Julian lies on the surface: Julian has seen the New Jerusalem and the star that will show the way to it. The description of the imaginary city shares certain similarities with the description of New Jerusalem found in *The Book of Revelation* or *Apocalypse of John*. There, John, being carried in spirit by an Angel to a high mountain, sees the holy Jerusalem: *And I John saw the holy city, new Jerusalem, coming down from God out of heaven*<sup>27</sup>. According to John, New Jerusalem, is *pure gold, clear like crystal*<sup>28</sup> and *its radiance [is] similar to a precious gemstone, like a jasper stone shimmering as*

*crystal*<sup>29</sup>. The street of the city is also made of *pure gold, like transparent glass*<sup>30</sup>. The city is surrounded by a wall made of jasper and it has twelve gates. In the city there is the tree of life that bears twelve fruits and yields its fruit every month: [t]he leaves of the tree [are] for the healing of the nations for the healing of the nations<sup>31</sup> and the river of life *bright like crystal*<sup>32</sup>. The growing tree certainly stands for the Eden, its garden, and the Tree of Knowledge.

It is possible to conclude that Machen sees Nature as a realm of God. He does not separate the material world and the spiritual one. Beneath enchanting Nature he sees the evidence of the existence of Christian God, and vice versa – beneath Christianity, he finds beautiful nature. In *The Splendid Holiday*, Machen hints at the greatest truths that lie beyond the veil of sensible perceptible and cognizable appearances. The real world, being hidden by the veil of the matter, is approachable only for those who take up spiritual ways. And when a man has a chance to face the existence of the spiritual world, he should take this happening as the greatest work, the greatest celebration of his earthly life.

At the same time it should be noted that this particular short story is the first text by Machen, wherein the motif of New Jerusalem or a city in the sky appears. For instance, it is mentioned and well described in *The Hill of Dreams* (composed in 1895), *The Bowmen* (1914), *Great Return* (1915). The repetition of this motif in the texts that are separated from each other by huge time span proves that Machen was trying to reveal something he had experienced once, though being not able to express it in words. This torture of being dumb made Machen repeat the attempt several times.

In fact a very similar if not the same motif can be found in one of his programme texts, *The Hill of Dreams*. The main character of the novel is a young man who wants to become a writer. His name is Lucian (this name is rather accordant with the name of Julian from *The Splendid Holiday*). His passion for literature and art as such is great, as he believes that artists create something because of their love for art. Living in his imagination, in his dreams, refusing any contacts with the world that looked like *a grey sheet with grey shadows that flickered, passing by*<sup>33</sup>, Lucian sees London he lives in as an imaginary city that he calls the city of Siluria. It is a place of spiritual joy and happiness. In fact, Machen repeats the idea introduced by William Blake who saw London as Jerusalem<sup>34</sup>, London eternal. The rebuilding of Jerusalem is envisioned by Blake as the building of human souls. The city of his vision is presented as a spiritual ideal<sup>35</sup> where everybody lives a life beyond the material existence.

Machen goes deeper, not only fashioning Lucian's vision of London, but describing the very process of its creation: Lucian denies any possibility of living in the objective reality *gradually levelling to the dust the squalid kraals of modern times, and rebuilding the splendid and golden city of Siluria*<sup>36</sup>.

Machen appreciated Blake's mystical and symbolic language used to express the higher truths which cannot be cognised by sensory means nor proved by logic. It is apparent that Machen shares the same opinion of Blake about the role of imagination. Blake believed in the divine faculty of imagination admitting the following:

[...] *the individual was able to uncover the more powerful spiritual reality underlying the mere physical appearance of visible things.*  
[...] *Blake saw the imagination as the means by which man could discover the true nature of things.*<sup>37</sup>

He stated that imagination, the divine vision, makes an author (a poet). Blake wrote that the individual sees an infinite and eternal reality beyond the objective one, discerning the symbols of a greater and infinitely more meaningful spiritual reality hidden in the visible physical world. *A fool sees not the same tree that a wise man sees.*<sup>38</sup> For Blake, imagination was God in human soul. He placed great emphasis on the workings of the unconscious mind, on dreams and reveries, and on the supernatural, which were not influenced by the restrictions of civilized reason and logic. Machen echoed this approach to imagination, saying that imagination was the differentia of literature *as distinguished from the long follies of 'character-drawing', 'psychological analysis', and all the stuff that went to make the three-volume novel of commerce*<sup>39</sup>.

## Conclusion

According to Machen, Nature is not just an entity that belongs to biology: Nature is the soul of the world, which contains a lot of mysteries and sacraments; it is prehistoric Nature and it is not subordinate to man. It is no mere chance that Machen was convinced that the incognizable spirituality is contained in Nature. Machen's characters are certain types of creators modelling their own worlds and introducing certain changes into the objective reality in different ways. Though it is clear that the real world, being hidden by the veil of the matter, is approachable only for those who take up spiritual ways and when it happens it is always a cause for a splendid holiday and spiritual celebration.

---

<sup>1</sup> Cawelti J. G. Notes Toward a Typology of Literary Formulas. *Adventure, Mystery, and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*. University of Chicago Press, 1977, p. 42.

<sup>2</sup> Sweetser W. D. *Arthur Machen*. Twayne Publishers, Inc.: New York, 1964, pp. 33–34.

<sup>3</sup> Machen A. *Things Near and Far*. London: Martin Secker, 1923 (b), p. 121.

<sup>4</sup> Wesley D. Sweetser Calls Him a Product of His Time Period. Sweetser W. D. *Arthur Machen*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1964, p. 18.

<sup>5</sup> Starrett V. *Buried Caesars: Essays in Literary Appreciation*. Ayer Publishing, 1968, p. 1.

<sup>6</sup> Joshi S. T. *The Weird Tale*. Wildside Press LLC, 2003, p. 18.

<sup>7</sup> Machen A. *The Splendid Holiday. Delphi Collected Works of Arthur Machen*. Vol. 4. Delphi Classics, 2013. Here and thereafter the pages are not indicated as the pages of the book are not numbered.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Machen A. *Beneath the Barley*. London: Privately Printed, 1931, p. 2.

<sup>23</sup> *It is not by reason [...] that man is distinguished from the other animal; but by art.* Sweetser W. D. *Arthur Machen*. Twayne Publishers, Inc.: New York, 1964, p. 60.

<sup>24</sup> *Literature is full of secrets, but perhaps it offers no stranger matter for our consideration than melodies unheard by those who made them, than Siren songs that never came to Siren's ears.* Machen A. *Unconscious Magic*. Literature II, January 29, 1898, p. 2.

<sup>25</sup> Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907, p. 156.

<sup>26</sup> *The world so disclosed is rather the world of dreams, rather the world in which children sometimes live, instantly appearing, and instantly vanishing away, a world beyond all expression or analysis, neither of the intellect nor of the senses.*

Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907, pp. 157–158.

<sup>27</sup> Palmer R. D. (ed.) *The Revelation of John*. May 13, 2016, p. 42. Available from bibletranslation.ws/palmer-translation/

<sup>28</sup> Ibid., p. 44.

<sup>29</sup> Ibid., p. 43.

<sup>30</sup> Ibid., p. 44.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907, p. 243.

<sup>34</sup> See the poem by William Blake *Jerusalem* composed in 1804.

<sup>35</sup> *They came up to Jerusalem; they walked before Albion  
In the Exchanges of London every Nation walked  
And London walked in every Nation mutual in love and harmony.* Blake, *Jerusalem*.

<sup>36</sup> Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907, p. 138.

<sup>37</sup> Ibid., p. 137.

<sup>38</sup> Blake W. Proverbs of Hell. Greenblatt S., Howard Abrams M. (eds.) *The Norton Anthology of English Literature*. Vol. 4. W. W. Norton, 2006, p. 113.

<sup>39</sup> Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907, p. 181.

## BIBLIOGRAPHY

Blake W. Proverbs of Hell. Greenblatt S., Howard Abrams M. (eds.) *The Norton Anthology of English Literature*. Vol. 4. W. W. Norton, 2006.

Cawelti J. G. Notes Toward a Typology of Literary Formulas. *Adventure, Mystery, and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*. University of Chicago Press, 1977.

Fuller D. *William Blake: Selected Poetry and Prose*. Harlow: Longman, 2000, pp. 303–337.

Joshi S. T. *The Weird Tale*. Wildside Press LLC, 2003.

Machen A. *Beneath the Barley*. London: Privately Printed, 1931.

Machen A. *The Hill of Dreams*. Boston: Dana Estes & Company, 1907.

Machen A. *The Splendid Holiday*. Delphi Collected Works of Arthur Machen. Vol. 4. Delphi Classics, 2013.

Machen A. *Things Near and Far*. London: Martin Secker, 1923.

Machen A. *Unconscious Magic*. Literature II, January 29, 1898.

Palmer R. D. (ed.) *The Revelation of John*. May 13, 2016, p. 42. Available from bibletranslation.ws/palmer-translation/

Starrett V. *Buried Caesars: Essays in Literary Appreciation*. Ayer Publishing, 1968.

Sweetser W. D. *Arthur Machen*. Twayne Publishers, Inc.: New York, 1964.

Галина Вирина

## ТЕМА ПРАЗДНИКА В РОМАНАХ ГЕНРИХА БЕЛЛЯ

### *Summary*

#### *The Theme of Celebration in the Novels by Heinrich Böll*

*The works by Heinrich Böll (1917 – 1985) mark the crisis of the German mentality. The things which for centuries had been considered to be true German values – family, home, the continuity of generations, order, folklore, religion – on the one hand, were impaired as the ones glorified by fascism, but on the other hand, could not disappear completely, because they really form the basis of the German mentality. The dismantling of time and consciousness as well as the loss of patriarchal values were reflected in the perception of such concepts as ‘holiday’ and ‘celebration’ by the characters in novels by the writer. For them both calendar and situational celebrations become first unavailable and later unacceptable. With all their external diversity – national holidays, sports events, annual church memorial celebrations, fairs and Sunday festivals – they all pass by Böll’s characters. The characters clearly do not match with them either in time or in space. The characters by this writer are marked by the loss of connection not only with the traditional holiday, but also with the essence of the concept ‘holiday’. Together with the disappearance of the holiday and its attributes from the world of the characters, the joy of presenting gifts also disappears, that is why the miracle and magic of the holiday, and then the ones of the family, vanish from the characters’ lives. The destruction of the image of celebration seems to have one more reason: it is philistinization and fascinization of everything which in the German mentality is associated with that semantic slot.*

*Key-words: holidays, celebration, calendar, the destruction of the image of celebration, situational celebration, Heinrich Böll*

\*

Прежде чем приступить к анализу романов Генриха Белля – немецкого писателя второй половины XX века, важно отметить, что для обозначения «праздника» в немецком языке существуют два слова: «Fest» и «Feier», русские «праздник» и «торжество» не являются тождественными им по сфере употребления. Изначально оба слова существовали, отмечает Н. С. Колотилова, параллельно в разных

немецких диалектах. В XII веке мы видим следующую трансформацию: дvn. «*fult*» («Kirchenfest») → в svn. исчезает, вместо него употребляется дvn. «*fira*» (нvn. «Feier»), svn. «*vest*» → нvn. «*Fest*».<sup>1</sup>

Как считает исследователь В. М. Хантакова, с помощью «*Fest*» обозначается повторяющееся событие.<sup>2</sup> Это отражено в значении слова – *jährlich wiederkehrender Feiertag* ('ежегодно повторяющийся праздничный день').<sup>3</sup> Слово «*Feier*» характеризуется наличием следующих сем: *festliche Veranstaltung anlässlich eines bedeutenden Ereignisses* ('праздничное мероприятие по случаю определенного события').<sup>4</sup> Синонимическое соотношение в тексте слов «*Feier*» и «*Fest*» отражает смысловое развертывание от единичного к повторяющемуся. Взаимодействие этих слов в романах Г. Белля в целом также соответствует языковой традиции.

При анализе романов отбор материала шел путем поиска ключевых слов и создания выборки, в основном, в объеме предложения. Сложность ограничения контекста в данной работе связана со спецификой синтаксиса Г. Белля, когда зачастую то, что в русском переводе дается цепочкой предложений, объединенных в абзац, в немецком тексте оказывается частями одного сложного предложения.

Романы Г. Белля охватывают современную писателю западно-германскую действительность с 1945-го по 1985 год. Местом действия всегда является Германия, причем в фокусе внимания писателя (в силу того, что сам он по происхождению – католик с Рейна) окажется в большей степени католическая часть немцев.

Реалии, о которых пишет прозаик, печальны: разруха, потеря его героями опоры в церкви и семье, потеря социального статуса, а позже и сознательный отказ от него, распад мира на коммунистический и капиталистический лагери, близость экологической катастрофы... И в осмыслинии героями происходящего вокруг, как выяснилось, не последнюю роль играет именно тема праздника.

Творчество Г. Белля, принадлежащего в момент своего включения в немецкий литературный процесс к направлению *Литература развалин*, фиксирует кризис немецкой ментальности. То, что испокон веков считалось истинными немецкими ценностями: семья, дом, преемственность поколений, порядок, фольклор, религия, – с одной стороны, обесценилось, как связанное с фашизмом, с другой стороны, не могло исчезнуть совсем, потому что действительно составляло основу немецкой ментальности. Слом времени и сознания, утрата патриархальных ценностей, как это, на первый взгляд, ни странно, отразились на восприятии понятий «праздник», «торжество» героями

романов писателя. Для них оказываются недоступными (в романах *Где ты был, Адам* (1951) и *И не сказал ни единого слова* (1953), где действие происходит во время войны или сразу после), а позже принципиально неприемлемыми как календарные, так и ситуативные торжества.

Вариантов упоминания праздников на страницах романов мы встречаем несколько. Часть из них так или иначе присутствует лишь имплицитно, метонимически отсылая нас к торжеству. Так, качели на базарной площади маленького венгерского городка напоминают обер-лейтенанту Грэку (*Где ты был, Адам?*) мечту его детства — покататься на ярмарочных качелях, а в контексте романа оказываются метонимией праздника (качели на базарной площади — базар — народный праздник — гулянье — радость). И от праздничного ощущения качелей в детстве приходит то счастье, которое испытывает герой, вновь раскачиваясь на них. Но в мире войны нет места празднику, поэтому и сами качели выглядят как-то безрадостно, и счастье, пришедшее к герою на них, сменяется омерзением и тошнотой. Так исчезает из жизни героя не только сам праздник, но и его ожидание.

Следующую группу праздничных событий составляют те, которые повторяются регулярно. При всем их внешнем разнообразии — национальные праздники, спортивные праздники, ежегодные памятные церковные торжества, ярмарочные и воскресные гуляния — все они проходят мимо героев Г. Белля. Они просто не совпадают с ними или во времени, или в пространстве.

Для самого первого романа *Где ты был, Адам?* характерно несовпадение времени ощущения героем праздника и времени повествования, но сам праздник — это торжество и гармония утерянного мира. Так видит праздник Илона, с которой связано большинство ассоциаций с праздником: молитва для венгерской еврейки Илоны была праздником и радостью, более того, она не потеряла этого чувства даже в грузовике, везущем ее в концлагерь, в ответ на требование коменданта концлагеря спеть она вспоминает праздничную литанию (молитву о ниспослании благодати во время церковной процессии у католиков) и поет ее от всей души, даже несмотря на страх. И этот страх связан, как кажется, именно с пониманием героиней несовпадения времени и ощущения праздника.

Несовпадение праздника как чего-то радостного со временем повествования еще остree подчеркивается последним эпизодом романа, когда Файнхальс, главный герой, видит в окне своего дома в

качестве белого флага белую праздничную скатерть своей матери, а в следующий миг погибает на пороге, покрытый этой упавшей скатертю. Так становится ясно: время повествования и время праздника не только несовместимы из-за войны, которая идет кругом, но и вообще больше несовместимы – белая скатерть превращается в белый саван. Складывается впечатление, что мир доброго, светлого, чудесного довоенного праздника ушел навсегда.

Герои следующего романа *И не сказал ни единого слова* Фред и Кэте, несмотря на то, что оказываются с праздником (воскресное гулянье, посвященное съезду аптекарей) в одном времени и в одном месте, не совпадают с ним, расходясь в рамках художественного пространства текста, а сам праздник больше не несет радости, гармонии, чуда. Кэте проделывает все традиционные действия ярмарочного гулянья: бросает пустые жестянки в кукол; дает себя соблазнить зазывале, покупает у него лотерейный билет и рассматривает большого желтого мишку, которого надеялась выиграть; усаживается на сиденье карусели, но мир вокруг негармоничен – куклы тупо улыбаются, мишкаН недоступен, рука, которая тянется за монеткой, грязна, сама ярмарочная площадь окутана пылью, дымом, жирными запахами, а главное, герои, находясь в гуще праздника, почти не пересекаются ни с кем из его участников и остаются в своем нерадостном пространстве.

Для героев этого писателя характерна утрата связи не только с традиционным праздником (Кэте последняя из героинь, которая все же захочет пойти на гулянье), но и ее самим пониманием сути праздника (ср. значение этого слова: *gesellschaftliche Veranstaltung in glanzvollem Rahmen* ('общественное событие в приятных рамках')). С ним перестают связываться такие категории, как радость, смех, веселье. Показательны в этом смысле слова героя романа *Бильярд в половине десятого* (1959) Генриха Фемеля:

<...> во имя моего сына Генриха и во имя Отто – ведь он был такой милый мальчик, такой хороший и послушный, а стал с годами совсем чужим, таким чужим, как никто на этой земле; во имя Эдит, единственного агнца, какого я когда-либо видел; я любил Эдит, мать моих внуков, но не сумел помочь ей, не сумел помочь ни подмастерью столяра, которого я видел всего два раза, ни тому юноше – его я никогда не видел, Роберт был умный и холодный и не признавал иронии; Отто казался совсем другим – гораздо сердечнее, но именно он принял «причастие буйвола» и стал нам совсем чужим; плюнь на мой памятник, Леонора.

Сердечность становится синонимом предательства, а ум и холода – залогом достойной жизни в мире, где движение руки может стоить человеку жизни<sup>5</sup>.

Вместе с отсутствием доверия к самым близким из жизни героев уходят радость, смех и еще один непременный для героев более ранних романов Белля признак праздника – танцы. Последняя, кто из женщин танцует в настоящем, – это Кэтэ. Героини последующих романов характеризуют время танцев как время до осознания того, что в этом мире в это время праздник – преступление (и с этим праздником они не совпали по времени), а осознание этого свойственно женщинам – героям романов Г. Белля куда больше, чем мужчинам. Отказ от танцев как отказ от праздника мы можем проследить от категорического отказа танцевать Иоганны Фемель (героини романа *Бильярд в половине десятого*) до слов Эрики Вублер (героини последнего романа писателя) о том, что она готова уехать куда угодно, где нет почетных танцев с бургомистром. В репликах этой героини отчетливо слышно настойчивое желание никогда не оказываться со всем, что связано с национальным праздником, в одном пространстве.

С отказом героев от праздника, можно сказать, появлением внутреннего запрета на участие в массовых, столь характерных, с точки зрения беллевских героев, для немецкой ментальности праздниках, исчезают и их внешние атрибуты со страниц романов. Начинается это с героев романа *Дом без хозяина* (1954), которые, принимая гостей, – традиционная праздничная ситуация – не испытывают ничего, кроме скуки и почти омерзения. Вино, угождение, разговоры об искусстве становятся повинностью, а не элементом праздника, а потом исчезают совсем. Отменяет совсем (даже семейное) торжество в кафе *Кронер* Иоганна Фемель. Горько сожалеет о принципиальной недостижимости семейных праздников герой романа *Под конвоем заботы* (1979) Фриц Тольм, хотя в его речи нет осуждения внешней праздничной атрибутики, есть только печаль (это вообще свойственно в творчестве Г. Белля именно героям-мужчинам). Шарики мороженного, фейерверк, жаровня – традиционные атрибуты праздника – теперь недоступны героям. И этот праздник стал элементом иного, недостижимого для героев пространства.

Вместе с исчезновением из мира героев праздника и его атрибутики (именно как праздника, а не как его суррогата или повинности) исчезает и радость дарения подарков. Мартин (*Дом без хозяина*) знает и радость подарков от близких (но мы не видим этого момента в романе, лишь понимаем, что он знает), и горечь от получения формаль-

ных подарков. Но с точки зрения места этого героя в системе персонажей романов Г. Белля, у него особое положение – он ребенок, его выбор дороги еще впереди. В романе у Мартина есть друг и ровесник Генрих, его реплики словно бы проецируют эмоции Мартина на жизненные реалии, от которых далек сам Мартин, потому что жизнь Генриха горька и трудна. И если Мартин тихо ненавидел чужие формальные подарки, то Генрих формулирует мысль о том, что никакие подарки не исправят этот мир, его слова ярко иллюстрируют отсутствие связи между подарком и праздником:

*Все они дарили ему деньги – Альберт, бабушка, Вильль, мать Мартина, но и от денег лед не становился крепче и глубина воды оставалась такой же неизмеримой. Конечно, можно сделать маме какой-нибудь подарок – сумочку из красной кожи и к ней красные кожаные перчатки, какие он видел у одной женщины в кино, можно купить что-нибудь и для Вильмы, можно пойти в кино, поесть мороженого, пополнить домашнюю кассу и при этом принципиально ничего не покупать для Лео и принципиально не дать ему почувствовать никаких улучшений. Но денег все равно не хватит, чтобы купить дом и все с ним связанное, чтобы обрести чувство уверенности, сознание, что ты не ходишь больше по льду, а главное, ни за какие деньги не купить того, что отличает дядю Альberta от дяди Лео.<sup>6</sup>*

Дальше тема праздника будет связана с подарками, как правило, мужчин старшего поколения, дары которых не пойдут впрок. На это горько сетует Генрих Фемель, а дарение подарка женщинами мы на страницах романов не встречаем.

Вместе с подарками из жизни героев уходят чудо и волшебство праздника. Когда в романе *И не сказал ни единого слова* пушка стреляет сувенирными зубными пастами, Фред никак не относит это действие к себе. А в рассказе его жены о приглашении их детей на сочельник к богатым соседям отчетливо видны разные стороны формализации праздника. Кэте сразу говорит о том, что пространство идеального праздника (нарядная елка, камчатные скатерти, красивый вертеп, чистота и дорогая основательная мебель) – не пространство ее семьи, они чужды друг другу. Как чужим по отношению ко всей этой роскоши выглядит и рождественский подарок беднякам – глиняная копилка в виде поросенка (им просто нечего копить). Чужими и поддельными кажутся здесь и главные герои рождественских праздников – Иисус, Мария и Иосиф, не случайно в их описании встречается множество указаний на материалы, из которых они

сделаны: Христос из мыла, Мария и Иосиф не просто из глины, а из ярко раскрашенной. Все это усиливает контраст со словом «добро», звучавшим в начале фрагмента. Не могут символизировать добро герои из мыла и раскрашенной глины, не может быть добром и праздникум унижение людей, а именно это чувство в итоге охватывает Кэте во время сочельника у фрау Франке. Теми же функциями обладает и описание праздничной трапезы, посвященной первому причастию Лени Груйтен. Общность фрагментов в том, что в романах данного немецкого писателя четко прослеживается следующая закономерность: чем точнее соблюдена вся внешняя атрибутика праздника, тем в меньшей степени это праздник. Если Кэте и дети лишены именно внешних сторон праздника, им, по материальным ображениям, недоступна та принятая в немецкой традиции атрибутика, без которой нет праздника, при этом суть Рождества как религиозного действия они понимают очень глубоко, то Лени Груйтен, несмотря на присутствие всех внешних атрибутов праздника первого причастия, не может понять его суть, ее вера сродни языческой, и внешняя атрибутика здесь не в силах ни разъяснить суть евхаристии, ни привлечь к ней. От страха перед таким святотатством няня Лени, Мария, рассказывая о том, как героиня восприняла обряд евхаристии, начала креститься: она не могла себе представить, почему все это церковное великолепие, такое земное — свечи, запах ладана, органная музыка и хоровое пение, — не помогло Лени преодолеть разочарование в обряде причастия. Даже традиционная праздничная трапеза со спаржей, ветчиной, ванильным мороженым и сливками — и та ничего не поправила. Свечи, запах ладана, праздничная трапеза — это внешние представления людей о радости веры, Лени же, как и почти все женщины в романах Г. Белля, не видит связи между глубиной своего ощущения веры и внешними атрибутами, которые, по мнению таких героинь, часто замещают истинную религиозность. Наиболее яркой иллюстрацией исчезновения настоящего праздника и чуда со страниц романа писателя представляется посмертная история сестры Рахель из романа *Групповой портрет с дамой* (1971). В католическом монастыре, где скончалась эта монахиня, ежегодно в праздник на ее могиле вырастает розовый куст. Вот оно чудо: и праздник веры, и чудо Господа, но выясняется, что этому чуду не рад никто и оно никому не нужно, особенно лишним оно видится религиозным кругам. Откровенно материалистичная, сводящая на нет всякую возможность чудесного события трактовка звучит из уст монахини — представи-

тельницы Ватикана, а единственным человеком, который готов в это легко и охотно поверить (вера – это чудо и радость) оказывается госпожа Пфейфер (она же Лени Груйтен).

Разрушение образа праздника, как видится, имеет еще одну причину: обмешанивание и фашистизация всего, что в немецкой ментальности связано с представлением о празднике и праздничности. Если елка у господ Франке – это только торжество пошлости и мещанства, то в романе *Групповой портрет с дамой* праздник (за исключением двух случаев) не упоминается; кроме проанализированного выше описания трапезы по поводу первого причастия, праздник не связан и с биографией главной героини. Такое одиночное упоминание должно бы остаться за пределами анализа, но представляется, что чудо здесь такая же метонимия праздника, как качели в романе *Где ты был, Адам?*

Ленинским праздником и чудом были сестра Рахиль, заморенная голодом (в целях ее же безопасности) в монастыре еврейка-католичка; муж – русский военнопленный Борис Котловский, арестованный с документами на имя немецкого солдата и погибший во французском лагере для военнопленных. Праздник этой героини уже куда более конфликтен, чем у героев более ранних романов, и его крайняя неприемлемость для общества связана, как кажется, именно с победой в самом обществе фашистующего мещанства: неприлично истинной немке и недостойно немецкой женщины помогать голодной еврейке в годы войны, тем более неприлично уже в мирное время поддерживать мигрантов, еще недостойнее стать любовницей (женой) русского военнопленного, да еще и ненадолго вступить в КПГ. Но не менее оскорбительным для ее сограждан оказывается то, что она сдает комнаты мигрантам по той же цене, по которой платит сама, читает каких-то странных Тракля и Гельдерлина (поэтов-романтиков, связанных с традицией чуда), отвлекая детей от правильного школьного образовательного процесса, где нет чуда и радости.

Так со страниц романов Генриха Белля уходит праздник как чудо, но закрепляется герой-чудак. Попытка представления такого героя была сделана автором еще в предыдущем романе, где главным героем является клоун Ганс Шнир, но дальше линии героев-чудаков вслед за Лени снова перехватят женщины: Кэтэ Тольм и Эрика Вублер, Элизабет Блаукремер. Именно их слова зафиксируют соединение мещанства с идеями фашизма в борьбе за истинно немецкие добродетели.

И последний вариант праздника, который исчез из жизни персонажей, – семья. Для героев Белля большая семья – всегда недостижимое счастье. Что же есть вместо большой дружной семьи, о которой тщетно мечтают герои? Лишь декорация – «счастливая семья». Первый раз образ псевдосчастливой семьи появится в *Доме без хозяина*, когда устами Неллы автор высмеет эту традиционную немецкую ценность и скажет о нежелании иметь что-либо общее с этой «декорацией». Дальше образ семьи как декорации получит еще одну уточняющую деталь: счастливой официально оказывается не просто некая семья – это всегда семья, где торжествует мещанство и бессмертие фашизма. Первой здесь будет счастливая семья бывшего фашиста, а теперь успешного деятеля министерства вооружения Неттлингера (*Бильярд в половине десятого*). Продолжает эту линию декораций счастья и праздника образ Эрвина Фишера – мужа Сабины Тольм (*Под конвоем заботы*), хозяина империи *Пчелиный улей*, для которого семья – это лишь элемент рекламы для его уже всемирного бизнеса.

Таким образом, тема праздника в творчестве Г. Белля постепенно уходит от традиционного представления об этом событии, а упоминание о празднике становится лишь системой демонстративных отказов от предписанного обществом и традицией поведения в такой ситуации.

---

<sup>1</sup> Колотилова Н. *Курс лекций по истории немецкого языка*. Рязань, 2007, с. 45.

<sup>2</sup> Халтакова В. М. *Синонимия форм и синонимия смыслов: теоретическая модель анализа интегративного взаимодействия синонимических единиц одно- и разноуровневой принадлежности*. Автореферат диссертации на соискание ученоей степени доктора филологических наук. Иркутск, 2006. <http://cheloveknauka.com/sinonimiya-form-i-sinonimiya-smyslov-teoreticheskaya-model-analiza-integrativnogo-vzaimodeystviya-sinonimicheskikh-edinits> (просмотрено 29.01.2016).

<sup>3</sup> *Wörter und Wendungen. Wörterbuch zum deutschen Sprachgebrauch*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1988, S. 227.

<sup>4</sup> Ibid., S. 223.

<sup>5</sup> Белль Г. *Бильярд в половине десятого*. Санкт-Петербург: Лимбус Пресс, 2000, с. 104.

<sup>6</sup> Белль Г. *Дом без хозяина. Собрание сочинений*. Т. 2. Москва: Художественная литература, 1990, с. 77.

## ЛИТЕРАТУРА

- Wörter und Wendungen. Wörterbuch zum deutschen Sprachgebrauch.* Leipzig: Bibliographisches Institut, 1988.
- Белль Г. *Бильярд в половине десятого*. Санкт-Петербург: Лимбус Пресс, 2000.
- Белль Г. *Где ты был, Адам?* Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1963.
- Белль Г. Дом без хозяина. *Собрание сочинений*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1989.
- Белль Г. Женщины у берега Рейна. Москва: Художественная литература, 1990.
- Белль Г. И не сказал ни единого слова. *Собрание сочинений*. Т. 1. Москва: Художественная литература, 1989.
- Белль Г. Под конвоем заботы. *Собрание сочинений*. Т. 5. Москва: Художественная литература, 1996.
- Колотилова Н. *Курс лекций по истории немецкого языка*. Рязань, 2007.
- Халтакова В. М. Синонимия форм и синонимия смыслов: теоретическая модель анализа интегративного взаимодействия синонимических единиц одно- и разноуровневой принадлежности. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Иркутск, 2006. <http://cheloveknauka.com/sinonimiya-form-i-sinonimiya-smyslov-teoreticheskaya-model-analiza-integrativnogo-vzaimodeystviya-sinonimicheskikh-edinit> (просмотрено 29.01.2016).

Жан Бадин

## СЕМАНТИКА ПРАЗДНИКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВЛАДИМИРА КРЫМОВА О ЛАТВИЙСКИХ СТАРОВЕРАХ

### *Summary*

### *Semantics of Festival in Vladimir Krimov's Works about Old Believers in Latvia*

*Description of Christian festivals, more precisely, expectation and emotional experience of this sacral time by representatives of different social classes constitutes a quite frequent motif in the Russian literature of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Literature of Russian emigration, especially, the first wave of it, strove for retaining peculiarities of the Russian mode of life outside Russia. One of the tasks was to preserve cultural memory and a peculiar code of cultural behavior in a new environment. In his creative work Krimov addresses the town of his childhood and his books revive scenes from Dinaburg / Dvinsk's everyday life in the late 19<sup>th</sup> century. Krimov is mostly interested in the mode of life and culture of Russian Old Believers. In the novel 'Fenka' the author depicts idealized images of big merchant patriarchal families of Artamonov and Gorbonosov. Sacral festive behavior helps to reveal the inner world of the main characters in the novel. Easter was the most significant festival for Old Believers. The gastronomical code of the festival demonstrates the multinational and multi-religious life of the town. As depicted in the novel, the religious, ethnical, and social borders are lifted during Easter celebration.*

*Key-words:* *festival, Old Believers, Russian literature, tradition, emigration*

\*

Обращение к изображению праздника является достаточно частотным и устойчивым мотивом в русской литературе. Христианский календарь во многом обуславливал хронотоп русской литературы. В свое время А. Н. Захаров в статье *Православные аспекты этнопоэтики русской литературы* отмечал:

*Во многих произведениях время представлено не датами (веками, годами, месяцами), а христианскими праздниками. Время жизни рассчитывалось по церковному календарю, в котором главным было*

*не число и месяц, а евангельское событие <...>. Давно замечено, что русский народ чтил православные праздники, многие святые вошли в пословицы и поговорки, в крестьянский быт и труд народа, обросли приметами и поверьями: время измерялось от осеннего до весеннего Юрьева дня, от Рождества до Крещения, от Святок до масленицы, от Великого поста до Пасхи, от Пасхи до Троицы и т.д. Есть свои задушевные названия праздников: Прощеное воскресение, Чистый понедельник, госпожинки... Самый важный день недели отмечен особо – в память о Пасхе назван воскресеньем.<sup>1</sup>*

Описание христианских праздников, а точнее предвосхищение и переживание этого сакрального времени представителями самых разных социальных слоев общества мы можем найти в русской литературе XIX – начала XX веков. Литература русской эмиграции, особенно первой волны, старалась сохранить особенности русского мироустройства за пределами России. Одной из задач стало сохранение культурной памяти и особого культурного поведенческого кода в новых условиях. Приверженность устоявшимся традициям, привычному укладу жизни, подчиняющемуся церковному календарю, стало одной из важнейших составляющих для представителей старшего поколения. Наиболее последовательно в литературном тексте семантика русского христианского праздника, безусловно, представлена в романе И. С. Шмелева *Лето Господне*. По наблюдению ряда исследователей, книга Шмелева для русских эмигрантов, для современного русского читателя стала настольной книгой, своеобразной энциклопедией.

Целью данной статьи является анализ праздничной ритуальности в творчестве В. П. Крымова, введение крымовских текстов в ряд празднично-календарной традиции русской литературы XX века. Творчество родившегося в 1878 году в Динабурге Владимира Пименовича Крымова связано с литературной жизнью русской эмиграции, поскольку основные литературные труды были созданы им после того как он, предвосхитив трагические события русской истории, покинул страну. В ряде произведений Крымов обращается к городу своего детства и на страницах его книг ожидают картины быта Динабурга / Двинска конца XIX века.

Наиболее последовательно данный мотив получил развитие в повести *Детство Аристархова* (Берлин, 1924) и в романе *Фенька* (Париж, 1945). Главного героя повести – Арсения Аристархова писатель щедро награждает эпизодами из собственной биографии. Примечателен тот факт, что отец и мать будущего писателя происходят из

двух староверских родов, но сначала отец, а вслед за ним и мать принимают православие, что становится настоящей трагедией и для Крымовых, и для Молчановых. Отступничество матери главного героя от праведной веры в тексте повести воспринимается как измена и величайшая беда. Семейный раскол необычайно сильно повлиял не только на характер самого писателя, но и на судьбу героя повести. В отличие от подавляющего большинства русских писателей Крымова, в первую очередь, интересует быт и культура русского староверия.

Несмотря на некоторые принципиальные различия отношение к христианским праздникам во многом одинаково и у православных, и у староверов.

*Праздничный календарь старообрядцев поповцев и беглопоповцев включает в себя все великие общеправославные праздники, а также подавляющее большинство средних и малых, за исключением тех, что были внесены в церковный календарь патриаршей («никонианской» по терминологии старообрядцев) церковью после раскола в середине 17 века. Кроме того, Русская православная старообрядческая церковь (митрополия) особо чтит Неделю (т.е. Воскресенье) третью по Пасхе святых жен-мироносиц. Праздник восходит к событиям 1905, когда в соответствии с царским Манифестом от 17 окт. старообрядцы получили право открыто совершать богослужения, и в Пасху 1906 состоялось «снятие печатей» с алтарей их храмов.<sup>2</sup>*

*У нас часто плакали и редко смеялись: смеяться было грешно <...>. Бог печали был наш бог<sup>3</sup>, – данная максима звучит как приговор семейному, родовому миру. Вся жизнь дома была пропитана религией, религией трудной, печальной<sup>4</sup>, – признается Крымов. Основой домашнего воспитания были религиозные посты и запреты.*

Мир представленного в повести города, за которым скрывается Двинск – это мир провинциальный. А провинция в сравнении с центром локализуется не столько в ином пространстве и времени, сколько в особом духовном измерении – в ней иная мера внутренней свободы. Отдаленность от центра обуславливает ощущение временной замедленности, внесобытийности существования в ограниченном замкнутом пространстве. Возможно, основная характеристика провинции в русской литературе XIX – начала XX века – безынициативность.

Примечательно, что, вспоминая свое детство, герой практически не вспоминает о религиозных праздниках. Скорее наоборот, для героев повести наиболее знаковым и важным временем становилось время поста.

*Посты были полгода – Большой, Успенский, Рождественский, Петров. Среда и пятница были постными днями круглый год, а у дедушки был постным и понедельник, «по обещанию».<sup>5</sup>*

Воспоминания о праздниках расплывчаты, неявны, иногда даже непонятно, о каком празднике идет речь. Самое яркое впечатление маленького Арсения – как во время одного из больших праздников сошёл с ума староста собора Шелков, запевший с клироса петухом.

*Другой раз, накануне какого-то праздника, меня позвали зажечь лампадку в одной из палат. Я зажег, но не понял тогда, почему они сами не могли это сделать.<sup>6</sup>*

Символика христианского праздника не находит в душе ребенка ни малейшего отклика, скорее наоборот, снижается какими-либо деталями. Весной на Радоницу собравшиеся на кладбище горожане устраивали на могилах поминки, с выпивкой, со смехом, но *у нас этого не делалось, грехино<sup>7</sup>*.

Неслучайно лучшим днем в году герой считает собственные именны. Уже за месяц до именин в календаре начинается обратный отсчет до желанного дня. Двор и сад заранее украшаются фонариками, чтобы вечером поразить всех гостей иллюминацией. Воодушевленный герой терзается сомнениями, нужно ли в этот день молиться Богу.

*Нужно ли молиться еще и сегодня? – да, нужно, а то к вечеру собирается дождь. Потом, дальше, можно будет и совсем не молиться, важно только сегодня... Но ведь бог понимает же этот мой расчет, он все знает?.. Нет, лучше обещать, что и потом буду молиться... можно обещать, а там видно будет... Нет, так нельзя, надо искренно, ведь бог знает все мои мысли, с богом трудно.<sup>8</sup>*

Герой едва ли не впервые в открытую нарушает запреты, понимая, что это его праздник и сегодня на него браниться не будут. Именно в его честь за обедом на столе – пирог с двумя фаршами. Тетка Анисья приносит в подарок желтый топленый сыр, а дядя Гаврила – зеленый мед, который очень хорош со свежими огурцами.

В finale повести у героя возникает все усиливающееся чувство преодоления своей бытовой, социальной и религиозной замкнутости. Он сожалеет, что не родился графом или князем, – тогда он умел бы правильно говорить, знал бы другие языки, и даже когда бы ошибался, то над ним никто бы не смеялся.

В романе В. Крымова *Фенька*, действие которого начинается в Динабурге, объектом пристального внимания писателя становится

особый уклад жизни староверов. Как уже отмечалось, писатель происходил из староверской семьи, но его родители впоследствии приняли православие. В романе показаны идеализированные образы больших купеческих семей Артамоновых и Горбоносовых. В патриархальном мире романа служащие и прислуга, а также близкие знакомые воспринимаются как члены семьи. Главы семейств чувствуют за них личную ответственность, как и за своих кровных домочадцев. Повседневный быт персонажей определяется церковным календарем. Стоит заметить, что до революции 1917 года православные праздники (двунадесятые и великие) совпадали с государственными. И вся жизнь старой России была подчинена церковному кругу праздников.

Сам роман начинается с описания Масленичной недели – одного из самых популярных народных праздников, который празднуется и сегодня. *И на святки, и весь мясоед по пятницам в базарные дни на Гостином ряду устраивалось гулянье, не столько гулянье, сколько смотрины.<sup>9</sup>*

В структуре романа Крымов трижды обращается к описанию праздника Масленицы, истоки которого относятся еще ко временным язычества. Внутренний потенциал духовной культуры староверов нашел отражение в различных формах обрядовой практики. Представление о необходимости порядка внутри календаря требовало четкой приуроченности определенных обрядовых форм к определенным времененным периодам. Каждый период маркировался своими обычаями, имел свое очертание, требовал магических действий с определенными и конкретными функциями. С зимней календарной обрядностью связывались подготовка к свадьбе и сама свадьба.

Во второй половине XIX века на первый план выходит социально-бытовой аспект праздника – смотрины невест. Во время гуляний городские девицы-староверки в разноцветных платках словно матрешки выстраивались в ряд, а мимо них по Гостиному ряду ходили женихи.

*Облюбовавши девицу, кавалер приглашал ее покататься. <...>  
Катались непременно только тут же по главной улице, мимо Гостиного ряда, так чтобы все видели, и девицы, которых еще не пригласили, с завистью смотрели на счастливницу. <...> После катания девица снова становилась в ряд и этим ограничивалось первое ухаживание.<sup>10</sup>*

Если в конечном итоге смотрины заканчивались свадьбой, то торжественное действие должно было произойти не раньше весны, поскольку в Великом посту венчаться нельзя. Крайне редко женились в тот же мясоед, только если катанье было в самом начале святок.

Особое внимание автор уделяет «гастрономическому коду» праздника. На протяжении всей масленичной недели к обеду подавались блины. Обедали в доме Артамоновых всегда в три часа дня и всегда в столовой, а чай пили в чайной. Однако в Динабурге некоторые старики чай никогда не пили, почитая это грехом. Табак и чай считались травами ядовитыми, от нечистика (дьявола), поэтому пили липовый настой, но чаще квас. К блинам подавалось масло, сметана, паюсная икра и большие куски семги. *Блины надо есть со сковороды, чтоб рот обжигало, а холодный комом в животе станет<sup>11</sup>,* – поучает молодежь старик Горбоносов.

*После блинов подавали печеного леща с кашей, отварную осетрину с хреном и на сладкое компот из антоновки. Сидели за столом долго <...>.<sup>12</sup>*

Гостя всегда усаживали на почетное место, к божнице, задернутой с двух сторон белой занавеской. Дозволялось выпить по рюмке портвейна – всем, за исключением наставника, которому спиртное даже не предлагалось. Празднование Масленицы заканчивалось Прощенным воскресеньем. В этот день было обязательным посещение моленной. В городах Российской империи действовал запрет на торговлю до окончания службы в главном православном храме.

*В прощеное воскресенье, как полагается, <...> кланялись друг другу в ноги и просили прощения перед Великим постом. <...> «Прости меня грешного», и другой отвечал: «Бог простит».<sup>13</sup>*

Безусловно, строгая семейная дисциплина отражалась на общественной жизни староверов. Пост всегда был настоящий, по монастырскому уставу, не только без молока, но в Великом посту по средам и пятницам, в первую и страстную неделю без рыбы. К тому же в течение года некоторые из староверов накладывали на себя дополнительные обязательства соблюдать пост по понедельникам, средам и пятницам, даже тогда, когда церковь разрешает есть мясное. Духовными лидерами староверов были мужчины, они писали обличительные статьи, вели религиозные споры, но настоящими хранителями старой веры и уклада были женщины.

Главным праздником для староверов была Пасха.

Пасхальному мотиву и его значимости в классической русской литературе посвящено несколько десятков работ. Как известно, этот мотив отнюдь не привязан к так называемой календарной словесности (существующий в ее рамках жанр пасхального рассказа описан в статьях Х. Барана *Дореволюционная праздничная литература и русский модернизм*<sup>14</sup>, В. Н. Захарова *Пасхальный рассказ как жанр русской литературы*<sup>15</sup>, И. Есаулова *Пасхальный архетип в поэтике Достоевского. Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков*<sup>16</sup>, С. Шешунова *Пасхальный мотив в литературе конца 1910-х – 1930-х годов и бифуркация русской культуры*<sup>17</sup>.

Примечательно, что в литературе «первой волны» эмиграции преобладает интенсивное осмысление пасхального архетипа, которое становится фундаментальным для русской культуры.<sup>18</sup> Так, в рассказе Б. Зайцева *Легкое бремя* рассказчик не декларирует значимость Пасхи для русской жизни, но в области «культурного бессознательного», т.е. в самом его мировосприятии (представленном как общее для всех «бывших») воспоминание о праздновании Пасхи есть самое яркое, а потому самое большое воспоминание о России. Не только в эмиграции, но и в России традиционный календарь после 1917 г. стал олицетворением «старого мира», нередко вызывавшим ностальгические чувства. Как следствие, он отождествлялся с идиллическим хронотопом, умиротворенность которого остро воспринималась по контрасту с современной жизнью.

Пасха была самым большим событием в году, гораздо большим чем любой другой праздник. *У немцев Рождество, а у русских Пасха, – говорил Горбоносов.*<sup>19</sup> После празднования еще долго вспоминали, что было до Пасхи и что после Пасхи – через столько-то недель или даже через три месяца. Во все другие праздники и по воскресеньям, и по субботам герои романа молились в домашней моленне и только раз в году на Пасху ездили в общественную моленную на окраине города. Богослужение в пасхальную ночь у староверов не было таким торжественным, как у православных, но зато более длительным – всю ночь молились по древнему монастырскому уставу и только уже на рассвете шли разговаривать.

Пасхальный стол начинали готовить еще с утра четверга.

*Как и всегда пасхальный стол готовился большой. В залу привнесли из амбара два больших некрашеных стола, на крестовинах, плотно составили и кругом до полу обили белыми скатертями и украсили гирляндами зелени. На самом столе, на должностных дистанциях, были расставлены зеленые горки только что проросшего*

овса и бутылкообразные колонки ярко-зеленых «салатных» семян. Приготовлением этих украшений занимались еще недели за две. Для овсяных горок овес смешивался с землей и этим набивали большие цветочные горшки, а бутылки облеплялись размоченными «салатными» семенами. Впервые в этом году появились и настоящие цветы <...><sup>20</sup>.

Для консервативного крыла старообрядцев характерно и особое, неприветливое отношение к иноверцам – представителям другой национальности. Несмотря на заявление Горбоносова, что *жиды в еде ничего не понимают, от ихних кушаний под ложечкой сосет, замодеешь, долго не проживешь <...>*<sup>21</sup>, он регулярно обращается к живущей неподалеку еврейке, которая в масленичную пятницу регулярно готовила в его доме фаршированную щуку, правда, после ухода еврейской стряпухи приживалки приносили из домашней моленной кадило и окуривали кухню ладаном. Похожий эпизод есть и в повести *Детство Аристархова*. В чайную к дедушке главного героя регулярно приходил портной Шибздик, который никогда не снимал своей ермолки, даже перед иконами, и он был единственный, кого не ругали за это. Рассказывая о торговых делах своего дедушки, главный герой вспоминает, как в чайную приходили и другие знакомые евреи и вместе пили чай, но повествователь делает весьма характерную ремарку – <...> *только, понятно, из другой посуды*<sup>22</sup>. И далее читатель узнает, что в столовую они не ходили, и сам рассказчик догадывается о предназначении двух кадил, не церковных на трех цепочках, а «праведных» – с ручкой и старообрядческим крестиком, которые лежали именно в чайной, а не в столовой. Но с православными было еще строже – они в дом вовсе не ходили.<sup>23</sup>

Сложное переплетение различных культурных векторов, сопровождающееся наличием разнонаправленных процессов, не приводило, однако, старообрядцев к конфликтным ситуациям и противостоянию с другими группами населения. Так, в пятницу начинали печь праздничные бабы и мазурки, в субботу пекли куличи. Мазурек – традиционный пасхальный пирог на основе орехов и изюма. Приготовление католического блюда в староверском доме свидетельствует о проникновении традиций других культур в быт старообрядцев Динабурга.

Бабы были дрожжевые и на белках, кружевные, снежные, лимонные, шафранные, с кардамоном бакалейные и еще самые необыкновенные, облитые сверху глазурью, посыпанные миндалем, разноцветным сахарным маком, коринкой и просто с корочкой. Процесс

приготовления ритуальных кушаний сопровождался целым рядом суеверий, так, когда выпекали куличи, в доме было запрещено хлопать дверьми, нужно было разговаривать вполголоса и ходить на цыпочках.

*Сырных пасок было четыре сорта, заварные и незаварные, просто творожные, шоколадные и даже еще фисташковая, что было впервые испробовано <...>. Два больших окорока, один вареный, другой запеченный в хлебе <...>, кожа сверху нарезана квадратиками и в белые места натыкана гвоздика. Большой жареный поросенок, <...> две жареных индошки, большая телячья нога и даже фазан дополняли мясное украшение стола. Крашеные яйца были в нескольких вазах, начиная с обыкновенных красных и кончая всевозможными самыми причудливыми разрисовками <...>.<sup>24</sup>*

Все яйца украшались буквами Х. В., что означало — Христос воскрес! Как правило, праздновали в течение трех дней, пока стоял стол. Кроме этого господского стола в зале был еще и свой стол в людской. Многое из того, что готовилось на пасхальный стол, сами хозяева даже не успевали попробовать. То, что не могли съесть, раздавалось на сторону. Для Горбоносова пасхальный стол был каким-то символом, древним русским обычаем, почти религиозным догматом и его надо было поддерживать и охранять. В течение семи недель Великого поста подчинялись религиозным запретам и вспоминали об этом пасхальном столе<sup>25</sup>.

В воскресенье, начиная с двенадцати часов дня, проходили визиты. Побывав в нескольких домах, везде закусишь и выпьешь, но к особо уважаемым людям, руководителям духовных общин нужно было прийти трезвым.

*Эти визиты на Пасху и на Новый Год, считались обязательными, и не приехать с визитом означало выказать явное непочтение к этому дому. С визитом ездили, понятно, только мужчины.<sup>26</sup>*

Наиболее богатые представители староверской общины города ежегодно посыпали куличи и яйца заключенным в тюрьму. Каждому, какой бы он веры не был, хощи и не евоная Пасха, а все равно доволен будет, — установил Горбоносов.<sup>27</sup>

Знаковым для Крымова становится пасхальный обряд христосования. В доме Горбоносова с помощью данного обряда происходит снятие религиозных, социальных и сословных границ. Христосуются все со всеми и каждый с каждым. Староверы, православные, католики и лютеране, и даже сам губернатор христосовался с кухар-

кой. Произносимое приветствие напоминает радость апостолов при вести о воскресении Спасителя и служит выражением радости самих верующих, знаком мира и братской любви.

В народной культуре хождение по земле невидимого или неузнанного Христа приурочено не к рождественскому, а именно к пасхальному циклу праздников. Этнограф XIX века свидетельствует о распространенном поверье, по которому *на протяжении всей Светлой седмицы сам Христос с апостолами, в нищенских рубищах, ходит по земле*<sup>28</sup>.

В финалах повести и романа у главных героев возникает все усиливающееся чувство преодоления своей бытовой, социальной и религиозной замкнутости. Соотношению мирового и провинциального пространств посвящена трилогия Владимира Крымова *За миллионами*, несколько переработанная повесть *Детство Аристархова* составит одну из глав этой новой книги. Замысел этой новой книги уже был очерчен Крымовым в предисловии к отдельному изданию повести в 1924 году:

*Из провинциальной мещанской среды автор дневника постепенно подымается в самые верхние слои и достигает крупного благосостояния; от узких торгашеских интересов он приходит к кругозору широко образованного европейца; уходит вперед на несколько поколений от той среды, из которой вышел; после крайней религиозности детства, он становится враждебен религии <...>.<sup>29</sup>*

Данный факт свидетельствует о том, что праздничная обрядность старообрядцев не представляла собой застывшую систему ритуалов. Изменения, происходившие в содержании традиционной культуры всего русского населения, затрагивали и старообрядческую культуру.

Таким образом, творчество Крымова лишний раз подчеркивает, что религиозное мировоззрение старообрядческих групп оказывало влияние на всю традиционно-бытовую культуру конца XIX – начала XX веков. При этом в прозе Крымова намечается столкновение двух разных точек зрения относительно праздничной обрядности. Для наиболее радикальных кругов характерен консерватизм, ощущается постоянная тенденция к ограничению обрядовой сферы, защиты ее от проникновения новых элементов и соответственно изменения смысла праздника и обрядового действия. При этом главные герои прозаических произведений демонстрируют более гибкое отношение к праздничной обрядности. Следствием этого было либо исчезновение некоторых обрядовых явлений, либо замена их синонимич-

ными по содержанию христианскими действиями. Перемещались акценты в обосновании необходимости совершать тот или иной ритуал. Отношение к тому или иному обрядовому действию нередко обосновывается соображениями не религиозного, а морально-этического характера.

---

<sup>1</sup> Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы. *Проблемы исторической поэтики*. Вып. 2. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1998, с. 6.

<sup>2</sup> *Религии народов современной России*. Словарь. Москва: Республика, 2002. [http://modern\\_religion.academic.ru/226/Праздники\\_старообрядцев](http://modern_religion.academic.ru/226/Праздники_старообрядцев) (посмотрено 25.09.2016).

<sup>3</sup> Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин: Издательство Авто, 1924, с. 56.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, с. 21.

<sup>6</sup> Там же, с. 81.

<sup>7</sup> Там же, с. 76.

<sup>8</sup> Там же, с. 59–60.

<sup>9</sup> Крымов В. *Фенька*. Париж, 1973, с. 3.

<sup>10</sup> Там же, с. 4.

<sup>11</sup> Там же, с. 11.

<sup>12</sup> Там же, с. 15.

<sup>13</sup> Там же, с. 33.

<sup>14</sup> Баран Х. Дореволюционная праздничная литература и русский модернизм. *Поэтика русской литературы начала XX века*. Москва: Прогресс-Универс, 1993, с. 284–329.

<sup>15</sup> Захаров В. Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы. *Проблемы исторической поэтики*. Вып. 1. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1994, с. 249–261.

<sup>16</sup> Есаулов И. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков*. Вып. 2. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1998, с. 349–362.

<sup>17</sup> Шешунова С. *Пасхальный мотив в литературе конца 1910-х – 1930-х годов и биfurкация русской культуры*. [http://www.postsymbolism.ru/joomla/index.php?gid=58&option=com\\_docman&task=doc\\_view](http://www.postsymbolism.ru/joomla/index.php?gid=58&option=com_docman&task=doc_view) (посмотрено 19.10.2016).

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Крымов В. *Фенька*. Париж, 1973, с. 74.

<sup>20</sup> Там же, с. 76.

- <sup>21</sup> Там же, с. 44.
- <sup>22</sup> Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин: Издательство Авто, 1924, с. 79.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Крымов В. *Фенька*. Париж, 1973, с. 76.
- <sup>25</sup> Там же, с. 78.
- <sup>26</sup> Там же, с. 89.
- <sup>27</sup> Там же, с. 92.
- <sup>28</sup> Максимов С. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Санкт-Петербург: ТОО «Полисет», 1994, с. 346.
- <sup>29</sup> Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин: Издательство Авто, 1924, с. 7.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баран Х. Дореволюционная праздничная литература и русский модернизм. *Поэтика русской литературы начала XX века*. Москва: Прогресс-Универс, 1993, с. 284–329.
- Есаулов И. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков*. Вып. 2. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1998, с. 349–362.
- Захаров В. Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы. *Проблемы исторической поэтики*. Вып. 1. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1994, с. 249–261.
- Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы. *Проблемы исторической поэтики*. Вып. 2. *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр*. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1998, с. 6–8.
- Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин: Издательство Авто, 1924.
- Крымов В. *Фенька*. Париж, 1973.
- Максимов С. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Санкт-Петербург: ТОО «Полисет», 1994.
- Религии народов современной России*. Словарь. Москва: Республика, 2002. [http://modern\\_religion.academic.ru/226/Праздники\\_старообрядцев](http://modern_religion.academic.ru/226/Праздники_старообрядцев) (проверено 25.09.2016).
- Шешунова С. *Пасхальный мотив в литературе конца 1910-х – 1930-х годов и биfurкация русской культуры*. [http://www.postsymbolism.ru/joomla/index.php?gid=58&option=com\\_docman&task=doc\\_view](http://www.postsymbolism.ru/joomla/index.php?gid=58&option=com_docman&task=doc_view) (просмотрено 19.10.2016).

Ilona Ķaha

## ZIEMASSVĒTKI ASTRIDAS LINDGRĒNES DARBOS

### *Summary*

### *Christmas in Astrid Lindgren's Literary Works*

*Each nation has its own customs, songs, dances, tales, favourite dishes, traditions, including Christmas traditions. The aim of the author of the article is to explore the representation of Christmas and Christmas traditions in the texts by the Swedish writer Astrid Lindgren, who is one of the most original and popular writers and is considered to be a founder of a new trend in Swedish children's literature.*

*In her books 'Madicken' (Madicken, 1960) and 'The Children of Noisy Village' ('Alla vi barn i Bullerbyn', 1946), Lindgren provides a detailed representation of Christmas in a broad context: the description of Christmas is divided into several parts. At the same time, in the book 'Emil of Lönneberga' ('Emil i Lönneberga', 1963) special attention is paid to the description of dishes, including Christmas cooking and treating guests. In Lindgren's books, it is possible to notice minor differences in the description of the traditions of Christmas celebration. This can be explained either by the difference in the time periods when these books were written (the books were published between 1940 and 1980), or by the fact that these books reflect the life of various groups of society.*

*Comparing the Christmas traditions described by Lindgren with the actual Christmas celebration in contemporary Sweden, it should be stated that the Christmas traditions represented by the Swedish writer are almost identical to the modern traditions of Christmas celebration.*

*Key-words: Christmas, Christmas traditions, Swedish children's literature, Christmas decorations, the Christmas tree, Christmas dishes*

\*

### **Ievads**

Katrai tautai ir savas paražas, dziesmas, dejas, pasakas, iecienītākie ēdieni, tradīcijas. Daīliteratūrā rakstnieki nereti ir pievērsušies dažādu svētku atainojumam, tostarp arī Ziemassvētkiem. Raksta mērķis ir izpētīt Ziemassvētku tradīciju aprakstu zviedru rakstnieces Astridas Lindgrēnes (*Astrid Lindgren*) darbos.

A. Lindgrēnes daiļrade ir cieši saistīta ar bērnības atmiņām un pārdzīvojumiem. Arī vecumdienās rakstniece vēl aizvien sirdī ir bijusi bērns, nevis bērnu literatūras klasiķe. Literātes bērnība ir gaišu atmiņu caurstrāvota, piepildīta ar labiem cilvēkiem, gan pieaugušajiem, gan bērniem:

*Šeit bija labi būt bērniem un bija labi būt Samuela Augusta un Hannas bērniem. Kāpēc bija labi? Es par to esmu domājusi, un, šķiet, es zinu atbildi. Bija divas lietas, kas padarija mūsu bērnību laimīgu – drošība un brīvība. Bija droši ar šiem cilvēkiem, kuri ļoti rūpējās viens par otru un vienmēr atradās blakus, ja tas bija nepieciešams, bet citādi, ļāva mums brīvi un laimīgi skraidelēt apkārt pa fantastisko rotaļu laukumu, kas bija mūsu bērnības Nēse.<sup>1</sup>*

Atainojot savas bērnības atmiņas, A. Lindgrēne pievērsas dažādu tradīciju atspoguļojumam, īpaši Ziemassvētku aprakstam, kas bija viņas vissvarīgākie svētki. Zviedru rakstnieces bērnu grāmatās var saskatīt tās Ziemassvētku tradīcijas, kas tika piekoptas viņas vecāku ģimenē. A. Lindgrēne Ziemassvētkus min daudzās grāmatās, tomēr īpaši izceļami ir darbi *Lennebergas Emils* (*Emil i Lönneberga*, 1963), *Madikena* (*Madicke*n, 1960), *Madikena un Jūnijkalniņu Pims* (*Madicken och Junibackens Pims*, 1976), *Mēs – visi bēri no Trokšņu ciema* (*Alla vi barn i Bullerbyn*, 1946), *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema* (*Mera om oss barn i Bullerbyn*, 1949), kur Ziemassvētkiem veltītas vairākas nodaļas.

Ziemassvētki ir ļoti plašs jēdziens, kas ietver daudz dažādu tradīciju un paražu. Rakstā uzmanība vērsta nozīmīgākajiem Ziemassvētku simboliem, zīmēm un tradīcijām mūsdienu Zviedrijā, kā arī salīdzināts, vai A. Lindgrēnes darbos Ziemassvētki tiek svinēti tāpat kā mūsdienu zviedru ģimenēs. Rakstnieces grāmatas, kurās atainotas Ziemassvētku tradīcijas, ir izdotas 20. gadsimta 40. – 80. gados. Lai varētu salīdzināt, vai A. Lindgrēnes Ziemassvētku atainojums atbilst mūsdienām, ir apzināti pētījumi par zviedru Ziemassvētku tradīcijām, proti, Alberta Eskerēda (*Albert Eskeröd*) *Gadasvētki: Kā gadasvētki tiek svinēti mūsu valstī cauri gadsimtiem* (*Årets fester: Hur årets fester firats i vårt land genom seklerna*, 1953), Britas Ulsones (*Brita Olsson*) un Elizabetes Ekstrandes Hemingsones (*Elisabeth Ekstrand Hemmingsson*) *Ziemassvētku grāmata* (*Julboken*, 1986), Ebbes Šēna (*Ebbe Schön*) *Zviedru tradīcijas* (*Svenska traditioner*, 1998).

## Ziemassvētki Zviedrijā

Zviedrijā, tāpat kā Latvijā, Ziemassvētki asociējas ar pašcepto piparkūku smaržu, zirņiem, pīrāgiem, svečišu liesmiņām eglēs zaros, dāvanām, kuras dažkārt atnes pats Ziemassvētku vecītis. *Ziemassvētki Zviedrijā, tāpat kā citās zemēs, ir jaunu un vecu, reliģisku un pagānišķu, iekšzemes un cizzemju paradumu sajaukums.*<sup>2</sup>

Jāteic, ka zviedru svētku tradīciju attīstību veicinājusi baznīca, tomēr masu informācijas līdzekļi, saskarsme ar vēl nepazīstamām ierašām, kādas ievieš ieceļotāji, veicinājuši daudzus jauninājumus. Jāatzīst, ka Zviedrijā godina Saulgriežus un, salīdzinot ar daudzām valstīm, Ziemassvētkus mazāk saista ar Kristus dzimšanas dienu. Ziemassvētku rīta agrais dievkalpojums (*julotta*) ir paliekas no viduslaiku Ziemassvētku nakts dievkalpojumiem. Līdz pat 20. gadsimta 50. gadiem bija saglabājusies tradīcija braukt kamanās uz baznīcu.<sup>3</sup> Salīdzinot ar citiem reliģiskajiem svētkiem, Ziemassvētkos baznīcu apmeklē biežāk, taču šī tradīcija zaudē savu nozīmi.

Zviedrijā Ziemassvētku gaidīšana sākas jau no novembra beigām, kad māja tiek izrotāta, izkarināti bērnu Ziemassvētku kalendāri un iedezinātas Adventes sveces, skan Ziemassvētku dziesmas, un turpinās līdz pat Trīs kēniņu dienai – 6. janvārim. Tā ir diena, kad vēl pēdējo reizi tiek aizdegtas svecītes eglītē, un pēc tam ir jānovāc visi svētku rotājumi. Dienu pirms Ziemassvētkiem, 24. decembra vakarā, ir svētku kulminācija, kad ēd Ziemassvētku vakariņas un izdala dāvanas, bet tas notiek tikai pēc tam, kad pēcpusdienā skatīta populārā televīzijas programma *Donalds Daks (Kalle Anka)*.<sup>4</sup>

Ziemassvētki Zviedrijā asociējas ar sniegū. A. Lindgrēne sniega nozīmi akcentē katrā bērnu grāmatā. Sniegs saistās ne tikai ar Ziemassvētkiem – tas ir gaidīšanas laiks, kas līdzās ikdienai ienes mieru un gaišuma sajūtu:

*Tagad atlika tikai gaidīt, kad atnāks ziema, un tā atnāca arī. Īsi pirms Ziemassvētkiem iestājās sals un tā sniga, ka prieks bija skatīties. Sniga pār visu Kathultu un visu Lennebergu, un visu Smolandi, un visa apkārtne izskatījās kā liela sniega kupena.*<sup>5</sup>

*Sniga tā, ka pa logu bija redzams viens vienīgs baltums un nemaz nevarēja saredzēt pāri skolas pagalmam.*<sup>6</sup>

*Mežā bija tik dziļš sniegs, ka mums vajadzēja nopurināt sniegu no eglēm, lai redzētu, vai tās skaistas vai nē.*<sup>7</sup>

Trokšņu ciema bērniem šķiet, ja nebūs sniega, Ziemassvētki nepienāks:

*Skaistas tomēr ir piesniguša ielas un māja, kuru jumti ir balti, tā liekas arī tētim. Un Madikena varētu iet sazin cik ilgi. Tagad beidzot ir jūtami Ziemassvētki.<sup>8</sup>*

Uz zviedru atklātnēm Ziemassvētki vienmēr ir attēloti balti un ar dziļu sniegu, lai gan patiesībā Zviedrijas dienvidu daļā šādus Ziemassvētkus var baudīt salīdzinoši reti.

### Ziemassvētku dekorācijas

Sagaidot Ziemassvētkus, svarīga nodarbe ir mājas uzkopšana un dekorēšana, jo [...] *aizkari un izšūtās plaukta apmales nav mazgātas, viss izskatās tieši tāpat kā parasti, un vakaram pirms Ziemassvētkiem tādam nav jābūt [...].<sup>9</sup>* A. Lindgrēne katrā bērnu grāmatā pievērš īpašu uzmanību mājas uzkopšanai, kurā aktīvi iesaistās bērni:

*Alva un Linus-Īda jau sākušas lielos Ziemassvētku uzkopšanas darbus. Viņas noņēmušas visus aizkarus, un visnegaidītākās vietās stāv spaiņi grīdas mazgāšanai [...].<sup>10</sup>*

*Kathultā tagad darba bija pilnas rokas, jo par Ziemassvētkiem visiem rūpju gana. Pirmām kārtām – lielā veļas mazgāšana.<sup>11</sup>*

Pirms Ziemassvētkiem mājas tiek rotātas ar dažādiem Ziemassvētku dekoriem – svečturiem, rūķiem, enģelišiem, piparkūkām un piparkūku mājiņām, Ziemassvētku sarkanām puķēm, zviedru iecienītām hiacintēm. Svarīga nozīme ir gaismai un ugunij, jo Ziemassvētki ir vistumšākais un aukstākais laiks, tādēļ senāk Zviedrijā sievietes pirms Ziemassvētkiem nodarbojās ar sveču liešanu.<sup>12</sup> Sveces izgatavoja no kausētiem dzīvnieku taukiem, lielākoties aitas.<sup>13</sup> Lai arī mūsdienu Zviedrijā sveču liešana nav aktuāla, zviedri ir iecienījuši “dzīvo gaismu” un izmanto sveces liesmu noskaņas radīšanai ne tikai svētkos, bet arī ikdienā. Ziemassvētkos pieņemts dāvināt paštaisītas sveces, kas simbolizē prieku un viesmilību, draudzību un labu garastāvokli.

*Jā, nu Ziemassvētki var nākt šurp uz Jūnijkalniņiem, viss ir gatavs, lai tos uzņemtu. Ir tīri izberzts katrs kakts, visiem logiem priekšā ir balti, tikko iestērkēlēti aizkari, visos svečturos ieliktas sveces, virtuvē spīd jauni lūpatdeķi, vara trauki laistās gar sienām, un plīts kupola mala izrotāta ar sarkanu un zaļu zīdpapīru, un ir tāds svētku noskaņojums kā pašos Ziemassvētkos.<sup>14</sup>*

Tipisks rotājums ir Ziemassvētku āzītis (*julbock*), kas parasti darināts no salmiem. Salmu dekori ir raksturīgi Skandināvijas Ziemassvētkiem.

Zviedrijas pilsētās centrālajā laukumā izliek Ziemassvētku salmu āzīti, tas ir mitoloģisks personāžs zviedru un norvēgu kultūrā. Ziemassvētkos āzis palīdzot rūķim piegādāt bērniem dāvanas, savukārt bērni pa nakti berot apavos auzas, ar ko āzim cienāties.

Ziemassvētku eglītes tradīcija nākusi no Vācijas 18. – 19. gadsimta mijā. Turīgajās ģimenēs eglīte tika rotāta ar kaut ko ēdamu, piemēram, kūkām, konfektēm, āboļiem, bet nabadzīgākajās ģimenēs dekorēja ar vates pikučiem. Mūsdienā Zviedrijā izmanto gan augļus un konfektes, gan karodziņus, gan eglīšu rotājumus no papīra un cita materiāla.<sup>15</sup> A. Lindgrēnes darbos Ziemassvētku eglītei ir tikpat svarīga loma. Eglītes ciršana, rotāšana – tas ir laiks, ko bērni pavada kopā ar vecākiem:

*[..] tad mēs braucām mežā un cirtām Ziemassvētku eglītes. Visi Trokšņu ciema tēti pie Ziemassvētku eglīšu ciršanas ir kopā ar mums un, saprotams, arī visi bērni.<sup>16</sup>*

*Tur stāv eglīte ar aizdegtām svecītēm un ir tik skaista, cik eglīte vien var būt; uguns kuras podiņu krāsnī, un tik brīnišķigi smaržo eglīte, krāsns un hiacintes. Tik tiešām Ziemassvētki ir klāt!<sup>17</sup>*

### Ziemassvētku ēdiens

Neatņemama Ziemassvētku sastāvdaļa ir mielasta gatavošana. Ziemassvētku ēdiens un tā pagatavošana īpaši detalizēti atainota A. Lindgrēnes darbos *Lennebergas Emīls* (Emil i Lönneberga, 1963), *Lennebergas Emīla jaunie nedarbi* (Nya hyss av Emil i Lönneberga, 1966) un *Lennebergas Emīla dzīve rit tālāk* (Än lever Emil i Lönneberga, 1970), kuros stāstīts par dzīvi Kathultas sētā, Lennebergas draudzē Smolandē (*Småland*). Grāmatās par Emīlu rakstniece detalizēti parāda ēdiena tradīcijas un tā gatavošanas ieražas Zviedrijā 19. gadsimta beigās.

Kathultas sētā tika svinēti dažādi svētki, tomēr īpaši spilgti atainota gatavošanās Ziemassvētkiem, jo tie tika uzskatīti par galvenajiem gada svētkiem. Literatūrzinātniece J. Kursīte norāda, ka *[..] allaž cilvēks nodalījis, kas pieder katrai dienai no tā, kas pieder svētkiem.*

*Pirmais tīcis vērtēts kā mazāk nozīmīgs iepretī otram. [...] ja runājam par tradīciju, tajā bija nošķirums starp ikdienā patērējamo pārtiku un svētku, godu ēdienu. [...] Vārdam ‘cienāt’ senāk bija ne tikai nozīme ‘izrādīt uzmanību ar ēdināšanu un dzirdināšanu’, bet arī ‘godāt’. Svētki un godi bija divkāršās cienāšanas izrādīšana, savstarpejō attiecību atjaunošanas un veicināšanas laiks.<sup>18</sup>*

Ziemassvētku ēdienu klāstā svarīga ir cūkgaļa. Ierasti tā bijusi gaļa, ko zviedri ēd visu gadu. Cūkas kāvuši rudeni, kad tās vislabāk nobarojušās, un gaļu likuši sālijumā, lai pietiek līdz nākamajam rudenim. Viena vai divas cūkas rudeni palika nenokautas – līdz Lūcijām. Tādējādi Ziemassvētki bija laiks, kad varēja ēst un baudīt svaigu gaļu.<sup>19</sup> Arī Kathultā pirms Ziemassvētkiem nokāvā sivēnu un gatavoja dažādus gaļas ēdienus – klimpas, gaļas desas, putraimū desas, asins desas un dūmu desas, šķiņķi, ribiņas, recekli, ceptu speķi ar kartupeļiem un loku mērci, ko *var pat pasniegt pašam karalim*<sup>20</sup>, u. c.

Par tradīciju kļuva kadiķu dzēriena pagatavošana un plāceņu, sīrupmaizes, smalko rudzu raušu un safrāna maizes, parasto kviešu plāceņu un piparkūku cepšana:

[..] gan sevišķi mazi, jauki kliņgeriši un marengas, gan kūciņas un sviesta cepumi, jā, visu jau nemaz nevar uzskaitīt.<sup>21</sup>

Emīls un Īda Otro Ziemassvētku dienā cienāja nabagmājas iemītniekus ar gardumiem. Kā jau svētkos ir ierasts, tika aizdedzinātas sveces un ēdieni pasniegti spožajos traukos ar baltajām malām. Tur atradās:

błoda ar asins klimpām,	błoda ar lielu sieru,
błoda ar speķa desām,	błoda ar plāceņiem,
błoda ar recekli,	błoda ar sīrupa maizi,
błoda ar aknu pastēti,	błoda ar smalku rudzu maizi,
błoda ar sardelēm,	błoda ar kadiķu dzērienu,
błoda ar gaļas titenišiem,	piena kanna,
błoda ar teļa kotletēm,	šķīvis ar rīsu biezputru,
błoda ar ribiņām,	kārba ar siera pudīnu,
błoda ar putraimū desām,	trauks ar plūmēm,
błoda ar kartupeļu desām,	błoda ar ābolu torti,
błoda ar siļķu salātiem,	błoda ar zemeņu ievārijumu,
błoda ar sālitu gaļu,	błoda ar putukrējumu,
błoda ar sutinātu vērša mēli,	błoda ar bumbieriem
błoda ar asins desām,	un nelieels, labi nobarots cepts
błoda ar lielu šķiņķi,	sivēns, kas bija garnēts ar kristāla cukuru. <sup>22</sup>

Cilvēku garšas sajūtas un izsalkumu A. Lindgrēne ataino ar darbības vārdu palīdzību, proti, [...] pie galda šmakstēja, knakstēja un šjurkstēja<sup>23</sup>.

Grāmatā Madikena Ziemassvētku galdam gatavoja tos pašus ēdienus, ko Emīla mājās Kathultā:

[..] Ziemassvētku šķiņķis, cūkgaļas galerts, cūkas ribiņas ar aknu pastēti, siļķu salāti un gaļas kotletites, [...] kūpinātu desu un maltas

*gaļas desu virtenes, kadiķogu dzēriens krūzē, sārmzius toverī un siera pudinš kārbā – viss ir gatavs. Maizes klaipi, Ziemassvētku maize un safrāna rausiši guļ sakrauti grēdās maizes lādē, piparkūkas un mandeļcepumi, auzu pārslas cepumi un pītie rauši pilda cepumu kārbas, – Ziemassvētki var nākt.*<sup>24</sup>

Ēdiens, kas nebija minēts stāstos par Emīlu, ir sārmzivs (*lutfisk*). Tā ir neatņemama zviedru Ziemassvētku galda sastāvdaļa – kaltēta mēncas pasugas zivs, kas pāris nedēļas mērcēta pārmaiņus ūdenī un sārmainā šķidumā, līdz ar to zivs uzbriest un kļūst mīksta. Sārmzivs ēšana ir viens no Ziemassvētku svinēšanas tradīcijām, kas ilgst apmēram 450 gadu.<sup>25</sup>

Trokšņu ciema bērniem Ziemassvētki sākas tad, kad viņi cep piparkūkas:

*Es nezinu, kad Ziemassvētki sākas citās vietās, bet šeit, Trokšņu ciemā, Ziemassvētki pienāk tai dienā, kad mēs cepam piparkūkas.*<sup>26</sup>

### Ziemassvētku rūķis un dāvanas

Zviedrijā ciemos nāk Ziemassvētku rūķītis (*tomten*), kurš atnes bērniem dāvanas un dzīvo zem mājas. Jāpiemin, ka pirms rūķīša apdāvināšanas funkcijas pildīja Ziemassvētku āžītis.<sup>27</sup> Mūsdienās un arī A. Lindgrēnes grāmatās rūķīši apdāvina tos bērnus, kuri visu gadu labi uzvedās. Rūķis ir kļuvis par zviedru Ziemassvētku svarīgāko simbolu, par to var pārtapt jebkurš vecāks un ar maisu uz muguras pieklauvēt pie durvīm un uzdot jautājumu: *Vai te dzīvo rātni bērni?*

*Alva ir sastiepusi iekšā malku, lai Ziemassvētkos kurētos stipra uguns, un notīrījusi sniegus tā, ka mazi, jauki celiņi iet uz vārtiem, uz malkas šķūnīti un uz upīti, jā, arī lejā uz upīti, jo pa šo celiņu ieradīsies Ziemassvētku rūķis, un nebūtu labi, ja sniega dēļ viņš nevarētu paitet, – domā Madikena un Līsabete. Bet šogad iešana būs izmeklēti laba, šogad viņam, rūķim, nebūs nekādu grūtību, jo visai upītei ir notīrīts sniegs.*<sup>28</sup>

Ziemassvētku rūķītis izdala dāvanas (*julklappar*), ko varētu tulkot kā ‘Ziemassvētku klapītes’. Lai dāvanu saņēmējs neredzētu, kurš ir atnesis dāvanas, apdāvinātājs pielavījās pie durvīm, skalī pieklauvēja jeb pieklapēja un atstāja dāvanu. Tādēļ vēl joprojām Ziemassvētku dāvanām ir īpašs semantisks nosaukums – *julklappar*.

*Mēs visi dabūjām vienādi daudz Ziemassvētku dāvanu. Es dabūju jaunu lelli un trīs grāmatas, un interesantu spēli, un kleitas drēbi, un dūraiņus, un daudz ko citu.*<sup>29</sup>

Visbiežāk Ziemassvētkos bērni saņem grāmatas:

Bet, kad viņa guļ savā gultā un līdzās viņai ir Ziemassvētku dāvanas, tad viņa jau priečājas, ka būs jauna diena, kad viņa lasīs savas Ziemassvētkos dāvinātās grāmatas un izmēģinās savas Ziemassvētkos dāvinātās slēpes, un rotaļāsies ar savu Ziemassvētkos dāvināto lelli, kam mugurā ir jūrniekkleita un kuras vārds ir Kajsa.<sup>30</sup>

Te pa ceļam Brita izvilka savu pasaku grāmatu. Viņa to paostīja. Un tad mēs visi paostījām. Jaunas grāmatas smaržo tik jauki, tā ka pēc smaržas var noteikt, cik jauki tās būs lasit. Pēc tam Brita sāka lasit. Viņas mamma arī bija sacījusi, ka grāmatas esot jātaupa nelasītas līdz Ziemassvētku vakaram.<sup>31</sup>

Dāvanas saņem ne tikai bērni un vecāki, bet arī putni:

Mēs tos dārzā salikām ābelēs, un nepagāja ilgs laiks, kad putni ielaidās zaros un knābāja. Viņi laikam gan nodomāja, ka ir jau Ziemassvētku vakars. Bija tik sakaiti, kad bija Ziemassvētku kūlīši, visapkārt sniegs un vēl viss kas cits.<sup>32</sup>

Šovakar tētis ieliks ābelēs Ziemassvētku kūlīšus, lai arī zvirbuļi pamodušies zina, ka Ziemassvētki klāt.<sup>33</sup>

Jauka Ziemassvētku tradīcija, ko A. Lindgrēne apraksta daudzās bērnu grāmatās, ir ciemos iešana:

Vispirms viņa aizsūta Madikenu un Līsheti ar parasto Ziemassvētku grozu pie Līnaus-Īdas. Viņa dabūs Ziemassvētku šķiņķi, galertu, ribiņas, viņa dabūs desu, aknu pastēti, maizi, raušus, ābolus un sveces.<sup>34</sup>

Šajā grozā Emila māte bija iesainojusi daudzus gardumus; tur bija pa gabaliņam no visām desām, speķa šķēlites un šķiņķa šķēlites tur bija plāceņi, pladiņas, safrānriecieni un piparkūkas, sveces un maza tāss kārbiņa ar šņaucamo tabaku Dullajam Jokem.<sup>35</sup>

Ziemassvētku priekšpusdienā mēs – bērni no Trokšķu ciema – vienmēr ejam pie Kristīnes uz Lēvnesu mājām, nesdamī pilnu grozu ar labumiem, ko visas mammas salikušas.<sup>36</sup>

Es gan nedomāju, ka tur būtu par daudz, bet krietni daudz gan. Liels šķiņķa gabals, desa, Ziemassvētku siers, kafija, piparkūkas, sveces, karameles un – es visu pat neatceros.<sup>37</sup>

Ziemassvētki vienmēr rada pozitīvu noskaņojumu, bērnos parādās prieka sajūta:

– Cik labi, ka ir Ziemassvētki, – saka Madikena.

– Man gan tie liekas vislabākie, ko vien kāds ir izdomājis.<sup>38</sup>

[..] apreibušas no Ziemassvētku līksmes, viņas lēkā pa grīdu, lēkā un lec, dejo un dzied, un Saso rej. Tik tiešām, ir Ziemassvētki!<sup>39</sup>

Madikena ir tik laimīga, ka viņai iesāpas sirds.<sup>40</sup>

Tie ir visjaukākie svētki, kādus vien es zinu.<sup>41</sup>

Kathultā gan Ziemassvētku priekšvakarā, gan pašos Ziemassvētkos valdīja prieks.<sup>42</sup>

Ir brīnišķīgi, kad ir Ziemassvētki. Ir patiesi žēl, ka Ziemassvētku nav mazliet biežāk.<sup>43</sup>

## Secinājumi

Aplūkojot A. Lindgrēnes latviešu valodā tulkoto darbu klāstu, var secināt, ka latviešu lasītājam zviedru rakstniece ir tuva gan ar radītiem bērnu un pieaugušo tēliem, gan ar ģimenes attiecību risinājumu traktējumu, kas nereti atklājas svētku tradīciju ievērošanā. Piemēram, Ziemassvētku atainojums ir līdzīgs: visi varoņi pirms svētkiem ir rūpju pilni un satraukti – vai sāks snigt, vai mājas paspēs uzkopt, vai visi saņems dāvanas u. tml.; sievietes atbild par uzkopšanas darbiem un mājas rotāšanu, mielasta gatavošanu, savukārt vīriešiem no meža jāatnes eglite, kā arī jānokauj cūka. Bērniem vienmēr ir palīga funkcijas.

A. Lindgrēnes darbos manāmas nenozīmīgas atšķirības Ziemassvētku svinēšanas tradīcijās. Tas varētu būt saistīts ar grāmatu sarakstišanas laika periodu (izdotas no 1940. līdz 1980. gadam) un ar to, ka darbos atainoti dažādi zviedru sabiedrības slāņi, piemēram, Madikena nāk no turīgākas ģimenes, savukārt Emīls – no zemnieku ģimenes.

Salīdzinot A. Lindgrēnes literāros Ziemassvētkus ar mūsdienu tradīcijām, jāteic, ka tās ir līdzīgas. Zviedrijā, tāpat kā rakstnieces grāmatās, svarīga ir pirmssvētku māju uzkopšana un rotāšana, mielasta gatavošana, dāvanu sagādāšana un apdāvināšana. A. Lindgrēne bērnu grāmatās sniedz plašu un detalizētu pārskatu par zviedru Ziemassvētku tradīcijām.

<sup>1</sup> Lindgren A. *Samuel August från Sevedstorp och Hanna i Hult*. Norge: Raben & Sjögren, 1991, p. 41.

<sup>2</sup> Swahn J.-Ö. *Svenska festseder*. Värnamo: Fälth & Hässler, 1994, p. 39.

<sup>3</sup> Eskeröd A. *Årets fester: Hur årets fester firats i vårt land genom seklerna*. Stockholm: LT, 1953, p. 193.

<sup>4</sup> Swahn J.-Ö. *Svenska festseder*. Värnamo: Fälth & Hässler, 1994, p. 39.

<sup>5</sup> Lindgrēne A. *Lennebergas Emīls*. Rīga: Liesma, 1989, 153.–154. lpp.

- <sup>6</sup> Lindgrēne A. *Mēs – visi bērni no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 83. lpp.
- <sup>7</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 9. lpp.
- <sup>8</sup> Lindgrēne A. *Madikena un Jūnijkalniņu Pims*. Riga: Zvaigzne ABC, 1999, 199. lpp.
- <sup>9</sup> Lindgrēne M. *Madikena*. Riga: Zvaigzne ABC, 1999, 127. lpp.
- <sup>10</sup> Turpat, 104. lpp.
- <sup>11</sup> Lindgrēne A. *Lennebergas Emils*. Riga: Liesma, 1989, 154. lpp.
- <sup>12</sup> Eskeröd A. *Årets fester: Hur årets fester firats i vårt land genom seklerna*. Stockholm: LT, 1953, p. 186.
- <sup>13</sup> Schön E. *Svenska traditioner*. Sundbyberg: Semic, 1998, p. 16.
- <sup>14</sup> Lindgrēne M. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 124. lpp.
- <sup>15</sup> Olsson B., Ekstrand Hemmingsson E. *Julboken*. Västerås: ICA förlaget AB, 1986, p. 108.
- <sup>16</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 9. lpp.
- <sup>17</sup> Lindgrēne M. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 129. lpp.
- <sup>18</sup> Kursīte J. *Virtuves vārdene*. Rīga: Rundas, 2012, 3. lpp.
- <sup>19</sup> Swahn J.-Ö. *Svenska festseder*. Värnamo: Fält & Hässler, 1994, p. 39.
- <sup>20</sup> Lindgrēne A. *Lennebergas Emils*. Riga: Liesma, 1989, 182. lpp.
- <sup>21</sup> Turpat, 155. lpp.
- <sup>22</sup> Turpat, 169.–170. lpp.
- <sup>23</sup> Turpat, 171. lpp.
- <sup>24</sup> Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 124.–125. lpp.
- <sup>25</sup> Granqvist C. J., Swanberg L. K. *Klassiska svenska smaker*. Helsingborg, Svenska institutet: LJ Bocktryck AB, 2007, p. 40.
- <sup>26</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 7. lpp.
- <sup>27</sup> Schön E. *Svenska traditioner*. Sundbyberg: Semic, 1998, p. 20.
- <sup>28</sup> Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 126. lpp.
- <sup>29</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 15. lpp.
- <sup>30</sup> Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 140. lpp.
- <sup>31</sup> Lindgrēne A. *Mēs – visi bērni no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 88. lpp.
- <sup>32</sup> Turpat, 89.–90. lpp.
- <sup>33</sup> Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 125. lpp.
- <sup>34</sup> Turpat, 131. lpp.
- <sup>35</sup> Lindgrēne A. *Lennebergas Emils*. Rīga: Liesma, 1989, 157. lpp.

<sup>36</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Riga: Zvaigzne ABC, 2004, 10. lpp.

<sup>37</sup> Turpat, 11. lpp.

<sup>38</sup> Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999, 103. lpp.

<sup>39</sup> Turpat, 129. lpp.

<sup>40</sup> Turpat, 138. lpp.

<sup>41</sup> Lindgrēne A. *Mēs – visi bērni no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 91. lpp.

<sup>42</sup> Lindgrēne A. *Lennebergas Emils*. Rīga: Liesma, 1989, 157. lpp.

<sup>43</sup> Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004, 15. lpp.

## LITERATŪRA

Eskeröd A. *Årets fester: Hur årets fester firats i vårt land genom seklerna*. Stockholm: LT, 1953.

Granqvist C. J., Swanberg L. K. *Klassiska svenska smaker*. Helsingborg, Svenska institutet: LJ Bocktryck AB, 2007.

Kursīte J. *Virtuves vārdene*. Rīga: Rundas, 2012.

Lindgren A. *Samuel August från Sevedstorp och Hanna i Hult*. Norge: Raben & Sjögren, 1991.

Lindgrēne A. *Lennebergas Emīls*. Rīga: Liesma, 1989.

Lindgrēne A. *Madikena*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999.

Lindgrēne A. *Madikena un Jūnijkalniņu Pīms*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1999.

Lindgrēne A. *Mēs – visi bērni no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004.

Lindgrēne A. *Vēl par mums – bērniem no Trokšņu ciema*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004.

Olsson B., Ekstrand Hemmingsson E. *Julboken*. Västerås: ICA förlaget AB, 1986.

Schön E. *Svenska traditioner*. Sundbyberg: Semic, 1998.

Swahn J.-Ö. *Svenska festseder*. Värnamo: Fälth & Hässler, 1994.

Альфонсас Мотузас

## ПРАЗДНИК ВОЗНЕСЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ДЕВЫ МАРИИ НА НЕБЕСА В АГЛОНЕ: МЕСТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И СОВПАДЕНИЯ С ЛИТВОЙ

### *Summary*

#### *'The Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary' in Aglona: Local Peculiarities and Links with Lithuania*

*'The Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary'* is one of the most characteristic and popular Catholic feasts in Latvia and Lithuania. In Latvia it is prominently celebrated in Aglona. This feast in Aglona and Lithuania (in Krekenava and Pivašiūnai) has not been researched in the scientific field of religious ethnology. For this research the following objectives were set: firstly, to shortly introduce the historical origins of '*'the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary'*'; secondly, to analyse what sacral objects, devotional practices, and ritual customs make this feast distinctive, and thirdly, to reveal the links of this feast in Aglona with the neighbouring Lithuania and its local peculiarities.

The research leads to the following conclusions: firstly, the devotion of '*'the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary'*' became known in Aglona in the 18<sup>th</sup> century; in Lithuania – in the 15<sup>th</sup> century in Krekenava and in the 19<sup>th</sup> century in Pivašiūnai; secondly, the origins of this feast in Aglona are the cultural heritage of Dominicans from Lithuania (Trakai), and thirdly, this feast in Aglona and Lithuania (in Krekenava and Pivašiūnai) reveals itself by visiting sacral objects mixed with folk devotional practices and ritual customs. St. Anthony's spring, the monument of the Three Crosses, and 14 stations of the Way of the Cross make Aglona unique. Aglona is unique in its funeral psalms and prayers of the Way of the Cross.

The results of the research validate the hypothesis set at the beginning of the research that '*'the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary'* in Aglona is original in its local peculiarities and therefore is different from the ones celebrated in Lithuania.

*Key-words: the Assumption of the Blessed Virgin Mary, Latvia, Lithuania, Aglona, Krekenava, Pivašiūnai*

\*

## Введение

Цель – исследовать точки соприкосновения праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне и Литве.

Задачи исследования:

- 1) кратко представить исторические истоки праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне и Литве;
- 2) раскрыть, какие сакральные объекты, молитвенные практики и обряды представляет праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне и в Пивашюнай и Крекенаве (Литва);
- 3) выяснить местные особенности праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне и их совпадения с Литвой.

Гипотеза исследования – праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне отличается местными особенностями от праздника в Крекенаве и Пивашюнай (Литва).

Методы исследования – ретроспективный, сравнительный, системный.

Страны Балтии являются христианскими. В Польше, в Литве и в этнографической восточной части Латвии – Латгалии преобладает католицизм. В 1215 г. Латгалия была провозглашена землей, посвященной Деве Марии, и стала называться *Terra Mariana* (*Terra Mariana*), т.е. Земля Марии. Главная святыня этой земли – Аглонское святилище. Главный праздник этой святыни – праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса*. Этот праздник известен и в Литве – в населенных пунктах Пивашюнай и Крекенаве. Во время праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* (15 августа) паломники, как в Аглоне, так и в Крекенаве и Пивашюнай, посещают действующие сакральные места. Об этом опубликованных научных работ почти нет.

Автор статьи частично об этом пишет в научных журналах *Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas*. *Zinātnisko rakstu krājums VIII* в статье *Культ горы трёх крестов в Аглоне (Латвия), Вильнюсе (Литва) и Казимиерц Дольни (Польша)*<sup>1</sup> и *Mūzikas zinātne šodien: pastāvīgais un mainīgais*. *Zinātnisko rakstu krājums VII* в статье *Аглона и Вильнюс: точки соприкосновения этномузыки религиозного паломничества и туризма*<sup>2</sup>. Для исследования полезную информацию предоставляет латышский историк Владиславс Малаковскис в статье *Аглона*<sup>3</sup>.

Немногочисленность опубликованных работ указывает на то, что исследование является новым.

### **Историческое и фольклорное происхождение праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне**

Предания повествуют, что Пресвятая Дева Мария умерла в Иерусалиме. Перед ее смертью со всего мира собрались апостолы для того, чтобы проститься с Матерью Спасителя. Во время похорон апостол Петр увидел, что Мария воскресла, поэтому предложил проверить ее гроб. Все с этим согласились. Открыв гроб, они не обнаружили тела Марии – гроб был покрыт цветами. Апостолы посчитали, что Господь воскресил ее из мертвых и вознес на небеса. Такую историю в 780 г. рассказывает Святой Иоанн из Дамаска.<sup>4</sup> Исторические источники свидетельствуют о том, что праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* узаконен в VIII в. и назван именем *Dormitio*. Его празднование назначено на 15 августа.<sup>5</sup> Только в 1950 г. папа Пий XII объявил догму *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса*.<sup>6</sup>

История святилища Аглоны начинается в конце XVII века. В 1697 г. хозяйка местного имения Эва Юстина Шостовицка в Аглону пригласила монахов-доминиканцев из Вильнюса для основания монастыря и приходской школы.<sup>7</sup> Прибывшие из Вильнюса в Аглону доминиканцы в 1699 г. построили деревянный монастырь, а в 1700 г. и деревянный костел. В скором времени монахи в центральном алтаре костела установили икону *Богоматерь с Младенцем* [Аглонская Богоматерь].

Существуют две легенды. Одна гласит, что в Аглоне икона *Богоматери с Младенцем* – копия иконы *Богоматерь с Младенцем* из Тракай.<sup>8</sup> Другая легенда гласит, что в XVII веке икона из Тракай была привезена в Аглону. Оригинал остался в Аглоне, а в Тракай возвращена копия.<sup>9</sup> В 1751 г. Аглонскому костелу было присвоено имя *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* и 15 августа было введено празднование этого праздника.

В 1780 г., после того как в Аглоне сгорел деревянный костел, был построен новый каменный костел, монастырь и ограда костельного двора с 6 воротами с установленными в их нишах скульптурами, посвященными страдному пути Иисуса Христа. Данный страдный путь Иисуса Христа называется Крестным путем с 14 стояниями.

С восточной стороны Аглонского святилища находится чудотворный источник, который, благодаря своим лечебным свойствам, с 1824 г. назван источником Св. Антония.<sup>10</sup>

Во время праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* всем этим святыням воздавалась особая честь. Как показывает архивный материал, паломники в костел приходят с цветами. После Святой Литургии паломники, читая *Rožukronis* (*Розарий Блаженной Девы Марии*), обходят центральный алтарь на коленях. Другие паломники, сидя на скамейках в костеле, воспевают религиозные песнопения *Jautava Svāta* (*Святая Дева*), *Aglyuna*, *Aglyuna*, *Latgolas ilgas* (*Аглона, Аглона, тоска Латгальская*), *Môte Aglyunā* (*Аглонская Мать*). Также паломники посещают могилы умерших родственников, где зажигают свечи и воспевают Траурные псалмы.<sup>11</sup> Это подтверждает и *Лингвотерриториальный словарь Латгалии*.<sup>12</sup> Некоторые паломники около источника Святого Антония воспевают *Svāto Ontona gūdam* (*Гимн Св. Антония*).<sup>13</sup> Вечером 14 августа паломники, воспевая *Krustaceļš* (*Крестный путь*), идут *Крестный путь* с 14 стояниями и монументом *Трех Крестов*, который есть в ограде костельного двора.<sup>14</sup>

Раньше напротив главных ворот костела была *Дорога Розарий Блаженной Девы Марии*, усыпанная камнями. Паломники, читая *Rožukronis* (*Розарий Блаженной Девы Марии*), ходили по ней на коленях так, чтобы колени начинали кровоточить, за это можно было получить Божью благодать.<sup>15</sup>

Так праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в католической Латвии стал очень популярным, а в Агоне – главным.

### **Историческое и фольклорное происхождение праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Литве**

В Литве праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* особенно отмечается в Крекенаве (Паневежский район) и в Пивашюней (Алитуский район).

Городок Крекенава принадлежит епархии Паневежиса. *Historie cudownych Obrazów* утверждает, что в 1409 г. в Крекенавской каплице была чудотворная икона Богоматерь с Младенцем. В 1419 г. она была перенесена в первый построенный костел имени *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса*.<sup>16</sup> Во время праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* около этой иконы паломники до или после Святой Мессы поют молитву *Любимая Королева*. Молитва написана на польском языке – *Najślaskawsza Pani moja, Królowo Nieba*. На литовский язык она была переведена в XX веке.<sup>17</sup> Так же паломники в костеле воспевают *Розарий Блаженной Девы Марии*. Потом посещают могилы умерших родственников, где зажигают свечи.<sup>18</sup>

Пивашионай – это другое место в Литве, где праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* особенно отмечают. Городок расположен на берегу озера, на холме, и окружен лесами. Известно, что Пивашионай в XVI веке принадлежал монахам-бенедиктинцам (*Ordo Sancti Benedicti*) из Тракай, которые в 1825 г. построили первый костел имени *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса*. Вскоре он сгорел. Тогда монахи-доминиканцы из Тракай на новом месте построили другой костел и каменные ступени *Дороги Розарий Блаженной Девы Марии*, которые соединяли кладбище с костелом. Во время праздника *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* паломники эту *Дорогу* обходили, воспевая *Розарий Блаженной Девы Марии*.<sup>19</sup> В костеле висит икона *Богоматерь с Младенцем*. По легенде эта икона была привезена в Тракай из Турции. Монахи-бенедиктинцы из Тракай эту икону подарили костелу Пивашионай. После Святой Литургии паломники, читая *Розарий Блаженной Девы Марии*, обходят центральный алтарь на коленях<sup>20</sup>, затем посещают могилы умерших родственников, где зажигают свечи<sup>21</sup>.

Данное исследование отражено в таблице, в которой приведены сведения о сакральных объектах, молитвенных практиках и обрядах во время праздника *Вознесения Девы Марии на Небеса* в Аглоне и в Крекенаве, Пивашионай (Литва).

Таблица 1. Сведения о сакральных объектах, молитвенных практиках и обрядах во время праздника *Вознесения Девы Марии на Небеса* в Аглоне и в Крекенаве, Пивашионай (Литва)

№ п/п	Сакральные объекты, молитвенные практики и обряды праздника <i>Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса</i>			В Аглоне	В Крекенаве, Пивашионай (Литва)
	№ п/п	Наименование	(+)- есть (-) нет		
1	2	3	4	5	
<b>Сакральные объекты</b>					
1.	1.	Костел с иконой <i>Богоматерь с Младенцем</i>	+	+	
2.	2.	Источник Святого Антония	+	-	
3.	3.	Монумент <i>Трех Крестов</i>	+	-	
4.	4.	Крестный путь с 14 стояниями	+	-	
5.	5.	Дорога <i>Розарий Блаженной Девы Марии</i>	+	- в Крекенаве + в Пивашионай	
6.	6.	Кладбище	+	+	

1	2	3	4	5
<b>Молитвенные практики</b>				
7.	1.	Молитвы <i>Розарий Пресвятой Девы Марии</i>	+	+
8.	2.	Молитвы <i>Krustaceiš</i> ( <i>Крестный путь</i> )	+	-
9.	3.	Траурные псалмы	+	-
<b>Обряды</b>				
10.	1.	Праздник <i>Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса</i>	+	+
11.	2.	Ход на коленях	+	- в Крекенаве + в Пивашионай
12.	3.	Обход <i>Крестного пути</i> с 14 стояниями и монументом <i>Трех Крестов</i>	+	-
13.	4.	Обход <i>Дороги Розарий Блаженной Девы Марии</i>	+	- в Крекенаве + в Пивашионай
14.	5.	Чтение молитвы <i>Розарий Пресвятой Девы Марии</i>	+	+
15.	6.	Чтение молитвы <i>Krustaceiš</i> ( <i>Крестный путь</i> )	+	-
16.	7.	Воспевание религиозных песен	+	+
17.	8.	Воспевание молитвы <i>Krustaceiš</i> ( <i>Крестный путь</i> )	+	-
18.	9.	Воспевание псалмов	+	-
19.	10.	Посещение могил	+	+
20.	11.	Сжигание свеч	+	+

## Выводы

Основываясь на данных исследования, можно утверждать, что куль *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* становится известным в Крекенаве в XV веке, в Аглоне – в XVII веке, в Пивашионай – в XIX веке. Праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне, в Крекенаве, в Пивашионай (Литва) – наследие монашества. Всего в Аглоне есть двадцать сакральных объектов, молитвенных практик и обрядов, в Крекенаве – восемь, в Пивашионай – одиннадцать. В Аглоне есть шесть сакральных объектов, в Крекенаве – два, в Пивашионай – три. В Аглоне есть три молитвенные практики, в Крекенаве и в Пивашионай – по одной. В Аглоне есть одиннадцать обрядов, в Крекенаве – пять, в Пивашионай – семь. В Аглоне есть девять совпадений с праздниками в Литве. В Аглоне есть также девять местных особенностей, а в Крекенаве и Пивашионай их нет, что подтверждает

выдвинутую в этой работе гипотезу о том, что праздник *Вознесения Пресвятой Девы Марии на Небеса* в Аглоне отличается местными особенностями от праздника в Крекенаве и в Пивашюонай (Литва).

<sup>1</sup> Мотузас А. Культ горы трёх крестов в Аглоне (Латвия), Вильнюсе (Литва) и Казимиерц Дольни (Польша). *Burima M. (galv. red.) Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums VIII.* Daugavpils: Saule, 2006, 319.–335. lpp.

<sup>2</sup> Мотузас А. Аглона и Вильнюс: точки соприкосновения этномузыки религиозного паломничества и туризма. *Grauzdiņa I. (galv. red.) Mūzikas zinātnē šodien: pastāvīgais un mainīgais. Zinātnisko rakstu krājums VII.* Daugavpils: Saule, 2015, 60.–66. lpp.

<sup>3</sup> Malakovskis V. Аглона. *Лингвотерриториальный словарь Латгалии.* Т. I. Rēzekne, 2012, с. 29–33.

<sup>4</sup> Motuzas A. *Katalikų liaudies pamaldumo praktikos Lietuvoje.* Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2004, pl. 103.

<sup>5</sup> Bulota A., Benys L. *Šventųjų gyvenimai.* Kaunas, 1994, pl. 249.

<sup>6</sup> Motuzas A. *Katalikų liaudies pamaldumo praktikos Lietuvoje.* Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2004, pl. 104.

<sup>7</sup> Мотузас А. Культ горы трёх крестов в Аглоне (Латвия), Вильнюсе (Литва) и Казимиерц Дольни (Польша). *Burima M. (galv. red.) Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums VIII.* Daugavpils: Saule, 2006, 320. lpp.

<sup>8</sup> D. K. *Trakų buvęs dominikonų vienuolynas.* Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999. <http://vienuolynai.mch.mii.lt/V8-46/Traku.htm> (accessed 27.01.2016).

<sup>9</sup> Malakovskis V. Аглона. *Лингвотерриториальный словарь Латгалии.* Т. I. Rēzekne, 2012, с. 30.

<sup>10</sup> *Basilica Aglonensis.* Compact record disc. SIA Infodisk Media, 2005.

<sup>11</sup> *Материал 1996 – 2004 г.* Архив института Св. Антония. Кретинга.

<sup>12</sup> Graudiņa I. Крест. *Лингвотерриториальный словарь Латгалии.* Т. I. Rēzekne, 2012, с. 312.

<sup>13</sup> *Материал 1996 – 2004 г.* Архив института Св. Антония. Кретинга.

<sup>14</sup> Silineviča I. Крестный путь. *Лингвотерриториальный словарь Латгалии.* Т. I. Rēzekne, 2012, с. 308.

<sup>15</sup> Malakovskis V. Аглона. *Лингвотерриториальный словарь Латгалии.* Т. I. Rēzekne, 2012, с. 31.

<sup>16</sup> Švč. Mergelės Marijos paveikslas. Krekenavos bazilika. Katalikų interneto tarnyba, 2013. <http://www.krekenavosbazilika.lt/bazilika/svc-marijos-paveikslas/> (accessed 27.01.2016).

<sup>17</sup> Vaišnora J. *Marijos garbinimas Lietuvoje.* Roma, 1958, pl. 331.

## Альфонсас Мотузас

<sup>18</sup> *Материал 1996 – 2004 г.* Архив института Св. Антония. Кретинга.

<sup>19</sup> Kviklys Br. *Lietuvos bažnyčios. Kaišiadorių vyskupija.* T. 6. Chicago, 1987, pl. 305–306.

<sup>20</sup> Motuzas A. *Katalikų liaudies pamaldumo praktikos Lietuvoje.* Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2004, pl. 104.

<sup>21</sup> *Материал 1996 – 2004 г.* Архив института Св. Антония. Кретинга.

## ЛИТЕРАТУРА

*Basilica Aglonensis.* Compact record disc. SIA Infodisk Media, 2005.

Bulota A., Benys L. *Šventųjų gyvenimai.* Kaunas, 1994.

D. K. *Trakų buvęs dominikonų vienuolynas.* Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999. <http://vienuolynai.mch.mii.lt/V8-46/Traku.htm> (accessed 27.01.2016).

Kviklys Br. *Lietuvos bažnyčios. Kaišiadorių vyskupija.* T. 6. Chicago, 1987, pl. 305–306.

Motuzas A. *Katalikų liaudies pamaldumo praktikos Lietuvoje.* Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2004.

Švč. Mergelei Marijos paveikslas. Krekenavos bazilika. Katalikų interneto tarnyba, 2013. <http://www.krekenavosbazilika.lt/bazilika/svc-marijos/paveiksla/> (accessed 27.01.2016).

Vaišnora J. *Marijos garbinimas Lietuvoje.* Roma, 1958.

Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Т. I. Rēzekne, 2012.

*Материал 1996 – 2004 г.* Архив института Св. Антония. Кретинга.

Мотузас А. Аглона и Вильнюс: точки соприкосновения этномузыки религиозного паломничества и туризма. *Grauzdiņa I. (galv. red.) Mūzikas zinātnē šodien: pastāvīgais un mainīgais. Zinātnisko rakstu krājums VII.* Daugavpils: Saule, 2015, 60.–66. lpp.

Мотузас А. Культ горы трёх крестов в Аглоне (Латвия), Вильнюсе (Литва) и Казимиерц Дольни (Польша). *Burima M. (galv. red.) Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Zinātnisko rakstu krājums VIII.* Daugavpils: Saule, 2006, 319.–335. lpp.

Варвара Добровольская

## ПАРАДОКС ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ПРАЗДНИКИ В ПОСТ

### *Summary*

### *The Paradox of Traditional Culture: Festivals during Fastings*

*Holiday in traditional culture is always a sacred time, opposed to everyday life. It is characterized by specific norms of behavior, special producing and protecting rites, rich meals, and much fun. Fastings were sacred periods of time, too, but of an opposite character with heavy restrictions on food, fun, behavior. Holiday is associated with wealth and abundance, fasting – with poverty and hunger. But Russian tradition included so-called ‘fasting holidays’ which combined traditional festival activities and fasting norms. There was a strict ban for divinations during fasting, but, nevertheless, in several regions of Russia during the period of Advent there were days, when girls were allowed to divinate about their future groom. Restrictions for food were not always extended to the ritual cakes. Prohibitions for fun did not extend for days, during which a special rite of ‘Calling for Spring’ was performed. Singing and playing accordion was allowed on Palm Sunday, which falls in the fasting time. At the same time some fasting holidays were characterized by even more heavy restrictions than usual fasting days. Thus, at Annunciation whatever kind of work was forbidden, while it was allowed during fasting days in general; at Ivan Lean (September 11) dietary restrictions were amplified, including ban on vegetables. Thus, the fasting holidays should be regarded as a special sacred time, combining specific traits of feasts and fasts.*

*Key-words: folklore, folk calendar, holiday, post, regulations*

\*

### **Введение. Народный календарь**

Народный календарь у русских представляет собой исторически сложившуюся систему членения и регламентации годового времени. Он в значительной степени формирует всю традиционную культуру, является ее центром. Он не только организует обрядовый цикл и, соответственно, хозяйственно-бытовую жизнь социума, но с ним связаны и многие жанры фольклора. Народный календарь – это сложное

явление, в котором переплетаются солнечный, лунный, христианский календарь, праздники и будни, посты и мясоеды и т.п. Он объединяет множество моделей, которые образуют самостоятельные циклы. Они в свою очередь соотносятся с особым кругом народных представлений о природе и человеке.

Безусловно, в настоящее время доминирует в основе русского народного календаря христианский месяцеслов, определяющий структуру единиц годового времени. Эти единицы неоднородны и разномасштабны. Это и год – месяц – неделя – день, и сезон – цикл – период, и праздники – будни, и великие, большие и малые праздники, и посты – мясоеды, и подвижные праздники и праздники в числах и др.

### **Понятие праздника в народной культуре**

Праздник в традиционной культуре является одним из ключевых понятий. В системе народного календаря он представляет собой особое, сакральное время, у которого есть целый ряд особенностей, отличающих его от времени профанного. Праздник характеризуется особыми формами поведения, специальными ритуалами обережного или продуцирующего характера, обильной трапезой и весельем. Большинство праздников сопровождается различными ритуальными и магическими действиями, имеющими продуцирующий или защитный характер. Безусловно, состав почитаемых праздников различается по этническим, конфессиональным и локальным традициям, но имеется и ряд общих черт.

Одной из главных отличительных черт любого праздника является запрет на работу. Иногда запрещаются какие-то отдельные виды трудовой деятельности, но чаще это ограничение на работу в целом. Данная характеристика праздника зафиксирована в самом его названии – это праздный день, свободный от любого труда. Запрет на труд вступает в силу обычно накануне праздника:

*Уже к вечеру все подделают и все – завтра праздник. Тут уж работать нельзя.<sup>1</sup>*

Для большинства праздников ограничение распространялось только на время церковной службы:

*На праздники конечно не работали. Ну, не весь день, но верующие люди пока служба в церкви идет ничего делать не давали, да и мы сами знали, что нельзя.<sup>2</sup>*

В большие и великие праздники запрет мог распространяться на целый день или даже на весь праздничный период, который мог занимать несколько дней. Так, например, во Владимирской области не работали от Семика (четверга на Троицкой недели) до вечера Духова дня, *чтоб гроз не было в сенокос*<sup>3</sup>. Нарушение подобного запрета грозит несчастьями, как отдельному человеку, так и всему деревенскому социуму. Например, в Белгородской области работы на Благовещенье были чреваты пожарами.<sup>4</sup>

Иногда под запретом находились отдельные виды работ, в то время как на другие ограничения не налагались. Так, в Центральной России довольно строго регулируются работы с землей на Егорьев день. Считается, что работы на огороде опасны для человека:

*Егорий, он сердитый, кто в этот день в огороде – толку не будет, повредит что, ничего не взойдет, а бывает и до смерти Егорий калечит.*<sup>5</sup>

В Волгоградской области на Святки строго запрещалось прядьство и вообще работать с шерстью: *На Святки веретено не возьмут, иначе овцы кружить будут*<sup>6</sup>.

Ритуальное содержание праздников, помимо запретов, составляло посещение церковной службы, походы на кладбище, праздничная трапеза, которая трактовалась и как причащение, и как своеобразное жертвоприношение. Отличали праздники не просто обильной, но и особой пищей. Это могли быть особые блюда или, например, определенное число блюд на столе. Ряд праздников отличался особыми видами выпечки, которые делали только в определенный праздник. Наиболее показательна в этом отношении Пасха, на которую принято было печь куличи, красить яйца и делать творожные пасхи.

Отличаются праздники от будней и особым украшением дома снаружи и изнутри. В Волгоградской области было принято на Троицу засыпать весь пол травой: *В хате весь пол чабером засыпали, дух такой стоит, разными травами, но чабером обязательно*<sup>7</sup>.

Во Владимирской и Ярославской областях пол в избах также засыпали травой, а окна и пространство около дома украшали бересневыми ветками.<sup>8</sup>

Для праздников характерны и особые формы поведения, так называемые ритуальные бесчинства.<sup>9</sup> Имеются и другие характеристики праздников, но очевидно, что праздник – это особое, исключительное время.<sup>10</sup>

## Понятие поста в народной культуре

Посты, также являясь сакральным периодом, в отличие от праздников были временем ограничения во всем. В православной традиции существует четыре больших поста (Великий, Петровский, Успенский и Рождественский), три однодневных (Крещенский сочельник, день Усекновения главы Иоанна Предтечи и Воздвижение) и постовые дни — среды и пятницы. Некоторые люди по тем или иным причинам держали еще пост в понедельник.<sup>11</sup> В ряде ситуаций пост был постоянным. Если человек выздоравливал после соборования, то он должен был соблюдать пост до конца жизни.

На Руси соблюдали и неурочные посты. Так, могли поститься перед днем Ивана Купалы, чтобы найти цветок папоротника, на Пасху — чтобы узнать ведьму или не мучиться от жажды. Постились в день венчания жених и невеста, чтобы их не сглазили. Существовали также «лекарственные посты». Наконец, могли поститься в рамках хозяйственной магии. В Смоленской губернии держали пост в течение недели перед Покровом, чтобы не было падежа скотины.

Соблюдение постовых ограничений было средством различия языческого и христианского, человека и мифологического существа. Так, *ведьмы постов не блудут<sup>12</sup>, леший в пост сало ест<sup>13</sup>, столяры и плотники от Бога прокляты, потому что в пост скромно едят<sup>14</sup>* и т. д.

Праздник ассоциируется с богатством и изобилием, а пост — с бедностью и голодом. Обычно пост предшествует празднику, как бы выделяя его из обычного профанного времени. Он является своеобразным магическим приемом, определенной жертвой, способом достижения ритуальной чистоты. Именно поэтому пост обычно предшествует наиболее значимым праздникам:

*Если вот ты не постился, то все говорят, что и не будет тебе праздника. Вот перед Пасхой пост, и вот перед Рождеством, и вот перед Успеньем, и перед Петровками.<sup>15</sup>*

В то же время и сам пост чаще всего обособлялся. Определенные действия всегда обозначали его начало. Канун любого поста назывался заговеньем и был временем, когда люди воздерживались от работы, обильно ели и веселились в преддверии постовых ограничений. Соответственно и окончание поста было само по себе праздником, но иногда оно у русских сопровождалось уничтожением символа поста, хотя больше подобное действие было развито у западных славян.<sup>16</sup>

## **Праздники в пост**

Казалось бы, пост и праздник находятся в оппозиции друг другу по целому ряду признаков, но в русской традиции есть дни, которые объединяют пост и праздник. Это так называемые «постовые праздники».

Некоторые из них широко известны. Прежде всего, это Вербное воскресенье, которое приходится на Великий пост. Этот праздник связан с библейской историей, входит в предпасхальный цикл, и запреты Великого поста в этот день ограничиваются. Прежде всего, речь идет о пищевых запретах, поскольку в этот день можно есть рыбу: *На Вербное ели рыбу, специально мужики на реку ходили, ловили рыбку, чтоб на Вербное поесть*<sup>17</sup>.

Но в народной культуре были и другие «послабления» этого дня. На Вербное воскресенье разрешалось петь, а молодежь могла выйти на улицу и пройтись по деревне с песнями:

*У нас вот чтоб постом нели – ни-ни, но вот на Вербно – тут уж все выходили, с песнями. Не плясали, но с песнями по улице шли.*<sup>18</sup>

Вербное воскресенье, будучи двунадесятым праздником, тесно связанным с событиями Пасхи, не совсем обычный праздник. Приходясь на Великий пост, он формально не имеет ни предпразднования (поскольку регламентации Лазаревой субботы не отличаются от нормативов остальных постовых дней), ни второго дня праздника (поскольку сразу же за ним следует Страстная седмица, во время которой постовые правила только ужесточаются).

Однако существуют и другие дни, которые приходятся на пост, но в народной традиции не связаны напрямую ни с самим постом, ни с праздником, которому он предшествует. И, в отличие от церковной традиции, в народном календаре они называются праздниками и имеют черты, отличающие их от прочих постовых дней.

Например, для Центральной России характерны дни, приходящиеся на Филипповский пост, во время которых разрешено нарушать постовые запреты. Это дни св. Екатерины, св. Андрея, а также реже святых Варвары, Саввы и Николая. Нарушения поста в эти дни были связаны с поведением незамужних девушек. Они в эти дни нарушали один из основных постовых запретов – запрет гадать. Обычно девушки постились перед гаданиями о женихе. И даже несмотря на то, что дни св. Екатерины и св. Андрея приходились на пост, в ряде локальных традиций считалось правильным усилить пост. Так, чтобы в день Андрея Первозванного увидеть во сне жениха, нужно было *весь день ничего в рот не брать, вот ни крошечки*<sup>19</sup>.

Один из главных запретов церковной жизни вообще и постов в частности – не гадать – в данном случае не просто нарушается, а заменяется противоположной рекомендацией, становящейся своеобразным правилом:

*Ну и что, что пост. Адреев день это праздник, само верное гаданье на Андрея Первозванного.<sup>20</sup>*

На Катеринин день девушки собирались группой и шли ломать ветку в саду. Ее ставили в воду, и если она расцветала к Рождеству, то девушка должна была ждать сватов. Само по себе данное действие – только начало гадания, его результат станет известен в самое праздничное, а следовательно, разрешенное для гаданий время. Но уже то, что подготовка к гаданию осуществляется во время поста, говорит о своеобразном нарушении правил постового времени, то есть о выделении этих двух праздников и им подобных из постового времени и наделении их чертами, присущими времени праздничному.

Любое девичье гадание – это в значительной степени вечерка, то есть вечеринка, которая сопровождается если не песнями и танцами, то играми и другими молодежными развлечениями, запрещенными в пост и разрешенными в праздники:

*Мы на Екатерину песен-то не пели, а вот соберемся, тут уж и фанты, и звезды считать ходили (игра такая была), и уж в карты, постом в карты нельзя, а тут праздник.<sup>21</sup>*

Иногда «праздники в пост» снимали другие постовые ограничения. Так, запрет на скромную пищу не всегда распространялся на обрядовую выпечку. Например, во время Великого поста (прежде всего на Средокрестье и день Сорока мучеников) почти повсеместно пекли различные виды обрядового печенья в виде крестиков или птичек (жаворонков, журавушек, грачиков и т.п.). Его пекли именно в те дни, которые принято считать праздниками в пост. Исполнители всегда уверяют собирателей, что *печенье из постного теста, из постного пекли<sup>22</sup>*, но при уточнении рецепта этого «постного» теста приходится слышать, что туда добавляли или яйца, или молоко, или нутряной жир, а в Волгоградской области довелось услышать: *Постное тесто, берешь для опары сливочек...<sup>23</sup>*.

Отметим, что официальные пищевые послабления в рамках Великого поста распространяются только на два праздника: Вербное воскресенье и Благовещение – в эти дни разрешено есть рыбу. Остальные дни Великого поста не относятся к праздничным с точки

зрения христианских догматов. Но в народной традиции практически полная отмена постовых пищевых запретов связана именно с Средокрестьем и Сороками, хотя при сопоставлении значимости праздников все исполнители говорят о том, что Благовещенье и Вербное воскресенье – великие праздники, а Средокрестье и Сороки – малые. Тем не менее значимость этих дней в рамках фольклорной традиции столь велика, что они не только осознаются как праздничные дни, но на них распространяются характерные для праздника элементы, такие как скромная пища.

На период Великого поста приходилось и еще несколько дней, которые также считались в ряде традиций праздничными. Они были связаны с обычаем «закликать весну». Данное обрядовое действие приходится чаще всего на Сороки, но в отдельных традициях это могут быть другие дни: Алексей Теплый, Евдокия и т.д. Все эти дни приходятся на пост и соответственно на них действуют постовые ограничения. В то же время именно в эти дни нарушается такой постовой норматив, как запрет на пение. В этот день женщины, девушки или маленькие дети исполняют веснянки – песни, закликающие весну. При нарушении любого запрета в традиционной культуре всегда конструируется «обходной маневр».<sup>24</sup> В данном случае он носит своеобразный «лингвистический» характер. Наши исполнители, говоря о песнях, употребляют глагол «петь», а вот веснянки, по их словоупотреблению, не «поют», а «гугают», «кликают», «кричат». С точки зрения носителей фольклорной традиции это не «пение», а следовательно никакого нарушения постового норматива нет.

Таким образом, в рамках столь значимого календарного периода как Великий пост есть целый ряд дней, которые не только осознаются праздниками, но и во время которых отдельные элементы постового поведения заменяются чертами, свойственными праздничной культуре.

### **Пост как праздник**

Но бывают и обратные ситуации, когда народная традиция выделяет день как праздничный, но при этом главной его особенностью становятся действия, свойственные не празднику, а посту. То есть суть праздника оказывается в посте. При этом день такого праздника чаще всего сам по себе постовой, и его «праздничная» составляющая усиливает именно постовые регламентации, а не те, что присущи празднику.

Например, таким особым временем является день Усекновения главы Иоанна Предтечи, который отмечается 11 сентября. По церковной традиции он относится к однодневным постам. В жизни церкви это очень значимый день. В народной традиции он осознается как праздник.

В православной традиции есть еще два дня, которые являются однодневными постами<sup>25</sup>: Крещенский сочельник и Воздвижение.

Воздвижение хотя и осознается значимой датой в народном календаре, но редко описывается в категориях, свойственных празднику. Обычно это пограничная дата, связанная с «закрытием» земли на зиму, с уходом змей под землю, с укладыванием медведя в берлогу, отлетом птиц в теплые страны и т.д.

Крещенский сочельник осознается как канун праздника, и хотя он приходится на Святки, являющиеся праздничным циклом, в котором не соблюдаются пост в среду и пятницу, именно этот день отличается строгим постом. И в данном случае пост является преддверием праздника, без него главная цель праздника Крещения — освящение святой воды и причащение ею — теряет свою сакральную силу.

День Иоанна Предтечи иной. Несмотря на то, что во многих традициях он содержит в своем названии указание на пост — Иван Постный — этот день называется праздником:

*Иван Постный это праздник. Большой праздник, хоть и пост тут.*<sup>26</sup>

или

*Иван Головосек он у нас престол. Самый наш главный праздник.  
Мы его по-особому гуляли, тут ведь пост.*<sup>27</sup>

Таким образом, исполнители знают, что этот день относится к постовым дням, но уверенно называют этот день праздником, противопоставляя его не только будням, но и самому посту.

Постовая природа этого дня связана с христианской легендой. Согласно ей, после Крещения Господня святой Иоанн Креститель был заключен в темницу правителем Галилеи Иродом за то, что осуждал его неверность законной жене и беззаконное сожительство с Иродиадой. В день своего рождения Ирод устроил пир, на котором дочь Иродиады Саломея плясала перед гостями; Ирод, очарованный ее танцем, поклялся дать ей все, чего она ни попросит, и Саломея попросила тотчас же подать ей на блюде голову Иоанна Крестителя. Ирод исполнил ее просьбу, и Саломея, взяв блюдо с головой, отнесла его Иродиаде, которая исколола язык пророка иглой и закопала голову святого в нечистом месте.

В народной традиции легенда переосмыслилась и порождала запреты на все, что как-то напоминало голову, кровь, блюдо, меч, отрубание, пение и танцы. Так, например, в этот день запрещалось есть шаровидные плоды. Нельзя было употреблять для сервировки стола блюда и тарелки. Довольно широко распространен запрет дотрагиваться в этот день до острых и режущих орудий. Несмотря на то, что России почти везде устойчив запрет ломать хлеб, на день Ивана Постного распространялся другой норматив – хлеб резать ножом нельзя. Мотивировкой данного запрета является представление о том, что в течение года отсеченная голова Иоанна Предтечи почти прирастает к своему месту, но когда люди в этот день режут хлеб, голова снова отпадает:

*У его за год голова-то приростет к шее, ну почти прирастет.  
И вот если в этот день ножиком-то резать, то опять вроде как  
ее отрезаешь, вроде как ты Ирод. Бог накажет за это.<sup>28</sup>*

Нередко считалось также, что на хлебе, если его резать в этот день, выступает кровь: *кровка выступит, таки капельки<sup>29</sup>*. Непростительными считались в этот день песни и пляски, так как Саломея именно танцем и песнями выпросила отрубить голову Иоанна Крестителя.

Несмотря на то, что день устойчиво считается праздником, для него, как и положено для постового периода, существовали ограничения в еде и веселье. Считалось, что пост на Ивана Головосека должен напомнить людям о том, к чему приводит невоздержанность в пище и питье.

Если вышеупомянутые прескрипции требовали соблюдения всеми членами общины, то был и ряд предписаний, распространенных в ряде профессиональных групп.

Так, например, среди гармонистов устойчиво представление о том, что на день Ивана Предтечи нельзя даже дотрагиваться до гармони. Причем, считается, что запреты этого дня строже, чем аналогичные постовые:

*Еще Постом так-сяк, а уж на Ивана Постного даже не подходит – убьет сразу. Сразу паралик случается. Сколько случаев было – это уж проверенно. Кто на Ивана Постного до гармони дотронется – обезножит, обезручит. Иван грозный – за музыку накажет, а гармонь ведь если тронешь меха-то и случайно заденешь, она и пискнет – музыка – грех.<sup>30</sup>*

Таким образом, Иван Предтеча приобретал черты довольно строгого постового дня. И даже в тех деревнях, где он считался престоль-

ным праздником, его отмечали с соблюдением всех постовых запретов и обычно основные гуляния происходили на следующий день, который, будучи будним днем, в свою очередь приобрел черты праздника.

## Выводы

Посты и праздники обладают целым набором отличительных признаков. В праздники запрещено работать, обязательно посещение церковной службы, возможны походы на кладбище и подобные сакральные места, обильная трапеза, коллективные формы развлечений и увеселений. Они отличаются от будней особым украшением дома, обязательным использованием нарядной праздничной одежды, особыми формами поведения. Пост, напротив, требует от человека активной физической работы, ограничения в еде и развлечениях. В постовые дни стараются не использовать нарядные вещи для декорирования дома. Предъявляются особые требования к одежде, которая должна быть скромной, а зачастую темной, близкой к траурной. Существуют и особые формы постового поведения. Даже посещение церкви в пост отличается от прихода на праздничную службу, а посещение кладбища и других сакральных мест становится действием, направленным на искупление грехов, а не действием, усиливающим сакральную природу праздника.

При таком четком отделении праздника от поста в русской фольклорной традиции бытует тем не менее феномен, когда в рамках некоторого календарного цикла переплатаются черты, свойственные как празднику, так и посту. Это могут быть так называемые «постовые праздники», которые приходятся на пост, и дни, которые считаются праздниками, но при этом обладают всеми признаками постового дня. Такие дни народного календаря нужно рассматривать как особое сакральное время, сочетающее в себе специфические черты праздников и постов.

<sup>1</sup> Архив Государственного республиканского центра русского фольклора (Далее Архив ГРЦРФ). Коллекция 33—9.

<sup>2</sup> Архив Всероссийского историко-этнографического музея, г. Торжок (Далее Архив ВИЭМ). Коллекция 2003.

<sup>3</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—14.

<sup>4</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 31—7.

<sup>5</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 76—12.

<sup>6</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 34—1.

<sup>7</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 34—30.

<sup>8</sup> Подробнее про украшение зеленью на Троицу см. Толстой Н. И. Троицкая зелень. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука, 1986, с. 14—18.

<sup>9</sup> Толстая С. М. Ритуальные бесчинства молодежи. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука, 1986, с. 12—14; Лурье М. Л. Эротические игры ряженых в русской традиции (По дореволюционным публикациям и современным записям). *Русский эротический фольклор*. Москва: Ладомир, 1995, с. 177—184; Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян. *Гендерный подход в антропологических дисциплинах*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001, с. 11—25; Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых). *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 1996, с. 248—304.

<sup>10</sup> Подробнее о празднике в традиционной культуре см. Толстая С. М. Праздник. *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009, с. 237—240.

<sup>11</sup> Подробнее о постах в понедельник см. Балов А. Понедельник и понедельничанье: Историко-этнографический очерк. *Русский архив* № 5, 1904, с. 27—36; Балов А. «Понедельничанье»: Из народных обычаем в Пошехонском уезде, Ярославской губернии. *Ярославские губернские ведомости* № 181, 1895, с. 3—12.

<sup>12</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—10.

<sup>13</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 76—11.

<sup>14</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—9.

<sup>15</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—10.

<sup>16</sup> Подробнее о постах см. Агапкина Т. А. Пост. *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009, с. 202—206.

<sup>17</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 69—31.

<sup>18</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—9.

<sup>19</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 69—14.

<sup>20</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 76—12.

<sup>21</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 69—31.

<sup>22</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33—10.

<sup>23</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 34—30.

<sup>24</sup> Подробнее об этом см. Байбурин А. К. «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов). *Труды факультета этнологии*. Вып. 1. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001, с. 4—11.

<sup>25</sup> В данном случае мы говорим о днях, которые приурочены к значимым церковным датам, а не о средах и пятницах, которые являются постовыми днями во все недели, кроме сплошных седмиц.

<sup>26</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 76–12.

<sup>27</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 76–11.

<sup>28</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33–9.

<sup>29</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33–14.

<sup>30</sup> Архив ГРЦРФ. Коллекция 33–10.

## ЛИТЕРАТУРА

Агапкина Т. А. Пост. *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009, с. 202–206.

Байбурин А. К. «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов). *Труды факультета этнологии*. Вып. 1. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001, с. 4–11.

Балов А. Понедельник и понедельничанье: Историко-этнографический очерк. *Русский архив* № 5, 1904, с. 27–36.

Балов А. «Понедельничанье»: Из народных обычаем в Пошехонском уезде, Ярославской губернии. *Ярославские губернские ведомости* № 181, 1895, с. 3–12.

Лурье М. Л. Эротические игры ряженых в русской традиции (По дореволюционным публикациям и современным записям). *Русский эротический фольклор*. Москва: Ладомир, 1995, с. 177–184.

Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых). *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 1996, с. 248–304.

Толстая С. М. Праздник. *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009, с. 237–240.

Толстая С. М. Ритуальные бесчинства молодежи. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука, 1986, с. 12–14.

Толстой Н. И. Троицкая зелень. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука, 1986, с. 14–18.

Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян. *Гендерный подход в антропологических дисциплинах*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001, с. 11–25.

Медина Абдулаева

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРАЗДНИК В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

### *Summary*

### *Religious Holiday in the Context of Modern Ethnocultural Transformations*

*Holiday of the Muslim religious calendar – Mawlid (Maulid) is associated with the birthday of the Prophet Muhammad. Mawlid in its universal form is a ritual based on the collective reading of the Quran texts and stories about the Prophet's life. Currently, Mawlid is actively included in the context of everyday life of modern Dagestan people and has become a ritual that marks significant events in the life of the community. As a form of social practice, Mawlid has been 'transposed' into a domestic ritual, which is included in the content of the holiday. At the same time, a collective reading of 'sacred' texts is preserved. A new 'version' of Mawlid in the context of everyday life – a wedding Mawlid – is becoming widespread in the social and cultural areas of Dagestan in connection with the high level of the Muslim identity of the population. Wedding Mawlid includes components of common Mawlid – reading of the Quran texts. The official part of the wedding is limited to the festive feast and performance of religious songs. Thus the wedding Mawlid translates new cultural priorities of Dagestan people and is a marker of modern ethno-cultural transformations in the region.*

*Key-words: holiday, religious holiday, Mawlid, universal Mawlid, wedding Mawlid, religious song*

\*

### **Введение**

Центральная характеристика социокультурной структуры Республики Дагестан – наличие высокой доли населения с приоритетом мусульманской самоидентификации. Усиление этнокультурной традиции и доминирование исламского типа самоидентификации обусловлено исламским «ренессансом», который пришелся на 1990 – 2000-е годы. В пространстве повседневности актуализируются

ценности арабо-мусульманской культуры, прежде всего, ее ритуальная компонента, формы проявления которой сформировали устойчивую локальную традицию. Если некоторые праздники, связанные с календарным земледельческим циклом, как, например, Навруз, регулярно сопровождаются религиозным и околорелигиозным дискурсом о правомерности их празднования, поскольку не соответствуют мусульманскому реестру «красных дней календаря», то праздники, «вписанные» в контекст арабо-мусульманской культуры, активно позиционируются в современном социокультурном пространстве республики. Прежде всего, это день рождения Пророка Мухаммада, окончание мусульманского поста – Ид аль-Фитр и праздник жертвоприношения – Ид аль-Адха. Праздник, посвященный дню рождения Пророка – Маулид-ан-Наби, отмечается в период Рабиг ал-авваль – третьего месяца исламского календаря. Мавлид состоит из поминания Аллаха, декламации отдельных сур Корана, чтения хадисов – стихотворных и прозаических повествований о жизни и пророческой миссии Мухаммада. На мавлиде принято возносить благодарность Всевышнему по поводу прихода в этот мир Мухаммада, обращаться к Богу с мольбами, раздавать милостыню бедным. Присутствующие на мавлиде мужчины и женщины территориально разделены и не должны попадать в поле зрения друг друга. Так как мавлид – религиозный праздник, он включает обязательный ритуал, составляющей частью которого является музыка.

### Универсальный мавлид

В настоящее время в российском музыковедении отмечается разная степень изученности региональных мусульманских музыкально-культурных традиций: если религиозная музыкальная традиция мусульман Поволжья исследуется достаточно активно, то исследование сакрально-религиозной музыки народов Северного Кавказа находится на начальном этапе. Исследования Л. З. Бородовской<sup>1</sup>, А. Б. Софийской<sup>2</sup>, Г. Р. Туймовой<sup>3</sup>, М. И. Шамсутдиновой<sup>4</sup> посвящены сакрально-религиозной музыке татар, музыкальным формам исламского ритуала; работы Т. С. Сергеевой<sup>5</sup> – формированию западно-арабской музыкальной классики, труды Г. Б. Шамили<sup>6</sup> – классической музыке исламского мира. Изучение мусульманской музыкальной культуры нашло отражение в трудах Ж. Дюринг (*During*)<sup>7</sup>, А. Шилоах (*Shiloah*)<sup>8</sup>, Е. С. Фёдоровой<sup>9</sup>. Ряд исследований посвящен анализу

универсальных и региональных моделей рецитации Корана.<sup>10</sup> Взаимодействие ислама с музыкальными культурами народов мира рассматривает искусствовед В. Н. Юнусова.<sup>11</sup>

Рассуждая о многовековых традициях празднования мавлида в странах арабского мира, В. Н. Юнусова называет компоненты праздника, свойственные культурам различных направлений суфизма. Так, например, в некоторых суфийских «орденах» мавлид сопровождается рецитацией Корана, исполнением сольных и ансамблевых религиозных песен на тексты суфийских поэтов, круговыми танцами со сложной символикой движений и элементами дыхательной практики йоги, специальной инструментальной музыкой для слушания.<sup>12</sup> В. Н. Юнусова приводит описание самых ранних вариантов праздника Мавлид:

*На <...> торжество устремилось множество богословов, суфииев, проповедников, чтецов Корана и поэтов из Багдада, Мосула, Джезиры, Синджара, Насибина, а также из Персии, и они оставались в Арбеле с мухаррама до начала рабиу-ль-авваль. Эмир велел выстроить на главной улице около 20 деревянных балаганов в 4–5 этажей, которые были роскошно украшены и сверху донизу заняты певцами, актерами теневого театра и музыкантами. В эти дни народ ничем не занимался и лишь ходил вдоль балаганов, любуясь представлениями. В самую ночь маулида эмир проехал по этой улице, и перед ним колыхалось множество горящих свечей, укрепленных на спинах мулов. Завершился праздник торжественным угощением.<sup>13</sup>*

Современный мавлид проводится в мечети. В Дагестане мавлидом также называют религиозные торжества, посвященные дням рождения знаковых персонажей исламского мира; такие мавлиды проводят в мечетях при большом количестве прихожан, а также в домашнем помещении в кругу приглашенных родственников и членов общины.

Каноническая часть мавлида, помимо коллективного чтения Корана и повествований о жизни Пророка, включает пропевание стихотворных текстов, по содержанию идентичных хадисам. Эти тексты становятся основой для религиозных песен – нашибов. Аскетичность исполнения, пение вполголоса, статичность эмоционального фона характеризуют образный план религиозной песни.

## Мавлид в общественно-политическом и социокультурном пространстве

Популярность мавлида обеспечивает ему устойчивое положение не только в повседневной религиозной жизни мусульман Дагестана, но и выводит его на уровень общественно-политический. Так, например, в январе 2015 года по указанию Главы Республики Дагестан и при поддержке Духовного управления мусульман Дагестана в Центральной мечети Махачкалы был проведен общедагестанский мавлид. Поводом для его организации стали карикатурные сюжеты, опубликованные во французской газете *Charlie Hebdo*, и общественный резонанс, вызванный нападением на сотрудников редакции этого еженедельника. При этом в соседних с Дагестаном Чеченской Республике и Ингушетии протест против карикатур на мусульманского пророка был выражен в форме гражданских акций – митингов и маршей. В Дагестане оскорблению чувств верующих вылилось в инициированный руководством республики мавлид, утвердившим де-факто участие религиозных институтов в социально-политической сфере субъекта Российской Федерации.

Склонность дагестанцев к архаичным практикам, усиливающим социальную сплоченность, удобная форма проведения мавлида позволили приспособить мусульманский ритуал к условиям повседневности: получили популярность и широко распространены «домашние» мавлиды, посвященные знаменательным событиям жизни семьи или общины – рождению ребенка, переселению в новый дом, счастливому избавлению от гибели члена семьи и т.д. Таким образом, произошло «транспонирование» религиозного ритуала в пространство повседневности, при этом в мавлид включились бытовые, обыденные компоненты в виде праздничного застолья и подарков участникам ритуала. Содержательная часть ритуала пополнилась религиозными песнями, которые благодаря звуковому – музыкально-интонационному – контенту внесли в пространство мавлида оттенок бытового праздника. Форма проведения «домашнего» мавлида соблюдает сложившуюся в культуре исламского мира практику раздельного размещения мужчин и женщин в помещении. Часто «домашний» мавлид проводится только для мужчин или только для женщин, а организаторы мероприятия заранее информируют об этом гостей. Текст «домашнего» мавлида читают профессиональные чтецы Корана, владеющие религиозными текстами на уровне, обеспечивающим проведение ритуала. Мавлид, таким образом, становится формой торжественного маркирования события в пространстве повседневности.

### **Трансформация мавлида. Современный свадебный мавлид**

Праздником семейного цикла, получившим наибольшее влияние со стороны универсального мавлида, стал свадебный обряд. Мусульманские приоритеты достаточно давно (с начала 1990-х годов) стали влиять на форму проведения свадебного торжества – «приглашающая сторона» заранее объявляет, что свадьба будет без алкогольных напитков и танцев, поскольку и те, и другие не вписываются в нормативы ислама. Такие свадьбы широко распространены в городах, а в сельской местности (особенно в высокогорных районах) практически укоренились. Несколько позже (приблизительно с начала 2000-х гг.) данная форма свадебного торжества стала предваряться чтением коранических текстов, входящих в цикл универсального мавлида. Поскольку мусульманские приоритеты, актуализирующие себя в пространстве свадебного торжества, у дагестанцев к тому времени уже получили широкое признание и укоренились ментально, введение ритуальной мусульманской компоненты в свадьбу оказалось закономерным и осуществилось органично. Так образовалась локальная, дагестанская, особенность свадебной церемонии, сформированная на «платформе» мусульманского ритуала и получившая определение свадьба-мавлид.

Торжественная часть мусульманской свадьбы проводится в помещении, разделенном на два сектора для размещения мужчин и женщин. Присутствующие на мавлиде женщины одеты соответственно религиозным нормам в платья, полностью закрывающие тело, и головной платок. На свадебном мавлиде не звучит инструментальная музыка и не исполняются танцы. Это условие исключает развлекательный контент торжества, а собственно «содержание» мероприятия представлено чтением коранических текстов, хадисов, исполнением религиозных песен. Религиозные песни – нашиды – исполняются приглашенными музыкантами на арабском языке и языках дагестанских народностей. Музыкально-интонационные особенности религиозных песен были рассмотрены нами в предыдущих публикациях.<sup>14</sup>

Важный аспект религиозной музыкальной традиции – исполнительский, поскольку пение нашида требует знания коранических текстов, хорошего произношения на арабском языке, а также навыки сольного и ансамблевого вокального исполнения. Специальное обучение пению нашидов в исламских учебных заведениях не предусмотрено, и приобретение навыков ритуального пения происходит

идентично народно-песенной традиции, в рамках самодеятельного творчества. Исполнение религиозных песен в универсальном мавлиде, который проводится в мечети, происходит силами наиболее активных прихожан, имеющих большой опыт в данном секторе религиозной культуры. Как правило, это сложившиеся за годы практики ансамбли, участники которых прошли обучение в исламских учебных заведениях, знают коранические тексты и хадисы, владеют корпусом мелодий, на основе которых пропевают религиозные тексты. В настоящее время можно говорить о сложившихся в рамках мусульманского ритуала *профессиональных традициях* религиозных песен и *профессиональном уровне исполнения*. Такие ансамбли, как, например, вокальная группа Чиркей, являются, по сути, цеховыми объединениями чтецов мавлидов. В проведении «домашнего» мавлида принимают участие члены семьи организатора религиозного мероприятия. При необходимости, вызванной отсутствием в близком кругу родственников, имеющих необходимую подготовку и *профессиональный опыт*, ритуал проводят приглашенные служители культа. По окончании мавлида в благодарность за его проведение исполнителей ритуала приглашают к торжественному застолью и награждают подарками. Практика приглашения на мавлид чтецов извне общиной характерна, прежде всего, для города с его полигэтничным населением и территориальным рассредоточением родственников, в то время как в сельской местности проблемы с проведением мавлида не возникают из-за наличия чтецов в каждой семейной общине.

Примечательно, что в некоторых случаях музыканты исполняют наиды в сопровождении «минусовой» фонограммы – в таком случае инструментальным сопровождением выступает ровный, статичный звуковой фон, а само наличие инструментальной фонограммы на мавлиде, скорее всего, объясняется конформистским поведением организаторов свадебного мавлида. Впрочем, само присутствие музыкального компонента на свадебном мавлиде транслирует характер религиозности «приглашающей стороны» – от традиционного ислаама до ортодоксального. Мусульманская свадьба ортодоксов (приверженцев «строгого» ислаама) – ритуал, основанный на чтении коранических текстов, что априори исключает какое-либо присутствие музыки. Менее жесткое отношение к музыке как развлекательному контенту – в среде мусульман, придерживающихся традиционной формы ислаама, связанного с духовно-культурным субстратом.

Традиция суфийского зикра, практика вокального и инструментального музенирования отразились на отношении дагестанцев к

музыке как к части культурного наследия, что обеспечило развитие песенно-инструментального фольклора, а в его пространстве – сакрально-религиозной музыки. Мусульманская свадьба сторонников традиционного ислама допускает звучание музыки во время торжественного мероприятия, что, возможно, и стало продуцирующим посыпом для развития и популяризации жанра религиозной песни – нашида. Исключительное положение на мавлиде нашидов при полном отсутствии инструментальной музыки актуализирует сакральное значение коранических и догматических текстов, составляющих вербальную основу религиозных песен, и обозначает прикладную функцию музыки в мусульманском ритуале.

В целом, торжественная часть свадьбы-мавлида включает поздравления, адресованные молодоженам и их родителям; чтение коранических текстов; религиозные песни – нашиды. Выполняя прикладную функцию в мавлиде, музыка выступает важным этноидентификационным маркером, «транспонирующим» универсальный религиозный ритуал в контекст повседневной культуры дагестанцев.

## **Выводы**

Таким образом, универсальный мавлид, сформированный в рамках религиозного ритуала, расширил свое присутствие в культурном пространстве региона и трансформировался в новые формы общественно-политических и семейно-общественных практик.

В контексте мавлида произошло становление нового песенного жанра – нашид. Сформировалась особая культура исполнения и популяризации нашида, образовалась индустрия студийной записи и распространения CD и DVD-дисков с записями нашидов. Появились ансамбли исполнителей, обеспечивающих музыкальный контент свадебных мавлидов. Образовалась эстрадная разновидность нашида, исполняемая соло и демонстрирующая не свойственную обрядово-мусульманскому контексту агональность. Такой тип нашида ограничен в пространстве массовой музыкальной культуры в определенной степени благодаря использованию современных компьютерных технологий обработки музыкального звука. Показательно, что эстрадный нашид обязан своему появлению ритуальному празднику – мавлиду.

Мавлид демонстрирует приоритет архаичных религиозных практик и свидетельствует о наличии архаизационных тенденций в социуме. В то же время мавлид стал платформой для креативных явлений

в сфере сакрально-религиозной музыки и инспирировал появление эстрадной разновидности религиозной песни нашид. Все это утверждает особое значение этого праздника в социокультурной жизни современных дагестанцев.

<sup>1</sup> Бородовская Л. З. *Традиции суфизма в татарской музыке*. Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2004.

<sup>2</sup> Софийская А. Б. *Музыкальные аспекты религиозных праздников татар-мусульман Поволжья*. Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2007.

<sup>3</sup> Туймова Г. Р. *Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи*. Дис. ... канд. искусствоведения. Москва, 2008.

<sup>4</sup> Шамсутдинова М. И. *Маулид-байрам у мусульман Среднего Поволжья*. Дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2001.

<sup>5</sup> Сергеева Т. С. *Рождение западно-арабской музыкальной классики*. Дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2009.

<sup>6</sup> Шамилли Г. Б. *Классическая музыка Ирана: фундаментальные категории теории и практики*. Дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2009.

<sup>7</sup> During J. *Musique et extase: l'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris, 1988.

<sup>8</sup> Shiloah A. *Music in the World of Islam: a Socio-cultural Study*. Detroit: Wayne State University Press, 1995.

<sup>9</sup> Фёдорова Е. С. *Философия музыки в мусульманской средневековой культуре*. Дис. ... канд. культурологии. Санкт-Петербург, 2015.

<sup>10</sup> Nelson K. The Art of Reciting the Qur'an. *Modern Middle East Series* No. 11. Austin: University of Texas Press, 1985; Shaikh Jalal Al-Hanafi. *The Recitation and Pronunciation of the Worlds of the Holy Qur'an and the Other Words of Arabic Speech. Ministry of Awqaf and Religious Affairs of the Republic of Iraq*. Baghdad, 1978; Имамутдинова З. А. О феномене мелодизированного чтения Корана (к проблеме музыкальной риторики сакрального текста). *Проблемы музыкальной науки* № 1, 2010, с. 17–20; Сайфуллина Г. Р. *Музыка священного Слова: чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре*. Казань: Татполиграф, 1999.

<sup>11</sup> Yunusova V. Modern Russian Islamic Music Traditions: History Relationships with Islamic Regions. *Conference on Music in the World of Islam. Assilah, 8 – 10 August, 2007*. [http://ligne13.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/fichiers\\_attaches/yunusova-2007.pdf](http://ligne13.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/fichiers_attaches/yunusova-2007.pdf) (просмотрено 20.03.2016); Юнусова В. Н. Традиционная музыкальная культура народов Востока как зеркало мира: ещё раз к постановке проблемы. *Наука без границ*. Москва: Композитор, 2015, с. 348–362.

<sup>12</sup> Юнусова В. Н. Музыкальные традиции праздника мавлид у российских мусульман. *Ежегодный богословский альманах «Мавлид ан-набий»* № 1, 2007.

http://www.idmedina.ru/books/history\_culture/mavlid/1/music.htm? ( просмотрено 20.03.2016).

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Абдулаева М. Ш. К вопросу о локальных особенностях сакрально-религиозной музыки. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики № 11 (3), 2015, с. 13–15; Абдулаева М. Ш. Религиозная песня в Дагестане: жанровые особенности и истоки мелодизма. Теория и практика общественного развития № 14, 2015, с. 114–117; Абдулаева М. Ш. Сакрально-религиозная музыка народов Дагестана в современных социокультурных условиях. Теория и практика общественного развития № 11, 2015, с. 230–233.*

## ЛИТЕРАТУРА

- During J. *Musique et extase: l'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris, 1988.
- Yunusova V. Modern Russian Islamic Music Traditions: History Relationships with Islamic Regions. *Conference on Music in the World of Islam. Assilah, 8 – 10 August, 2007*. http://ligne13.maisondesculturesdumonde.org/sites/default/files/fichiers\_attaches/yunusova-2007.pdf (просмотрено 20.03.2016).
- Nelson K. The Art of Reciting the Qur'an. *Modern Middle East Series No. 11*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Shaikh Jalal Al-Hanafi. *The Recitation and Pronunciation of the Worlds of the Holy Qur'an and the Other Words of Arabic Speech. Ministry of Awqaf and Religious Affairs of the Republic of Iraq*. Baghdad, 1978.
- Shiloah A. *Music in the World of Islam: a Socio-cultural Study*. Detroit: Wayne State University Press, 1995.
- Абдулаева М. Ш. К вопросу о локальных особенностях сакрально-религиозной музыки. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики № 11 (3), 2015, с. 13–15.*
- Абдулаева М. Ш. Религиозная песня в Дагестане: жанровые особенности и истоки мелодизма. *Теория и практика общественного развития № 14, 2015, с. 114–117.*
- Абдулаева М. Ш. Сакрально-религиозная музыка народов Дагестана в современных социокультурных условиях. *Теория и практика общественного развития № 11, 2015, с. 230–233.*
- Бородовская Л. З. *Традиции суфизма в татарской музыке*. Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2004.
- Имамутдинова З. А. О феномене мелодизированного чтения Корана (к проблеме музыкальной риторики сакрального текста). *Проблемы музыкальной науки № 1, 2010, с. 17–20.*
- Сайфуллина Г. Р. *Музыка священного Слова: чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре*. Казань: Татполиграф, 1999.

**Медина Абдулаева**

- Сергеева Т. С. *Рождение западно-арабской музыкальной классики*. Дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2009.
- Софийская А. Б. *Музыкальные аспекты религиозных праздников татар-мусульман Поволжья*. Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2007.
- Туймова Г. Р. *Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи*. Дис. ... канд. искусствоведения. Москва, 2008.
- Фёдорова Е. С. *Философия музыки в мусульманской средневековой культуре*. Дис. ... канд. культурологии. Санкт-Петербург, 2015.
- Шамилли Г. Б. *Классическая музыка Ирана: фундаментальные категории теории и практики*. Дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2009.
- Шамсутдинова М. И. *Маулид-байрам у мусульман Среднего Поволжья*. Дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2001.
- Юнусова В. Н. Музыкальные традиции праздника мавлид у российских мусульман. *Ежегодный богословский альманах «Мавлид ан-набий» № 1*, 2007. [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/mavlid/1/music.htm?](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/mavlid/1/music.htm?) ( просмотрено 20.03.2016).
- Юнусова В. Н. Традиционная музыкальная культура народов Востока как зеркало мира: ещё раз к постановке проблемы. *Наука без границ*. Москва: Композитор, 2015, с. 348–362.

Елена Королёва

## ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРАЗДНИКЕ В КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ СТАРОВЕРОВ ЛАТГАЛИИ

### *Summary*

### *The Conception of Holidays in Culture and Language Tradition of Old Believers' in Latgale*

*The article considers the concept of holiday based on the dialect of Old Believers in Latgale. This material has been collected by the author and her students during expeditions since 1977. The concept of holiday reflects united components of Christian and heathen cultures, that is a characteristic feature of Slavonic folk culture generally. The names of holidays and their content are connected with the mundane life of Jesus and the Virgin; they are based on the Christian calendar. All holidays are divided into two parts according to their importance – those devoted to the Lord and those devoted to the Virgin; accordingly they differ as the Great (Easter, the Virgin's death), the Small (Christmas, the Virgin's birthday), and the Middle (holidays related to the permission to work in the afternoon). The content of the holiday is sacral: it is necessary to attend public prayer, to pray at home, and abstain from work.*

*Holidays are the means of identifying the Old Believers as different from other religious denominations: 'our Christmas is opposed to Catholic or Latvian one'. The Christian component has supplanted the heathen component: for example, at Christmas spiritual leaders and chorus visit Old Believers' houses singing carols instead of heathen 'kolyada'.*

*The heathen customs are connected with the holiday eve: the Christmas and Epiphany eve is called 'kuteynik', at this time the youth may tell fortunes, commit excesses.*

*Key-words: Christian holidays, Old Believer, calendar, prohibitions, motivation*

\*

### **Праздник – это время для работы души**

Праздник у латгальских староверов характеризуется теми же особенностями, что и у русских, проживающих в сельской местности в России и являющихся представителями традиционной культуры.

Этот фрагмент народной культуры хорошо разработан и описан в науке.<sup>1</sup> Его отличает *сакральность, традиционность, отмеченность в календаре, всеохватность, запрет на будничную деятельность, особое праздничное поведение и эмоциональный настрой, особая праздничная одежда*<sup>2</sup> и особая праздничная еда. Однако у латгальских староверов концепт «праздник» является прежде всего христианским.

Атрибутивные словосочетания и предикаты, а также дериваты лексемы «праздник» отражают сущностные прототипические свойства праздника. Праздник в представлении староверов старшего поколения, принадлежащих к традиционной культуре, включает посты и поминальные службы. По мнению староверов, *праздник – это время для работы души*<sup>3</sup>.

*Сейчас уже мало празднуют постов.*<sup>4</sup>

*Сегодня празднество за упокой души усопшего.*<sup>5</sup>

Субполе *Праздники церковного календаря* лежит и в основе семантического поля *Праздники в архангельских говорах*<sup>6</sup>, но характер его и акценты совсем другие. В целом следует отметить следующее:

*В основе народного календаря лежит христианский календарь, в значительной степени определяющий терминологию хрононимов.*

*Народный календарь бытует преимущественно в устной форме, носит диалектный характер и сочетает в себе церковные по происхождению хрононимы, адаптированные и модифицированные в духе народной этимологии и собственно народные названия, определяющие мифоритуальное содержание праздника или хозяйственную деятельность и жизненные события.*<sup>7</sup>

Приведем широко распространенный пример народной этимологии, связанный с осмыслиением самого важного по значимости поминального дня – Радуницы.

*По своему происхождению слово «радоница» восходит к словам «род» и «радость», причем, особое место Радоницы в годичном круге церковных праздников – сразу после Светлой пасхальной недели – как бы обязывает христиан не скорбеть и не сетовать по поводу смерти близких, а, наоборот, радоваться их рождению в другую жизнь – жизнь вечную. Победа над смертью, одержанная смертью и воскресением Христа, вытесняет печаль о временной разлуке с родными.*<sup>8</sup>

Однако по представлению староверов и всех православных вообще, название объясняется тем, что родители радуются, когда мы их поминаем.

*Пойду кутью варить, завтра Раданица, в меня пшеница уже замочена, всех поминают, говорят, они ждут и радуются, когда их поминают.<sup>9</sup>*

*После Пасхи девятый день Радуница, это обязательная неделя – они тада хвастваются, надо идти в церковь или дома зажечь лампадку или свечу.<sup>10</sup>*

В каждом диалектном социуме народный календарь образует систему, в которой каждому празднику соответствует определенный набор обрядовых действий, запретов, примет, поверий, фольклорных текстов и т.д. В каждом регионе обнаруживаются свои особенности в значимости, весомости, ритуальной и мифологической нагрузке отдельных дат и отрезков календаря<sup>11</sup>. Например, в праздник Усекновения главы Иоанна Предотечи запрещается резать ножом, особенно капусту и хлеб, так как они имеют круглую форму: «Я сегодня и картошку ногтем чистил, ножик в руки не брал»<sup>12</sup>.

### **Праздник – средство идентификации староверов**

Латвийские староверы живут в иноязычном окружении в условиях полиглоссического и поликонфессионального общества. Актуальным в настоящее время из-за геополитического положения и глобализации оказывается проблема сохранения веры и самоидентичности. По представлению староверов, истинные приверженцы древлеправославной веры соблюдают все церковные праздники и посты.

*Праздники нужно соблюдать.<sup>13\*</sup>*

*Я соблюдаю все праздники.<sup>14</sup>*

*Посты сильно строго соблюдали.<sup>15</sup>*

*Уже строже, как у нас, этой религии, всех постов и этих праздников уже, наверное, нету.<sup>16</sup>*

Праздники являются средством самоидентификации. Дистанцируясь от представителей других конфессий, староверы употребляют при названии праздника определители-идентификаторы: например, *наше Рожество, русское Рожество, староверское Рожество*, эти праздники противопоставляются *латышскому Рождеству, католическому Рождеству*.

Набор календарных праздников, отмечаемых староверами, позволяет судить о них как о глубоко верующих людях. Так, по свидетельству наших информантов, принадлежащих к традиционной куль-

туре, они праздновали только Рождество, но не Новый год, старый Новый год, которому присвоили наименование староверского, потому что на этот день приходится праздник Обрезание Господне. Что касается личных, индивидуальных праздников, то из-за бедности раньше не праздновали ни день рождения, ни день ангела, а когда «обжились», стали праздновать день ангела, но не день рождения, а в последние годы и день ангела, и день рождения. Сейчас, поскольку католическое Рождество является государственным праздником, староверы среднего и младшего поколения празднуют католическое Рождество, Новый год, православное Рождество, старый Новый год, Крещение, Пасху, Янов день, или Лиго. При этом характерное для всех русских исполнение колядок на Рождество не отмечается у наших староверов, функцию благопожеланий в новом году выполняет христославление: *В колядах желают счастья хозяевам, а в нас не, в нас чисто религиозный смысл*<sup>17</sup>. В первый день Рождества и Пасхи или только Рождества, в разных местах по-разному, духовный наставник с клирошанами обезжают дома староверов и исполняют перед иконами тропари, желают в новом году благополучия всей семье, поздравляют с праздником. Ездят только в те дома, куда их заранее приглашают. Староверы считают себя людьми богобоязненными. Главное их качество – жить, как завещали отцы и деды: соблюдать посты и праздники, поминать умерших, молиться и трудиться.

*Вот так праздновали и потом ждали батюшку, когда батюшка приедет христославить. Ко мне два раза в год приезжает христославить батюшка: приезжает на Рождество и на Пасху. Вчера утром рано, полвнадцатого, я только поднялась. Так красиво пропели всё то, что положено, в конце величание пропоют. Величание пропели нараспев так красиво, так трогательно, даже так приятно для души. Горит лампада в одном месте, в другом, помогается, перекрестится, ушёл, благословил, пожелал мне здоровья, всего. Ну, вот так Рождество празднуют.*<sup>18</sup>

Жизнь вносит свои корректизы в привычный ритм жизни староверов.

*Изменился, конечно же, процесс одаривания христославов: теперь дарят только деньги. Но, как и когда-то у наших далеких предков, нет установленной, определенной суммы: хозяин дома дает то количество денег, которое сам считает нужным. Теперь это уже одна из немногих традиций, которая сохранила свою исключительную форму оплаты по желанию и возможности хозяев, так как в наше время большинство церковных обрядов (венчание,*

*поминание родных в поминальные дни, похоронный обряд и др.) в крупных приходах, особенно в городах, имеют определенную, официально установленную, за каждый обряд разную, но фиксированную плату.<sup>19</sup>*

Староверы всегда праздновали воскресенье: день начинали совместной семейной молитвой перед иконой, готовили праздничное угощение, распространенное в среде староверов, гульбишники, ходили в моленную и не выполняли больших работ, можно было только ухаживать за скотом и приготовить обед.

*В воскресенье никогда не работали. И мама всегда говорила, что всегда Бог всё давал, а потом, когда наступали колхозные времена, то в колхозе работали и в субботу, и в воскресенье, и во все праздники, урожаи как-то были маленькие. А когда соблюдали праздники, урожаи были хорошие, всё мама говорила: «Всё Бог давал». Все праздники соблюдались, все посты соблюдались, и всё шло своим чередом, по своим невидимым законам, и всё было как надо. Летом, конечно, праздников было меньше и надо было работать, но в воскресенье никогда не работали, потому что это – Воскресение Иисуса Христа.<sup>20</sup>*

*Молодежь в воскресенье могла играть после службы в игры. Бывало в воскресенье, помилуй Бог, чтобы они там где-то пошли пить или гулять, в шавели играли по воскресеньям только.<sup>21</sup>*

У староверов бытуют пословицы: *Воскресенье выше нас. За воскресенье нет прощения*. Высокий статус воскресенья позволяет выделить наряду с господскими и богородицкими воскресные праздники.

Если в воскресенье празднуется церковный праздник, то староверы говорят о том, что в воскресенье двойной праздник: *Сегодня двойной праздник – воскресенье и Знаменье<sup>22</sup>*.

Церковнославянизм «праздник» этимологически значит – «праздный, порожний, пустой, свободный от труда», латышское название праздника «svētki» этимологически связано со словами – «святой, сакральный». В значение слова «праздник» староверы вкладывают и значение «пустой, свободный от работы», и значение «сакральный». Оба этих понятия и составляют концептуальное содержание праздника у староверов старшего поколения, представителей традиционной культуры.

От будней праздники отличались запретами на все или некоторые виды работ, а также обрядовыми действиями, насыщенными различной символикой.

*Медовый спас – всё поспело, можно есть, пчёл подрезают.<sup>23</sup>*

*На Благовещенье считалось большим грехом даже волосы расчесывать.<sup>24</sup>*

*А потом ее [вербу] всегда приносили домой и ставили к иконам, а когда весной первый раз выгоняли скот в поле, то его надо было этой вербой постебать, тогда скот на поле будет спокойный и не заболеет от слазу.<sup>25</sup>*

*Это на масляной неделе в заговину надо ездить: что дорогу длинней проедешь, то будет урожай длинней.<sup>26</sup>*

Христианские праздники – это посещение моленной (*в моленную не сходил, и праздника нет<sup>27</sup>*), домашняя молитва перед иконами с зажженной лампадкой всех домочадцев и освобождение от повседневных забот. Все виды работ прекращаются уже вечером накануне праздника. Интересно, что староверы не работают и во время больших католических праздников: *Родители никогда не позволяли нам что-либо делать: стирать, мыться в бане и в католические праздники, раз праздник – большого ничего делать нельзя<sup>28</sup>* и даже посещают святое для католиков место – Аглонский костел: *на Богородицу 15 августа у католиков, когда все собираются в Аглонском костёле, все ходили: и латыши, и русские, потому что это праздник. Отдавали дань Пресвятой Деве. Был такой порядок<sup>29</sup>.*

Как видим, почитание праздника оказывается настолько сильным, что позволяет выстраивать отношения с соседями в духе взаимного уважения и понимания. Католики старшего поколения были столь же отзывчивы и в православные праздники тоже не занимались большими работами.

### **Классификации праздников церковного календаря**

Праздники, почитаемые староверами, основаны на христианском календаре. Названия праздников, даты и порядок их совершения, а также содержание текстов, исполняемых во время богослужения, – это *воспоминание, прославление и богословское истолкование ключевых этапов истории Спасения, которая воплощена, главным образом, в событиях земной жизни Иисуса Христа (Спасителя) и Девы Марии<sup>30</sup>*, поэтому все праздники делятся на *Господские и Богородичные*. В церковном христианском календаре двенадцать двунадесятых праздников. Среди них девять *неподвижных*, как их называют старо-

веры, в числе: Рождество Пресвятой Богородицы, Воздвижение Креста Господня, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Рождество Христово, Богоявление, Сретение Господне, Благовещение Пресвятой Богородицы, Преображение Господне, Успение Пресвятой Богородицы и три подвижных, не в числе, плавающих праздника: Вход Господень в Иерусалим, Вознесение Господне, День Святой Троицы.

Немного меньшими по значимости являются так называемые великие праздники. Они занимают в праздничном иерархическом ряду второе место, но по своему значению приравниваются к двунадесятым праздникам. К ним относятся такие праздники, как Рождество святого Иоанна Крестителя, Усекновение главы святого пророка Иоанна Крестителя, Святого Иоанна Богослова, праздник святых первоверховых апостолов Петра и Павла, Покров Пресвятой Богородицы, святителя Николая Чудотворца. Все вместе эти праздники называются в православной традиции годовыми.

Пасха находится вне этой классификации. Пасха для православных христиан – это праздник праздников. Его празднуют целую неделю. Самая торжественная – это Паска.<sup>31</sup> Менее значимой является вторая неделя Пасхи, когда празднуется Отдание Пасхи, поэтому староверы различают Большую Пасху и Малую Пасху. Следуя этой логике определения более значимого и менее значимого праздника, Рождество Богородицы в народе называют Малой Богородицей, а Успение Богородицы – Большой Богородицей:

*Богородицу Большую, Малую Богородицу соблюдали Богородицы две: Большая и Малая. 8 сентября малый праздник – день рождения Бугуродицы. Успенье – это Бугуродица, а Рожество – это Малая Богородица.<sup>32</sup>*

Староверы повсеместно считают, что лучше всего помирать с Паски до Троицы, потому что Христа поют<sup>33</sup> (во время погребения исполняют пасхальные песнопения).

В каждом староверском доме висит церковный древлеправославный календарь. Некоторые праздники празднуются несколько дней. После службы духовный наставник объявляет прихожанам, сколько дней длится праздник и с какого времени можно работать: иногда в последний день запрет на работу действует только до обеда. Такие праздники называются средними праздниками. И эта мотивация уже не связана с обозначением степени значимости праздника.

## Особенности празднования христианских праздников латгальскими староверами

Перечисление всех особенностей не входит в задачу нашего рассмотрения, это отдельная, очень обширная тема исследования. В данном случае нам важно указать на то, что такие особенности вообще существуют. Для староверов Латгалии, например, не характерно купание в проруби на Крещение.

*Нет, такого у нас не было: у нас на Крещение никогда не купались в проруби. Мы только освященную воду в крещенскую ночь с молитвой берем.<sup>34</sup>*

Особо почитается у старообрядцев пятое воскресение Великого поста. Оно посвящается преподобной Марии Египетской. Празднуется в четверг пятой седмицы Великого поста. А само богослужение в местной церкви проходит в канун этого праздника: в среду вечером. В народе оно получило название Марьино стояние или Марьушкино стояние.

Староверы говорят и так: «Пойдем на Марьушку». Это значит, что они пойдут на богослужение в моленную в этот день.

*Данная служба является очень продолжительной и особенно величественной – ведь во время длительного непрерывного богослужения совершаются около тысячи земных поклонов, положенных по церковному уставу.<sup>35</sup>*

*Моё любимое Марьино стояние, оно всегда бывает в среду на пятой недели поста, оно приравнивается к покаянию.<sup>36</sup>*

*Марьино стояние – сдал грехи, пошёл батюшке покаяться, батюшка говорит, это мы только сдали свои грехи, а мы должны ещё и отмолить свои грехи.<sup>37</sup>*

*Я ходила на Марьино стояние, кланяясь в землю всё.<sup>38</sup>*

*После Пасхи проводное воскресенье, в понедельник, во вторник молятся, поминают поимённо, Марьино стояние со среды на четверг, молимся Марье Египетской. Марья была девушка, и очень была распутная, очень была прелюбодеяка большая, Господь так помог ей образумиться.<sup>39</sup>*

*Марьушкино стояние – раз 200 кланяться пришло. Марьушкино стояние стоит всю ночь всенощную.<sup>40</sup>*

*Марьушкино стояние надо 12 лесенок отмолиться и всё в землю, всё в землю.<sup>41</sup>*

На Троицу духовные отцы с клирошанами стоят литию на могилах, никаких трапез на кладбище не происходит. В старину было принято раздавать нищим, которых много собирались на кладбище, подаяние – крашеные в синий или зеленый цвет яйца и угощать их пирогами, которые специально пекли по этому случаю.

*Раньше на кладбищах стояли только в троицкую субботу и в понедельник. В другие дни не стояли. Помню перед Троицей бабушка всегда пекла лепешки для нищих. Лепешки брали с собой на кладбище и там раздавали нищим. Лепешки и с творогом были. А нам, ребятам, интересно было лепешки раздавать.<sup>42</sup>*

В настоящее время в местных газетах печатается график проведения троицких служб на деревенских староверских кладбищах.

### **Народная традиция празднования церковных праздников**

*В основе славянского народного календаря лежит христианский (церковный, православный и католический) календарь, определяющий состав, порядок, иерархию единиц годового времени (прежде всего праздников, постов и мясопасов). Однако содержательная сторона народного календаря, интерпретация праздников, периодов и сезонов, а также их ритуальное «оснащение», т.е. приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты, предписания, в целом не выводимы из христианского учения и являются органическим компонентом народной традиции. Содержательную основу народного календаря составляет мифологическая трактовка времени, различение времени сакрального, чистого, доброго и – нечистого, злого, опасного, что находит отражение в языке (в названиях праздников, почитаемых и опасных дней и периодов).<sup>43</sup>*

Существует большое количество запретов, связанных с праздничными днями, выполнение этих запретов должно быть неукоснительным, в противном случае человека ждет кара небесная, поэтому праздников надо бояться. Кроме того, согласно народным поверьям накануне всех больших праздников активизируется нечистая сила. Опасное время воспринималось как разрыв между «тем» и «этим» светом, именно поэтому праздников так боятся. В отношении к празднику у староверов это проявляется в том, что самой опасной точкой календаря является не сам праздник, а его канун. Приведем пример молодежных бесчинств накануне Рождества и Ивана Купалы.

По мнению исследователей староверия, например, М. О. Шахова, среди староверов практически не сохранилось никаких народных суеве-

рий, пережитков язычества. Замечательным видом народного творчества являются старообрядческие духовные стихи<sup>44</sup>. Однако мнение исследователя староверия расходится с реальной практикой широко распространенных ритуальных бесчинств, восходящих к язычеству. Приведем несколько свидетельств наших информантов из Латгалии:

*На кутейнике действовали, всего хватало: двери завяжем где-нибудь втихаря. Никто не ругался. То кому кули сносим, дровы на дорогу. Вредничали-вредничали. Всего было. Ни ругались, ни милицию звали – ничаво! Ничаво нам не угрожали никто. Понимали, что это такое. Надо было на кутейник кутейничать. Собирались, наряжались да и намазывались всяк, ходили по домам. Посмеются – никогда никто никого не ругал. Двери завяжем, то какие же пера бросаем под двери. Назавтра не вылезти. И всё равно не жаловались никуда люди, понимали, что это молодёжь.*<sup>45</sup>

*Возьмём мешок толстый с сеном и эту трубу заткём, назавтра баба там встаёт или молодуха затопляет, валит дым, гвалт кричит, деревня собирается, что такое, топилося всё хорошо.*<sup>46</sup>

*В кутью, кутейник када, када кутейник, гораз берегли дрова, раскрадут все дровы тада.*<sup>47</sup>

*Парни бегали на кутейник кощунничали, где какую трубу заложат. Печку затопя, надо дым с избы ведром выносить.*<sup>48</sup>

*Взяли целую баню снегу накатали туда комами.*<sup>49</sup>

Сохранилось свидетельство о подобных бесчинствах и во время летнего солнцестояния:

*Бывало, мода была на Иванов день проказить. Знал, что Иванов день, так коня караулил.*<sup>50</sup>

В Полесском народном календаре С. М. Толстой представлено мнение о том, что бесчинства чаще всего приурочены к рождественскому и купальскому циклу, т.е. к двум наиболее опасным отрезкам годового времени (зимнее и летнее солнцестояние), характеризующимся наибольшим разгулом нечистой силы, и что это далеко не случайно.

*Характер этих действий и прежде всего такие их элементы, как воровство, переворачивание, разбрасывание, разрушение, сжигание, перегораживание дороги и др., не оставляет сомнения в их сакральной функции и заставляет относить ритуальные бесчинства к категории охранительных и очистительных обрядов.*<sup>51</sup>

В другой своей работе С. М. Толстая свидетельствует о персонификации и демонизации праздников, также берущих истоки в славянском язычестве:

*Народные образы святых не просто наделяются мифологическими чертами и магическими способностями, подобно почитаемым предкам, но и приравниваются к демоническим персонажам, образуя особый разряд календарных демонов.<sup>52</sup>*

Приведем пример, записанный нами в 2016 году. У наших староверов широко распространена паремия *Борис коней загрыз*. Развернутое объяснение удалось записать в наши дни.

*Всё идёт к концу, Борисова неделя, был Борис, Борис уже коней тянул, Борис утягивает за угол коней, нечем докормить, и поле пахать надо, и конь сдох – так это было в старину.<sup>53</sup>*

У староверов Латгалии принято сажать огурцы на Пахом: *Сей огурцы на Пахом – будешь носить мехом<sup>54</sup>*. В 2014 г. в д. Нотра я записала такой диалог:

*Пахом же завтра, надо сеять. – Пахом может принести – может вынести. – А я буду в субботу сеять – не на Пахом, не на Елену.<sup>55</sup> (разговор женщин в ожидании автолавки)*

### **Народные названия праздников**

Источником ритуалов и верований может служить сама языковая форма праздника, это явление С. М. Толстая называет *реинтерпретацией канонического христианского хрононима<sup>56</sup>*.

Название праздника, получившееся в результате адаптации церковнославянства на русской почве и процесса языковой конденсации, закономерной в устной речи, в народной среде может осмысляться в духе мифологических представлений славян. Например, Всемирное Воздвижение Креста Господня, которое празднуется 14 сентября (по старому стилю) – 27 сентября (по новому стилю), называется у наших староверов *Воздвижение, Сдвиженье*.

*Это один из великих христианских праздников. Празднуется в честь обретенного в первой половине IV века святой равноапостольной царицей Еленой Честного и Животворящего Креста Христова. Называется «Воздвижением» потому, что при обретении сего Креста в Иерусалиме, где был распят Господь наш Иисус Христос, Иерусалимский патриарх Макарий воздвигал (поднимал) его*

*вверх, показывая Честной Крест множеству народа. Народ же с благоговением восклицал: «Господи, помилуй!»*

*Крест Господень почитается христианами как величайшая святыня, как знамя Царя Небесного. Это знамя носит на себе каждый христианин и, по учению Церкви, по принятому ею Преданию от святых апостолов и святых отцов, изображает его на себе рукою, крестообразно, с молитвою...<sup>57</sup>*

Сочетание церковнославянизма и русского аналога порождает двойную мотивацию. Мотивация названия *Сдвиженье* одинакова во всех русских говорах: Сдвиженье, потому что гады сдвигаются. Однако наши староверы помнят и церковную мотивацию, а народную характеризуют как объясняющую праздник «по-простому, по-бабски»:

*Сдвиженье – крест Исусу Христу – по-простому, по-бабски гады сдвигаются на зиму, в лес не ходи никогда в Сдвиженье, стать места нет. Пошли бабы за речку, горазд бруслики на сопках много, пошли оны и забыли этот праздник, туда зашли, а оттуда не выйти – все сопки в гадах, гады сдвигаются, с лесу нельзя ничего нести [гады в дом заползут]. Как ты пройдёшь – уж гад и есть гад, кусит, обдрищешься – он такой страшный!<sup>58</sup>*

## Выводы

Как видим, культура и язык староверов, находящихся в иноязычном окружении, сохраняют много архаических, языческих по своему происхождению черт, которые часто приобретают христианское объяснение. Религиозность приводит и к ужесточению запретов, не связанных с христианскими основами: в Благовещенье запрещается даже причесываться. У наших староверов наблюдается характерное для народного календаря *персонажное восприятие праздника, своего рода «персоноцентричность»*<sup>59</sup>: например, Рождество Богородицы и Успение Богородицы у староверов называется *Богородица*, для избежания омонимии в название вводится определение *Малая Богородица и Большая Богородица*. Персоноцентричность приводит к персонификации праздника, а в дальнейшем может привести к его демонизации: *Борис коней загрыз*. Может наблюдаться реинтерпретация христианских хрононимов и соответствующих событий в языковой форме и ритуальном содержании народного календаря<sup>60</sup>: *Сдвиженье, Воздвижение*.

Жизнь местных старообрядцев тесно связана с церковными обрядами и праздниками, которые хорошо сохранились и наложили отпечаток на всю культуру и повседневную жизнь староверов. Все праздники староверы праздновали одинаково: зажигали лампадки перед образами и молились, ходили в моленную, не работали. Кроме того, запрет на развлечения во время праздников и постов действовал неукоснительно:

*Зажгём лампадки и молились. В моленную ходили, не работали.*<sup>61</sup>

*В праздник, Боже збав, чтобы что-нибудь делали.*<sup>62</sup>

*Уже и колхозы стали, тоже мы не работали праздником.*<sup>63</sup>

*В праздники никакая молодежь, никто нигде не гуляли, и весь пост так был: никаких свадеб, никаких погонщек.*<sup>64</sup>

Праздник осознавался староверами как время для молитвы и работы души. Бытовое поведение и запреты на тот или иной вид деятельности мотивировались христианскими праздниками. Например, у наших староверов принято заканчивать все полевые работы до Покрова Пресвятой Богородицы, как его принято называть, Покрова. Все строго придерживаются этого правила.<sup>65</sup> Мотивацию находим в христианской интерпретации праздника. *Православные люди верой ощущают простертый над собой покров Царицы Небесной – защиту и избавление от всякой нужды и печали.*<sup>66</sup> Таким образом, время перед Покровом рассматривается как благоприятное, удачное, счастливое. Кроме того, вследствие разного рода ассоциативных переносов, рифмовок, паронимического отталкивания от звукового комплекса, служащего народным названием праздника, появляется новая мотивация, обусловленная знанием местных природных условий, после Покрова земля покрывается снегом: *Покрывает землю снегом уже – Покров называется*<sup>67</sup>. Это представление отражается и в паремии, распространенной во многих материковых русских говорах: *Пресвятая Богородица, покрой землю снежком, а меня женишком*<sup>68</sup>. В концептуальном осмыслении праздника староверами, как и в любом другом феномене народной культуры, наблюдается синкретизм христианского и языческого, однако в сознании староверов даже мифологические представления мотивируются и осмысляются с точки зрения христианского вероучения. Это отличает наших староверов от православных, или, как они их называют, никониан.

- 
- <sup>1</sup> Подюков И. А. *Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья*. Пермь: ПОИПКРО, 2001; Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. *Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь*. Науч. ред. Е. Л. Березович. Москва: АСТ-Пресс, 2015.
- <sup>2</sup> Панина Ж. А. *Семантическое поле «Праздники» в говорах Архангельского региона*. Автореф. диссерт. на соискан. учен. степени канд. филол. наук. Москва, 2015, с. 5.
- <sup>3</sup> Записано Н. В. Ивановой от Е. Е. Ковалевской 1946 г. р. в г. Даугавпилсе.
- <sup>4</sup> Записано И. Егоровой от Е. И. Гордеевой 1935 г. р. в д. Ногра Резекненского р-на.
- <sup>5</sup> Записано Е. Е. Королёвой от М. И. Андреевой 1923 г. р. в д. Свилишки Даугавпилсского р-на.
- <sup>6</sup> Панина Ж. А. *Семантическое поле «Праздники» в говорах Архангельского региона*. Автореф. диссерт. на соискан. учен. степени канд. филол. наук. Москва, 2015, с. 19.
- <sup>7</sup> *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. II. Москва: Международные отношения, 1999, с. 422.
- <sup>8</sup> *Праздничные дни в Древлеправославной Поморской Церкви*. Рига: Издание Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, 2011, с. 94.
- <sup>9</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Р. М. Юферовой 1941 г. р. в г. Даугавпилсе.
- <sup>10</sup> Записано Е. Е. Королёвой от З. В. Трофимовой 1933 г. р. в д. Пиняны Прейльского р-на.
- <sup>11</sup> Толстая С. М. *Полесский народный календарь*. Москва: ИНДРИК, 2005, с. 23.
- <sup>12</sup> Иванова Н. *Староверы Латгалии: «своё» и «чужое»*. Stuttgart: LAP Lambert Academic Publishing, 2014, с. 92.
- <sup>13</sup> П. Червонка Даугавпилсского р-на.
- \* Сведения об информантах не приводятся в том случае, если пример взят из картотеки *Диалектного словаря староверов Латгалии*.
- <sup>14</sup> Круки Резекненского р-на.
- <sup>15</sup> П. Малта Резекненского р-на.
- <sup>16</sup> Записано Н. В. Ивановой и Е. Е. Королёвой от А. Е. Ивановой 1937 г. р. в г. Даугавпилсе.
- <sup>17</sup> Калкуны Даугавпилсского р-на.
- <sup>18</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Е. Т. Цмоковой 1938 г. р. в г. Даугавпилсе. Королёва Е. Е. Староверы о времени и о себе. *Международные Заволокинские чтения*. Сборник 3. Рига: Poligrāfists, 2014, с. 195.
- <sup>19</sup> Titova N. *Vecticīnieku kalendāro svētku leksika*. Bakalaura darbs. Daugavpils, 2014, 20.–21. lpp.
- <sup>20</sup> Записано Г. Богдановой от К. С. Терентьевой 1938 г. р. в г. Даугавпилсе, место рожд. Карасево Краславского р-на.
- <sup>21</sup> Записано Э. Шумейко от В. С. Травкиной 1928 г. р. в д. Хатки Резекненского р-на.

<sup>22</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Т. И. Борисовой 1915 г. р. в Линтопишки Даугавпилсского р-на.

<sup>23</sup> Д. Пизани Прейльского р-на.

<sup>24</sup> Записано Н. Титовой от С. А. Шелухиной 1944 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.

<sup>25</sup> Записано Г. Богдановой в г. Даугавпилсе от К. С. Терентьевой 1938 г. р., место рожд. Карасево Краславского р-на.

<sup>26</sup> Записано Е. Е. Королёвой и Я. Янашек от И. С. Соловьёвой 1922 г. р. в г. Ливанах Прейльского р-на.

<sup>27</sup> Записано Е. Е. Королёвой от М. П. Антоновой 1928 г. р. в д. Калишево Краславского р-на.

<sup>28</sup> Записано Г. Богдановой от К. С. Терентьевой 1938 г. р. в г. Даугавпилсе, место рожд. Карасево Краславского р-на.

<sup>29</sup> Тот же источник.

<sup>30</sup> *Праздничные дни в Древлеправославной Поморской Церкви*. Рига: Издание Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, 2011, с. 5.

<sup>31</sup> Г. Екабпилс.

<sup>32</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Р. М. Юферовой 1941 г. р. в г. Даугавпилсе.

<sup>33</sup> Записано Е. Е. Королёвой от З. В. Трофимовой 1933 г. р. в д. Пиняны Прейльского р-на.

<sup>34</sup> Записано Н. Титовой от С. А. Шелухиной 1944 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.

<sup>35</sup> Titova N. *Vecticībnieku kalendāro svētku leksika*. Bakalaura darbs. Daugavpils, 2014, 33. lpp.

<sup>36</sup> Юдовка Даугавпилсского р-на.

<sup>37</sup> Г. Резекне.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Г. Даугавпилс.

<sup>40</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Р. М. Юферовой 1941 г. р. в г. Даугавпилсе.

<sup>41</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Е. А. Мурашовой 1930 г. р. в д. Фольварк Прейльского р-на.

<sup>42</sup> Записано Н. Титовой от С. А. Шелухиной 1944 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.

<sup>43</sup> Толстая С. М. *Полесский народный календарь*. Москва: ИНДРИК, 2005, с. 9–10.

<sup>44</sup> Шахов М. О. *Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция*. Москва: РАГС, 2001, с. 216.

<sup>45</sup> Записано Н. Титовой от С. А. Шелухиной 1944 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.

<sup>46</sup> Записано Е. Е. Королёвой от Я. Цветкова 1925 г. р. в д. Вёртукшни Резекненского р-на.

## Елена Королёва

- <sup>47</sup> Записано К. Мамиконян от А. И. Поляковой 1926 г. р. в г. Ливанах Прейльского р-на.
- <sup>48</sup> Записано Е. Е. Королёвой от В. Ершовой 1924 г. р. в д. Тиша Резекненского р-на.
- <sup>49</sup> Записано Е. Королёвой от Я. Цветкова 1925 г. р. в д. Вёртукшни Резекненского р-на.
- <sup>50</sup> Записано Е. Е. Королёвой от С. Х. Соловьёва 1929 г. р. в п. Малта Резекненского р-на.
- <sup>51</sup> Толстая С. М. *Полесский народный календарь*. Москва: ИНДРИК, 2005, с. 394.
- <sup>52</sup> Толстая С. М. *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010, с. 186.
- <sup>53</sup> Записано Е. Королёвой от М. А. Андреевой 1936 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.
- <sup>54</sup> Г. Краслава.
- <sup>55</sup> Записано Е. Е. Королёвой в д. Нотра Резекненского р-на.
- <sup>56</sup> Толстая С. М. *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010, с. 185.
- <sup>57</sup> *Праздничные дни в Древлеправославной Поморской Церкви*. Рига: Издание Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, 2011, с. 18.
- <sup>58</sup> Записано Е. Е. Королёвой от М. А. Андреевой 1936 г. р. в д. Зуи Резекненского р-на.
- <sup>59</sup> Толстая С. М. *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010, с. 183.
- <sup>60</sup> Там же, с. 185.
- <sup>61</sup> Д. Борисовка Резекненского р-на.
- <sup>62</sup> Д. Шниткино Прейльского р-на.
- <sup>63</sup> П. Червонка Даугавпилсского р-на.
- <sup>64</sup> Записано Э. Шумейко от Л. М. Медведевой 1944 г. р. в д. Круки Резекненского р-на.
- <sup>65</sup> Titova N. *Vecticībnieku kalendāro svētku leksika*. Bakalaura darbs. Daugavpils, 2014, 42. lpp.
- <sup>66</sup> *Праздничные дни в Древлеправославной Поморской Церкви*. Рига: Издание Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, 2011, с. 20–21.
- <sup>67</sup> Д. Артёмовка Краславского р-на.
- <sup>68</sup> Д. Пизани Прейльского р-на.

## ЛИТЕРАТУРА

- Titova N. *Vecticībnieku kalendāro svētku leksika*. Bakalaura darbs. Daugavpils, 2014.
- Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. *Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь*. Науч. ред. Е. Л. Березович. Москва: АСТ-Пресс, 2015.

*Представление о празднике в культурно-языковой традиции староверов Латгалии*

- Иванова Н. *Староверы Латгалии: «своё» и «чужое»*. Stuttgart: LAP Lambert Academic Publishing, 2014.
- Королёва Е. Е. Староверы о времени и о себе. *Международные Заволокинские чтения*. Сборник 3. Рига: Poligrāfists, 2014, с. 184–200.
- Панина Ж. А. *Семантическое поле «Праздники» в говорах Архангельского региона*. Автореф. диссерт. на соискан. учен. степени канд. филол. наук. Москва, 2015.
- Подюков И. А. *Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья*. Пермь: ПОИПКРО, 2001.
- Праздничные дни в Древлеправославной Поморской Церкви*. Рига: Издание Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, 2011.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. II. Москва: Международные отношения, 1999.
- Толстая С. М. *Полесский народный календарь*. Москва: ИНДРИК, 2005.
- Толстая С. М. *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
- Шахов М. О. *Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция*. Москва: РАГС, 2001.

Agita Gritāne

DIEVTURĪBAS ATSPOGUĻOJUMS  
LATVIJAS GLEZNIECĪBĀ 20. GADSIMTA  
STARPKARU PERIODĀ

*Summary*

*Representation of Dievturiba in 20<sup>th</sup> Century Latvian Painting of the Interwar Period*

*The present article identifies the Latvian painters and their artworks, whose content or formal concept represents the aspects of Latvian traditional religion – Dievturiba.*

*The present paper is based on research concerned with individual artists who have attempted to express the ideas of Dievturiba movement in their painting. Not all of the considered artists were enthusiastically supporting the ideas of Dievturiba; however, in their creative and art works these ideas are expressed and displayed.*

*The author attributes great importance to the analysis of the mutual context of Dievturiba as a traditional religion and painting based on its ideas. The ideas of Dievturiba revealed in the works of different artists appear not only in the content of their works, but they have significantly affected their formal style. Each of the represented artists has developed a different framework or set of religious imagery. All artists have used in their works ancient images with specifically Latvian marks, ornaments, and symbols, but the variations of their combinations are greatly diverse, thus they do not constitute a homogeneous system. It should be noted that in Latvian folk songs and national legends, the religious characters are attributed to several and different tasks and areas of activities. Accordingly each character can be described with different signs and symbols revealing a great diversity of colors and the use of symbols.*

*Referring to this variety, one can talk about iconic images created by individual artists, but not about common imagery of Dievturiba iconography.*

*Key-words:* Dievturiba, art, painting, 20<sup>th</sup> century interwar period

\*

## Ievads

Pētījuma tēmas *Dievturības atspoguļojums Latvijas glezniecībā 20. gadsimta starpkaru periodā* aktualitāti pamato tas, ka attiecīgajā vēsturiskajā periodā aizsākās senās latviešu dievestības attēlošana tēlotāja mākslā. Neilgi pēc Latvijas neatkarības pasludināšanas neliela radošās inteliģences domubiedru grupa uzsāka senās latviešu dievestības apzināšanas un atjaunošanas procesu.

Dievturu kustība strauji attīstījās un guva plašu sabiedrības atbalstu, kā rezultātā 1926. gada 26. jūlijā Latvijas Garīgo lietu pārvaldē tika reģistrēta pirmā *Latvijas Dievturu Draudze*.<sup>1</sup> Tā kā dievturības aktualizēšanas procesā lielu lomu ieņēma tieši mākslinieki, rakstnieki, dzejnieki un citi radošās kultūras pārstāvji, ir likumsakarīgi, ka šo ideju atspoguļojums iespaidoja mākslinieku daiļrades un viņu radītos mākslas darbus.

Tēmas izvēli un apskatāmo laika periodu pamato vairāki faktori: pirmkārt, starpkaru periods uzskatāms par pirmo posmu dievturības apzināšanas procesā, otrkārt, tieši šajā periodā dievturības kontekstā parādās attēla nozīme un popularitāte, treškārt, līdz ar Otrā pasaules kara sākumu dievturu kustība Latvijas teritorijā tika aizliegta. Latviešu dievību attēlošanai mākslinieki sāka izmantot un radīt dažādus tēlus un simbolus, kā arī piešķirt latviskam ornamentam reliģiski simbolisku nozīmi. Apskatāmais laika periods ir išs, bet dinamisks posms dievturības attīstībā, kas darbojās noteiktos vēsturisko apstākļos. Jāatzīmē, ka dievturu darbība turpinās līdz pat mūsdienām, bijuši vairāki stagnācijas periodi, bet nevienu brīdi dievturi nav izzuduši vai pārtraukuši savu darbību.

Šī pētījuma galvenais uzdevums ir apzināt 20. gadsimta starpkaru periodā tapušos latviešu glezniecības darbus, kuru saturiskā koncepcija atspoguļo dievturības idejas un saturu. Latvijas mākslas vēsturē šī tēma līdz šim nav pētīta un interpretēta. Nemot vērā publikācijas apjomu, pētījumā aplūkoti tikai glezniecības mākslas darbi. Jāatzīmē, ka latviešu mākslā ir sastopami gan tēlniecības, gan grafikas, gan lietišķās mākslas darbi, kuru saturs pauž dievturības idejisko jēgu un uzskatus.

## Dievturība latviskās kultūras kontekstā 20. gadsimta starpkaru periodā

Dievturības pasaules uzskats balstās uz latviskas un nacionālas reliģijas izveidi, kas veidota un attīstīta kā garīgās kultūras pamats. Laika periods, kurā attīstījās dievturības principi un uzskati, sakrita ar Latvijas kā neatkarīgas un nacionālas valsts izveides periodu un nostabilizēšanos.

Šajā laikā kā viena no būtiskākajām aktualitātēm gan valstiskā līmenī, gan sabiedrības idejiskā domā tika izvirzīta ideja par latviskas Latvijas izveidi. Būtiski atzīmēt, ka latviskums tika izprasts un akcentēts dažādi – vieniem tas šķita panākts tad, kad latviešu rokās pārgāja saimnieciskie uzņēmumi un naudas krājumi, otriem – latviskā Latvija ir tad, ja to pārvalda latviešu tautības ierēdņi, trešiem – pietiekot ar to, ka latviešu uzraksti stāv visur pirmajā vietā.

Līdz ar nacionālās pašapziņas augšanu un nacionālās neatkarības apjaušanu sabiedrībā bija vērojama tautisko un vēsturisko vērtību apzināšana un pārvērtēšana. Par nepieciešamību veidot savu – nacionālo reliģiju, kura balstītos uz pagātnes tradīciju un vēsturiskā mantojuma pamatiem, sprieda ne tikai Latvijā, tā bija aktualitāte arī Eiropā. It sevišķi šī tendence bija aktuāla tām valstīm, kurās bija ieguvušas vai atguvušas nacionālo neatkarību. Līdzīgus piemērus var atrast gan Igaunijā, gan Lietuvā, kur, mostoties tautu nacionālajai pašapziņai, iezīmējās tendence restaurēt tradicionālo tautas reliģiju, piemēram, senie igauņi pasaulē redzējuši divas augstākās varas – labo un ļauno. Domubiedri, kas vēlējās atjaunot un izpētīt seno igauņu tradicionālo reliģiju, apvienojās savienībā *Hii*s, tās statūti apstiprināti 1931. gada 3. jūnijā.<sup>2</sup> Igaunu tāristi izdeva gan savu žurnālu, gan savas idejas popularizēja citos tā laika periodikas izdevumos.

Dievturu reliģiskie uzskati cieši savijās ar latviešu tautas kultūras tradīcijām. Dievturības pamatā tika uzsvērta tautiskā ideja. Reizē ar dievturības skaidrojumiem kā latviskās kultūras pamatu dievturu idejiskais līderis un organizācijas dibinātājs Ernests Brastiņš (1892 – 1942) minējis, ka latvietība ir jāizkopj savā ipašā stilā. Savukārt stils var attīstīties nemitīgi, atkārtojot vienas un tās pašas formas. Jāatzīmē, ka E. Brastiņš bija arī mākslinieks, publicists un mākslas teorētiķis.

### **Dievturības un mākslas attiecības**

Dievturība kā latviskā reliģija tika radīta ar ideju, ka tā dos pamatu jaunam posmam kultūrā un mākslā. Pirmkārt, šis apgalvojums balstījās idejā, ka tā būs latviska un nacionāla māksla un kultūra, kurā nebūs jūtama sveša ietekme un tradīcijas. Latviešu dievestības dibinātāji uzskatīja, ka tieši dievturība kā reliģija būs tā, kas dos dvēseli jaunajam posmam mākslā.

*Šis jaunais posms, kas jau ribina aiz durvīm, būs latvisks, nopietns un dievestīgs. Jaunie dzejnieki, jaunie mākslinieki var priecāties, ka viņiem būs lemts dzīvot latviskās dzejas un mākslas atdzīmšanas periodā, un ka viņiem pašas Laimas novēlēts – darboties šai jaunajā laikā.<sup>3</sup>*

Šeit gan jāmin, ka, pētot 20. gadsimta 30. gadu situāciju mākslas dzīvē, Stella Pelše ir secinājusi, ka galu galā dievturu kustības propagandētais mākslas modelis tika atvasināts no tām pašām daudz kritizētajām kristīgās Eiropas tradīcijām – akadēmiskās mākslas “lielo” sižetu atskanām, kas absorbējušas arī reālisma tautisko raksturu un simbolisma dvēselisko dziļumu<sup>4</sup>.

Analizējot reliģijas un mākslas attiecības, E. Brastiņš minēja, ka visām lielām mākslām piemīt kāda kopīga īpašība, kas noteic viņu saturu un formu, jo *visas lielās mākslas ir simboliskas jeb zīmīgas*<sup>5</sup>. Apskatot lielo reliģiju un lielo mākslu savstarpējo sasaisti, E. Brastiņš min, ka varena bija gan kristīgā māksla, gan seno kultūru – indusu, ēgiptiešu, grieķu – māksla, kuru pamats bija tikpat simbolisks. Par latviskas mākslas pamatu E. Brastiņš izvirzīja svēto zīmu izmantošanu, minot, ka mūsu pašu svētās zīmes ir jānoliek lielās latviskās mākslas pamatos, lai šī māksla būtu arī svēta māksla. Mākslinieku audzināšanā viņš aicināja uzsvērt latviskā simboloģiju un mitoloģiju, lai senās, svētās zīmes, tēli un veidoli klūtu par latvisko formu avotu.

Mākslinieks Jēkabs Bīne (1895 – 1955) rakstā *Relīģija un māksla* ir minējis, ka *kultūra ir cieši saistīta ar tautu. Nav starptautiskas kultūras, tāpat kā nav starpāru kultūras*<sup>6</sup>. J. Bīne bija aktīvs un pārliecināts dievturības piekritējs, uzskatu un atziņu paudējs. Viņš bieži publicēja savas pārdomas gan par mākslu, gan reliģiju, gan dažādām savu laiku aktuālām kultūras norisēm un procesiem. J. Bīne nereti kritiski vērsies pret modernām un laikmetīgi aktuālām iezīmēm mākslā. Pamatojot reliģijas un mākslas savstarpējo attiecību nozīmību, viņš secināja, ka *māksla ir pilnvērtīga tikai tad, kad tā saaugusi ar savas tautas kultūras pārējām nozarēm, piemēram – ja māksla dod veidu savas tautas reliģiskām un prātnieciskām tieksmēm*<sup>7</sup>. Viņš atzīst, ka ir ļoti maz tādu reliģiju, kas nebūtu izmantojušas dažādas mākslas nozares savas popularitātes veicināšanai un uzskatu paušanai. Tomēr ne vienmēr reliģiskās un nacionālās mākslas intereses sakrīt vai to savstarpējās attiecības balstās brīvās un radošās izpausmes formās. Apskatot mākslas un reliģijas attiecības kā savstarpējas sadarbības principu kristietībā, jāmin, ka ir reliģijas, kurās mākslas loma ir samazināta līdz minimumam vai pat noliegta. Piemēram, kā vienīgos mākslinieciskos izteiksmes līdzekļus savu uzskatu paušanai Austrumu reliģijas pieļauj arhitektūru, literatūru un mūziku.

J. Bīne, apcerot latviskas Latvijas nākotni, izteica domu, ka, lai Latvijā uzplauktu latviskais un zustu svešais, vispirms ir jālikvidē svešais viedoklis mūsu kultūrā. J. Bīne uzsvēra, ka sabiedribā tiek pausti atšķirīgi priekšstatī par to, kādai būtu jābūt latviešu nacionālai kultūrai, – no vienas pusēs,

atrodamas domas, ka latviešiem vajadzīga īpaši latviska kultūra, lai paustu pasaulei to, kas mēs (latvieši) patiesi esam, bet turpat valdot arī cits vie-doklis, ka, savu kultūru veidojot, latvietim ir jārēķinās ar laikmetu un “internacionālās kultūras” iespādiem, citādi var palikt svešs kaimiņu acīs.

Dievturiem māksliniekam nozīmīgs bija jautājums par mākslas darbu kā simbolu nesēju. Līdz ar dievturības atjaunošanu gan E. Brastiņš, gan citi dievturības piekritēji aizsāka seno latviešu zīmu un ornamentu tulkošanu un skaidrošanu. 1939. gadā J. Bīne rakstīja: *Ornamentu – simbolu tulkošanā vēl maz kas darīts, un Brastiņa ievadītie pētījumi par mūsu rakstu nozīmi atraduši mūsu teorētiku pulkā vēl maz sekotāju.*<sup>8</sup>

Jāpiebilst, ka mākslas darbos, kuri tapuši kā dievturu domu un uzskatu vēstijums, tieši simboliskais aspekts ir pats būtiskākais un nozīmīgākais. *Psihologiski ņemot, simbols ir jau ikviens priekšstats mūsu apziņā par kādu ārpus cilvēka esošu lietu, notikumu vai norisi*<sup>9</sup>, tā secina E. Brastiņš. Tālāk viņš pauž pārliecību, ka bez zīmēm un simboliem nav iedomājama nevienna kultūra. Pēc būtības katrs priekšmets var tikt uzskatīts kā simbols kādai idejai, kam ir sakars ar šo priekšmetu. Vislielākā simbolu nozīme ir saistīma ar mākslas darbu, jo tieši tajā šī nozīme atklājas vislabāk. Visbagātākās ar simboliem ir reliģijas, jo tajās paustās domas un atziņas ir visnepieejamākās loģiskai domāšanai – tādas kā dievības, mūžība, nemirstība u. c. Simbolu izmantošana un atveidošana mākslā novē pie alegorijām un līdzībām. Mākslinieks savā darbā piešķir izteiksmi un vaibstus citkārt tikai tekstos aprakstītiem simboliem. Var uzskatīt, ka gluži kā karte ir tikai nedzīvs zemes simbols attiecībā pret gleznu, tā simbols ir sauss un nedzīvs, salidzinot ar alegoriju. Visur, kur cilvēka garīgās dzīves sasniegumi tiek ietērpti kultūras formās, tās ir simboliskas. Dievturiem rūp latviešu kultūras latvisķā simbolika, tādēļ jo īpaši nozīmīga ir gan to radīšana, gan attēlošana.

Pētot mākslas un simbolu attiecības, E. Brastiņš atzīst, ka mākslā tikai retumis pazīb viens otrs simbols. Latvisķā reliģija ar savu simboliku vēl tikai nedaudz ir latviešu lepnums un dārgums. Šīs atziņas liecina par dievturu interesēm un nolūkiem iedibināt un radīt savus reliģiskos simbolus, turklāt uzskatot, ka tieši dievturībai ir jākļūst par jēdzienu un vārdu, kas kā simbols izteic latviešu pasaules uzskatu un līdz ar to arī šīs tautas garīgās dzīves virzienu. Dievturi savā nākotnes redzējumā vēlējās, lai latvietis un dievturis nozīmē vienu un to pašu, bet, kā secina S. Pelše, šīs “*latvisma manifests*” tomēr uzskatāms par ideālu jābūtības deklarāciju, kas nespēj pārvarēt plaisiru starp dainu pasauli un vizuālās mākslas specifiku, paša autora [E. Brastiņa – A. G.] jaunradē realizējoties vien mazpārliecinošā reālisma un simbolisma idiomu krustojumā<sup>10</sup>.

## *Dievturības atspoguļojums Latvijas glezniecībā 20. gadsimta starpkaru periodā*

Par dievturības un mākslas attiecībām izdevumā *Labietis* 1934. gadā rakstīja Aldis Goba, apskatot dažadas kultūras un mākslas jomas, analizēdams to atbilstību latviešu tradicionālās reliģijas uzskatiem. Attiecībā uz glezniecību un tēlniecību A. Goba secināja, ka *arī mūsu tēlojošās mākslas apsīka. Mākslinieki gan prata rikoties ar krāsām, ar zīmuļiem, bet viņiem nebija ko teikt: viņiem pietrūka satura, pietrūka domu un ideālu, nebija jūtu un gribas<sup>11</sup>.* Jaunais laiks lika mākslā meklēt latvisku un nozīmīgu saturu, kas palīdz skatītājam radīt un izprast pasaules latvisku skatīšanu. Mākslinieki tika aicināti radīt mākslas darbus, kuros atklātos bagātā un teiksmainā latviskā pasaule. Tāpat kā rakstniekiem nepietiek ar to, ka viņš prot rakstīt, tā arī gleznotājam ir jāmeklē iespējas, ko gleznot. Pēc autora domām, lieliskas un plašas iespējas paver latviskā reliģija, kas atklāj plašu, nozīmīgu un teiksmainu pasauli. Mākslinieku uzdevums būtu cildenos teiksmu tēlus padarīt skaidrākus un izprotamākus. Tēliem jādzimst mākslā un jāpadara reliģiskā apcere skaidrāka un saprotamāka. Latviskie mākslinieki tika aicināti radīt latvisku mākslu, no kurās pretī starotu latviskais daiļums un saturs. Ar prieku autors atzīmēja mākslinieku Ansi Cīruli, kurš ir izpratis “latviski dievoto skais-tumu” un rāda to skatītājiem.

Par dievestības un mākslas savstarpējo mijiedarbību liecina arī E. Brastiņa dievturības skaidrojums *Cerokslī: Īsta dievestība vienmēr atradusies ciešā sadraudzībā ar dzeju un mākslu, jo tā vislabāk palīdz saprast neredzamo<sup>12</sup>.* Attiecībās ar reliģiju māksla meklē svētās zīmes, tāpat kā svētums meklē mākslu.

Apskatot mākslas un reliģijas attiecību aspektus, mākslas vēsturnieks Jānis Siliņš (1896 – 1991) ir secinājis, ka reliģiskā māksla nav *īsta vai tikai šķietama mākslinieciskā elementa āreja un nejauša sastapšanās ar īstu vai šķietamu reliģisko komponentu formu uzskatāmā veidojumā; tā ir organiska sintēze, kur veidojuma veselumā saslēdzas mākslinieciski nozīmīgais ar reliģisko nozīmīgo. Daiļdarba reliģiskai jēgai kā ārpus estētiskam momentam ir jābūt iekausētai pašā mākslinieciskā veidojumā, tā satversmē un uzbūvē<sup>13</sup>.*

## *Dievturības atspoguļojums latviešu glezniecībā 20. gadsimta 20. – 30. gados*

Jau 19. – 20. gadsimta mijā bija vērojama aktīva latviskās mitoloģijas un folkloras tematikas izmantošana mākslinieku darbos, piemēram, Janis Rozentāls (1866 – 1916) latvisko mītu un folkloru atklāj caur jūgendstila un simbolisma stilistiku (*Pēc pirmajiem gaiļiem; Velnu ģimene*),

tāpat arī Riharda Zariņa (1869 – 1939) oforta ciklā *Kur Latvijas meži šalc* redzami latviskās identitātes meklējumi.

20. gadsimta 20. – 30. gados bija jūtams atbalsts un atgriešanās pie t. s. nacionālā stila, kura stilistiskās izpausmes bija nenoteiktas, tās varēja izpausties gan gleznieciskos paņēmienos, gan saturiskās norādēs, gan idejiskos simbolos. Latvijas valstiskā neatkarība ir drošs pamats augošajai interesei par savas tautas nacionālajām vērtībām. Pēc autoritārā režīma nostiprināšanās 1934. gadā latviskie centieni iegūst citu jēgu un uzdevumus. Tāpat kā sabiedrība kopumā, arī mākslinieki turpina pastiprināti interesēties par etnogrāfisko mantojumu, vēsturiski klasisko tradīciju ideāliem un, vienlaikus kritizējot modernisma idejas un to ietekmes, brīžiem vairāk vai mazāk tās lietoja un sintezēja latviskajā mākslā. Māksla bieži tika izprasta kā noteiktu mērķu – patiesības, reliģijas un morāles, bet īpaši – latvietības veicinātāja. Aktīvi tika diskutēts par nacionālās mākslas un kultūras tālāko attīstību. Šajā laikā glezniecībā kā līdzeklis latvietības paušanai, bieži līdztekus dzīlai latviskās vēstures un tradīciju paušanai, kā stilistiskie līdzekļi tiek izmantotas impresionisma, simbolisma un reālisma stilistiskās pieredzes modifikācijas un priekšstatī. Mitoloģiskais žanrs ieņēma īpašu vietu, jo tas vizuāli iespaidīgi attēloja senās dievības, gadskārtu un debesu parādību personificējumus un, greznojot ar šiem darbiem sabiedrisko ēku interjerus, valdības reprezentācijas zāles, piešķīra pastāvošai iekārtai lielāku ārējo spožumu un latviskumu.

Šajā laikā gan presē, gan izstāžu apskatos un recenzijās nereti parādījās asa un kritiska viedokļu paušana attiecībā gan pret māksliniekiem, kuri meklē jaunus mākslas stilus un izpausmes veidus savos radošajos darbos, gan pret māksliniekiem, kuri stingri un tradicionāli pieturas pie latviskā ornamenta, vēsturiskās pagātnes attēlojuma kā mākslas saturs pamata. Raksturojot šo periodu, mākslas vēsturnieks J. Siliņš ir atzīmējis:

*Divdesmitie gadi bija pārbaudes laiks. Ādama Alkšņa devize – tautas dzīvei un dzimtai zemei tuvu savu mākslu – ieguva jaunu saturu, jēgu: Vakaru kultūras lokā, savā valstī meklēt, kopt latviešu mākslas īpato ceļu.<sup>14</sup>*

1935. gadā, analizējot latviešu mākslinieku tradīcijas, mākslinieks Jēkabs Strazdiņš (1905 – 1958) rakstīja:

*Mūsu individuālā māksla vēl jauna, un mākslinieku dzīvē vēl nav izaugušas īpatnējas tradīcijas. Jāsaka pat, ka mūsu mākslinieku “tradīcijas” ne tikai nav latviskas, bet nav arī, vispār ķemot, veselīgas.<sup>15</sup>*

Autors savā rakstā vērsās pret māksliniekiem, kuri iedvesmu un radošo pieredzi guvuši ārzemēs. Viņaprāt, ļoti negatīvi mākslas pasauli un ska-

*Dievturības atspoguļojums Latvijas glezniecībā 20. gadsimta starpkaru periodā*

tītāju ietekmē tas, ka šie mākslinieki, kas apguvuši Parīzes “ideālu”, cenšas radīt tādu mākslinieka tēlu, kas raiša nenopietnu attieksmi pret mākslu kopumā. Šī tēma aktuāla bija arī rakstniekam, aktīvam dievturim Viktoram Eglītim.

20. gadsimta 20.–30. gadu periodā darbojušies vairāki mākslinieki, kuru radošā darbība ir saistāma ar latviešu dievestības idejiskās būtības tēlojumu. Atsevišķi mākslinieki paši bijuši aktīvi dievturības piekritēji un popularizētāji, piemēram, Jēkabs Bīne, Ernests Brastiņš, tēlnieks Arvīds Brastiņš (1892–1942). Citi savus uzskatus nav skaļi pauduši, bet viņu darbos ir labi saskatāms latviešu dievestības pamatprincipu un latvisko uzskatu atspoguļojums, piemēram, Ansis Cirulis (1883–1942), Hilda Vīka (1897–1963), Alberts Kronenbergs (1887–1958), Jēkabs Strazdiņš, Kārlis Sūniņš (1907–1979) un citi. J. Siliņš vairākus no šiem māksliniekim (A. Ciruli, H. Vīku, E. Brastiņu, N. Strunki u. c.) nodēvējis par stilizētājiem, kuri centušies pārveidot akadēmiskā reālisma tradicionālo uztveri un tiekušies uz daiļotu primitīvu, pievēršoties mitoloģiskām tēmām.

Senos latviešu dievību tēlus mākslinieki izmantoja kā iedvesmas avotus gan tēlniecībā, gan glezniecībā, gan arī grāmatu grafikās un jo sevišķi daudz lietišķajā mākslā. Tēlniecībā dievturības ideju atspoguļojums saskatāms A. Brastiņa, A. Bērnieka, J. Plēpja u. c. darbos. Pie aktīvākajiem gleznotājiem, kuru daiļradē 20.–30. gadu periodā ir tapuši vairāki mākslas darbi, kuru idejiskais saturs vai kompozīcijās redzamo tēlu vēstijums saskan ar dievturības paustajām koncepcijām, var pieskaitīt E. Brastiņu, J. Bīni, A. Ciruli, H. Vīku un K. Sūniņu.



Jēkabs Bīne. *Dievs, Māra, Laima*, 1931. Audekls, eļļa. 64x74 cm. LNMM

Skaidrīte Cielava minējusi, ka vislielāko interesi par mitoloģisko tēlu pasauli izrādījuši gleznotāji J. Bīne, E. Brastiņš un citi, kuri iesaistījās pēc latviešu folkloras materiāliem restaurētās reliģiskās sistēmas – dievturības – rādišanā. Analizējot minēto mākslinieku sniegumu 20. gadsimta 20. – 30. gados, S. Cielava secinājusi, ka [...] viņu darbiba ietekmēja tēlotāju mākslu tādā mērā, ka radās lokāls, savdabīgs mitoloģiskais žanrs<sup>16</sup>.

### Dievturības ideju konteksts latviešu glezniecībā 20. gadsimta 20. – 30. gados

Dievturības ideju izplatības iespējas un raksturu darbā apskatītajā laika periodā var iedalīt divos posmos – pirmais aizsākas 20. gadsimta 20. gadu vidū, kad 1926. gadā dievturība ieguva reliģiskas organizācijas statusu.<sup>17</sup> Tas ilgst līdz Kārļa Ulmaņa politiskajam apvērsumam – 1934. gada 15. maijam, pēc kura iestājas nosacīts otrs posms, kura laikā notika politiskā režīma veicinātas izmaiņas gan dievturības pastāvēšanas un uzskatu paušanā, gan mākslas dzīvē kopumā. Pirmajā posmā dievturi uzsāka savu ideju popularizēšanu, veicinot dievturības uzskatu izpētes, pamatošanas, skaidrošanas un izplatīšanas darbību. Šajā laikā dievturība valstiski tika atzīta kā reliģiska kustība un tās sekotāji varēja brīvi un pārliecinoši izplatīt savus reliģiskos uzskatus. Otrs posms iezīmē gan politiskas, gan sociālas pārmaiņas valstī. Tās nepārprotami atsaucas arī uz dievturības ideju nesējiem. Lai gan K. Ulmaņa pārvaldītajā politiskajā režīmā mākslai un kultūrai tika piešķirta liela nozīme un atbalsts, tās galvenā loma bija specifiska latviskuma attēlošana un vadoņa tēla radišana. Šajā laikā Dievturu Sadraudze tika pārreģistrēta kā sabiedriskā organizācija, tā netieši zaudējot reliģisko nozīmi. Oficiālajā mākslā pasūtījumus un atbalstu gūst latviskā māksla. Nosacīti šķiet, ka gan dievturi, gan politiskā vara runā par vienu un to pašu, tomēr pastāvēja būtiskas atšķirības, kas izpaudās ne vien uzskatos, bet arī mākslā un kultūrā.

Jāsecina, ka dievturības principu attēlošanu latviešu glezniecībā 20. gadsimta 20. – 30. gados nevar dēvēt par īpaši populāru vai sistematisku. Šajā periodā, kas raksturojams kā vispārējs latviskā un nacionālā stila meklējumu laiks mākslā, dievturi aktīvi centās popularizēt savus reliģiskos uzskatus, izmantojot dažādus propagandas veidus. Nacionālās identitātes meklējumi mākslā saskanēja ar dievturu uzstādītajiem mērķiem un uzdevumiem. Nozīmīgu vietu ieņēma gan rakstīto tekstu publikācijas presē vai atsevišķos izdevumos, gan uzstāšanās pasākumos un atbalstītāju pulcēšanās vietās, gan centieni savus uzskatus paust savā radošajā

darbā. Ne visi mākslinieki, kas savā radošajā darbībā pievērsās latvisko dievestību attēlošanai, ikdienā paši bija aizrautīgi dievturu uzskatu paudēji. Senatnes pētījumi, ornamenta un latvisko zīmu izzināšana un skaidrošana, to simboliskā izmantošana bija attiecīgā vēsturiskā perioda aktualitāte. No šī viedokļa raugoties, Dievturību kā reliģijas attēlojumu mākslā varētu iedalīt divās grupās: mākslinieki, kas paši bija aktīvi dievturi, un mākslinieki, kuru mākslu dievturi uzskatīja par atbilstošu dievturu idejām. Aktīvi un pārliecināti dievturi bija mākslinieki E. Brastiņš un J. Bīne. Māksliniece H. Vīka, iespējams, dievturības tēmai savos darbos pievērsās, pateicoties savam dzīvesbiedram V. Eglitim, kurš bija pārliecināts dievturis. Turpretim par A. Cīruļu un K. Sūniņu uzskatiem nav iespējams spriest. Lai gan viņu darbos ir saskatāmi latvisko dievestību meklējumi un to attēlojums, nav rakstiska pamatojuma, ka abi mākslinieki bijuši dievturības piekritēji. Iespējams, šo mākslinieku darbu saturs ir veidojies saistībā ar senatnes pētījumiem, dainu un teiksmu apcerēm vai latviskās mākslas meklējumiem. Tomēr šo mākslinieku darbus recenzijās un mākslas apcerējumos aktīvi slavēja dievturu grupai piederoši mākslas kritiķi. Tas ļauj A. Cīruļu, K. Sūniņa mākslas darbus pieskaitīt pie tādiem, kuru vizuālais vēstījums atbilst dievturības uzskatiem un idejām.

Mākslinieki savos darbos dievturības idejas ir atklājuši ļoti dažādi; ne vien saturiskas, bet būtiskas atšķirības ir vērojamas arī no stilistiski formālo meklējumu viedokļa. Katrs mākslinieks ir radījis savu dievības tēla izskatu, tādēļ nevar runāt par vienotu latvisko dievību vizuālo ikonogrāfiju. Lai gan mākslinieki dievestību tēlu attēlošanai izmanto senās zīmes, ornamentus un simbolus, to variāciju kombinācijas ir dažadas un tās neveido vienoto sistēmu. Šeit jāpiebilst, ka arī par dievturības pamatu uzskatītajās dainās, senajās teikās un jebkur folklorā dievību tēliem tiek piedēvētas gan vairākas nozīmes, gan uzdevumi un darbības jomas. Attiecīgi katru dievību var raksturot atšķirīgas pazīmes. Dažādiba vērojama gan noteiktu raksturojošo krāsu, gan dzīvnieku, gan zīmu izmantošanā. Nēmot vērā šo dažādību, var runāt par katra atsevišķa mākslinieka izveidoto dievišķo radību ikonisko tēlu, bet ne kopējo dievturības tēlu ikonogrāfiju.

Kā vienojošu tendenci dievturības uzskatu atspoguļošanā var minēt mākslinieku patstāvīgos mēģinājumus glezniecības formā un saturā meklēt latvisko identitāti. Mākslinieki risina pilnīgi jaunus un sarežģītus uzdevumus, mitoloģiskās kompozīcijās attēlojot dievības un meklējot šo tēlu vietu un nozīmi cilvēka un zemes dzīvē. No vienas pusēs, mākslinieki izmanto ikonogrāfisko materiālu dievturu ideju kontekstā, no otras pusēs, risina stilistisko uzdevumus, kā latviskās dievības attēlot, kādu veidolu

piešķirt šiem personāžiem. J. Bīne, H. Vīka dievībām piešķir idealizētu cilvēka veidolu, kura dzīve ir analoga zemes cilvēka dzīvei. Debesu valstības tēli tiek attēloti lauku sētā, pirtī, blakus cilvēkiem, veicot ikdienas darbu. E. Brastiņa darbos dievestības ideja atklājas vairāk saturiski, kur skatītajam ir jāizprot idejiskais vēstijums, balstoties uz savām zināšanām un izjūtām.

A. Cīruļa un K. Sūniņa dievības vairāk ir statiskas figūras, kuru saistē ar ikdienas cilvēku jūtama mazāk. Šie mākslinieki savos darbos vairāk izmanto ornamentus un latvju rakstu zīmes, kas senos dievus apvīj ar dekorativitātes un zināmas atsvešinātības raksturu. Gan A. Cīruļa, gan K. Sūniņa darbos dievību figūras, to kustības un apgērbs ir vairāk stilizēts un shematisks.

Katra mākslinieka rokraksts pauž savu formālās izteiksmes stilu. Grūti ir saskatīt stilistisku līdzību apskatīto mākslinieku darbos, bet šeit noteikti var runāt par saturisko un idejisko līdzību visu mākslinieku darbos. Katrs no māksliniekiem ir veicis savus atšķirīgus formas un stila meklējumus.

J. Bīne savā daiļradē bijis pārliecināts akadēmiskā reālisma piekritējs. Viņš nemeklē novatoriskas formas vai jaunus izteiksmes līdzekļus. Gan figurālās kompozīcijas, gan ainavas un klusās dabas balstās uz akadēmisku pieeju. Tāpat arī J. Bīnes mitoloģiskajos darbos koptēla iecere un kompozīcija stingri balstās uz reālisma pamatiem.

Turpretim E. Brastiņa gleznieciskie izteiksmes līdzekļi vairāk būtu dēvējami kā mērens modernisms, kuros samanāma zināma ekspresionisma ietekme. Daiļrades sākumā, gleznojot stilizēti un primitīvi, ar laiku viņa otas triepieni kļuva arvien brīvāki un ekspresīvāki. Vairāk uzmanības pievēršot saturiskam vēstījumam, mākslinieks nereti balansē uz ilustratīvi dekoratīvu pazīmu robežas.

Citādi atšķirīga ir H. Vīka, jo viņas darbos dievestību interpretējumā, šķiet, savījas sapņu pasaule ar reāliem tēliem. Gleznojot idilliski romantiskās noskaņās veidotu kompozīciju, māksliniece tajā iekļauj dievišķo Māru vai Laimu. H. Vikas rokraksta pamatā ir stilizēts zīmējums, kas veido primitīvu un reizē izsmalcinātu kopainu. Kompozīciju detaļas brīžam ieskanas nelīela dekorativitātē.

A. Cirulis mitoloģiskajiem tēliem piešķir idilliskas pasaules mirdzumu un krāsu dzidrumu, tās ir dievības, kas nepazīst ļaunumu un zemes dzīves grūtības un smagumu. Saules apmirdzēta, ir gan Laima, gan dejotājas Saules pagalmā, gan Jānis, Pērkons un Dieva bērni. Tēlos reizē sajūtams gan statiskums un augsta stilizācijas pakāpe, gan ritms un cilvēcisks dzīvīgums. A. Cīruļa dievības bieži attēlotas ar paceltu roku – it kā svētot

cilvēkus un zemi. Mitoloģiska sižeta kompozīcija tiek bagātīgi rotāta ar latvisko ornamentu, zīmēm un simboliem.

Apkopojot dievturu paustās teorētiskās idejas un glezniecībā attēloto, nevar uzskatīt, ka mākslinieki būtu centušies savos darbos ilustrēt dievturības ikonogrāfiju. Vairāk var runāt par mēģinājumiem, pamatojoties uz dievturības interpretācijām, attēlot latvisko teiksmu, folkloras un dainu tēlus. Tajā pašā laikā jāatzīmē, ka dievturības uzskati balstījās tieši uz šo senatnes mantojumu. Līdz ar to, šķiet, ļoti grūti novilkta robeža, kur beidzas latviskās folkloras un teiksmu attēlojums un kur tas būtu interpretējams kā dievturības reliģiskais skatījums. Kā izņēmumu varētu minēt J. Bines darbu *Dievs, Māra, Laima*, kurā mākslinieks ir vēlējies ikonogrāfiski izveidot un attēlot latvisko dievību panteonu.

### **Secinājumi**

Pētījuma tapšanas laikā tika sniegti neliels ieskats dievturības veidošanās procesā, tā vēsturisko uzskatu un ideju kontekstā. Teorētisko atziņu un faktu analize sniedza iespēju izprast dievturu ideoloģijas pamatus. Tajos, balstoties uz latvju senajām dainām un teiksmām, dievturi izvirzīja savus skaidrojumus un principus, ka seno mantojumu nepieciešams integrēt kultūrā, mākslā un sabiedrībā kopumā. Dievturība tika izvirzīta kā latviskās kultūras pamats. Attiecībā uz mākslu, dievturi kā galveno mērķi izvirzīja latviskas mākslas attīstību. Par latviskas mākslas pamatprincipiem uzskatot mākslas darba formas un satura sasaisti ar latviskā ornamentu, zīmju un dievestības tēlu sintēzi. Kā būtiskākais mākslas darbā tika uzsvērts saturs un tā idejiskais vēstījums, kam bija jāpauž latviskās dzīvesziņas un identitātes kopums.

Pēc dievturības idejiskā satura un mērķu apzināšanas, darba autore veica mākslas darbu atlasi, kuru saturiskās un / vai formālās koncepčijas atbilst šiem principiem. Darba gaitā tika apskatīti E. Brastiņa, J. Bīnes, A. Cīruļa, H. Vīkas un K. Sūniņa daiļrade tapušie mākslas darbi un sniepta to interpretācija dievturības ideju kontekstā. Autore secināja, ka gan māksliniekus, gan viņu radītos mākslas darbus ir iespējams iedalīt atsevišķās grupās, balstoties gan uz saturisko, gan formālo darbu vērtējumu. Konceptuālas atšķirības var saskatīt mākslinieku biogrāfiju un uzskatu ietekmēs, kuras rosinājušas konkrētās personības pievērsties latvisko dievestību, ornamentu un zīmju pētniecībai un to attēlošanai mākslas darbos. Daži no māksliniekiem, piemēram, E. Brastiņš, J. Bīne, paši bija aizrautīgi dievturības ideju piekritēji. Par A. Cīruļu vai K. Sūniņu atbalstu šim idejām ir grūti spriest, jo tam trūkst rakstiski fiksētu faktu.

H. Vikas atbalstu dievturībai, visticamāk, ietekmēja viņas dzīvesbiedrs, pārliecināts dievturis, rakstnieks V. Eglītis. Tīkmēr dievturu publikācijas pauda atbalstu gan A. Cīruļa, gan K. Sūniņa un H. Vikas mākslai kā latviskai un dievturības ideju vēstošai.

Tāpat atšķirības mākslas darbos ir saskatāmas no tajos redzamajiem latviskās mākslas meklējumu virzieniem. E. Brastiņš savos darbos vairāk pievērsās saturisko ideju paušanai, izmantojot simbolu un zīmju valodu. J. Bīne un H. Vīka savas stilistiskās izteiksmes veidā piešķira latviskajām dievestībām gan vizuālā tēla, gan darbības un uztveres veidola cilvēciskumu. A. Cīruļa un K. Sūniņa rokrakstā atrodami latviskās formas meklējumi caur ģeometrizāciju un stilizāciju.

---

<sup>1</sup> Stasulane A. The Dievturi Movement in the Reports of the Latvian Political Police (1939 – 1940). *The Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies* Vol. 14, No 1, 2012, p. 32.

<sup>2</sup> Rudzītis L. Igauņu tāristu kustības ideoloģiskie pamati. *Labietis* Nr. 3, 1937, 151.–157. lpp.

<sup>3</sup> Dokalnietis J. Dzeja, māksla un dievturība. *Labietis* Nr. 1–6, 1934, 93.–95. lpp.

<sup>4</sup> Pelše S. Mākslas interpretācija un autoritārisma konteksts: 1934. gada faktors. *Māksla un politiskie konteksti*. Rīga: Neputns, 2006, 132. lpp.

<sup>5</sup> Brastiņš E. Tautai, Dievam, Tēvzemei. Rīga: Zvaigzne, 1993, 72. lpp.

<sup>6</sup> Bīne J. Relīģija un māksla. *Labietis* Nr. 1, 1933, 24.–32. lpp.

<sup>7</sup> Turpat.

<sup>8</sup> Bīne J. Bezjēgas rotājošie raksti. *Labietis* Nr. 4, 1938, 202.–207. lpp.

<sup>9</sup> Brastiņš E. Simboli. *Labietis* Nr. 6, 1939, 241.–246. lpp.

<sup>10</sup> Pelše S. Mākslas un reliģijas attiecību aspekti latviešu autoru teorētiskajās atziņās 20. gs. pirmajā pusē. *Sakrālā arhitektūra un māksla: Mantojums un interpretācijas*. Rīga: Neputns, 2008, 164. lpp.

<sup>11</sup> Goba A. Latviešu dievestība pacels mākslu. *Labietis* Nr. 1–6, 1934, 55.–58. lpp.

<sup>12</sup> Brastiņš E. *Dievturu Cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*. Latvijas Dievturu Sadraudzes izdevums, 1932, 11. lpp.

<sup>13</sup> Siliņš J. Relīģiskās mākslas problēma. *Relīģiski-filosofiski raksti*. 5. sējums. Rīga, 1936, 148. lpp.

<sup>14</sup> Siliņš J. *Latvijas māksla 1915 – 1940*. Stokholma: Daugava, 1988, 7. lpp.

<sup>15</sup> Strazdiņš J. Latviešu mākslinieku tradīcijas. *Labietis* Nr. 5, 1935, 146.–148. lpp.

<sup>16</sup> Cielava S. Folkloras un mitoloģijas zīmē. *Laikraksts Cīņa* 1990. gada 21. martā, 8. lpp.

<sup>17</sup> Ozoliņš G. The Dievturi Movement in Latvia as Invention of Tradition. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Bristol, USA, 2016, p. 96.

AVOTI – DIEVTURU SACERĒJUMI, PERIODIKA UN IZDEVUMI

- Aistars E. Latviskā mēraukla. *Latvju Mēnešraksts* Nr. 7, 1943, 470.–478. lpp.
- Brastiņš E. Būt vai nebūt? *Labietis* Nr. 5, 1939, 321.–324. lpp.
- Brastiņš E. Dievturība kā bezraudzīs dievestība. *Labietis* Nr. 6, 1937, 312.–318. lpp.
- Brastiņš E. Dievturība kā latviešu kultūras princips. *Labietis* Nr. 4, 1938, 193.–196. lpp.
- Brastiņš E. Dievturības otrs posms. *Labietis* Nr. 3, 1940, 161.–164. lpp.
- Brastiņš E. Dievturību vai kristīgo ticību. *Labietis* Nr. 3, 1938, 182.–185. lpp.
- Brastiņš E. Dievturīgas filozofijas meti. *Labietis* Nr. 2, 1938, 65.–70. lpp.
- Brastiņš E. *Latviskas Latvijas labad. Mājieni un aicinājumi*. 1925 – 1935. Valmiera: Valmieras skolu valde, 1994.
- Brastiņš E. *Latvju raksta kompozīcija*. Latvju Dievturu Sadraudze, 1924.
- Brastiņš A. *Māte Māra*. Ohaijo, Klīvlande: Apgāds Māra, 1967.
- Brastiņš A. *Saules teiksma*. Ohaijo, Klīvlande: Apgāds Māra, 1977.
- Brastiņš E. Simboli. *Labietis* Nr. 4, 1939, 241.–246. lpp.
- Brastiņš E. *Tautai, Dievam, Tērvzemei*. Riga: Zvaigzne, 1993.
- Brastiņš E. Vai dievturību un kristību var apvienot? *Labietis* Nr. 2, 1940, 103.–106. lpp.
- Brastiņš E. *Dievturu Cerokslis jeb Teoforu Katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*. Latvijas Dievturu Sadraudzes izdevums, 1932.
- Dārdedzis J. *Latvju Dievestība. Īss pārskats*. Nūjorkas Dievturu kopa, 1968.
- Eglītis A. Jaunākās latvju glezniecības ceļi. *Sējējs II* pusgads, 1936, 1106.–1108. lpp.
- Eglītis V. Augstākās kultūras cilvēks. *Labietis* Nr. 1–4, 1935, 45.–47. lpp.
- Eglītis V. Mērķi un līdzekļi jeb saturs un forma. *Labietis* Nr. 5, 1936, 317.–320. lpp.
- Goba A. Latviešu dievestība pacels mākslu. *Labietis* Nr. 1–6, 1934, 55.–58. lpp.
- Kalvis V. Dievestība un dievturība. *Labietis* Nr. 3, 1936, 145.–149. lpp.
- Kosa J. Dievestība un tautība. *Labietis* Nr. 6, 1937, 319.–328. lpp.
- Reiznieks V. Religiskie principi. *Labietis* Nr. 1, 1939, 10.–21. lpp.
- Reiznieks V. Religiskie principi. *Labietis* Nr. 2, 1939, 89.–95. lpp.

LITERATŪRA

- Ades D., Benton T., Elliott D., Whyte I. B. *ART and Power. Europe under the Dictators 1930 – 1945*. London: Hayward Gallery UK, 1995.
- Aitamurto K., Simpson S. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Easter Europe*. Bristol, USA, 2016.
- Astahovska I. Laikmetīgā māksla un kristītība. *Ķecerības izaicinājumi un garīgā meklējumi. Sakrālā arhitektūra un māksla: Mantojums un interpretācija*. Rīga, Neputns, 2008, 178.–189. lpp.

- Ābele K. Tautieši un novadnieki. Nacionālais jautājums un teritoriālā identitāte Latvijas mākslas dzīvē 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā. *Māksla un politiskie konteksti*. Rīga, Neputns, 2006, 39.–64. lpp.
- Bēms R. *Kārlis Sūniņš*. Rīga: Liesma, 1966.
- Biezais H. *Gaismas Dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994.
- Biezais H. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga: Minerva, 1998.
- Bīne J. Bezjēgas rotājošie raksti. *Labietis* Nr. 4, 1938, 202.–207. lpp.
- Bīne J. Kā un kur lietot latvisko rakstu. *Labietis* Nr. 4, 1936, 207.–211. lpp.
- Bīne J. Kā un kur lietot latvisko rakstu. *Labietis* Nr. 5, 1936, 292.–295. lpp.
- Bīne J. Latvju raksti. *Sējējs I* pusgads, 1936, 36.–42. lpp.
- Bīne J. Mans darbs. Jēkaba Bīnes grāmata. *Doma. Rakstu krājums* Nr. 5, 2000, 11.–66. lpp.
- Bīne J. Mūsu rotājošie raksti. *Labietis* Nr. 3, 1937, 146.–150. lpp.
- Bīne J. Mūsu rotājošie raksti. *Labietis* Nr. 5, 1937, 258.–262. lpp.
- Bīne J. Reliģija un māksla. *Labietis* Nr. 1, 1933, 24.–32. lpp.
- Brancis M. *Jēkabs Bīne*. Rīga: Preses nams, 1995.
- Brastiņš A. Gleznotājs Kārlis Sūniņš. *Labietis* Nr. 3, 1940, 185.–189. lpp.
- Brīdaka L. *Hilda Vika. Atmiņas. Mākslā. Rakstniecībā*. Rīga: Preses nams, 1997.
- Celms V. *Latvju raksts un zīmes*. Rīga: Folkloras informācijas centrs, 2007.
- Dokalnietis J. Dzeja, māksla un dievturība. *Labietis* Nr. 1–6, 1934, 93.–95. lpp.
- Esserts M., Kupre Z., Lamberga D., Podgaiska S., Rinka R. *Ansis Cirulis. Saules pagalmos*. Rīga: Neputns, 2008.
- Gerharde-Upeniece G. *Māksla un Latvijas valsts. 1918 – 1940*. Rīga: Neputns, 2016.
- Kalnačs J. *Tēlotājas mākslas dzīve nacistiskās Vācijas okupētajā Latvijā. 1941 – 1945*. Rīga: Neputns, 2005.
- Latviešu dievturi. Vēsture.* <http://www.dievturi.org/vesture.htm> (skatīts 05.09.2016).
- Misāne A. Dievturības pionieris vai luterānu draudžu darbinieks? *Religiski-filosofiskie raksti XIV*. Rīga: LU aģentūra “Filozofijas un socioloģijas institūts”, 2011, 131.–142. lpp.
- Misāne A. Dievturības priekšteči. *Kultūras forums* Nr. 24, 1.–8. jūlijs, 2005.
- Misāne A. *Senā reliģija un dzimstošais nacionālisms: Vēlreiz par Jura Alumāna mitoloģisko jaunradī*. [http://www.fsi.lu.lv/userfiles/Kult,id\\_dim\\_%20Misane.pdf](http://www.fsi.lu.lv/userfiles/Kult,id_dim_%20Misane.pdf) (skatīts 05.09.2016).
- Nacionālo reliģiju atdzimšana citās zemēs. *Labietis* Nr. 5, 1937, 294.–304. lpp.
- Ņefedova I. *Kārlis Sūniņš*. Rīga: Liesma, 1986.
- Ogle K. Representation of Nature Spirits and Gods in Latvian Art in the First Half of the Twentieth Century. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* Vol. 14, No 1, 2012, pp. 47–68.
- Pelše S. Mākslas interpretācija un autoritārisma konteksts: 1934. gada faktors. *Māksla un politiskie konteksti*. Rīga: Neputns, 2006, 127.–134. lpp.

*Dievturības atspoguļojums Latvijas glezniecībā 20. gadsimta starpkaru periodā*

- Pelše S. Mākslas un reliģijas attiecību aspekti latviešu autoru teorētiskajās atziņās 20. gs. pirmajā pusē. *Sakrālā arhitektūra un māksla: Mantojums un interpretācija*. Rīga: Neputns, 2008, 155.–166. lpp.
- P. M. Valsts un baznīcas attiecības vakareiropā. *Labietis* Nr. 1, 1940, 29.–39. lpp.
- Pourchier-Plasseraud S. *Arts and a Nation. The Role of Visual Arts and Artists in the Making of the Latvian Identity 1905 – 1940*. Brill Rodopi, Leiden, Boston, 2015.
- Purīts A. Tauta un māksla. *Sējējs* II pusgads, 1936, 1067.–1069. lpp.
- Rountree K. *Contempoprary Pagan and Native Faith Movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*. Berghahn, New York, Oxford, 2015.
- Rudzītis L. Igauņu tāristu kustības ideoloģiskie pamati. *Labietis* Nr. 3, 1937, 151.–157. lpp.
- Siliņš J. *Latvijas māksla 1915 – 1940*. Stokholma: Daugava, 1988.
- Stasulane A. The Dievturi Movement in the Reports of the Latvian Political Police (1939 – 1940). *The Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies* Vol. 14, No 1, 2012, pp. 31–46.
- Strazdiņš J. Ansis Cīrulis. *Labietis* Nr. 1, 1936, 33.–41. lpp.
- Strazdiņš J. Ernesta Brastiņa darbs mākslā. *Labietis* Nr. 4, 1938, 208.–212. lpp.
- Strazdiņš J. Hilda Vika. *Labietis* Nr. 4, 1939, 268.–273. lpp.
- Strazdiņš J. Jēkaba Bīnes darbs mākslā. *Labietis* Nr. 3, 1936, 161.–169. lpp.
- Strmiska M. Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks. *Pomergranate: The International Journal of Pagan Studies* Vol. 14, No 1, 2012, pp. 22–30.
- Veselis J. Jēkabs Bīne mākslā un dzīvē. *Labietis* Nr. 6, 1937, 329.–330. lpp.
- Veselis J. *Latvju teiksmas. Niklāva Strunkes origināllitogrāfijas. Latvju grāmata*. Otrais iespiedums. Rīga: Latvijas vērtspapīru spiestuve, 1943.
- Viķe-Freiberga V. *Dzintara kalnā*. Rīga: Zvaigzne, 1993.
- Viķe-Freiberga V. *Pret straumi*. Rīga: Karogs, 1995.

Linda Teikmane

## SVĒTKI LATVIJAS MĀKSLAS AKADĒMIJAS GLEZNIECĪBAS NODAĻAS MAGISTRU DIPLOMDARBOS

### *Summary*

### *Celebration in the Master Works by the Graduates of Art Academy of Latvia Department of Painting*

*Celebration is a frequently selected topic in the Master works by the students of Art Academy of Latvia Department of Painting. Celebration has experienced a significant turn in its function since Modernism and avant-garde period. The postwar Diploma works of students of Art Academy of Latvia preserved in the Museum fund reveal many trends in the depiction of celebration in the years between 1947 and the 1997.*

*There are several paintings in the period from 2006 till 2010, which reflect the celebration process in three different ways. First is a bean feast which can be traced from the Ancient Rome. The second is carnival referring to the carnival tradition in Europe, especially the Venice Carnival. The third type is individual celebration in some special moments of life announcing them as celebration. This type numbers the widest range of painting representations.*

*On the basis of the Master and diploma works in painting, it can be seen that the quantitative representation of traditional feast has decreased. Festive consciousness prevails over bohemian way of life; hence celebration becomes a symbolic gesture by its initial definition. Celebration, which appears as such in one's individual subjective perception, is a frequent motif in most of the Art Academy of Latvia Master works in painting. This makes festive spirit and festivity relevant factors for the further development of contemporary art.*

*Key-words: celebration, Art Academy of Latvia, Master works, painting, contemporary art*

\*

### **Ievads**

Svētku definīcija atbilstoši laika izpratnei ir mainījusies. Tradīcijas iezīmē senu vēsturi no agrākajiem svētku konstatējumiem svinīgās norisēs, mitoloģiskajiem godināšanas rituāliem un nozīmīgiem ritiem par godu gadalaikiem, piemēram, Vasaras un Ziemas saulgrieži Stounhendžā, die-

vībām un tradicijām. Senie feniķieši svētkus atzīmēja ar triumfa gājienu sviniņgās procesijās. Senie grieķi praktizēja Olimpiskās spēles kā atlētu ideālā skaistuma un spēka godināšanu, kā arī dramaturgu sacensību jeb teātra spēles par labākās lugas uzrakstišanu.

*Attiecības starp cilvēku un dievu tiek noformulētas svētkos, kas nodrošina to, ka dievi saglabā dabisko kārtību un pasaule nekrīt atpakaļ haosā un dēmonu varā.<sup>1</sup>*

Viduslaikos svētku iemesls varēja būt arī lietus kā Dieva svētība pēc ilgstoša sausuma, ražas gads pēc bada, miera periods pēc kara. Svētki kā īpaša notikuma vai procesa atzīmēšanas veids bija cieši saistīti ar kopienas, pilsētas, ciemata, vēlāk arī reģiona iedzīvotāju dzīvi. Kristietībai ieviešot savu svētku kalendāru, pastāvēja arī tautas pagāniskais kalendārs.

*Daudzajiem Baznīcas svētkiem, kā arī pāvesta koronācijas greznajai ceremonijai bija jāatstāj iespaids uz ticīgajiem. Svētku liturgijas tika noturētas dažādās vietās un visās lielajās baznīcās. Pāvesta koronācijas procesam bija vairākas fāzes, kas laika gaitā izvērtās ar lielu pompu izvērstu simbolisku svētku virknē.<sup>2</sup>*

Atkarībā no tā, vai panteisms, politeisms vai ticība senču kultam pastāvēja konkrētajā reģionā, tika saglabātas atbilstošas tradīcijas, tostarp arī svētki. Līdzīgi galmos bija renesances laikā: *Galma svētkos un izklaidēs, kā arī publiskajās ceremonijās tika imitēti antikie paraugi (no triumfa līdz dzīrēm) un mitoloģiskie sīzeti<sup>3</sup>.*

Svētki jāskata atsevišķā kontekstā no vienkāršo cilvēku dzīves parāžām, kuru ievērošanā bija raksturīgas pieticīgākas iezīmes un gadsimtiem ilgas tradīcijas, retu reizi ieviešot inovatīvus motīvus. Lielākoties tie bija vēsturisku apstākļu noteikti.

Apgaismības un industriālais laikmets, mākslas zinātnes 19. gadsimtā aizsāka tā laika fenomenu pētniecību filozofijā, enciklopēdiju sastādišanu, pētījumos kļuva aktuāli objektu analīzēt no dažādiem aspektiem, veikt eksperimentus, attīstījās ēģiptoloģija, Senās Romas pētniecība, interese par vēsturi. *Tam [striktai dzīves kārtības ievērošanai – L. T.] kalpoja arī galma ceremonijas, kuru norisi regulēja ceremoniju meistars<sup>4</sup>.* Ceremoniju norisē iekļāvās mitoloģizēta pagātnē un striktās laika prasības, kuras noteica zinātnes laikmets. Tas bija neoklasicisma laiks glezniecībā, ko nomainīja romantisms un impresionisms. Pārmaiņas notika savstarpējas cīņas iespāidā, akadēmiskajai glezniecības manierei konkurējot ar realismu, simbolismu, impresionismu. Akadēmiskā tradīcija, kas jau gadsimtus ir viena no Eiropas glezniecības pamatiezīmēm – skrupulozas zīmējumu studijas, strikta kompozīcijas uzbūve –, daļēji ir iemesls tam, kāpēc mūs-

dienu gleznotāji nevar distancēties no Senās Grieķijas un Romas klasiskā mantojuma, to filozofijas un svētku izpratnes.

Līdzīgi ir ar modernisma periodu un avangardu. Modernisms pasludināja sevi kā jaunu, aktuālu mākslu attiecībā pret iesīkstējušajiem akadēmiska principiem. Savukārt akadēmismu principi, veidojot neskaitāmas parafrāzes par mitoloģiskiem sižetiem, ainavām historisma un eklektisma stilos, oponēja modernisma pieejai, kas uzsvēra pievēršanos ikdienas ainām, mizanscēnām kafejnīcās, tirgos, parkos, aktualizēja vienkāršo cilvēku vidi bez lieka mitoloģisma. Notika tuvināšanās tēliem un to iekšējai pasaulei, kā arī apkārtējai priekšmetiskai videi. Modernisma laikā sākās eksperimenti ar glezniecisko formveidi un jauni virzieni citos mākslas žanros. Avangards visradikālāk vērsās pret t. s. "veco" mākslu, reliktiem, anahronismiem. Tristans Tzara dadaistu manifestā rakstīja:

*Skaistums un patiesība mākslā neeksistē; kas mani interesē, ir personības intensitāte, pārlikta tieši, skaidri uz darbu; cilvēks un viņa vitalitāte; leņķis, no kura viņš aplūko elementus, un kādā veidā viņš zina, kā savākt sajūtas, emocijas, vārdu un jūtu mežģīņaudumā. [...] Kā viss dzīvē, Dada ir bezjēdzīga.<sup>5</sup>*

Lai arī avangardisti tiecās, īpaši dadaisma periodā, pasludināt jaunu, nebijušu mākslu, bija jāatzīst, ka bez mākslas priekštečiem nebūtu ne modernisma, ne avangarda. Tāpat avangards nav iespējams bez akadēmiskās mākslas, pret kuru tik kaismīgi pretojās jaunās mākslas iniciatori. Avangarda asumu, šķautnes, hipertrofēto emocionalitāti radīja laikmeta situācija, starpkaru periods un karš.

Pēckara māksla iezīmēja vairākus reālisma, ekspresionisma periodus, hiperreālisma un abstraktās mākslas popularitāti. Sociālistiskais reālisms attīstīja zināmu tematisko loku glezniecībā, kā arī iedibināja jaunas svētku dienas, kuras bija jāattēlo mākslā. Pārdzīvojot skarbāko periodu 1960. gados, LPSR Teodora Zaļkalna Mākslas akadēmijā un LPSR Mākslinieku savienībā turpināja pastāvēt latviešu glezniecības skola, saglabājot potenciālos darbības virzienus.

Mūsdieni tirgus ekonomikas laikmets, kas sākās līdz ar Latvijas neatkarības atgūšanu un iestāšanos Eiropas Savienībā, radīja jaunus globalizētus apstākļus. Latvijas valstij ir jauni svētki un piemiņas dienas, savukārt Eiropas diena – 9. maijs – katru gadu rada konfliktu starp tiem, kas svin Eiropas dienu, un tiem, kas piemin Otrā pasaules kara beigas. No vienas pusēs, šī mūsdienu realitāte skatāma kā pagaidu situācija, no otras pusēs, tas ir spilgts piemērs tam, kā svētku svinēšana rada vēstures aktualizāciju.

## Pēckara glezniecības piemēri

Latvijas Mākslas akadēmijas muzeja fondā esošie darbi uzrāda stabili svētku tēmas risinājumu un māksliniecisko pieejumu dažādību. 1947. gada Oskara Vindedža darbs *Līgo svētki* var būt uzskatāms par agrāko diplomdarbu svētku tematikas saistībā, koncentrējot uzmanību uz vienu no tradicionālākajiem svētkiem latviešu tautas kultūrā. 1949. gada Rūdolfa Ziemeļa darbs *Viesi Dziesmu svētkos* veido gleznieciskas pārdomas par Dziesmu svētku nozīmi. 1949. gada Olģerta Urbāna darbs *Fizkultūriešu svētki* orientējas uz sporta svētkiem kā tautas un nācijas savienojošo elementu. 1949. gada Džemmas Skulmes diplomdarbs *Dziesmu svētki* izvērstīs kā triptihs. Mākslinieces darbs ļauj monumentālā veidā gūt atziņu par Dziesmu svētku neizsīkstošo nozīmi latviešu tautai. 1951. gada Arvīda Jēgera plafons *Leņina pieminekļa atklāšana* traktējams gan kā svētku, gan kā izteikta fakta dokumentācija. 1955. gada Kamila Safargalējeva mākslas darbs *Tautas svētki Kazahstānā* iezīmē cittautu svētku svīnēšanas tradīcijas, kas tolaik tika internacionālizētas PSRS republikās. 1959. gada Jāzepa Pīgožņa diplomdarbs *Līgo vakars* ir vēl viens latviešu tautas svētku traktējums. 1965. gada Maijas Ģērmanes darbs *Spāru svētki* – individuālizēts un personificēts svētku variants. Spāru svētki katrai ēkai ir tikai vienreiz un aplūkojami kā konkrētas cilvēku grupas, ģimenes, kolektīvo pūļu rezultāts. Miervalža Poļa 1975. gada darbs *Absolventi* risināts kā monumentāli glezniecisks mets Anrī Barbisa vidusskolai. 1978. gada Olgas Breikšas darbs *Studentu portreti*, kā arī 1980. gada Ludmilas Koršakovas darbs *Diplomandi* svētkus atklāj kā konkrētu dzīves posmu pārvarešanas veidu.

1980. gadu dekādi iezīmē interese svētku tēmas attēlošanā mākslā. 1980. gada Ivara Klepera darbs *Spēleju, dancoju* kā monumentāls sienas gleznojuma mets reflektē par zināmām tautasdziesmu rindiņām un iezīmē 1915. gada Raiņa lugas *Spēleju, dancoju* pastarpinātu kontekstu. 1980. gada Daces Lapiņas darbs *Izlaidums* kā monumentāls sienas gleznojuma mets skolas aktu zālē bija ne tikai skolēnu sapņa pabeigt skolu vizualizācija, bet arī atgādinājums par individuālo pienākumu to sasniegt. 1982. gada Sandras Krastiņas darbs *Pēc demonstrācijas* – monumentāls sienas gleznojuma mets skatāms kā “neobligāti obligātās” prakses atspoguļojums, paužot gan patosu, gan sasniedzamos mērķus. Darbā ir redzams kontrasts noskaņojumā demonstrācijas laikā un pēc tās. 1985. gada Kiras Zitmanes darbs *Džezs* kā monumentāls sienas gleznojuma mets veido izklaides un svētku piemēru Rietumu sabiedrības mūzikas iespaidā. 1985. gada Romāna Ivanovska darbs *Svētki* iezīmē abstraktu svētku tēmas

risinājumu monumentālā sienas gleznojuma metā. 1985. gada Māras Lases darbs *Svētdiena* reflektē par ikdienas, brīvdienas un kristiešu svētdienas tēmu. 1986. gada Vijas Zariņas darbs *Dziesmu svētku simtgadei* liek domāt par atkārtotu tālaika drosmīgu risinājumu Dziesmu svētku tēmas attēlojumā, tajā pašā laikā – 1985. gadā nevienam māksliniekam neaktualizējot PSRS 40. gadadienu.

1990. gadu dekāde ir turpinājums svētku gleznieciskajā stilistikā un formveidē. 1990. gada Laimas Akmentiņas darbs *Kāzas* iezīmē tradicionālos svētkus dzīves ritā, pārdomājot kāzu nozīmi, lēmumu un ar to saistīto dzīvi nākotnē. Tas ļauj kāzas skatīt ne tikai šabloniskā pozitīvisma ietvarā. 1990. gada Sandras Lagzdiņas darbs *Zalumballe* ir viens no unikāliem mazpilsētu un tieši tautas svētku attēlojumiem mūsdienu perspektīvā. 1991. gada Ievas Liepiņas darbā *Džezs* – monumentālā sienas gleznojumā mēģināts rast atbildi uz jautājumu, kas patiesībā amerikānu nācijai ir džezs, kāpēc tas ir tik saistošs un kā džezeu varētu “svinēt” postsociālisma valstis. 1992. gada Andra Teikmaņa mākslas darbs *Kekatas* vērtējams kā vernakulārās kultūras atspoguļojums mākslā, kas līdz ar budēju tradīcijām un bluķa vilkšanu simboliskā veidā varētu būt viens no latviešu svētku attēlošanas pamatu pamatiem. 1994. gada Romāna Dzjubenko piecu gleznu cikla mākslas darbs *Valentīna diena* iezīmē Valentīndienas apskatu Austrumeiropas kontekstā. 1995. gada Kristīnes Rubenes glezns *Arlekīni; Rīts; Pusdiena; Vakars* reflektē par Venēcijas karnevāla tematiku. 1997. gada Žannas Osokinas darbā *Saulstāvji (Солнцестояние)* var vērot Ziemas un Vasaras saulgriežu norises. 1997. gada Ramina Nafikova darbs *Saiets (Tautas svētki Tatarstānā)* ir viens no internacionālo svētku svinēšanas un attēlošanas tradīciju piemēriem.<sup>6</sup>

Svētku tematikai veltīto gleznu apskats ilustrē to, ka, lai arī latviešu un ārzemju glezniecībā ir ļoti daudz citu attēlojamu motīvu, svētku tēmai ir paliekoša nozīme mūsdienu glezniecībā.

### **Svētku attēlojums Latvijas Mākslas akadēmijas maģistrantu gleznās**

Svētku koncepts – pastāvošs ārpus ikdienības un parastā – ir kultūrā un mākslā attēlošanas vērts motīvs, kas piedzīvojis savas nozīmes pārmaiņas Latvijas Mākslas akadēmijas jauno maģistrantu glezniecībā diplomdarbos. Globalizācijas apstākļos un ieviestajā svētku sistēmā Rietumeiropas un Austrumeiropas kultūras telpā atradās jaunie gleznotāji maģistranti, kuri absolvēja Latvijas Mākslas akadēmiju laikā no 2006. līdz 2010. gadam. Maģistrantu darbos vērojams stabils svētku attēlošanas īpatsvars, kas

turpina iepriekšējos gados iesāktās tēmas. Svētki un to variācijas ir visdažādākās, atkarībā no galvenā gleznā risināmā motīva.

Pirmais svētku variants apskatāmajā laika posmā maģistrantu gleznotāju darbos ir dzīres. Dzīres bija nozīmīga svētku sastāvdaļa senajās civilizācijās lidz pat Senās Romas mantinieku praktizētai tradīcijai. Mākslinieku darbos varēja būt bagātīgs mielasta attēlojums, dziesmas, dejas, fragmentāri teātra elementi u. c. norises. Šāda veida dzīres ir gleznotas gan 2007. gada Karīnes Paranjancas darbā *Dzīres* (1., 2. attēls), gan 2008. gada Anitas Arbidānes darbā *Dzīres* (3. attēls). Dzīru varianti laikmetīgās mākslas un postmodernisma plurālismā stāsta par dzīves apliecinājumu, tēlu vitalitāti, duālismu un kontrastu cīņu. K. Paranjanca raksta:

*Mēs visi esam pasaules globalizācijas un tehniskā progresā upuri. [...] Es iecerēju savu darbu kā prieka manifestāciju.*<sup>7</sup>



1. attēls. Karīne Paranjanca.  
*Dzīres*. LMA maģistra darbs  
glezniecībā. Audeklis, ēļa. 2007.  
Cikla glezna Četri



2. attēls. Karīne Paranjanca. *Dzīres*.  
LMA maģistra darbs glezniecībā.  
Audeklis, ēļa. 2007.  
Cikla glezna Krievu tēja



3. attēls. Anita Arbidāne.  
*Dzīres*. LMA maģistra  
darbs glezniecībā.  
Audeklis, ēļa. 2008

Lai arī autore iekļaujas klusās dabas žanrā, viņas darbos attēlotajiem arbūziem un citiem priekšmetiem ir simboliska, vispārcilvēcisko vērtību piesātināta nozīme. A. Arbidānes darbs *Dzīres* (*Dzimšanas diena*) kā lielformāta figurālā kompozīcija ar klusās dabas elementiem pārstāv reālisma virzienu laikmetīgajā mākslā.

[..] Attēlotā aina nav izfantazēta, visi darbojošies personāži ir autores kursa biedri un pasniedzēji, kuriem ir laimējies tikt "Dzīru" īpašo viesu sarakstā, jo, raugi, Anita Arbidāne ir šo svētku gavil-niece.<sup>8</sup>

Šajā darbā ir renesances mākslinieku ietekme, un pati autore ir atsaukusies uz *Svēto Vakarēdienu* un *Kāzām Kānā*. Gleznā dzīres – pretēji iepriekšējam darbam – ir konkrēta notikuma un svinību attēlojums, vispārinātā veidā turpinot dzīru attēlošanas tradīciju.

Otrs svētku variants ir masku balle, pārtapšana. Latviešu glezniecībā laiku pa laikam tiek aktualizēta karnevāla tēma. Karnevāls tiek skatīts kā grieķu mistēriju vēstnesis, spilgts piemērs – Venēcijas karnevāla atspoguļojums. Karnevāla tēma ir iecienīta tādu meistaru kā Kaspara Zariņa, Kristīnes Rubenes darbos, kā arī jauno gleznotāju interpretācijās, piemēram, 2007. gada Kaspara Perska *Karnevāls* (4. attēls). Lai arī autors uzsver, ka tas nav pirmsais karnevāla attēlojums un ir viens no daudziem<sup>9</sup>, šī karnevāla nozīme ir subjektīva pieja un psiholoģiski ekspresīvs tēlu tvērums.



4. attēls. Kaspars Perskis. *Karnevāls*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Audeklis, eļļa. 2007

Trešais svētku variants ir individuāli risinātas glezna, kuru tematikā nav nosaukti svētki. Svētki rodami papildu pamattēmas risinājumam kā gaišs, pozitīvs vai, gluži otrādi, destruktīvs moments, kas iestājas katram

*Svētki Latvijas Mākslas akadēmijas glezniecības nodaļas maģistru diplomdarbos*

autoram konkrētos dzīves posmos. Svētki var būt pats mākslas tapšanas process, ceļojums, ģimenes papildinājums utt. – notikums, kas sasaucas ar eksistenciālisma filozofijas postulātiem tvert iespaidus no tā, ko dzīve piedāvā pašreizējā brīdī, un nosvinēt to kopā ar citiem cilvēkiem. Tā tika veidots 2008. gada Aigas Kalniņas diplomdarbs *Pašportrets ar kirbjiem*, Jurikas Bakānes darbs *Rozā ziloņu laiks*, Lindas Freibergas darbs *Mani Dominikānas dārgumi*, Patricijas Brektes darbs *MAGREB AL-AKSA jeb rietošās saules zeme* (5. attēls), Andas Dānieles darbs *Neticamie piedzīvojumi*, 2010. gada Līgas Lazdiņas darbs *Tāds laiks – Berline* (6. attēls), Annas Laicānes *Vasaras kleita*. Šajos diplomdarbos uzsvērti nozīmīgi dzīves brīži, kas padara tos par svētkiem un iedibina jaunas svētku svinēšanas paražas.



5. attēls. Patricija Brekte. *MAGREB AL-AKSA jeb rietošās saules zeme*.  
LMA maģistra darbs glezniecībā. Cikls. 2008



6. attēls. Līga Lazdiņa. *Tāds laiks – Berline*. LMA maģistra darbs glezniecībā.  
Cikls. 2010. Glezna Jaunā Gada rīts. Audekls, eļļa. 2009

Latviešu gadskārtu svētki un svinamās dienas diplomdarbos netiek tik bieži attēloti kā agrākās mākslinieku paaudzes diplomdarbos, kas ir iekļauti Latvijas Mākslas akadēmijas muzeja fondā.

### Secinājumi

Latvijas Mākslas akadēmijas maģistra darbu absolventi nav zaudējuši glezniecības kādreizējo raksturu, šarmu un eleganci. Gleznošana joprojām ir radošs process, kurā produktivi iesaistīta mākslinieka enerģija un intelektuālie resursi.

Radošā bohēma, kas dominē sabiedrības uzskatos, ir reducējusies – zaudējusi savu pompozitāti un ārišķību. Svētki to tradicionālā nozīmē – kā tautas nacionālie vai kristietības inspirētie – gleznojumu attēlojumā ir samazinājušies. Bohēmas vietā prevalē svētku apziņa, padarot tos par simbolisku žestu pēc sākotnējās definīcijas. Šis pārmaiņas iezīmēja 2000. gadu sākums un plurāli postmoderniskais raksturs, kuru spilgti atspoguļo 11. Sidnejas biennāles koncepcija *Ikdiema (Every Day)* 1998. gadā: “*Ikdiema*” ir svētki, un [...] globāli starp laikmetīgās mākslas māksliniekiem ir pieaugoša interese ikdienas fenomenā un relativi vienkāršu žestu spēkā.<sup>10</sup>

Līdzīgas tendences ikdienas nozīmes pētniecībā pastāv arī Latvijas mākslā. Tādas izstādes kā *Barikādēm 25* 2016. gadā Latvijas Mākslinieku savienības galerijā, jauno mākslas zinātnieku organizētā izstāde *Mākslas dzīres* 2014. gadā, profesora Alekseja Naumova gleznu izstāde *Dzimšanas diena* galerijā *Daugava* 2009. gadā, kā arī daudzas citas izstādes nesenā laikposmā apliecināja svētku tēmas aktualitāti mākslā, vienlaikus norādot uz svētku diskursa maiņu. Svētku attēlojums subjektīvi individuālās uztveres kontekstā mūsdienu Mākslas akadēmijas maģistrantu diplomdarbos reprezentē būtisku to nozīmes transformāciju.

<sup>1</sup> Johansen K. F. *A History of Ancient Philosophy: From the Beginning to the Augustine*. Oxford: Routledge, 2005, p. 12.

<sup>2</sup> Rubenis A. *No renesanses pavasara uz humānisma rudeni*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008, 136. lpp.

<sup>3</sup> Turpat, 126. lpp.

<sup>4</sup> Rubenis A. *Apgaismības laiks Eiropā*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008, 18. lpp.

<sup>5</sup> Tzara T. *Dada Manifesto*. 1918. <http://www.english.upenn.edu/~jenglish/English104/tzara.html> (skatīts 20.01.2016).

*Svētki Latvijas Mākslas akadēmijas glezniecības nodaļas maģistru diplomdarbos*

<sup>6</sup> Pēc *Latvijas Mākslas akadēmijas muzeja fonda materiāliem*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2016. gads.

<sup>7</sup> Paranjanca K. *Dzīres*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2007, 18.–19. lpp.

<sup>8</sup> Arbidāne A. *Dzīres*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008, 12. lpp.

<sup>9</sup> Perskis K. *Karnevāls*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2007, 7. lpp.

<sup>10</sup> Timms P. *What's Wrong with Contemporary Art?* New South Wales: UNSW Press, 2004, p. 88.

## LITERATŪRA

Arbidāne A. *Dzīres*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008.

Johansen K. F. *A History of Ancient Philosophy: From the Beginning to the Augustine*. Oxford: Routledge, 2005.

*Latvijas Mākslas akadēmijas muzeja fonda materiāli*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmijas muzeja fonds, 2016.

Paranjanca K. *Dzīres*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2007.

Perskis K. *Karnevāls*. LMA maģistra darbs glezniecībā. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2007.

Rubenis A. *Apgaismības laiks Eiropā*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008.

Rubenis A. *No renesanses pavasara uz humānisma rudenī*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, 2008.

Timms P. *What's Wrong with Contemporary Art?* New South Wales: UNSW Press, 2004.

Tzara T. *Dada Manifesto*. 1918. <http://www.english.upenn.edu/~jenglish/English104/tzara.html> (skatīts 20.01.2016).

Ingars Gusāns

## SVĒTKU KONCEPTS SMAGAJĀ METĀLMŪZIKĀ

### *Summary*

### *Concept of Festival in Heavy Metal Music*

*The research object of the present paper is the concept of festivals in style of heavy metal, the subject of the research – expression of the concept of festivals in lyrics of metal songs. For selection of lyrics the electronic encyclopaedia ‘Encyclopaedia Metallum’ was used.*

*The designation ‘festival’ was chosen as a key word for describing such an event; the research studies lyrics in English, 18 in total. The songs belong to the last two decades and they have been performed by various bands, being specialized from instrumental metal to the most extreme subgenres of metal – black metal and death metal.*

*The understanding of a festival in the lyrics of heavy metal crucially differs from the comprehension of festival as an emotionally positive event. Only several samples reflect a festival as a cultural event or that of battle and victory. The majority of lyrics bear a negative connotation and destructive atmosphere. They reflect festival as a pagan celebration and rituals connected with evil. Festivals are considered also as invoking horror and fear. The concept of a festival is also reflected in desire to melt, but not in its simplest form – to wear a mask. The lyrics about violence as a festivity are emotionally unpleasant.*

*In general such texts adopt features of horror fiction both concerning characters and spacetime. Space and time in lyrics are mainly mystified and mythologized by means of such attributes as, for instance, night, midnight, sanctuary, darkness, the evil spirits, dead bodies, daemons, etc. A characteristic feature of these lyrics is the carnivalization.*

**Key-words:** festival, heavy metal, horror fiction, fear, death

\*

### **Ievads**

Svētki ir neatņemama cilvēku dzīves sastāvdaļa, kas tiek svinēti gan sabiedrībā, gan šaurā ģimenes lokā. To raksturs ir dažāds, sākot ar reliģiskiem un beidzot ar sadzīviskiem, līdz ar to arī svētku izjūtas, emocijas ir atšķirīgas, tās var būt gan svinīgi pacilātas, piemēram, religiskajos un

valsts svētkos, sajūsmas un neviltota prieka pilnas, piemēram, dzimšanas dienas vai Jaunā gada svinībās. Tomēr, kā rāda tendencies pasaules kultūrās un subkultūrās, ir pietiekami daudz dažādu faktoru, kas, no vienas puses, paplašina svētku jēdziena uztveri, no otras, neglābjami zaudē svētku sajūtu kā tādu. Ja runā tieši par jauniešiem, *underground* tendencēm, pie kurām daļēji var pieskaitīt arī pētāmo objektu, tad šis koncepta paplašinājums galvenokārt ir vērsts uz otru emociju gammu – bailēm, šausmām, sāpēm, fiziskām un garīgām ciešanām, kas nav nepieņemamas lielai sabiedrības daļai, bet nav noliedzams, ka tādas izjūtas pastāv, jo, neskatoties uz globalizācijas un unificēšanas procesiem, joprojām ir individuāli, kas apzināti vai neapzināti provocē sabiedrību ar saviem pasaules uztveres uzskatiem. Turklat jebkurā senākā rituālā, piemēram, iniciācijā, kas arī skaitījās svētki, tieši baiļu radišana bija viens no pamatfaktoriem. Tāpēc pieņemot, ka svētki gadsimtiem ilgi bija savā veidā glancēti, nopūderēti un bez biedējošā elementa, tad metāla mūzikas pārstāvji, kontrastējot ar popmūzikas liriku, jau no saviem pirmsākumiem (pagājušā gadsimta 60. – 70. gadiem) pievērsās gan sabiedrībā aktuāliem jautājumiem, gan personīgo problēmu apdziedāšanai, gan cilvēka pirmatnējo izjūtu un pārdabiskā apzināšanai, kā arī zemapziņas dziļu izpētei, nonākot līdz pat rituālām lietām.

Smagais roks vai metāls lielākoties ir konfrontējošs ar sabiedrības morāles normām un laika gaitā kļūst arvien neiecietīgāks, bet arī daudzveidīgāks gan mūzikas formu, gan tekstu, gan izdoto albumu noformējumu ziņā. Arī šeit darbojas postmodernās kultūras princips, ka izgudrot kaut ko jaunu un nebijušu mūzikas laukā nav praktiski iespējams, un tas arī nav pamatzdevums, tāpēc tiek kultivētas jau izstrādātās vērtības, pasniedzot tās marginālā saasinātībā, kā arī brutālā tiešumā, kailumā vai arī slēpjot grūti saprotamu metaforu formā. Tādējādi tiek pausti konkrētā mūziķa morālie / politiskie uzskati vai arī šī nodarbošanās mūzikas laukā tiek pieņemta kā spēle, kurai nav noteikumu, bet pilnīga visatļautība, noņemot no sevis atbildību par atklāto, izdziedāto, pateikto.

Pētījuma objekts ir svētku koncepts *heavy metal* stilā, pētījuma priekšmets – svētku koncepta izpausmes metāla dziesmu tekstos. Nenot vērā, ka termins *koncepts* tiek bieži izmantots dažādās valodniecības un kultūras sfērās un tā izpratnes robežas ir diezgan plašas, šajā pētījumā tas tiek lietots lingvokulturoloģiskā aspektā, t. i., *koncepts – tā ir kolektīvās apziņas vienība (virzoša uz augstākajā garīgajām vērtībām), kura ir valodiski izteikta un kurai piemīt etnokultūrlā specifika*<sup>1</sup>. Vēl precīzāk koncepta būtību raksturo valodnieka Nikolaja Krasavksa dotā definīcija,

ka koncepts ir *kāda summāra parādība, kuras struktūru veido pats jēdziens un cilvēka vērtību (nereti tēlainie) priekšstati par to*<sup>2</sup>. Minētā definīcija apliecina gan to, ka pats jēdziens ir obligāta un neatņemama koncepta sastāvdaļa, gan to, ka koncepta izpratne ir plašāka par jēdziena izpratni. *Koncepts atšķiribā no jēdziena ne tikai tiek apjausts, bet arī tiek pārdzīvots*<sup>3</sup>. Līdz ar to var secināt, ka koncepta izpratne ir plašāka par jēdziena sapratni.

Jāatzīmē arī dažas problēmas saistībā ar pētījumu. Pirmkārt, tā kā tehnisku apsvērumu dēļ latviešu metālmūzikas albumiem piekluve ir daudz grūtāka nekā ārzemju, tad tika izvēlēti dziesmu teksti angļu valodā. Atlasot dziesmu tekstus, diskusiju var raisīt izvēlētais svētku apzīmējums angļu valodā – *festivals*. Izmantojot vairākas vārdnīcas, kurās ir sastopami tulkojumi *holiday*, *festivity*, *celebration*, *feast*, tika izvēlēts vārds *festivals*, pārējos atstājot kā iespējamos sinonīmus pētījuma izvēršanai. Dziesmu tekstu meklējumos tika atrastas vairākas elektroniskās enciklopēdijas, kur tiek apkopoti teksti un cita informācija par grupām. Nēmot vērā arī šādas informācijas pārpilnību, tika izvēlēta biežāk apmeklētā un pasaulē par vienu no ietilpigākajām uzskatāmā *Encyclopaedia Metallum*<sup>4</sup>, kur ir iespēja aplūkot grupas gan pēc nosaukumiem, gan pēc valstīm, gan pēc mūzikas apakšstiliem, gan arī pēc dziesmu nosaukumiem utt.

Kā atslēgas vārds tika izvēlēts svētku apzīmējums *festivals*. Ar šādu vārdu tika uzrādītas vairāk kā 50 dziesmas, kas lielākoties pieder pēdējām divām desmitgadēm un kurās iedziedājušas dažādas grupas, kas spēlē, sākot ar instrumentālo metālu un beidzot ar viissmagākajiem metāla stilīliem – *black metal* un *death metal*. Jānorāda vēl viena iezīme, kas ir raksturiga visām šāda veida enciklopēdijām. Ne visām dziesmām ir pieejami teksti, jo tekstu iesniegšana lielākoties ir atkarīga no pašas grupas iniciatīvas, līdz ar to daudzi mākslinieki arī neiesniedz savus tekstus. Attiecībā uz replikām un kritiku, vai metāla dziesmu teksti sava negatīvisma, agresivitātes un arī zemās kvalitātes dēļ ir pētījuma cienīgi, pirmkārt, var teikt, ka *literatūras pētīšana pēdējās pāris desmitgadēs ir kļuvusi mazāk elitāra. Acīmredzamākā šīs attīstības izpausme ir kultūras studiju attīstība, kas aplūko literatūru kā vienu no visas kultūras, ieskaitot mūziku, filmas, izdoto presi utt., elementiem*<sup>5</sup>. Otrkārt, nevar noliegt, ka mūzikai, ieskaitot smago metālu, ir daudz plašāka auditorija nekā literatūrai. Lai gan populārā mūzika mūsdienās vairāk tiek uztverta kā masu patēriņa prece, kurai nav ilgtermiņa iespāida uz kultūru, tomēr, pēc socioloģijas profesores Dīnas Vainšteinas (*Deena Weinstein*) uzskatiem, smagās metālmūzikas fani ar lielu pietāti izturas pret šo mūziku, tās tekstiem, izpil-

dītājiem, gan apbrīnojot, gan apjūsmojot, gan mēginot identificēties, tādējādi šī cieņa sniedzas tālu aiz tīra patēriņa robežām, pamazām izveidojot globālu *heavy metal* kultūru<sup>6</sup>.

Neapšaubāmi, ka pasaulei jau ir nopietni pētījumi par *heavy metal* izcelsmi, kultūru un stiliem (piemēram, R. Walser, H. Berger u. c.), taču šādu pētījumu ir maz Latvijā. Akadēmiskajā vidē parādās muzikologu atzinumi par klasisko mūziku, bet par populāro mūziku (tostarp roku) izvērtējums gandrīz neparādās. Kā izņēmumu var izceļt žurnālista Ulda Rudaka grāmatu *Rokupācija* (2008), kas ir autobiogrāfisks darbs par Latvijas roka vēsturi. Vēl ir pieminamas grāmatas, kas veltītas atsevišķu grupu, piemēram, *Credo*, *Jauns Mēness*, vēsturei, taču jāpiebilst, ka šādu monogrāfiska tipa darbu centrā ir mūzikas, izpildītaja, sociālpolitiskā fona, retāk tekstu analīze. Smagā roka un metāla pieminēšana Latvijā aprobežojas ar dažām intervijām un izdoto albumu recenzijām atsevišķos laikrakstos, žurnālos un smagās mūzikas vietnēs, piemēram, [www.truemetal.lv](http://www.truemetal.lv) vai [www.karametals.lv](http://www.karametals.lv). Konkrētais pētījums ir balstīts Roberta Velsera (*Robert Walser*)<sup>7</sup> atziņās, kas ir viens no nozīmīgākajiem pamatpētījumiem par metālmūziku gan muzikālā, gan sociālā un kultūras aspektā, atklājot, kā metālmūzika ir veidojusies, cik ciešas saiknes tai ir ar klasisko mūziku, kādas sociāli politiskas vai liriskas tēmas tiek atspoguļotas dziesmu tekstos utt. Savukārt jaunākos pētījumos, piemēram, Kīta Kāna-Harisa (*Keith Kahn-Harris*) grāmatā *Extreme Metal (Ekstrēmais metāls)*<sup>8</sup>, jau tiek aprakstīta jauno metāla žanru – *black metal*, *death metal* tekstuālā un politiskā problemātika, kas aizskar vardarbību, kā arī fašismu un rassimu.

Dziesmas teksta pētījumu var ietekmēt arī pati dziesma, tās melodija, struktūra un teksta izpildījuma maniere, ko pēta ar kognitīvās metodes palīdzību, bet šajā pētījumā tiks apskatīti tikai konkrēti dziesmu teksti angļu valodā, kopskaitā 18: *Fireaxe*, 1999 – *Festival*; *Jon Olivas's Pain*, 2010 – *Festival*; *Demiurg*, 2007 – *Flesh Festival*; *Rape Festival*, 2010 – *Rape Festival*; *Reverend Bizarre*, 2011 – *The Festival*; *Wasteform*, 2003 – *Puncture Festival*; *Cultes Des Ghoulies*, 2013 – *Festival of Devotion*; *Darkology*, 2015 – *Festival of Fear*; *Drunk*, 2008 – *Camp Crystal Festival*; *Daath*, 2007 – *Festival Mass Soulform*; *Ghast*, 2014 – *Festival of Serpents*; *Hate*, 2013 – *Festival of Slaves*; *Hatred*, 2003 – *The Festival of Crimes*; *Perplexus*, 2013 – *Festival of the Fullmoon*; *Root*, 2001 – *The Festival of Destruction*; *Temple of Demigod*, 2015 – *Festival of the Dead*; *The Accused*, 2009 – *Festival of Flesh*; *Embalming Theatre*, 2010 – *It's Not a Bear Festival*.

## Tradicionālie svētki netradicionālā izpausmē

Kā jau minēts iepriekš, svētku apzīmējumam ir izvēlēts jēdziens *festival*. Tā kā teksti ir skatīti angļu valodā, ir izmantotas arī angļu skaidrojošās vārdnīcas, kurās par vārdu *festival* ir redzamas šādas versijas: svētki kā

- 1) konkrēta diena vai laika periods, kad tiek atzīmētas reliģiska vai cita rakstura svinības, kurās ietver ceremonijas, mielastus vai citus rituālus<sup>9</sup> (piemēram, Ziemassvētki, Lieldienas u. c.);
- 2) periodiskas svinības, jubilejas (piemēram, Annas dienas svinības);
- 3) svētku aktivitāšu, kultūras pasākumu periods vai programma (*Postivus* festivāls u. c.).

Tātad šis ir primārās svētku jēdziena nozīmes, ko lieto mūsdienu valodas lietotāji un kas ir meklējamas šajos dziesmu tekstos. Pirmo grupu veido vairāki teksti, kas apdzied svētku periodus un aktivitātes, bet arī tie ir šķirami sīkāk. Te var izdalīt, pirkārt, tekstu, kas apdzied svētkus kā kultūras pasākumu. Tā ir grupas *Embalming Theatre* dziesma *It's not a Bear Festival* (*Tie nav lāču svētki*), kura atstāsta notikumu, kas notika Serbijā, kad policija no rīta atrada lāča krātiņā jaunekli, kas tur acimredzami bija nokļuvis no tuvumā notiekošā ikgadējā alus festivāla. Satura primitīvismu noteikti aizēno daudz svarīgākā iezīme, kas izdodas šai grupai un ko izmanto daudzas grupas savos tekstos, – tās ir atskaņas vai vārdu spēles, piemēram, šajā gadījumā:

*It's not a bear festival!  
And it's not a beer cage!*<sup>10</sup>

[*Tie nav lāču svētki!  
Un tas nav alus krātiņš!*]

Otrkārt, svētki kā izšķirīgās cīņas un uzvaras svētki. Šo izpausmi atklāj grupas *Perplexus* dziesma *Festival of the Fullmoon* (*Pilnmēness svētki*), kas stāsta par dzimtās zemes zaudējumu, bet turpinājumā akcentē pilnmēness nakti, kā īsto laiku atgriezties:

*On this night of the fullmoon we'll look to the sky, and know  
many have fallen and more will die*

*On this night of nights a song was sung to make certain that the  
battles is one [...]*

*This night is one to reclaim our land, the festival of the fullmoon*

Šajā pilnmēness naktī mēs skatīsimies debesis un zināsim, ka daudzi ir krituši un vēl vairāk mirs,

Šajā nakšu naktī dziesma tika dziedāta, lai apstiprinātu, ka ir īstā cīņa klāt [...]

Šī nakts ir īstā, lai atgūtu mūsu zemi, pilnmēness svētki.]

Dziesma beidzas ar patosa pilnu uzvaras sajūtu:

*The prophets of old, the druids of age have told storys of our great land. And now its ours and on this night the moon can be seen up high in the sky.*

[Agrāk pravieši, senie druīdi ir stāstījuši stāstus par mūsu vareno zemi. Un tagad tā ir mūsu un šajā naktī mēness ir redzams augstu debesīs.]

Treškārt, svētki kā cita rakstura svinības ar dažādiem atbilstošiem rituāliem un ceremonijām. Jāatzīmē, ka turpinājumā apskatāmie teksti arvien vairāk attālinās no ierastās svētku izpratnes tieši noskaņas un dažādu destruktīvo izpausmju ziņā. Te var runāt par dziesmu tekstu sasauci ar šausmu literatūru, jo arī vairāki aplūkotie dziesmu teksti pārņem šausmu literatūrai raksturīgo laiktelpu un tēlus.

Parasti dziesmu tekstus raksta paši grupu dalībnieki, tāpēc šajā gadījumā noteikti ir izceļama arī grupas *Fireaxe* dziesma Festival (*Svētki*), kurās teksta autors ir slavenais Hovards Filips Lavkrafts (*Howard Phillips Lovecraft*, 1890 – 1937), šausmu stāstu autors. Tā kā viņš tiek atzīts par vienu no šausmu literatūras korifejiem, šajā tekstā ir sastopami šim žanram raksturīgie *fiziski tumšie laiki*<sup>11</sup> – ziema, pusnakts, Ziemassvētki (šajā gadījumā Ziemas saulgrieži), kas tiek svinēti pagāniskās tradīcijās:

*There is snow on the ground,  
And the valleys are cold,  
And a midnight profound  
Blackly squats o'er the wold;  
But a light on the hilltops half-seen hints of feastings  
unhallowed and old.*

*There is death in the clouds,  
There is fear in the night,  
For the dead in their shrouds  
Hail the sun's turning flight.*

[Uz zemes ir sniegs  
Un ieļejas ir aukstas,  
Un dziļa pusnakts  
Melni tup pār pasauli;  
Bet knapi redzamā gaisma kalna galotnēs norāda uz grēcīgo un  
seno dzīrošanu.

Mākoņi nes nāvi,  
Nakti apvij bailes  
Jo mirušie savos līķautoš  
Sveicīna saulgriežus.]

Tipiska iezīme šausmu literatūrai ir darbības vārdu tagadnes laika lietojums, kas *atvieglo lasītāja emocionālo identifikāciju*<sup>12</sup>, neļaujot aprakstītajai atmosfērai atrasties kaut kur tālu pagātnē, bet drīzāk radot mūžiguma sajūtu, ko apliecina svētku cikliskums. Konkrētie svētki tiek atainoti bailes un šausmas iedzenošā aprakstā. Ľoti iespējams, ka daudzi tekstu autori pat neapzināti izmanto karnevalizācijas koncepciju savos sacerējumos, kur viena no galvenajām idejām ir pretstatu apgrieztās izpausmes, kad viss mainās vietām, dzīve ar nāvi, svētais ar zaimojošo utt. Tāpēc arī Šī aprakstītā atmosfēra ir tik pārpasaulīga, spēcīga un karnevāliska:

*And mayest thou to such deeds  
Be an abbot and priest,  
Singing cannibal greeds  
At each devil-wrought feast,  
And to all the incredulous world shewing dimly the sign of the beast.*

[Šajā situācijā tu vari būt  
Abats un priesteris,  
Apdziedošs kanibāliskas rijības  
Katrās velna sastrādātās dzīrēs  
Un visai neticīgajai pasaulei neskaidri parādošs zvēra zīmi.]

Neapšaubāmi, ka tāds literāts kā H. F. Lavkrafts ar saviem darbiem varēja kļūt par iedvesmas avotu daudziem metāla dziesmu tekstu rakstītājiem, ko apliecina arī tālāk aplūkotie sacerējumi, kas daudzos elementos pārņem šausmu literatūras iezīmes, tikai, kā jau dzejā, tās atklājas koncentrētākā veidā.

Pie citāda rakstura svinībām pieder teksti, kas atklāj svētkus kā ziedošanu, rituālu. Tikai konkrētās ziedošanas, upurešanas un citi rituāli ir gan kā paša ļaunuma izpausme, gan veltīti ļaunumam, tā izsaukšanai, ieraudzīšanai, piemēram, grupas *Root* dziesma *Festival of Destruction (Sagraušanas svētki)*:

*The time of sacrifices is coming, [...]  
The Gate opens up and He is coming!  
His cruel smile fondles all of us  
The best bites are offered to Him  
We throw away bones in the dancing whirl  
We call into the fire: In Nomine... In Nomine...  
In Nomine Satanas!*

[Upurešanas laiks tuvojas, [...]  
Vārti atveras un Viņš nāk!  
Viņa nežēlīgais smaids apmīlo mūs visus

Labākie kumosi tiek piedāvāti Viņam  
Mēs metam prom kaulus dejas virpuli  
Mēs aicinām ugnī: vārdā... vārdā  
Sātana vārdā!]

Vai arī grupas *Cultes Des Ghoules* dziesma *Festival of Devotion* (*Ziedošanas svētki*), uz ko norāda jau pats teksta nosaukums. Te notiek ļaunuma apdziedāšana. Līdzīgi kā iepriekšējā tekstā, parādās ļaunuma tēls, bet tas parasti netiek sīki aprakstīts – visbiežāk ir vai nu vispārīgs apraksts, piemēram, *The dark, horned silhouette beckons to me* [Tumšs, ragains siluets pamāj man ar roku], vai arī tiek uzsvērta kāda atsevišķa detaļa, piemēram, *Cold, evil eyes in the dark fiercely gletam* [Aukstas, ļaunas acis tumsā nežēlīgi uzdzirksti].

Teksta autors šajā dziesmā gandrīz ik pa rindai variē šausmu atmosfēras izpausmes. No vienas puses, tie ir tieši šausmīgu un pretigu lietu apraksti:

*Bleached bones in shallow graves  
cry out for blood*

[Izbalējuši kauli seklos kapos  
kliedz pēc asinīm [...]]

*Leper monks savour menstrual blood*

[Spitālīgi mūki izbauda menstruālas asinis [...]]

*Naked bodies sway in the lustful steram*

[Kaili ķermeņi šūpojas iekāres pilnā straumē.]

No otras puses, ik pa brīdim tiek aprakstīta noskaņa, kas liek nojaust bailes, ļaunumu, tā tuvošanos vai klātesamību, piemēram,

*The moon shines in its prime  
It's the night of infernal wonder [...]*

[Mēness spīd savā pirmatnīgumā  
Tā ir elles brīnuma nakts [...]]

*My baby's heart feels the evil though cannot see [...]*

[Mana mazuļa sirds jūt ļaunumu, lai gan nevar redzēt [...]]

*The clatter of hooves is nigh*

[Pakavu klaboņa ir tuvu.]

Šādi apraksti daudz vairāk palielina baiļu faktoru, jo *tas, kas mūs biedē, parasti ir nevis tas, kas tek parādīts, bet gan tas, ko liek nojaust*<sup>13</sup>.

Savukārt daži izmantotie apzīmētāji samazina baiļu faktoru, ļaujot vilkt paralēles ar brīnumu pasakām, piemēram,

*I shall go to the forbidden shrine  
Evicted in the haunted wood out yonder [...]*

[Man vajag iet uz aizliegto svētnīcu  
Kas atrodas spoku apsēstā mežā ārā tur pāri [...]]

*The wood enchanted is eerily silent and still*

[Apburtais [izcēlumi mani – I. G.] mežs ir pārdabiski kluss un mierīgs.]

Pie šīs rituālus aprakstošo tekstu grupas var minēt arī grupas *Hate* tekstu *Festival ov Slaves* (*Vergu svētki*), kas aicina uz pašnāvību, genocīdu, piedāvājot to kā jaunās pasaules rītausmu. Teksta autors uzskata, ka cilvēce ir *Slave cult race!* [...] [*Vergu kulta rase!* [...] ] un *Insanity devouring what is left of this reality* [*Neprāts iznīcina visu, kas atlicis no šīs realitātes*]. Lai gan dziesmas autors atzīst, ka *Death is just an escape!* [*Nāve ir tikai bēgšana!*], viņš nepiedāvā citu risinājumu un vēlreiz uzsver:

*Darkness and time will hide  
Will destroy every trace of mine  
Life is nothing but blindfold.*

[Tumsa un laiks noslēps  
Iznīcīnās katru manu pēdu  
Dzīve nav nekas, bet apsējs.]

Sava veida nāves rituāla sludināšanu apstiprina arī dziesmas sākuma rindiņa *eli baltuti ima idu mituti*, kas tulkojumā no šumeru valodas nozīmē – *mirušo būs vairāk nekā dzīvo*.

Savukārt nākamais teksts *Festival Mass Soulform* (*Dvēseli veidojošās masas svētki*)<sup>14</sup> no grupas *Daath* repertuāra piemin dievu Molohu:

*The edifice of Moloch...  
[Templis Moloham...]*

Viņš tiek saistīts ar uguns festivālu un bērnu upurēšanu, kas notika Vassaras saulgriežos.<sup>15</sup>

Pēdējais teksts, kas attiecas uz svētkiem kā cita rakstura svinībām, demonstrē pilnīgi degradētu svētku izpratni ar akcentu uz pretīguma radīšanu. Tas ir grupas *Demiurg* teksts *Flesh Festival* (*Miesas svētki*):

*[...] where death and vermin breed [...]  
[[..] kur nāve un parazīti vairojas [...]]*

*Atrocious are the caverns where souls and maggots merge*

[Briesmīgas ir alas, kur dvēseles un tārpi saplūst.]

Arī paredzamais svētku iznākums ir skumjš:

*Creations subterranean awaiting the end of man  
Rising from the filth to enthrone their sickened reign*

[Apakšzemes radības gaida cilvēces beigas  
Paceldamās no netīrumiem, lai ieceltu tronī savu riebīgo varu.]

### **Svētki kā bailes un šausmas**

Otra tendence, ko var vērot analizējamos dziesmu tekstos, ir šausmas, bailes kā svētki. Līdzigi kā iepriekš aplūkotajos tekstos, arī šajos ir pieminētas vai apdzejotas dažādiem laikmetiem raksturīgās reālijas, kas ir saistāmas ar šausmām un bailēm. Tomēr kopēja noskaņa īpaši nemainās, tiek uzsvērts dzīves beigu tuvums – ja ne īsts, tad literārs.

Kā pirmais tiks iztirzāts grupas *Drunk* teksts *Camp Crystal Festival* (*Kristāla ezera nometnes svētki*). Teksts ir par Kristāla ezeru, šī apkārtne ir sērijslepkavas Džeisona Vorīsa (*Jason Voorhees*) un viņa slepkavību mājvieta, kas tiek atveidotās kulta šausmu filmā ar vairākiem turpinājumiem *Friday the 13<sup>th</sup>* (*Piektdiena 13.*). Šajā dziesmā tiek apdziedāta Džeisona atgriešanās. Šausmu filmu faniem varētu patikt rindas, kurās kā nākamais upuris tiek akcentēta 2. personas vietniekvārda forma:

*[..] he's coming for you! [...]*

*[[..] viņš nāk pēc tevis! [...]]*

*You'll get slashed, in a glance.*

*[Tu tiks pāršķelts acumirklī.]*

Šī saiešana tiek piedāvāta kā jautri svētki:

*Now we go to Camp Crystal  
For one hell of a festival  
Thrash and beer, and fun for all*

[Tagad mēs ejam uz Kristāla ezera nometni  
Uz vieniem elles svētkiem  
Blēņas un alus, un prieks visiem.]

Taču dziesmas teksta autors brīdina:

*Know one thing if you come too  
Jason comes for you!*

[Zini vienu lietu, ja tu nāc arī  
Džeisons atnāks tev pakaļ!]

Šajā izdomu stāstā autors prasmīgi ievij ar filmām saistītos elementus, kas filmu pārzinātājam padara šo tekstu vēl dzīvāku, interesantāku, piemēram, tiek pieminēts vēl viens šausmu filmu kulta varonis Fredijs Krīgers (*Freddy Krueger*), kuru Džeisons nogalina, par ko ir uzņemta filma *Freddy vs Jason* (*Fredijs pret Džeisonu*, 2003). Noteikti ir piemērotas rindas:

*At Crystal Lake, don't make out  
Don't have sex, at the camp of death*

[Pie Kristāla ezera nebučojieties  
Nenodarbojieties ar mīlestību nāves nometnē.]

Filmas priekšvēsture vēsta, ka, nometnes uzraugiem mīlējoties, nav pamānīts, ka Džeisons noslīkst un, otrkārt, māte atriebdamās nogalināja abus uzraudzītājus, kad viņi gatavojās mīlēties.

Apdzīvojotās šausmas iespējams neiedarbojas tik spēcīgi kā šausmu filmas, taču, lidzīgi šausmu literatūrai, *lauj izgaršot emocijas, kuras realitātē ir pārāk specīgas, lai būtu baudāmas*<sup>16</sup>. Šādi teksti nav nejausi, jo, kā jau minēts, metāla dziesmu tēmas diez gan stipri atšķiras no citu mūzikas žanru tekstiem, liekot izjust, ka metāls – tas ir izaicinājums, intriga. Cilvēkus vienmēr ir vilinājis tas, kas ir pāri normām, pāri tradicionālajam.

Arī vēsturiski pati pirmā dziesma, kas tiek uzskatīta par smagās mūzikas priekšteci, grupas *Black Sabbath* dziesma *Black Sabbath (Melnais sabats)* ir pilna ar baiļu tēlainību, iekļaujot draudīgās figūras melnā, šausmu un panikas pārņemtus cilvēku pūlus un sātanu, kas diriģē pasaules beigas<sup>17</sup>. Tāpēc šo tēmu turpina arī daudzas citas metāla komandas, tā kļūst par vienu no aktuālākajām. Bailes kā svētki tiek apdziedātas vēl dažās dziesmās, piemēram, *Jon Olivas's Pain – Festival (Svētki)*, grupas *Darkology* dziesma *Festival of Fear (Baiļu svētki)*, kā arī apvienības *Hated* izpildītā dziesma *The Festival of Crimes (Noziegumu svētki)*. Šiem svētku aprakstiem ir raksturīga sasaukšanās ar svētku kā izstādes, maskarādes izpratni. Tikai, protams, šī vide un atmosfēra ir neordināra, pat nepatīkama, piemēram:

*Just look at this display.  
The lunatics, the sycophant's, [...]  
Tortured souls, corrupted worlds, [...]  
See all the twisted freaks.*

[Tikai paskaties uz šo skati  
Ārprātīgie, lišķi, [...]  
Nomocītas dvēseles, sabojātas pasaules, [...]  
Apskati visus šos izdzimumus.]

(*Jon Oliva's Pain – Festival*)

*Now Exhibit A Is ‘Evil Freaks at Play’  
Watch as They Laugh And Slice Themselves In Half*

[Tagad ir izstāde A “Ļaunie izdzimteņi rotaļā”  
Skaties kā viņi smejas un griež sevi uz pusēm.]

(*Darkology – Festival of Fear*)

Jāatzīst, ka šādi teksti koncentrējas uz fiziskas reakcijas izraisišanu lasitājā / klausītājā, t. s. ‘gross out’ līmenis, tas, kas modina pretīgumu<sup>18</sup>. Pēc Stīvena Kinga uzskatiem, šausmu efekts literatūras darbā tiek panākts trīs līmeņos: *gross out* ir virspusējs līmenis, nākamais ir šausmas (*horror*), tad – bailes (*terror*).<sup>19</sup> Mūsdienās šos efekta panākšanas līmeņus jauc pat viena darba ietvaros, lai lasītājam / klausītajam būtu interesantāk. Arī šīs dziesmas turpinājumā ir pāreja uz citu līmeni. Saistoš ir 2. personas izmantojums, kas klausītāju padara par šo svētku dalībnieku, tādējādi liekot vēl dzīvāk izjust aprakstīto reālijū izraisītās sajūtas:

*And Down the Path Not Far You'll Find ‘The Chambre Noire’  
Enter at Your Risk And Meet the Hexorcist*

[Un tālāk pa ceļu netālu tu atradīsi “Melnā zāli”  
Ej iekšā uz savu risku un satiec heksorcistu<sup>20</sup>.]

Šajā tekstā autors parāda savas literatūras zināšanas, jo tiek pieminēta *The Chambre Noire* (Melnā zāle), kas ir nosaukums ģermāņu spoku stāstam no antoloģijas franču valodā *Fantasmagoriāna*. Turklat dažas dziesmās tekstu autori, līdzīgi kā filmās, izmanto principu “klusums pirms vētras”:

*Spirits flow, blood will spill,  
The silence right before the kill.*

[Gari lidinās, asinis līs.  
Klusums tieši pirms nogalināšanas.]

Savukārt citā dziesmā, līdzīgi kā šausmu literatūras tekstos, ierastā kārtība, apmeklējot svētkus (šajā gadījumā Baiļu svētkus), tiek groteskā manierē lauzta, radot šaubas par cēloņseku atkarības principiem un deformējot arhetipus – laiku un telpu: *laiks apstājas, telpa pēkšņi kļūst par slazdu* [izcēlums mans – I. G.], *tuvākais – par monstru*<sup>21</sup>.

*And Now You Will Believe But You Can Never Leave  
It's You We Will Deceive  
What Have You Done My Dear? You've Locked Yourself in Here!  
A Festival of Fear*

[Un tagad tu noticēsi, bet tu nevari aiziet  
Tas esi tu, kuru mēs maldināsim  
Ko gan tu esi izdarījis, mans dārgais? Tu esi ieslēdzis sevi šeit!  
Baiļu svētki.]

Vispoētiskākais no visiem šajā grupā esošajiem tekstiem varētu būt grupas *Reverend Bizarre* sacerējums *Festival* (*Svētki*), kas kopumā savas neizvērstās dzejas formas dēļ līdz galam nesasniedz t. s. augstāko šausmu efekta limeni *terror* (bailes), bet ir tuvu tam, jo sākumā nekas neliecina par kaut ko biedējošu:

*I carry on, I can hear the eastern sea.  
Under the hill, the city sleeps in silent wintertime.*

[Es turpinu, es dzirdu austrumu jūru.  
Kalna pakājē pilsēta guļ ietinusies klusā ziemā.]

Tomēr turpinājumā liriskajam varonim parādās šaubas:

*How many times have I walked this bridge across the stream?  
Yet, in my mind I know I never walked this road before.*

[Cik gan reižu esmu gājis pa šo tiltu pāri straumei?  
Tomēr šobrīd sava prātā saprotu, ka nekad neesmu gājis pa šo ceļu.]

Savukārt nākamās rindas ieskicē bailes, ka kaut kas nav kārtībā, jo

*Deep in my dreams lies horror for the books that should not be.  
There is no one to keep those dreams locked deep inside of me.  
How can this be? My father did not mention any tunnels.  
Descending slowly, with creatures that should crawl instead of walk.*

[Dziļi manos sapņos slēpjas šausmas par grāmatām, kurām tur nav jābūt.  
Nav neviena, kas šos sapņus spētu ieslēgt manī.  
Kā tas var būt? Mans tēvs neminēja nekādus tuneļus.  
Lēni nokāpjot ar radībām, kurām būtu jārāpo nevis jāstaigā.]

Dziesmas teksta nobeigums izskan kā šaubas, iespējams, par cilvēces vērtību, būtību un arī bailes par to, ka pats liriskais varonis nonāk līdz šādam secinājumam, tāpēc pamatots ir viņa izsauciens –

*Oh Lord, have mercy on my soul!  
[Dievs, apžēlojies par manu dvēseli!]*

## **Svētki kā pārtapšana**

Vēl vienu grupu veido teksti, kas apdzied cilvēka ārprātīgo vēlmi kļūt par kaut ko pārdabisku, piemēram, grupas *The Accused* dziesma *Festival of Flesh* (*Miesas svētki*):

*O the undead call me  
To the Festival of Flesh  
Mindless bodies closing in  
Feeding on my mortal skin  
Taking all that's left to give  
Now I've become one  
Now I've become one  
Now I've become one one of them!!!!*

[O, dzīvais mironis sauc mani  
Uz miesas svētkiem  
Neprātīgi ķermeņi ielenc  
Pārtiekot no manas mirstīgās ādas  
Nemot visu, kas ir nēmams  
Tagad esmu kļuvis viens  
Tagad esmu kļuvis viens  
Tagad esmu kļuvis viens no viņiem!!!!]

Tomēr nevar noliegt, ka patiesībā šāda veida teksti daļai autoru ir mēģinājums pārvarēt bailes no nāves, no pārdabiskā, bailes no nezināmā (kas notiek pēc nāves?), minētie teksti *dod iespēju tās [bailes – I. G.] izdzīvot drošos (jo iztēlotos) apstāklos*<sup>22</sup>. Tādējādi *mēs esam paņēmuši šausmas rokās un izmantojuši tās pašu šausmu iznīcināšanai – it kā pacēluši sevi aiz savām kurpjū šņorēm*. Uz ūsu brīdi *mēs esam atbrīvojušies no īstajām, dziļajām bailēm*<sup>23</sup>.

Vēl lielākas liriskā varoņa vēlmes tiek atspoguļotas grupas *Temple of Demigod* dziesmā *Festival of the Dead* (*Mirušo svētki*), kur viņš grib kļūt par reālu ļaunuma iemiesojumu, vadoni:

*I gain the power through darkness,  
To wake the dead and to lead them all*

[Es gūstu spēku caur tumsu,  
Lai pamodinātu mirušos un vadītu viņus visus.]

Turpinājumā autors gan mazina savu vienpersonīgās varas uzurpēšanās vēlēšanos, jo pāriet uz daudzskaitļa 1. personu:

*This carnival of demons  
The festival of dead,  
This night is ours, we spread the dread!*

[Šis dēmonu karnevāls  
Mīrušo svētki,  
Šī nakts ir mūsu, mēs izplatām bailes!]

Pēdējās divās rindās ir izmantota ļoti veiksmīga atskaņa – *dead – dread*. Tomēr kopumā šī dziesma sasaucas ar iepriekšējo grupu – svētki kā bailes, tikai te vairāk ir izcelta liriskā *es* vēlme būt kaut kam nedabiskam, pārcilvēciskam.

### Vardarbība kā svētki

Kā atsevišķu grupu var izdalīt dziesmas, kurās ir apdziedāta vardarbība kā svētki, piemēram, grupas *Rape Festival* dziesma *Rape Festival (Goda laupīšanas svētki)*. Tā apdzied notikumus, kas notiek, kad ciematā iebrūk karavīri (ko var tagad piesaistīt arī bēglu izdarībām ar Eiropas sievietēm). Lai gan tas ir nosacīti literārs teksts, tomēr nosodāma ir 2. personas pavēles formu izmantošana: *hand – padod, feed – izbaro, keep a gun – turi ieroci, execute – sodi ar nāvi*, kas lasītāju / klausītāju mēģina padarīt par līdzdarbnieku lietās, kas ir sabiedribai nepieņemamas.

Grupas *Wasteform* dziesmā *Puncture Festival (Duršanas svētki)* tiek apdziedāts jaunas sievietes slepkava, kurš meklē atbildi uz jautājumu:

*What is this lust  
That provokes me so  
Lusting for what?*

[Kas ir tā iekāre  
Kas provocē mani  
Tikojošu pēc kaut kā?]

Atbilde ir diezgan primitīva un nežēliga:

*Orgiastic pleasures sought out with the intent to kill  
Sexual desire, gratified by my free will  
Maybe she was a rehearsal  
For this has no reversal*

[Orgījveida baudas, kas tiek meklētas, lai nogalinātu  
Seksuālo iekāri, apmierinātu ar manu brīvo gribu  
Varbūt viņa bija tikai mēģinājums  
Taču tam nav atpakaļceļa.]

No vienas puses, tas ir cilvēka mūžīgais jautājums, kāpēc es daru tieši to, ko daru, no otras puses, tie ir ļoti “slideni” temati, kas var atrast arī nepareizo lasītāju. Tomēr nevar noliegt to, ka *lasītāju vilina iespēja rak-*

*stītajā izdzīvot situācijas, no kurām tas zemapziņā baidās, un iegūt savā rīcībā “es to jau esmu pārdzīvojis” emociju komplektu<sup>24</sup>.*

Šajā pētījumā pēdējais teksts, kas apdzējo vardarbību, ir grupas *Ghast* dziesma *Festival of Serpents* (Čūsku svētki), kura stāsta par inkvizīciju kā nežēlīgu rīcību pret cilvēkiem:

*We were chained to the floor, damp to the bone,  
breath pressed out by weights piled upon the chest. [...]  
We were placed in the line, a precession of ghouls,  
towards the auto-da-fé.<sup>25</sup>*

[Mēs bijām pieķēdēti grīdai, slapji līdz kaulam,  
elpa nospiesta ar atsvariem, uzkrautiem uz krūtim. [...]  
Mēs tikām nostādīti līnijā, neķītro procesija,  
ceļā uz auto-da-fe.]

Tālāk liriskai varonis naturāli apraksta sodu, kas sagaida viņu:

*I can smell the flesh burning. [...]  
Those screaming men and women ablaze,  
with necks that would not be throttled, heretics until the end.*

[Es varu sajust degošu miesu. [...]  
Tie kliedzošie vīri un sievas deg  
ar kakliem, kas netiks nožņaugti, ķeceri līdz galam.]

Tas tikai apliecinā, ka svētkiem jebkurā to izpausmē nav laika robežu. Līdzīgi dailliteratūrai, arī šādi dziesmu teksti *dāvā mums kontrolētu pieeju, laujot sastapt nāvi mūsu noteiktā laikā, uz mūsu diktētiem noteikumiem<sup>26</sup>.*

### **Secinājumi**

Smagā metāla dziesmās svētku izpratne ir atšķirīga no svētku kā emocionāli labvēlīgu notikumu izpratnes. Tikai dažos tekstos var saskatīt svētkus kā kultūras pasākumu vai cīņas un uzvaras svētkus. Lielākā daļa dziesmu tekstu ir ar negatīvu konotāciju un destruktīvu noskaņu. Tie atklāj svētkus kā pagāniskas svinības un rituālus, kas saistīti ar ļaunumu. Svētki tiek apdziedāti arī kā šausmas un bailes. Svētku koncepts izpaužas kā cilvēka vēlme pārtapt, bet ne vienkāršajā izpratnē uzlikt masku. Emocionāli netikami ir teksti par vardarbību kā svētkiem.

Kopumā šāda veida teksti pārņem šausmu literatūras iezīmes gan tēlos, gan laiktelpā. Telpa un laiks lielākoties tiek mistificēti vai mitiskoti, piemēram, nakts, pusnakts, svētnīca, tumsa, apkārt mošķi, līķi, dēmoni utt. Raksturīga iezīme ir karnevalizācija.

Daudzu klausītāju uztverē teksti, kas stāsta par ļaunumu, tā rašanos un iedzīvošanos cilvēku prātos un uzvedībā, tiek saistīti ar sātanismu. Jāatzīmē interesanta atziņa, ka vismaz no pirmā acu uzmetiena lielākai daļai ļaunuma izpausmju aprakstiem apdziedājumos patiesībā ir maz sakara ar sātanisma izpratni, ko pauž tagadējā Sātana baznīcas vadītāja Blānsa Bārtona:

*Sātans ir pašcentrēts, kaisligi radošs, bīstami virzīts uz uzvaru un veiksmi... Intelīgents ar asu prātu un satīras izjūtu. Kaut dažkārt cietsirdigs, viņš nekad nav untumains vai pretrunīgs. Sātans mil šo pasauli, bērnus, dzīvniekus, mil izaicināt savas fiziskās spējas un prātu.<sup>27</sup>*

Tādējādi šie kanibāliskie svētki, miroņu augšāmcelšanās, vēlme būt pārcilvēciskam varbūt ir tikai cilvēku fantāzijas (arī sabojātas) auglis.

---

<sup>1</sup> Ангелова М. М. «Концепт» в современной лингвокультурологии. *Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики*. Выпуск 3. Москва: «Прометей» МПГУ, 2004, с. 6.

<sup>2</sup> Красавский Н. А. Эмоциональные концепты в немецких и русских лингвокультурах. Волгоград: Перемена, 2001, с. 37.

<sup>3</sup> Ангелова М. М. «Концепт» в современной лингвокультурологии. *Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики*. Выпуск 3. Москва: «Прометей» МПГУ, 2004, с. 3.

<sup>4</sup> *Encyclopaedia Metallum*. <http://www.metal-archives.com> (skatīts 10.01.2016).

<sup>5</sup> Steen G., Gavins J. Contextualising Cognitive Poetics. *Cognitive Poetics in Practice*. London: Routledge, 2003, p. 1.

<sup>6</sup> Weinstein D. *Heavy Metal: the Music and its Culture*. Da Capo Press, 2000.

<sup>7</sup> Walser R. *Running with the Devil*. Middletown: Wesleyan University Press, 1993.

<sup>8</sup> Kahn-Harris K. *Extreme Metal*. Oxford, New York: Berg, 2007.

<sup>9</sup> Iekavās doti latviešu kultūras videi raksturīgi piemēri.

<sup>10</sup> Dziesmu tulkojumus parindeņos veicis pētījuma autors, pēc iespējas saglabājot oriģinālvalodā pausto domu, atmosfēru un leksiku, meklējot atbilstošus frazeoloģiskus izteicienus vai nozīmes pārnesumus arī angļu valodai raksturīgās vārdū spēlēs. Nedrīkst noliegt, ka dažas nianes tulkojumā vienmēr pazūd, taču pamattendences vārdū izvēlē (neitrālā leksika, emocionāli ekspresīva leksika utt.) var vērot tieši parindeņu tulkojumā.

<sup>11</sup> Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015, 29. lpp.

<sup>12</sup> Turpat.

<sup>13</sup> Turpat, 27. lpp.

<sup>14</sup> Jāpiezīmē, ka dziesmu nosaukumu un tekstu izpratnes grūtības sagādā, pirmkārt, tas, ka dažiem sacerētājiem angļu valoda nav dzimtā, līdz ar to viņiem brīžiem ir grūtības skaidri izteikties. Otrkārt, daudziem autoriem angļu valoda ir dzimtā valoda, tad reizēm tiek sacerēti ļoti sarežģīti teksti, kurus saprot tikai paši sacerētāji un ļoti intelektuāli lasītāji. Izteikti šādas iezīmes literatūrā parādījās jau hellēnisma laikmetā (3. gs. p. m. ē.), kad liela daļa literatūras tika veltīta izglītajiem sabiedrības slāniem un bieži vien bez komentāriem nebija saprotama.

<sup>15</sup> Moloch, the Ancient Pagan God of Child Sacrifice. <https://carm.org/christianity/miscellaneous-topics/moloch-ancient-pagan-god-child-sacrifice> (skatīts 11.01.2016).

<sup>16</sup> Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015, 18. lpp.

<sup>17</sup> Jensen K. E. Beware the Beast in Black: The Cognitive Poetics of Terror in ‘Night Crawler’. *Philologie im Netz* No. 71, 2015, p. 24. <http://web.fu-berlin.de/phinf/phinf71/p71t2.htm> (skatīts 04.01.2016).

<sup>18</sup> Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015, 26. lpp.

<sup>19</sup> King S. *Danse Macabre*. New York: Gallery Books, 2010.

<sup>20</sup> Heksorcists – persona, kas izmanto AOE (*Area of Effect*) efektu, lai iznīcinātu masveida reidus. Savukārt AOE ir termins, ko izmanto daudzās lomu un stratēģiju spēles, lai aprakstītu uzbrukumu vai buramvārdus, kas var ietekmēt daudzus mērķus noteiktā rajonā. <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=hexorcist> [http://leagueoflegends.wikia.com/wiki/Area\\_of\\_effect](http://leagueoflegends.wikia.com/wiki/Area_of_effect) (skatīts 04.01.2016).

<sup>21</sup> Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015, 17. lpp.

<sup>22</sup> Turpat, 16. lpp.

<sup>23</sup> King S. *Danse Macabre*. New York: Gallery Books, 2010, p. 12.

<sup>24</sup> Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015, 20. lpp.

<sup>25</sup> Auto-da-fé. <http://www.britannica.com/topic/auto-da-fe> (skatīts 18.01.2016).

<sup>26</sup> Renahan W. H. *The Art of Darkness: Meditations on the Effect of Horror Fiction*. New Street Communications, LCC, 2013, p. 10.

<sup>27</sup> Stundiņš J. Mazuļus un jaunavas neupurējam. *Rīgas Laiks* Nr. 3, 2000. <http://rigaslaiks.lv/raksti/mazulus-un-junavas-neupurejam/> (skatīts 11.01.2016).

## LITERATŪRA

Jensen K. E. Beware the Beast in Black: The Cognitive Poetics of Terror in ‘Night Crawler’. *Philologie im Netz* No. 71, 2015, pp. 24–61.

Kahn-Harris K. *Extreme Metal*. Oxford, New York: Berg, 2007.

King S. *Danse Macabre*. New York: Gallery Books, 2010.

Renahan W. H. *The Art of Darkness: Meditations on the Effect of Horror Fiction*. New Street Communications, LCC, 2013.

Simsone B. *Monstri un metaforas*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2015.

Steen G., Gavins J. Contextualising Cognitive Poetics. *Cognitive Poetics in Practice*. London: Routledge, 2003, pp. 1–12.

Walser R. *Running with the Devil*. Middletown: Wesleyan University Press, 1993.

Weinstein D. *Heavy Metal: the Music and its Culture*. Da Capo Press, 2000.

Ангелова М. М. «Концепт» в современной лингвокультурологии. *Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики*. Выпуск 3. Москва: «Прометей» МПГУ, с. 3–10.

Красавский Н. А. *Эмоциональные концепты в немецких и русских лингвокультурах*. Волгоград: Перемена, 2001.

Ерванд Маргарян

## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ТИФЛИС: ХОД ВРЕМЕНИ. БУДНИ И ПРАЗДНИКИ

### *Summary*

### *Medieval Tiflis: the Passage of Time. Weekdays and Holidays*

*The present paper is devoted to the history of everyday life in Tiflis, in particular regarding the passage of time, workdays and holidays. On the basis of the Georgian sources the paper examines the medieval city festivals, both church and secular. Most holidays have worldly archaic roots and carnival basis, with a strong element of the game. The medieval carnival in Tiflis is a manifestation of the Dionysian game culture of folk humor, opposing the official, according to Nietzsche's terminology, Apollonian festive culture, sacroiliac and perpetuate the existing system and world order. During the carnival the hubristic murder of pharmacos was played out, whose death turned into a powerful unbridled orgiastic action. Thus, death is accompanied by laughter and unbridled carnival acts, just as in a medieval Tbilisi carnival activity 'keenoba' ended with a riotous feast.*

*As concerns the official medieval feast, the church and the feudal state had not taken it away from the existing world order. In contrast to an official holiday, carnival triumphed like a temporary liberation from the prevailing truth and the existing system, suspension of all hierarchical relations, privileges, norms, and prohibitions. It was a real holiday time, growing into a celebration of change and renewal, hostile to anyone perpetuating, bringing on the completion of an end. Particularly important carnival rules of etiquette and propriety entailed the cancellation of all status-hierarchical relationships during the carnival, also temporary abolition of everyday human relations created at carnival time a special type of communication impossible in everyday life, as well as relationships, free from the usual restrictions. Against the background of the exceptional hierarchy of the medieval feudal system and at the estate and corporate disunity of people under the conditions of ordinary life, the familiar contact was felt very keenly and was an essential part of the carnival attitude.*

*In Tiflis, perhaps more than in any other city, feast was considered to be the main leisure institution inscribed in the social structure that*

*supported some existing order, once and for all established way of life. It is impossible to go over the centuries long established boundaries without losing the identity of the community. Only a person who knows how to booze, make toasts, generously treating friends and especially strangers (one of the ways to assert themselves – to surprise and overwhelm by their generosity the naive outsider), is considered worthy of respect and being an honorable member of the city community. This applies to all participants of the festival entitled ‘Tiflis life’. Many researchers of Georgian culture note that the festive days of the year were more than usual. Tiflisiens considered a holiday as a God-pleasing act which harmonizes relations among people.*

*Key-words: celebration, carnival, hubris, pharmacos, leisure institutions, revelry, merry company, official feast*

\*

## **Введение**

Базисной потребностью человека является потребность в рекреации. Человеческие общества вырабатывают специальные институты, функция которых удовлетворять эту потребность. Формы и количество таких институтов зависят от степени сложности социальной структуры в целом, являясь неотъемлемой ее частью. Социальные институты, выполняющие такую функцию, называются институтами досуга. Среди этих институтов особое место занимают праздники и пирушки. Праздник связывает людей, которые за много лет коллективно выработали его образы и символы. Праздник – всегда коллективное действие, корень которого в религиозном взгляде на мир. *Это такой момент времени, когда как будто открывается в небесах окошечко, через которое наша жизнь озаряется особым магическим светом<sup>1</sup>,* – образно замечает Кара-Мурза.

Он позволяет нам вспомнить или хотя бы почувствовать что-то важное и заглянуть в будущее. В момент праздника даже у современного человека оживает чувство святости времени, а вещи, связанные с ритуалом праздника, обнаруживают свой символический священный смысл. Это не требуется осознавать, об этом не говорят, но праздник, проведенный вместе с близкими за одним столом и вместе с народом за миллионами столов, духовно преображает человека. В нем оживают события национальной истории, определившие судьбу народа, и, следовательно, люди незримо соединяются общими вос-

поминаниями, пускай с мифологической окраской. Возникает духовная структура, занимающая исключительно важное место в центральной мировоззренческой матрице народа.

Праздник, как и игра, пронизан символическим смыслом. Практически все праздники именно разыгрываются (в этом смысле показательна идиома *сыграть свадьбу*), и, как правило, в порядок проведения праздника включаются различные игры, нередко носящие соревновательный характер<sup>2</sup>.

Поэтому праздник – это своеобразное выключение из обыденной жизни (преимущественно, хотя и не всегда), радостный тон деятельности, смех, подлинная свобода – таковы важнейшие общие черты праздника как игры.

*По своему основному специальному свойству, – пишет О. Фрейденберг, – праздники отличаются от простых обрядов тем, что носят уже не племенной, родовой характер, а государственный. Они возможны лишь там, где есть правильно организованный кульм – со святынями, жреческой общиной. Праздник всегда слагается из религии, помноженной на бытовую обрядность. В праздничной системе всегда одна часть церемонии разыгрывается в доме, в семье, в роду и носит семейно-родовой, домашний, бытовой характер. Ее другая часть проходит в общегородском, государственном плане, в верхнем ярусе государственного здания, где место родовых культов занимает кульм религиозный.<sup>3</sup>*

Особую роль, гораздо большую, чем в наши дни, праздник играл в жизни средневекового человека. Средневековый мир дихотомичен и контрастен. В нем резко противопоставлены низ и верх, профанное и сакральное, труд и отдых, будни и праздники. Каждая из характерных для средневекового миропорядка антиномий имела свою символику, свое особое пространство и время и посвященные им особые праздники – церковные и светские. Эта двумирность вытекала из специфической особенности средневекового мироощущения.

По Хейзинге, праздник представляет собой единство игры, смысла и священных культов. Церковные праздники были призваны с помощью общих религиозных и этических установок и торжественного богослужения освятить существующий миропорядок. На официальных праздниках этнические и иерархические различия подчеркнуто демонстрировались: на них полагалось являться с отличительными родовыми (этническими, общиными) маркерами (знаками различия).

чия, звания) и занимать место, соответствующе статусу, вести себя соответственно рангу и чину, сословной и гендерной принадлежности. М. Бахтин пишет, что *официальные праздники Средневековья не создавали никакой второй жизни.*

*Напротив, они освящали, санкционировали существующий строй и закрепляли его. Официальный праздник утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка.<sup>4</sup>*

*Важным механизмом сплочения людей в такие моменты является ритуал – древнейший компонент религии, поныне сохраненный в праздниках. Его первостепенная роль – укрепление солидарности этнической общности. Ритуал представляет в символической форме действие космических сил, в котором принимают участие все члены народа. Духи предков и боги становятся помощниками и защитниками людей, указывают, что и как надо делать. Во время праздничного ритуального общения преодолевается одиночество людей, чувство отчужденности. Как говорят, «ритуал обеспечивает общество психологически здоровыми членами». Поэтому в традиционных обществах, следующих издавна установленным ритуалам, нет шизофрении, которую называют «этническим психозом западного мира», в котором все священное слишком уж заменено технологией.<sup>5</sup>*

### **Церковные праздники в Тифлисе**

Характерной особенностью церковных праздников является их национальная составляющая. Религиозные сообщества, культовые здания, проводимые обряды и праздники являются главным формообразующим фактором этнической самости. В многонациональном сообществе для успешной жизнедеятельности представители нетитульной нации, как правило, камуфлируются под общий фон, но в дни религиозных праздников этническая принадлежность не только не скрывается, но и сознательно подчеркивается.

Типичным примером церковного праздника в Грузии был праздник Алило – Рождественское шествие. По окончании рождественской литургии прихожане из различных церквей выходила на улицу и следовали за своими пастырями от одной церкви к другой. В этот день люди не скучились на пожертвования для сирот и нищих. В эти дни также жертвовались немалые средства для самой церкви. В шествии принимали участие прихожане разных церквей – грузинской,

армянской и католической<sup>6</sup>. Нередко после праздника в импровизированных вертепах актеры-любители разыгрывали пьески по библейским сюжетом. Самым распространенным, надо полагать, были Рождество и по клонение волхвов. К сожалению, упоминаний о празднике Алило в грузинских и иностранных источниках практически не сохранилось. Однако в наши дни, благодаря усилиям Католикоса-Патриарха Ильи Второго, этот праздник приобрел большую популярность и наполнился новым содержанием.

В этом смысле показательны религиозные армянские праздники, описание которых приводит царевич Давид:

*У армян, живущих в Грузии, нет других обычаев кроме тех, какие усматриваются между грузинами. Но церковный обряд их совершенно различен от грузинского. Особенный обычай у них на сплошной неделе. Они во всю сию неделю постыдаются, в противность греческим постам и юбилениям, и сей пост называют Сергеевым, в память одного храброго армянина Сергея, которого они признают святым. В субботу на сей неделе они празднуют сему Сергею. Поджарив муку и смешав оную с мёдом, каждый ставит на ночь на субботу пред образом сего Сергея. Все армянского вероисповедания признают, что в сию ночь Сергей ездит по оной муке на своей лошади и потом каждый из них разговаривает сею мукою.*

*В великой четвертой у армян не бывает умовения ног двенадцати избранных, а они все, как мужчины, так и женщины, обмывают себе ноги. Сей обряд отправляет у них первенствующий священник, где нет архиерея. Армяне, собравшись в церковь, подходят по одному к тазу с водою и священник, обмыв ногу каждого, мажет онью нетоплённым коровьим маслом. По окончании такого омовения ног схватывают священника, исправлявшего обряд, и поднимают его вверх на стуле, угрожая, что он будет сброшен вниз, если ничего не даст народу. Священник дает несколько баранов, которых мясом армяне его прихода разговаривают в светлое воскресенье.*

*Праздник сретения господня армяне отправляют 14-го февраля. После вечерни архиерей и священники выносят из церкви на ограду в своем облачении и с пением кладут дрова, становятся вокруг оных и архиерей или первый священник раздает свечи отличным между армянами людям. Всякой, получившей свечу, должен зажечь оной сложенные дрова и сделать пожертвование для церкви. Потом освящают огонь, покланяются и оставшийся пепел, почитаемый армянами священным, раздают народу, который берет с великим благоговением.<sup>7</sup>*

## Светские праздники в Тифлисе. Карнавал

Кроме религиозных, в Тифлисе отмечалось немало светских праздников, которые, в отличие от церковных, не имели ярко выраженной национальной окраски. В основе их лежали космогонические мотивы. Большинство этих праздников было связано с природными ритмами и своими корнями уходило в языческую эпоху. Некоторые из таких праздников описывает царевич Давид:

*Вероятно, что у некоторых грузинов доныне существует некоторое празднество языческой их древности, ибо имеретинцы и одишицы делают праздник так называемый Гочисхути-шабата, то есть порослячий четверток: в неделю пеструю, накануне четверга, всякий запирает свой двор, режут поросенка, молятся и едят оного только домашние, а другим дать сего мяса считают за грех. Должно думать, что сие принято от египтян, ибо Геродот повествует подобное сему касательно свиньего праздника, усмотренного им в Египте. С давних времен грузины празднуют один день в году в честь циклопа Бронтоса. Накануне великого четверга разводят огонь, сожигая чистое сено и, перепрыгивая через оное, стреляют из ружей и пистолетов и баснословят, что есть будто такие люди, как мужчины, так и женщины, которые в ту ночь, поймав волка, медведя, кошку и собаку, и на оных привязывают с жертвами в место, называемое Бронт-сабзели, находящееся в Кавказских горах, в провинции Большой Лиахви.<sup>8</sup>*

Однако от всех этих сельских праздников отличается самое главное светское празднество – городской карнавал. Здесь, как и в сельских праздниках, также формально «воспроизводятся» радость и смех, однако поскольку сельский человек, подобно человеку первобытной эпохи, слабо выделял себя из природы, то и праздник носил ничем не ограниченный в пространстве характер. Городской образ жизни меняет пространство, в котором развивается человеческая культура. Меняется и пространство праздника. Город накладывает четкие территориальные границы. С развитием государственной власти праздник начинает терять характер всеобщности, теперь существует культура официальная и культура народная. В определенном смысле народная культура, в отличие от официальной, продолжала носить характер первобытного праздника. В Средние века она противостояла культуре феодальной и церковной, порой вторгаясь в ее пространство. *Почти каждый церковный праздник имел свою, тоже освященную традицией народно-площадную смеховую сторону.*<sup>9</sup> В первобытном празднике все обряды и праздничные формы обла-

дали священностью. Они не противопоставлялись какой-либо другой культурной традиции, а были единственной и естественной формой противопоставления внешнему миру (природе). И этим городской средневековый праздник существенно отличался от первобытной праздничной культуры.

Что касается городских праздников, главными их организаторами в Тифлисе были амкарства (цехи, гильдии)<sup>10</sup>. Члены амкарств регулярно, по разным поводам и без поводов, устраивали пирушки в складчину (традиция, сама по себе, не новая, в немецком и английском языках слова *цех* и *гильдия* изначально означали *попойку, пирушку*). Праздники, как известно, вещь не дешевая и требуют немалых расходов. Потому каждое амкарство имело общую кассу, куда обязаны были делать взносы все цеховые мастера, а в некоторых случаях и подмастерья. Согласно уставу авлабарских ювелиров, написанному на армянском языке, каждый мастер обязан был ежемесячно вносить в кассу по одному абазу (20 копеек). Самым щедрым и уважаемым считался тот, кто сразу, в начале года, вносил в казну 12 абазов.<sup>11</sup> Касса образовывалась также из различных штрафов, выплачиваемых членами амкарства, взносов учеников и подмастерьев, а также новых членов амкарства, мастеров, получивших благословение и пр. Любой член амкарства, у которого родился сын, особенно первенец, обязан был несколько дней угощать собратьев по цеху и внести большой взнос в общую кассу. Большой взнос обязан был внести и новоизбранный устабаш, который, помимо этого, должен был угощать как всех устабашей города, так и избравших его амкаров. Из грамотных и благонадежных членов амкарства, тоже на неопределенное время, избирался казначай (*хазнадар, диванапет-мдивани*). У него хранился сундучок с общими деньгами, дафтаром (бухгалтерской книгой), уставом и печатью. Так, на печати авлабарских ювелиров была изображена змея с венком над головой, что означало: *скромность венчает всякое дело*. Суммы из кассы могли выдаваться только по решению схода и распоряжению устабаша. Любопытный факт – деньги из кассы, по решению схода или совета старейшин, давались под проценты. Так, все в том же уставе ювелиров было записано: *Когда с помощью Бога и в полном согласии общества сумма общественной кассы увеличивается, можно будет дать под проценты*<sup>12</sup>.

Почти каждое воскресенье нарядные христиане отправлялись в церковь, чтобы принять участие в литургии, откуда большинство мужчин пряником направлялись на ими же организованные «трапезы». Каждое амкарство имело свои хоругви, знамена и значки

(вымпелы), выносимые в торжественных случаях. На знамени амкарства обычно имелось изображение святого – покровителя данного ремесла. Так, Элиа (Илья пророк) покровительствовал чувачникам, Авраам – мясникам; Ноев ковчег украшал древнее знамя плотников, к которому позднее прикрепили серебряную пластину с изображением голубя (рассказывают, что как-то во время крещения голубь опустился на древко знамени плотников, и это стало добрым знаком, после чего плотники сделали голубя своим символом). На некоторых знаменах были изображения основных орудий труда данного ремесла. Амкарства имели своих небесных покровителей, которые до того, как стать подвижниками веры, были плотниками или рыбаками. Матфей, к примеру, был левием (сборщиком подати). Поэтому естественно, что ремесленники строили церкви, часовни, посвященные тому или иному покровителю, а по субботам и воскресеньям собирались в этих церквях и принимали участие в богослужении и во всякого рода ритуалах, которые их сплачивали. Особо почетно было нести знамя и хоругви амкарства, поэтому знаменосец носил специальную сакральную одежду, которую надевал лишь в случае посвящения подмастерьев в мастера, то есть раз в год.

*Выносили ремесленники знамена из головных мастерских по большим праздникам, – пишет И. Гришашили, – а уж самым большим среди них был праздник посвящения в мастера, что в народе называли «пиrom амкари». По весне ровно сорок дней и ночей амкари пировали, и не было на том пиру, да и на всем белом свете, человека счастливей посвящаемого.<sup>13</sup>*

Однако основной формой проведения городского праздника в Средние века был карнавал, который торжествовал освобождение (хотя бы временное) от существующего строя, имплементировал отмену иерархии и запретов. В Тифлисе самым красочным из светских праздников был так называемый «кееноба», по своей сути – языческое карнавальное действие, сопровождаемое играми ряженых и театрализованными представлениями, нередко с участием профессиональных актеров. Царевич Давид весьма образно, хотя и не совсем точно описывает его:

*В первый день великого поста тифлис[с]кие жители разделяются на две части, верхнюю и нижнюю, из коих первая, выбрав для себя шаха, называет его Шахом Персидским, а другая так же выбранного ею шаха именует Хорасанским. Потом надевают на них чалмы с перьями, играют пред ними в трубы и бубны, собирают*

*со всех мимо ходящих деньги и напоследок мнимые подданные ложных шахов производят между собою сражение совершенно в древнем роде сражений, как-то начиная издали пращами, а вблизи – деревянными саблями и кулачным боем. На другой день обе стороны, заключив взаимный мир, делают на собранные деньги пиршества в загородных садах и сим кончится власть шахов.<sup>14</sup>*

Происходит состязание между двумя частями города, где его участники мечут друг в друга пращами камни и бьют друг друга деревянными саблями, а заканчивается это действие кулачными боями и потасовкой. Кееноба по своей структуре сходна с античной палиатой или даже трагедией. Здесь также действия происходят у входа в город, у ворот, которые олицетворяют вход в преисподнюю, и воюют за город, как, например, в Эсхиловой драме *Семеро против Фив*, где главными действующими лицами являются не живые люди, а покойники, гибристические персонажи<sup>15</sup>.

По сути, здесь мы имеем дело с люстральными обрядами, то есть с обрядами очищения, где «шах» или «хан» (И. Гришашвили считает, что форма «каэнеба» производное от слова «каэна», «хан») это не просто мим, ряженый – это псевдофармак, искупительная жертва, полностью вписываяющаяся в схему архетипа «падишах на один день». В древности таких «шахов» изгоняли из города, так как они воплощали собой скверну, «изношенный» старый год, однако позднее вместо царя-фармака стали побивать и сжигать чучело. Петроний в своем *Сатириконе* рассказывает о том, что в старину бедняки, изгои, бездомные горожане предлагали себя в качестве искупительной жертвы. За это Город поселял их в храме, содержал целый год, исполняя все желания и капризы, обеспечивая бедолагам воистину царскую жизнь. В канун Нового года Город особенно рьяно прислуживал фармаку, ревностно исполняя все его капризы. В праздничный день фармака, облачив в царские одеяния, с венцом на голове, выводили из храма и, славословия и склоняя перед ним расцветшие ветви и мирт, торжественно водили по всему городу. Это вождение имело сакральный смысл. Однако, доведя его до площади, толпа, состоящая из жителей города и приехавших на праздник селян, начинала хулить и поносить «псевдоцаря» и, наконец, яростно бить и истязать. Иногда «псевдов» тут же разрывали и расчлененное тело разбрасывали по разным частям города. Позднее фармака стали выводить за пределы города и сбрасывать со скалы или же бросали на съедение воронам и собакам, предварительно перебив несчастному колени и суставы.

*Типологически смерть «козла отпущения», смерти-мрака, совершается путем сбрасывания со скалы или путем разрыва на части. Впоследствии, когда люди достигают более высокой культуры, они разрывают «козлов» не сами, а бросают их на растерзание зверям.<sup>16</sup>*

В Средние века вместо живого фармака стали истязать, сжигать и топить чучело в царских одеяниях. Характерно, что чинная и торжественная церемония сопровождения фармака на лобное место после его гибели превращалась в подчеркнуто разнужданное оргиастическое действие. Таким образом, смерть сопровождалась смехом и разнужденным карнавальным действом, подобно тому, как в средневековом Тифлисе карнавальное действие «кееноба» завершалось разгульным пиршеством.

Формулу карнавала дал М. Бахтин: *Карнавал – это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха<sup>17</sup>*. Официальные праздники Средневековья, и церковные, и феодально-государственные, никуда не уводили из существующего миропорядка и не создавали никакой второй жизни. В противоположность официальному празднику, карнавал торжествовал временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, обеспечивал временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в «незавершись будущее». Особо важное значение во время карнавала имела отмена всех статусно-иерархических отношений. Временное идеально-реальное упразднение каждого ежедневных отношений между людьми создавало на карнавальной площади особый тип общения, невозможный в повседневной жизни, а также отношений, свободных от вне карнавальных, обычных норм этикета и пристойности. На фоне исключительной иерархичности феодально-средневекового строя и крайней сословной и корпоративной разобщенности людей в условиях обычной жизни этот фамильярный контакт ощущался очень остро и составлял существенную часть карнавального мироощущения.

На официальных и особенно религиозных праздниках иерархические различия подчеркнуто демонстрировались: на них полагалось являться во всех регалиях своего звания, чина, заслуг и занимать место, соответствующее рангу. В противоположность этому, на карнавале все считались равными. Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений.<sup>18</sup> Религиозный праздник освящал

неравенство, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: иерархии, религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Иначе говоря, религиозный праздник смотрел только назад, в прошлое, и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй жизни. Карнавал же, наоборот, был ориентирован на будущее, на обновление космоса и социума. Религиозные праздники всегда связаны с храмами, чинностью и благолепием, в то время как народные гуляния обычно ассоциируются с ярмарками и их богатой и разнообразной системой площадных увеселений.

В карнавале М. Бахтин отмечает *наличие сильного игрового элемента*, карнавал близок к театрально-зрелищным формам. Только, как это видно на примере тифлисского карнавала, в этом театре нет разделения на зрителей и актеров. В карнавале все и всё живут в масках:

*В маске воплощено игровое начало жизни, в основе ее лежит совсем особое взаимоотношение действительности и образа, характерное для древнейших обрядово-зрелищных форм.<sup>19</sup>*

*В карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью. В этом специфическая природа карнавала, особый род его бытия. Праздник здесь становился формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия. Свободное, фамильярное отношение между участниками, карнавально-площадный стиль речи создавали особый язык карнавальных форм и символов, используемый в произведениях словесной смеховой культуры.<sup>20</sup>*

Таким образом, тифлисский средневековый карнавал — это игровое дионисийское проявление народной смеховой культуры, противостоящей официальной, следя Ницшеанской терминологии, аполлоновской праздничной культуре, сакрализирующей иувековечивающей существующий строй и миропорядок. И. Гришашивили и разделяющие его подходы грузинские ученые попытались связать кеенобу с определенным событием жизни грузинского народа, приурочить это архетипическое действие к тому или иному эпизоду национально-освободительной борьбы грузинского народа против иноzemных захватчиков и пр. Подобные привязки карнавала к какому-либо важному событию из жизни страны или города часто можно встретить и у других народов, например, в Италии он связан с изгнанием герцога из того или иного города, и установлением в нем республиканского строя и т.п. Однако все это не более, чем поздние интерпретации того или иного, часто придуманного события, для

объяснения непонятных современному, человеку праздников. Создание истории праздника, снабжение его мифологической аурой имеют огромное значение с точки зрения укрепления государственной идеологии, а также закрепления праздника в общественном сознании. Здесь важны уже не сами исторические события, а отношение к ним и их интерпретация.

Из источников известно, что большинство праздников в Тифлисе сопровождалось спортивными состязаниями, о чем пишет царевич Давид: *В Грузии есть гимназические игры, как-то: борьба, кулачный и палочный бои, метанье каменьями из пращей друг в друга*<sup>21</sup>. Однако все эти состязания также носили сакральный характер, это видно из описания одного из них.

*Равным образом, имеретинцы в тот же день собираются в деревне, называемой Хони, в которой есть церковь святого Георгия. Собравшиеся слушают обедню и по окончании оной тот самый священник, который совершал службу, выносит из церкви на тарелке мяч. Народ провожает его с пением. Потом священник бросает мяч в средину провожающих его, которые, разделясь на две части, отбивают сей мяч друг у друга для будущего счаствия.*<sup>22</sup>

Овладеть мячом, вырвать его у соперника означало овладеть удачей и свидетельствовало о благорасположении богов.

### Товарищества и веселые компании. Сотрапезники

*Грузия страна очень плодородная; там можно на маленькие средства жить прекрасно.*

Жан Шарден

Праздничный тон и веселый настрой жизни сопровождал повседневную жизнь тифлисцев, пожалуй, более чем где-либо на Кавказе и в Армении. *Грузия есть страна, где живут наиприятнейшим образом и с малым изждивением*, – сообщает аббат Иосиф Делапорт, побывавший в Тифлисе в 1768 г. в царствование царя Ираклия.

*Она изобилует хлебом, садовыми овощами и плодами. Хлеб и мясо весьма вкусны, а особенно дичина. Каспийское море и река Кура, протекающая через всю землю, приносят в избытке морскую и речную рыбу. Свинина здешняя очень вкусная. Вепрей много; мясо вкуснее и самой свинины. Вино очень хорошее и нет народа, который пил бы больше грузина.*

Далее французский путешественник добавляет:

*В Тифлисе лют пушки, мортиры и ядра, но они хуже турецких: делают порох, но дурной. Лучшее вино у них кахетинское, которое не уступит Понтаку.<sup>23</sup>*

Ему вторит Ж. Шарден, который почти с завистью описывает жизнь в Грузии:

*Каспийское море, лежащее близ Грузии, и Кура, пересекающая ее, поставляют столько рыбы и хорошей воды, что можно с уверенностью сказать, что нет другой такой страны, где бы во всякое время можно было иметь такой стол, как там; с такой же уверенностью можно сказать, что нигде не пьют так много хорошего вина, как в Грузии... Вьюк [вины – Е. М.] в одну лошадь стоит только восемь франков, я говорю о лучшем вине, обыкновенное же – посредственное – стоит вдвое дешевле. Остальные жизненные притасы стоят соразмерно.<sup>24</sup>*

Бытовые пирамидки также не обходились без элементов смеховой организации, например, избрания на время пира все тех же «падишахов» для смеха, на самом деле чудаков или глупцов либо людей, выдающих себя за таковых<sup>25</sup>. Важным элементом тифлисского застолья была состязательность в еде и питье. Гостю предлагалось выпить из рога длиной в локоть, что было своего рода испытанием на прочность, этакой инициацией перед принятием «неофита» в компанию закадычных друзей. Не выдержавший испытания подвергался презрительным насмешкам, издевательствам и отвергался веселой компанией.<sup>26</sup> Свои впечатления о грузинском застолье образно описывает Амброджио Контарини:

Обед у Царя Баграта.

*18-го числа, неподалеку от границ Мингрелии, в небольшом леску, окруженному холмами, нашли мы Царя Баграта и немедленно отправились к нему. Он пригласил нас к себе обедать и по тамошнему обычанию усадил на полу, вокруг кожи, разостланной в виде скатерти. Нам подали жареного мяса, несколько худо разваренной курицы и другой подобной дряни; зато вина было вдоволь; ибо в Грузии считается оно самым лучшим угощением. После обеда Грузины принялись пить в запуски из больших стаканов, в пол-локтя вышиною. Тот, кто более может выпить, пользуется у них большим уважением. Так как сопутствовавшие нам Турки вовсе не употребляли вина, то мы и отговорились их присутствием, дабы не участвовать в попойке, что, однако, крайне не понравилось нашим хозяевам. – Царю Баграту на вид, должно быть, около сорока лет. Он высок ростом, смугл и имеет оклад лица Татарский; но со всем тем красивый мужчина. Пробыв у него несколько времени, мы рас прощались с ним.<sup>27</sup>*

Арканджело Ламберти, побывавший в Мингрелии, так описывает нравы местных жителей, хотя они ничем не отличались от нравов тифлисцев и жителей других районов Грузии той поры:

*Когда виночерпий предлагает Мингрельцам пить за здоровье круговою чашею, тогда они просят его предложить ее тому, в честь кого они желают пить. Тот прикасается к ней губами, отсылает ее тому, кто предложил тост. Этот выпивает ее всю. Они очень уважают тех, кто пьет много и не пьянеет. Из них некто столь прославился в этом отношении, что Софи, шах персидский, выпросил его у князя Дадъяна. В Персии, в неоднократных состязаниях с первыми удальцами в государстве, он каждый раз одерживал победу и получал награду. Шах пожелал однажды сам померяться с ним своими винами и пил, как говорят, с таким успехом, что умер от этого, а знаменитый пьяница Шедан Чиладзе (*Scedan Ciladze*) возвратился с великим торжеством и большим богатством на родину.<sup>28</sup>*

Подобные байки и анекдотические истории весьма характерны для быта тифлисцев, каждая из них пропитана своеобразным раблеанским духом гастрономической и бауховой героики. При этом достоверность здесь совсем не важна (персы, как и все мусульмане, вина не пьют, да и вряд ли грозный шах Сефи из династии Сефевидов<sup>29</sup> стал бы упиваться до смерти в компании с неким Шеданом Чиладзе). Здесь важна идея состязательности и победы, одержанная пьяницей и шутом в битвенном агоне над могущественным врагом, пусть не на поле брани, а на хмельной пирамиде, где, однако, как и на войне, ставка — жизнь.

Правда, царевич Давид описывает нравы, царящие во время грузинского застолья, как весьма сдержанные и не столь грубые и темпераментные, совсем как при дворе какого-нибудь германского курфюрста той поры:

*По обычаю азиатов грузины едят сидя на полу. Когда они пьют на пиршествах, то с великою учтивостью кланяются друг другу и просят один другого. В сих случаях вельможи употребляют музыку, на персидский образец сделанную, поют церковные песни на трех голосах, соглашая бас, тенор и альт, а танцоры пляшут с различными телодвижениями. Баснословят у нас, что сей род танцев будто остался от бога Дионисия, как и пивоварение.<sup>30</sup>*

*А пьянство в Грузии и в Мингрелии столь бесчестно, что, усмотрев один раз кого-нибудь пившего вино с некоторым излишеством, все показывают на такого человека, как на достойного всеобщего*

поругания, и никогда пьяного не видели на улицах. Равным же образом, приведенный господином Лок[к]ом в своей Логике пример из господина Ламберта заключает в себе весьма странную нелепость, ибо таковой обычай не только противен христианству, но и во время их язычества никогда не существовал.<sup>31</sup>

И все же в Тифлисе, пожалуй, как ни в одном другом городе, застолье, считающееся главным институтом досуга, вписано в социальную структуру и поддерживает некий существующий порядок, раз и навсегда установленный жизненный уклад. Здесь невозможно перейти веками установленные границы, не утратив идентичности с сообществом. Только человек, умеющий кутить, произносить тосты-притчи, не скupясь угощать друзей и тем более чужаков (один из способов самоутвердиться — удивить и подавить своей щедростью наивного чужака), считается достойным уважения и почитания членом городского сообщества. Сказанное относилось ко всем участникам Праздника под названием *Тифлисская жизнь*. Многие исследователи грузинской культуры отмечали, что праздничных дней в году было больше, чем обычных. Тифлисцы рассматривали праздник как угодное Богу деяние, которое гармонизировало отношения между людьми.

Описывая нравы амкаров и мелких торговцев города, Бакрадзе пишет:

*С наступлением весны, неделью спустя после пасхи, начинается в Тифлисе ряд загородных гуляний; веселые компании располагаются на какой-нибудь уединенной лужайке в саду или под тенью распускающихся лоз, и тут-то начинается попойка. Эти незатейливые кутежи часто доходят до гомерических размеров по количеству выпиваемого вина; каждый желудок поглощает столько, сколько при обыкновенном употреблении достало бы на несколько дней. Компанию воодушевляет, с одной стороны, неутомимый толибаш, с другой, — певец, под звуки шумного туземного оркестра, воспевающий утро, черные очи<sup>32</sup> и какую-то красавицу Лизу...*

*И не одну ночь, не одно утро погуливает тифлисец в этом бесполезном аханье, — бесполезном для себя и общества. Англичанин или американец изумился бы такой бесплодной, можно сказать, безумной трате золотого времени... Они забывают, что в сороковых годах... можно было и кутить вдоволь, и почти шутя содержать семью, а теперь дорожеизна и нужда во всем, и каждый час дорог.*<sup>33</sup>

По поводу злоупотребления вином среди «братьев грузин» сокрушается и В. Л. Величко:

*Злоупотребление пирами – не шутка: в некоторых местностях можно увидеть немало детей, возникших в момент нетрезвости отцов. Это, по меньшей мере, скверно влияет на волевые центры множества людей, и притом в такой исторический момент, когда нужен серьезный систематический труд, нужна вдумчивая самостоятельность.<sup>34</sup>*

В связи с этим патриот города Д. Бакрадзе, сетует на то, что русские власти ничего не предпринимают, дабы изменить жизнь «туземного населения». Звучит несколько наивно... Где и когда колониальные власти проявляли заботу о местном населении?

## Выводы

Праздники в Тифлисе составляли важнейшую сторону общественной и семейной жизни. Праздников было много. Условно их можно разделить на несколько групп: религиозные, общегородские светские, цеховые и семейные. Религиозное сознание людей воспринимало праздники не просто как праздные дни, противоположные будням, а как сакральное время, которое остановилось, дабы человек мог отвлечься от мирского, от повседневных забот и тягот и приобщиться к божественному, к изначальным временам и священной истории общины.

Ту же цель преследовали цеховые празднества, объединявшие одну или несколько цеховых гильдий.

Не менее важное место в повседневной жизни Тифлиса занимали светские праздники. И хотя они не отличались чинностью и благолепием и носили шумный, иногда оргиастический характер, их сакральность сомнению не подлежит. Как и во время церковных праздников, во время общегородских светских праздников люди достигали особого психофизиологического состояния полноты жизни и единения с миром горним, ощущали внутреннее единение со своей общиной. Такое философское осознание праздника на бытовом уровне закреплялось в целом ряде правил, которые с малых лет усваивал каждый член общины.

- 
- <sup>1</sup> Кара-Мурза С. Философия праздника. *Матрица «Россия»*. Москва: Алгоритм, 2007, с. 26.
- <sup>2</sup> Хейзинга Й. *Homo Ludens; Статьи по истории культуры*. Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. Коммент. Д. Э. Харитоновича. Москва: Прогресс-Традиция, 1997. См. также: Попова В. Н. Трансформация форм праздничной культуры: игровой аспект. *Известия Уральского государственного университета* № 55, 2008, с. 25–33.
- <sup>3</sup> Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Москва: Восточная литература, 1998, с. 151.
- <sup>4</sup> Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 14.
- <sup>5</sup> Кара-Мурза С. Философия праздника. Что празднуем? Целевой капитал в России. Как защитить интеллектуальную собственность? *Праздник* № 1 (24), март 2007 года (Аналитика / государственность. Опубликовано admin 05 Янв, 2007 г. – 18:51). См. также: Кара-Мурза С. *Второе предупреждение. Неполадки в русском доме*. [www.rus-crisis.ru](http://www.rus-crisis.ru) (просмотрено 19.09.2014).
- <sup>6</sup> О существовании в Тифлисе большой общины католиков-франков пишет Турнефор: <...> В Тифлисе считаю около 20000 жителей – 14000 армян, 3000 магометан, 2000 грузин и 500 римско-католиков. Эти последние – обращенные армяне, отъявленные враги остальных их соотечественников; итальянские капуцины никак не могут их примирить. Текст воспроизведен по изданиям: Полиевктов М., Натадзе Г. *Старый Тифлис в известиях современников*. Тифлис: Госиздат Грузии, 1929. Об армянах-католиках на Кавказе также см.: Гумбатова Т. Католики на Кавказе. *Проза.ру* 2, 2016. <http://www.proza.ru/2016/07/08/2014> (просмотрено: 19.09.2014).
- <sup>7</sup> Багратиони Д. *История Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1971, § 25.
- <sup>8</sup> Там же, § 16.
- <sup>9</sup> Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 9.
- <sup>10</sup> Амкарства из кассы взаимопомощи тратили большие деньги на похороны и свадьбы, на приданое неимущим, для помощи бедным и сиротам. Каждое из амкарств считало своим долгом кормить тех, кто сидел в тюрьмах. Для арестантов иной раз устраивались целые пиршества с шашлыком и «шилаплави» (жидкое блюдо из риса и баранины).
- <sup>11</sup> Месхиа Ш. А. *Города и городской строй феодальной Грузии XVII – XVIII вв.* Тбилиси: Мецниереба, 1959, с. 350.
- <sup>12</sup> Устав ювелиров. <xtra– II, 1898, § 17, стат. д. Месхиа Ш. А. *Города и городской строй феодальной Грузии XVII – XVIII вв.* Тбилиси: Мецниереба, 1959, с. 350, с. 384.
- <sup>13</sup> Гришашивили И. Г. *Литературная богема старого Тбилиси*. Тбилиси: Мерани, 1989.
- <sup>14</sup> Багратиони Д. *История Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1971, § 20.

<sup>15</sup> Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Москва: Восточная литература, 1998, с. 305.

<sup>16</sup> Там же, с. 97.

<sup>17</sup> Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 17.

<sup>18</sup> Подробнее об этом см.: Даркевич В. П. *Народная культура Средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве XI – XVI вв.* Москва: Наука, 1988; Добиаш-Рождественская О. А. *Культура западноевропейского Средневековья*. Москва: Искусство, 1989; Рутенбург В. И. *Городская культура: Средневековье и начало нового времени*. Ленинград: Наука, 1986.

<sup>19</sup> Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 48.

<sup>20</sup> Там же, с. 3.

<sup>21</sup> Багратиони Д. *История Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1971, § 20.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Цитируется по: *Тифлисъ и его окрестности. Иллюстрированный карманный путеводитель, справочная и адресная книга*. Тифлис: Изд. «Тифлисский журналъ», 1913.

<sup>24</sup> Шарден Ж. *Путешествие Шардена по Закавказью в 1672 – 1673 гг.* Пер. Е. В. Бахутовой и Д. П. Косовича. (Из журнала *Кавказский вестник* за 1900 и 1901 гг.). С пятью рисунками. Тифлис: Скоропечатня М. Мартиросянца, 1902, с. 81.

<sup>25</sup> Что-то вроде «Всешутейшего папы» во время знаменитых попоек известного русского карнавализатора Петра I, неосознанно подражавшего другому гениальному карнавализатору Иоанну Грозному.

<sup>26</sup> Характерной особенностью тифлисского городского фольклора были анекдоты и байки про заезжих русских и европейских гостей, не умеющих есть и пить, как «настоящие мужчины».

<sup>27</sup> Контарини А. Путешествие в Персию. Ч. 1. § 13. *Барбаро и Контарини о России*. Пер. Е. Ч. Скржинской, М. Михайловского. Москва: Наука, 1971.

<sup>28</sup> Ламберти А. *Описание Колхиды или Мингрелии, о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения христианской веры*. Пер. П. Юрченко. Записки Одесского общества истории и древностей Том X, 1877.

<sup>29</sup> В этой байке, очевидно, речь идет о шахе Сефи (1629 – 1643).

<sup>30</sup> Багратиони Д. *История Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1971, § 22.

<sup>31</sup> Там же, § 27.

<sup>32</sup> Очевидно, *Сев ачер* (*Ու աշեր*).

<sup>33</sup> Бакрадзе Д., Берзенов Н. *Тифлис в историческом и этнографическом отношении*. Санкт-Петербург: Типография А. Бенке, по Екатерининскому каналу, 1870, с. 161.

<sup>34</sup> Величко В. Л. *Кавказ 1886 – 1895*. Тифлис: Амси, 1895. с. 32.

## ЛИТЕРАТУРА

- Багратиони Д. *История Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1971.
- Бакрадзе Д., Берзенов Н. *Тифлис в историческом и этнографическом отношении*. Санкт-Петербург: Типография А. Бенке, по Екатеринскому каналу, 1870.
- Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990.
- Величко В. Л. *Кавказ 1886 – 1895*. Тифлис: Амси, 1895.
- Даркевич В. П. *Народная культура Средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве XI – XVI вв.* Москва: Наука, 1988.
- Добиаш-Рождественская О. А. *Культура западноевропейского Средневековья*. Москва: Искусство, 1989.
- Кара-Мурза С. *Второе предупреждение. Неполадки в русском доме*. [www.rus-crisis.ru](http://www.rus-crisis.ru) (просмотрено: 19.09.2014).
- Кара-Мурза С. Философия праздника. Что празднуем? Целевой капитал в России. Как защитить интеллектуальную собственность? *Праздник № 1* (24), март 2007 года.
- Контарини А. *Путешествие в Персию*. Ч. 1. § 13. *Барбаро и Контарини о России*. Пер. Е. Ч. Скржинской, М. Михайловского. Москва: Наука, 1971.
- Ламберти А. *Описание Колхиды или Мингрелии, о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения христианской веры*. Пер. П. Юрченко. Записки Одесского общества истории и древностей Том X, 1877.
- Месхия Ш. А. *Города и городской строй феодальной Грузии XVII – XVIII вв.* Тбилиси: Мецниереба, 1959.
- Полиевктов М., Натадзе Г. *Старый Тифлис в известиях современников*. Тифлис: Госиздат Грузии, 1929.
- Попова В. Н. Трансформация форм праздничной культуры: игровой аспект. *Известия Уральского государственного университета № 55*, 2008, с. 25–33.
- Рутенбург В. И. *Городская культура: Средневековье и начало нового времени*. Ленинград: Наука, 1986.
- Тифлисъ и его окрестности. Иллюстрированный карманный путеводитель, справочная и адресная книга*. Тифлис: Изд. «Тифлисский журналъ», 1913.
- Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Москва: Восточная литература, 1998.
- Хейзинга Й. *Homo Ludens; Статьи по истории культуры*. Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. Коммент. Д. Э. Харитоновича. Москва: Прогресс-Традиция, 1997.
- Шарден Ж. *Путешествие Шардена по Закавказью в 1672 – 1673 гг.* Пер. Е. В. Бахутовой и Д. П. Косовича. (Из журнала *Кавказский вестник* за 1900 и 1901 гг.). С пятью рисунками. Тифлис: Скоропечатня М. Мартиросянца, 1902.

Олег Рябов

**ДЕНЬ МЕДВЕДЯ:  
ВЛАСТЬ, НАЦИОНАЛИЗМ И МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК  
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ<sup>1</sup>**

*Summary*

***'The Day of the Bear': Power, Nationalism, and Bear Festival  
in Contemporary Russia***

*The present article deals with the issue of festivals associated with the symbol of a bear established in Russia during the last several years. The author points out that these festivals are a part of the policy of 'bearization of Russia'; this policy is pursued by the 'United Russia' in order to legitimate the power relying on the resource of nationalism. The image of the 'Russian bear' acquired broad popularity in Russia only in the 2000s due, above all, to the propaganda of the ruling party whose logo contains an image of a bear.*

*The article focuses on the 'Day of the Bear' that was established in Yaroslavl in 2011. The article traces some important elements of the ideology of this festival. First, it represents the 'Day of the Bear' as a restoration of an ancient Russian tradition. Then, the festival is marked as a return to the 'genuine Russianness' which is symbolized by the bear as well as its space, time, and characters of Russian fairytales. At the same time the discourse of the festival pays tribute to the ideology of Russian civic nation, pointing out that bear was a deity worshipped by the indigenous Finno-Ugric population of Yaroslavl region. Further, the discourse has anti-Western connotations; it juxtaposes the Russian festival to foreign holidays. Since Yaroslavl's symbol is a bear, the festival impacts on shaping the regional identity. Finally, it is supervised by the regional authorities, and thus the 'Day of the Bear' contributes to legitimization of the political regime.*

*Key-words: Russian nationalism, legitimization of power, Russian politics, bear festivals, the symbol of the 'Russian Bear', branding*

\*

## **Введение**

В последнее время в риторике официальных представителей России все чаще используется образ «русского медведя». Одним из наиболее заметных проявлений этой тенденции стало включение данного образа в выступления российского президента. На сочинской встрече Валдайского клуба в октябре 2014 г. В. Путин, говоря о защите интересов России, вспомнил выражение *что позволено Юпитеру, не позволено быку* и заявил, что *медведь ни у кого разрешения спрашивать не будет и своей тайги никому не отдаст*<sup>2</sup>. В декабре 2014 г., во время ежегодной пресс-конференции, отвечая на вопрос о причинах обострения отношений с Западом, президент вновь сравнил Россию с медведем, который не должен расслабляться, чтобы не потерять зубы и когти и не стать охотниччьим трофеем в виде чучела.<sup>3</sup> Очевидно, такого рода высказывания, повышая узнаваемость образа «русского медведя», вносят вклад в легитимацию не только внешней политики России, но и власти – принимая во внимание то, что «медведи» являются неофициальным названием правящей партии *Единая Россия*.

Напомню, что согласно П. Бергеру и Т. Лукману, легитимация как способ «объяснения» и «оправдания» представляет собой многоуровневый процесс, включающий в себя и апелляцию к символическому универсуму – системе теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности.<sup>4</sup> Особое значение для процесса легитимации имеют символические формы.<sup>5</sup> Праздники и выступают формой связи между новыми политическими реалиями и символическим универсумом.

Анализируя феномен «изобретения традиций», Э. Хобсбаум показал, что учреждение праздников во второй половине XIX – начале XX веков в европейских странах связано с процессами нациестроительства. Вместе с прочими ритуалами, праздники создавали возможность использовать «полезное прошлое» в настоящем. Это в значительной степени диктовалось необходимостью легитимации новой власти. Национализм представляет собой один из эффективнейших ресурсов легитимации власти в эпоху Модерности<sup>6</sup>; в свою очередь, политический дискурс выступает средством легитимации нации как нового типа сообщества.

Изменения, произошедшие на политической карте Восточной и Центральной Европы в конце XX в., усилили интерес к концепции Хобсбаума. Анализируя процессы строительства постсоветских наций, В. Ачкасов отмечает, что *с распадом СССР появились не только 15 новых независимых государств, но и 15 новых национальных исторических нарративов, своего рода официальных версий прошлого каждой страны*<sup>7</sup>. По оценке Е. Гаповой, для обеспечения перехода к новой экономической системе (и классовому неравенству) элита новых государств активно использовала ресурс национализма.<sup>8</sup> Наряду с ревизией исторического знания, возведением памятников, учреждением музеев, появлением новых символов, активно используются и появившиеся праздники и сопряженные с ними ритуалы, которые направлены как на легитимацию власти, так и на создание нации.

Аналогичные процессы происходят в постсоветской России, и целью исследования является анализ того, как учреждение праздников вносит вклад в легитимацию власти, прежде всего, за счет эксплуатации ресурса национализма. Наше внимание сфокусировано на праздниках, связанных с образом медведя как аллегории России – в первую очередь, *Дне медведя*, проводимом в Ярославле. Вначале мы остановимся на вопросе о роли праздников в процессах, связанных с легитимацией власти и построением нации в современной России. Далее, речь пойдет о том, как в этих процессах используется медвежий символ. Наконец, предметом анализа будут праздники, посвященные медведю.

### **Праздник, власть и национализм в современной России**

Как уже отмечали многие исследователи, одним из ресурсов легитимации власти в России XXI века является национализм.<sup>9</sup> Специфика постсоветской России заключается в том, что в ней развиваются два проекта национализма, которые поддерживают друг друга, но чаще выступают как конкуренты – этнический и гражданский. Согласно известной характеристике К. Вердери, национализм – это классифицирующий дискурс, в котором нация понимается в качестве базового оператора всеохватывающей системы социальной классификации.<sup>10</sup> Концепция российскости, российской нации, которая стала особенно востребованной в 2000-е гг., исходит из того, что деление на россиян и не-россиян является приоритетным перед всеми другими делениями: социальными, этническими, конфессиональными, региональными. Именно построение российской граждан-

ской нации объявлено главной целью в принятой в 2012 г. *Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.*<sup>11</sup> Власти в политике идентичности пытаются привлечь оба конкурирующих ресурса, используя различные методы, одним из которых является праздник.

Ритуалы, символы и коллективные воспоминания представляют собой ключевую часть в формировании того, как нация себя ощущает. В частности, национальные дни являются важным свидетельством того, как национальные идентичности воображаются, формируются и мобилизуются.<sup>12</sup> Официальный праздничный календарь современной России содержит, помимо сохранившихся от советской эпохи, и новые праздники – все они используются в легитимации власти. Кроме того, они преследуют цель консолидации российского общества, укрепления российскости – как за счет реинтерпретации устоявшихся праздников (например, 9 мая особо подчеркивается вклад всех народов России в победу в Великой Отечественной войне), так и появления новых. День народного единства, который отмечается с 2004 г., акцентирует не столько собственно изгнание интервентов из Кремля, сколько участие представителей различных этносов в освободительной борьбе (и, разумеется, опасность «смуты» для российской государственности).<sup>13</sup>

### **Символ медведя и легитимация власти**

Заметное место в анализируемых процессах занимают праздники, связанные с символом медведя. Вопреки достаточно распространенному сегодня мнению, медведь не является «исくんным символом» России. «Русский медведь» – это западное изобретение, появившееся около 500 лет назад и к XVIII веку ставшее узнаваемым символом России.<sup>14</sup> Этот символ был призван служить маркером символической границы, отделяющей «цивилизованный» Запад от «варварской» России. Сама идентичность Запада во многом конструируется через исключение России<sup>15</sup>, и, очевидно, образ «русского медведя» играет важную роль в обосновании положений о цивилизационной чуждости России, ее отсталости и враждебности западной цивилизации.<sup>16</sup> Медведь, действительно, был священным животным и даже божеством в первобытном обществе во многих культурах Северного полушария, что отразилось, например, в табуировании его имени в разных языках.<sup>17</sup> Однако за тысячелетнюю историю христианства на Руси медведь из языческого божества превратился в животное, иногда

забавное и добродушное, но чаще глупое и жадное. Почтительное отношение к медведю достаточно долго сохраняли лишь русские тех регионов, в которых было сильное влияние культур финно-угорских и сибирских народов.<sup>18</sup> Во всяком случае, в «высокой» культуре Российской империи, у писателей, философов, художников, нам не удалось найти свидетельств ни особо уважительного отношения к медведю, ни тем более идентификации России с медведем.<sup>19</sup> В советский период образ «русского медведя» продолжал активно использоваться на Западе, и в СССР этот образ был призван, по преимуществу, проиллюстрировать специфику восприятия страны ее западными недоброжелателями – как, например, на рисунке Ю. Черепанова (ил. 1). Вместе с тем руководство СССР пыталось приручить «Russian Bear», и наиболее известным «ответом Чемберлену» стал проект олимпийского Мишки.

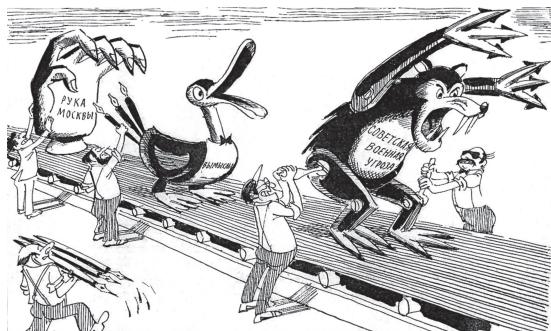


Иллюстрация 1. Черепанов Ю. На потоке.  
Крокодил № 35, 1982, с. 11



Иллюстрация 2.  
Логотип партии  
*Единая Россия*<sup>20</sup>

Отношение к образу «русского медведя» в России меняется в постсоветский период, что обусловлено рядом факторов – прежде всего, его включенностью в политический дискурс. «Медведь» – это название «Межрегионального движения Единство», которое было создано накануне парламентских выборов, в сентябре 1999 г.; уже тогда на логотип движения была помещена фигура медведя. В 2001 г. после объединения Единства с блоком *Отечество – Вся Россия* мишка перекочевал и на символику образованной вследствие этого *Единой России*: сначала как бурый медведь, а потом, с 2005 г., – как его белый сородич. Символ оказался востребованным, что и определило его дальнейшую вовлеченность в политическую борьбу. Таким образом, бренд-

динг «партии власти» требует и брэндинга медведя, символизирующего ее. Он осуществляется через: а) отождествление медведя с *Единой Россией*; б) обеспечение узнаваемости медвежьего символа; в) наделение его позитивными коннотациями; г) его политизацию. Рассмотрим эти практики подробнее.

Отождествление медведя и *Единой России* происходит как за счет прямой маркировки, так и за счет того, что исследуемый символ призван выразить сумму значений, совпадающих с ценностями, защиты которых объявляется нынешней властью ее приоритетом (суворенитет, автаркия, власть, сила).

Обеспечение узнаваемости медвежьего символа предполагает его широкое распространение. Формы такой «медведизации» России многообразны (организация международного детского конкурса *Русский Медвежонок – языкознание для всех*, создание движения *Мишки*, объединяющего детей в возрасте от 8 до 15 лет, учреждение социальной сети *Берлога* молодежной организации *Единой России* и др.).<sup>21</sup>

Помимо массового тиражирования символа, брэндинг включает в себя наделение его позитивными значениями. Медвежий символ за свою долгую историю приобрел немало отрицательных значений, что потребовало его своеобразной семиотической перекодировки. «Медведь» служит хорошей иллюстрацией слов Э. Коэна о том, что *символы не столько выражают значения, сколько дают нам возможность значения производить*<sup>22</sup>.

Политический брэндинг предполагает установление связи символа с политикой. Политизация медведя способствует, прежде всего, отождествление его с властью как таковой; при этом подобно тому как медведь является хозяином русских лесов, так и *Единая Россия* должна быть хозяином страны.

Релевантным политике медведь становится и за счет использования ресурса национализма. Единороссовский медведь превращается именно в «*русского медведя*». В символическом плане ставится знак равенства между Россией и *Единой Россией*; соответственно, партийный символ претендует быть символом всей России. При этом вполне в духе «изобретения традиции» в политической риторике, публицистических статьях и даже научных публикациях утверждается, что кульп медведя был специфической чертой русских с древнейших времен, на протяжении всей истории они считали его своим тотемом.<sup>23</sup> Кроме того, медведь позиционируется как олицетворение русского национального характера; тем самым происходит апел-

ляция к чертам воображаемой русской: от широты души к загадочности и от долготерпения к добро-душию. Так, например, воплощая огромные размеры страны и ее силу, медведь в то же время миролюбив, что помогает при создании соответствующей картины международных отношений.<sup>24</sup> Хорошой иллюстрацией таких настроений является фотоколлаж из газеты *Аргументы и факты* (2005): *Русский «мишка» добрый, но сколько можно его обижать?* Он сопровождает материалы, посвященные «антироссийской политике» правительства Грузии и стран Балтии<sup>25</sup> (ил. 3).

Важнейшим пунктом идеологии *Единой России* является единство страны. В достижении такого единства и ослаблении внутренних социальных границ активно используется гражданский национализм. Главным внешним Чужим в дискурсе российского национализма, российской становится Запад, а внутренними – все, кто ему симпатизирует. Вместе с тем опасность для проекта российской представляется и этнический национализм, в первую очередь, русский. «Русский медведь», будучи изначально символом русской, в дискурсе «партии власти» становится «российским медведем», то есть используется для маркировки российской. Такая черта медвежьего символа, как его распространенность среди не только русского, но и других этносов России (включая финно-угорские народы, народы Сибири), позволяет ослабить межэтнические границы в стране, укрепив внешние символические границы. Показательным примером является изменение герба республики Марий Эл в 2011 г.: теперь он содержит изображение медведя в короне, с мечом и щитом (ил. 4). Мотивировалось такое изменение тем, что медведь является древним символом марийского народа.<sup>26</sup>

Любопытным элементом политики формирования российской идентичности стал проект *Мульти-Россия* (2007 – 2009). В его рамках создавались анимационные фильмы, посвященные каждому



Иллюстрация З. Дорофеев А.  
[Коллаж]. *Аргументы и факты*  
№ 20, 2005, с. 1

региону Российской Федерации. Фильмы объединены фигурой пластилинового Медведя, который и рассказывает об уникальности каждого региона, надевая костюмы тех народностей, которые в нем живут. Завершается фильм девизом, который подчеркивает единство страны в ее многообразии: *Люди – разные, а страна – одна*<sup>27</sup>. Собственно, всякая национальная аллегория способствует гомогенизации нации, и медведь не является исключением. В данном же случае исследуемый образ наглядно связывает все регионы, которые превращаются в своеобразные эманации «российского медведя».

Таким образом, создание и продвижение на политическом рынке символа медведя является процессом, способствующим легитимации нынешней политической системы. Устанавливаются своеобразные цепочки эквивалентности между *Единой Россией*, с одной стороны, и медведем, властью и рускостью / российскостью – с другой.

О том, что образ медведя является одним из символических ресурсов легитимности нынешней политической системы, косвенно свидетельствует и то обстоятельство, что все оппозиционные силы (либералы, националисты, коммунисты) уделяют ему большое внимание, включая его в практики делегитимации власти, в которых различимы два модуса. Первый связан с делегитимацией самого анализируемого символа, с его деконструкцией, когда подчеркиваются негативные черты медвежьего образа и манипулятивный характер его использования властью. Так, в ходе парламентской кампании 2011 г. оппоненты «партии власти» активно использовали критику медвежьего символа — например, в рамках организованного А. Навальным конкурса плакатов «*Единая Россия* – партия жуликов и воров. Победил плакат, на

котором изображен символизирующий «жуликов и воров» медведь (ил. 4), и затем это изображение активно использовалось в пропаганде против «партии власти».

Второй модус предполагает символическую борьбу за этот символ, за право говорить от его имени; здесь с гегемонным дискурсом конкурируют, прежде всего, дискурсы этнического национализма. Медвежий культ с его языческими коннотациями хорошо вписывается в риторику экстремистских течений; медведь становится выражением духа «истинных арийцев».<sup>29</sup>



Иллюстрация 4.  
**Единая Россия – партия жуликов и воров**<sup>28</sup>

Вместе с тем было бы упрощением видеть причины роста популярности медведя в качестве национального символа только в политической пропаганде. Интерес к этому символу обнаруживается уже после распада СССР, когда он включается в процессы создания постсоветской идентичности, основанной на противопоставлении как советскому периоду, так и западной цивилизации. В 2000-х гг. культ медведя стал частью процесса изменения национальной идентичности, который можно обозначить как «ремаскулинизация России», включающего наделение образа страны маскулинными коннотациями (сила, рациональность, автономность) и создание привлекательных образцов национальной маскулинности.<sup>30</sup> Так, согласно данным пилотажного соцопроса (2009), в ответ на просьбу назвать самый главный символ России 20% российских респондентов выбрали медведя, наделяя его позитивными значениями: силой, добродушием, бесхитростностью.<sup>31</sup> В ходе всероссийского репрезентативного опроса ( $N = 1500$ ), проведенного в сентябре 2015 г., в ответ на вопрос *С какими образами Вы ассоциируете Россию?* 12% респондентов назвали образ медведя (во время аналогичного опроса 2003 г. таковых было лишь 3%).<sup>32</sup> Любопытно, что о медведе как символе России чаще говорили мужчины, представили молодежной возрастной группы, россияне с высоким доходом и жители Сибири.

### «Медвежьи» праздники

В рамках процесса «медведизации России» проводятся различные мероприятия, в том числе и праздники (детский музейный праздник *День рождения медведя* в Тверской области, Фестиваль медведей *МедвеDAY* в Перми, дни медведя в Москве, Новосибирске, Чите и других городах России).<sup>33</sup> Необходимо подчеркнуть, что в описаниях *Дня медведя* акцентируется аллегорическое измерение данного образа; например:

*Могучего медведя по праву считают символом России, ведь этот мощный зверь олицетворяет всю силу и удаль русского народа. С его образом связана масса сказок, былин и преданий, так что неудивительно, что он получил свой собственный праздник, отмечаемый 13 декабря на всей территории нашей необъятной Родины.*<sup>34</sup>

Наиболее крупным событием такого рода, которое заняло постоянное место в праздничном календаре, является *День медведя* –

праздник, который проводится в Ярославле с 2011 г. Источниками нашего анализа являются само праздничное действие, официальный дискурс организаторов и учредителей, каковыми выступили Совет меценатов Ярославля, и интернет-форумы, на которых он обсуждается. В основу анализа положим модель К. Жигульского, выделяющего такие компоненты праздничного комплекса, как: пространственно-временной, включающий праздничное пространство и время; структурно-содержательный, включающий декорации, анимационные мероприятия, костюмы участников, праздничное питание, систему подарков; идеологический, предполагающий определенную идеологему, которая включает в себя интерпретацию значимого события – реального или мифического.<sup>35</sup>



Иллюстрация 5. Символ России. Легенда Ярославля<sup>36</sup>

В нашем случае центральным компонентом пространства праздника выступает бронзовая скульптура медведя, установленная в 2009 г. (ил. 5). Она была изготовлена по модели К. Фаберже, созданной за 100 лет до этого, с одним принципиальным отличием: на ней содержится надпись – *Символ России. Легенда Ярославля* (во времена Фаберже медведь на такую роль в российской культуре претендовать не мог). Скульптура была водружена у стен ярославского кремля (Спасо-Преображенского монастыря) на берегу Волги – то есть, в ее восприятие вовлекаются важнейшие маркеры русскости. Кроме того, скульптура появилась перед празднованием 1000-летия основания Ярославля, которое отмечалось в 2010 г. Установка скульптуры комментировалась в местных СМИ следующим образом:

*Во всем мире этот зверь считается символом России, а для Ярославля имеет особое значение: легенда связывает основание города с победой над медведем, который позже стал изображаться на гербе.<sup>37</sup>*

Таким образом, Ярославль позиционирует себя как самый медвежий город; тем самым происходит апелляция к региональной идентичности, что имеет значение для понимания праздника, о чём речь пойдет ниже.

К воображаемой russкости отсылает и праздничное время. Праздник приходится на последнее воскресенье марта, что объясняют тем, что он происходит от языческой Комоедицы, означающей приход весны. <...> Считается, что именно в конце марта весна окончательно вступает в свои права и могучие животные начинают просыпаться от зимней спячки<sup>38</sup>. Имея определенные корреляции с Масленицей, символизирующей возрождение природы, праздник вместе с тем символизирует также возрождение традиции, поиски подлинной, аутентичной России.

Центральное мероприятие структурно-содержательного компонента праздника, который символизирует приход весны, – пробуждение медведя, на что и направлены усилия аниматоров и участников. Для этого лесного зверя «расчесывают», «расталкивают», «кормят медом». Кроме того, на него сажают девушку; по словам одного из организаторов праздника, этот обычай был очень распространен у древних славян: на мужчину, ряженного в медвежьи шкуры, сажали девушку, и это означало, что медведь должен проснуться. Как бы то ни было, в этом действии можно рассмотреть отголоски существовавшей в различных культурах легенде о женщине, вышедшей замуж за медведя.<sup>39</sup>

«Рев медведя» является сигналом того, что косолапый проснулся, после чего начинается гуляние. Как древнерусские, связанные с народной традицией, промаркированы аттракционы праздника. В костюмированном представлении принимают участие такие персонажи, как древнерусские богатыри, скоморохи, герои русских сказок, а в роли аниматоров выступают Алеша Попович и Любава. Среди угощений основная роль принадлежит «медвежьим лапам» – угощениям из злаков, круп и меда в виде следов зверя; как подчеркивается, они изготовлены по рецептам прошлых веков (ил. 6–7).<sup>40</sup>



Иллюстрация 6. В Ярославле отметили День медведя.  
Ярославль – столица Золотого кольца. 28.03.2012<sup>41</sup>



Иллюстрация 7. В Ярославле отметили День медведя.  
Ярославль – столица Золотого кольца. 28.03.2012<sup>42</sup>

Таким образом, переходя к идеологическому компоненту, будем принимать во внимание то, во-первых, что праздник апеллирует к древности, к традиции, представляя собой воскрешение старины. Именно этот момент подчеркивается в решении учредителя праздника, Совета меценатов Ярославля.<sup>43</sup>

Во-вторых, День медведя маркируется как обращение к подлинной русской, которая манифестирует себя в пространстве, времени, персонажах русских сказок, угощениях, народных забавах и пр. Но, разумеется, центральное место в воскрешении русской играет образ медведя. Медведь позиционируется не только в качестве символа Рос-

сии, но и подлинно русского, народного зверя, который всем знаком с детства по любимым игрушкам, книгам и мультфильмам. При этом идеология праздника отдает дань и российскости: подчеркивается, что Ярославская земля – это территория, где до славян жили финно-угорские племена, в религиозных представлениях которых культ медведя занимал также центральное место.<sup>44</sup>

В-третьих, всякий праздник, как и любой другой символ, объединяя одних, противопоставляет их другим. Как замечает Жигульский, праздники, сплачивая группу, в сознании которой они связаны с национальной, политической, государственной или классовой ценностью, вместе с тем отделяют ее от другой группы – старых противников, врагов народа, государства или класса.<sup>45</sup> Хотя *День медведя* носит, прежде всего, развлекательный характер, дискурс данного праздника продуцирует и «чужих»: он направлен против западной культурной экспансии. Такая точка зрения официально не представлена, но ее можно обнаружить на интернет-форумах, обсуждающих *День медведя*. Например, один из комментаторов сетует, что в последнее время в России появилось слишком много сторонников американской культуры, *на полном серьезе отмечающих чуждые для нашей страны «День всех влюбленных», «День сурка», «Хэллоуин» и проч. Этому надо противопоставить нормальные, возвращающие граждан к традициям и истории родной земли, праздники. Почему бы и не День Медведя?*<sup>46</sup>

В-четвертых, отметим такой важный компонент идеологии праздника, как апелляцию к территориальной идентичности. Герб Ярославля, который известен с XVII в., содержит изображение медведя с секирой. Не удивительно, что в постсоветской России, особенно в 2000-е годы, этот факт был использован; действительно, образ медведя популярен в культурной жизни региона (в области существуют музеи *Мой любимый Мишка* и *Топтыгин дом*, в Ярославле установлено несколько скульптурных изображений медведя, талисманом празднования тысячелетия Ярославля избран медвежонок и т.д.).<sup>47</sup> Следует также учитывать, что «русский медведь» – популярный во всем мире образ, который активно используется в маркетинге.<sup>48</sup> С этой точки зрения фигура медведя является весьма перспективной составляющей брэндинга региона. Именно эта цель артикулируется в дискурсе праздника; например, председатель Совета меценатов Ярославля говорит о том, что в скором будущем *День медведя*, особенно с учетом того, что этот зверь – символ города, станет туристическим брендом региона.<sup>49</sup> Здесь к тому же необходимо принимать во внимание, что туризм является одним из ресурсов развития города; городские вла-

сти позиционируют Ярославль как столицу Золотого кольца России<sup>50</sup>, которое опять-таки претендует на статус своеобразного заповедника подлинной русской.

## Выводы

В последнее десятилетие в России учреждено несколько праздников, связанных с символом медведя. Это выступает составной частью политики «медведизации России», проводимой правящей партией, которая преследует цель при помощи семиотических средств добиться, во-первых, легитимации власти, во-вторых, построения нации. Те приемы, которые включает в себя брэндинг медведя (медведь наделяется позитивными значениями; он становится релевантным политике, воплощая власть; он символизирует ценности и политические принципы, отстаиваемые *Единой Россией*; он превращается в «русского медведя»; вместе с тем он выступает и символом российской); в медвежьих праздниках также реализуются. *День медведя* в Ярославле – яркий пример этого процесса. Он выполняет такие функции, как формирование семиосферы нации, конструирование региональной идентичности, и, конечно, легитимация власти (не удивительно, что с праздником поздравляет чиновник в ранге вице-губернатора)<sup>51</sup>. Необходимо принимать во внимание и коммерческую составляющую, которая связана как непосредственно с проведением этого праздника, так и в более широком контексте брэндинга региона.

В исследованиях современных городских праздников отмечаются такие черты, как стирание их этнокультурных рамок и влияние заимствованных праздников<sup>52</sup>; те же черты прослеживаются и в *Дне медведя*. Действительно, несмотря на активное использование семиотических ресурсов национализма, праздник в значительной степени представляет собой постмодернистский коллаж. Это, кстати, отмечают и скептически настроенные комментаторы, подчеркивая эклектизм конфессиональной составляющей (языческий культ медведя сопровождается требованиями вкушать только скоромную пищу во время Великого поста).<sup>53</sup> Бросается в глаза и слияние самых различных эпох (статуя дохристианского божества-медведя, изготовленная по модели ювелира Императорского двора по заказу современной бизнес-элиты, стоит у Спасо-Преображенского монастыря на пересечении улиц Нахимсона и Первомайской...). В дискурсе праздника акцентируется его национальное своеобразие (например, один из газетных заголовков гласит: *В мире – День сурка, в России – День*

медведя)<sup>54</sup>; однако очевидно, что без американского праздника, приобретшего мировую известность, шансы Дня медведя на успех были бы значительно скромнее. Вместе с тем политическая ангажированность медвежьего символа выступает источником и его слабости. Его дальнейшая судьба будет зависеть и от развития политической ситуации в стране.

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках исследовательского проекта РГНФ 15-03-00010 *Символ «Родины-матери» в символической политике современной России*.

<sup>2</sup> Путин о политике РФ: русский медведь в другие земли не хочет. *РИА новости* 24.10.2014. <http://ria.ru/politics/20141024/1029951137.html> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>3</sup> Владимир Путин: как только русский медведь расслабится, из него сделают чучело. *Вести.Ru* 18.12.2014. <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2209651> ( просмотрено 01.09.2016).

<sup>4</sup> Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва, 1995. [http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger\\_reality\\_social\\_construction/default.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger_reality_social_construction/default.aspx) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>5</sup> Завершинский К. Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта. *Полис: Политические исследования* № 2, 2001, с. 113–131.

<sup>6</sup> Хобсбаум Э. Изобретение традиций. *Вестник Евразии* №1, 2000, с. 47–62.

<sup>7</sup> Ачкасов В. А. «Политика памяти» как инструмент строительства постсоциалистических наций. *Журнал социологии и социальной антропологии* № 4, 2013, с. 111.

<sup>8</sup> Гапова Е. О гендере, нации, классе в посткоммунизме. *Гендерные исследования* № 13, 2005, с. 101–118.

<sup>9</sup> Напр.: Goode P. Nationalism in Quiet Times: Ideational Power and Post-Soviet Hybrid Regimes. *Problems of Post-Communism* Vol. 59, No 3, May – June 2012, p. 6; Riabov O., Riabova T. Remasculinization of Russia? Gender, Nationalism and Legitimation of Power under Vladimir Putin. *Problems of Post-Communism* Vol. 60, No 2, 2014, pp. 23–35.

<sup>10</sup> Вердери К. Куда идут «нация» и «национализм»? *Нации и национализм*. Москва: Практис, 2002, с. 297.

<sup>11</sup> Указ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». 19.12.2012. <http://news.kremlin.ru/media/events/files/41d4346a9150dd12eda4.pdf> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>12</sup> McCrone D., McPherson G. Introduction. McCrone D., McPherson G. (eds.). *National Days: Constructing and Mobilizing National Identity*. Palgrave Macmillan, 2009, p. 8.

<sup>13</sup> О проблемах, связанных с календарем праздников сегодняшней России, см.: Geisler M. The Calendar Conundrum: National Days as Unstable Signifiers.

McCrone D., McPherson G. (eds.). *National Days: Constructing and Mobilizing National Identity*. Palgrave Macmillan, 2009, p. 11; Ачкасов В. А. «Политика памяти» как инструмент строительства постсоциалистических наций. *Журнал социологии и социальной антропологии* № 4, 2013, с. 106–123; Щербинин А. И. Политический праздник: концепт и коммуникация. *Политическая концептология* № 3, 2014, с. 45–59; Ефремова В. Н. *Государственные праздники как инструменты символической политики в современной России*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. Москва, 2015, с. 17.

<sup>14</sup> Россомахин А. А., Хрусталев Д. Г. Россия как Медведь: истоки визуализации (XVI – XVIII вв.) Рябов О. В. (ред.). *Границы: Альманах Центра этнических и национальных исследований Ивановского государственного университета*. Вып. 2: Визуализация нации. Иваново: ИвГУ, 2008, с. 123–161; Лазари А. де, Рябов О. В. Русский медведь в польской сатирической графике межвоенного периода (1919 – 1939). Рябов О. В. (ред.). *Границы: Альманах Центра этнических и национальных исследований Ивановского государственного университета*. Вып. 2: Визуализация нации. Иваново: ИвГУ, 2008, с. 162–182.

<sup>15</sup> Neumann I. B. *Uses of the Other: ‘The East’ in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

<sup>16</sup> Lazari A. de, Riabow O., Źakowska M. *Europa i Niedzwiedz*. Warszawa: Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia, 2013, pp. 13–15.

<sup>17</sup> Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. Москва: Наука, 1994, с. 94.

<sup>18</sup> Болонев Ф. Ф., Фурсова Е. Ф. Культ медведя в верованиях крестьян Сибири в прошлом и настоящем. Гемуев И. Н. (ред.). *Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири*. Новосибирск: Институт археологии и этнографии, 2000, с. 31–38; Пчелов Е. В. Три медведя в старейших русских земельных гербах. *Гербовед* № 80, 2005, с. 48–62. <http://kogni.ru/text/ursi.htm> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>19</sup> При этом, заметим, особое отношение к символу медведя можно встретить в других культурах. Так, медведь в латышской культуре является, скорее, положительным персонажем. Позитивная оценка медведя находит отражение и в том, какое место в национальной мифологии занимает эпос *Лачплесис*, и в том, что одним из самых светлых символов культуры является *Laimes Lācis*, ‘медведь счастья’. Это, кстати, по мнению искусствоведа из Риги Г. Гайлите, может служить объяснением того факта, что на страницах латышских сатирических изданий образ «русского медведя» практически не встречается до второй четверти XX века (хотя в мировой карикатуре к этому времени он был очень широко распространен): медвежий символ не мог в полной мере играть роль этноразличительного маркера, отделяя латышей от русских и от России. Гайлите Г. Медведь и Латвия: Образы латышско-российских отношений в карикатуре. *Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований* № 4, 2013, с. 29–40.

<sup>20</sup> [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/ru/d/d5/Логотип\\_партии\\_%22Единая\\_Россия%22.svg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/ru/d/d5/Логотип_партии_%22Единая_Россия%22.svg) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>21</sup> См. подробнее: Рябов О. В. Охота на медведя: О роли символов в политической борьбе. *Неприкосновенный запас* № 1, 2009, с. 201–202.

<sup>22</sup> Cohen A. *The Symbolic Construction of Community*. London; New York: Ellis Horwood Ltd, 1985, p. 15.

<sup>23</sup> Напр.: Леонтьев А. И., Леонтьева М. В. *Истоки медвежьей Руси*. Москва: Алгоритм-Книга, 2007, с. 14.

<sup>24</sup> См.: Riabov O., Lazari A. de. Misha and the Bear: The Bear Metaphor for Russia in Representations of the ‘Five-Day War’. *Russian Politics and Law* Vol. 47, No 5, September – October, 2009, pp. 26–39.

<sup>25</sup> Дорофеев А. [Коллаж]. *Аргументы и факты* № 20, 2005, с. 1.

<sup>26</sup> Президент Марий Эл предлагает короновать медведя. 20.01.2011. *Клуб регионов* [http://club-rf.ru/news/respublika-mariy-el/prezident\\_mariy\\_el\\_predlaigaet\\_koronovat\\_medvedya/](http://club-rf.ru/news/respublika-mariy-el/prezident_mariy_el_predlaigaet_koronovat_medvedya/) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>27</sup> Ребель А. Пластилиновый медведь бредет по единой России. 21.03.2007. *Газета.ру* [www.gazeta.ru/print/2007/03/20/oa\\_234413.shtml](http://www.gazeta.ru/print/2007/03/20/oa_234413.shtml) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>28</sup> <http://redstarcreative.livejournal.com/79315.html> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>29</sup> Напр.: Тюняев А. А. *История возникновения мировой цивилизации (системный анализ)*. Москва, 2009. [http://www.vixri.com/d/Tjunjaev%20A.A.\\_Istorija%20vozniknenija%20mirovoj%20civilizaciip.pdf](http://www.vixri.com/d/Tjunjaev%20A.A._Istorija%20vozniknenija%20mirovoj%20civilizaciip.pdf) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>30</sup> Riabov O., Riabova T. Remasculinization of Russia? Gender, Nationalism and Legitimation of Power under Vladimir Putin. *Problems of Post-Communism* Vol. 60, No 2, 2014, pp. 23–35.

<sup>31</sup> Рябова Т. Б. Медведь как символ России: Социологическое измерение. *Рябов О. В., Лазари А. де (ред.)*. «*Русский медведь*»: История, семиотика, политика. Москва: НЛО, 2012.

<sup>32</sup> Образ Родины – в натуре. *РОМИР* 29.09.2015. [http://romir.ru/studies/709\\_1442955600/](http://romir.ru/studies/709_1442955600/) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>33</sup> На Камчатке отметят День медведя. *Информагентство «Камчатка»* 28.09.2015. <http://pressa41.ru/society/na-kamchatke-otmetyat-den-medvedya/> (просмотрено 01.09.2016); День медведя. *Чита.Ру*: Городской портал. 3.12.2015. <https://www.chita.ru/afisha/children/?id=4812&day=18.12.2015> ( просмотрено 01.09.2016).

<sup>34</sup> *День медведя*. <http://kakoysegodnyaprazdnik.ru/prazdnik/den-medvedya/> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>35</sup> Жигулевский К. *Праздник и культура: Праздники старые и новые. Размышления социолога*. Москва: Прогресс, 1985, с. 112.

<sup>36</sup> [http://img-fotki.yandex.ru/get/2914/17945675.9d/0\\_10c05f\\_b76ff39b\\_orig](http://img-fotki.yandex.ru/get/2914/17945675.9d/0_10c05f_b76ff39b_orig) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>37</sup> Шатохина Ю. Разбуди зверя: как в Ярославле отмечают День медведя. *Аргументы и факты* 31.03.2013. <http://www.aif.ru/society/42030> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>38</sup> Капралова З. День медведя готовится стать туристическим брендом Ярославля. *Ярославский регион* 22.03.2012. <http://yargreg.ru/articles/40409> (просмотрено 01.09.2016). О Комоедице см.: Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. Москва: Наука, 1994, с. 106–108.

<sup>39</sup> Серов С. Я. Медведь-супруг: (Вариации обряда и скалки у народов Европы и Испанской Америки). *Фольклор и историческая этнография*. Москва: Наука, 1983; Бидер Р. *Медведь*. Москва: United Press, 2011, с. 72–73. Любопытно, что такие действия воспринимаются и как определенная десакрализация «медведя»; в одном из комментариев на интернет-форуме говорится: *памятник этот <...> является символом города, зачем же по нему скакать... тут символ города, да и России в целом... Некрасиво <...>*. День медведя. *Ярославские форумы*. 30.03.2015. <http://yargortal.ru/topic712211s30.html> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>40</sup> Жителей Ярославля угостят медвежьими лапами. *Strana.ru* 17.03.2011. <http://strana.ru/journal/news/792030> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>41</sup> В Ярославле отметили «День медведя». *Ярославль – столица Золотого кольца*. 28.03.2012. [http://cgr.su/page\\_id=28/id=163](http://cgr.su/page_id=28/id=163) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> В Ярославле отметили День медведя. *Электронный Ярославль* 28.03.2011. [http://yar-net.ru/news/read\\_41914.html](http://yar-net.ru/news/read_41914.html) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>44</sup> Гиршон С. Выдь на Волгу: чей рев раздается. *Культура: Духовное пространство русской Евразии* 30.03.2013. <http://portal-kultura.ru/articles/country/3332-vyd-na-volgu-chev-rev-razdaetsya/> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>45</sup> Жигульский К. *Праздник и культура: Праздники старые и новые. Размышления социолога*. Москва: Прогресс, 1985, с. 98.

<sup>46</sup> День Медведя в Ярославле. *Ярославские форумы* 29.03.2013. <http://yargortal.ru/topic457986s0.html> (просмотрено 01.09.2016). Заметим, что в последнее время в условиях обострения отношений с Западом официальные лица высказывают мысль о необходимости ограничить влияние иностранных праздников; так, в феврале 2016 г. глава Крыма С. Аксенов накануне Дня святого Валентина заявил, что этот праздник, так же как и Хэллоуин – это духовный мусор, занесенный в Россию ветром девяностых годов. Чем быстрее мы избавимся от этого мусора, тем лучше. Крымова Ю. Глава Крыма раскритиковал День влюбленных. *Российская газета* 12.02.2016. <http://rg.ru/2016/02/12/reg-kfo/aksenov-den-valentina.html> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>47</sup> Вахрушева Е. Семь медведей Ярославля, которых должен увидеть каждый. *Комсомольская правда* 22.09.2015. <http://www.yar.kp.ru/daily/26435/3307245/> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>48</sup> Тимофеев М. Ю. Русский медведь / Russian Bear: Потребительские свойства. Рябов О. В., Лазари А. де (ред.). «*Русский медведь*»: История, семиотика, политика. Москва: НЛО, 2012, с. 313–323.

<sup>49</sup> Капралова З. День медведя готовится стать туристическим брендом Ярославля. *Ярославский регион* 22.03.2012. <http://yargreg.ru/articles/40409> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>50</sup> Ваганова И., Крупин М. Генерация гостеприимства: туристическая столица России. *Городские новости* 10.03.2010. <http://www.city-news.ru/content/view/2309/> (просмотрено 01.09.2016).

<sup>51</sup> В Ярославле отметили День медведя. Электронный Ярославль 28.03.2011. [http://yar-net.ru/news/read\\_41914.html](http://yar-net.ru/news/read_41914.html) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>52</sup> Напр.: Паренчук Т. Н. *Праздничная культура современной России в контексте урбанизации*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурыологии. Кемерово, 2008.

<sup>53</sup> В Ярославле отметили День медведя. Электронный Ярославль 28.03.2011. [http://yar-net.ru/news/read\\_41914.html](http://yar-net.ru/news/read_41914.html) (просмотрено 01.09.2016).

<sup>54</sup> В мире – День сурка, в России – День медведя. 11.02.2011. <http://www.newstube.ru/media/v-mire-den-surka-v-rossii-den-medvedya> (просмотрено 01.09.2016).

## ЛИТЕРАТУРА

Cohen A. *The Symbolic Construction of Community*. London; New York: Ellis Horwood Ltd., 1985.

Geisler M. The Calendar Conundrum: National Days as Unstable Signifiers. McCrone D., McPherson G. (eds.). *National Days: Constructing and Mobilizing National Identity*. Palgrave Macmillan, 2009, pp. 10–25.

Goode P. Nationalism in Quiet Times: Ideational Power and Post-Soviet Hybrid Regimes. *Problems of Post-Communism* Vol. 59, No 3, May – June 2012, pp. 6–16.

Lazari A. de, Riabow O., Źakowska M. *Europa i Niedzwiedz*. Warszawa: Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia, 2013.

McCrone D., McPherson G. Introduction. McCrone D., McPherson G. (eds.). *National Days: Constructing and Mobilizing National Identity*. Palgrave Macmillan, 2009, pp. 1–9.

Neumann I. B. *Uses of the Other: ‘The East’ in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Riabov O., Lazari A. de. Misha and the Bear: The Bear Metaphor for Russia in Representations of the ‘Five-Day War’. *Russian Politics and Law* Vol. 47, No 5, September – October 2009, pp. 26–39.

Riabov O., Riabova T. Remasculinization of Russia? Gender, Nationalism and Legitimation of Power under Vladimir Putin. *Problems of Post-Communism* Vol. 60, No 2, 2014, pp. 23–35.

Ачкасов В. А. «Политика памяти» как инструмент строительства постсоциалистических наций. *Журнал социологии и социальной антропологии* № 4, 2013, с. 106–123.

Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва, 1995. [http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger\\_reality\\_social\\_construction/default.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger_reality_social_construction/default.aspx) (просмотрено 01.09.2016).

Бидер Р. *Медведь*. Москва: United Press, 2011.

Болонев Ф. Ф., Фурсова Е. Ф. Культ медведя в верованиях крестьян Сибири в прошлом и настоящем. Гемуев И. Н. (ред.). *Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири* Новосибирск: Институт археологии и этнографии, 2000, с. 31–38.

*В мире – День сурка, в России – День медведя.* 11.02. 2011. <http://www.newstube.ru/media/v-mire-den-surka-v-rossii-den-medvedya> (просмотрено 01.09.2016).

В Ярославле отметили День медведя. Электронный Ярославль 28.03.2011. [http://yar-net.ru/news/read\\_41914.html](http://yar-net.ru/news/read_41914.html) (просмотрено 01.09.2016).

В Ярославле отметили «День медведя». Ярославль – столица Золотого кольца. 28.03.2012. [http://cgr.su/page\\_id=28/id=163](http://cgr.su/page_id=28/id=163) (просмотрено 01.09.2016).

Ваганова И., Крупин М. Генерация гостеприимства: туристическая столица России. Городские новости 10.03.2010. <http://www.city-news.ru/content/view/2309/> (просмотрено 01.09.2016).

Вахрушева Е. Семь медведей Ярославля, которых должен увидеть каждый. Комсомольская правда 22.09.2015. <http://www.yar.kp.ru/daily/26435/3307245/> (просмотрено 01.09.2016).

Вердери К. Куда идут «нация» и «национализм»? *Нации и национализм*. Москва: Практис, 2002, с. 297–307.

Владимир Путин: как только русский медведь расслабится, из него сделают чучело. Вести.Ru 18.12.2014 <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2209651> ( просмотрено 01.09.2016).

Воронежцы и краснодарцы встретят весну Комуедицей. 21.03.13. <http://www.liveinternet.ru/users/stfond/post266594364/> (просмотрено 01.06.2016).

Гайлите Г. Медведь и Латвия: Образы латышско-российских отношений в карикатуре. Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований № 4, 2013, с. 29–40.

Гапова Е. О гендере, нации, классе в посткоммунизме. Гендерные исследования № 13, 2005, с. 35–48.

Гиршон С. Выдь на Волгу: чей рев раздается. Культура: Духовное пространство русской Евразии 30.03.2013. <http://portal-kultura.ru/articles/country/3332-vyd-na-volgu-chey-rev-razdaetsya/> (просмотрено 01.09.2016).

День медведя. Чита.Ru: Городской портал. 3.12.2015. <https://www.chita.ru/afisha/children/?id=4812&day=18.12.2015> (просмотрено 01.09.2016).

День медведя. Ярославские форумы 30.03.2015. <http://yargortal.ru/topic71221ls30.html> (просмотрено 01.09.2016).

День Медведя в Ярославле. Ярославские форумы 29.03.2013. <http://yargortal.ru/topic457986s0.html> (просмотрено 01.09.2016).

Ефремова В. Н. Государственные праздники как инструменты символической политики в современной России. Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. Москва, 2015.

Жигульский К. Праздник и культура: Праздники старые и новые. Размышления социолога. Москва: Прогресс, 1985.

- Жителей Ярославля угостят медвежьими лапами. *Strana.ru* 17.03.2011. <http://strana.ru/journal/news/792030> (просмотрено 01.09.2016).
- Капралова З. День медведя готовится стать туристическим брендом Ярославля. *Ярославский регион* 22.03.2012. <http://yarreg.ru/articles/40409> (просмотрено 01.09.2016).
- Крымова Ю. Глава Крыма раскритиковал День влюбленных. *Российская газета* 12.02.2016. <http://rg.ru/2016/02/12/reg-kfo/aksenov-den-valentina.html> (просмотрено 01.09.2016).
- Лазари А. де, Рябов О. В. Русский медведь в польской сатирической графике межвоенного периода (1919 – 1939). *Рябов О. В. (ред.). Границы: Альманах Центра этнических и национальных исследований Ивановского государственного университета.* Вып. 2: Визуализация нации. Иваново: ИвГУ, 2008, с. 162–182.
- Леонтьев А. И., Леонтьева М. В. *Истоки медвежьей Руси*. Москва: Алгоритм-Книга, 2007.
- На Камчатке отметят День медведя. *Информагентство «Камчатка»* 28.09.2015. <http://pressa41.ru/society/na-kamchatke-otmetyat-den-medvedya/> (просмотрено 01.09.2016).
- Образ Родины – в натуре. *РОМИР* 29.09.2015. [http://romir.ru/studies/709\\_1442955600/](http://romir.ru/studies/709_1442955600/) (просмотрено 01.09.2016).
- Паренчук Т. Н. *Праздничная культура современной России в контексте урбанизации*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. Кемерово, 2008.
- Президент Марий Эл предлагает короновать медведя. *Клуб регионов* 20.01.2011. [http://club-rf.ru/news/respublika-mariy-el/prezident\\_mariy\\_el\\_predlagает\\_koronovat\\_medvedya/](http://club-rf.ru/news/respublika-mariy-el/prezident_mariy_el_predlagает_koronovat_medvedya/) (просмотрено 01.09.2016).
- Путин о политике РФ: русский медведь в другие земли не хочет. *РИА новости* 24.10.2014. <http://ria.ru/politics/20141024/1029951137.html> (просмотрено 01.09.2016).
- Пчелов Е. В. Три медведя в старейших русских земельных гербах *Гербовед* № 80, 2005, с. 48–62 <http://kogni.ru/text/ursi.htm> (просмотрено 01.09.2016).
- Ребель. А. Пластилиновый медведь бредет по единой России. *Газета.ру* 21.03.2007. [www.gazeta.ru/print/2007/03/20/oa\\_234413.shtml](http://www.gazeta.ru/print/2007/03/20/oa_234413.shtml) (просмотрено 01.09.2016).
- Россомахин А. А., Хрусталев Д. Г. Россия как Медведь: истоки визуализации (XVI – XVIII вв.). *Рябов О. В. (ред.). Границы: Альманах Центра этнических и национальных исследований Ивановского государственного университета.* Вып. 2: Визуализация нации. Иваново: ИвГУ, 2008, с. 123–161;
- Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. Москва: Наука, 1994.
- Рябов О. В. Охота на медведя: О роли символов в политической борьбе. *Неприкосновенный запас* № 1, 2009, с. 195–211.

- Рябова Т. Б. Медведь как символ России: Социологическое измерение. *Рябов О. В., Лазари А. де (ред.)*. «Русский медведь»: История, семиотика, политика. Москва: НЛО, 2012, с. 338–353.
- Серов С. Я. Медведь-супруг: (Вариации обряда и скалки у народов Европы и Испанской Америки). *Фольклор и историческая этнография*. Москва: Наука, 1983.
- Тимофеев М. Ю. Русский медведь / Russian Bear: Потребительские свойства. *Рябов О. В., Лазари А. де (ред.)*. «Русский медведь»: История, семиотика, политика. Москва: НЛО, 2012, с. 313–323.
- Тюняев А. А. *История возникновения мировой цивилизации (системный анализ)*. Москва, 2009. [http://www.vixri.com/d/Tjunjaev%20A.A.\\_Istorija%20vozniknovenija%20mirovoj%20civilizaciip.pdf](http://www.vixri.com/d/Tjunjaev%20A.A._Istorija%20vozniknovenija%20mirovoj%20civilizaciip.pdf) (просмотрено 01.09.2016).
- Указ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». 19.12.2012. <http://news.kremlin.ru/media/events/files/41d4346a9150dd12eda4.pdf> (просмотрено 01.09.2016).
- Хобсбаум Э. Изобретение традиций. *Вестник Евразии* № 1, 2000, с. 47–62.
- Шатохина Ю. Разбуди зверя: как в Ярославле отмечают День медведя. *Аргументы и факты* 31.03.2013. <http://www.aif.ru/society/42030> (просмотрено 01.09.2016).
- Щербинин А. И. Политический праздник: концепт и коммуникация. *Политическая концептология* № 3, 2014, с. 45–59.

Sandra Murinska-Gaile

## VIZUĀLĀ UN TEKSTUĀLĀ KOMUNIKĀCIJA PILSĒTAS SVĒTKU AFIŠĀS

### *Summary*

### *Visual and Textual Communication in the Posters of City Festivals*

*The present article examines the visual and verbal discourse of city brands expressed in posters designed to promote city festivals. 84 posters were chosen from 2012 to 2015 for a semiotic and discourse analysis of the visual images and textual messages with emphasis on the social context.*

*Brand theory accentuates that the image of a company or another object makes a significant impact on consumers' perception of it, thus city festivals represent the unity and belonging as one of the main symbols of visual and verbal discourse in posters. City festivals are one of the ways how a city can build its brand. The analysis reveals, firstly, that city festival is being positioned in posters as a place for family activities. This is indicated by visual and verbal messages that depict families with children, while the verbal reports are focused on ensuring that these festivals should be celebrated together. Secondly, the city identity is shaped by its symbols which have been replenished, stylized, or redrafted. They reflect objects of the city, like historical heritage and use symbols of national emblem such as nature, birds, and animals.*

*Key-words:* *brand, brand semiotics, discourse, city festivals, city branding*

\*

Latvijā par ierastu vasaras notikumu ir kļuvuši pilsētas svētki. Visbiežāk tie tiek svinēti jūlijā vai augustā vairāku dienu garumā. Koncerti, radošas aktivitātes un bezrūpīgi cilvēku pūli – tā varētu raksturot pilsētas svētku fenomenu mūsdienās. Jāteic, pilsētas svētki nav tikai mūsdienu vasaras pasākumu sastāvdaļa. Atēnās notikušos svētkus par godu Dionīsam, vīna un jautrības dievam, var uzskatīt par sava veida pilsētas svētku aizsākumu, jo to funkcijas bija līdzīgas tagad rīkotajiem pilsētas svētkiem – radīt kopības sajūtu pilsētā dzīvojoša cilvēku vidū. Lai gan svētku iemesli varēja atšķirties, līdz pat mūsdienām nozīmīga ir to sociālā loma – privātajā un publiskajā telpā, kā arī laicīgajā un reliģiskajā.

Pilsētas svētki ir kļuvuši par iecienītu organizatorisku formu, kas sniedz iespēju iepazīt pilsētu un tās vidi vairākos aspektos – kā dzīves telpu, tūrisma galamērķi un vietu, kur realizēt savu potenciālu un intereses. Katrā pilsētā tās svētku laikā tiek radīta vietas identitāte, kas atklāj noteiktas pilsētas tēla veidošanas izpausmes, tādējādi pilsēta reprezentē sevi kā personificētu objektu, kas, izmantojot savus resursus, rada piedeības sajūtu tās iedzīvotājiem:

*Dažādu kultūru cilvēki izjūt nepieciešamību atvēlēt laiku un telpu kopīgām svinībām un radošām izpausmēm, un tieši svētki jau izse-nis ir bijis līdzeklis, kā izteikt identitātes un vietas attiecības. Radot iespēju dalīt kopīgu vēsturi, kopīgu kultūras pieredzi un ideālus, kā arī izveidojot apstākļus mijiedarbibai, svētki nodrošina vietējo nepārtrauktību un nosaka vietu un veidu, kā tiek radītas un izpla-titas zināšanas par vietējo telpu, kultūras mantojumu, sociālajām struktūrām, nosaka pazīmes, kas atšķir konkrēto telpu no citām. Līdztekus svētki ļauj arī izvērtēt un pārskatīt visu iepriekšminēto un radīt no jauna.<sup>1</sup>*

Tas nozīmē, ka pilsētas svētki tiek salīdzināti ar cilvēka dzīvesgājuma aktualizāciju, kas atklāj kādu nozīmīgu notikumu personas dzīvē, piemēram, dzimšanas dienu. Tādēļ viens no pamatojumiem pilsētas svētku svinībām nereti ir pilsētas gadskārta.

Šobrīd pilsētas svētku tradīcijas pārņēmušas arī novadi, tādēļ šajā rakstā kā objekts aplūkoti ne tikai pilsētas, bet arī novadu un mazpilsētu svētki. Tas nozīmē, ka aktualizēti tiek konkrētas ģeogrāfiskas teritorijas kā personificēta tēla konstruēšanas paņēmieni. Viena no būtiskām šo svētku pazīmēm ir pilsētas vai novada specifikas izcelšana – tā var būt saistīta ar kādu pilsētai raksturīgu simbolu, ievērojama novadnieka / pilsētas iedzīvotāja jubileju. Katra teritorija izvēlas tādu svētku tematiku, kas atbilstu tās kultūrai un tradīcijām un spētu piesaistīt ne tikai vietējos iedzīvotājus, bet arī viesus un tūristus.

Par pilsētas un novadu svētku specifiku informē svētkiem izvēlētais sauklis, logo vai tematiskais vadmotīvs. Šie ziņojumi ir viens no komunikācijas veidiem, kas spēj atklāt pilsētas tēla jeb zīmola tendences. Svētku izziņošanas pasākumi šobrīd gūst arvien plašāku aktivitāti – par tiem tiek ziņots vietējā radio, presē un publiskajā telpā, piemēram, izvietojot vides reklāmas, kā arī ziņojumus galvenajā ielā.

Pilsēta ir identitātes, atmiņu, kultūras un mākslas zīmju izpausmes vieta. Tā ir zīmju kopums, kas izpaužas plašākā patērētāju kultūras un sociālajā kontekstā. Iedzīvotāji ir tie, kas patērē jeb izmanto pilsētas produktus un piedalās zīmju interpretācijā. Pilsētai piemīt “semiotiskais

potenciāls”<sup>2</sup>, jo tā reprezentē zīmju daudzveidību, kas pieejamas noteiktā kontekstā. Celtnes, ielas, parki, laukumi, pieminekļi ataino pagātnes un tagadnes domāšanas veidu un kopā ar pilsētas iedzīvotājiem un viesiem tiek noteikts pilsētas izmantošanas jeb patēriņšanas modelis. Līdz ar to pilsēta rada vidi, kurā paust attieksmi un veidot viedokli. Iepriekš radītie artefakti ir cilvēku izdomas, ideju, izvēles un ambīciju pamatā. Pilsētas svētki ir kļuvuši par vienu no iespējām, kā apliecināt un veidot pilsētas identitāti, ko demonstrē svētku aktivitātes un komunikācija – drukātā un vizuālā. Publiskā komunikācija nodrošina “instrukciju”, pilsētas tēlu un veidus, kā to uzlūkot, iepazīt un izmantot. Tēls jeb zīmols ir starpnieks starp pilsētu un tās iedzīvotājiem un viesiem.

Pilsētas svētki un tos reprezentējošie pasākumi šajā pētījumā tiek uztverti kā zīmola veidošanas paņēmiens, tādēļ kā teorētiskais pamatojums izmantotas mārketinga un komunikācijas pētnieku atziņas. Savukārt empīrisko pamatojumu skaidro semiotika, kurā zīme – verbāla vai vizuāla – kļūst par zīmola sastāvdaļu.

Semiotiku raksturojošais termins ir zīme, kas konceptuāli tiek definēta kā instruments, kas apzīmē kaut ko citu, raksturojot praktiskā izpratnē – runātais vai rakstītais vārds, zīmēta figūra vai materiāls objekts, kas tiek saistīts ar noteiktu kultūras konceptu. Zīme ir vārda – objekta vienība, zināma kā apzīmētājs (*signifier*), savukārt kultūrā ietverto saturu un nozīmi skaidro apzīmējamais (*signified*).<sup>3</sup> Semiotiķis Umberto Eko uzsver zīmes universālo dabu: ar to ir iespējams aizstāt ko citu, un citam nemaz nav reāli jāeksistē vai jāatrodas apzīmētāja vietā. Semiotika, pēc autora domām, ir disciplīna, kas pēta, kā zīme var tikt izmantota, lai nepaustu patiesību.<sup>4</sup> Zīmes palidz konstruēt noteiktu tēlu vai vidi, akcentējot konkrētas pazīmes un īpašības, nereti bez pamatota skaidrojuma.

Šāda realitātes veidošanas funkcija ir piemērota reklāmai, jo ļauj preci vai pakalpojumu nesaukt īstajā vārdā, bet pastāstīt par to, izmatojot zīmes – ikoniskās (atainot objektu), simboliskās (vispārpieņemtās, katrai kultūrai pieņemtās) vai indeksālās (balstās uz asociācijām, saistību ar objektu). Jo vairāk saprotamas un izplatītas zīmes tiek izmantotas, jo ir vieglāk sasniedzama un veidojama produkta vai pakalpojuma ekonomiskā vērtība.<sup>5</sup> Par preci vai pakalpojumu var funkcionēt arī vieta, tādēļ šajā pētījumā pilsēta tiek uzlūkota kā zīmols ar mērķi sevi izcelt, pozicionēt savas īpatnības jeb atšķirības un potenciālo piedāvājumu pilsētas svētku kontekstā. Tie veido nozīmīgu pamatu pilsētas tēla reprezentācijai un attīstībai, jo svētku konotācija kopumā ir pozitīva – apvienošana, socializācija, prieks, kopā būšana, radot ideālu pilsētas jeb dzīvesvietas / darba vietas modeli. Tādējādi pilsētas svētki tiek izmantoti kā risinājums

pilsētas reputācijas veidošanas procesā.<sup>6</sup> Līdz ar to pilsēta tiek vērtēta kā personificēta vieta jeb vide, kur cilvēks var sevi realizēt, tādēļ publiskās komunikācijas pētījumos tiek lietots termins *zīmolu semiotika (brand semiotics)*<sup>7</sup>: *Zīmolu semiotika ir sociāli kognitīvs process, kas apvieno patērētājus kopīgā patēriņšanas un nozīmju sistēmā.*<sup>8</sup>

Zīmolu semiotika uztverama kā galvenā struktūra, kurā tiek iekļauti zīmolam nozīmīgi aspekti, piemēram, simboli. Lai piesaistītu patērētājus, zīmoli tiek veidoti, izmantojot cilvēkam pēc iespējas zināmākas zīmes un simbolus, tādēļ arī pilsētas, organizējot svētkus, afišas izvēlas demonstrēt pilsētai raksturīgos un tajā atrodamos kā vizuālos, tā verbālos elementus – dabā esošos, piemēram, pieminekļus, ko ir iespējams uzlūkot kā daļu no sociālās semiotikas, kas skata un interpretē nozīmju veidošanos kā sociālu praksi. Semiotikis Gunters Kress (*Gunther Kress*) izvirza vairākus semiotikas principus, kuri ir raksturīgi visām kultūrām: 1) zīmes ir motivēti formas un nozīmes savienojumi; 2) zīmes veidotāja interese; lietojums; 3) kultūrā pieejamie resursi. Autors skaidro, ka kultūra ir tā, kas nodrošina semiotiskos resursus, lai veicinātu zīmes tapšanu.<sup>9</sup>

Aplūkojot zīmu veidošanas procesu mārketinga patēriņšanas perspektīvā, zīmju reprezentācijas veidi un attiecīgi izvēlētās zīmes vai simboli atklāj to, kas ir konkrētās pilsētas zīmols un kā pilsētas sevi reprezentē. Viens no veidiem, kā to iespējams noskaidrot, ir analizēt mārketinga materiālus, ar kuru starpniecību notiek tēla veidošana. Reklāmas plakāti vai afišas ir pamanāms un izplatīts komunikācijas līdzeklis, kā nodot vēstijumu sabiedrībai, jo tie *savieno sūtitāju ar adresātu [..]. Runājot vienkāršākā valodā, to var raksturot kā vienu cilvēku, kas vēlas, lai otrs cilvēks kaut ko domātu, kaut ko zinātu un beigu beigās kaut ko izdarītu*<sup>10</sup>. Taču, lai notiku komunikācija, ir nepieciešama reputācija jeb būtiskais faktors, kā iedzīvotāji uztver pilsētu. To spēj realizēt zīmols jeb preces vai pakalpojuma netveramās idejas izpausme.<sup>11</sup>

Par būtiskākajām zīmola funkcijām tiek uzskatītas:

- 1) piedāvājuma un pieprasījuma veidošana globālajā ekonomikā;
- 2) rāmējuma jeb pozicionējuma nodrošinājums tirgū, jo zīmols darbojas kā saskares punkts;
- 3) interaktīva komunikācija starp produktu vai pakalpojumu un patēriņtājiem;
- 4) darbojas kā publiska valūta, taču ir juridiski aizsargāta;
- 5) iepazīstina ar sajūtām, kvalitāti un ietekmē tirgus rādītājus;
- 6) organizē globālo produktu, cilvēku, tēlu un notikumu reprezentāciju.<sup>12</sup>

Kā redzams, zīmols nav tikai apzīmējums, bet ietver plašu darbību kopu – gan publisko daļu, gan iekšējās aktivitātes, kas nodrošina zīmola realizāciju. Tādējādi nozīmīga ir zīmolu semiotiskā jeb simboliskā dimensija. Tā veido apziņu par konkrēto objektu, pozitīvas asociācijas, kā arī ilgtermiņa klientu un patērētāju noturību. Mārketinga teorijā tiek uzsvērta zīmolu nepārtraukta saikne ar semiotiku:

*Pārvaldit zīmolu nozīmē pārvaldīt zīmolu semiotiku. [...] zīmolu pārvaldība ir viscaur semiotika, un zīmols var tikt definēts kā zīmju sistēma un simboli, kas iesaista patērētāju iedomātajā un simboliskajā procesā, kas rezultātā rada taustāmu vērtību. Tādējādi semiotika ir zīmola pārvaldības pamats, jo simboliskā komunikācija saista patēriņiecību ar zīmola komunikācijas formām reklāmā, iesaņošanas procesā un zīmola logo.<sup>13</sup>*

No semiotikas perspektīvas pilsētu ir iespējams uzlūkot kā zīmju kopumu, ko var interpretēt, izvērtējot tajā iekļautās zīmes, kas aizpilda telpu, piemēram, urbānās teritorijas – vietas, kur pulcējas daudz cilvēku: sabiedriskā transporta pieturas vietas, dzelzceļa stacijas, iepirkšanās centri, sporta laukumi u. tml. Pilsētas tiek raksturotas kā kultūras epicentri un vizuālās kultūras veidotājas.<sup>14</sup> Pilsētas veido neskaitāmus praktiskus, funkcionālus, simboliskus, rituālus un ideoloģiskus notikumus, un lielākajai daļai no tiem ir izteikta vizuālā dimensija. Tādēļ pilsētu ir iespējams uzlūkot no vairākiem skata punktiem, kas attiecas uz dažādām nozīmēm – telpas izmantojums, kontroles pakāpe, mobilitāte, mode, kultūru dažādība, izklaide, tūrisms, komerciālā, personālā, starppersonu un grupu uzvedība, publiskā un privātā sfēra. Lielākā daļa no minētajiem tiek realizēta, izmantojot dažādus artefaktus un uzvedību.

Pilsēta ir ļoti daudzslānaina zīme, jo tā ietver ne tikai administratīvo teritoriju, politiskos, ekonomiskos, kultūras apstāklus, bet tā glabā informāciju – par pagātni, tagadni un daļēji paredz nākotni. Zīmola veidošanas procesā būtiski ir konkrēti objekti, vietas, iedzīvotāji, gan arī bagātīgs vēsturiskās informācijas slānis. Šāda informācija spēj papildināt zīmola identitāti, sniedzot papildu vērtību identitātes konstruēšanā.

### **Reklāmas plakāti kā komunikācija**

Katra dienu cilvēks sastopams ar apjomīgu daudzumu dažādu zīmju – ar mediju starpniecību, vizuālo izskatu, uzrakstiem publiskajā telpā u. tml. Spilgts informācijas nesējs, īpaši publiskajā telpā, ir reklāmas. Tās, realizējot noteiktu zīmju sistēmu, reprezentē gan produktu vai pakal-

pojumu, gan arī sabiedrību kopumā, norādot potenciālos dzīves modeļus jeb konstruējot realitāti, kādā un kā cilvēkiem būtu jādzīvo. Izmantojot attēlus un lingvistiskos līdzekļus, reklāmas afišas rada vīziju par to, kas veido konkrētās pilsētas, mazpilsētas vai novada identitāti.

Reklāmas tiek raksturotas kā daudznozīmīgs komunikācijas līdzeklis, kas realizē vairākas funkcijas: ierosinājumu nopirkt preci, taču tikpat nozīmīga ir to izklaidējošā loma, proti, piedāvājot mums mīklu, ko risināt, vai savas apmierinātības demonstrācija.<sup>15</sup> Līdztekus reklāmas informatīvajai funkcijai tiek uzsverta arī tās nozīmu veidošanas loma.<sup>16</sup> Reklāmas mērķis ir iesaistīt sabiedrību savā nozīmes struktūrā, lai iedrošinātu sabiedrību piedalīties to lingvistisko un vizuālo zīmju dekodēšanā. Tās izmanto zīmes, kodus un sociālos mītus, kas ir vispārzināmi, un aicina tos atpazīt un izbaudīt. Reprezentācija pieprasī, lai zīmju veidotāji izvēlas tādas zīmes, kas ir piemērotas un ticamas noteiktajam kontekstam. Zīmju realizācijai tiek izmantota valoda un vizuālā komunikācija, atšķiras tikai formas un veids, kā ziņojums tiek nodots saņēmējam.

Reklāma ir ietekmīgs komunikācijas līdzeklis, lai sasniegstu plašu auditoriju, veidotu savu tēlu un informētu sabiedrību par mērķiem un aktivitātēm. Lai gan šobrīd līdztekus drukātajām reklāmām vai reklāmām televīzijā iecienīts komunikācijas veids ir ziņojumi sociālajos medijos, tomēr reklāmas plakāti joprojām saglabā savu funkciju – informēt par konkrētu notikumu vai pasākumu. Reklāmas plakāts ir informācijas kodols, kas tiek izplatīts pa komunikācijas kanāliem. Tādēļ dažādas organizācijas un iestādes, kuras vēlas uzrunāt plašu auditoriju, izmanto reklāmas, lai komunicētu ar auditoriju, veidotu savu tēlu un virzītu savus mērķus un aktivitātes. Reklāmas plakātu jeb afišu galvenā specifika ir to funkcija – informēt par konkrētu notikumu. Nemot vērā stratēģisko pozīciju jeb atrašanās vietu – parasti urbānās vietas – pilsētas centrā, uz autotransporta, uz vidē izvietotajiem stendiem, lai sasniegstu pēc iespējas plašāku auditoriju un pavēstītu par pasākumu, līdztekus veidojot savas organizācijas tēlu, jo būtisks ir afišas saturs, proti, tajā iekļautais vēstijums un simboli, kas liecina par iestādes iespējām un lomu kultūrvidē.

Reklāmas afišas mūsdienās ir spilgts konkrētās kultūrvides atspoguļotājs, īpaši lielākajās pilsētās, kas ļauj izprast pilsētas aktivitāšu loku, arī materiālo stāvokli, jo, redzot svētku norisi, ir iespējams noteikt, cik plaši tiks svinēti svētki. Reklāmas semiotiskā analīze paredz, ka *reklāmās ietvertās nozīmes ir veidotas tā, lai to darbība realizētos un iegūtu nozīmi patērētāja telpā, nevis uz ekrāna vai afišas. Ar reklāmu palīdzību sabiedrība tiek aicināta uzlūkot sevi un sociālās pasaules aspektus mitiskajā nozīmē, kuri ir galvenie objekti, ar kuriem tiek uzrunāti patērētāji*<sup>17</sup>.

Reklāmas jeb afišas nereti tiek uzskatītas par traucējošu pilsētas vidē, taču to saturs mērķtiecīgi veidots tā, lai ziņojums būtu efektīvs un garām-gājējs to ievērotu. Turklat nereti šis teksts ir nenoteikts – dažkārt tikai logo, bet visbiežāk tas ir sugestējošs, nekā skaidri atklāts. Šī iemesla dēļ komunikācijas procesu pētnieki uzsver reklāmas tekstu daudznozīmību un simbolisko raksturu, analīzes iespējas: *ja izmanto pieejumu skatīt tekstu tikai kā daļu no kultūras, tad tiek zaudētas tās detaļas, ko tie ietver, jo reklāmas ir ļoti noderīgs žanrs, ar kura palīdzību ir iespējams atklāt intertekstualitāti*<sup>18</sup>.

Tādējādi, analīzējot reklāmas, ir iespējams noskaidrot arī kultūrā dominējošās tendences, jo reklāmas mērķis ir uzrunāt, piesaistīt uzmanību un panākt, lai patērētājs sāk rikoties. Lai piesaistītu uzmanību, reklāmā tiek izmantoti dažādi paņēmieni, tomēr galvenais mērķis ir identificēties ar patērētājiem jeb potenciālo auditoriju.

Šobrīd digitālās tehnoloģijas ļauj radīt neparastus vizuālus risinājumus, tādēļ teksts nereti ir tikai papildu elements, kas norāda reklamējamā objekta (pilsētas svētku) norises vietu un telpu. Afišas un tajās ietvertās zīmes – gan tekstuālās, gan vizuālās – ir uztveramas kā nozīmīga vēstures liecība tādēļ, ka ataino konkrētā laika tendences komunikācijas formās un citās nozarēs. Kā skaidro vizuālās komunikācijas pētnieki Gunters Kress (*Gunther Kress*) un Teo van Livens (*Theo van Leeuwen*), vizuālā komunikācija ir piedzivojusi semiotisko revolūciju, jo distancējusies no mākslas jomas, lai kļūtu par daļu no vairāk ietekmīgās industriālās ražošanas, tipogrāfijas, dizaina un arhitektūras publiskās telpas.<sup>19</sup> Dominējošo vizuālo kultūru šobrīd kontrolē globālās masu mediju kultūras un tehnoloģiskās impērijas, kas izplata piemērus, ko rada tipveida dizaineru idejas, izplatot t. s. attēlu “bankas”. Analīzējot pilsētas svētku afišas, ir jāņem vērā, ka to izstrāde ir atkarīga no katras pilsētas cilvēkresursu un finanšu apjoma. Nereti šāds reklāmas materiāls tiek uzskatīts par sekundāru, tādēļ tiek pielauta plaši pieejamu simbolu izmantošana, kas neattiecas uz konkrētu pilsētu.

Reklāma tiek uzskatīta par nozīmīgu zīmola komunikācijas līdzekli, tādēļ pilsētas afišas uzlūkotas kā mikrodiskurss plašākā pilsētas zīmola kontekstā. Mikrodiskursā tiek atlasītas atsevišķas semiotiskās zīmes, lai pēc tam tās iekļautu teikumos, kas savukārt tiek darīts ar mērķi, lai veidotu zīmola naratīvu plašākā kultūras kontekstā.<sup>20</sup> Makrodiskurss atklāj to, kā zīmols tiek atainots un kā tas tiek pozicionēts. Zīmes veido kodu, un, izmantojot pieņemtos sociālos noteikumus jeb pieņēmumus, tās tiek attiecīgi interpretētas. Šajā pētījumā tiek analizētas zīmes, kas izteic pilsētas zīmolu.

## Pētījuma metodoloģija

Pētījuma datubāzi veido afišas jeb reklāmas plakāti, kas izdoti laika posmā no 2012. līdz 2015. gadam, – pilsētas un novada svētkus reprezentējoši ziņojumi. Analizei tika atlasītas afišas, kas atspoguļo divas teritoriālās vienības (pilsēta, novads), jo, lai apkopotu pētījumam nepieciešamo datu apjomu, bija jāpaplašina izpētes areāls. Proti, Latvijā ir deviņas pilsētas, kas tiek uzskatītas par republikas nozīmes lielpilsētām, savukārt pārējās ir definējamas kā mazpilsētas. Jāpiebilst, ka daudzas no tām ir arī novadu centri un par novadu svētku svinēšanas vietu parasti tiek izvēlēta attiecīgā mazpilsēta, kurai administratīvi novads pieder. Tādējādi ir sarežģīti nodalīt pilsētas no mazākām teritorijām, jo tās vieno kopīgas pazīmes. To skaidro arī teorētiskā definīcija:

*Mazpilsētas ir vide, kurai raksturīga sava vēsture un kurā pastāv noteiktas tradīcijas, ipatnības. [...] dažās mazpilsētu vides īpašības ir līdzīgas lielpilsētām, urbanizētai dzīves telpai, bet citas – lauku videi. Mazpilsētas var uzskatīt par pāreju no pilsētām uz laukiem, un otrādi.<sup>21</sup>*

Tas nozīmē, ka arī mazpilsētu un novadu svētku reklāmas afišas ir nozīmīgs analizes avots, jo Latvijas platība un teritoriālais iedalījums nav stingri nošķirīs mazpilsētu un novadu funkcijas.

Kopumā tika aplūkotas 84 afišas, kuru avots ir novadu un pilsētu mājaslapas, ziņu un citas informatīvās tīmekļa vietnes. Tā kā reklāmas plakātu izvietošanas līdzeklis ir tieši globālais tīmeklis, mainās arī to producēšanas process, jo, piemēram, nav nepieciešami tipogrāfiju pakalpojumi. Lai iegūtu materiālu, bija jāaplūko pilsētu mājaslapas, tādējādi bija iespēja apzināt papildu materiālu par pilsētas simboliem, vērtībām un pozicionēto tēlu.

Pētījumā izmantota semiotiskā un diskursa analīze. Tā kā reklāmas materiāli (šajā gadījumā – afišas) ir uzskatāmi par zīmola veidošanas līdzekļiem un reprezentē simbolus un zīmes, pielietota semiotikas pieeja, ar kuru palīdzību tika noskaidrots, kādas zīmes veido pilsētas vai novada tēlu. Savukārt diskursa analīze, izmantojot semiotiskajā analīzē iegūtos datus, atklāj vizuālo un verbālo ziņojumu veidošanas paņēmienus.

Apzinot savākto materiālu, tika secināts, ka afišu saturs nav vienāds – atšķiras ziņojuma mērķis un informācijas apjoms (skat. 1. attēlu).

Afišu saturu veido programmas izklāsts (84%), līdz ar to diskursīvi tās ir ļoti piepildītas – gan tekstuāli, gan vizuāli (skat. 2. attēlu).



1. attēls

Kā redzams, afišas programmā tiek detalizēti izklāstīti pasākumi un aktivitātes, kā arī laiks un vieta, tādējādi afišā ir blīvs informācijas apjoms. Pavirša pārskatīšana neļauj uztvert visu ziņojumu, nereti rodas nepilnīgs priekšstats par pilsētas svētku moto vai vienotas tematikas būtību un izvēli.



### Pilsētas svētku afišu diskursa analize

Komunikācija ir sociāla darbība, tādējādi ir paredzams, ka tajā tiks iesaistītas vairākas sociālas struktūras. Piemēram, afišas veidošanas procesā piedalās tekstu veidotāji, mākslinieki, dizaineri, fotografī, kas pārstāv dažādas jomas un katram ir atšķirīga pieredze. Tas nozīmē, ka sabiedrība

nav homogēna, līdz ar to arī izveidotais ziņojums nav viendabīgs, lai gan radītāju mērķis ir realizēt to kā vienotu. Pastāv atšķirības, kas atklājas sociālajā kontekstā un rod izpausmi konkrētajā reklāmas materiālā.

Tā kā reklāmas afišas ir daļa no zīmola veidošanas stratēģijas jeb mārketinga aktivitātēm, pētījumā varēja vērot disonansi starp lielpilsētu un mazpilsētu izstrādātajām afišām, proti, lielās pilsētas izvēlas simbolus un tematiskos vadmotīvus pēc savām finansiālajām un resursu iespējām. Svētku afiša pieteic potenciālus veidus, kā tiks svinēti svētki, tādējādi būtisks ir tajās ietvertais saturs. Šī tendence atklāj atšķirības starp teritoriju zīmola veidošanas iespējām un veidu, kā tiek rasts risinājums, izmantojot, piemēram, tikai savam novadam raksturīgos simbolus.

Nemot vērā reklāmu ietekmi uz patēriņtāju apziņu, semiotiskā analīze ir viena no nozīmīgākajām pieejām, ar kurās palīdzību analizēt reklāmas. Taču, tā kā reklāmas afišām piemīt funkcija informēt par kādu konkrētu notikumu, līdztekus semiotikai ir jāaplūko arī reklāmā ietvertais diskurss. Nemot vērā, ka diskursa pētniecība neapskata valodu kā sistēmu, bet gan kā sociālo apstākļu kopumu un aktu, afišas var uzlūkot kā reklāmas diskursa sastāvdaļu, kas ļauj saprast, kā tiek konstruēta sabiedrības attieksme un viedoklis par pilsētu vai novadu. Tādējādi reklāmas diskursa analīze ļauj noteikt ne tikai pausto attieksmi, bet, analizējot arī tajās ietvertos simbolus, atklāt kultūras izpausmes. Terms "simbols" pētījumā tiek izmantots divējādi: pirmkārt, kā viena no semiotiskajām kategorijām:

*Zīmes vēsts ir vienkārša, un tās nozīme ir skaidri saprotama.  
Savukārt simbols ir vizuāls vai akustisks veidojums, kas paskaidro ideju un dzīlāk raksturo universālu patiesību.<sup>22</sup>*

Otrkārt, kā plašāka procesa apzīmējums – pieredzes un abstraktās domāšanas apvienojums.

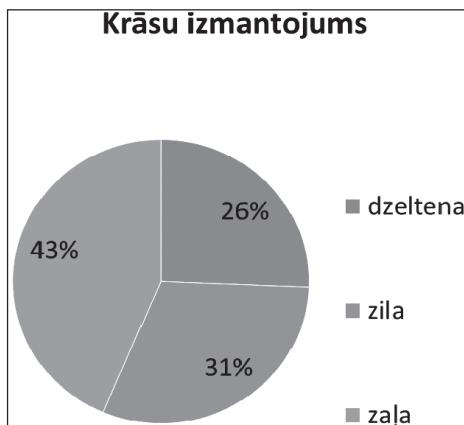
Tā kā sociālās semiotikas galvenais pētījumu objekts ir nozīmju veidošana sociālajā kontekstā, ir iespējams izvairīties no subjektivitātes plakātu interpretācijā. Sociālās semiotikas teorētiķis Teo van Līvens, kurš pēta arī vizuālo komunikāciju, skaidro<sup>23</sup>, ka sociāls vēstījums ir jāuztver kā vienots veselums, kā teksts, nevis kā atsevišķu zīmju kopums noteiktā rāmī. Līdztekus jāuzlūko arī lasītāja loma zīmes veidošanas un lasīšanas procesā, tādējādi pilsētas svētku apmeklētāji var tikt uzskatiti par implicitiem lasītājiem jeb patēriņtājiem, kam ir veidotas konkrētās afišas. Autors norāda, ka arī vizuālais materiāls ir jāuztver kā valoda, kas nav universāla, bet skaidrojama kultūras kontekstā. Tai ir trīs funkcijas – vides reprezentācija, sociālā mijiedarbība (mijiedarbība starp attēla

autoru un lasītāju), kā arī iekšējie un ārējie elementi, kas veido ziņojumu kopumā. Pēdējais skar attiecības starp lingvistiku un vizuālo ziņojumu, tādējādi vizuālais diskurss nav uzlūkojams kā atsevišķa vienība. Teksts sniedz papildu informāciju, ziņojums nedublējas.

Nemot vērā sociālās vides dažādību, radītie ziņojumi atšķiras un ataino dažādus viedokļus. Teo van Livens uzsvēr, ka *dažādā pieredze un iespējas, kurās teksts tiek radīts, parāda šīs sociālās atšķirības. Tas nozīmē, ka multimodālā tekstā rakstītajam ziņojumam var būt viena nozīme, savukārt vizuālajam – otra<sup>24</sup>*. Vizuālā komunikācija ietver kodu, ko sabiedrība redz kontekstā ar tām vērtībām, kādas tā sevī glabā. Līdz ar to pieņemtie simboli kļūst vispārpieņemti un spēj kontrolēt vispārējo izpratni, lai spētu funkcionēt. Pēc sociālās semiotikas pieejas, vēstijumu veido vairāki elementi, tādēļ pētījumā tika izvirzītas trīs galvenās diskursa kategorijas – vizuālie kodi, simboliskie kodi un verbālie kodi.

### Vizuālie kodi

Krāsa ir simbolisks kods, ar kura palīdzību tiek veidots ziņojums, tādējādi arī tas tiek iekļauts publiskajā diskursā un tiek uztverts kā daļa no ziņojuma.



3. attēls

Veicot afišu vizuālā materiāla analīzi, tika konstatēts, ka dominējošās pamatkrāsas ir zaļa, zila un dzeltena, lai gan līdztekus parādās gandrīz visa krāsu gamma – melna, sarkana, oranža, sarkana u. c. Tas nozīmē, ka afišas tiek veidotas pamanāmas, izmantojot bagātīgu krāsu paleti.

Tomēr analizējamajā materiālā ir redzams, ka izmantotās krāsas galvenokārt ir atrodamas dabā un ir saistītas ar konkrēto pilsētu vai novadu simboliskajā izpratnē, tādējādi zaļā krāsa kombinācijā ar citām spēj atainot dabisko vidi un tajā esošos resursus, piemēram, Balvu novada svētku afiša (skat. 4. attēlu).



4. attēls. Avots: [http://balvi.pilseta24.lv/notikums?slug=balvu-pilsetas-svetki\\_160841](http://balvi.pilseta24.lv/notikums?slug=balvu-pilsetas-svetki_160841)

Tas nozīmē, ka tiek reprezentēta pilsētvide, kas ir dabai labvēlīga, tā respektē pilsētā esošās dabas vērtības un rosina rīkoties nosvērti, pakļaujoties dabas ritmam. Kā redzams attēlā, Balvu pilsētas svētku norises vieta ir *Lāča dārzs*, kas simboliski uztverams gan kā vieta, kur noris dzīvības procesi – aug koki un augi, gan kā vieta kopā būšanai. Jāpiebilst, ka *lācis ir kļuvis par neoficiālo Balvu simbolu, jo arvien biežāk dažādi pasākumi, pilsētas objekti tiek sasaistīti ar lāča tēlu (piemēram, Lāču kausa izcīņa, Lāča vārda nesēju salidojums, kafejnīca "Lāča kēpās" u. c.*<sup>25</sup>

Dabiskās vides izcēlums līdztekus pilsētas simboliem ir redzama pazīme arī citās afišās, ipaši to pilsētu afišās, kuru pilsētas simbols ir kāds augs vai dzīvnieks. Piemēram, viens no Dobeles simboliem ir selekcionāra un dārzkopja Pētera Upiša slavenais ceriņu dārzs, līdz ar to arī reklāmas afiša ir veidota, izmantojot šos simbolus un attiecīgo krāsu (skat. 5. attēlu).



5. attēls. Avots: [http://www.kasnotiek.lv/  
event/72442/dobeles-novada-svetki-2015](http://www.kasnotiek.lv/event/72442/dobeles-novada-svetki-2015)

Līdztekus zaļajai krāsai afišas izmantota arī dzeltenā krāsa, kas visbiežāk saistās ar sauli, tādējādi reprezentē enerģiju un dzīvīgumu. Tā raisa prieku un optimismu, tādēļ bieži reprezentē pilsētas svētkus. Dzeltenās krāsas simbolika nereti tiek saistīta ar pilsētas tematiskajām vadlīnijām, piemēram, par Ludzas pilsētas svētku moto tika izvēlēts sauklis *Ar sauli azotē*, taču, aplūkojot Ludzas ģerboni, ir redzams, ka šai mazpilsētai ģerbonī uz sudraba fona attēlots sarkans kieģeļu mūris, virs tā krustveidā melna atslēga un balts zobens ar zilu ēnojumu un zelta rokturi. Afišas pamatkārāsa ir dzeltena, taču tiek izmantots arī ģerboņa motīvs – mūris, ko papildina baznīcas torņi.

Var secināt, ka kopumā krāsu izvēle demonstrē pozitīvu attieksmi un rada emocionāli pacilātu noskaņu, jo krāsu izvēle ir gaišie toņi, saistīti ar dabisko vidi un enerģijas kustību. Būtiski, ka izvēlētā krāsa papildina afišā atainoto simbolu vai zīmi.

### Simboliskie kodi

Zīmoli ir patēriņāju valoda, jo patēriņāju starpā tie jau ir atpazīstami. Arī pilsētas svētku afišas ir veidotas tā, lai iedzīvotāji atpazītu atainotos pilsētas simbolus. Lai gan šķiet, ka tie tiek veidoti kā nepārprotami, pēc sociālās semiotikas izpratnes simbolus veido un to nozīmi skaidro sociālais konteksts. Tādēļ ziņojumi vienmēr atrodas sociālo attiecību un procesu ietekmē. Pilsētas svētku gadījumā galvenais uzdevums ir parādīt pilsētas identitāti, kas ir pievilcīga tās patēriņājiem jeb iedzīvotājiem. Būtiski, ka pilsēta ir iedzīvotāju dzīvesvieta, kas piešķir tai papildu nozīmi, jo skar cilvēka privāto telpu. Tādēļ afišām izvēlētie simboli un zīmes ir

iedzīvotājiem saprotami un tikai retos gadījumos tiek veidoti neparasti risinājumi, jo sociālā konteksta ietekmē ir būtiski radīt tādu telpu, kas ir droša un nerada pārpratumus.

Lai izprastu, kuri ir dominējošie simboli un ar kuru palīdzību tiek veidots pilsētas zīmols, tika fiksētas kategorijas, kuras vairākkārt atkarītojas reklāmas afišas:

- pilsētas simboli;
- pilsētas būves;
- skaitļi;
- cilvēki;
- ziedi, ceļš, kalns, daba;
- debess ķermeni.

Viens no spilgtākajiem piemēriem afišās ir pilsētas oficiālo simbolu izmantošana, piemēram, ģerbonī atveidotie objekti. Pilsētas, kurām ģerbonī ir atainots kāds dzīvnieks vai putns, tiecas izmantot šos tēlus, tādējādi pilsētai tiek piedēvētas to spējas un īpašības. Nereti šie tēli tiek atainoti stilizēti un to loma ir papildināt izvēlēto saukli, piemēram, Gulbenes pilsētas ģerbonī ir atainots statisks gulbis, afišā redzams, ka gulbis ir kustībā.

Līdztekus pilsētas logo vai ģerboņu simboliem afišās tiek izmantota arī pilsētā esošo būvju reprezentācija, kas galvenokārt ataino tās vēsturisko mantojumu, piemēram, pilsdrupas, baznīcas vai kādu citu nozīmīgu celtni, kas liecina par teritorijas robežu un stabilitāti, ko rada sienas un mūri.

Uzsākot pilsētas svētku svinēšanas tradīciju, ir raksturīgi, ka pilsētas akcentē to dibināšanas gadu, tādējādi radot papildu vērtību svētkiem, īpaši, ja tas ir *apaļš* skaitlis. Tieki veidota līdzība ar cilvēka dzīves cikla norisēm, piemēram, dzimšanas dienu. Cilvēki ir pilsētas iekšējā mikrovide, to atainošanai parasti tiek izvēlētas stilizētas figūras, tikai vienā no afišām tika izmantota fotografija, kas atainoja pagājušā gada svētkus. Personas,



6. attēls. Avots: <http://www.vidzeme.com/lv/notikumi/gulbenes-pilsetas-svetki-2013.html>

lai gan ir būtiska pilsētas sastāvdaļa, ir reti sastopamas afišas. Cilvēks tiek veidots kā stilizēts tēls, norādīta tā loma un uzdevumi, piemēram, Ludzas pilsētas svētku sauklī akcentēta ģimenes funkcija: *Visa sākums – ģimene.*

Afišas parādās dabas krāsas, kas nozīmē, ka būtiska afišu sastāvdaļa ir dabas objekti – ziedi, ceļš, kalni. Arī debess ķermeņu, piemēram, saules, attēlojums ir raksturīgs novadu svētkiem. Piemēram, novada svētkos spilgta pazīme ir personificētas vides radišana: *Zied Kokneses novads!*, kas ataino novada spēku un iespējas, jo ziedēšana simbolizē jaunu sākumu, līdztekus tiek akcentēta arī novada vienotība, jo tiek uzsvērts tā veselums.

Afišas dominējošie simboli saistīti galvenokārt ar dabiskumu. Var secināt, ka pilsētas afišu veidotāju vēstījumos un simbolu izvēlē akcentētas zīmes, kas ir saprotamas lielākajai daļai svētku apmeklētāju. Var teikt, ka tie ir universāli simboli, apveltīti ar materiālu esamību, taču to nozīme ir redzama, jo saistīta ar kādu objektu vai vērtību. Pilsētas svētku simbolisko kodu kategorijas, īpaši ar dabas un vēsturisko elementu palīdzību, demonstrē to, ka pilsētas vērtības un izvēlētie simboli ir optimisma, prieka, cerību un apsveikumu piepildīti.

### Verbālie kodi

Valoda ir nozīmju veidošanas procesa sastāvdaļa, tādēļ līdztekus vizuālajām zīmēm ir jāaplūko arī verbālais ziņojums. Tā kā vēstījums ir sociāli orientēts, nemot vērā sociālās semiotikas atziņas, nozīmīgs faktors ir sociālais konteksts, jo:

- a) *komunikācija pieprasā, lai dalībnieki veidotu savu ziņojumu pēc iespējas saprotamāku noteiktā kontekstā, tādēļ tiek izvēlētas formas, kas ir maksimāli nepārprotamas. No otras pusē, komunikācija notiek konkrētā sociālajā struktūrā, kuras nosaka varas atšķirības un tas ietekmē, kā katrs dalībnieks saprot jēdzienu "maksimāla izpratne". Sociālā semiotika paredz arī to, ka informācijas patēriņtājiem ir atšķirīga vara un zināšanas, tas nozīmē, ka ir atšķirības tajā, kā tiks interpretēts ziņojums;*
- b) *ziņojumu reprezentācija pieprasā, lai zīmu veidotāji izvēlas tādas izteiksmes formas, kas tiem ir prātā un kuras tie redz kā vislabāk piemērotas un ticamas dotajā kontekstā. Minēto atziņu paskaidro šāds piemērs: aplis ataino riteni, ritenis pieder mašīnai; grūtības ietver nozīmīgas pūles, un nozīmīgas pūles atgādina kāpšanu stāvā nogāzē. Šādi darbojas arī citu valodu runātāju izpratne par valodu, jo tie izvēlas tuvāko, ticamāko formu, ko viņi pārvalda,*

*lai spētu izteikties. Zīmju veidotāju interese, veidojot zīmi, liek viņiem izvēlēties tādu objektu, kas tiek reprezentēts kā saistīts ar noteikto kritēriju, kas tiek papildināta ar “pareizo” zīmi reprezentācijai. To var attiecināt arī uz sociālo institūciju, kas rada ziņojumus, taču šeit atklājas konvenciju un ierobežojumu vēsture.*<sup>26</sup>

Svētku afišu veidošanas procesā būtiska nozīme ir arī pilsētu sociālajam stāvoklim, t. i., finanšu resursiem, tādēļ pastāv iespēja, ka zīmes tiek izvēlētas vienkāršākas – gan vizuāli, gan verbāli izdevīgi atainojamas. Izvērtējot verbālos ziņojumus, ir redzams, ka tie ir īsi un koncentrēti – parasti vienā teikumā izsaka būtisko svētku vadmotīvu.

Apkopojot afišās redzamos ziņojumus, ir iespējams izvirzīt vairākas saukļu jeb tematisko nosaukumu kategorijas. Pirmkārt, ziņojumi, kas pauž saistību ar pilsētu, ir gan pilsētu saukļi (oficiālie un neoficiālie, piemēram, *Uz Tukumu pēc smukuma*), gan tādi, kas papildina afišā izmantoto simbolu, kā tas ir Līvānu afišā (moto – *Uz bezgalības spārniem pacelties*). Plakātā līdzās sauklim ir redzami arī putni, jo Līvānu ģerbonī ir bijis gan cīrulis, gan balodis, gan vanadziņš. Tas nozīmē, ka vizuālais simbolizē verbālo, un otrādi.

Viens no pilsētas svētku uzdevumiem ir radīt piederības sajūtu, tādēļ tiek veidoti saukļi, kas reprezentē un aicina identificēties ar konkrēto pilsētu, radīt savas dzīves telpas sajūtu (*Lai skan Dobeles novads – mūsu mājas, kur labi klājas*), tiek akcentēta visu pilsētas svētku apmeklētāju piederība novadam un uzsvars vides potenciāls. Tāpat – *Mana pils – Daugavpils. Ar māju sajūtu*. Piederību papildina verbālie ziņojumi, kuros tiek izmantoti lirikas paņēmieni, piemēram, dzejas rindas *Skaista mana tēva sēta, Samalsim prieka miltus no laimes vārpām!*, *Nekur nav tik labi kā mājās*. Dominējošā noskaņa ir radīt māju un kopības sajūtu apmeklētāju vidū, piemēram, izskan verbālie ziņojumi, kas ietver veidu, kā pilsētas svētku dalībnieki tiek aicināti svinēt svētkus – *Roku rokā visi kopā*.

Jāteic, verbājos ziņojumos galvenokārt tiek izcelta vietējo apmeklētāju līdzdalība, tas nozīmē, ka viesi ir uztverti kā sekundāri apmeklētāji. Atsevišķos gadījumos var redzēt aicinājumu pievienoties, kas var būt vērsts kā uz vietējo iedzīvotāju, tā arī iebraucēju: *Esiet laipni gaidīti, lai svinētu Cesvaines novada svētkus!* Lai gan tekstā nav skaidri norādīts adresāts, izmantotā uzruna nav familiāra un ir drīzāk attiecināma uz apmeklētājiem no citas pilsētas.

Otrkārt, ziņojumi tiek veidoti, izmantojot ar pilsētu nesaistītus vadmotīvus, piemēram, Ventspils pilsētas svētkos afišas ziņoja – *garšīgi dzīvojam, vizuālais noformējums tika papildināts ar dažādiem augļiem un ogām* (skat. 7. attēlu).

Tas nozīmē, ka tiek izvēlēts kāds fakts un veidots pilsētas svētku stāsts, piemēram: *Šogad Pilsētas svētki solās būt tiešām apetīti rosinoši, jo līdztekus tradicionālajām aktivitātēm, svinību vieniem būs iespēja redzēt, dzirdēt un izjust ko jaunu un īpašu no plašās pasākumu ēdienkartes.*<sup>27</sup>

Līdzīga tematika tika izvēlēta arī Cēsu pilsētas svētkiem – ar garšu *Pikniks pilsētā*. Pikniks parasti notiek izbraukumā, brīvā dabā, tādējādi norāda uz svētku nepiespiesto un nedaudz neformālo noskaņu.

Minētie ar pilsētu nesaistītie ziņojumi, kuru simboli un zīmes pieprasī plašāku kontekstu, t. i., skaidrojumu, reprezentē pilsētas identifikāciju, proti, izvēlētie augļi ir eksotiski, kas nozīmē, ka arī pilsēta sevi pozicionē kā nepārastu un savdabīgu, jo simboli asociējas ar ārzemju valstīm, īpaši tām, kurās klimats ir piemērots šādu augļu audzēšanai. Šāda tematikas izvēle savā ziņā ir pretmets tradicionālajām vērtībām, kas prasa papildu skaidrojumu un kontekstu. Līdzīgs piemērs minams Rēzeknes pilsētas svētku gadījumā, kur par motivu tika izvēlēta jūra: *Jūra līdz ceļiem* – lai gan pilsētas oficiālais simbols nav ūdens, svētku programma – aktivitātes, uzvedumi u. c. performances – pielāgotas šādai tematikai.

Visbiežāk ar pilsētu nesaistītie tematiskie pasākumi paplašina to iespēju loku tieši dalibnieku skaita ziņā, taču galvenokārt vietējiem patērētājiem jeb vietējiem iedzīvotājiem, izmantojot jau zināmos kodus, gan tādus, par kuriem nepieciešamas zināšanas. Tas nozīmē, ka ziņojumos dominē lokalitātes akcentējums, proti, afišas tiek adresētas vietējiem pilsētas iedzīvotājiem. Kopumā verbālos ziņojumus veido tādas konstrukcijas, kurās pilsēta reprezentēta kā mājas, un pilsētas svētki ir tie, kas rada kopības sajūtu. Ar pilsētu nesaistītie simboli ir raksturīgi pilsētām, kas ir lielākas iedzīvotāju skaita ziņā, kā arī vēlas piesaistīt plašāku apmeklētāju loku.



7. attēls.

Avots: <http://www.jurasvarti.lv/content/ventsipis-pilsetas-svetkus-svincesim-garsigi>

## Secinājumi

Pilsētas svētki ir viens no veidiem, kā tiek veidots pilsētas zīmols, jo uzņēmuma vai cita objekta reputācija, īpaši sadarbības jomā, būtiski ietekmē patērētāju uztveri par konkrēto objektu. Saliedētiba un piederība ir viens no galvenajiem mērķiem, kas tiek definēts verbālajā un vizuālajā diskursā, līdz ar to šis divas vērtības, kurām vairāk ir garīga izpratne, ne materiāla, ir daļa no pilsētas zīmola.

Pētījumā izmantotās semiotiku atziņas par ziņojumu kontekstu ir nozīmīgas reklāmas materiālu analizē, jo spēj atainot kultūrvides tendencies, proti, kāda ir pilsētas vai novada identitāte. Savukārt sociālais konteksts, kas tiek pausts afišās, kā arī patērētāja aktīva loma interpretācijas procesā atklāja vairākas tendencies, kas tiek izmantotas, veidojot pilsētas svētku zīmolu un komunikāciju ar patērētājiem. Pilsētas svētku loma ir esošo simbolu papildināšana ar tematiskajiem, tādējādi piešķirot svētkiem plašāku kontekstu un aktivitāšu loku.

Lai gan zīmoli ir spilgta pilsētas kultūras un ekonomiskās dzīves iezīme, to ietekme uz pilsētas svētku norisi līdz šim Latvijā nav pētīta, jo pamatā analizei tiek izvēlēti kādu konkrētu objektu, piemēram, uzņēmumu, zīmoli. Tādēļ šī analīze ir pilotpētījums un pamats turpmākajai darbibai. Afišu diskurss ir pilnvērtīgs materiāls, kas sniedz informāciju par pilsētu, svētkiem un tās tēlu, līdz ar to ir plānots paplašināt pētījuma datu apjomu, kā arī turpmākajos pētījumos papildināt to ar pilsētas svētku apmeklētāju viedokli, proti, veikt intervijas vai aptaujas, lai noskaidrotu, kā paši iedzīvotāji vērtē un atpazīst izmantotos simbolus un kodus.

Reklāmas plakāti ir līdzeklis, kas veido saikni starp zīmolu un komunikāciju ar sabiedrību. Tie, pirmkārt, parāda to, kādas ir pilsētas mārketinga iespējas un komunikācijas stratēģija. Tā kā analīzes datu kopu veidoja gan lielo pilsētu, gan mazpilsētu un novadu svētku reprezentācija, tad arī šis teritoriālais iedalījums ataino afišu veidošanas tendencies. Jo lielāka pilsēta – jo daudzveidīgāka svētku programma, līdz ar to arī reklāmas materiāli un tajos iekļautais saturs. Būtiskākās atšķirības demonstrē tiesī teritorijas lielums un svētku organizatoru iespējas. Otrkārt, reklāmas plakātos tiek izmantotas tādas zīmes un simboli, kas ir ticami un atbilst noteiktajam kontekstam. Tie galvenokārt ir vispārzināmi, piemēram, dabas un dzīvnieku simboli vai zīmes – cilvēku fotogrāfijas, kas tiek izmantotas grafiskajā dizainā un demonstrē pilsētai raksturīgās pazīmes, funkcijas vai vēstures liecības. Ir būtiski, lai arī svētku ideja atbilst pilsētas videi un tajā esošajām vērtībām, piemēram, *Muižas lācis kopā sauc* (Balvu

pilsētas svētki) demonstrē Balvu pilsētas vēsturi, jo gan muiža, gan lācis ir Balvu pilsētas simboli – pagātnes mantojums, un pilsētnieki pārzina šo faktu.

Reklāmas afišu diskursu veido vairāki mikrodiskursi: logo un svētku sauklis; informatīvais ziņojums – pilsētas gadu skaits, norises dienas, svētku programma; izklaides ziņojums – mūziķu vai grupu nosaukumi; oficiālā informācija jeb atbalstītāju saraksts; vizuālais noformējums, kas visus iepriekšminētos elementus, izmantojot vienotu dizainu, rada makro-diskursu. Tā izveide auditorijai ļauj uzvert svētku kopainu, emocionālo noskaņu un pilsētas piedāvātās iespējas.

Reklāmas diskursu papildina un veido ne tikai verbālie ziņojumi, bet arī vizuālās zīmes jeb mūziķu fotogrāfijas. Muzikālie priekšnesumi jeb uzstāšanās ir iecienīta svētku sastāvdaļa, tādēļ to uzskaitījumu nereti papildina attiecīgas fotogrāfijas, tomēr šāda tendence vērojama tad, ja pilsētas svētkos ir paredzēta vairāku mūziķu uzstāšanās.

Afišās sastopamās zīmes – dienu nosaukumi un datumi – demonstrē, ka par iecienītu tradīciju kļūst svētku svinēšana visas nedēļas garumā, katrai dienai pielāgojot noteiktu aktivitāti. Svētkus uzsāk iedzīvotāju talantu, sporta un radošo izpausmju reprezentācija, kopīgi gājieni, sacensības; svētku kulminācija tiek sasniegta sestdienu vakaros, lai gan ir sastopamas arī atsevišķi pasākumi svētdienā (piemēram, ratiņu parāde, kapu-svētki). Savukārt norises vietu uzskaitījums (skatuve, pie muzeja, parks) ataino konkrētas pilsētas tūrisma resursu skaitu un pieejamību.

Līdztekus simboliem būtiska reklāmas plakātu sastāvdaļa ir atbalstītāju saraksts, kuru veido uzņēmumu nosaukumi vai to logo. Šāds saraksts dominē lielpilsētu (Jelgava, Rēzekne, Ventspils u. c.) un atsevišķu mazpilsētu afišās (piemēram, Valka, Koknese, Talsi), tos galvenokārt reprezentē informatīvie atbalstītāji. Tas norāda arī uz pilsētu ekonomisko aktivitāti, vai tiek izmantots projektu realizācijā iegūtais finansējums, papildu finansējums, sadarbības partneru ieguldījums u. tml., kā arī liecina par pilsētas iespējām un potenciālu, sadarbojoties ar citām institūcijām, valstīm (piemēram, kaimiņvalstīm), kā arī izdomu, jo nereti atbalstītāju skaits ir atkarīgs no svētku vadmotīva un idejas, ko tie reprezentē. Tomēr analīzes gaitā tika konstatēts arī izņēmums: organizatori, lai akcentētu pieredību novadam, izvēlējās pavism neparastu atbalstītāju nosaukšanas veidu, piemēram: *Atbalsta vietējie uzņēmēji – Līvānu novada patrioti!* (Līvānu pilsētas svētki 2014. gadā)

Apkopotie dati parādīja, ka pilsēta tās svētku ietvaros tiek pozicionēta kā vieta ģimenes aktivitātēm. Novada svētki tiek akcentēti kā ģimenes kopības un lauku vērtību nesēji, savukārt pilsētas – galvenokārt ģimenes

svētki. Uz to norāda vizuālie un verbālie ziņojumi, kas ataino ģimeni ar bērniem, savukārt verbālie ziņojumi vērsti uz to, lai šie svētki tiktu svinēti kopā ar ģimeni. Arī svētkos plānotās aktivitātes norāda uz to, ka ir nepieciešams izcelt un akcentēt *kopīgo, savienību, pieredību*. Līdz ar to aktivitātes parasti saistītas ar jaundzimušo, pāru un goda pilsoņu sumināšanu u. c. pasākumiem. Tas nozīmē, ka pilsētas reprezentācija tiek piesķirta tās iedzīvotājiem, demonstrējot savus talantus kopīgās sportiskās aktivitātēs, sacensībās (piemēram, zāles plaušana, tortes cepšana, skrējiens, velobrauciens). Tādējādi pilsētas svētki ir veids, kā reprezentēt pilsētas vērtības, izmantojot tās iedzīvotājus un apelējot pie ģimeņu pozitīvajām īpašībām. Izmantojot zināmus un labvēligus simbolus, pilsētas zīmola veidotāju mērķis ir radīt sajūtu par saliedētību, prieku un ideālu vietu ģimenei.

Pilsētas identitāti veido tās simboli, kas svētku ietvaros tiek papildināti, stilizēti vai pārfrāzēti. Tie ataino pilsētas objektus – būves, piemēram, baznīcas un seno piļu mūrus, līdztekus būtiski ir dabas objekti un dzīvās būtnes, kas redzamas arī ġerbonī. Tādējādi pilsētas svētku organizētāji izvēlas tradicionālo simbolu izmantošanu, veidojot vēstījumu par pilsētu jeb stāstu. Pilsētas svētkos nozīmīgi ir radīt bezrūpības un prieka stāvokli, sniedzot dažādas izklaides un pozicijējot pilsētu kā viesmīlīgu objektu, kas aicina apvienoties un identificēties ar pilsētu, sakot – *Svinēsim kopā*.

<sup>1</sup> Quinn B. Arts Festivals and the City. *Urban Studies* Vol. 42 (5/6), 2005, p. 928.

<sup>2</sup> Kress G., Van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Taylor and Francis e-Library, 2006.

<sup>3</sup> Berger A. Asa. *The Objects of Affection: Semiotics and Consumer Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>4</sup> Eco U. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

<sup>5</sup> Müniz M. A. Jr., O'Guinn T. C. Brand Community. *Journal of Consumer Research* Vol. 27 (4), 2001, pp. 427–430.

<sup>6</sup> Quinn B. Arts Festivals and the City. *Urban Studies* Vol. 42 (5/6), 2005, pp. 927–943.

<sup>7</sup> Thellefsen T., Sorensen B., Danesi M. (et. all) A Semiotics Note on Branding. *Cybernetics and Human Knowing* Vol. 14 (4), 2007, pp. 59–69.

<sup>8</sup> Kucuk U. S. A Semiotic Analysis of Consumer-generated Antibranding. *Marketing Theory* Vol. 15 (2), 2015, p. 245.

<sup>9</sup> Kress G. *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*. London, New York: Routledge, 2010.

<sup>10</sup> Bū B. *Vizuālā komunikācija*. Rīga: Jānis Roze, 2009, 62. lpp.

<sup>11</sup> Turpat.

<sup>12</sup> Berger A. Asa. *The Objects of Affection: Semiotics and Consumer Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>13</sup> Oswald L. *Semiotics and Strategic Brand Management*. 2007. p. 1. [https://www.csun.edu/~bashforth/098\\_PDF/Semiotic\\_branding.pdf](https://www.csun.edu/~bashforth/098_PDF/Semiotic_branding.pdf) (skatīts 05.09.2016).

<sup>14</sup> Pauwels L. Street Discourse: A Visual Essay on Urban Signification. *Culture Unbound* Vol. 1. Linköping University Electronic Press, 2009, pp. 263–272. <http://www.cultureunbound.ep.liu.se> (skatīts 05.09.2016).

<sup>15</sup> Bignell J. *Media Semiotics*. Manchester, New-York: Manchester University Press, 2002. p. 31.

<sup>16</sup> Berger A. Asa. *The Objects of Affection: Semiotics and Consumer Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>17</sup> Bignell J. *Media Semiotics*. Manchester, New-York: Manchester University Press, 2002, p. 30.

<sup>18</sup> Matheson D. *Media Discourses: Analysing Media Texts*. Maidenhead: Open University Press, 2005, p. 36.

<sup>19</sup> Kress G., Van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Taylor and Francis e-Library, 2006.

<sup>20</sup> Oswald L. R. *Marketing Semiotics*. New York: Oxford University Press, 2012.

<sup>21</sup> Bite D. Mazpilsētu pētniecība Latvijā. *Socioloģija. Socioloģijai Latvijā – 40*. Latvijas Universitāte, 2008, 136. lpp.

<sup>22</sup> Vanaga E. (red.) *Zīmes un simboli*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2010, 6. lpp.

<sup>23</sup> Van Leeuwen T. *Introducing Social Semiotics: An Introductory Textbook*. New York: Routledge, 2005.

<sup>24</sup> Kress G., Van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Taylor and Francis e-Library, 2006, p. 20.

<sup>25</sup> Lazdiņa S. (red., aut. kol.) *Ausmas zeme: enciklopēdisks izdevums skolēniem*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012, 37. lpp.

<sup>26</sup> Kress G., Van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Taylor and Francis e-Library, 2006, p. 13.

<sup>27</sup> Ventspils pilsētas svētkus svinēsim garšīgi. *Jūras vārti*. <http://www.jurasvarti.lv/content/ventsipils-pilsetas-svetkus-svinesim-garsigi> (skatīts 27.01.2016).

## LITERATŪRA

Berger A. Asa. *The Objects of Affection: Semiotics and Consumer Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Bignell J. *Media Semiotics*. Manchester, New-York: Manchester University Press, 2002.

Bite D. Mazpilsētu pētniecība Latvijā. *Socioloģija. Socioloģijai Latvijā – 40*. Latvijas Universitāte, 2008, 135.–148. lpp.

- Bū B. *Vizuālā komunikācija*. Rīga: Jānis Roze, 2009.
- Eco U. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Kress G. *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*. London, New York: Routledge, 2010.
- Kress G., Van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Taylor and Francis e-Library, 2006.
- Kucuk U. S. A Semiotic Analysis of Consumer-generated Antibranding. *Marketing Theory* Vol. 15 (2), 2015, pp. 243–264.
- Lazdiņa S. (red., aut. kol.) *Ausmas zeme: enciklopēdisks izdevums skolēniem*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2012.
- Matheson D. *Media Discourses: Analysing Media Texts*. Maidenhead: Open University Press, 2005.
- M niz M. A. Jr., O'Guinn T. C. Brand Community. *Journal of Consumer Research* Vol. 27 (4), 2001, pp. 412–432.
- Oswald L. R. *Marketing Semiotics*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Pauwels L. Street Discourse: A Visual Essay on Urban Signification. *Culture Unbound* Vol. 1. Linköping University Electronic Press, 2009, pp. 263–272. <http://www.cultureunbound.ep.liu.se> (skatīts 05.09.2016).
- Quinn B. Arts Festivals and the City. *Urban Studies* Vol. 42 (5/6), 2005, pp. 927–943.
- Thellefsen T., Sorensen B., Danesi M. (et. all) A Semiotics Note on Branding. *Cybernetics and Human Knowing* Vol. 14(4), 2007, pp. 59–69.
- Van Leeuwen T. *Introducing Social Semiotics: An Introductory Textbook*. New York: Routledge, 2005.
- Vanaga E. (red.) *Zīmes un simboli*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2010.
- Ventspils pilsētas svētkus svinēsim garšīgi. *Jūras vārti*. <http://www.jurasvarti.lv/content/ventspils-pilsetas-svetkus-svinesim-garsigi> (skatīts 27.01.2016).

Marita Zitmane, Sintija Kalniņa, Lolita Stašāne

## SVĒTKI UN PATĒRNIECĪBA: ZIEMASSVĒTKU PATĒRIŅA ASPEKTI UN PRAKSES

### *Summary*

### *Holidays and Consumption: the Aspects and Practice of Christmas Consumption*

*Giving a gift can be – and usually is – a part of a commercial act and consumerism. When it comes to Christmas celebration, it is a worldwide practice to give and to receive gifts, in most cases – the ones bought at supermarkets or other shops, less often prepared by people themselves. How do people celebrate Christmas in Latvia? To explore the habits of Christmas celebration and purchasing gifts, several research methods were used including quantitative content analysis, discourse analysis, and internet survey.*

*Despite a lot of criticism, it was concluded that material gifts can be a source of joy and a way to express love and care. A gift is also a symbolic form of communication between the one who gives and the one who receives it, as well as serves like a social exchange act of establishing, developing, and maintaining relationships. The ritual of gift giving and receiving is an integral part of Christmas. However, this ‘integrity’ nowadays is used for different purposes – although consumers’ main goal is to delight their closest friends and relatives, the media and marketing activities, implemented through them, make a lot of suggestions about the most appropriate gift. Despite that respondents do not express a negative attitude towards gifts and holiday enjoyment – they admit that eating and drinking is the most important part of Christmas celebration.*

*Key-words:* Christmas, consumerism, rituals, gifts, discourse

\*

### **Ievads**

Ziemassvētki tiek svinēti gandrīz katrā mājā un ģimenē. Ikvienam par tiem izveidojies noteikts priekšstats – kāds tos vairāk saista ar mierīgu svētku pasēdēšanu ģimenes lokā, cits – ar baznīcas apmeklējumu vai nogurdinošu iepirkšanās procesu, jo Ziemassvētkos taču nevar iztikt bez dāvanām.

Mūsdienās arvien biežāk Ziemassvētki tiek saistīti ne tikai ar prieku, pacilātību un labiem darbiem, bet arī patēriņa veikšanu. Pētījums piedāvā plašu skatījumu uz Ziemassvētku un patēriņa mijiedarbību. Rakstā veikts mediju diskursa un auditorijas svētku piedzīvošanas pētījums – ir svarīgi aplūkot ne tikai cilvēku uzskatus un attieksmes par svētku piedzīvošanu patēriņa ietvarā, bet arī medijos esošos vēstījumus, kas var gan veicināt, gan kavēt svētku patēriņieciskošanu.

Nenoliedzami, ka patēriņš šodienas sabiedrībā un kultūrā veic vairākas funkcijas. Šī pētījuma ietvaros patēriņš skatīts tiesi kā noteikta rituāla neatņemama sastāvdaļa, tāpēc rakstā tiek aplūkoti patēriņa kultūras un rituāla teorētiskie aspekti, atklājot patēriņa un rituālu savstarpējo mijiedarbību un ietekmes.

### **Patēriņa kultūra un patēriņš kā rituāls**

Antropologs Grants Makkakens (*Grant McCracken*) definē kultūru kā idejas un aktivitātes, ar kurām mēs izskaidrojam un konstruējam savu pasauli. Skaidrojot jēdzienu *patēriņš*, viņš paplašina ierasto definīciju, lai ietvertu procesus, ar kuriem patēriņš ietekmēt savstarpējiem attiecībām, kā arī ietekmēt savu pasauli:

*Nevienā citā laikā vai vietā nav piedzīvota šo elementu savstarpējā mijiedarbība ar tik izteiku abpusējibū. Nekad attiecības starp abiem nav bijušas tik ļoti sarežģītas.<sup>1</sup>*

Rietumu attīstītajās sabiedrībās kultūra ir saistīta un atkarīga no patēriņa. Bez patēriņa precēm modernās, attīstītās sabiedrības zaudētu svarīgus instrumentus savas kultūras atveidošanai, attēlošanai un manipulācijām. Patēriņa preču nozīme un nozīmju radīšana, kas veikta ar patēriņa procesiem, ir svarīgas daļas, kas satur esošās realitātes. Bez patēriņa precēm noteiktī pašdefinēšanas un kolektīvās definēšanās procesi nebūtu iespējami.<sup>2</sup>

Tomēr, kā norāda G. Makkakens, sociālās zinātnes ir bijušas lēnas patēriņa-kultūras attiecību atzišanā un to nozīmības novērtēšanā.<sup>3</sup> Tās nav spējušas saskatīt, ka patēriņš patiesi ir kultūras fenomens. G. Makkakens uzstāj, ka patēriņu katrā tā punktā veido, virza un ierobežo kultūras apsvērumi.<sup>4</sup>

Turklāt patēriņa preces ir ne tikai svarīgs mūsu kultūras medijs, bet arī vieta, kurā ieslēdzam savas privātās un publiskās nozīmes. Piemēram, apģērbs un automašīnas ir piepildīti ar nozīmīm, kuras izmantojam, lai

definētu sevi. Mēs nepārtraukti izgūstam nozīmes no mūsu īpašumā esošajām lietām un izmantojam tās, lai konstruētu savu privāto un publisko vidi. Patēriņa preces ir vienas no svarīgākajām patības, sevis radišanas veidnēm.<sup>5</sup> Patēriņa preces, kurām patērētājs tērē savu laiku, uzmanību un ienākumus, ir piepilditas ar kultūras nozīmēm. Patērētāji izmanto šīs nozīmes tikai kultūras mērķiem, lai izteiktu kultūras kategorijas un principus, kultivētu ideālus, radītu un uzturētu dzīvesveidu, konstruētu nozīmes par sevi, radītu un pārdzīvotu sociālās pārmaiņas. Patēriņš savā būtībā ir izteikti kultūrā esošs.<sup>6</sup>

Rodas jautājums, kāpēc precēm ir tāds spēks, kāpēc tās spēlē tādu lomu? Rietumu sabiedrībā individuāliem ir brīvība konstruēt sevi. Mēs vairs neuzskatām, ka cilvēkiem ir jānorāda, kādiem viņiem jābūt. Arvien vairāk sabiedrība ļauj individuāliem pašiem veikt šīs izvēles, izvēlēties, kā definēt savu dzimti (*gender*), vecumu, šķiru (*class*) un dzīvesveidu.<sup>7</sup>

Patēriņa preces palīdz pieņemt lēmumus un veikt izvēles. Tās dara mūsu kultūru uzskatāmu un publisku (marketinga un mazumtirdzniecības darbība). Patēriņa preces palīdz izvēlēties un pieņemt jaunas nozīmes (pirkuma veikšanas darbība), parādīt jaunās nozīmes (produkta lietošanas darbība), kā arī mainīt tās (inovāciju darbība). Preces palīdz apgūt, izdarīt, parādīt un mainīt izvēles, kuras pieprasī individuālistiskā sabiedrība. Patēriņa preces nav važas, bet gan patības instrumenti.<sup>8</sup> Šo pieeju atbalsta arī dāļu pētnieces Anete Tekjusone (*Anette Therkelsen*) un Malīne Grama (*Malene Gram*), apgalvojot, ka patēriņa priekšmeti tiek lietoti, pateicoties ne tikai noderīgumam, – nozīme ir arī to komunikācijai ar patērētāju un tā apkārtējo vidi, tādējādi klūstot par daļu no patērētāja identitātes veidošanās procesa.<sup>9</sup>

Tas gan nenozīmē, ka patērētāju sabiedrība ir nevainojama. G. Makkrakens uzsver, ka patēriņa preces ietver stereotipizētas nozīmes. Tās veicina un atbalsta ierobežojumus, kuras sabiedrība izvirza sieviešu, imigrantu, veco cilvēku un jauniešu pašdefinīcijām. Tomēr citādāk būt nemaz nav iespējams. Patēriņa precēm atspoguļojot mūsu sabiedrībā esošās nozīmes, ir obligāti jāietver un jākomunicē gan labdabīgās, gan ierobežojošās nozīmes. Patērētājsabiedrība nav mākslīgs un katastrofisks sociālais izgudrojums, tā ir kultūra ar savām sistemātiskajām īpašībām.<sup>10</sup>

Ja ikdienā veicam izvēles, konstruējot sevi, tad svētku reizēs, īstenojot dažādus rituālus, patērniecības izpausmes iegūst jaunas nozīmes. Sociālo zinātņu teorētiķis un pētnieks Ēriks Rotenbūlers (*Eric Rotenbuhler*) uzskata, ka rituāls ietver gan cilvēku domāšanas procesu, gan darbību – rituālā domas pārvēršas par izrādi. Turklat rituāls nerodas tā norises

brīdī – tam vienmēr ir iepriekš noteikta uzbūve un pamatojums.<sup>11</sup> Kā uzsver Ē. Rotenbūlers, *rituālā vienmēr ir kas stereotipizēts, standartizēts, stilizēts, relikti nemainīgs, formāls*<sup>12</sup>.

Savukārt reliģiju zinātniece Ketrīna Bela (*Catherine Bell*) nošķir divas rituāla teorētiskās tradīcijas: 1) kas rituālu definē kā rutinizētu darbību, tādējādi to nošķirot no domas un reliģijai raksturīgajiem aspektiem – ticības, simboliem un mītiem; 2) kas rituālu apzīmē kā funkcionālu vai strukturālu mehānismu, kas savieno domu un darbību (piemērs: ticība rosina doties uz baznīcu).<sup>13</sup> Dāvanu izvēle un pasniegšana svētkos ir ļoti sena tradīcija, taču patērētāju sabiedrībā uz šo darbību mudina ne tikai iekšējā nepieciešamība, bet arī daudzi ārējie stimuli.

Lai gan rituāli var tikt izpildīti arī vienatnē, tie vienmēr ietver sociāli nozīmīgas, vienojošas darbības, piemēram, valodas vai citu zīmju sistēmu, tradīcijas, vērtības, kultūras iezīmes. Šīs sociālās struktūras parādās gan pavisam ikdienišķos, gan sabiedriski nozīmīgos rituālos. Būtiska rituāla sastāvdaļa, kas rada kopības izjūtu, ir arī simboli – dziesmas, dejas, lūgšana, ziedojums, maska, kostīms un citi.<sup>14</sup>

Runājot par rituāla jēgu un rezultātu, sociologs Rendels Kolins (*Randall Collins*) min emocionālo savilņojumu, kas iedarbojas gan kolektīvā, gan individuālā limenī. Savilņojums tiek pastiprināts un paildzināts ar simbolu – vienotību pastiprinošu elementu, svēto objektu – palidzību. R. Kolins kā rituāla rezultātu min arī emocionālās energijas uzlādi, kas sniedz motivāciju un vēlēšanos rituālu atkārtot. Savukārt morāles apziņa – vēl viens rituāla efekts – rituāla dalibniekiem sniedz izpratni par to, kas ir labs un kas – sliks, veido cieņu pret rituālu un tā simboliem.<sup>15</sup>

R. Kolins noteicis piecus rituāla tipus, tos nošķirot pēc atšķirīgās emocionālā savilņojuma pakāpes: formālie – nepilnīgs dalibnieku emocionāls savilņojums; dabiskie – emocionāls savilņojums rodas bez formalitāšu klātbūtnes; neveiksmīgie – ārējiem stimuliem neizdodas radīt savilņojumu; tukšie – emocionāls savilņojums nerodas dalibnieku neuzmanības vai izklaidības dēļ; piespedu – emocijas vai nu nerodas, vai noplok nelabprātīgas iesaistīšanās rezultātā.<sup>16</sup>

Nemot vērā šo un iepriekš aprakstītās rituāla pazīmes, Ē. Rotenbūlers piedāvā savu definīciju, ko pats raksturo kā ļoti vispārīgu un fleksiblu: *Rituāls ir brīvprātīga iepriekš noteiktas uzvedības izrāde, kas simboliski ieteikmē vai iesaista nozīmīgās dzīves norisēs*<sup>17</sup>. Pētnieka izvirzītā definīcija ir izmantota šī pētījuma ietvaros, jo spilgti raksturo rituāla simboliskās un nozīmju veidošanas funkcijas.

## Patēriņš un rituāli. Dāvināšanas rituāls Ziemassvētkos

Patēriņam un rituālam ir vairāki saskares punkti. G. Makkrakens skata patēriņu kultūras teoriju ietvarā kā daļu no nozīmju piedēvēšanas un radišanas procesa. Šis process ietver divas stadijas: reklāma un mode pārvieto nozīmes no kultūrā un vēsturē veidotās pasaules un ievieto tās patēriņa precēs. Tādējādi patērētāji ar ritualizētu aktivitāšu palidzību pārstrādā preču nozīmes. Savukārt rituālus viņš definē kā iespēju apstiprināt, izraisīt, piešķirt vai pārskatīt vispārpieņemtos sociālās kārtības simbolus un nozīmes, ko veic kopiena vai cilvēku vienota grupa.<sup>18</sup>

G. Makkrakens ir izdalījis četru patēriņa rituālu tipus: apmaiņas, piederības, uzturēšanas un atsavināšanas. Apmaiņas rituāli bieži ir iekodēti dāvināšanas loģikā, kas savieno kopā objektus un cilvēkus; dāvanas elements – kā kaut kāda veida personiskā uzticešanās vai ceremoniāla pieklājība, kas sniedzas pāri vienkāršai instrumentālai kalkulācijai, – ir plaši izplatīts lielākajā daļā naudas darījumu. Piederības rituāli ir visdažādākie – tie norāda uz kāda veida simbolu un materiālu piešķiršanu lietām un lietu, to nozīmu personalizāciju. Uzturēšanas rituāli palīdz nodrošināt objektu personiskās nozīmes laika gaitā, atsvaidzināt to simbolisko vērtību īpašniekam un tiem, kas viņam / viņai ir tuvi. Savukārt atsavināšanas rituāls iztukšo lietas no tām piedēvētās vērtības un nozīmes.<sup>19</sup>

Šī pētījuma ietvaros svarīgs ir tieši patēriņa apmaiņas rituāla, kas ietver dāvanu došanu un saņemšanu, teorētisks apskats. Apmaiņas rituāli, īpaši Ziemassvētku un dzimšanas dienu, iekļauj patēriņa preču izvēli, iegādi un pasniegšanu no vienas personas otrai personai. Šī lietu kustība potenciāli ir arī nozīmju pārvietošana. Bieži vien dāvinātājs izvēlas dāvanu, jo šai dāvanai ir nozīmīgas īpašības, kuras dāvinātājs vēlas, lai tiktu pārvietotas dāvanas saņēmējam. Daudzās dāvanu apmaiņas dāvanas saņēmējs ir arī simbolisko īpašību, kas piemīt dāvanai, iecerētais saņēmējs. Tā, piemēram, par sievieti, kas saņem noteikta veida kleitu, kleitas dāvinātājam ir izveidots noteikts koncepts. Kleita satur šo konceptu, un dāvinātājs aicina kleitas saņēmēju definēt sevi šī koncepta ietvaros. Līdzīgi daudzas no nepārtrauktajām dāvanām, kas ceļo no vecāka uz bērnu / bērniem, ir tieši šo iemeslu motivētas. Dāvanas bērnam satur sevī simboliskās īpašības, kuras vecāks vēlas, lai bērns absorbē.<sup>20</sup>

Dāvanu apmaiņas rituāls nostiprina spēcīgus interpersonālās ietekmes instrumentus. Tas ļauj individuāliem netiesi norādīt uz nepieciešamajām simboliskajām nozīmēm dāvanas saņēmēju dzīvēs. Tā ļauj iniciēt nozīmīgu apmaiņas iespēju. Visi patērētāji kā dāvanu devēji ir nozīmju pārneses aģenti – tādā mērā, ka viņi selektīvi pasniedz saņēmējiem noteiktas

patēriņa preces ar noteiktām nozīmēm, kuras saņēmēji paši varētu būt neizvēlējušies. G. Makkarkens norāda, ka dāvināšanas izpētē ir jākoncentrējas uz izvēles procesu, kurā dāvinātājs identificē dāvanas kultūras nozīmes, kuras vēlas pārnest uz dāvanas saņēmēju. Uzmanība ir jākoncentrē arī uz dāvanu iesaīnošanas un pasniegšanas nozīmību, kā arī uz kontekstu (laiks un vieta), kurā dāvanas pasniegšanas process norit. Šie dāvināšanas rituāla aspekti ir būtiski dāvināto lietu nozīmēm.<sup>21</sup> Rezumējot – apmaiņas rituāli tiek lietoti, lai vadītu preces, kas ir pildītas ar noteiktām īpašibām, individuālām, kuram, kā uzskata dāvanas devējs, šīs īpašības ir nepieciešams iegūt. Šajā gadījumā devējs ielūdz saņēmēju pārņemt objekta īpašības, ko sevī iemieso dāvinātā lieta.<sup>22</sup>

Arī socioloģe Roberta Sasatelli (*Roberta Sassetelli*) norāda, ka dāvināšana ir svarīgs sociāls fenomens šodienas sabiedrībās. Patēriņa preces ir eksplīcīti pārdēvētas par dāvanām vai dāvinājumiem – noteiktos, telpai un laikam piesaistītos gadījumos – no Ziemassvētkiem līdz vakariņu viesībām. Tādējādi ļoti komercializētos notikumos, kā šodienas Rietumu sabiedrību Ziemassvētki, dāvanu došana kalpo, lai pārveidotu patēriņa preces personisko saišu katalizatoros, noņemot preces no komerciālas aprites un piepildot tās ar sentimentālu un personisku nozīmi.<sup>23</sup>

Ziemassvētkos tiek atjaunotas un nostiprinātas saites ar ģimenes locekļiem un notiek dažādu tradīciju ievērošana – kopīgs mielasts, dziesmu dziedāšana un svētku egles rotāšana. Tomēr arvien vairāk Ziemassvētkos sāk dominēt materiālie elementi, un Ziemassvētku vecītis – *Kristus laicīgā versija* – ir kļuvis par svētku centrālo tēlu, kura *valstībā valda materiālā pārpilnība*<sup>24</sup>.

R. Sasatelli uzsver, ka šodien dāvanas sagatavošana nav iespējama bez tirgus klātbūtnes. Tomēr dāvanu došana mums vēl vienu reizi vēsta, ka patēriņa prakses nevar reducēt līdz vienai, instrumentālai logikai vai reklāmas ietekmētai statusa sāncensībai. Viņa uzsver, ka personisko attiecību logika dominē dāvanu apmaiņas procesā un daļēji arī pār patēriņa precēm. Kad iegādājamies kādu lietu kā dāvanu, mēs pārliecināmies, ka esam noņemuši cenu zīmi; savukārt, saņemot dāvanu, mēs varam pateikt *tā tev droši vien daudz izmaksāja*, bet mēs zinām, ka prasīt dāvanas patieso cenu ir nepiekļājīgi. Kad saņemam dāvanu, kura mums nepatīk, mēs nevaram atklāti un bez pamatota morālā iemesla to pārveidot vai “pārdāvināt” kādam citam, un, pat ja to uzdrošināmies darīt, jārīkojas uzmanīgi, jo pārkāpjam vienus no pamata noteikumiem, kas pārvalda attiecības cilvēku starpā.<sup>25</sup>

Ziemassvētki kā pētījuma objekts ir izvēlēts, jo reizē īsteno gan patēriņa, gan rituāla funkcijas. Pastāv uzskats, ka Ziemassvētki Rietumu

kultūrās ir patēriņieciskuma virsotne. Tā tiek sasniegta, apvienojoties svētku simboliem, garīgajām vērtībām un komerciālajām aktivitātēm. Ziemassvētki ir unikāls apdāvināšanas fenomens, kurā iesaistīti gandrīz visi – bērni, vecāki un, protams, Ziemassvētku vecītis, kurš rada vēl lielāku neapzinātu spiedienu uz patērētājiem.<sup>26</sup>

Lai kāda būtu attieksme pret dāvanām, tā ir būtiska ikviens kultūras pazīme – apdāvinot mēs ne tikai izpaužam personīgas jūtas, bet arī piedalāmies vēsturiskā, sociāli nozīmīgā rituālā.<sup>27</sup> Kopumā var noteikt čeras dāvanu galvenās funkcijas:

- 1) dāvana – simboliska komunikācijas forma starp dāvinātāju un saņēmēju;
- 2) sociālās apmaiņas forma, kas nodibina, attīsta un uztur interpersonālas attiecības;
- 3) ekonomiska apmaiņa jeb materiāla labuma sniegšana saņēmējam;
- 4) dāvana – socializētājs, saņēmēja paštēla un uzvedības ietekmētājs.<sup>28</sup>

Parasts objekts par dāvanu kļūst apdāvināšanas procesa jeb rituāla rezultātā. Šo rituālu var sadalīt trīs etapos: dāvanas meklēšana un iegāde vai izgatavošana; dāvināšana; dāvanas ietekme uz dāvinātāja un saņēmēja attiecībām.<sup>29</sup>

Ziemassvētku dāvana ir ne tikai objekts, kas palīdz apliecināt mīlestību, bet arī veids, kā apliecināt gaumi un spēt iepriecināt – labai dāvanai jāatbilst saņēmēja vēlmēm un gaidām. Turklat rituālam ir raksturīga “hierarhija” – pārsvarā vīru dāvanas sievām ir dārgākas nekā sievu sarūpētās lietas, un arī bērni saņem vairāk, nekā dod pretī. Neapšaubāmi, ka šo “kārtību” nosaka katra ģimenes locekļa materiālās iespējas. Tomēr neatkarīgi no ienākumiem dāvanu sarūpēšanā lielāko darbu tradicionāli ieģulda sieviete.<sup>30</sup>

Kā redzams, par Ziemassvētkiem runājot dāvanu kontekstā, teorētiskajā literatūrā bieži tiek minēti tādi jēdzieni kā prece, veikals, komercializācija – apdāvināšanas process kļuvis par Ziemassvētku kodolu un patērētāju galveno mērķi gada nogalē.

### Pētnieciskā daļa

Iepriekš aprakstītās atziņas par patēriņu un rituālu veido pētījuma teorētisko ietvaru. Pētījumā ir izmantotas vairākas metodes – gan kvalitatīvā, gan kvantitatīvā, kas ļauj veikt padzīlinātu analīzi. Izmantota kritiskā diskursa analīze, ar kurās palīdzību tiek pētīti Ziemassvētku apdāvināšanas rituāla diskursi Latvijas interneta ziņu portālu *Delfi.lv* un *Tvnet.lv* publikācijās 2013. un 2015. gada decembrī. Publikāciju atlasīšanai un dominējošo tēmu noteikšanai izmantota kvantitatīvā kontentanalīze.

## Kritiskā diskursa analize

Kritiskā diskursa analize (KDA), pēc lingvistikas profesora Normana Fērklafa (*Norman Fairclough*), viena no KDA aizsācējiem, definējuma, ir *diskursa analize, kas cenšas sistemātiski izpētīt sākotnēji neredzamu cēlonību un izpausmju attiecību starp*:

- 1) *diskursīvo praksi, notikumiem un tekstiem;*
- 2) *plašākām sociālām un kulturālām struktūrām un procesiem*<sup>31</sup>.

KDA mērķis, kā pauž N. Fērklafs, ir noteikt, kādu ietekmi uz pētīto praksi, notikumiem un tekstiem atstāj ideoloģija, vara un cīņa par varu. Tāpat KDA tiecas noteikt, kā šī necaurrecamība starp diskursiem un sabiedrību ietekmē varas noturību un hegemoniju.<sup>32</sup>

N. Fērklafs KDA veikšanai piedāvā trīsdimensiju modeli. Viņš uzskata, ka katru diskursu var apskatīt no trim šķautnēm:

- 1) teksts – runāta, rakstīta vai cita veida teksta īpašības (struktūra, dialogs, teikumu saistība, gramatika, vārdi);
- 2) diskursīvā prakse – teksta radīšana un interpretācija;
- 3) sociālā prakse – situācijas, institucionālais, vēsturiskais, kultūras konteksts.<sup>33</sup>

N. Fērklafs uzsver, ka KDA metode ietver teksta lingvistisku aprakstu, teksta un diskursīvo procesu saistības interpretāciju, kā arī diskursīvo un sociālo procesu saistības skaidrojumu. Viņš papildina, ka diskursīvā prakse ir sociālās prakses un teksta starpnieks, kas ietekmē teksta formu un interpretāciju.<sup>34</sup> Kritiskā diskursa analize veikta, izmantojot iepriekš minēto N. Fērklafa trīsdimensiju modeli, kas paredz diskursa aplūkošanu no trim šķautnēm – teksta, diskursīvās un sociālās prakses.

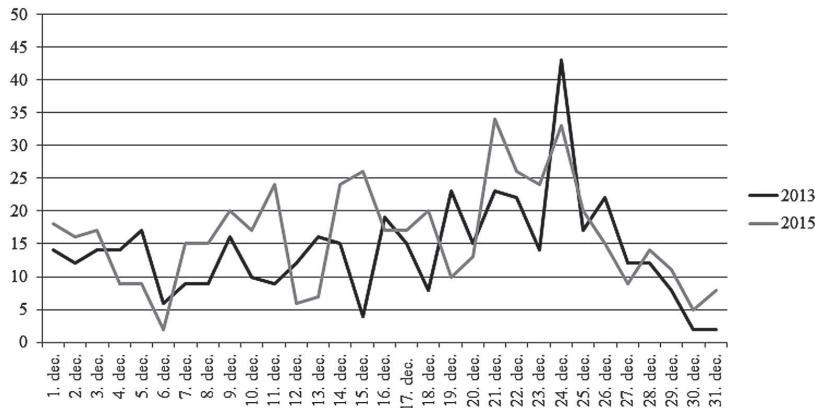
## Pētījuma rezultāti. Mediju analize

### Kvantitatīvās kontentanalīzes rezultāti

Lai atlasītu publikācijas KDA un uzskatāmi parādītu skaitliskas sakārības, pētījuma iesākumā veikta kvantitatīvā kontentanalīze. Tā kā dāvanu izvēle, iegāde un pasniegšana ir viena no spilgtākajām patēriņcības izpausmēm šajos svētkos, mediju pētniecībai tika likts uzsvars tieši uz atslēgvārdū *dāvana*.

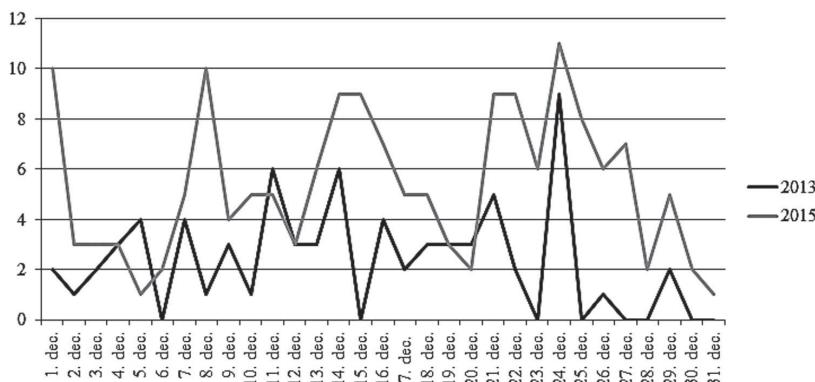
Ar kontentanalīzes palīdzību noskaidrots, ka kopumā par Ziemassvētku tēmu abos portālos 2013. gada decembrī ievietotas 434 (126 *Delfi.lv* un 308 *Tvnet.lv*) publikācijas, savukārt 2015. gadā to skaits vēl pieaudzis, sasniedzot 501, no kurām 237 publicētas portālā *Delfi.lv* un

līdzīgs skaits – 264 – *Tvnet.lv* (skat. 1. att.). Ziemassvētku tēma apskatīta no dažādiem rakursiem – gan piedāvājot idejas dāvanām, gan eglītes rotāšanai un svētku galdam, gan stāstot par laikapstākļiem svētkos, gan informējot par dažādiem pasākumiem un notikumiem, kas gaidāmi vai notikuši Ziemassvētkos.



1. attēls. Portālu publikāciju kopskaita salīdzinājums  
2013. un 2015. gada decembrī

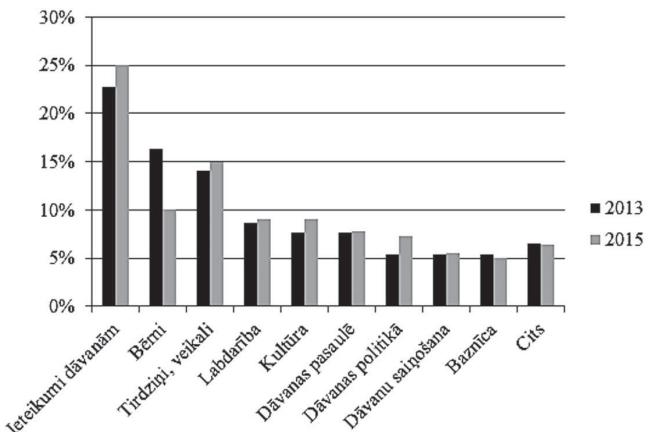
Atsevišķi salīdzinot to kopskaitā iekļauto publikāciju skaitu, kas atrodamas pēc atslēgvārda *dāvana* (skat. 2. att.), var redzēt, ka, tuvojoties Ziemassvētkiem, abos gados to skaits pakāpeniski pieaug.



2. attēls. Atslēgvārda *dāvana* minējumu skaits  
2013. un 2015. gada publikācijās

Salīdzinoši vairāk publikāciju saistībā ar dāvanām parādās decembra vidū – laikā, kad daudzi ir aktīvākajos dāvanu meklējumos. Tāpat salīdzinoši vairāk publikāciju portālos ievietotas nedēļas nogalēs (to īpaši var novērot 2015. gadā), stāstot par dažādiem brīvdienu tirdziņiem un citiem pasākumiem, kas lasītājiem var palīdzēt atrast vispiemērotākās dāvanas tuviniekiem. Tomēr dāvanu tematika pati aktuālākā kļūst tieši 24. decembrī – Ziemassvētku vakarā –, kad, iespējams, daļa ļaužu vēl dedzīgi cenšas sagādāt trūkstošās dāvanas un īpaši domā par kopējās svētku atmosfēras radišanu un vairošanu.

Salīdzinoši visvairāk publikāciju pauž ieteikumus dāvanām – bērniem, vīram, kolēģiem utt. (skat. 3. att.) Starp šim publikācijām ir tulkojumi no ārzemju portāliem, atsevišķu cilvēku ieteikumi, kā arī reklāmraksti.



3. attēls. Tēmu sadalījums publikācijās (%)

2015. gadā ir vairāk ieteikumu, kas aicina dāvanas gatavot pašiem, īpašu uzsvaru liekot uz dažādu gardumu gatavošanu. Nākamais populārākais temats saistībā ar dāvināšanu ir bērni (kā biežākie dāvanu saņēmēji, kā arī labdarības kontekstā), kam seko informācija par tirdziņiem un veikaliem, kuros lasītāji aicināti iepirkties. Salīdzinot ar *Delfi.lv*, abos gados portāls *Tvnet.lv* vairāk pievērsies labdarības tematikai – tiek publicēti aicinājumi ziedot mantas bērnunumiem, iepriecināt vientuļus vecus cilvēkus, atspoguļoti vietējo slavenību labie darbi utt. Daļa publikāciju aptver ari kultūras tematiku – cilvēki tiek aicināti kādam uzdzāvināt emocijas, apmeklējot koncertu, vai kāds mūzikis klausītājiem svētkos dāvina dziesmu.

Abos portālos iekļauti apdāvināšanas stāsti no citām pasaules mālām – populārākās dāvanas citviet, pārsteidzoši atgadījumi, slavenību ziņas. Sniegti arī radoši padomi dāvanu saiņošanai, biežāk atspoguļoti 2015. gadā, kas saskan ar aicinājumu dāvanas veidot un arī saiņot pašiem. Lai gan Ziemassvētku pamatideja ir saistīta ar reliģiju, baznīcas tematika ir minēta tikai nelielā skaitā publikāciju – lasītāji tiek informēti par koncertu baznīcā, iepazīstināti ar mācītāja domām pirms svētkiem. Savukārt kategorijā “cits” ietilpst tēmas, kas pieminētas tikai vienreiz un neatbilst citām kategorijām, piemēram, kā, Ziemassvētku laikā aktīvi iepērkoties, var zaudēt kalorijas, vai hokeja spēlē gūtu vārtu kā dāvanas faniem atspoguļošana.

Kā liecina kvantitatīvās kontentalizes rezultāti, populārākā tēma saistībā ar Ziemassvētku apdāvināšanas rituālu ir tieši dāvanu ieteikumi – kādas, pēc rakstu autoru vai intervēto personu domām, ir piemērotākās dāvanas katram ģimenes loceklim, kolēgim un pat nevēlamām personām. Šie ieteikumi vada lasītāju domas, ietekmē lēnumus un liek doties uz tirdzniecības vietu, lai iegādātos ieteikto rotaļlietu vai elektronisko ierīci, vai tieši otrādi – gatavot dāvanas pašiem, izbaudīt laiku kopā ar tuvajiem un vienkārši tiekties pēc miera.

### Kritiskās diskursa analīzes rezultāti

Kontentalizes rezultāti norāda, ka “pareizās” dāvanas koncepts ir ļoti ambivalent, tāpēc apdāvināšanās rituāls tiks apskatīts no divām pusēm – kā materiālo un nemateriālo vērtību diskursi. Tāpat analizēti arī iepriecināšanas un neaizstājamības diskursi, kas raksturīgi portālos atspoguļotajam Ziemassvētku apdāvināšanas rituālam.

### Materiālisma diskurss

Publikācijas, kas vēsta, ka svētkos vislabāk dāvināt taustāmas lietas, pasniegtas ļoti daudzveidīgās variācijās, piemēram, *Pati pareizākā Ziemassvētku dāvana bērnam<sup>35</sup>*, *Populārākā šī gada Ziemassvētku dāvana ASV – levītejošais dēlis<sup>36</sup>*, *Īrijas premjers Dombrovskis pasniedz vislētāko dāvanu<sup>37</sup>* u. c. Tāpat ik gadu tiek veikti pētījumi par to, cik daudz cilvēki plāno tērēt dāvanām (*Puse Latvijas iedzīvotāju dāvanām plāno tērēt līdz 80 latiem, Desmitā daļa Ziemassvētku dāvanu iegādei vismaz reizi ir nēmuši kredītu<sup>38</sup> utt.*), tieši paužot, ka Ziemassvētkos jārēķinās ar izdevumiem un vēl papildu tēriņiem. Tātad materiālisma diskurss tiek pausts, izmantojot dažādus paņēmienus (skat. 1. tab.).

1. tabula. Materiālisma diskurss *Delfi.lv* un *Tvnet.lv* publikācijās

Teksta piemērs	Diskursīvā prakse	Sociālā prakse
<i>Vidēji Eiropā 74% iedzīvotāju vēlētos saņemt kādu elektro-nisku ierīci kā Ziemassvētku dāvanu, Latvijā šāda vēlme ir 97% aptaujas dalībnieku.<sup>39</sup></i>	Netiešs “pareizās” dāvanas norādījums	Apdāvināšanas rituāls, patēriņieciskums
<i>70% iedzīvotāju vienai dā-vanai tērēs līdz 20 eiro.<sup>40</sup> Pašu darinātas lietas ne vien-mēr tiek pienācīgi novērtētas.<sup>41</sup></i>	Dāvanas vērtība mērāma naudas izteiksmē	Apdāvināšanas rituāls, svētku iepirkšanās drudzis
<i>Dombrovskis no Īrijas prem-jera saņemis vislētāko dāvanu.<sup>42</sup></i>	Dārgāka dāvana – augstāks novērtējums	Apdāvināšanas rituāls, statusa ap- liecināšana
<i>Svētku sezonas priekšvakarā modes nams “Louis Vuitton” prezentē spēli, kura palīdzēs jums izvēlēties dāvanas draugiem, tuviniekiem vai vienkārši pašam sev.<sup>43</sup></i>	Aicinājums dāvanām izvēlēties slavenu, dārgu zīmolu pro- duktus	Apdāvināšanas rituāls, statusa ap- liecināšana, pāter- nieciskums

Jau kvantitatīvās kontentanalīzes rezultāti liecināja, ka, tuvojoties svētkiem, publikāciju skaits tikai pieaug. Starp tām bieži ir “pēdējā brīža dāvanu” piedāvājumi un reklāmraksti, tāpat publikācijas bieži tiek papildinātas ar rakstu tuvumā izvietotiem reklāmas baneriem, kas ved uz kādu kolektīvas iepirkšanās portālu vai uzņēmuma mājaslapu. Šajās reklāmās visbiežāk piedāvātas bērnu rotaļlietas – leļļu mājas, konstruktori u. c.

Tomēr būtiski atzīmēt, ka, salīdzinot abu gadu publikācijas, 2015. gadā lasītāji biežāk tiek aicināti dāvanas darināt pašu rokām – īpaši gatavot dažādus gardumus, ko pēc tam skaisti iesaiņot un pasniegt tuvākajiem. Kā ziņās vairākkārt vēstīts, *mēdz teikt, ka labākās dāvanas ir tās, kas radītas paša rokām*<sup>44</sup>. Tātad, lai gan arī šīs dāvanas ir taustāmas, arvien lielāka uzmanība tiek pievērsta dāvināšanai “no sirds” un laikam, kas ieguldīts to sagatavošanā, ne tik daudz tam, cik liela ir dāvanu vērtība naudas izteiksmē.

### Nemateriālo vērtību diskurss

Ziemassvētku nozīme vienmēr dalījusies divās “frontēs” – kā patēriņieciskuma un reliģiskie svētki. Arī pētītajās publikācijās novērojami patēriņieciskuma skeptiķi. Tomēr reliģiskais aspekts vairāk aizstāts ar

citām nemateriālajām vērtībām – ģimeni, kopā būšanu, mieru. Var noteikt četru galvenos veidus, kas publikācijās pauž dāvanas kā nemateriālo vērtību diskursu (skat. 2. tab.).

2. tabula. Nemateriālo vērtību diskurss *Delfi.lv* un *Tvnet.lv* publikācijās

Teksta piemērs	Diskursīvā prakse	Sociālā prakse
Solvita Āboltiņa: <i>Ziemassvētkos vis-tuvākajiem vajag dāvināt dārgāko, ko varam viens otram sniegt – savu laiku, iejutību un milestību.</i> <sup>45</sup> <i>Uzdāviniet bērnam sajūtu, ka viņš ir labs. Tā būs pati labākā dāvana!</i> <sup>46</sup>	Naudas izteiksmē neizmērāmas dāvanas – lielākā vērtība	Garīgums, ģimenes saites
Varbūt, svinot Ziemassvētkus, mēs svinam kādas īpašas noskaņas svētkus, dāvanu laiku vai ģimenes kopā sanāk- šanas laiku? Bet īstenībā tie ir Kristus dzimšanas svētki, kad mums jādodas uz baznīcu un jāpārdomā šis dzīlais noslēpums, ko tas nozīmē un kā tas izpaužas mūsu dzīvē. <sup>47</sup>	Ziemassvētki – Kristus dzimšanas svētki	Relīģija
Laikā, kad visi savos darbos esam izsmelti un noskrējušies, apstāšanās un miers ir labākā dāvana. Tieši tāds arī būs šis koncerts [...]. <sup>48</sup>	Kultūras baudījums kā nemateriāla vērtība	Kultūra, garīgums
Ziemassvētki iemieso vissliktākās īpašības, kurās mums Sātana mārke-tingisti ir radījuši – alkatiba, eksplu- atācija un meli. <sup>49</sup>	Materiālisma un patēriņiecības kriti- zēšana, noliegšana	Patēriņiecības kritika

Tātad nemateriālo vērtību kā labākās Ziemassvētku dāvanas cildinā-šana izpaužas, sākot no sirsnīgiem vēlējumiem, beidzot ar atklātu Ziemassvētku noliegšanu, paužot, ka svētki ir mākslīgi un zaudējuši jebkādu garīgo vērtību.

Tomēr kopumā jāsecina, ka rakstu analīze neliecina par nepārprotamu materiālisma kritiku, drīzāk materiālo un nemateriālo vērtību savīšanos, savstarpēju papildināšanu, piemēram, lai gan koncerts u. c. kultūras notikumi cilvēkiem sniedz garīgu baudījumu, to bļetes tomēr lielākoties ir nopērkamas par naudu. Pat arhibīskaps Vanags savā runā reizē piemin sentimentālas vērtības un taustāmas dāvanas:

*Bet kādēļ tad notiek, ka Ziemassvētki daudzus dara skumjus?*  
*Tādēļ, ka viņiem nav tā, par ko priečājas citi. Nav dāvanu, nav cienasta, nav ģimenes un draugu.*<sup>50</sup>

Interesanta sakarība, ko var pamanīt, salīdzinot publikācijas, kurās pasts par materiālajām un nemateriālajām dāvanām, ir fakts, ka pirmajā gadījumā (materiālisma diskurss) bieži tiek pieminēts prieks, tuvība, milestība, ko var paust ar dāvanu palīdzību, bet neviens no cilvēkiem, kurš uzsver tikai nemateriālo vērtību nozīmi, tomēr nemin, ka viņš pats nekad neiegādājas veikalos atrodamās dāvanas. Jāsecina, ka materiālisms ne vienmēr nomāc nemateriālās vērtības – tas ir vēl viens veids, kā tās iespējams paust. Turklāt abos virzienos – tās ietverot priekā, ko dāvā sen kārota lieta, vai “pārdodot” reizē ar koncertu, kas bagātina emocionāli.

### Iepriecināšanas diskurss

Svētki ir rituāls, kas cilvēkiem sniedz prieku un paceļ virs ikdienas – to pauž ne tikai svētku rituāla teorētiskā izpratne, bet arī vairākas jau pētījuma daļā aprakstītās atziņas. Iepriecināšanas diskurss izpaužas gan saistībā ar materiālajām, gan nemateriālajām Ziemassvētku dāvanām. Visbiežāk publikācijās prieks pasts šo reizē pretējo un vienoto vērtību savijumā (skat. 3. tab.).

3. tabula. Iepriecināšanas diskurss *Delfi.lv* un *Tvnet.lv* publikācijās

Teksta piemērs	Diskursīvā prakse	Sociālā prakse
<i>Šādu dāvanu vari uzdāvināt visai ģimenei vai draugu kompānijai, prieks būs dubults – gan dāvanas saņemšanas, gan izmantošanas brīdi!</i> <sup>51</sup>	Dāvana – veids, kā iepriecināt tuvākos	Apdāvināšanas rituāls
<i>Tvnet atgādina, ka vislielākais prieks ir tieši dāvināšanas prieks!</i> <sup>52</sup>	Dāvināšanas prieks kā motivācija iepriecināt citus	Apdāvināšanas rituāls
<i>Esmu patiesi priecīgs, ka šajā gaišajā laikā mums kopā ir iespēja dāvāt bērniem svētku sajūtu.</i> <sup>53</sup>	Svētki – laiks, kad sniegt prieku tiem, kam tā trūkst	Labdarība
<i>Ieraugot dāvanas, daudzi bērni nespēja slēpt sajūsmu – pat spiedzot un priekā lēkājot!</i> <sup>54</sup>		

Publikācijās vairākkārt minēti tādu vārdu salikumi kā *dāvināšanas prieks, dāvanu sanemšanas prieks, iepriecini svētkos, mēs varam dāvāt prieku*. Prieks visbiežāk tiek komunicēts kā tas, ko var iegūt, dāvinot vai saņemot dāvanas. Lai uzrunātu auditoriju, prieka emocija tiek izmantota gan reklāmrakstos, gan ziņās, kas aicina svētkos palīdzēt tiem, kam klājas grūtāk – bērniem bez vecākiem un veciem cilvēkiem, kam nav tuvinieku.

Valoda, kas izmantota ar labdarību saistītajās publikācijās, izceļas ar emocionalitāti, kas izpaužas gan pasniegšanas stilā, gan saturā.

Raksti vēsta, ka prieks ir kā motivācija dāvināšanai – tas vienlaikus motivē gan iepriecināt un pacelt virs ikdienas citus, gan rada vēlēšanos dāvanas saņemt pašam. Tik spēcīgā prieka emocija ir svarīga gan ģimenes apdāvināšanas rituālā, gan ārpus tās – gan tāpēc, lai vienkārši apmainītos dāvanām, gan, raugoties no biznesa perspektīvas, motivētu auditoriju patērēt piedāvāto produktu – gan konkrētas preces, gan mediju produktu – informāciju.

### Neaizstājamības diskurss

Ziemassvētku apdāvināšana ir vēsturisks un sociāli nozīmīgs rituāls. Dāvanu neaizstājamība vairākkārt pausta arī abu portālu publikācijās, turklāt tajās pat netiek skaidrots, kāpēc dāvanas vajadzīgas – tātad dāvināšana un došana citiem (arī nemateriālo vērtību izpausmē) Ziemassvētkos ir pašsaprotama (skat. 4. tab.).

4. tabula. Neaizstājamības diskurss *Delfi.lv* un *Tvnet.lv* publikācijās

Teksta piemērs	Diskursīvā prakse	Sociālā prakse
<i>Bei reālajā dzīvē viss ir diezgan tālu no “būtu jābūt” un dāvināšana ir kļuvusi par brīvprātīgu nepieciešamību.<sup>55</sup></i>	Dāvanas – svētku nepieciešamība	Apdāvināšanas rituāls
<i>Tuvu cilvēku dvēseles siltumu un ar milestību sarūpētas dāvanas – to svētkos cer sagaidīt ikviens no mums, it īpaši – bērni.<sup>56</sup></i>	Svētkos dāvanas sagaida ikviens	Apdāvināšanas rituāls
<i>Kas gan ir svētki bez dāvanām? [...] Tuvojas Ziemassvētku un gadu mijas laiks, kad katrai saimnieci būs darba pilnas rokas. Tāpēc par dāvanām vērts padomāt jau laikus, lai tās nav jāgatavo pēdējā brīdi.<sup>57</sup></i>	Sieviete – galvenā svētku sajūtas radītāja	Dzimtes loma, apdāvināšanas un svētku svīnēšanas rituāls
<i>Ziemassvētku iepirkšanās drudzis vari rumam sieviešu ir viena no šausminošākajām gada norisēm, kad steigā tiek lūkotas vēl nenopirktais, tomēr tik ļoti vajadzīgās dāvanas.<sup>58</sup></i>		

Jāsecina – lai gan dāvanas ir prieka avots un tās visi gaida, to neaizstājamība saistīs ar pienākuma izjūtu, stresu un nogurumu. Daudzviet publikācijās minēti tādi salikumi kā *iepirkšanās drudzis, dāvanu jezga u. c.*

Atrodami arī citi piemēri, kas publicēti pārsvārā portālu *Sievietēm* sadaļās un stāsta par sieviešu rūpēm svētku laikā – ne tikai dāvanu gādāšanu un saiņošanu, bet arī galda klāšanu un mājas dekorēšanu.

Tātad atkal dāvanu simboliskajai un sociāli vienojošajai funkcijai pievienojas patērieciskums, kā ietekmē cilvēki (ipaši sievietes), nemiera un pienākuma dzīti, meklē, viņuprāt, “pareizākās” dāvanas. Tomēr nevar izslēgt arī šī procesa materiāli nenovērtējamo pusī – dāvanas tiek meklētas konkrētiem cilvēkiem. Mediju diskurss apstiprina G. Makkrakena pausto atziņu par dāvanām kā nozīmju pārneses instrumentiem. Dāvanas tiek pirktais tādas, lai precē ietvertās nozīmes atbilstu konceptam par dāvanas saņēmēju.

### **Pētījuma rezultāti. Aptauja**

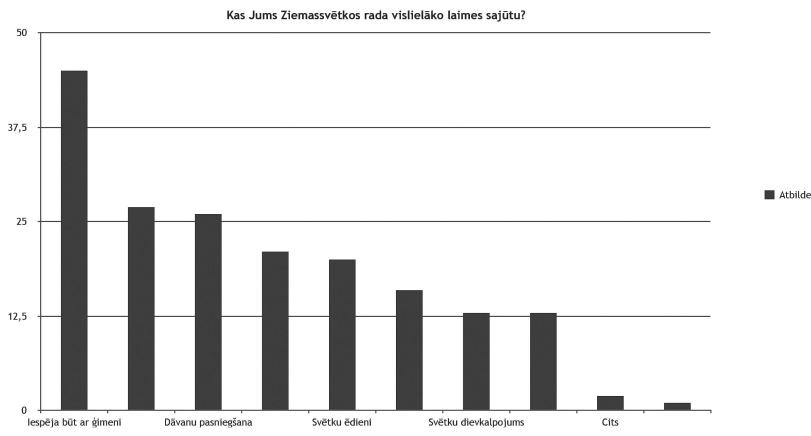
Lai noskaidrotu, kā svētkus svin un dāvanas izvēlas Latvijas iedzīvotāji, tika izmantotas vairākas pētniecības metodes, no kurām vienai – anketēšanai – iedvesmojāmies no amerikāņu pētniekiem Kenona Šeldona (*Kennon M. Sheldon*) un Tima Kassera (*Tim Kasser*)<sup>59</sup>, kas skaidroja, kas Ziemassvētkus padara par svētkiem, pētot, kā dažāda veida pieredzes un darbības ietekmē cilvēku apmierinātību, stresu un emocionālo stāvokli Ziemassvētku laikā Amerikas Savienotajās Valstīs. Balstoties uz pētnieču Elizabetes Hiršmanas (*Elizabeth C. Hirschman*) un Priscillas Laberberas (*Priscilla A. LaBarbera*) atziņām, tika konstatēts, ka svētkos norisinās septiņi galvenie darbību veidi (un līdz ar to arī pieredzes): 1) laika pavadīšana kopā ar ģimeni; 2) piedalīšanās reliģiskos pasākumos; 3) dažādu tradīciju ievērošana (piemēram, Ziemassvētku egles rotāšana); 4) naudas tērēšana, iegādājoties citiem dāvanas; 5) dāvanu saņemšana no citiem; 6) palidzēšana citiem; 7) sajūtu baudīšana (piemēram, baudot gardu ēdienu).<sup>60</sup>

Šī pētījuma ietvaros veiktā aptauja notika laika posmā no 2015. gada 20. decembra līdz 2016. gada 7. janvārim vietnē *visidati.lv*. Aptaujā piedalījās 263 respondenti.

Aptaujas mērķis bija noskaidrot, vai un kā patēriņš, dāvināšanas rituāli ietekmē cilvēku Ziemassvētku piedzīvošanu. Lielākā daļa aptaujāto svin kristiešu Ziemassvētkus – 76,8%, kā otri populārākie ir norāditi latviskie Ziemas saulgrieži – 16%. Tikai 2,7% aptaujāto atzīmēja, ka šos svētkus nesvin.

Kā svarīgāko Ziemassvētku svinēšanas un piedzīvošanas aktivitāti aptaujātie ir atzīmējuši *laika pavadīšana ar ģimeni*, kam seko *tradīciju*

uzturēšana (eglītes dekorēšana, dzejoļu mācišanās, dāvanu saņošana u. c.) un svētku baudīšana (garšīgs ēdiens, dzērieni, laiskošanās u. c.). Ar patēriņu vistiešāk saistītās aktivitātes dāvanu iegāde un dāvanu saņemšana ir novērtētas attiecīgi kā ceturtā un sestā svarīgākā aktivitāte. Pati nesvarīgākā aktivitāte aptaujāto skatījumā ir piedalīšanās reliģiskās aktivitātēs / pasākumos. Savukārt vislielāko laimes sajūtu aptaujātajiem rada iespēja būt ar ģimeni un brīvās dienas (skat. 4. attēlu).



4. attēls. Ziemassvētku laimes sajūtas avots

Vērtējot sniegtās atbildes, jāsecina, ka respondenti laimes nozīmi piešķir brīvdienām, komunikācijai (*laiks, kad satieku draugus* – 12,2%), dāvanām un svētku ēdieniem. Reliģisko pārdzīvojumu un altruismu nesaista ar laimes sajūtas iegūšanu.

Respondentiem tika lūgts novērtēt svētku svinēšanas pieredzi, atzīmējot, vai tā vai cita Ziemassvētku svinēšanas pieredze ir piedzīvota, daļēji piedzīvota vai nepiedzīvota. Visvairāk aptaujātie ir piedzīvojuši *Svētki pavadīti kopā ar ģimeni un draugiem* – 97,3% un *Labu ēdienu / dzērienu baudīšana* – 93,5%. Ar patēriņu saistītās Ziemassvētku svinēšanas pieredzes ir piedzīvojusi lielākā daļa aptaujāto: *Saņemtas jaukas un vēlamas dāvanas* – 74,1% un *Iztērēts daudz naudas, lai iepriecinātu citus* – 56,7%. Jāsecina, ka cilvēku Ziemassvētku pieredze ir samērā vienkārša – laika pavadišana ar ģimeni, baudot labus ēdienus un dzērienus, jo tieši abas visvairāk piedzīvotās pieredzes ir izbaudījuši absolūti visi aptaujātie. Savukārt vismazāk piedzīvotā Ziemassvētku pieredze ir *reliģiskie pasākumi / aktivitātēs*: piedzīvots – 33,8%; daļēji piedzīvots – 41,1% un nepiedzīvots – 25,1%.

Dāvanu iegāde un svētku baudīšana (ēšana un dzeršana) ir aktivitātes, kurām aptaujātie ir tērējuši visvairāk laika: svētku baudīšana *vairāk par 5 h* – 51,7%; dāvanu iegāde *vairāk par 5 h* – 35,4% aptaujāto. Datu vēlreiz apliecina par vienkāršo – ģimene un draugi, ēšana un dzeršana, Ziemassvētku svinēšanas rituālu, kā arī patēriņa nozīmību svētku pieredze.

Pievēršoties Ziemassvētku patēriņa aspektiem, respondenti lielākoties dāvanas iegādājas lielveikalos – 30,4% vai arī citā veidā iegūst pirkšanas celā, tikai 16,2% aptaujāto dāvanas izgatavo paši. Aptaujātie dāvināšanas rituālā rīkojas ar tām nozīmēm, kuras jau ir ievietotas patēriņa precēs.

Anketā respondentiem tika lūgts novērtēt savu Ziemassvētku iepirkšanās pieredzi. Apgalvojumi *Ziemassvētku iepirkšanās ir jautra un aizraujoša, Es gūstu prieku no Ziemassvētku iepirkšanās, Ziemassvētku iepirkšanās uzlabo man garastāvokli, Ziemassvētku iepirkšanās ir būtiska Ziemassvētku pieredzes daļa, Ziemassvētku iepirkšanās rada manī patiesu svētku izjūtu, Es veicu Ziemassvētku iepirkšanos ar prieku nevis ar piespiešanos, Ziemassvētku iepirkšanās ir iespēja aplūkot un iepazīt produktus / pakalpojumus ieguva pozitīvu vērtējumu – daļēji piekrītu.*<sup>61</sup> Vienīgais apgalvojums, kas guva negatīvu respondentu vērtējumu, ir *Salīdzinājumā ar citām Ziemassvētku aktivitātēm, iepirkšanās ir patiesi aizraujoša / iepriecinoša – pilnīgi nepiekritu* (37,3%). Jāsecina, ka aptaujātie labprāt ietver patēriņu kā Ziemassvētku pieredzēšanas daļu.

Dāvanas respondenti redz kā nozīmīju nesējus un paudējus. 45,6% aptaujāto piekrita apgalvojamam *Es pērku dāvanas, kas izpauž manu personību.*<sup>62</sup> Aptaujātie redz patēriņa preces kā nozīmīju vietnes un dāvināšanas rituālu kā iespēju nozīmīju pārnesei un komunikācijai. Aptaujas rezultāti apliecina rituāla un patēriņa ciešās sasaistes Ziemassvētku svinēšanā Latvijā.

### **Secinājumi**

Patēriņš un Ziemassvētku svinēšana pastāv mijiedarbībā. Ziemassvētku patēriņš neaprobežojas ar dāvanu sagādi, tas ietver arī ēdienu, dzērienu, dekorējumu sagādi. Var droši apgalvot, ka svētku svinēšana bez jebkādu preču iegādes praktiski nav iespējama. Nenoliedzami, ka mediju diskursi stiprina un veicina svētku patēriecību. Tā ir izplatīta prakse visā pasaulei, un nav zināms, vai šis rituāla aspekts laika gaitā izzudīs.

Materiālas dāvanas var būt prieka avots un veids, kā paust mīlestību, kas bieži tiek uzsvērts arī minētajās publikācijās. Tādējādi tās pilda vairākas rituāla funkcijas: tā ir simboliska komunikācijas forma starp dāvinātāju un saņēmēju, kā arī sociālās apmaiņas forma, kas nodibina, attīsta un uztur savstarpējās attiecības. Analizētie diskursi – materiālisma, nemateriālo vērtību, iepriecināšanas un neaizstājamības – nepastāv individuāli, bet gan mijiedarbībā.

Ziemassvētkos nemateriālās vērtības tiek paustas caur materiālajām vērtībām, un otrādi. Taustāmās dāvanas ietver ne tikai materiālo labumu, bet arī emocionālo savilnējumu jeb iepriecinājumu, šis emocijas iedarbojas gan individuālā, gan kolektīvā limenī. Jāatzīst, ka Latvijas internet-vidē vairāk figurē Ziemassvētku vērtību (vai dāvanu) dalījums nevis materiālajās un garīgajās, bet gan materiālajās un sentimentālajās – nemateriālo vērtību diskurss vairāk tiek izprasts kā ģimenes siltums, prieks un miers, nevis garīgās, reliģiskās vērtības.

Apdāvināšanas rituāls Ziemassvētkos ir neatņemama to sastāvdaļa. Tomēr šī “neaizstājamība” mūsdienās tiek izmantota dažādiem nolūkiem – lai gan patērētāju mērķis ir iepriecināt savus tuvākos, viņi to dara, iespējams, neapjaustu varu ietekmē. Bieži vien mediji un ar to starpniecību īstenotās mārketinga aktivitātes patērētājiem pasaka priekšā, kas būs piemērotākais viņu ģimenes locekļiem un draugiem (lai gan, protams, savus tuvākos labāk pazīst pats dāvinātājs, nevis mārketinga speciālisti). Turklat neaizstājamības diskurss bieži vien robežojas ar stresu, kas rodas ne tikai rituāla pašsaprotamības un neaizstājamības dēļ, bet arī pastiprinātu mārketinga aktivitāšu ietekmē – tās uzsver gan dāvināšanas nepieciešamību, gan manipulē ar prieka izjūtu, ko dāvināšanas procesā var iegūt gan dāvinātājs, gan saņēmējs.

Aptaujas dati liecina, ka patērētāju skatījumā patēriņš ir būtiska Ziemassvētku pieredzes daļa. Respondenti nepauž negativu attieksmi pret dāvanu iegādi, tieši pretēji, svētku baudīšana – ēšana un dzeršana (iespējama tikai, pateicoties patēriņam) ir visbūtiskākā Ziemassvētku svinēšanas daļa. Arī dāvanu iegādes motīvi norāda uz patēriņa svarīgumu – mēs iegādājamies patēriņa preces asociatīvo nozīmju dēļ.

Ziemassvētku rituālu visos laika posmos un jomās caurvij duālisms, kontrasts un ambivalence. Tie reizē ir gan patērnieciski, gan sociāli vienojoši, gan reliģiski svētki. Jāsecina, ka par Ziemassvētku īsto nozīmi nevar runāt viennozīmīgi dažādos svētku aspektos. Domājams, ka katrs Ziemassvētku rituāla dalībnieks šiem svētkiem piešķir savu nozīmi – individuālu un unikālu.

- 
- <sup>1</sup> McCracken G. *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. 3.
- <sup>2</sup> Ibid.
- <sup>3</sup> Ibid.
- <sup>4</sup> Ibid.
- <sup>5</sup> McCracken G. *Culture and Consumption II. Markets, Meaning, and Brand Management.* Bloomington: Indiana University Press, 2005, p. 3.
- <sup>6</sup> Ibid.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ibid., p. 4.
- <sup>9</sup> Therkelsen A., Gram M. The Meaning of Holiday Consumption: Construction of Self among Mature Couples. *Journal of Consumer Culture* No 8, 2008, pp. 269–292.
- <sup>10</sup> McCracken G. *Culture and Consumption II. Markets, Meaning, and Brand Management.* Bloomington: Indiana University Press, 2005, p. 5.
- <sup>11</sup> Rothenbuhler E. W. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony.* London: Sage Publications Ltd., 1998, pp. 8–9.
- <sup>12</sup> Ibid., p. 20.
- <sup>13</sup> Bell C. M. *Rithual Theory, Rithual Practice.* Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 19–20.
- <sup>14</sup> Ibid., pp. 13–16.
- <sup>15</sup> Collins R. *Interaction Ritual Chains.* New Jersey: Princeton University Press, 2004, pp. 36–40.
- <sup>16</sup> Ibid., pp. 84–85.
- <sup>17</sup> Ibid., p. 27.
- <sup>18</sup> MacCracken G. *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. 84.
- <sup>19</sup> Ibid., pp. 84–85.
- <sup>20</sup> Ibid., pp. 85–87.
- <sup>21</sup> Ibid., pp. 84–85.
- <sup>22</sup> Ibid., p. 87.
- <sup>23</sup> Sassatelli R. *Consumer Culture. History, Theory and Politics.* London: SAGE Publications, 2007, p. 145.
- <sup>24</sup> Belk R. Materialism and the Making of the Modern American Christmas. Miller D. (ed.) *Unwrapping Christmas.* Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 83.
- <sup>25</sup> Sassatelli R. *Consumer Culture. History, Theory and Politics.* London: SAGE Publications, 2007, p. 5.
- <sup>26</sup> Clarke P. Christmas Gift Giving Involvement. *Journal of Consumer Marketing* No 23(5), 2006, pp. 283–291.

<sup>27</sup> Walsh J. J. *Were They Wise Menor Kings? The Book of Christmas Questions.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p. 104.

<sup>28</sup> Laroche M., Saad G., Cleveland M., Browne E. Gender Differences in Information Search Strategies for a Christmas Gift. *Journal of Consumer Marketing* No 17(6), 2000, pp. 500–522.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Pleck E. H. *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals.* Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 53.

<sup>31</sup> Fairclough N. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language.* 2<sup>nd</sup> ed. Oxon: Routledge, 2010, p. 93.

<sup>32</sup> Ibid., p. 93.

<sup>33</sup> Ibid., p. 94.

<sup>34</sup> Ibid., p. 132.

<sup>35</sup> Delfi. (2013, 5. dec.) Pati pareizākā Ziemassvētku dāvana bērnam. *Cālis.* <http://www.delfi.lv/calis/jaunumi/pati-pareizaka-ziemassvetku-davana-bernam.d?id=43864328> (skatīts 04.01.2016).

<sup>36</sup> Delfi. (2015, 27. dec.) Populārākā šī gada Ziemassvētku dāvana ASV – levitējošais dēlis. <http://www.delfi.lv/bizness/tehnologijas/video-popularaka-si-gada-ziemassvetku-davana-asv-levitejosais-delis.d?id=46884667> (skatīts 08.01.2016).

<sup>37</sup> LETA. (2013, 9. dec.) Īrijas premjers Dombrovskim pasniedz vislētāko dāvanu. *Zīnas.* [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas\\_premjers\\_dombrovskim\\_ka\\_kolegim\\_pasniedz\\_visletako\\_davanu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas_premjers_dombrovskim_ka_kolegim_pasniedz_visletako_davanu) (skatīts 04.01.2016).

<sup>38</sup> BNS. (2015, 19. dec.) Pētījums: desmitā daļa Ziemassvētku dāvanu iegādei vismaz reizi ņēmuši kreditu. *Financenet.* [http://financenet.tvnet.lv/nozares/588891-petijums\\_desmita\\_dala\\_ziemassvetku\\_davanu\\_iegadei\\_vismaz\\_reizi\\_ir\\_nemusi\\_kreditu](http://financenet.tvnet.lv/nozares/588891-petijums_desmita_dala_ziemassvetku_davanu_iegadei_vismaz_reizi_ir_nemusi_kreditu) (skatīts 07.01.2016).

<sup>39</sup> Tvnet. (2013, 13. dec.) Iekārotākās dāvanas šogad – tehnoloģiju ierīces. *Tehnoloģijas.* [http://www.tvnet.lv/tehnoloģijas/nozares\\_jaunumi/490112-iekarotakas\\_svetku\\_davanas\\_sogad\\_tehnoloģiju\\_ierices](http://www.tvnet.lv/tehnoloģijas/nozares_jaunumi/490112-iekarotakas_svetku_davanas_sogad_tehnoloģiju_ierices) (skatīts 05.01.2016).

<sup>40</sup> LETA. (2015, 15. dec.) Aptauja: 70 % iedzivotāju Ziemassvētku dāvanai tērēs līdz 20 eiro. *Financenet.* [http://financenet.tvnet.lv/zinas/588386-aptauja\\_70\\_iedzivotaju\\_ziemassvetku\\_davanai\\_teres\\_lidz\\_20](http://financenet.tvnet.lv/zinas/588386-aptauja_70_iedzivotaju_ziemassvetku_davanai_teres_lidz_20) (skatīts 07.01.2016).

<sup>41</sup> Delfi. (2013, 18. dec.) Pētījums: Grūtniecības testi un vilnas zekes jeb ko labāk nedāvināt svētkos. *Svētku laiks.* <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/petijums-grutniecibas-testi-un-vilnas-zekes-jeb-ko-labak-nedavinat-svetkos.d?id=43929972> (skatīts 05.01.2016).

<sup>42</sup> Tvnet. (2013, 9. dec.) Īrijas premjers Dombrovskim kā kolēgim pasniedz lētāko dāvanu. *Latvijā.* [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas\\_premjers\\_dombrovskim\\_ka\\_kolegim\\_pasniedz\\_visletako\\_davanu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas_premjers_dombrovskim_ka_kolegim_pasniedz_visletako_davanu) (skatīts 05.01.2016).

<sup>43</sup> Tvnet. (2013, 11. dec.) Louis Vuitton gudrā zoss izvēlas dāvanas. *Egoiste.* [http://www.tvnet.lv/egoiste/stils/489749-louis\\_vuitton\\_gudra\\_zoss\\_izvelas\\_davanas](http://www.tvnet.lv/egoiste/stils/489749-louis_vuitton_gudra_zoss_izvelas_davanas) (skatīts 04.01.2016).

<sup>44</sup> Delfi. (2015, 21. dec.) Sabiedrībā pazīstami gardēži un pavāri iesaka dāvanu idejas Ziemassvētkiem. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/davanu-eksperts/sabiedriba-pazistami-gardezi-un-pavari-iesaka-davanu-idejas-ziemassvetkiem.d?id=46863741> (skatīts 05.01.2016).

<sup>45</sup> Delfi. (2013, 24. dec.) Augstākās amatpersonas Ziemassvētkos vēl sajust ticību nākotnes sapņu, gaišu domu un darbu piepildījumam. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/augstakas-amatpersonas-ziemassvetkos-vellsajust-ticibu-nakotnes-sapnu-gaisu-domu-un-darbu-piepildijumam.d?id=43986836#ixzz2qzDhcjep> (skatīts 06.01.2016).

<sup>46</sup> Brūvere L. (2013, 12. dec.) Ziemassvētku vecīša lietošanas instrukcija. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/ziemassvetku-vecisa-lietosanas-instrukcija.d?id=43891452> (skatīts 04.01.2016).

<sup>47</sup> Kvaste S. (2015, 24. dec.) Žēlsirdiba vienmēr būs lielāka par jebkuru grēku. *Zīņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/587664-zelsirdiba\\_vienmer\\_bus\\_lielaka\\_par\\_jebkuru\\_greku](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/587664-zelsirdiba_vienmer_bus_lielaka_par_jebkuru_greku) (skatīts 08.01.2016).

<sup>48</sup> Delfi. (2013, 11. dec.) Noklausies “Es skaistu rozīt’ zinu” oriģinālaranžējumu! *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/noklausies-es-skaistu-rozit-zinu-originalaranzejumu.d?id=43889708&page=2> (skatīts 04.01.2016).

<sup>49</sup> Cehs.lv. (2015, 24. dec.) Ziemassvētki ir traģēdija. *Versijas*. <http://www.delfi.lv/news/comment/comment/cehslv-ziemassvetki-ir-tragedija.d?id=46880159> (skatīts 08.01.2016).

<sup>50</sup> LETA. (2013, 24. dec.) Arhibīskaps Vanags aicina rast prieku pie Dieva. *Zīņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491375-arhibiskaps\\_vanags\\_aicina\\_rast\\_prieku\\_pie\\_dieva](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491375-arhibiskaps_vanags_aicina_rast_prieku_pie_dieva) (skatīts 06.01.2016).

<sup>51</sup> Tvneta. (2015, 24. dec.) Kā nenošaut greizi ar dāvanām jeb Pēdējā brīža špikeris. *Aktuāli*. [http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/589433-ka\\_nenosaut\\_greizi\\_ar\\_davanam\\_jeb\\_pedeja\\_briza\\_spikeris](http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/589433-ka_nenosaut_greizi_ar_davanam_jeb_pedeja_briza_spikeris) (skatīts 08.01.2016).

<sup>52</sup> Pulkstene G. (2013, 24. dec.) TVNET Ziemassvētki pie “Dzeguzites” bērniem “Iršos”. *Zīņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet\\_ziemassvetki\\_pie\\_dzeguzites\\_berniem\\_irvos](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet_ziemassvetki_pie_dzeguzites_berniem_irvos) (skatīts 06.01.2016).

<sup>53</sup> Delfi. (2015, 23. dec.) Irlavas bērnu nama audzēkņi piedzīvo neaizmirstamus Ziemassvētkus. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/noskanas-un-tradicijas/irlavas-bernu-nama-audzekni-piedzivo-neaizmirstamus-ziemassvetkus.d?id=46876961> (skatīts 08.01.2016).

<sup>54</sup> Pulkstene G. (2013, 24. dec.) TVNET Ziemassvētki pie “Dzeguzites” bērniem “Iršos”. *Zīņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet\\_ziemassvetki\\_pie\\_dzeguzites\\_berniem\\_irvos](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet_ziemassvetki_pie_dzeguzites_berniem_irvos) (skatīts 06.01.2016).

<sup>55</sup> Cehs.lv. (2015, 24. dec.) Ziemassvētki ir traģēdija. *Versijas*. <http://www.delfi.lv/news/comment/comment/cehslv-ziemassvetki-ir-tragedija.d?id=46880159> (skatīts 08.01.2016).

<sup>56</sup> Delfi. (2015, 23. dec.) Irlavas bērnu nama audzēkņi piedzīvo neaizmirstamus Ziemassvētkus. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/noskanas-un-tradicijas/irlavas-bernu-nama-audzekni-piedzivo-neaizmirstamus-ziemassvetkus.d?id=46876961> (skatīts 08.01.2016).

un-tradicijas/irlavas-bernu-nama-audzekni-piedzivo-neaizmirstamus-ziemassvetkus.d?id=46876961 (skatīts 08.01.2016).

<sup>57</sup> Rogale R. (2013, 4. dec.) Idejai: audumi, salvetes un stikla burciņas kā dāvanas iesainojums. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/padomi/idejai-audumi-salvetes-un-stikla-burcinas-ka-davanas-iesainojums.d?id=43870422> (skatīts 04.01.2016).

<sup>58</sup> Delfi. (2013, 4. dec.) Cik kaloriju sadedzinām, iepērkot svētku dāvanas? *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/padomi/cik-kaloriju-sadedzinam-ieperkot-svetku-davanas.d?id=43871600> (skatīts 04.01.2016).

<sup>59</sup> Kasser T., Sheldon M. K. What Makes for a Merry Chirstmas? *Journal of Happiness Studies* No 3(4), 2002, pp. 313–329.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ziemassvētku iepirkšanās ir jautra un aizraujoša – *dalēji piekrītu* 47,9%; Es gūstu prieku no Ziemassvētku iepirkšanās – *dalēji piekrītu* 45,6%; Ziemassvētku iepirkšanās uzlabo man garastāvokli – *dalēji piekrītu* 38,8%; Ziemassvētku iepirkšanās ir būtiska Ziemassvētku pieredzes daļa – *dalēji piekrītu* 42,2%; Ziemassvētku iepirkšanās rada mani patiesu svētku izjūtu – *dalēji piekrītu* 36,5%; Es veicu Ziemassvētku iepirkšanos ar prieku, nevis ar piespiešanos – *dalēji piekrītu* 39,5%; Ziemassvētku iepirkšanās ir iespēja aplūkot un iepazīt produktus / pakalpojumus – *dalēji piekrītu* 42,6%.

<sup>62</sup> Es pērku dāvanas, kas izpauž manu personību: *pilnīgi piekrītu* – 22,4%; *dalēji piekrītu* – 45,6%; *dalēji nepiekīrtu* – 17,9%; *pilnīgi nepiekīrtu* – 14,1%.

## AVOTI

BNS. (2015, 19. dec.) Pētījums: desmitā dala Ziemassvētku dāvanu iegādei vismaz reizi nēmuši kredītu. *Financenet*. [http://financenet.tvnet.lv/nozares/588891-petijums\\_desmita\\_dala\\_ziemassvetku\\_davanu\\_iegadei\\_vismaz\\_reizi\\_ir\\_nemusi\\_kreditu](http://financenet.tvnet.lv/nozares/588891-petijums_desmita_dala_ziemassvetku_davanu_iegadei_vismaz_reizi_ir_nemusi_kreditu) (skatīts 08.01.2016).

Brūvere L. (2013, 12. dec.) Ziemassvētku vecīša lietošanas instrukcija. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/ziemassvetku-vecisalietosanas-instrukcija.d?id=43891452> (skatīts 04.01.2016).

Cehs.lv. (2015, 24. dec.) Ziemassvētki ir tragedija. *Versijas*. <http://www.delfi.lv/news/comment/comment/cehslv-ziemassvetki-ir-tragedija.d?id=46880159> (skatīts 08.01.2016).

Delfi. (2013, 4. dec.) Cik kaloriju sadedzinām, iepērkot svētku dāvanas? *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/padomi/cik-kaloriju-sadedzinam-ieperkot-svetku-davanas.d?id=43871600> (skatīts 04.01.2016).

Delfi. (2013, 5. dec.) Pati pareizākā Ziemassvētku dāvana bērnam. *Cālis*. <http://www.delfi.lv/calis/jaunumi/pati-pareizaka-ziemassvetku-davana-bernam.d?id=43864328> (skatīts 04.01.2016).

Delfi. (2013, 11. dec.) Noklausies “Es skaistu rozīt’ zinu” oriģinālaranžējumu! *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/noklausies-es-skaistu-rozit-zinu-originalaranzejumu.d?id=43889708&page=2> (skatīts 04.01.2016).

Delfi. (2013, 18. dec.) Pētījums: Grūtniecības testi un vilnas zeķes jeb ko labāk nedāvināt svētkos. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/petijums-grutniecibas-testi-un-vilnas-zeķes-jeb-ko-labak-nedavinat-svetkos.d?id=43929972> (skatīts 05.01.2016).

Delfi. (2015, 21. dec.) Sabiedrībā pazīstami gardēži un pavāri iesaka dāvanu idejas Ziemassvētkiem. *Svētku laiks*. [http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/eksperts/sabiedriba-pazistami-gardezi-un-pavari-iesaka-davanu-idejas-ziemassvetkiem.d?id=46863741](http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/davanu-eksperts/sabiedriba-pazistami-gardezi-un-pavari-iesaka-davanu-idejas-ziemassvetkiem.d?id=46863741) (skatīts 08.01.2016).

Delfi. (2013, 24. dec.) Augstākās amatpersonas Ziemassvētkos vēl sajust ticību nākotnes sapņu, gaišu domu un darbu piepildījumam. *Svētku laiks*. <http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/augstakas-amatpersonas-ziemassvetkos-vel-sajust-ticibu-nakotnes-sapnu-gaisu-domu-un-darbu-piepildijumam.d?id=43986836#ixzz2qzDhcjep> (skatīts 06.01.2016).

Delfi. (2015, 23. dec.) Irlavas bērnu nama audzēkņi piedzīvo neaizmirstamus Ziemassvētkus. *Svētku laiks*. [http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/noskanas-un-tradicijas/irlavas-bernu-nama-audzeknji-piedzivo-neaizmirstamus-ziemassvetkus.d?id=46876961](http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/noskanas-un-tradicijas/irlavas-bernu-nama-audzeknji-piedzivo-neaizmirstamus-ziemassvetkus.d?id=46876961) (skatīts 08.01.2016).

Delfi. (2015, 27. dec.) Populārākā šī gada Ziemassvētku dāvana ASV – levitējošais dēlis. <http://www.delfi.lv/bizness/tehnologijas/video-popularaka-si-gada-ziemassvetku-davana-asv-levitejosais-delis.d?id=46884667> (skatīts 09.01.2016).

Kvaste S. (2015, 24. dec.) Žēlsirdība vienmēr būs lielāka par jebkuru grēku. *Ziņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/587664-zelsirdiba\\_vienmer\\_bus\\_lielaka\\_par\\_jebkuru\\_greku](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/587664-zelsirdiba_vienmer_bus_lielaka_par_jebkuru_greku) (skatīts 09.01.2016).

LETA. (2013, 9. dec.) Īrijas premjers Dombrovskim pasniedz vislētāko dāvanu. *Ziņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas\\_premjers\\_dombrovskim\\_ka\\_kolegim\\_pasniedz\\_visletako\\_davanu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/489517-irijas_premjers_dombrovskim_ka_kolegim_pasniedz_visletako_davanu) (skatīts 04.01.2016).

LETA. (2015, 15. dec.) Aptauja: 70% iedzīvotāju Ziemassvētku dāvanai tērēs līdz 20 eiro. *Financenet*. [http://financenet.tvnet.lv/zinas/588386-aptauja\\_70\\_iedzivotaju\\_ziemassvetku\\_davanai\\_teres\\_lidz\\_20](http://financenet.tvnet.lv/zinas/588386-aptauja_70_iedzivotaju_ziemassvetku_davanai_teres_lidz_20) (skatīts 07.01.2016).

LETA. (2013, 24. dec.) Arhibīskaps Vanags aicina rast prieku pie Dieva. *Ziņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491375-arhibiskaps\\_vanags\\_aicina\\_rast\\_prieku\\_pie\\_dieva](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491375-arhibiskaps_vanags_aicina_rast_prieku_pie_dieva) (skatīts 06.01.2016).

Pulkstene G. (2013, 24. dec.) TVNET Ziemassvētki pie “Dzeguzītes” bērniem “Iršos”. *Ziņas*. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet\\_ziemassvetki\\_pie\\_dzeguzites\\_berniem\\_irvos](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/491284-tvnet_ziemassvetki_pie_dzeguzites_berniem_irvos) (skatīts 06.01.2016).

Rogale R. (2013, 4. dec.) Idejai: audumi, salvetes un stikla burciņas kā dāvanas iesainojums. *Svētku laiks*. [http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/aktuali/idejai-audumi-salvetes-un-stikla-burcinas-ka-davanas-iesainojums.d?id=43870422](http://www.delfi.lv/news/svetku-laiks/padomi/idejai-audumi-salvetes-un-stikla-burcinas-ka-davanas-iesainojums.d?id=43870422) (skatīts 04.01.2016).

Tvnet. (2013, 7. dec.) Tinet Ziemassvētku eksperte Liена Kalna. *Egoiste*. [http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/489213-tvnet\\_ziemassvetku\\_eksperte\\_liena\\_kalna](http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/489213-tvnet_ziemassvetku_eksperte_liena_kalna) (skatīts 04.01.2016).

Tvnet. (2013, 11. dec.) Louis Vuitton gudrā zoss izvēlas dāvanas. *Egoiste*. [http://www.tvnet.lv/egoiste/stils/489749-louis\\_vuitton\\_gudra\\_zoss\\_izvelas\\_davanas](http://www.tvnet.lv/egoiste/stils/489749-louis_vuitton_gudra_zoss_izvelas_davanas) (skatīts 04.01.2016).

Tvnet. (2013, 13. dec.) Iekārotākās dāvanas šogad – tehnoloģiju ierices. *Tehnoloģijas*. [http://www.tvnet.lv/tehnologijas/nozares\\_jaunumi/490112-iekarotakas\\_svetku\\_davanas\\_sogad\\_tehnoloģiju\\_iерices](http://www.tvnet.lv/tehnologijas/nozares_jaunumi/490112-iekarotakas_svetku_davanas_sogad_tehnoloģiju_iерices) (skatīts 04.01.2016).

Tvnet. (2015, 24. dec.) Kā nenošaut greizi ar dāvanām jeb Pēdējā brīža špikeris. *Aktuāli*. [http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/589433-ka\\_nenosaut\\_greizi\\_ar\\_davanam\\_jeb\\_pedeja\\_briza\\_spikeris](http://www.tvnet.lv/egoiste/aktuali/589433-ka_nenosaut_greizi_ar_davanam_jeb_pedeja_briza_spikeris) (skatīts 09.01.2016).

## LITERATŪRA

Belk R. Materialism and the Making of the Modern American Christmas. *Miller D. (ed.) Unwrapping Christmas*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 75–104.

Bell C. M. *Rithual Theory, Rithual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Clarke P. Christmas Gift Giving Involvement. *Journal of Consumer Marketing* No 23(5), 2006, pp. 283–291.

Collins R. *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, pp. 36–40.

Fairclough N. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxon: Routledge, 2010.

Hirschman E. C., LaBarbera P. A. The Meaning of Christmas. *Hirschman E. C. (ed.) Interpretive Consumer Research*. Association for Consumer Research, Provo, UT, 1989, pp. 136–147.

Kasser T., Sheldon M. K. What Makes for a Merry Chirstmas? *Journal of Happiness Studies* No 3 (4), 2002, pp. 313–329.

Laroche M., Saad G., Cleveland M., Browne E. Gender Differecies in Information Search Strategies for a Christmas Gift. *Journal of Consumer Marketing* No 17(6), 2000, pp. 500–522.

McCracken G. *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Pleck E. H. *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Rothenbuhler E. W. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. London: Sage Publications Ltd., 1998.

Sassatelli R. *Consumer Culture. History, Theory and Politics*. London: SAGE Publications, 2007.

Therkelsen A., Gram M. The Meaning of Holiday Consumption: Construction of Self among Mature Couples. *Journal of Consumer Culture* No 8, 2008, pp. 269–292.

Walsh J. J. *Were They Wise Menor Kings? The Book of Christmas Questions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Solvita Pošeiko

## MĪLI SAVU TUVĀKO! – AR MĪLESTĪBAS SVĒTKIEM JEB PRAIDU SAISTĪTIE TEKSTI UN KONTEKSTI PUBLISKAJĀ TELPĀ

### *Summary*

### ***'Love Thy Neighbour!' – Texts and Contexts in Public Space Related to Love Festival or Pride***

*In Latvia, during the last decades, sexual minorities are widely discussed, and Pride as a love festival of sexual freedom is one of the contributors to such discussions. In 2015, a significant event of LGBT – 'Europride' – took place in Latvia for the first time.*

*Sources of the research: 383 photos with language signs published on the Internet, videos and articles on the Pride, 2794 commentaries under publications dedicated to the theme of Pride. The present article is aimed at characterizing the linguistic, cultural, religious, and political aspects of the development and maintenance of the public discourse, focusing on the self-representation of sexual minorities, LGBT and the Pride from the viewpoint of Latvia's inhabitants.*

*In the research, the approach of the examination of the semiotic and linguistic landscape is applied. It includes the analysis of the visual and linguistic design of public texts, paying attention to the usage of images, signs and symbols, colours and language codes. The main condition of carnival and laughing, and queer theory is respected as the focus is placed on the process of awareness and depiction of a subject's homosexual identity and their relations with the authorities and society.*

*In general, two tendencies are related to sexual minorities and the perception and interpretation of EuroPride 2015 in the public space:*

- in the texts of semiotic and linguistic landscape, positive and explanatory messages of sexual minorities and their supporters encouraging to be understanding and friendly are prevailing (for instance, admission of one's sexual identity and sexual diversity); negative attitude towards LGBT and the Pride in urban environment is expressed mainly with symbolically powerful non-verbal means;*
- in the articles published on the Internet and commentaries of discussion forum, texts expressing negative and rejecting attitude towards sexual minorities and the Pride are prevailing; typical counterargu-*

*ments of these texts are: ‘straight’ practice, traditions and religion, moral values (including family and children), individual and social safety.*

*In the society of Latvia, there is an opinion that everything is acceptable if only it occurs somewhere else, if only nobody speaks about it and does not bother the ‘straight people’ in a direct way, thus archetypically delimiting and protecting their own space (comfort zone). But is it possible to put love into some kind of a frame?*

*Key-words: love festival, EuroPride 2015 in Riga, semiotic and linguistic landscape, sexual minorities, public discourse*

\*

## Ievads

Ar jēdzienu *milestība* cilvēkiem lielākoties saistās kaut kas labs un skaists, jo tas apzīmē *intīmas, dziļas un noturīgas pozitīvas jūtas pret citu cilvēku, kas ietver gan kaislīgu seksualitāti, gan platonisku maigumu [..], pozitīvas jūtas, kas vērstas, piem., uz kādu cilvēku, cilvēku grupu, vai arī uz kādu individuālu nozīmīgu parādību [..]; arī dziļa sirsnība, draudzība, interese*<sup>1</sup>. Svētki, ar ko cilvēki visā pasaule pirmām kārtām asociē milestības un divu cilvēku savienības izrādišanas un slavināšanas rituālu, ir kāzas. Taču kopš 20. gadsimta 2. putas iesākās diskusijas par citādiem milestību apliecināšanas svētkiem, respektīvi, par praidu (no angļu valodas vārda *pride* – ‘lepnums’) jeb *netradicionālas seksuālās orientācijas cilvēku pulcešanos un dažādiem kopējiem pasākumiem*<sup>2</sup>, kuros dalībnieki pievērš uzmanību ne vien atsevišķu cilvēku savstarpējām jūtām, bet arī dažādu seksuālo minoritāšu mīlestības un kopā būšanas jautājumiem kopumā. Praida kā milestības svētku pētnieki Kevins Markvels (*Kevin Markwell*) un Gordons Vaitis (*Gordon Waitt*) izceļ, ka praida primārais mērķis ir *publiski svinēt seksualitātes daudzveidību ar pasākumu programmu, kurā ir gan izklaides daļa, gan sabiedrību izglītojošā daļa, gan praktiskās nodarbibas, piemēram, radošas darbnīcas, diskusijas*<sup>3</sup>. Arī Latvijā pēdējās desmitgadēs plaši ir apspriestas seksuālās minoritātes, viņu sociālā darbība, tiesības un drošība, un viens no šādu sarunu ierosinātājiem ir tieši praiðs.

Pirmais Rīgas praiðs Latvijā notika 2005. gadā, Baltijas praiðs – 2009. gadā.<sup>4</sup> Savukārt no 2015. gada 15. līdz 22. jūnijam Rīgā notika lebiešu, geju, biseksuāļu un transpersonu (LGBT) kustībai Eiropas līmenī nozīmīgs pasākums *EuroPride 2015*, kurā piedalījās apmēram 5000 dalībnieku no Latvijas un ārvalstīm. Pirmo reizi kādā no bijušajām Pa-

domju Savienības valstīm notika Eiropas prāids. Tā laikā notika dažādi izglītojoši kultūras un izklaides pasākumi: zinātniskās konferences (piemēram, “*Zilie* stāstījumi Eiropas kultūrās), semināri un lekcijas (piemēram, vēsturnieču I. Lipšas un I. Runces izstāde un priekšlasījums, vīriešu seksuālās veselības darbnīca), filmu seansi (piemēram, spāņu drāma *Sliktā izglītība* (2002) un šveiciešu drāma *Loks* (2014)), izstādes (piemēram, zviedru politiskā karikatūrista E. Karlsona personālizstāde ES mājā). Protams, redzamākais un publiskajā telpā visvairāk apspriestais pasākumu cikla notikums ir gājiens pa Rīgas centru.

Šajā rakstā galvenā uzmanība ir pievērsta Latvijā līdz šim pēdējam notikušajam praidam – *EuroPride 2015*, konkrēti – publiskotajiem tekstiem Rīgas ielās un tīmeklī par trīs savstarpēji saistītiem tematiem: 1) seksuālajām minoritātēm; 2) praidu; 3) mīlestību un seksuālajām attiecībām, to atklātu demonstrēšanu, jo īpaši svētku gājienā. Raksta mērķis ir raksturot publiskā diskursa par praidu kā mīlestības svētkiem veidošanās un uzturēšanas lingvistiskos, kultūras, reliģiskos un politiskos aspektus, īpaši izceļot seksuālo minoritāšu pašreprezentāciju, LGBT un praida raksturojumu Latvijas iedzīvotāju skatījumā. Pētījuma galvenie jautājumi:

1. Ko publiskie teksti (uzraksti uz dažādiem priekšmetiem, plakāti, raksti un komentāri tīmeklī) atklāj par praida galveno konceptu – mīlestību, LGBT kā praida dalībniekiem, praida organizētājiem un praidu?
2. Kuri lingvistiskie un sociolingvistiskie līdzekļi ir izmantoti tekstu izveidē?
3. Kā praida dalībnieki pašidentificējas un kā viņi tiek identificēti citu izteiktajos tekstos?
4. Kā LGBT, viņu atbalstītāji vai noliedzēji publiski izsaka savas vērtības un pasaules skatījumu?
5. Ar ko atšķiras praida atbalstītāju un noliedzēju teksti?

Rakstā vispirms ir dots pētījuma metodoloģiskais un teorētiskais pamatojums, tad publisko tekstu kontentalīze semiotiskās un lingvistiskās ainavas kontekstā, salīdzinot praida atbalstītāju un oponentu ziņojumu izteiksmes paņēmienus un līdzekļus. Tālāk ir izvērsta no latviešu ziņu portāliem ekscerpēto komentāru analīze un interpretācija, izceļot viedokļu argumentācijas lingvistiskos un ekstralīngvistiskos līdzekļus, aktualizētās tēmas, tipiskus intertekstus un kontekstus. Raksta beigās apkopoti būtiskākie secinājumi un daži diskusijas jautājumi turpmākiem pētījumiem.

## Pētījuma metodoloģiskais un teorētiskais pamatojums

*Praidi ar svinību, karnevālu un performanču rituāliem rezonē atšķirīgi ne tikai starp pilsētām, bet arī starp sociālajām grupām, kur tiek apspriesti dažādi temati, kā, piemēram, HIV / AIDS, laulības, adopcija<sup>5</sup>. Tātad, līdzīgi kā kāzām, arī šiem svētkiem piemīt rituāla daba, taču atšķirībā no kāzām praidā biežāk vizuāli tiek izcelts ķermeniskums un seksualitāte, izmantojot karnevāla potenciālu – pārgērbšanos un iejušanos dažādos tēlos (galvenokārt spilgtos un izteikti femīnos vai maskulīnos personāžos). Pēc filozofa un literatūrzinātnieka M. Bahtina teorijas, šie svētki būtu aplūkojami kā ritualizēta sociāla transgresija, ko raksturo protests pret normu, familiaritāte, kolektīva jautriņa, ikdienības noliegums, spēles elementi un jutekliskums.<sup>6</sup> Praida dalībnieki (seksuālās minoritātes vai to atbalstītāji) ar dažādiem semiotiskiem līdzekļiem cenšas apliecināt savu mīlestības izpratni – atšķirīgu no sabiedrībā dominējošā uzskata – un vēlas svinēt mīlestības daudzveidību, publiskojot savu seksuālo identitāti. Savukārt seksuālo minoritāšu un praida noliedzēji tiesi pretēji – noliedz citādo, no normas atšķirīgo seksuālo identitāti. Līdz ar to praida dalībnieki vairāk nekā kāzinieki ir pakļauti nedrošībai, jo publiski var saņemt atšķirīgus viedokļus, piedzīvot neparedzamas oponentu darbības un situācijas.*

Praidā notiekošais pētījumā ir analizēts attālināti, respektīvi, klātienē nepiedaloties pasākumos, bet vērojot globālajā tīmeklī publicētos un brīvi pieejamos audio un video tekstus, fotogrāfiju galerijas. Šādam netiesīsam pētījumam ir gan savi plusi, gan arī minusi. Kā pozitīvais aspeks ir izceļams visa pasākuma, šajā gadījumā – praida – vienkopus tvērumis, kas praktiski nav iespējams, pētniekam pašam tajā piedaloties. Piemēram, vērojot gājienu, fotografējot vai filmējot interesējošās pasākuma detaļas, ir iespējams tvert tikai atsevišķu tā daļu, arī atsevišķajos praida pasākumos vienlaicīgi nevar būt atšķirīgo lokalizācijas vietu dēļ. Taču lielākais minus no nepiedalīšanās klātienē ir ekspresinterviju īstenošanas neiespējamība un kopējās pasākuma atmosfēras neizjušana.

Pētījumam ir izvēlēti šādi tīmeklī pieejamie avoti:

- 383 *EuroPride 2015* norises gaitu (gājienu, pulcēšanos Vērmanes dārzā) atainojošas fotogrāfijas no mājaslapām <http://www.tvnet.lv> un <http://www.delfi.lv>, kurās ir redzama vizuāla un lingvistiska informācija, piemēram, plakāti, uzraksti uz sejas, apģērbiem un dažāda veida aksesoāriem;
- ziņu portālos publicētie video sižeti un raksti par praidu (piemēram, LTV1 raidījumi *Kultūras ziņas* 16.06.2015. un *100 g kultūras*

*“Mili savu tuvāko!” – ar milestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

- 18.06.2015., SKDS vadītāja A. Kaktiņa viedoklis rakstā *Eiropraids būtiski nemainīs attieksmi pret sociālajām minoritātēm* 20.06.2015., Saeimas deputātes I. Viņķeles viedoklis rakstā *Cerams, nākamais prādis būs par prieku, nevis tiesību prasīšanu* (20.06.2015.), praida dienasgrāmatas pirms un pēc publiskajiem pasākumiem;
- 2794 reģistrēto un anonīmo lietotāju komentāri mājaslapās <http://www.delfi.lv>, <http://apollo.tvnet.lv> un <http://www.irlv.lv> pēc praida tematikai veltītām publikācijām.

Pētījumā ir izmantota semiotiskās un lingvistiskās ainavas izpētes pieeja, lai raksturotu un analizētu publisko tekstu vizuālo un lingvistisko noformējumu (resp., multimodalitāti), pievēršot uzmanību attēlu, zīmju un simbolu, krāsu un valodas kodu izmantojumam. Semiotiskās ainavas teorētiskās idejas ir līdzīgas sociālās semiotikas teorijas atziņām, viena no galvenajām, kas būtiska arī šī raksta sakarā, – uzmanība ir pievēršama attēlu veidā nodotajai informācijai, īpaši izceļot sociālo jautājumu problemātiku, t. sk. dzimuma un seksualitātes jautājumu vizuālo interpretāciju un iztirzājumu publiskajā telpā.<sup>7</sup>

Kritiskā diskursa analīze ir izmantota, lai analizētu noteiktu grupu (šajā gadījumā – seksuālo minoritāšu, praida dalībnieku, atbalstītāju un noliedzēju) pašreprezentācijas tekstus, dažādu viedokļu un attieksmes pret LGBT un praidu izteikšanai izmantotos lingvistiskos un ekstralīngvistiskos līdzekļus kā sociāli aktuālas un nozīmīgas problēmas un sabiedrībā plašakas komunikācijas elementus. Savukārt šīs metodes varianta – postrukturālās kritiskās diskursa analīzes – izmantojums ir ļājis intertekstu (problēmu, tēmu, diskursu) un to savstarpējo attieksmu analīzi izpēties tekstos.<sup>8</sup> Pētījumā ir respektēts zilo teorijas (*queer theory*) pamatnosaicījums – uzmanības pievēršana subjekta homoseksuālās identitātes apzināšanās un attēlošanas procesam un šo procesu attiecībām ar varu un sabiedrību, arī homoerotisma, kiča un kempa (resp., dekorativitātes, teatrālās attieksmes, jebkuras lietas uztvere kā teksta pēdiņās ielikta citāta) izpratne.<sup>9</sup>

### **Praida gājiena semiotiskais un lingvistiskais raksturojums**

Praids Rīgas publiskajā telpā bija vizuāli un audiāli uzkrītošs pasākums – šovs (īpaši karnevālam līdzīgais gājiens pa pilsētas centra ielām), kas saistīts ar nedaudz provokatīvu teatralitāti un izrādišanos, jautrību un izklaidi, konservatīvajai sabiedrības daļai nepieņemamu tabu jautājumu atklātu aktualizēšanu. Individuālajā limenī seksuālajām minoritātēm piedalīšanās praida gājienā ir iespēja brīvi demonstrēt savu seksuālo

identitāti, iepazīties ar citiem dalībniekiem un ļauties trakulībai. Savukārt sociālā limenī – solidarizēties un aktualizēt jautājumus par vārda un izteiksmes brīvību, sabiedrības uzvedības kultūru un vienlīdzību, atkārtoti rosinot diskusiju par iecietību un aizstāvot seksuālo minoritāšu tiesības uz heteroseksuāliem cilvēkiem līdzvērtīgu dzīvi, pilnvērtīgu un sabiedrībā atzītu. Būtisks praida kā svētku aspekts ir smiekli (pozitīvi vai ironiski) un izklaide: jautri un bezbēdīgi pavadīts laiks kopā, milestības un seksualitātes slavināšana, dažādu atpūtas pasākumu apmeklēšana, arī apreibiņošo vielu lietošana, atbrīvojoties no ikdienas darbiem un pienākumiem un, kas jo īpaši svarīgi, no sociālo normu ievērošanas. Tas ir viens no iemesliem, kādēļ dala LGBT izvēlas nepiedalīties praidā.

*EuroPride 2015* gājienā bija redzami dažāda izmēra LGBT karogi un pārstāvēto valstu karogi (piem., Lietuvas, Vācijas, Krievijas, Norvēģijas), daudzkrāsaini baloni un plakāti, cilvēki, kas sadevušies rokās vai apkampušies savu attiecību un jūtu publiskošanai. Daļa svētku gājiena dalībnieku tieši ar savu apģērbu, spilgtu krāsu parūkām un vizuālo tēlu kopumā izcēla daudzkrāsainību (resp., daudzveidības konceptu) un pievērsa apkārtējo cilvēku uzmanību, atsevišķos gadījumos hiperbolizēti vai pat groteski izceļot savu femīno vai maskulino dabu. Kā tipiskus piemērus var minēt vīrieti apspilētā rozā balerīnas tērpā un sievieti vīrišķīgos džinsos un T-krekлā, uz kura uzdrukāta kaklasaite. Savukārt klausāmi bija atskanotie populāru dziesmu ieraksti, dalībnieku dziedātās dziesmas un bungu rībināšana, arī izkliegtie saukļi un atsevišķās frāzes.

Kopumā praidā bija redzamas **trīs dalībnieku grupas**:

- 1) atbalstītāji, kas piedalījās gājienā (piem., brīvprātīgie palīgi, LGBT un viņu draugu apvienība *Mozaika*, nevalstisko organizāciju un biedrību pārstāvji);
- 2) protestētāji, LGBT un praida noliedzēji (piem., biedrību *Antiglobālisti* un *Nopride* locekļi, konservatīvi kristīgo konfesiju pārstāvji, daļa vecākās paaudzes iedzīvotāju);
- 3) vērotāji – ziņkārīgi vietējie iedzīvotāji un pilsētas viesi, nejauši garām-gājēji, kam nebija striktas nostājas šajā jautājumā.

Katrais grupas pārstāvjiem bija sava attieksme pret notiekošo, respekīvi, atbalstītājiem – pozitīva, oponentiem – negatīva, vērotājiem – lielākoties neutrāla. Attiecīgo konotāciju spilgti atainoja dalībnieku sejas mīmika (smaidīgas, saviebtas, izķēmotas, dusmīgas sejas), kustības un žesti (apķeršanās, māšana ar roku, mēles rādišana, vidējā pirksta vai kulaka demonstrēšana, spļaudišanās), arī izkliegas interjekcijas (galvenokārt *Hi* un *Čau!*; *fui*; *ū-ū-ū!*).

Lingvistiskās ainavas un publisko tekstu izveides sakarā būtisks ir **socio-lingvistiskais aspeks**<sup>10</sup>, kam pievērsta uzmanība, lai noskaidrotu, kurā valodā tika demonstrēti publiskie teksti. Vienreizējas lingvistiskās ainavas fotofiksācijas materiāli rāda, ka dažādos rakstveida ziņojumos dominēja angļu valoda, pavisam 73% gadijumu. Visbiežāk tā bija lasāma monolingvālās praida organizētāju un dalībnieku apģērba un aksesuāru (galvenokārt T-kreklu un somu) uzdrukās, emblēmās un dalībnieku valstu reprezentācijas plakātos, arī nākamo praidu reklamējošos tekstos, piemēram, *#respect diversity*\* ‘respektē daudzveidību’ un *Europride, welcome to Moscow next!* ‘Eiropraid, nākamreiz esi gaidīts Maskavā!’ (skat. arī citus piemērus rakstā). Bilingvālos tekstos vairums gadijumu angļu valoda bija izvietota kā papildu valoda pēc teksta latviešu valodā. Taču Latvijas lingvistiskās ainavas kontekstā mazāk ierastas ir valodas zīmes ar valodu kombināciju: krievu un angļu valoda, kas ir konstatēta trīs zīmēs. Kā piemēru var minēt divu jauniešu turētu plakātu ar tekstu *Я человек, а не пропаганда I'm a human being not propaganda* [Es esmu cilvēks, ne propaganda]. Kopumā angļu valodas lietojums rakstveida komunikācijā var tikt skaidrots ar pasākuma telpisko tvērumu un starptautisko raksturu, ko demonstrē jau praida nosaukums.

Latviešu valoda pavisam ir konstatēta 16% rakstveida zīmju, bet krievu valoda – 5% ziņojumu. Tikai latviešu valodā bija publicēti galvenokārt praidu atbalstoši teksti: filozofiskas atziņas, retoriskie jautājumi un rosinājumi uz labvēlīgu attieksmi pret neierobežotu mīlestību un sekusuālajām minoritātēm, piemēram, *Mili savu tuvāko* un *Ienīst ir viegli, mīlestībai vajag drosmi* (skat. arī citus piemērus rakstā). Tāpat latviešu valodā bija nosauktas slavenas personības, kas, pēc plakātu veidotāju un demonstrētāju domām, ir bijušas seksuālās minoritātes, piemēram, *Leonardo; Ludvigs; Marsels*. Savukārt krievu valodas lietojums ir vairāk attiecināms uz viesu grupu no Krievijas pašreprezentācijas tekstiem un bilingvāliem praida oponentu tekstiem, kuros informācija ir ekvivalenta abās valodās. Kā piemērus var minēt vīrieša T-kreklu ar krāsainiem burtu apliem, kas kopā veido vārdu *Любовь ‘Mīlestība’* krievu valodā, un plakātu, kurā ir lasāms atsevišķas praida apmeklētāju grupas viedoklis *Mēs par tradicionālu ģimeni Мы за традиционную семью* latviešu un krievu valodā, lasītājus uzrunājot abās Latvijā biežāk lietotajās valodās.

Savukārt visas trīs iepriekš minētās valodas ir lasāmas vienkopus četrās trilingvālās valodas zīmēs, ņaujot tekstu izslātit un uztvert dažādu

\* Šeit un turpmāk rakstā ir saglabāta tekstu oriģinālrakstība, arī ja ir pamanītas pareizrakstības, interpunkcijas un stila kļūdas.

lingvistisko kolektīvu pārstāvjiem, kam ir vismaz vienas valodas zināšanas. Tā, piemēram, plakāts ar tekstu – LGBT un to atbalstītāju ideju – *For love between people not between genders. Par mīlestību starp cilvēkiem nevis starp dzimumiem.* За любви между людьми, а не между полами ir trīs valodās, uzrunājot angļu, latviešu un / vai krievu valodas lietotājus.

Citu valodu lietojums bija vien dažās valodas zīmēs, un visbiežāk teksts svešvalodā bija izvietots līdzās valsts karogiem, funkcionējot par dalībnieku pārstāvētās valsts simbolu. Kā piemēru var minēt vācu, lietuviešu un nīderlandiešu valodu, kas praida gājienā dalībnieku grupas nosacīti nošķīra pēc valodas kolektīva.

Nākamais būtiskais **publisko tekstu** analīzes aspekts ir **saturs** – kas bija pateikts praida tekstos gājiena laikā? To kontentanalīze rāda, ka pozitīvi noskaņoto praida dalībnieku un atbalstītāju rakstveida ziņojumos tika atzīta seksuālo un garīgo attiecību modeļu daudzveidība un pieaugušu cilvēku brīva izvēle attiecību veidošanā un uzturēšanā. Atbalstītāju demonstrētie teksti pēc izteiktā saturā ir klasificējami trīs tematiskās grupās:

- 1) seksuālā pašidentifikācija un pašrefleksija, arī mīlestības definēšana;
- 2) cilvēktiesību un vienlīdzības aizstāvēšana;
- 3) misijas apziņas atainojums.

Pirmā grupa ir saistīta ar katra cilvēka individuālo līmeni (kas es esmu, kā sevi apzinos, ko man nozīmē mīlestība un attiecības?), otrā grupa – ar konkrētu sabiedrības mikrogrupu (sociumu), respektīvi, seksuālajām minoritātēm (kā seksuālo minoritāšu pāri var iekļauties sabiedrībā un kāpēc viņiem nav tādas pašas tiesības kā heteroseksuāliem pāriem?). Savukārt trešās grupas rakstveida teksti ir saistīti ar sabiedrību kopumā (kā ir iespējams mainīt situāciju un sabiedrisko domu valstī kopumā, kam ir izdevīgi aktualizēt vai, tieši pretēji, noklusēt seksuālo minoritāšu jautājumus citu sociālo problēmu kontekstā?).

Pirmais LGBT un praida atbalstītāju tekstu grupu ilustrēja tādi izteikumi kā *Es esmu kas esmu*, kas impliciti pauž savas seksualitātes pieņemšanu un citādas seksuālās identitātes neiespējamību, *Bisexual ♥ not confused* ‘Biseksuāla [mīlestība] nav apmulsums’, noliedzot biseksuāla cilvēka nespēju izvēlēties starp abu dzimumu (tradicionālajā izpratnē) seksuālajiem partneriem, arī *Love is love* ‘Mīlestība ir mīlestība’, *Love is a basic human right* ‘Mīlestība ir cilvēka pamattiesības’ un *Mīlestībai nav dzimuma*, kas norāda uz mīlestības neierobežotajām izpausmes formām, neatkarīgām no kultūras un sociāli noteikta dzimuma. Vairākos ziņojumos bija lasāmi rosinājumi ikvienam atzīt seksuālo identitāti, nekaunoties un neslēpjot patieso būtību. Piemēram, ieteikumos *Skapis domāts drēbēm*,

*ne cilvēkiem! Nāc ārā!* un *Nebaides parādīt savas īstās krāsas!* ir izmantotas metaforas; pirmajā gadījumā ir izmantota atsauce uz teicienu *skelets skapi* ‘zināms vai nojaušams noslēpums, par ko nerunā’, lai rosinātu sekuālās minoritātes atklāties, savukārt otrā gadījumā – sekuālā citādība ir apzīmēta ar krāsām, raisot asociācijas ar daudzkrāsaino LGBT karogu.

Ar cilvēktiesībām praida lingvistiskās ainavas kontekstā galvenokārt tiek saprasta vienlīdzība attiecību psiholoģiskā, sociālā un juridiskā atzīšana, cilvēciski draudzīga attieksme pret sekuālajām minoritātēm. Daži piemēri: *Equal rights = basic rights* ‘Vienlīdzīgas tiesības = pamattiesības’, *Dzīvosim draudzīgi – homophobia free zone* ‘Dzīvosim draudzīgi – homofobijas brīva zona’, arī LGBT atbalstītāju lozungs *Proud to be Homo sapiens* ‘Lepojos būt cilvēks’, ar to saprotot cilvēcīgu attieksmi pret citādo.

Savukārt misijas apziņa realizējās rakstveida ziņojumos, kuros ir izteikta atsevišķo cilvēku un cilvēku grupa entuziastiskā vēlme, ja ne gūt sabiedrības atbalstu, tad vismaz informēt un izglītot to par sekuālajām minoritātēm, pakāpeniski mainot dominējoši negatīvo sociālo domu par sekuālo daudzveidību, arī panākt sekuālo minoritāšu tiesības un atzīšanu sabiedrībā vismaz nākamajās paaudzēs. To apliecinā tādi izteikumi kā *Dari šodien to, ko citi nedara, lai rīt varētu darit to, ko citi nevar;* *Your rights are our fight* ‘Jūsu tiesības ir mūsu cīņa’; *Vēstures pārmainīšana – ir karsta.* Taču tanī pat laikā tekstos tika uzsvērta miermilīga pozīcija, cenšoties veidot dialogu ar sekuālo majoritāti (resp., heterosekuāliem cilvēkiem), ne agresīvi un kaujinieciski sludinot un uzspiežot savu patiesību. Kā piemērus var minēt trīs rakstveida ziņojumus: izteikumu angļu valodā *Gay prides not military prides* ‘Geju praidi nav militārie praidi’, bilingvālo (krievu un angļu valodā un ar sirds simbolu, kas apzīmē vārdu *milestība*) apgalvojumu *Hem вуйне Make ♥ not war!* ‘Nav kara! Milēties nav karot!’ un retorisko jautājumu latviešu valodā *Kāpēc sabiedribai labāk patīk redzēt divus vīriešus turam ieročus, nevis vienam otru roku?*, kas salīdzina karu un nāvi ar divu cilvēku attiecībām un milestību. Impliciti tiek norādīts, ka sabiedrība biežāk spēj pieņemt vardarbību un agresivitāti, bet ne citādas savstarpējās jūtas.

Savukārt oponentu rakstveida tekstos kā galvenie bija izcelti trīs aspekti: reliģiskais, morālais un psiholoģiskais aspekts, kas izmantoti argumentācijā pret praida un sekuālo minoritāšu pieņemšanu un atbalstišanu Latvijā. Nosodot praidu un homoseksuālos cilvēkus, protestētāji izcelā ģimeniskās, respektīvās, tradicionālās jeb konservatīvās vērtības, sekuālitātes jautājumu individuālo raksturu un heterosekuālismu kā “normālo”, aktualizēja demokrātiskās problēmas un sekuālos noziegumus valstī. Tekstos bija izmantoti prievidi *par* un *pret*, nolieguma

partikula *nē* un vārdu savienojumu pretstatījumi, bet vizuāli bija izcelti atslēgas vārdi, lielie sākumburti, treknraksts, pasvītrojums un / vai sarakanā krāsa visā tekstā, lai uzskatāmi parādītu plakātu demonstrētāju skaidro pozīciju attieksmē pret praidu un LGBT, sava viedokļa kategoriskumu. Daži piemēri: *Mēs par tradicionālu ģimeni; Mēs PRET homoseksualitātes propagandu; Pret grēka invāziju Latvijā; Nē – psiholoģisko noviržu popularizēšanai!; NĒ – PRAIDAM!; Latvieši izmirst – pederasti vairojas!* Īpaši jāizceļ pēdējais piemērs, jo tā ekspresīvo saturu vēl papildina pie plakāta piestiprinātas divas skeleta galvas un cūkas galvas maska, tiešā veidā pastiprinot negatīvo konotāciju un maskošanās ideju – atvairīt un aizbiedēt ļauno.

Eiropraida gājienā bija redzama arī publiska pasmiešanās par praida dalībniekiem – ironiska palīdzības izrādišana LGBT: kāds vīrietis uz muguras nēsāja plastmasas kannu ar cauruli, un uz šīs kannas bija lasāms uzraksts – *Vazelins*, kas impliciti norāda uz homoseksuālistu seksuālajām attiecībām nepieciešamo līdzekli (resp., lubrikantu).

Pavisam īsi salīdzinot *EuroPride 2015* semiotisko un lingvistisko ainavu ar iepriekš notikušajiem praidiem Rīgā, var redzēt, ka pētījumam izvēlētajā praidā ievērojami mazāk ir:

- 1) praida dalībnieku (nosodītāju, vērotāju) naida un agresivitātes kā vispārīgā noskaņojuma pazīmju;
- 2) biežu un regulāru publikāciju un diskusiju plašsaziņas līdzekļos (resp., intensīvas mediju uzmanības), lai piedāvātu atsevišķu politiku, reliģisko konfesiju, kultūras darbinieku viedokļus (piem., A. Šlesera, A. Ķedjajeva, J. Vanaga, K. Dimitera, R. Bargā viedokļi iepriekšējos gados);
- 3) mutvārdu tekstu (*linguistic soundscape* ‘lingvistiskās skaņu ainavas’), jo īpaši skaļi izkliegtu vai skaļruņos deklarētu rosinājumu, apgalvojumu un / vai jautājumu, protestētāju rupjību un aizvainojošu izteikumu (piem., *Sitiет pidarus!*; *Latvija ir normālo cilvēku zeme, nevis peģiku; Smirdigie suņi; Tie, kas tādas lietas dara, ir pelnījuši nāvi!* iepriekšējos gados);
- 4) ļoti kategorisku un neiecietīgu rakstveida apgalvojumu plakātos (piem., *Praids ir provokācija; 80% больных спидом – геи* ‘80% aids slimnieku – geji’; *Geji – aida izplatītāji; Pederastus izārstēs tikai gāzes kamera; Pederasti = Pedofili iepriekš*) un vēršanās pret ārzemju dalībniekiem (piem., *Ārzemju geji – vācāties prom!*, jāpiebilst, ka šo tiešo pavēli ārzemnieki varēja nemaz nesaprast valodas zināšanu trūkuma dēļ, līdz ar to paziņojums bija bezjēdzīgs, jo visticamāk savu mērķi nesasniedza);

- 5) seksuālo minoritāšu intīmo attiecību izcelšanas plakātos un mutvārdū tekstos, tās nonivelējot līdz fizioloģiskam dzimumaktam (piem., izteikumi par seksuālajām izvīrtībām, par dzimumlocekļa bāšanu visur, kur vien gribas);
- 6) reāli vērstu darbību pret praida gājiena dalībniekiem (izņēmums – LGBT karoga aizdedzināšana, bet iepriekšējos gados – dalībnieku apmētāšana ar olām, tomātiem un izkārnījumiem, arī L. Dimiteres mēģinājums apturēt gājienu 2009. gadā, nogulstoties uz ceļa ar krustu sev uz krūtīm un sarkanu rozi kreisajā rokā);
- 7) Bībeles demonstrēšanas, tās un citu reliģisko tekstu citēšanas latviešu, krievu un angļu valodā, apelēšanas pie reliģiskām un morālām vērtībām (piem., *Thou shalt not lie with mankind as with womankind: it is abomination.* 3 MOZUS 18: 22 ‘Tev nebūs gulēt ar vīrieti kā ar sievieti: tas ir aizliegts’ iepriekš). Vairāk par praida politisko un reliģisko diskursu, viedokļu daudzveidību un tā organizācijas un norises gaitu, t. sk. par atklātajiem un slēptajiem nolūkiem (piem., pievērst balsotāju uzmanību noteiktām politiskajām personībām un partijām, iegūt peļņu) ir diskutēts dokumentālajā filmā *homo@lv*.<sup>11</sup>

Kopumā var secināt, ka 2015. gada praidi ir noticis bez fiziskām un psiholoģiskām sadursmēm, kas izteiktas ar cieņu aizskarošiem un apvainojošiem lingvistiskiem līdzekļiem. Šis praidi bija salīdzinoši mierīgāks, atainojot pozitīvu tendenci – lēnu pārmaiņu procesu, spēju milestības daudzveidības svētkus uztvert pozitīvi vai neitrāli. Kā daži no iepriekš minēto izmaiņu iemesliem, iespējams, ir kultūršoka mazināšanās (noteikta latviešu sabiedrības daļa pasākumā vairs nesaskata neko jaunu un nepieiredzētu, līdz ar to šokējošu), spēcīgu līderu un protesta demonstrāciju organizācijas trūkums, arī apzināta pasākuma ignorēšana, tādā veidā demonstrējot savu nepatiku, noraidošo attieksmi un norobežošanos. To apliecinā arī pasākuma pretinieku vai neitrālās pozīcijas ieņēmēju izteikumi plāssaziņas līdzekļos pirms praida, rosinot cilvēkus nepiedalīties pasākumā (resp., neiet skatīties un / vai protestēt), tā vietā piedāvājot alternatīvu – galvaspilsētas atstāšanu un došanos uz laukiem.

#### **Komentāri tīmeklī: jēdzienu nominācija un argumentācijas līdzekļi**

Ja praida dalībniekiem publiskos tekstus Rīgas ielās bija iespējams demonstrēt pamātā tikai praida laikā, tad tīmekļa vietēju lietotāji savu viedokli par seksuālajām minoritātēm un viņu publiskajiem pasākumiem (t. sk. praidu) teorētiski varēja publicēt foruma diskusijās pirms un pēc pasākumiem. Taču, kā rāda ekscerpēto tekstu laika norādes, diskusijas

tēma ir bijusi aktuāla īslaicīgi, tās dalībniekiem visai intensīvi un lielā skaitā izsakot savu rakstveida viedokli. Tā, piemēram, ziņu portālā [www.delfi.lv](http://www.delfi.lv) pēc raksta un video sižeta *Praida gājiensā Rīgā dodas pieci tūkstoši; trīs cilvēki aizturēti* (20.06.2015) ir 1225 komentāri (skat.: 22.04.2016), publicēti 20. un 21. jūnijā, līdzīgi aina ir arī tīmekļa vietnē <http://apollo.tvnet.lv> pēc raksta *Organizatori ļoti pozitīvi vērtē Eiropraida pasākumu norisi* (22.06.2015) – 237 komentāri (skat.: 22.04.2016) ir publicēti divu dienu laikā. Taču tīmeklim ir priekšrocība – tekstu ir iespējams publicēt anonīmi, līdz ar to rakstītāji samērā brīvi un izvērsti pauž viedokli un atklāj attieksmi pret rakstu, diskusijas tēmu, LGBT un praidu. Tomēr ir vērojama arī komentāru cenzēšana; ir saglabāti mājaslapu administratoru ieraksti, ka atsevišķi komentāri ir izdzēsti vai pat bloķēta kāda lietotāja iespēja publicēt komentārus.

Kopumā komentāros ir vērojamas vairākas internetvalodas un šim teksta žanram tipiskas tekstveides pazīmes, taču ir konstatētas arī specifiskas iezīmes pieteiktās problemātikas risinājumam. Ekscerpētos komentārus raksturo:

- īss teksta apjoms (piemēram, *:D man ir sieva*<sup>12</sup> un *Ar katru šādu pasākumu es sāku skatīties uz tiem radījumiem nevis kā uz slimniekiem, bet kā uz sabiedrībai bīstamiem izvirtuļiem. Katrs tāds gājiens būtībā ir naida kurināšana pret seksuālajām minoritātēm – brīmos, ka viņi paši to neapjēdz.*<sup>13</sup>);
- dialoga forma (eksplicītās un implicitās uzrunas) un spēcīga retorika (pavēles, rosinājuma teikumi) (piemēram, *Kāpiet vilcienā un jau rīt būsiet ārā no briesmīgās ES. Cītādi orientēto pastāvēšana nekādi neapdraud jūsu ģimeni, tāpēc neapdraudiet viņus ar kūdišanu uz naidu.*<sup>14</sup>);
- pareizrakstības, interpunkcijas un stila kļūdas (piemēram, *Visos laikos ir bijushi gan taadi gan shitaadi, bet neviens nav tiecīs pec populisma. skumji apzinātie, ka tadaam lietaam par godu ir jaariiko festivaali.*<sup>15</sup>);
- vienkāršruna un slengs, taču arī mākslinieciskās izteiksmes līdzekļi (salīdzinājumi, epiteti un metaforas, hiperbolas), ironija un satīra (piemēram, *skeletskapes ‘sievietes, kas iznākušas no skapja, resp., publiski atklājušas savu seksuālo identitāti’, evolucionējošie skotu vikingi ‘geji un transpersonas, kas staigā svārkos un kleitās’*);
- seksuālo minoritāšu un praida apzīmējumu daudzveidība (piemēram, *glumie; ġenderi ‘no angļu valodas vārda genders – dzimumi’, kēmu izrādīšanās*);
- negatīva konotācija pret LGBT un praidu;

*“Mili savu tuvāko!” – ar mīlestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

- atsevišķa komentārā vai tā daļas atkārtota publicēšana (galvenokārt “zinātnieku” un “ekspertu” citātu kopijas);
- interteksti un interdiskursi (piemēram, *Zinātniski pierādīts – EBOL nāk no pakaļciešanām<sup>16</sup>*), ar diskusijas tēmu tieši nesaistītas sarunu tēmas (*Pasaule šobrīd notiek daudz svarīgākas lietas, piemēram Kanādā Pasaules kausa futbolā sievietēm izcīņa nonākusi līdz astotdaļfināliem. Pamēģiniet latviešu mēdījos atrast kādu rindiņu, par LTV pat nerunāsim. Par tādu informāciju pa dupsi draudzīgi neplikē?*<sup>17</sup>);
- binārās opozīcijas (normālie – dīvainie, slimie; tradicionāla ģimene – homoseksuālistu savienība; austrumi – rietumi).

Tālāk rakstā uzmanība tiks pievērsta ar pētījuma tematiku tiešā veidā saistītām pazīmēm, piedāvājot atsevišķu piemēru izvērstu analīzi.

## 1. Seksuālo minoritāšu un praida nominācija un raksturošana

Virsjēdzienu (resp., mīlestības svētku) un izpētes situācijas jēdzienu (resp., svētku dalībnieku un cilvēku, kas ir LGBT vai atbalsta LGBT) denotācijas un konotācijas izteikšanas paņēmienus un līdzekļus komentāros ataino iepriekš minēto jēdzienu nominatīvais lauks. Tas parāda, kā un ar kādiem valodas līdzekļiem tiek nosaukti LGBT un prauds.

Seksuālo minoritāšu atbalstītāji, nosaucot seksuālās minoritātes, lieto neitrālus apzīmējumus – abreviatūru *LGBT*, vispārinošo vārdu *homoseksuālisti* vai attiecīgi: *geji, lesbietes, arī biseksuāli*. Tāpat tiek lietots arī neitrāls daudzveidīgās mīlestības svētku apzīmējums – *prauds*. Savukārt no tīmekļa vietnēm ekscerpēto komentāru plašākās rakstītāju grupas – LGBT un praida noliedzēju – viedokļu kontentalizē atklāj, ka par svētku dalībnieku (jo īpaši LGBT) denotācijas pamatkomponentiem tiek izvēlēti:

1. Cilvēki, kas ir fiziski un / vai psiholoģiski slimī, atšķirīgi, ar novirzēm no normas, kaut kādā ziņā nepilnvērtīgi, pret kuriem tiek izjusta izteikti negatīvi attieksme: *slimie* (visbiežāk lietotais apzīmējums); *plikie un samākslotie slimie ērmi; tur tie slimnieki; slimie izvirtuļi, kuri kā aprakuši nēsājas pa ielām, savas novirzes slavinādami; patologiskie; morāli invalīdi; morāla k \*ropliba; anormālie; kompleksu pārņemtie fizisko iegribu nekontrolējošie indivīdi; viriešveidigie un sieviešveidigie; kop-dzīvnieki; aklie; kr0pli; enerģētikas kropļi; cilvēki bez kauna.*

Kā redzams piemēros, jēdzienu raksturojošie īpašības vārdi un lokāmie divdabji lielākoties ir ar noteikto galotni, kas norāda uz šķietami vispārizināmiem faktiem un spriedumiem, arī uz attiecīgo vārdu substantīvēšanos – jaunu jēdzienu lietošanu. No lingvistiskā aspekta neordināri

ir apzīmējumi ar izskaņu *-veidīgie*, kas atklāj to, ka kaut kas vairāk vai mazāk ir radīts pēc konkrēta parauga (resp., vēlamā) un ka šī kopija ir līdzīga pēc formas, veida un uzbūves izvēlētajam precedentam, bet tomēr pilnībā neatbilst oriģinālam (šajā gadījumā – sieviešveidīgā ir līdzīga sieviete, bet nav sieviete, un vīriešveidīgais nav vīrietis). Tieki dota norāde uz *falšu* jeb izlikšanos, kaut kādas neīstas lomas pieņemšanu. Tāpat noteikti jāizceļ, ka vairums praida un LGBT oponentu ir pārliecināti, ka seksuālās minoritātes, tāpat kā cilvēki ar kādu attkarību, nemaz neapzinās savu “slimību” un noliedz problēmas esamību. Piemērs: *kā alkoholikis nekad neatzīs, ka vajag ārstēties tā samēji...*<sup>18</sup>

2. Cilvēki, kam ir citāda, netradicionāla seksuālā uzvedība un seksuālās attiecības: *mērkaķi riesta laikā; pakaļā bāzēji; sudustumeji; anālie manijaki; “šokolādes” ceha miļotāji; di...sā spaudēji un sūkātāji nožēlojamie; streipveidīgie t.ūpļa urbīnātāji.* Pēdējā piemērā ir reference uz radio žurnālistu Kārli Streipu, kas viens no pirmajiem Latvijā publiskoja savu seksuālo identitāti, līdz ar to ir kļuvis par zināmu paraugu daudziem gejiem. Tāpat šajos piemēros – ironiskā vai satīriskā slengā izteiktos apzīmējumos – ir redzama tendence pievērst uzmanību ne visām seksuālajām minoritātēm, bet tikai gejiem un izcelt viņu seksuālās attiecības, sniedzot visai detalizētu to metaforisko aprakstu (resp., verbālo vizualizāciju). Būtiski uzsvērt, ka šo komentāru rakstītāji, balstoties pēc tīmekli norādītajiem iniciāļiem vai segvārdiem, galvenokārt ir tieši vīrieši. Šie konstatētie fakti ļauj secināt, ka vairumam tīmeklī pieteikušos oponentu ir atklāta nepatika tieši pret gejiem un ka šādas psiholoģiskās nostājas pamatā, iespējams, ir bailes no vīrišķības apdraudējuma, nedrošība un nepārliecība par savu seksualitāti.
3. Homoseksuālisti: *sodomija; homiši; GEJROPAS pidaroki; pidari; “pediņi”; p3diņi; mikstie; zilie lopi; šītie zilie; zilā gaisā bezdētāji.* Piemēri atklāj dažādu žargonvārdu izmantojumu, kas funkcionē kā eifēismi, lai aizstātu tabu nosaukumu, lai nebūtu jāpieņem konkrētā vārda denotatīvais kods, zināmā mērā – lai pašaizsargātos. Komentāru rakstītāju norobežošanos no homoseksuālistiem demonstrē arī norādāmo vietniekvārdu – *vīji* un *šītie* (“svešie”, “perversie”) – lie-tojums, eksplīcīti vai impliciti tos pretstatot vietniekvārdam – *mēs* (“savējie”, “normālie”). Savukārt biseksuāli cilvēki tiek apzīmēti ar nominālu metaforu – *visēdāji*, seksualitāti salīdzinot ar ēšanu, respek-tīvi, fiziskās attiecības ar abiem dzimumiem uztverot kā dzīvībai nepieciešamās barības uzņemšanu, nevērtējot ēdienu pēc kaut kādiem kritērijiem.

*“Mili savu tuvāko!” – ar milestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

Jāpiebilst, ka nereti homoseksuālisms ir vienādots vai salīdzināts ar pedofiliju, zoofiliju, narkomāniju, alkoholismu un zudušo paaudzi reprodukcijas neiespējamības dēļ, retāk – kreiļiem. Persona, kas sevi tīmekļa forumā pieteikusi kā *Neticis*, uzskata, ka *atšķirībā no PSRS, kur kreiļiem skolā spieda rakstīt ar labo roku, pie mums tagad gan kreiļus, gan labiķus atzīst kā dažādas normas. Homoseksuālisti ir tāds pats dabīgs mazākums, kā kreiļi. Un piespiest viņus milēt pretējo dzimumu ir vēl tumsonīgāk, nekā “pāraudzināt” par labiķiem kreiļus*<sup>19</sup>.

Seksuālās minoritātes tiek dēvētas arī par cilvēkiem, kas noliedz Dievu, ir ateisti, piemēram: *sātanisti; Bibeles un Dieva noliedzēji*, un par potenciālajiem noziedzniekiem – *visādu netikumu riska grupa*. Relīģija vispārīgi vai arī kāda konkrēta religiskā konfesija (piemēram, pareizticība) vairākkārt tiek pieminēta kā vienīgā iespēja “izārstēties” no homoseksuālisma.

Atsevišķos gadījumos LGBT tiek nosaukti par *nabadziņiem*, kas ir pakļāvušies postmodernā gadsimta tendencēm – notikumu, tekstu, iespēju un emociju piesātinātībai, visatļautībai un maksimāli vieglai un ātrai vēlamo iegribu (t. sk. seksuālo tieksmju) apmierināšanai, baudas glorifikācijai.

Vēl viena tipiska iezīme komentāros, raksturojot LGBT un praida dalibniekus, ir ožas semantika, kas galvenokārt ir saistīta ar smakas uztvērēja negatīvajām emocijām. Par to liecina biežā darbības vārda *smird* lietojums, piemēram: *slimi cilvēki un smird pēc sūdiem. Fui!!!* Tādā veidā tiek parādīts, ka nepatīkamais un nepieņemamais tiek uztverts kā mazāk kvalitatīvs arī pēc smaržas.

Tīmekļa komentāros ir vērojams, ka implicīti LGBT tiek pat pieņemti, taču īpaši uzsvērot, ka viņi visu var darīt, netraucējot un neapdraudot pārējos, nepretendējot uz īpašām privilēgijām (resp., akceptējams ir viss, kas “normālo” tiešā veidā neskar). Divi piemēri: *Lai viņi kopojas kaut ar vistām bet lai tas mani netraucē, lai nebāzas vīrsū ar praidiem, gājiņiem un neliek pārveidot likumus viņu labā... Lai tautas lielākā daļa netiku spiesta paklautes saujiņai citādo...*<sup>20</sup> un *Sviests! Lai dzīvo, lai slēdz kopdzīves un īpašuma līgumus. Neviens viņus neapsiež!!! Lai brauc citur un slēdz savas laulības. Cik tālā apsurdā mūsu valsts vēl grib iet!*<sup>21</sup> Vēlējuma izteiksmes izmantojums komentāros ataino rakstītāju eksplīcīto atļauju LGBT veikt konkrētas darbības pie noteiktiem nosacījumiem, īpaši izceļot “normālo” dzīves un uzvedības modeļu atbilstību cilvēktiesību normām un pastāvību. Tomēr vēlreiz jāuzsver, ka apzīmējumi pēc to gramatiskās formas un leksiskās nozīmes pamatā ir attiecināmi uz vīriešiem un viņu seksuālajām attiecībām, kas norāda komentāru

rakstītāju neiecietību un agresīvu vēršanos tieši pret gejiem un biseksuāliem vīriešiem.

Tīmekļa diskusiju forumos ar praida uztveri un interpretāciju ir saistīts koncepts – **sekulārs karnevāls kā svētki**, kur izrādīšanās, muļķošanās un seksuāla izvirtība ir galvenie izklaides veidi un kas būtu aizliedzams, jo ir uzbāzīgs “normālajai” sabiedrībai, maitā garīgās vērtības un negatīvi ietekmē vietējos iedzīvotajus (īpaši bērnus un jauniešus). Daži piemēri: *klaunāde; seksuālā klaunāde; ākstība; plezīrs; svētki; uzbāzigā kroplība; dirty theatro ‘netīrais teātris’; pretekības un nejēdzīgas padarišanas; izlaidība; Satana armija; zooloģiskais dārzs; murgs*. Kā redzams piemēros, daļa apzīmējumu ir attiecināmi uz praida dalībnieku maskas arhetipa izpausmu publisku demonstrēšanu un piedauzigu uzvešanos.

Savukārt praida rīkotāji tiek nosaukti par *latviešu tautas jaunmodīgām slepkavām*, respektīvi, par tādiem, kas ar LGBT jautājumu aktualizēšanu, praida organizēšanu un reklamēšanu iznīcina latviešus, samazina reproduktīvo cilvēku skaitu Latvijā. Bez piedāvātā praida aizlieguma tīmeklī ir lasāmi arī pavisam sadistiski risinājumi LGBT un praida organizētāju darbības apturēšanai. Viens piemērs: *Visus tos gājienu dalībniekus vajag vienkārši saaicināt vienā vietā un tad satedzināt. Un to resno pisamo maisu kas ir praida vadītāja tai no sākuma iemērkt pēdas verdošā eļļā un tad iemetināt metāla mucā un atstāt. Lai nejauc galvu<sup>22</sup>*, kurā ir lasāmas cieņu aizskarošas frāzes un pilnīgi necilvēcīgas izrēķināšanās idejas.

Komentāros tiek minēti tikai divi pozitīvi ieguvumi no LGBT un praida Latvijā: latviešu un krievu apvienošanās šīs “problēmas” risināšanai un vairāk brīvu sieviešu geju skaita pieauguma gadījumā. Abos gadījumos diskusiju foruma dalībnieki uz potenciālajiem ieguvumiem ir skatījušies no sava skata punkta, izceļot tieši sev iegūstamos labumus no LGBT un praida – saskaņu un draudzīgas attiecības ar krieviem un lielāku sieviešu izvēli.

## 2. Intertekstualitāte. Tēmu, tematu un problemātikas savijumi

Tīmekļu diskusiju forumos lietotāji argumentācijai, sava viedokļa pareizības pierādišanai un emocionālai ekspresivitātei izmanto dažādus tekstus vai to citātus un tīmekļa vietnes, kurās ir: zinātnieku, ekspertu, sabiedrībā pazīstamu cilvēku un “izārstējušos” homoseksuālistu viedokļi, video sižeti (dokumentālās filmas, informatīvi izglītojoši raidījumi), kas, viņuprāt, plāssaziņas līdzekļos tišuprāt netiek publicēti (resp., tiek noklusēti) atainotās patiesības dēļ. Tāpat komentāros ir lasāmas vēsturisko

notikumu alūzijas (resp., atsauces uz vēsturiskiem faktiem un personībām), sakāmvārdi un parunas, tautasdzesmas, anekdotes un pieredzes stāsti. Tā, piemēram, lasītājiem tiek piedāvāts no angļu valodas latviešu valodā tulkotais *Dr. Dobsona*, *ASV valdības eksperta bērnu psiholoģijā*, viedoklis par geju un lesbiešu kustību pārstāvju lielo interesi par nepilngadigu pusaudžu organizācijām, kā pamatā esot vēlme uzsākt seksuālas attiecības ar maziem bērniem un pievērst LGBT kustībai. Tas komentāru sadaļā tiek vairākkārt publicēts.<sup>23</sup> Visai bieži tiek piesaukts Hitlers, kas visus LGBT apšautu, tiek pieminētas arī barikādes, kurās komentētāju senči ir piedalījušies un izcīnījuši Latvijai brīvību citu iemeslu dēļ, ne praidam. Kā piemērus vēl var minēt īsās folkloras tekstus, kas ataino visas sabiedrības vai tikai LBGT nākotnes bezcerību: *Jo tālāk, jo dziļāk bedrē*<sup>24</sup> un *Muusu laime ir prieksha uz kuru mes tiecamies, tikai gejiem un tamliidzīgajiem ta ir aizmugure!*<sup>25</sup> un anekdoti: *Satiekas divi draugi, apjautājas kā klājas utt, bet viens no tiem saka – baigi slikti, jo čurāju biksēs. – Aizej taču pie ārsta. Pēc kāda gada satiekas atkal: – Nu, kā iet? – nenormāli labi. – Pie ārsta biji? – Jā, pie psihologa. – Vai vēl čurā biksēs? – Jā, bet tagad es ar to lepojos...*<sup>26</sup>. Pēdējie divi piemēri ataino atklātu ironiju par LGBT un praidu, izcelot seksuālās attiecības kā vienu no galvenajiem (ja ne pašu svarīgāko) laimi veidojošajiem komponentiem un šķietami nepieņemamas darbības atzišanu par labu esam, ja vien par to var lepoties.

Paralēli tiešai LGBT un praida apspriešanai tīmekļa diskusijās tiek attīstītas vairākas citas tēmas, spēcīgāka semantiskā slodze ir tām, kas tiešā veidā pamato komentāru autoru pozīciju attieksmē pret LGBT un praidu un kas rosina lasītājus pārvērtēt savu viedokli.

Visbiežāk un plašāk izvērstā tēma ir *bērni*: pēcnācēju radīšana, dzimtas turpināšana, Latvijas valsts un latviešu kā nācijas saglabāšana. Tieki izcelts, ka cilvēka viena no dzīves misijām ir bērni un ka seksuālo minoritāšu pāriem tie nav iespējami bez trešās personas iesaistīšanas. Līdz ar to LBGT (*zaudētā paaudze; nāves kultūra*) “parazītē” uz pārējās sabiedrības rēķina, jo nākamajās paaudzēs nebūs sociālo iemaksu veicēju (resp., pensiju fonda pelnītāju). Šādās attiecībās esošiem bērniem nav tradicionālo vecāku (resp., mātes un tēva), bet ir *vecāks numur 1* un *vecāks numur 2*, tādēļ tiek izteiktas bažas par viņu psiholoģisko labsajūtu, drošību un attīstību, arī seksualitātes apzināšanos. Lai gan kopumā tradicionālās ģimenes dzīve tiek idealizēta, to raksturojot kā laimīgu un efektīvu dzīves modeli, atsevišķos komentāros ir manāma to objektīva izvērtēšana, minot daudzas reālas problēmas, piemēram, neauglību, šķirtās laulības, nelabvēlgās ģimenes (piem., vecāki alkoholiķi, fiziski un psiko-

loģiski agresīvi vecāki), bez uzraudzības atstātus un kļaiņojošus bērnus, kas spēlē datorspēles, smēķē, dzer vai lieto narkotikas. Tāpat tiek izcelta popkultūras (piem., filmu, mūzikas video klipu) un Vecrīgas klubu degradējošā ietekme uz bērniem un jauniešiem, kas nav mazāk negatīva kā praidā redzamās atkailinātās seksuālās minoritātes.

Samērā plaši ir iztirzāta arī dažādu **teritoriālo un administratīvo vienību loma** LGBT un praida pieļaušanā un pieņemšanā. Pirmām kārtām eksplīcīti tiek izteikts kauns par Latviju un Latvijas valdību, kas šādu pasākumu ir pieļāvusi, līdz ar to zināmā mērā nododot sabiedrības lielāko daļu, kas ir reprezentēta kā šīs situācijas patiesais upuris, cietējs. Tāpat tiek nosodīti arī demokrātijas un ES cilvēktiesību šķietamie mīnus, kas pieļauj neierobežotu visatļautību un haosu. Valstiskā aspektā svarīgas ir rūpes par sociālo drošību, kas ir saistīta ar pilnvērtīgu dzīvi neatkarīgā valstī. LGBT (īpaši vīriešiem) tiek pārmests, ka viņi nepieciešamības gadījumā neiesaistīties teritoriālo robežu un valsts brīvības sargāšanā, respekktīvi, būtu sociāli pasīvi drošības jautājumos.

Notiekošā vainīgā meklējumos komentāru rakstītājiem noderīga šķitusi opozīcija rietumi un austrumi plašākā nozīmē, Rietumeiropa un Austrumeiropa, Eiropa (arī ironiski apzīmējumi – *ejiboropa, jevropa*) / ES un Krievija šaurākā nozīmē, izceļot rietumu pseidokultūru, kurā prioritāte ir indivīds, ne ģimene un pseidovērtības pretstatā austrumu pasaules uzskatam un kārtibai. Kā atzīst viens komentētājs: *latviešu tauta ar savām dziesmām un kristietību ar savu pieredzi ir pastāvējušas gadsimtos, TURPĒTĀ jau dažas desmitgades kopš homo ideoloģija valda Eiropā – tur ir: a) demogrāfiskā krize, b) ekonomiskā krize, c) nemaz nerunājot par morālo krizi – alkohola, bezdomu patēriņš, pašnāvību skaita pieaugums liberālajās valstīs utml<sup>27</sup>.*

Ne tik izvērsti, bet konceptuāli nozīmīga ir **diskriminācijas** tēma, ko komentētāji aktualizē, raksturojot LGBT piešķirtās privilēģijas praida laikā, piemēram, svētku dalībnieki varot staigāt pa Vērmaņa dārza zāli un dzert alkoholiskos dzērienus, kamēr pārējiem ikdienā tas nav atlāuits. Tāpat tiek norādīts, ka geji neiecietīgi izturas pret sievietēm.

Nav viennozīmīgi atbildams, kāpēc lielākā daļa komentētāju ir tik agresīvi un neiecietīgi noskaņoti seksuālo jautājumu apspriešanā. Iespējams, vēl joprojām pietrūkst publisko diskusiju un informācijas izpratnes un objektīvi argumentētu uzskatu veidošanai. Skaidrs ir tikai tas, ka arī daļai LGBT un praida noliedzēju būtu jāsaņem drosme un jāizliet ārā no skapja, savas patiesās domas spējot atklāt un pamatot arī klātienē, neslēpjoties aiz segvārda tīmekli.

## Nobeigums un būtiskākie secinājumi

Lai gan ievadā tika pieteikts mīlestības koncepta pozitīvais aspeks, ar praidu saistītos tekstos un kontekstos par mīlestību bieži tiek aizmirsts, nonivilējot tās izpratni līdz bezjūtīgam dzimumaktam. Ar seksuālajām minoritātēm un *EuroPride 2015* uztveri un interpretāciju publiskajā telpā kopumā ir saistītas divas tendences:

- semiotiskās un lingvistiskās ainavas tekstos dominē pozitīvi, skaidrojoši, uz sapratni un draudzību rosinoši seksuālo minoritāšu un viņu atbalstītāju ziņojumi (piemēram, savas seksuālās identitātes un seksuālās daudzveidības atzišana). Negatīva attieksme pret LGBT un praidu pilsētvidē tiek pausta galvenokārt ar simboliski specīgiem neverbāliem līdzekļiem;
- tīmekļa rakstos un diskusiju foruma komentāros izteiktā vairākumā ir teksti, kas pauž negatīvu un noraidošu attieksmi pret seksuālajām minoritātēm un praidu un kuros par tipiskiem pretargumentiem ir izvēlēti “normāliba”, tradīcijas un reliģija, morālās vērtības (t. sk. ģimene un bērni), individuālā un sociālā drošība.

Gan semiotiskajā un lingvistiskajā ainavā, gan tīmekļa forums oponenti galveno uzmanību pievērš vizuālajam LGBT tēlam (izskatam un uzvedibai) un attiecību seksualitātes aspektam, tā publiskošanai praida gājienos, ne praida idejai (daudzveidīgas mīlestības akceptēšanai), atsevišķo seksuālo minoritāšu dzīvesstāstiem vai pāru praktiski neiespējamajai kopdzīvei Latvijā.

Šis nelielais pilotpētījums par seksuālo minoritāšu un praida diskursu Latvijā ataino to, ka valstī ir vērojama tendence sabiedriski aktīviem cilvēkiem un cilvēku grupām, kas ir opozīcijā vai kas iebilst atšķirīgiem uzskatiem vai jebkādām pārmaiņām, ieņemt egocentrisku pozīciju publiska problēmjautājuma risināšanā, koncentrējoties uz savu tiesību, vērtību un vajadzību apmierināšanu un nespējot objektīvi un kritiski izvērtēt pieejamo informāciju, notikumus, cilvēku uzvedības un rīcības motīvus, arī domāt ilgtermiņā. Daļā sabiedrības valda uzskats, ka pieņemams ir viss, ja vien tas notiek kaut kur citur, par to nerunā un ar to tiešā veidā neapgrūtina “normālos”, tāda veidā arhetipiski norobežojot un sargājot savu telpu (komforta zonu). Bet vai mīlestība ir ieliekama kādos rāmjos?

<sup>1</sup> LLVV – Spektors A. (sast.) *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Elektroniskā versija. 2009.–2016. <http://tezaurs.lv/#/sv/m%C4%ABlest%C4%ABba> (skatīts 06.09.2016).

<sup>2</sup> SV – Spektors A. (sast.) *Svešvārdu vārdnīca*. Elektroniskā versija. 2009.–2016. <http://tezaurs.lv/#/sv/praidis> (skatīts 06.09.2016).

<sup>3</sup> Markwell K., Waitt G. Events and Sexualities. Finkel R., McGillivray D., McPherson G., Robinson P. (eds.) *Research Themes for Events*. Cabi, Oxfordshire UK, 2013, p. 57.

<sup>4</sup> Vairāk par praidu vēsturi Latvijā skat. LGBT un viņu atbalstītāju kustības *Mozaika* mājaslapā <http://mozaika.lv/par-mums/vesture/>.

<sup>5</sup> Markwell K., Waitt G. Festivals, Space and Sexuality: Gay Pride in Australia. *Tourism Geographies* 11:2, 2009, pp. 144–145.

<sup>6</sup> Bakhtin M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

<sup>7</sup> Jewitt C. How to Produce Inclusive Resources. Lenderyou G., Ray C. (eds.) *Let's Hear It for the Boys!* London: National Children's Bureau, 1999; Jewitt C., Oyama R. 'Visual Meaning': A Social Semiotics Approach. Van Leeuwen T., Jewitt C. (eds.) *Handbook of Visual Analysis*. London: Sage, 2001.

<sup>8</sup> Baxter J. Post-structuralist Analysis of Classroom Discourse. Martin-Jones M., de Mejia A. M. (eds.) *Encyclopaedia of Language and Education: Discourse and Education*. Vol. 3. New York: Springer, 2007, pp. 69–80; Wodak R. What CDA is about – a Summary of its History, Important Concepts and its Developments. Wodak R., Meyer M. (eds.) *Methods in Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 2001, pp. 1–13; Wodak R., Chilton P. (eds.) *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2005.

<sup>9</sup> Jagose A. *Queer Theory: An Introduction*. New York University Press, 1996; Nigianni C., Storr M. (eds.) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh University Press, 2009; Chrysanthi N., Storr M. *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh University Press, 2009; Sontag S. Notes on 'Camp'. Sontag S. *Against Interpretation and Other Essays*. Penguin Books, 2009, pp. 275–292; Butler J. *Bodies that Matter. On the Dissursive Limits of "Sex"*. London / New York: Routledge, 2011; Vērdiņš K. Zilo teorija. *Kalniņa E., Vērdiņš K. (sast.) Mūsdieni literatūras teorijas*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2013, 377.–412. lpp.

<sup>10</sup> Pošeiko S. *Valodas un to funkcionalitāte pilētu publiskajā telpā: Baltijas valstu lingvistiskā ainava*. Promocijas darbs. Rīga: LU, 2015. [http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31349/298-51593-Poseiko\\_Solvita\\_sp10146.pdf?sequence=1](http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31349/298-51593-Poseiko_Solvita_sp10146.pdf?sequence=1) (skatīts 01.09.2016).

<sup>11</sup> Goba K. *homo@lv*. Dokumentāla filma. 2011. <https://vimeo.com/3670165> (skatīts 21.03.2016).

<sup>12</sup> Arcani. *Karogi, dziesmas un līksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraidis: komentāri 1–20*. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas->

*“Mili savu tuvāko!” – ar milestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=1&no=0&cs=1 (skatīts 17.01.2015).

<sup>13</sup> Delfindorfs. *Eiropaidā Rīgā piedalījušies ap 5000 cilvēku. Gājiena pretinieku bija nedaudz, viens aizturēts.* 2015. <http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku> (skatīts 07.09.2016).

<sup>14</sup> mašinists. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 1–20.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&cs=1> (skatīts 17.01.2016).

<sup>15</sup> Rolis. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 61–80.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&cs=1> (skatīts 04.01.2016).

<sup>16</sup> juris. *Rīgā atkal piketēs homofobi pret praidu.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga\\_atkal\\_piketes\\_homofobi\\_pret\\_praidu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga_atkal_piketes_homofobi_pret_praidu) (skatīts 07.09.2016).

<sup>17</sup> valdemir. *Eiropaidā Rīgā piedalījušies aptuveni 5000 cilvēku.* Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis\\_490985](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis_490985) (skatīts 14.01.2016).

<sup>18</sup> Vārdss. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 1–20.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&cs=1> (skatīts 17.01.2016).

<sup>19</sup> Neticis. *Eiropaidā Rīgā piedalījušies aptuveni 5000 cilvēku.* Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis\\_490987](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis_490987) (skatīts 22.03.2016).

<sup>20</sup> Paula Paula. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 21–40.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&cs=1> (skatīts 04.01.2016).

<sup>21</sup> sviests. *Kultūras darbinieki dosies praidā un izteiks atbalstu minoritātēm.* 2015. <http://www.delfi.lv/kultura/news/culturenvironment/kulturas-darbinieki-dosies-praida-un-izteiks-atbalstu-minoritatem.d?id=46124347> (skatīts 13.12.2015).

<sup>22</sup> fff. *Organizatori ļoti pozitīvi vērtē Eiropaidā pasākumu norisi.* Jaunākie komentāri. 2015. <http://apollo.tvnet.lv/komentari/zinas/695987/3> (skatīts 17.01.2016).

<sup>23</sup> Zināšanai. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 41–60.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&cs=1> (skatīts 04.01.2016).

<sup>24</sup> Raimonds Gromskis. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 21–40.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/>

[foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1](http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1) (skatīts 04.01.2016).

<sup>25</sup> Rolis. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 61–80.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

<sup>26</sup> Latviju latviešiem. Eiropaidā Rīgā piedalījušies aptuveni 5000 cilvēku. Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis\\_490987](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis_490987) (skatīts 22.03.2016).

<sup>27</sup> tieši tā. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 21–40.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

## LITERATŪRA

Arcani. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 1–20,* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=1&no=0&s=1> (skatīts 17.01.2015).

Bakhtin M. *Rabelais and His World.* Bloomington: Indiana University Press, 1984.

BNS. *Informē par satiksmes ierobežojumiem “EuroPride 2015” pasākuma laikā.* 2015. <http://apollo.tvnet.lv/zinas/informe-par-satiksmes-ierobezozumiem-europride-2015-pasakuma-laika/695649> (07.09.2016).

BNS. “Mozaikas” vaditāja: gājiena laikā bija vērojams svētkus noskanojums. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/mozaikas-vaditaja-gajienalaika-bija-verojams-svetkus-noskanojums.d?id=46132351> (skatīts 07.09.2016).

BNS. *Stankevičs aicina eiropaidam pievērst pēc iespējas mazāk uzmanības un lūgties.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/564378-stankevics\\_aicina\\_eiropaidam\\_pieverst\\_pec\\_iespejas\\_mazak\\_uzmanibas\\_un\\_lugties](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/564378-stankevics_aicina_eiropaidam_pieverst_pec_iespejas_mazak_uzmanibas_un_lugties) (skatīts 07.09.2016).

Butler J. *Bodies that Matter. On the Dissursive Limits of “Sex”.* London/New York: Routledge, 2011.

Chrysanthi N., Storr M. *Deleuse and Queer Theory.* Edinburgh University Press, 2009.

Delfi Izklaide. *Kā posties uz Rīgas praidu: seši iedvesmojoši padomi.* 2015. <http://www.delfi.lv/izklaide/dzivesstils/stils/ka-posties-uz-rigas-praidu-sesiiedvesmojosipadomi.d?id=46110575> (skatīts 07.09.2016).

Delfi Izklaide. *Rīgas praida gājienam pošas arī slavenības.* 2015. <http://www.delfi.lv/izklaide/dzivesstils/stils/rigas-praida-gajienam-posas-ari-slavenibas.d?id=46124371> (skatīts 07.09.2016).

*“Mili savu tuvāko!” – ar milestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

- Delfi. Foto – Karogi, dziesmas un līksmas sejas – Rīgas ielās solo Eiropraids. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksma-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839> (skatīts 07.08.2016).
- Delfi. Video: Praida gājienā Rīgā dadas pieci tūkstoši; trīs cilvēki aizturēti. 2015. (skatīts 07.09.2016).
- Dollimore J. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucalt*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Dzintars R. *Nevis mest ar olām, bet atbalstīt ģimenes*. 2015. <http://www.delfi.lv/news/comment/comment/raiвис-dzintars-nevis-mest-ar-olam-bet-atbalstīt-ģimenes.d?id=46115547> (skatīts 12.12.2015).
- Eiropaidā Rīgā piedalījusies aptuveni 5000 cilvēku. Viedokļi. Ir. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedoklis\\_490987](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedoklis_490987) (skatīts 22.03.2016).
- Europride 2015*. <http://www.pride.lv/lv> (skatīts 01.09.2016).
- fff. Organizatori ļoti pozitīvi vērtē Eiropaidā pasākumu norisi. Jaunākie komentāri. 2015. <http://apollo.tvnet.lv/komentari/zinas/695987/3> (skatīts 17.01.2016).
- Goba K. *homo@lv*. Dokumentāla filma, 2011. <https://vimeo.com/3670165> (skatīts 21.03.2016).
- Gorter D. *Linguistic Landscape: A New Approach to Multilingualism*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006.
- ir. Eiropaidā Rīgā piedalījusies ap 5000 cilvēku. Gājiena pretinieku bija nedaudz, viens aizturēts. 2015. <http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropaida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku> (skatīts 07.09.2016).
- ir. Eiropraids notiks pie Vērmanes dārza. “Antiglobālistiem” piedāvāts mainīt pasākumu norises vietu. 2015. <http://www.irlv.lv/2015/6/8/eiopraids-notiks-pie-vermanes-darza> (skatīts 07.09.2016).
- ir. Rīgā sākas “Eiropaida” nedēļa. Eiropaida centrālais notikums būs 20. jūnijā. 2015. <http://www.irlv.lv/2015/6/15/riga-sakas-eiropaida-nedela> (skatīts 07.09.2016).
- Jagose A. *Queer Theory: An Introduction*. New York University Press, 1996.
- Jewitt C. How to Produce Inclusive Resources. *Lenderyou G., Ray C. (eds.) Let's Hear It for the Boys!* London: National Children's Bureau, 1999.
- Jewitt C., Oyama R. ‘Visual Meaning’: A Social Semiotics Approach. *Van Leeuwen T., Jewitt C. (eds.) Handbook of Visual Analysis*. London: Sage, 2001.
- juris. Rīgā atkal piketēs homofobi pret praidu. 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga\\_atkal\\_piketes\\_homofobi\\_pret\\_praidu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga_atkal_piketes_homofobi_pret_praidu) (skatīts 07.09.2016).
- Kaktiņš A. *Eiropraids būtiski nemainīs attieksmi pret sociālajām minoritātēm*. 2015. <http://apollo.tvnet.lv/zinas/kaktins-eiropraids-butiski-nemainis-attieksmi-pret-seksualajam-minoritatem/695879> (skatīts 13.12.2015).
- Kultūras darbinieki dosies praidā un izteiks atbalstu minoritātēm*. <http://www.delfi.lv/kultura/news/cultureenvironment/kulturas-darbinieki-dosies-praida-un-izteiks-atbalstu-minoritatem.d?id=46124347> (skatīts 13.12.2015).

Latviju latviešiem. Eiropraidā Rīgā piedalijušies aptuveni 5000 cilvēku. Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilviku/viedokli#viedoklis\\_490987](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilviku/viedokli#viedoklis_490987) (skatīts 22.03.2016).

LETA. *Drošības policija: Eiropraids aizvadīts bez būtiskiem starpgadījumiem.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/drosibas-policija-eiropraids-aizvadits-bez-butiskiem-starpgadijumiem.d?id=46132549> (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Eiropraida programmā būs ap 50 pasākumu.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/560407-eiropraida\\_programma\\_bus\\_ap\\_50\\_pasakumu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/560407-eiropraida_programma_bus_ap_50_pasakumu) (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Eiropraida rikotāji: Ši bija vēsturiska diena.* 2015. <http://apollo.tvnet.lv/zinas/eiropraida-rikotaji-si-bija-vesturiska-diena/695876> (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Kaktiņš: Eiropraids būtiski nemainīs sabiedrības attieksmi pret seksuālajām minoritātēm.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/kaktins-eiropraids-butiski-nemainis-sabiedrības-attieksmi-pret-seksualajam-minoritatem.d?id=46132331> (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Organizatori loti pozitīvi vērtē Eiropraida pasākumu norisi.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565223-organizatori\\_loti\\_pozitivi\\_verte\\_eiropraida\\_pasakumu\\_norisi](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565223-organizatori_loti_pozitivi_verte_eiropraida_pasakumu_norisi) (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Rīgā notiks Eiropraida gājiens un sapulce; iepretim piketēs “Antiglobālisti”.* 2015. <http://apollo.tvnet.lv/zinas/rima-notiks-eiropraida-gajiens-un-sapulce-iepretim-piketes-antiglobalisti/695838> (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Tēmas “Praids” raksti.* 2015. <http://apollo.tvnet.lv/temas/prайдs/4412> (skatīts 07.09.2016).

LETA. *Vinkele: Cerams, nākamais prādis būs par prieku nevis tiesibu prasīšanu.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565079-vinkele\\_cerams\\_nakamais\\_praids\\_bus\\_par\\_prieku\\_nevis\\_tiesibu\\_prasisanu](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565079-vinkele_cerams_nakamais_praids_bus_par_prieku_nevis_tiesibu_prasisanu) (skatīts 07.09.2016).

LETA / BNS. *Vairāki desmiti protestē pret Eiropraidu.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/553075-vairaki\\_desmiti\\_iedzivotaju\\_proteste\\_pret\\_gaidamo\\_eiropraidu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/553075-vairaki_desmiti_iedzivotaju_proteste_pret_gaidamo_eiropraidu) (skatīts 07.09.2016).

LTV1 “Euro Pride 2015” kultūras pasākumi. *Kultūras ziņas.* 2015. <http://replay.lsm.lv/lv/ieraksts/ltv/51402/europride-2015-kulturas-pasakumi/> (skatīts 16.12.2015).

LTV1. Kādi ir LGBT Eiropraida mērķi un ietekme uz sabiedrību? *100 grami kultūras. Diskusija.* 2015. <http://ltv.lsm.lv/lv/raksts/18.06.2015-diskusija.-100g-kulturas.-kadi-ir-lgbt-eiropraida-merki-un-ietek.id51534/> (sk. 16.12.2015).

Markwell K., Waitt G. Events and Sexualities. Finkel R., McGillivray D., McPherson G., Robinson P. (eds.) *Research Themes for Events.* Cabi, Oxfordshire UK, 2013, pp. 57–67.

Markwell K., Waitt G. Festivals, Space and Sexuality: Gay Pride in Australia. *Tourism Geographies* 11:2, 2009, pp. 143–168.

mašinists. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraidas: komentāri 1–20.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas->

*“Mili savu tuvāko!” – ar milestības svētkiem jeb praidu saistītie teksti un konteksti...*

un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1 (skatīts 17.01.2016).

Milani T. M. Whither Linguistic Landscapes? The Sexed Facets of Ordinary Signs. *International Journal of the Sociology of Language*. Berlin: De Gruyter, 2013. Paper 53.

Mozaika. <http://mozaika.lv/> (skatīts 01.09.2016).

Neticis. Eiropraidā Rīgā piedalījušies aptuveni 5000 cilvēku. Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilviku/viedoklis\\_490987](http://www.irlv.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilviku/viedoklis_490987) (skatīts 22.03.2016).

Nigianni C., Storr M. (eds.) *Deleuse and Queer Theory*. Edinburgh University Press, 2009.

Organizatori loti pozitīvi vērtē Eiropraida pasākumu norisi. <http://apollo.tvnet.lv/zinas/organizatori-loti-pozitivi-verte-eiropraida-pasakumu-norisi/695987> (skatīts 22.04.2016).

Orols A. *Eiropraids (Rīga, 2015). LGBT karoga saderzināšana*. Aresti. 2015. <http://antiglobalisti.org/no-homo/eiropraids-riga-2015-lgbt-karoga-saderzinanasana-aresti/> (skatīts 07.09.2016).

Orols A. *LGBT noskumuši, ka prāds Rīgā var nenotikt (propagandas rakstu saraksts papildināts)*. 2015. <http://antiglobalisti.org/antiglobalistu-aktivitates-latvija/lgbt-noskumusi-ka-prāds-riga-var-nenotikt/> (skatīts 08.09.2016).

Orols A. *Rīgas Dome atdod “Vermanīti” prādistiem*. 2015. <http://antiglobalisti.org/antiglobalistu-aktivitates-latvija/rigas-dome-atdod-vermaniti-prādistiem/> (skatīts 07.09.2016).

Orols A. *Tautai prāds nav vienaldzīgs. Kāds aicinājums no youtube uz protesta akciju pret sodomītiem*. 2015. <http://antiglobalisti.org/no-homo/tautai-prādis-nav-vienaldzigs-kāds-aicinājums-no-youtube-uz-protesta-akciju-pretsodomītiem/> (skatīts 07.09.2016).

Paula Paula. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielas soļo Eiropraids: komentāri 21–40*. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

Piller I. Sex in the City: On Making Space and Identity in Travel Spaces. *Semiotic Landscapes: Language, Image, Space*. London: Continuum, 2010, pp. 123–136.

Pošeiko S. *Valodas un to funkcionalitāte pilsētu publiskajā telpā: Baltijas valstu lingvistiskā ainava*. Promocijas darbs. Rīga: LU, 2015. [http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31349/298-51593-Poseiko\\_Solvita\\_sp10146.pdf?sequence=1](http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31349/298-51593-Poseiko_Solvita_sp10146.pdf?sequence=1) (skatīts 01.09.2016).

Prezidents: seksuālā orientācija nav publiski jāreklamē. 2015. <http://antiglobalisti.org/no-homo/prezidents-seksuala-orientācija-nav-publiski-jareklame/> (skatīts 07.09.2016).

Puķe I. *Kamēr sirdsapziņa klusē*. 2015. <http://www.irlv.lv/2015/7/29/kamer-sirdsapzina-kluse> (skatīts 07.09.2016).

Raimonds Gromskis. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās solo Eiroprāids: komentāri 21–40.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

*Riga 2015.* <https://www.europride.com/en/archives/rica-2015/> (skatīts 06.09.2016).

Rolis. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās solo Eiroprāids: komentāri 61–80.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

Rozenberga M. *Seksuālās minoritātes – aizvien nepieņemtas un tiesiski neaizsargātas.* 2015. <http://www.lsm.lv/lv/raksts/zinju-analīze/zinas/seksualas-minoritates—aizvien-nepienemtas-un-tiesiski-neaizsargatas.a134503/> (skatīts 1.09.2016).

Scollon R., Scollon S. W. *Discourses in Place: Language in the Material World.* London: Routledge, 2003.

Shohamy E., Gorter D. (eds.) *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery.* New York, NY & London: Routledge, 2009.

Sontag S. Noteson ‘Camp’. *Sontag S. Against Interpretation and Other Essays.* Penguin Books, 2009, pp. 275–292.

sviests. *Kultūras darbinieki dosies praidā un izteiks atbalstu minoritātēm.* 2015. <http://www.delfi.lv/kultura/news/culturenvironment/kulturas-darbinieki-dosies-praida-un-izteiks-atbalstu-minoritatem.d?id=46124347> (skatīts 13.12.2015).

tiesi tā. *Karogi, dziesmas un liksmas sejas – Rīgas ielās solo Eiroprāids: komentāri 21–40.* 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

TVNET. *Daudzi kultūras darbinieki piedalīsies praidā.* 2015. [http://www.tvnet.lv/izklaide/notikumi/564860-daudzi\\_kulturas\\_darbinieki\\_piedalīsies\\_praida](http://www.tvnet.lv/izklaide/notikumi/564860-daudzi_kulturas_darbinieki_piedalīsies_praida) (skatīts 07.09.2016).

TVNET. *Praids Rīgā.* Raksti. 2015. <http://www.tvnet.lv/search/page/2?q=Praids%20R%C4%ABg%C4%81> (skatīts 07.09.2016).

TVNET. *Rīgā atkal piketēs homofobi pret praidu.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga\\_atkal\\_piketes\\_homofobi\\_pret\\_praidu](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/552859-riga_atkal_piketes_homofobi_pret_praidu) (skatīts 07.09.2016).

TVNET / LETA. *Vērmanes dārzā un tā apkārtnē notika praida gājiens.* 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/565032-vermanes\\_darza\\_un\\_ta\\_apkartne\\_notika\\_praida\\_gajiens](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/565032-vermanes_darza_un_ta_apkartne_notika_praida_gajiens) (skatīts 07.09.2016).

TVNET / LETA / BNS. *Eiropraida gājienā piedalījās aptuveni 5000 cilvēku.* Video. Galerijas. 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/565067-eiropraida\\_gajiena\\_piedalijas\\_aptuveni\\_5000\\_cilveku](http://www.tvnet.lv/zinas/latvija/565067-eiropraida_gajiena_piedalijas_aptuveni_5000_cilveku) (skatīts 07.09.2016).

valdemir. Eiropraidā Rīgā piedalījušies aptuveni 5000 cilvēku. Viedokļi. Ir. 2015. [http://www.ir.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis\\_490985](http://www.ir.lv/2015/6/20/eiropraida-riga-piedalijusies-aptuveni-5000-cilveku/viedokli#viedoklis_490985) (skatīts 14.01.2016).

Vārdss. Karogi, dziesmas un līksmas sejas – Rīgas ielās soļo Eiropraids: komentāri 1–20. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 17.01.2016).

Vērdiņš K. Zilo teorija. Kalniņa E., Vērdiņš K. (sast.) *Mūsdienu literatūras teorijas*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2013, 377.–412. lpp. Viņķele I. Cerams, nākamais prādis būs par prieku nevis tiesību prasīšanu. 2015. [http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565079-vinkele\\_cerams\\_nakamais\\_praids\\_bus\\_par\\_prieku\\_nevis\\_tiesibu\\_prasisanu](http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/565079-vinkele_cerams_nakamais_praids_bus_par_prieku_nevis_tiesibu_prasisanu) (skatīts 13.12.2015).

Wodak R. What CDA is about – a Summary of its History, Important Concepts and its Developments. Wodak R., Meyer M. (eds.) *Methods in Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 2001, pp. 1–13.

Wodak R., Chilton P. (eds.) *A New Agendain (Critical) Discourse Analysis*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2005.

Zināšanai. Karogi, dziesmas un līksmas sejas – Rīgas ielās solo Eiropraids: komentāri 41–60. 2015. <http://www.delfi.lv/news/national/politics/foto-karogi-dziesmas-un-liksmas-sejas-rigas-ielas-solo-eiropraids.d?id=46131839&com=1&reg=0&no=0&s=1> (skatīts 04.01.2016).

## AUTORI

**Medina Abdulajeva** (1971) – Dr. phil., Dagestānas Valsts pedagoģiskās universitātes Muzikoloģijas, kordiriģēšanas un mūzikas pedagoģijas katedras profesore  
e-pasts: m-medina71@yandex.ru

**Evita Badina** (1975) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Angļu filoloģijas un translatoloģijas katedras docente  
e-pasts: evita.badina@du.lv

**Žans Badins** (1973) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitāro un sociālo zinātņu institūta Kultūras pētījumu centra pētnieks  
e-pasts: zans.badins@du.lv

**Varvara Dobrovolska** (1968) – Dr. philol., Valsts krievu folkloras centra vadošā pētniece, Maskava  
e-pasts: dobrovolska@inbox.ru

**Agita Gritāne** (1973) – Mg. art., Mg. iur., Latvijas Mākslas akadēmijas doktorante  
e-pasts: agita.gritane@gmail.com

**Ingars Gusāns** (1974) – Dr. philol., Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmijas Reģionālistikas zinātniskā institūta vadošais pētnieks  
e-pasts: Ingars.Gusans@ru.lv

**Angelika Juško-Štekele** (1968) – Dr. philol., Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmijas Reģionālistikas zinātniskā institūta asociētā profesore un vadošā pētniece  
e-pasts: Angelika.Jusko-Stekele@ru.lv

**Sintija Kalniņa** (1991) – Mg. sc. soc.  
e-pasts: sintija.kalnina@swedbank.lv

**Jeļena Koroloja** (1951) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitāro un sociālo zinātņu institūta Kultūras pētījumu centra asociētā profesore un pētniece  
e-pasts: jelena.korolova@du.lv

**Oksana Kovzele** (1983) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitāro un sociālo zinātņu institūta Kultūras pētījumu centra pētniece  
e-pasts: oksana.kovzele@du.lv

**Ilona Laha** (1974) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitāro un sociālo zinātņu institūta Kultūras pētījumu centra pētniece  
e-pasts: ilona.laha@du.lv

- Ervands Margarjans** (1961) – Dr. habil. hist., Krievijas-Armēnijas (Slāvu) universitātes Humanitāro zinātņu institūta docents, Armēnijas Nacionālās zinātņu akadēmijas Vēstures institūta vadošais pētnieks  
e-pasts: ervand.margare@gmail.com
- Alfonss Motuzs** (1955) – Dr. habil. hum., Kauņas Vītauta Dižā universitātes Katolu teoloģijas fakultātes profesors  
e-pasts: a.motuzas@ktf.vdu.lt
- Sandra Murinska-Gaile** (1984) – Dr. sc. comm., Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmijas Reģionālistikas zinātniskā institūta docente  
e-pasts: sandra.murinska@inbox.lv
- Solvita Pošeiko** (1985) – Dr. philol., Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmijas Reģionālistikas zinātniskā institūta pētniece  
e-pasts: solvita.poseiko@gmail.com
- Olegs Rjabovs** (1962) – Dr. sc., Sanktpēterburgas Valsts universitātes profesors  
e-pasts:olegria@gmail.com
- Jeļena Semeneca** (1977) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Angļu filoloģijas un translatoloģijas katedras docente  
e-pasts: jelena.semeneca@du.lv
- Lolita Stašāne** (1975) – Dr. sc. comm., Latvijas Universitātes Komunikācijas studiju nodaļas lektore  
e-pasts: lolita.stasane@lu.lv
- Ilga Šuplinska** (1970) – Dr. philol., Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmijas Reģionālistikas zinātniskā institūta vadošā pētniece, Izglītības, valodu un dizaina fakultātes profesore  
e-pasts: ilga.suplinska@ru.lv
- Linda Teikmane** (1988) – Mg. art., Latvijas Mākslas akadēmijas doktorante  
e-pasts: linda.teichmann@gmail.com
- Gaļina Virina** (1974) – Dr. philol., Krievijas Zinātņu akadēmijas Sanktpēterburgas akadēmiskās universitātes Nanotehnoloģiju zinātniski izglītojošā centra docente  
e-pasts: virinagalina@gmail.com
- Marita Zitmane** (1979) – Dr. sc. comm., Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultātes Komunikācijas studiju nodaļas lektore, Sociālo un politisko pētījumu institūta pētniece  
e-pasts: marita.zitmane@lu.lv

## CONTRIBUTORS

**Medina Abdulajeva** (1971) – Dr. phil., professor at Dagestan State Teacher’s Training University Department of Musicology, Choral Conducting and Technique of Music Education  
e-mail: m-medina71@yandex.ru

**Evita Badina** (1975) – Dr. philol., docent at Daugavpils University Faculty of the Humanities Department of English Philology and Translatology  
e-mail: evita.badina@du.lv

**Žans Badins** (1973) – Dr. philol., researcher at Daugavpils University Institute of the Humanities and Social Sciences Centre of Cultural Research  
e-mail: zans.badins@du.lv

**Varvara Dobrovolskaya** (1968) – Dr. philol., senior researcher at State Republican Centre of Russian Folklore, Moscow  
e-mail: dobrovolska@inbox.ru

**Agita Gritāne** (1973) – Mg. art., Mg. iur., Doctoral student of the Art Academy of Latvia  
e-mail: agita.gritane@gmail.com

**Ingars Gusāns** (1974) – Dr. philol., senior researcher at Rēzekne Academy of Technologies Research Institute for Regional Studies  
e-mail: Ingars.Gusans@ru.lv

**Angelika Juško-Štekele** (1968) – Dr. philol., associate professor and senior researcher at Rēzekne Academy of Technologies Research Institute for Regional Studies  
e-mail: Angelika.Jusko-Stekale@ru.lv

**Sintija Kalniņa** (1991) – Mg. sc. soc.  
e-mail: sintija.kalnina@swedbank.lv

**Jeļena Koroločova** (1951) – Dr. philol., associate professor and researcher at Daugavpils University Institute of the Humanities and Social Sciences Centre of Cultural Research  
e-mail: jelena.korolova@du.lv

**Oksana Kovzele** (1983) – Dr. philol., researcher at Daugavpils University Institute of the Humanities and Social Sciences Centre of Cultural Research  
e-mail: oksana.kovzele@du.lv

**Ilona Laha** (1974) – Dr. philol., researcher at Daugavpils University Institute of the Humanities and Social Sciences Centre of Cultural Research  
e-mail: ilona.laha@du.lv

**Yervand Margaryan** (1961) – Dr. habil. hist., docent at Russian-Armenian (Slavonic) University Institute for Human Sciences, senior researcher at National Academy of Sciences of the Republic of Armenia  
e-mail: ervand.margare@gmail.com

**Alfonsas Motuzas** (1955) – Dr. habil. hum., professor at Kaunas Vytautas Magnus University Faculty of Catholic Theology  
e-mail: a.motuzas@ktf.vdu.lt

**Sandra Murinska-Gaile** (1984) – Dr. sc. comm., docent at Rēzekne Academy of Technologies Scientific Institute for Regional Studies  
e-mail: sandra.murinska@inbox.lv

**Solvita Pošeiko** (1985) – Dr. philol., researcher at Rēzekne Academy of Technologies Research Institute for Regional Studies  
e-mail: solvita.poseiko@gmail.com

**Oleg Riabov** (1962) – Dr. sc., professor at St. Petersburg State University  
e-mail: olegria@gmail.com

**Jelena Semeņeca** (1977) – Dr. philol., docent at Daugavpils University Faculty of the Humanities Department of English Philology and Translatology  
e-mail: jelena.semeneca@du.lv

**Lolita Stašāne** (1975) – Dr. sc. comm., lecturer at the University of Latvia Faculty of Social Sciences Department of Communication Science  
e-mail: lolita.stasane@lu.lv

**Ilga Šuplinska** (1970) – Dr. philol., senior researcher at Rēzekne Academy of Technologies Research Institute for Regional Studies, professor at Faculty of Education, Languages and Design  
e-mail: ilga.suplinska@ru.lv

**Linda Teikmane** (1988) – Mg. art., Doctoral student of the Art Academy of Latvia  
e-mail: linda.teichmann@gmail.com

**Galina Virina** (1974) – Dr. philol., assistant professor at St. Petersburg Academic University Nanotechnology Research and Education Centre of the Russian Academy of Sciences  
e-mail: virinagalina@gmail.com

**Marita Zitmane (1979)** – Dr. sc. comm., lecturer at the University of Latvia Faculty of Social Sciences Department of Communication Science, researcher at The Advanced Social and Political Research Institute at the Faculty of Social Sciences  
e-mail: marita.zitmane@lu.lv

Līdz 2012. gadam zinātnisko rakstu krājums *Komparatīvistikas institūta almanahs* publicēts ar ISSN numuru 1691-6107. No 2013. gada žurnāls *Komparatīvistikas almanahs* tiek izdots ar ISSN numuru 2255-9388.

Till 2012 the issue was published with the title *The Almanac of the Institute of Comparative Studies* and ISSN number 1691-6107. Since 2013 the journal is published with the title *Journal of Comparative Studies*, ISSN number 2255-9388.



Daugavpils Universitātēs Akadēmiskais apgāds “Saule”  
Izdevējdarbibas reģistr. apliecība Nr. 2-0197.  
Vienības iela 13, Daugavpils, LV-5401, Latvija