

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 Apeļš '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 20th century, stories by Apeļš 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 21st 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, linguoculturology

*

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 aizliegumi¹, diskusijas par augšzemnieku dialekta, latgaliešu literārās valodas u. c. apzīmējumu² pastāvēšanu, funkcionalitāti, statusu, tāpat arī par literatūru:

*Tai saīt, ka myusu dīnuos latgališu literatura ir regionaluo literatura, kū roksta, izdūd i skaita Latgolā. Iz cytom vītom jū vad kai kontrabandū voi eksotisku preci. Publicej kampaņveideigi, kod latgaliskais ir mūdē i juoparuoda kas naviņ interesnuoks, svežnuoks.*³

Varētu turpināt ar lasītāja, autora, mākslinieciski spēcīgas literatūras trūkuma diskursiem, taču pieteiktā pētījuma⁴ 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 Apeļš *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, diahroniskais 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 patērētājsabiedrībai raksturīgas iezīmes, I. Spergas – 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 sabiezējums cilvēka apziņā [...], kultūras pamatvienība cilvēka mentālajā pasaulē*⁵.

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'⁶ 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) *papildus dotāl-ās, pasīvās pazīmes-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* kļūst sinonīmisks 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 līdzīgu ārēju izskatu (sagrīt ar zooloģisko raksturojumu): *staigājošs (nelidojošs) putns, tēviņš, ar sarkanu seksti un piešiem 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 ieguvis no īpašās dziedāšanas [pazīme, kas attiecas uz krievu, lietuviešu valodas specifiku – I. Š.]; e) praviētisks putns, ar ko ir saistīti daudzi ticējumi un rituāli*.⁷

Šajā pētījumā termins *koncepts* ir lietots lingvokulturoloģiskā nozīmē, apzīmējot kultūras nozīmju, jēgas, asociāciju sabiezējumu. Jāpiebilst, ka semiotiķis Jurijs Stepanovs (*Юриѝ Сменанов*), raksturojot konceptu⁸, 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*⁹.

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.¹⁰ Plašākais apkopojums ir humanitāro zinātņu žurnālā *Letonika* (Nr. 18, 2008), kur apkopoti 15 pamatā

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

Svētki ir īpašs notikums, kas pārtrauc ikdienas plūdumu, ieviešot jaunus atskaites punktus laikā, telpā un cilvēku uzvedībā.¹¹

Svētki – savdabīgs 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.¹²

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, ražības un auglības 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 arī kādas neparastas izdarības, kas sagādāja prieku.¹³

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 aprīsi. 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 iegūvi vai citu ražošanas procesu. [...] Tas ir preces virsvērtības solījums, ideoloģijas papildījums 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 kuras palīdzību tiek pārdoti svētki, reizē saglabājot svētku apzīmējumu, kas ar savu valodisko nozīmi apsola vairāk, nekā dod – apsola apvēršanu, transformāciju un atdzimšanu.¹⁴

Savukārt franču esejists Filips Mirai (*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 svētki 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, viss kā ikdienā un nekas, izņemot ikdienu.¹⁵

Domājot par svētku konceptu un tā atainojumu latgaliešu literatūrā, rodas virkne 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 patērētājsabiedrības domāšana un uzvedība vismaz svētku koncepta sakarā? Turpmākajās apakšnodaļās mēģināts atbildēt uz šiem jautājumiem, analizējot svētku koncepta izpausmes četru autoru darbos: M. Andžāne, M. Apeļš, A. Rupainis, I. Sperga.

Svētku atainojums latgaliešu prozā

Veidojot izdevumu *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca* (2012), tika aptaujāti 1959 respondenti¹⁶, 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.¹⁷ Te gan jāpiebilst, ka 100 populārāko Latgales simbolu, asociāciju skaitā ir gan tādas gadskārtu ieražas kā *Juoņadīna*, *Jezuņa diņa*, *Pīterdīna*, *Advents (Zīmysssvātki)*, *Leldīne*, *Annysdīna*, *Jura diņa*, *Marijisdīnys*, *Aizgaviņš*, *Sveču diņa*, *Dvēseļu diņa*, gan kopā sanāksšanas reizes kā *tolka*, *tierts*, *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 vistiešāk ir saistīts ar *tolku*, *balu* un *kuozom*. Kopumā ņemot, svētku atainojums ir margināls, tas pavīd, pirmkārt, kā laika atskaite: *nu Vosoryssvātku nav bejs lieta... Puiši sūleja da kopusvātku oku dziļuoku sataisēt*¹⁸.

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

Svātku diņas svētēja gari un ilgi. Pōrs lelōkim svātkim dareja olu nu pōrpalykušim nu pōrdūšonas mīžim, cepe garšēigus peirāgus, nu pošu audzātīm kvišim, vōrēja pa vasalam pusvucynam, voi naseņ nūbarōtōs tuklōs cyukas gurnam, pēc kam sasaukuši tyvejūs un tuolejūs radinikus un draugus dzīrōja vairōkom dīnom un naktim, trūkšņaini un skali.¹⁹

Sateikam leigōtōju pulku. Lyudz īt jīm leidza. [...] sasarunōdami un rūtōdami apstaigojam rudzu lauku, īdadzam pakalnē Jōņa guni, tod tyvōkajā sādžā atsavodam nu Jōņabārnu pulka. Tikai seņ pazeistami, tivī cylvāki jau mes asam, jo asam tak vysi latviši. Šys myusim mīls 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, aizbraukuse peļņā.²⁰

Nedeļas es apjēdzu ar sastīnu, ar pērti, kas satrauce porostōs diņas pīvakari, kod dorbi izabeidze agrōk, vysim salyka boltas drēbes uz gara sūla nomā. [...] Svātdīnes reitā vysi beja sātā, vysi pacylōti gaideja reitišķas, tod satraukti lādejōs uz bazneicu, pēc beja lels klusums, pōtari un gaideišona, jōpōrnōkūt, lelī mozajīm atvede pa cukrenei.²¹

Draugi aicynuoja laivu braucīni pa Gauju, šašliks leidza, ‘Rimi’ var nūpierkt vīnreizejuos lītuošonys grilu – ni tī atpakaļ vajag vest, ni kuo. Atsapyustu kai cylvāks. Pi dobys. Ļusteigā kompanejā. Kai vysi. Voi pa garū nedeļu nabeja iztveikts birojā i nu izklaidis radzāts tik viņ kai kaida kina voi kokteiļš vokorā. Da i tys pats da kaidu vīnu naktī – reit tok otkon iz dorbu.²²

Tipisks, bezkaislīgs tēlojums atklāj gan sociālās problēmas (aizbraukuši 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 netiešā 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; sasarunōdami un rūtōdami; pacylōti gaideja*. Svētku uztraukums, rūpes un prieks pazūd vienreizējos traukos, neīstumā, ko piedāvā mirklīga, negaidīta un nelolota izrašanās no ierastas ikdienības. Zūd svētku komunikatīvā (sociālā atmiņa,

rituāli, simboli), konsolidējošā (individa socializācija), vērtīborientējošā funkcija.²³

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, bērnu, dažādu reliģisku svētku (arī padomju laikā aizliegtu), gan pagasta saietu svinības.

Ceturtkārt, svētki ir sabiedrības vērtību sistēmas atklājēji. To spilgti demonstrē tādi darbi kā A. Rupaiņa *Televīzija*, *Vecais Garcis*, I. Spergas *Koņu svētki*, viss M. Andžānes bērības atmiņu tēlojumu krājums *Izejas punkts*. Žanriskā atšķirība un autorei 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 padarīja ikdienišķāku, kā pakāpeniski tika zaudēts svētku prieks:

*Tā kā svētki vienmēr bija saistīti ar spēli, tad spēles elementa zaudēšana vai tā pārvēršana 'falsā spēlē' dramatiski ietekmē arī svētku saturu. Svētku un svētku svinēšanas krīze, kas Eiropā ir iestājusies XIX gs., ilgst arī mūsdienās.*²⁴

Īpaši spilgti to var redzēt, salīdzinot M. Andžānes svētku izdzīvošanas vitalitāti, ticamības efektu, tradīcijas dziļumu (*dzeive nu ikšpusis: pylna saules, zīdu, augšonas spēka un atklšmes breinuma*²⁵) 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 irāšom. [...] Ka es nalyugts cimeņš byutu, tys nakreit svorā: uz kōzom un izdeveņom vysa apkōrtejō jaunōtne tur par pīnōkumu laseitīs bez ikkaida ilyuguma, un ja kaidam kōzu reikōtōjam byutu īnōcis prōtā nalyugtūs cimeņus nalaist kōzu ustubā, taidš kaimiņš skaiteitūs storp sādžōnīm par īdūmeigu likuli, kurs nasakaunej pōrlauzt senejōs tāvu-tāvu irāšas, lai atškērt nu citim tikai ar sovu inteligenci un pōrōkumu.*²⁶

Kā jau iepriekš minēts, svētku izvērsts tēlojums var parādīties kā sižeta pamatnotikums, taču tad arī tiek tēlotas *kuozas*, *bals* vai *tolka*, par it kā labi zināmajām²⁷ 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*),

Lendīne, pirmās jaunās maizes cepšana, Ziemassvētki. Mazajai Marenci krietni nozīmīgāki ir socializācijas notikumi, kā pirmais brauciens uz pilsētu, priestera vizitācija, mājskolotājas (*darakterkas*) ierašanās, *večerynkas* un vakarēšanas, kurās dzied, dejo, stāsta, *gostūs* iešana un to sagaidīšana 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 izmantotais materiāls.

Raksturojot latgaliešu īsprozu, var redzēt, kā mainās latgaliešu kāzu tradīcijas. M. Andžānes bērniības atmiņu tēlojums *Kōzas*, pateicoties 1. personas vēstījumam visā krājumā un neraugoties uz to, ka netiek tēlota konkrēta pāra kāzas (minēts, ka tas ir kāds radnieku pāris, tēlu individualizēšana šeit nav svarīga), panāk klātbūtnes, līdzdzīvošanas efektu, sevišķi atainojot *jaunivis*, mājinieku, *kuozu draudzis* emocijas, šaubas, skumju un prieka mišanos. Tradīcijas var izdzīvot kā garīgo un tautasdziesmu citējumus, gari un smalki aprakstītajā danču tūrē, tā sīkās detaļās, kas, kurā brīdī un tieši ko dara. Kā jau minēts iepriekš, darišanas 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.²⁸ Bahtiniskais karnevālistikums te pavīd arī ar tiešu vairākkārtēju pārgērbšanās pieminēšanu, kaulēšanos par līgavas pūru, *pogosta mesšonys* izdarībām, apdziedāšanos, dančiem, kur viens otrs satika, bet kāds cits arī pazaudēja mūža draugu.

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

Par parostojam kōzom saucetōs kōzas, kod obūs golūs beja divu reīžu 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 caturtdīnas vokorā.

Eisōs kōzas beja, kod obōs kōzu sātōs reikōja ņa vīnai kōzu maļteitei, voi vīnā vītā divi, ūtrā vīnu reizi.

Kūpejōs, kod obas puses reikōja kūpmilastu voi divus tikai vīnā golā, ūtrā nabeja, kam reikōt...

*Par tom aiz mugoras saceja, ka tōs nabogu kōzas.*²⁹

Par *pogosta mesšonu*³⁰, kas notiek vairākas reizes, ja vien tās nav tā saucamās *nabogu kōzas*:

Ilga Šuplinska

Mōsas mete pa stōnam. Par stōnu sauce vīnam apģērbam nūmēreitu pošastu audakla gobolu, rūcinīku, jūstu voi cymdus. Nu stōnu mesšonas – mačōšonas – dōvynōšonas – maineišonas, darējumunū slēgšonas ir cēlīs vōrds stōmači, kuri koč stōv, kōzas nūsavārdami, 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 kōzinīki. Tys ir ari bezbēdeigōks. Ar bravureigōkom pīzeimem.³¹

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 nasāinteresēja.³²

Diezgan detalizēts kāzu atainojums ir M. Apeļa stāstā *Izdeveņas*, taču ir vismaz divas būtiskas atšķirības: 1) kāzas jau vērsas 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 darišanas 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 ārējo 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. Apeļš. Abu pozīcija ir tāda, ka jūtām, mīlestībai ir liela nozīme nākotnes likteņa lemsānā, bet abi atveido situācijas, kur tas nebūt nav svarīgākais, vēl jo vairāk M. Apeļš 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 *izdevīgu partiju* (tātad *prece* ir virietis), 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 – līgava ir gaidībās *i, kab buobys narunuotu: kas tei par dzelu byus – meituos dzemdēt. Iz juo Laīmenis nivīns nasavērs ar švaku aci. Lai kai, a mužiks pi suonu ir. I, ka mužyks ir, vajag kuožu*³³.

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 profesionāļi, atstājot svētkiem tikai izklaides un izrādīšanās 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 piesitienu 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, līgavas, iegūšanu, tad Gudrīša runa, atspoguļojot trimdas sabiedrības patērētājdomāšanu, vairs neizceļ cilvēku, bet gan lietu nozīmību. Šai ziņā varētu teikt, ka saruna ir kļuvusi tiešāka, atklātāka:

*Es pie baznīcas redzu daudz jaunu cilvēku, bet nedzird par kāzu rīkošanu. Neprecas pagāni! Arī tepat pie galda sēž tādi, kam jau sen bija laiks sākt sūtīt bērņus skolā. Cik tad ilgi vēl gribat tā skatīties viens otram acīs? Vai gaidāt, kamēr jūs apprecēs kāds amerikāņu miljonārs vai miljonāre? Tad tie nebrauks jums līdzī uz Latviju. Tāpēc es kā draudzes vecākais ierosīnu 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 amerikānisku triku – ne no šā, ne no tā kāzas! Uz to tad prozīt!*³⁴

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*

Ilga Šuplinska

*kultūras nesēja identitāti, ir ikdienība, kas tiek strukturēta ar patērētāja stratēģiju*³⁵.

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

*A kuozyš, kuozyš... Taidu kuožu nivīnam nabeja i nabyus. [..]
Oi, ļusteigi laiki beja!*³⁶

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 ēdiena tradīcija kāzu norisē atkārtojas vairākkārt, katrai no tām ir savas nišas. Tā kā autore raksta tieši par Šķaunes pagasta (tag. Dagdas novads) tradīcijām, tad citviet mazāk dzirdēti ēdiena 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 iveidojūt tautysku ornamentu, zvaigzni voi rūzi.*³⁷

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

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

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 “kustināšanu” 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 neatgrieziesiski izmainīja arī attieksmi pret pamatvērtībām, dzīves ritējumu:

Agrāk pie visas pārticības vasarā aptrūcis gaļas, kad pēc Vasarassvētkiem 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 vārit – 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 sitnīka, turpat uz vietas notiesājuši kā lielu gardumu, bet šeit jau gadiem rupjmaize neesot redzēta.³⁹

Savukārt I. Spergas stāstā kāzu galds tiešā veidā netiek atveidots, bet atziņa: *Jī sataisies taidys kuozys kai pa vacim godim, vysa parapeja runuos*⁴⁰ – 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 nianse, 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, ģērbšanās 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 – Zemgales novada vecticībnieku sieviešu un vīriešu grupas pārstāvjiem un Latgales novada katoļu sieviešu grupas pārstāvjiem; to pierāda augsti rādītāji “maskulīnos” dzimtes priekšstatos [...] ir visnoturīgākie patriarhālie priekšstati un stereotipi.⁴¹

Vērojot latgaliešu īsprozu, nākas piekrist augstākminētajam apgalvojumam. Te gan jāpiebilst, ka dzimumu lomu sadalei vislielāko vēribu 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 patriarhālais attiecību modelis ir tēlots arī kā ideāls:

Ilga Šuplinska

*Skaista un svēteīga lauleiba beja tāvam ar mōti, jo tī vīns ūtru
vairōk dūmōja un rytupejōs kai kotrs par sevi. Ari dorba dīnā beja
svātki...⁴²*

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

*– Dorbs duraku mīļoj! – šod tod saceja, kam es nagrybēju pikrist,
jo maņ rōdejōs, ka myusu tāvs ir vysgudrōkais cylvāks pasaulī...!
Ari vysskaistuokais! Un, kai ņyule dzērdēju, ari es asmu cylvāks,
jo mōte gataveis ēdīni ceļam – divim cylvākim...⁴⁴*

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):

Īpriķšējā dīnā, taidā kai gonu sanōksmē, izvēlēja: kolektes savōcējus, 'saimineicas', cepleišu taiseitōjus, molkas salaseitōjus. Pōreji, naivālāti, beja lūpeņu atgrizēji lai tī tōli nanūkleistu, lai byutu cepleiša tyvumā.

Kolektes savōcēji (parosti savōcējas) apstaigōja sātas. [...] Kaidis pōrs ģpriķšējā dīnā ivālāti bārnu vedēji pagōja leidz solas golam, kur tūs [mozūs bārnus – I. Š.] ģim nūdeve mōtes, lai aizvad uz ūlinīku.⁴⁵

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 ugunsgrū, 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 uzsvērums ēst gatavošanā ir nepārprotams norādījums arī uz noteiktu dzimuma lomu.

Par dzimuma lomu maiņu gan tikai ironiski, nicīgi 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 ņemt par pamatu latgaliešu tradicionālo svētku izpratnei (kāzas, bēres, krustabas, talkas (*bali*), tirgi), un tajos, izmantojot karnevālisko ačgārnību, labi parādīta sieviešu un vīriešu darbu sadale:

[..] *kotra caturtō svātdīne voi svātki kotram brōlam lykōs tei najaukōkō dīna. Trejs breivī pēc brūkastim kotrs uzvylka jaunu rudonu vodmolas uzvolku, uzspūdrynōja zōbokus, ap koklu apsēja saiteiti ar bundulenim golūs, uzlyka capuri ar speideigu nogu, sajyudze lobu zyrgu atsperu droškā un aizbrauce uz misteņa bazneicu voi piļsātu, bet catūrtajam vajadzēja vysu dīnu jimtīs pa sātu ap lūpim. Trejs breivī dažkōrt ilgi dzeivōja tērgā voi cīmōjōs un sātā atbrauce, drusku ireibuši.*

Tys sētniku cīši kaitynōja:

– Še, rejit, pasaula gōteli! – ar skaudeibas dusmem sētnīks pagryude tim vakareņu goldā jau atsolušu bīzputru voi meiceitas bulbas un gaudēs vīnā gausšonā: lūpi šudiņ byzōjuši kai troki, bejs atsarōvs zyrgs, dōrzā īskrēja cyuka, gūvs īpāruse pīna slauktivē, teļš īguojs ustobā un apgōzs yudiņa spani, kačs tics pi krējuma, vysta, lācūt nu golda, sasytuse glōzi – un vysaidas citas nalaimes.⁴⁶

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 piekalpojīs baznīcā, sāk pildīt priesteru pienākumus, kad padomju situācijā draudzē vairs nav mācītāja). Salīdzinājums, kas A. Rupaiņa stāstos pavīd nepārtraukti (*agrāk – tagad*), arī attieksmē pret svētkiem un dzimumu lomu tajā, beidzas 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, kristīgo 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...⁴⁷

Līdzīgi patriarhālā 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:

Ilga Šuplinska

Da i kaida tī Leldīne. Agruok koč puiši veīžuoja leigačys pastateit. Sadzyna stulpus kolna golā, isēja stričūs dieli – kai laidī, tok, dūmuot, puori puspasauļam puorjuosi. Meitys čērče viņ i givuos puišim ozutī, vot, i dzimsteiba beja, i vyss. Nui ni te vaira puišu, ni byušonys. Stabarāgi taidi, pakar kūku storpā stričeiti dieli i karinejās kai zeidami bārni. Ni ti spēka, ni dorbu veikšonys.

Da, ka nav puišu, to itī to pasauļa napaceļs! Buobys brunčus isagivušī, gaida nazyn kuo.⁴⁸

Tāču arī 21. gadsimta sākuma I. Spergas stāstos izskan ilgas pēc patriarhālā, 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 sivišu beja bejs, tik juos beja baruojušys, slaukušys, guoduojušys i kūpušys. Bārnus, lūpus i vysu dzeivi. Kai gryutu nostu. Kai pošu svareiguokū aizdavumu. Nasušys i guoduojušys. Sorgojušys i mīļuojušys.⁴⁹

Tādējādi noslēguma vietā dažas idejas, kas parāda, ka pētījums ir tikko sācies⁵⁰ un par secinājumiem runāt vēl ir pārāgri. 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, paciltība, 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 paudzis. Svātki kopūs vysod ir naz kas vaira kai šašliku cepšona azarmali voi mīsys apgleznuošona piļsātys svātkūs. Tūmār tik kulturālai tys vyss. Kai pi cylvāku.⁵¹

Latgāliešu īsprozā sociāli sāpīgās tēmas pārmāc svētku prieku un citādību, biežāk svētki tiek atveidoti ironiskā vai kultūrvēsturiskā gaisotnē. Attieksme pret tradicionālajiem svētkiem latgāliešu prozā kardināli mainās jau 20. gadsimta 30. gados: rakstot par *interesantom tautyski vacmūdeigom izdeveņu irāšom*⁵², *jaunōtnes dažkōrt naattaisnojamū un napīklōjeigū izaturēšonu “večerinkōs”*⁵³. 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 baznīkungam. Taču arī šajā gadījumā patērētājsabiedrības uzvedības modelis liek izvēlēties ērtākas un ātrākas hiperfestivitātes formas.

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

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

³ Sperga I. i c. Na gola vuordi. Šuplinska I. (sast.) *Susātivs. Myusdīnu latgališu dzejis antologeja*. Rēzekne: Latgolys Studentu centrs, 2008, 319. lpp.

⁴ 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).

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

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

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

⁸ 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 Augstškola, 2012, 10.–12. lpp.

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

¹⁰ Krietni biežāk svētki, svinēšanas process ir skatīts rituālu, gadskārtu vai reliģisko ieražu aprakstā.

¹¹ Krogzeme-Mosgorda B. Ziemassvētku / Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīcija. Teksti un konteksti. *Letonika* Nr. 18, 2008, 67. lpp.

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

¹³ Šterna M. *Senā gadskārta*. Rīga: Zinātne, 1998, 38. lpp.

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

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

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

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

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

- ⁴³ Tā kā bērības atmiņu tēlojumu krājums ir tapis trimdā autorei mūža nogalē, tad idealizācijas elements bērības atmiņas poetizē, to pastiprina arī vēlākie notikumi pašas autorei dzīvē, kas grāmatā tiešā veidā netiek ietverti.
- ⁴⁴ Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevniecība, 1982, 18. lpp.
- ⁴⁵ Turpat, 12.–13. lpp.
- ⁴⁶ Rupainis A. *Pasaules vējos*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2000, 94. lpp.
- ⁴⁷ Turpat, 36. lpp.
- ⁴⁸ Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 97. lpp.
- ⁴⁹ Turpat, 68. lpp.
- ⁵⁰ 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.
- ⁵¹ Sperga I. *Dzeiveiba*. Reiga: Cymuss, 2014, 131. lpp.
- ⁵² Apeļš M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgališu skolotāju centralās bīdreibas izdevums, 1932, 8. lpp.
- ⁵³ Turpat, 6. lpp.

LITERATŪRA

- Andžāne M. *Izejas punkts*. Minhene: P/s Latgaļu izdevniecība, 1982.
- Apeļš M. *Latgolas sātōs*. Rēzekne: Latgališu skolotāju centralās bīdreibas izdevums, 1932.
- Brokāne L. *Dzimtes reprezentācija: īpatnības un izpausmes garīgās kultūras aspektā tradicionālās reliģiskās konfesijās Latvijā*. Promocijas darbs. DU, Sociālo zinātņu 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 vārdnīca*. Rīga: Avots, 2012.
- Krogzeme-Mosgorda B. Ziemassvētku / Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīcija. Teksti un konteksti. *Letonika* Nr. 18, 2008, 64.–83. lpp.
- Ķencis T. Svētku simulācija. *Letonika* Nr. 18, 2008, 128.–135. lpp.
- Lazdiņa S. Latgališu volūda. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzeknis Augstškola, 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. Myusdinu latgališu dzejis antologea*. Rēzekne: Latgolys Studentu centrs, 2008, 317.–322. lpp.

Iļga Šuplinska

Šterna M. *Senā gadskārta*. Rīga: Zinātne, 1998.

Šuplinska I. Andrejdienas koncepts pierobežas kultūrtelpā. *Via Latgalica* Nr. 6, 2014, 121.–136. lpp.

Šuplinska I. Gruomota. Šuplinska I. (zin. red.) *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica* II. Rēzekne: Rēzeknis 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 (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. *Иностранная 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.

Рассади́на 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.