

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

722. SĒJUMS

Orientālistika

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 722

Oriental Studies

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 722

Oriental Studies

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

722. SĒJUMS

Orientālistika

UDK 001+7(082)
Or 400

Galvenais redaktors *Dr. habil. theol. prof. Leons Taivans*

Redakcijas kolēģija

Dr. habil. philol. prof. Viktors Ivbulis (Latvijas Universitāte), galvenā redaktora vietnieks
Dr. habil. hist. Algis Prazauskas (Director, Centre for Asian Studies, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lietuva)

Prof. **Rein Raud**, *PhD* (Rector, Tallinn University)

Dr. hist. prof. Andrey Zubov (Universitāte MGIMO, Maskava)

Dr. philos. Frank Kraushaar (Latvijas Universitātes MVF Āzijas zinātniskā institūta direktors)

J. Ešots, *PhD* (Latvijas Universitāte)

Dr. theol. prof. Anita Stašulāne (Daugavpils Universitāte)

Dr. theol. Jānis Priede (Latvijas Universitāte)

Dr. habil. philos. prof. Kai Vogelsang (Hamburg University)

Dr. habil. philol. prof. Otto Jastrow (Erlangen University)

Prof. **William C. Chittick**, *PhD* (State University of New York at Stony Brook)

Editor **Peter Dawson** (Austrālija)

Latviešu tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu tekstu literārā redaktore **Māra Antenišķe**

Maketu veidojis **Arnis Čakstiņš**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2008

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9984-825-58-8

Saturs/Contents

Kultūra, literatūra, māksla/Culture, Literature, Arts	7
<i>Olga Antoņonoka.</i> Androgīna tēls un pseidohomoseksuālisms mūsdienu Japānas populārās kultūras fenomenā – <i>yaoi</i> mangās The Image of Androgyny and Pseudo-Homosexuality in the <i>Yaoi</i> Manga Phenomenon of Japanese Contemporary Popular Culture	8
<i>Olga Adele.</i> Indijas tradicionālās glezniecības lappuses An Insight into Indian Traditional Painting	19
<i>Ilze Paegle.</i> Secrets and Lies: Writing as Power in Tanizaki Junichirō's "Kagi" ("The Key") Noslēpumi un meli: daiļrade kā spēks Dzjuničirō Taņidzaki romānā "Atslēga".....	37
<i>Frank Kraushaar.</i> Zur Struktur eines songzeitlichen Gedichtzyklus des Jiang Kui Sun dinastijas dzejnieka <i>Dzjan Kuj</i> (ap. 1155 – ap. 1221) dzeju cikla struktūras problēmas (ca. 1155 – ca. 1221).....	49
<i>Ieva Haas.</i> Suche nach Tradition und Gegenwart in der zeitgenössischen chinesischen Lyrik am Beispiel von Dichtungstheorie Yang Lians Tradīcijas meklējumi modernajā ķīniešu lirikā un to atspoguļojums Jana Ļana dzejas teorijā	61
<i>Ieva Tretjuka.</i> The Human Mind and Nature: the Relationship between Them as Represented in Monochrome Landscape Painting of the Fifteenth Century Japan Cilvēks un daba 15. gs. Japānas monohromajā ainavu glezniecībā.....	76
Reliģijas un kultūru dialogs/Religion and Dialogue of Civilizations	83
<i>Leons Taivans.</i> Paradigmu atšķirības civilizāciju dialogā (J. Ratzingera 2006. g. 12. septembra tēzes Rēgensburgas Universitātē) Paradigmatic Differences as an Obstacle to Dialogue of Civilizations (Reflections on J. Ratzinger's 2006/09/12 Controversy)	84
<i>Katrīne Anspaha.</i> <i>Hizb al-Tahrir al-Islami</i> rašanās vēsture un ideoloģija <i>Hizb al-Tahrir al-Islami: the History of Rise and Ideology</i>	91
<i>Agita Baltgalve.</i> Jēdziens "atbrīvošanās" Mahājānas budismā Der Begriff „Befreiung“ im Mahāyāna-Buddhismus	105
<i>Elizabete Taivāne.</i> Doctrines of Man in Orthodox Christian and Tibetan Hagiographic Narratives Mācība par cilvēku ortodoksālās kristietības un Tibetas hagiogrāfiskajos naratīvos.....	121
<i>Karens Petrosjans.</i> Ķīna – „barbari”: etnonīmu semantika China – “Barbarians”: the Semantics of Ethnonyms	128
<i>Jānis Ešots.</i> Taisnīguma izpratne sūfismā: Dželāl ad-Dīns Rūmī un Muhji ad-Dīns Ibn al-'Arabī Sufi Understanding of Justice: Jalal al-Din Rumi and Muhy al-Din Ibn Al-'Arabi	136

<i>Olga Petrova</i> . Musulmaņu svētais karš džihāds un Eiropa (džihāds krievu islāma pētniecībā) Muslim Holy War Jihad and Europe (Jihad in Russian Islamic Studies).....	142
<i>Jānis Priede</i> . Gudrības mīlestība kā ceļš uz neiznīcību Pseudosalomona <i>Gudrības grāmata</i> The Love of Wisdom as the Way to Incorruptibility in the Pseudo-Solomon's <i>Book of Wisdom</i>	153
<i>Anita Stašulāne</i> . Austrumu reliģiskās idejas Rietumos: Rērihu joga Eastern Religious Ideas in the West: Yoga of the Roerichs.....	166
Vēsture/History	179
<i>Laura Šļare</i> . Latviešu organizāciju darbība bēgļu labā Tālajos Austrumos 1918–1920 The Latvian Refugees' Organizations in Russian Far East, 1918–1920.....	180

Kultūra, literatūra, māksla

Culture, Literature, Arts

Androgīna tēls un pseidohomoseksuālisms mūsdienu Japānas populārās kultūras fenomenā – *yaoi* mangās

The Image of Androgyny and Pseudo-Homosexuality in the *Yaoi* Manga Phenomenon of Japanese Contemporary Popular Culture

Olga Antoņonoka

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts: aoishu@gmail.com

Šai rakstā ir aplūkota androgīna tēla loma Japānas populārajā kultūrā, detalizēti iedziļinoties *yaoi* mangas (*Boys' Love comic*) fenomenā. *Yaoi* manga izmanto vīriešu idealizēto homoseksuālo attiecību ideju, kaut arī tās mērķauditorija ir jaunas sievietes. Lai izskaidrotu šo fenomenu, ir izvirzītas dažādas teorijas. Darba mērķis ir analizēt galvenās no tām, akcentējot ideju par perfektu līdzvērtīgu attiecību ideālu un uzsverot, kāda nozīme ir dzimuma lomu pārkāpšanai *yaoi* mangās.

Atslēgvārdi: androgīns, Japānas populārā kultūra, idealizētas homoseksuālas attiecības.

Vārds „androgīns” nozīmē ‘vīrsiēva’, tas ir jēdziens, ko minējis Platons dialogā „Dzīres”, apzīmējot vienu būtni, kam ir divi ķermeņi. Platona dialogā minēti trīs dažādi androgīna tipi: vīrietis-sieviete, vīrietis-vīrietis un sieviete-sieviete. Šīs būtnes ir perfektas un tāpēc tik stipras, ka no tām baidās pat dievi; tās ir ideālas būtnes un vienlaikus ideālas mīlestības simbols. Šo būtņu pilnība un laime padarīja tās tik stipras, ka tās iedvesa bailes pat dievos, kas sadalīja androgīna ķermeni divās būtnēs, izmēģinot tās pa visu pasauli un izdzēšot to atmiņas par otro pusi. Kopš tā laika vīrieši un sievietes spiesti meklēt savu otro pusi, lai atkal kļūtu par vienotu, ideālu un stipru būtni. Mūsdienās, kad šā jēdziena nozīme ir mainījusies un arī leģendu atceras tikai daži, ar terminu „androgīns” apzīmē vai nu medicīnisku anomāliju, vai arī mūsdienās populāro tendenci slēpt savu īsto dzimumu, adaptējot pretējam dzimumam raksturīgu uzvedību un ārējās pazīmes, piemēram, kosmētiku, apģērbu vai žestus. Mūsdienās Japānas populārās kultūras diskursā sastopamie androgīna tēli ļoti bieži ir radīti, pamatojoties uz idealizēta vīrieša tēla izpēti un savdabīgu pseidohomoseksualitāti, kas ir domāta sieviešu auditorijai. Japāna nav vienīgā valsts, kur šādas idejas un tēli ir ieinteresējuši sieviešu auditoriju. Par klišēju jau ir kļuvis viedoklis, ka viendzimuma mīlestība balstās uz abu partneru perfektu savstarpēju izpratni, kas heteroseksuālam pārim grūtāk sasniedzama dažādu psiholoģisku iemeslu dēļ. Ārpus Latvijas šī ideja ir tikusi ekspluatēta jau krietnu laiku. Varētu nosaukt tādus autorus kā, piemēram, Marī Reno, pēc kuras triloģijas ir uzņemta Olivera Stouna skandalozā filma „Aleksandrs”. Reno darbiem netrūkst vēsturiska pamatojuma, bet tajos skaidri redzama velēšanās izskaistināt varoņu raksturus.

Aukstasinīgs iekarotājs tajā atainots kā romantisks mīlētājs, daudz lielāka uzmanība pievērsta varoņu attiecībām, nevis kauju aprakstiem utt. Var pieminēt arī Popiju Z. Braitu, kuras romāni kļūst aizvien populārāki arī Krievijā, un Annu Raisu („Vampīru hronikas”). Šie darbi ne vienmēr ir izteikti homoerotiski, kaut arī zināmu zemtekstu var saskatīt. Piemēram, varoņa pārtapšanu par vampīru Raisas „Vampīru hronikās” var interpretēt arī kā geja *coming out* simbolisku atainojumu. Pie tādiem autoriem, iespējams, varētu pieskaitīt arī Johannu Sinisalo, kuras romāns „Pirms saulrieta nav ļauts” publicēts izdevniecībā „Atēna”. Latvijā „Atēnas” apgādā iznākusi arī jaunas autore grāmata, kas izraisīja divējādu reakciju no kritiķu puses. Tā ir Ilzes Jansones grāmata „Viņpus stikla”, kurā aplūkota viendzimuma mīlestība kā ideālas mīlestības forma.

Ir daudz piemēru, kā šādas grāmatas kļūst par bestselleriem, jo tās uzrunā to sieviešu dvēseles, kas tiecas pēc izskaistinātas, izsmalcinātas mīlestības. Geju attiecības šādos darbos tiek parādītas vairāk vai mazāk idealizēti, noklusējot dažus ne pārāk pievilcīgus aspektus un īpaši necenšoties atspoguļot realitāti. Iespējams, tā ir galvenā atšķirība no, piemēram, Patrīcijas Nelas Vorenas darbiem, viņa jau atzīta par vienu no labākajām geju literatūras autorēm. Tātad var apgalvot, ka savdabīga pseidohomoseksuālisma ideja pamazām iekaro sieviešu uzmanību visā pasaulē, bet laikam tikai Japānā mūsdienās tā ir kļuvusi tik populāra un tiek ļoti komercializēta.

Kaut gan mūsdienās androgīna tēls joprojām saistās ar vīriešu homoseksuālismu, izrādās, ka tas ir kļuvis par aktuālu tematu Japānas sieviešu subkultūrā, izveidojot savdabīgu pseidohomoseksuālisma fenomenu. Jāuzsver, ka homoseksuālisma statuss mūsdienu Japānā ir līdzīgs tā statusam vairākumā Rietumvalstu, kur neoficiālo iecietību neatbalsta legāla aizsardzība. Tomēr kopš Otrā pasaules kara šai problēmai nav tikusi pievērsta uzmanība likumdošanā. Jāpiezīmē, ka sieviešu homoseksuālismu likumdošana nekad nav regulējusi. Tomēr Japānā pastāv zināma spriedze, ko atzīmē vairāki homoseksuāļi, kuri jūt zināmu brīvības trūkumu un neiedrošinās atklāti atzīt savu homoseksualitāti, it īpaši darbavietās.¹

Iziešana atklātībā daudziem homoseksuāļiem nozīmētu konfrontāciju ar sabiedrībā pieņemtām vērtībām un dzīvesveidu, kas tiek atzīts par normālu. Mūsdienās homoseksuālisms Japānā lielākoties asociējas ar pārgērbšanos (transvestismu) vai transseksuālismu, tādēļ ka plašsaziņas līdzekļos homoseksuāļi parasti tiek parādīti kā vīrieši, kas pārgērbjas par sievietēm un uzvedas sievišķīgi, respektīvi, tiek uzskatīts, ka homoseksuālisms ir velēšanās pārtapt citā dzimumā.

Arī t. s. *yaoi* manga – īpašs japāņu komiksu žanrs, kas ir vērsti uz jauno sieviešu auditoriju, veicina tādu homoseksuāļu uztveri, jo homoseksuālas attiecības tajā izskaistināti attēlotas kā androgīnu būtņu jeb “skaisto puīšu” (*binan, bishonen*) attiecības. Homoseksuālie vīrieši dažreiz uztver *yaoi* mangu diezgan negatīvi, jo tā parāda viendzimuma attiecības starp skaistām, ideālām būtnēm un tādējādi laupa pašpārliecību dažiem homoseksuāļiem, kas neatbilst šim tēlam. Turklāt šie komiksi izraisa pastiprinātu sieviešu interesi par homoseksuāļu subkultūru, precīzāk, par tās īpatnējākiem aspektiem. Iespējams, šis fenomens ir saistīts ar t. s. *gay boom*, kas Japānā sākās 20. gs. 90. gados. Šai laikā parādījās neskaitāmas publikācijas, kas proponēja ideju, ka homoseksuālie vīrieši kardināli atšķiras no heteroseksuāliem, tāpēc var kļūt par sievietes labāko draugu un pat partneri tā saucamajā “draugu

laulībā”. Sievietēm paredzētos plašsaziņas līdzekļos homoseksuālisms tika atspoguļots ne visai reālistiski, tomēr ar simpātijām. Savukārt informācijas avotos, kas bija domāti plašākai auditorijai, dominēja ironija un humors. Homoseksuāļi tika attēloti kā vīrieši, kas mēģina uzvesties kā sievietes, bet viņiem tas neizdodas. Tātad, neraugoties uz to, ka par homoseksuālismu runā diezgan daudz, cilvēki, kas iesaistās viendzimuma attiecībās, gandrīz nekad netiek parādīti kā normāli cilvēki, kas dzīvo parastu dzīvi un strādā parastā darbavietā. Tomēr Japānā nav tādu argumentu pret homoseksuālismu, ar kuriem parasti operē konservatīvās grupas Rietumos. Proti, netiek minēts, ka homoseksuālisms apdraudētu kristietību, sabiedrību un ģimeni. Japānā cilvēki bieži vien nevar argumentēt, kas tieši homoseksuālistmā ir nepareizi.

Cross-dressing (pārgērbšanās, transvestisms) ir mēģinājums radīt vīrieša vai sievietes tēlu, pamatojoties uz sabiedrībā pieņemtiem priekšstatiem par sievišķību vai vīrišķību. Tātad var apgalvot, ka noteicošās ir sabiedrības morāles diktētās normas un aizspriedumi. Respektīvi, vīrietis, kas gērbjas sievietes drānās, rada tēlu, kas būtu sabiedriski atpazīstams kā sieviete. Piemēram, savā laikā Kabuki aktieri, kuru ampuā bija sieviešu lomas (*onnagata*), radīja ideālu sievietes tēlu, ko nevarēja piedāvāt neviena sieviete. Un sievietes atdarināja šo vīriešu radītus tēlus kā paraugu.

Mūsdienās dzīve kļūst arvien drošāka un arī ideāla vīrieša tēls plašsaziņas līdzekļos mainās. Mangās, grāmatās, filmās, mūzikas industrijā – visos masu informācijas līdzekļos, kas ir domāti sieviešu auditorijai, stipros, skarbos, vīrišķīgos samurajus ir nomainījušas efemerās būtnes, slaidi, skaisti un smalkjūtīgi jaunekļi.

Mūsdienās par androginitātes ideāla patērētājiem Japānā uzskata sievietes, pareizāk sakot, jaunas meitenes (*shōjo*). *Shōjo* ir termins, kas apzīmē jaunu meiteni, sievieti laikā no pubertātes līdz laulībai, tātad būtnei, kas „vēl-nav-sieviete”.² Tās ir meitenes, kas tikko sāk apzināties savu seksualitāti un mācās ar to sadzīvot. 20. gs. 80. gados šīs jaunās meitenes kļuva par galvenajām populārās kultūras patērētājām, taču vismaz desmit gadus pirms tam tika atzītas par būtiski svarīgu populārās kultūras patērētāju segmentu. Viņām paredzēti visdažādākie produkti – manga, grāmatas, mūzika, zīmolu preces u. tml. Tie tiek patērēti, veidojot noteiktam ideālam atbilstīgu *shōjo* tēlu.³ Visos plašsaziņas līdzekļos, kas domāti *shōjo* auditorijai, var atrast androgīnus varoņus – gan sievietes, gan vīriešus.

Shōjo manga apskata meitenes psihi, izpēta viņas sapņus laikā starp bērnību un sievietes dzīvi, palīdzot meitenēm radīt savu pasauli, kas sagatavo viņas pārejai no platoniskās uz seksuālo dzīvi pieaugušo pasaulē. Māksliniece Hagio Moto (*Hagio Moto*) norāda, ka savus darbus rada, cenšoties palīdzēt meitenei šajā pārejas periodā. Viena no galvenajām meiteņu mansas tēmām ir izlaušanās no iepriekš paredzamām dzimuma lomām, tāpēc varoņiem nereti piemīt psiholoģiska un dažreiz pat vizuāla androginitāte. Šī androginitāte ļauj meitenei kļūt stiprai, un dažreiz viņa patiešām spēlē varoņa lomu, piemēram, bruņinieka lomu Tedzukas Osamu (*Tezuka Ōsamu*) darbā *Ribon no Kishi* („Bruņinieks ar lenti”), ko uzskata par pirmo meiteņu mangu.

20. gs. 70. gados uz mansas skatuves parādījās t. s. *49 Gang* (jauno sieviešu-mākslinieču grupa, nosaukta pēc viņu kopējā dzimšanas gada), kas zīmē dažus no visietekmīgākajiem un iespaidīgākajiem *shōjo* mansas darbiem. 1972. un 1973. gadā Ikeda Rjoko (*Ikeda Ryoko*) manga *Berusaifu no Bara* („Versaļas Roze”) izraisīja

sensāciju. Ikeda Rjoko sagrauj ierasto strikti noteikto lappušu noformējumu un paneļu izvietojumu, viņas zīmējumi pāriet viens otrā, paneļi ir šķietami haotiski, taču patiesībā loģiski izvietoti lappusē. Galvenā varone ir jauna sieviete, kurai dots vīrieša vārds Oskars, viņa tikusi audzināta kā vīrietis un pirms revolūcijas kļūst par oficiēri Francijas galmā. Viņas īstais dzimums ir zināms, bet viņu akceptē un pat ieceļ par Marijas Antuanetes personīgo miesassargu. Oskars ir neapšaubāmi ambivalents tēls, kurā saplūst gan vīrieša, gan sievietes īpašības. Pieņemts uzskatīt, ka *Berusaifu no Bara* ir pirmā manga ar homoerotisku zemtekstu.⁴ Tomēr, uzmanīgi analizējot šo 70.–80. gadu meiteņu mangu, redzams, ka tā tomēr diezgan stipri atšķiras no mūsdienu *shōjo* mangas. Darbos, kas izveidoja *shōjo* žanru, personāži parasti ir ļoti stilizēti un izsmalcināti skaisti, stāstījums dažreiz ļoti krasi izceļ jaunību. Mūsdienās meiteņu mangas ir mainījušās un kļuvušas vairāk pieskaņotas Japānas realitātei. Varones ne vienmēr ir skaistas, dažreiz pat pasvītroti vienkāršas, respektīvi, akcentēts netiek skaistums, bet gan noteiktas rakstura īpašības, piemēram, jaukums un mīlums. Stāsta varone ir parasta meitene ar parastām problēmām, kaut arī dažreiz viņai gadās nokļūt neparastās situācijās. Labs piemērs ir visai populārā Ai Jadzavas (*Ai Yazawa*) manga *Kagen no Tsuki* („Nepilns Mēness”). Pēc šīs mangas motīviem nesen tika uzņemta filma, kurā vienu no lomām spēlē arī populārais rokmūzikas dziedātājs *HYDE*. Jadzavas varone ir parasta meitene, kurai ir vai nu dīvains, spokains pielūdzējs, vai arī īsts, reāls puisis, kas kvēli cīnās par viņas mīlestību. Galu galā viņa tomēr izvēlas parastu laimi, lemjot šarmanto spoku mūžīgai vientulībai.⁵

Jāpiebilst, ka mūsdienu populārā literatūra Japānā ir tieši saistīta ar mangas industriju. Mangas tiek zīmētas pēc populāru romānu motīviem vai otrādi – pēc mangas motīviem tiek rakstītas grāmatas. Piemēram, Bananas Josimoto (*Banana Yoshimoto*) daiļradē stils un sižeta izklāsts, kas akcentē vizuālas detaļas, tik ļoti atgādina mangu, ka stāstījumu varētu viegli pārveidot par mangu. Daži populāri romāni tiek ilustrēti ar mangas stila zīmējumiem, kas nereti ir noformēti kā mangas lapas – ar runas burbuļiem un paneļu izkārtojumu.

Shōjo auditorijai domātajos darbos paustās idejas parāda meitenes trauslās psihes pasauli, viņas pārtapšanu no māsas un drauga par sievieti un mīļoto. Īpaši svarīgs ir vīrieša tēls, tas parasti ir ļoti androgīns un ambivalents, tajā apvienotas divas dabas. Lasītāja var pieņemt tādu vīrieša tēlu, kas ir līdzīgs viņai, un vēlāk tas palīdzēs viņai adaptēties arī reālajā vīriešu pasaulē vai arī palīdzēs uz neilgu laiku izkļūt no tās. Turklāt *shōjo* mangu lasa arī gados vecākas sievietes. Šīs sievietes no mangas sagaida palīdzību, kas ļautu izrauties no ikdienas rutīnas un uz mirkli nokļūt fantāzijas pasaulē, kur apspiestas jūtas rod savdabīgu kompensāciju. Šis vīrieša tēls *shōjo* kultūrā sastopams visdažādākajās variācijās gan mangās un romānos par jaukām meitenēm un lielu mīlestību, gan arī *yaoi* mangās. Savā grāmatā *The Beautiful Boy* G. Grīra apskata jauna, skaista puīša tēlu Rietumu mākslā un puīša skaistuma atzišanu definē šādi:

“Vairākums cilvēku bez jautājumiem pieņem, ka sievietes tiek uztvertas kā seksuālie objekti, uz viņām vispirms skatās kā uz ķermeni, kura primārais pienākums ir piesaistīt vīrieša uzmanību. Kaut arī tā ir taisnība, taisnība ir arī fakts, ka sievietes tajā pašā laikā ir programmētas uz neveiksmi viņu pienākumā piesaistīt

uzmanību, jo puisiem tas izdodas labāk. Tās nav labas ziņas vīriešiem, jo puisis ir puisis tikai neilgu laiku. Viņam jābūt spējīgam uz seksuālo reakciju, bet vēl nav jābūt pietiekami vecam, lai skūtos. [...] Mākslinieki, gan heteroseksuāļi, gan geji, vienmēr ir to zinājuši, vismaz līdz deviņpadsmitajam gadsimtam. Sievietes arī to zināja un zina joprojām. Gan meitenes, gan vecmāmiņas ir jūtīgas pret puisi īslaicīgo pievilcību, mazāk jūtīgas ir sievietes, kas meklē tēvu savam bērnam.⁶

Yaoi ir viens no meiteņu mangas (*shōjo manga*) žanriem, kura galvenā tēma ir puisi viendzimuma mīlestības atainošana. Termins *yaoi*, ar ko tagad (galvenokārt rietumnieku pētījumos) mēdz apzīmēt visas mangas ar homoerotisku sižetu, parādījās 70. gadu beigās kā vārds, kas apzīmēja populāru puisi mangu *dōjinshi* parodijas. Tām bieži vien bija homoerotisks saturs. *Yaoi* ir akronīms no japāņu vārdiem *Yama nashi, ochi nashi, imi nashi* (nav kulminācijas, nav būtības, nav jēgas). Varētu apgalvot, ka tieši *yaoi dōjinshi* veicināja *yaoi* oriģinālās mangas straujo attīstību, ar savu popularitāti pierādot, ka šim žanram būs pietiekami liela auditorija, bet mūsdienās tiek uzskatīts, ka oriģinālā manga tomēr ir izplatītāka nekā *yaoi dōjinshi*, jo tā piedāvā praktiski to pašu, bet meistarības līmenis ir augstāks. Mūsdienās ik mēnesi iznāk vairāk nekā 100 oriģinālo *yaoi* mangu periodisko izdevumu.

Yaoi manga kā īpašs žanrs izveidojās 20. gs. 70. gados, precīzāk – 1974. gadā, kad tika publicēta mākslinieces Hagio Moto manga *Tōma no shinjō* („Tomas sirds”). Lai arī šī ideja vizitēsmīgāk tika izmantota Takemijas Keiko (*Takemiya Keiko*) darbā *Kaze to Ki no Uta* („Vēja un koku dziesma”), kas pirmo reizi tika publicēts 1976. gadā, pastāv uzskats, ka *Kaze to Ki no Uta* bija pirmā manga, kas tiešām atspoguļoja mīlestību un homoseksuālas attiecības starp jauniem puisiem, jo Hagio Moto mangā tiek runāts par mīlestību starp jauniem puisiem, bet šīs jūtas tā arī netiek piepildītas fiziski. Pati *Kaze to Ki no Uta* mangas autore Takemija stāstīja par to, kā viņai nācās cīnīties, lai viņas darbs tiktu publicēts meiteņu žurnāla *Shōjo Comic*, kas iznāca reizi nedēļā, tomēr pēc publikācijas milzīgajiem panākumiem šī manga tika pārpublicēta vēl ilgus gadus, tā ievēdot puisi viendzimuma mīlestības žanru meiteņu komiksos.⁷

Pirmās mangas, kas atainoja puisi mīlestību, parasti bija garas, vairākos sējumos, ar rūpīgi izstrādātu sižetu un bieži vien ar traģiskām beigām. No paša sākuma šajās mangās parādījās arī “gultas ainas”, demonstrējot ne tikai mīlestības platonisko pievilcību, bet arī fizisko mīlestību.⁸ Tomēr tās netika uzskatītas par pornogrāfiskām, jo vēl pavisam nesen netika attēloti dzimumorgāni, turklāt stilizēto gultas ainu mērķis bija nevis pievērst uzmanību dzimumaktam, bet akcentēt savas seksualitātes pieņemšanu, izšķiršanos starp mīlestību un draudzību. Arī veids, kā šīs ainas tika zīmētas, parāda to simbolisko nozīmi: puķes, savijušies koku zari, iedvesmotas sejas, savijušies pirksti un tamlīdzīgi. Estētika (*tanbi*), ko pat varētu nosaukt par dekadenci, iemīlēšanos skaistumā – tie bija termini, ko izmantoja 70. gadu mākslinieces, kas radīja puisi mīlestības stāstus. Arī Japānas cenzūra pieļāva šī žanra mangu publicēšanu, jo Japānā par pornogrāfiskiem tiek uzskatīti tikai ģenitālīju atainojumi, bet nav aizlieguma demonstrēt seksuāli ierosinošu uzvedību un mājienu, kas bieži vien parādās arī plašsaziņas līdzekļos.

Tomēr, par spīti izteiktam homoerotismam, gan profesionālu, gan amatieru mākslinieku zīmētajos komiksos par homoseksuālismu var runāt tikai nosacīti, jo to galvenos varoņus, kas tiek dēvēti par *bishōnen* (skaistiem jaunekļiem), par vīriešiem nosaukt būtu grūti. Viņi ir skaistas bezdzimuma būtnes, kas vairāk atgādina vispārēja skaistuma simbolus, nevis būtnes, kas pieder pie konkrēta dzimuma.⁹ *Yaoi* fenomens demonstrē jaunu androgīna tēlu. *Bishōnen* ir androgīns vai hermafrodīts nevis fiziskā, bet dvēseliskā aspektā. *Yaoi* tēli pārsvarā ir gandrīz sievišķīgi skaisti, lai arī bieži vien viņiem piemīt liels fizisks spēks, arī savā uzvedībā un izskatā viņi ir izsmalcināti līdz dekadencei. Viņi ir ideālā vīrieša vai pat ideālā cilvēka tēli sievietes skatījumā. *Bishōnen* ir sastāvdaļa, bez kuras patiesībā neiztiek neviena meiteņu manga, turklāt interesanti atzīmēt, ka pēdējā laikā parādās arī ļoti daudz mangu, kuras pēc sižeta domātas vairāk puīšu auditorijai un kuru varoņi atšķiras no *bishōnen* varbūt tikai ar uzvedības modeli. Nav brīnums, ka šīs mangas kļuvušas tik populāras arī meiteņu vidū – meitenes varbūt tik lielā mērā nepiesaista sižets, kas ir balstīts uz nemitīgām cīņām ar ļaunumu, bet atraktīvie personāži, kurus pēc tam var atainot amatieru *yaoi* mangās vai citā fanu daiļrades žanrā.

Savukārt *yaoi* mangās *bishōnen* ir konstanta vērtība, kas kļuvusi par visatpazīstamāko *yaoi* vaibstu. Šie puīši var izskatīties dažādi atkarībā no mākslinieces gaumes – viņiem var piemist gan bezdzimuma skaistums kā agrīnajās *yaoi* mangās, piemēram, Takemijas darbā “Vēja un koku dziesma” vai mūsdienīgajās Oki Mamijas (*Oki Mamiya*) mangās, viņiem var būt arī diezgan izteikta muskulatūra kā Kadzumas Kodakas (*Kazuma Kodaka*) varoņiem, viņi var būt izsmalcināti “vīrišķīgās” Minekuras Kazujas (*Minekura Kazuya*) aukstasinīgie slepkavas no *Wild Adapter*. Viņi var izskatīties vairāk vai mazāk sievišķīgi, bet vienalga attēlo androgīnu ideālu, kas bieži izpaužas tā saucamajā *uke* tēlā, kur tēlam raksturīga arī diezgan sievišķīga uzvedība un ievainojamība, kas heteroseksuālajā literatūrā vairāk asociējas ar sievieti.

Kā jau minēts, Takemija Keiko, kas radīja pirmo tipisko *yaoi* stāstu, pievērsās šai tēmai ne tikai platoniskā līmenī, bet arī izpēta tās fizisko aspektu:

“Ar puīšu mīlestības palīdzību ir iespējams parādīt šo divējādu personību, kas ir gan vīriešu, gan sieviešu, un pastāv katrā no mums. Puīši spēlē abu dzimumu lomas, lai izskaidrotu saistību, kas pastāv starp mīlestību un seksu. Ja saistība starp mīlestību un seksu ir atainota ar vīrieša un sievietes mīlestību, ir grūti uzsvērt dzimumu. Bet ir viegli pārrunāt šo problēmu bez jebkādiem dzimuma ierobežojumiem, balstoties uz puīšu mīlu. Vīrieša un sievietes mīlestības gadījumā ir grūti runāt par divējādu personību, jo pastāv tāda realitāte kā bērna dzimšana pēc mīlestības piepildījuma.”¹⁰

Parasti, neskatoties uz abu galveno varoņu relatīvo androginitāti, *yaoi* mangā atainotais pāris paredz aktīvo un pasīvo partneri. Aktīvais – seme (*seme*, no darbības vārda 攻める [せめる] – ‘brukt virsū, uzbrukt’), pasīvais – uke (*uke*, no darbības vārda 受ける [うける] – ‘saņemt, paciest’). Šīs lomas nav vienmēr strikti nodalītas, bet vairākumā gadījumu tās ir nojaušamas. Dažreiz šķietami pasīvais *uke* dominē mentālā līmenī, tādējādi pierādot savu spēku pār „lielo un stipro” *seme*. Skaistajiem

un mazāk skaistajiem puisiem ir jābūt vienā vecuma kategorijā – ap 20 gadu. Parasti *seme* ir vecāks un viņa vecuma robeža ir ap 30 gadu, jo viņam tomēr ir jābūt skaistam. Ir arī izņēmumi, kad *uke* ir vecāks, bet parasti viņš izskatās jaunāks, un viņa mīļotais ir ļoti pārsteigts, kad uzzina sava partnera īsto vecumu. Zemākā vecuma robeža ir ap 16 gadu, visbiežāk tie ir 17–18 gadi, taču ir izņēmumi, piemēram, 14 gadi, jo šis vecums jau paredz puīša seksuālo aktivitāti, bet viņš vēl ir saglabājis īsto androgēna pievilcību. Šo vecumu savā laikā bieži izmantoja t. s. *Bildungsroman*, jo tas ir laiks, kad bērns tikai atklāj savu seksualitāti. Arī *yaoi* mangu sižeti nereti balstās uz tās izpēti. Šajā vecumā zēns sāk saprast, ka tomēr ir atšķirība starp draudzību un mīlestību. Un tagad viņam ir jāpieņem, ka viņš pret savu draugu izturas citādi, nekā bija domājis. Mūsdienās tāda manga dažreiz jau robežojas ar tā saucamo *shōtakon* mangu. *Shōtakon* vairākumā gadījumu tā ir pornogrāfiska manga, kas ataino vecāku cilvēku intīmās attiecības ar maziem (dažreiz pat ar 5–7 gadus veciem) zēniem vai seksuālās attiecības starp maziem zēniem, par spīti visiem fizioloģijas un morāles likumiem. Pastāvot zināmai līdzībai ar *shōtakon*, arī *yaoi* dažreiz izpelnās ne visai glaimojošas atsauksmes kā pedofilijas atainojums.

Ir daudz teoriju, kas mēģina paskaidrot *yaoi* fenomena pievilcību un vispār – kāpēc kaut kas tāds varētu parādīties, jo no pirmā acu uzmetiena doma, ka heteroseksuālas sievietes ar aizrautību lasīs par pseidogeju attiecībām, varētu likties absurda. Zemteksts mangās par puīšu mīlestību norāda, ka šī mīlestība ir pārāka par heteroseksuālo mīlestību. Šis apgalvojums varēja rasties tādēļ, ka japāņu sievietēm bija apzināta un neapzināta pārliecība par sieviešu apspiestību Japānā, jo ar laulību viss romantiskais beidzas un sieviete kļūst par sievu, māti un mājsaimniecei. *Bishōnen* piemīt vēl viena sievietes skatījumā svarīga īpašība – viņi ir spējīgi saprast otra jūtas, cienīt viens otru kā līdzvērtīgu, mīlēt kā sev līdzvērtīgu. Neskatoties uz *seme/uke* sistēmu, arī seksuāli šīm būtnēm nav noteiktu lomu, viņi tās izvēlas paši. *Bishōneni* ir speciali radīti, lai sasniegtu idealizēti romantisko mīlestības ideālu, kas nav saistīts ar laulības realitāti. Vīrietis patriarhālā sabiedrībā ir brīvāks, pēc šīs brīvības sievietes tiecas gadsimtiem, pierādot savu līdztiesīgumu kaut vai fantāzijas sfērā. Lai arī *yaoi* mangas atainotās attiecības parasti saistās ar pazīstamām dihotomijām, piemēram, vājš/stiprs, aktīvs/pasīvs, vēss/mīlošs utt., tomēr lomas bieži tiek sadalītas pilnīgi negaidīti.¹¹

Gandrīz visus *yaoi* stāstus raksturo īpatnējs maigums, neskatoties uz dažreiz pārspīlētām un pat vardarbīgām seksa ainām.¹² Jāpiemin arī *yaoi* zīmējuma elegances, tā arī ir saprotama, jo mākslinieces nevar pētīt cilvēka ķermeņa skaistumu, ja tas ir slikti uzzīmēts. *Yaoi* sižeti sastopami visdažādākajos kontekstos. Tas var būt piedzīvojumu, zinātniskās fantastikas žanrs vai parastais ikdienas stāstiņš, varoņu attiecību kulminācija ir mīlestības atzīšana, tas var izpausties vārdos, mājienos vai pirmajā skūpstā, kā tas parasti notiek *shōnen-ai* mangās, vai ar ziediem izpušķotas gultas ainā, kā parasti notiek *yaoi* mangās. Stāstam var būt izcils sižets, bet agri vai vēlu tas parasti kļūst par vairāk vai mazāk izsmalcinātām dekorācijām varoņu attiecībās, kaut arī oriģināli sižets ir neatņemama mangas daļa. Ir daudz paskaidrojumu, ko fani sniedz, kad viņiem prasa, kas viņus piesaista *yaoi*, bet visvairāk tiek atkārtots, ka viņi to lasa, jo tas ir „jautri”. Daudzi stāsti nav izteikti seksuāli, bet, tā kā romantiska mīlestība tomēr saistās arī ar intīmām attiecībām, *yaoi* ir arī daudz gultas ainu. Tomēr atšķirībā no pornogrāfiskās produkcijas *yaoi* pēta jūtas, nevis attēlo seksuālo aktu.

Daži uzskata, ka pusaugu meitenes *yaoi* saskata iespēju saprast un pieņemt savu seksualitāti, no malas vērojot attiecības, kas nav saistītas ar viņu realitāti. Žaklīna Berndta savā grāmatā *Phaenomen Manga: Comic-Kultur in Japan* raksta, ka šis mangas virziens, kas ataino puīšu mīlestību, kura tomēr ir tik tālu no homoseksuālo attiecību realitātes, ir devis jaunu brīvību neierobežotām meiteņu un sieviešu fantāzijām. *Yaoi* manga varbūt palīdz samierināties ar laulības reālījām, piemēram, romantiskas mīlas beigām. Ir izvēlēts vīriešu, nevis sieviešu pāris, jo sievietē tomēr redz vīrieti kā savu potenciālo partneri, dažreiz asociējot sevi ar vienu no varoņiem vai pat ar abiem – iztēlojoties sevi gan dominējošā, gan padevīgā partnera lomā.¹³ Ne jau vienmēr sieviete iejūtas kāda varoņu ādā, kad lasa mangu vai pati zīmē. Dažas mēdz apgalvot, ka viņas vairāk piesaista vara pār šiem varoņiem, kas abi ir vīrieši.¹⁴ Jebkurā gadījumā sieviete izbauda kontroli pār situāciju. Tas ir ļoti svarīgi, ja par vienu no *yaoi* parādīšanās iemesliem, ja ne par pašu galveno iemeslu, mēs pieņemam sievietes vājuma sajūtu vīrieša priekšā. Tā var būt ne tikai personiski pārdzīvota sajūta, bet arī pati ideja, kas iemājo sievietes zemapziņā, tādēļ arī šī ideja par kontroli pār vīrieša ķermeni šķiet tik pievilcīga. Īpaši krasi tas izpaužas sižetos, kas izpēta dominances un vardarbības problēmu.

Šeit sakņojas vēl viens aizspriedums, kas saistīts ar *yaoi*, proti, tiek izteiktas bažas, ka sieviete var pievērsties viendzimuma attiecībām, ja aizrautīgi lasa *yaoi* un sāk uzskatīt, ka šī mīla ir pārāka par heteroseksuālām attiecībām. Tādas pašas raizes kādreiz tika paustas sakarā ar Takaradzukas teātra ārkārtīgo popularitāti. Daži *yaoi* fani tiešām ir homoseksuālas sievietes, šis mangas lasa arī daži geji, kaut viņu attieksme ir diezgan ambivalenta. Tomēr tas nenozīmē, ka sieviete sāks interesēties par sava dzimuma partnerēm, ja izlasīs *yaoi* mangu. Daži homoseksuāli vīrieši, kas atklājuši sev *yaoi*, ir pārsteigti, cik tur viss ir „nepareizi”, „ne tā, kā dzīvē”. Taču homoseksuālas literatūras rakstnieki nepiemin to, ka viņu darbus var izlasīt sieviete, kurai patīk *yaoi*, un pateikt, ka TUR viss ir nepareizi. Pārāk reāli, skarbi, ar sīkumiem, kas varētu likties gluži neestētiski.¹⁵

Par pieaugušām sievietēm, kas lasa *yaoi* mangu, dažreiz tiek izteikti ne visai glaimojoši spriedumi, interpretējot viņu tieksmi pēc *yaoi* mīlas kā nespēju pieņemt un izbaudīt savu seksualitāti. Tomēr nedrīkst arī aizmirst teorijas, ka *yaoi* mangas ir tieši pretējais, proti, perfekta sievietes seksualitātes izpausme, viņas tieksme pēc romantiskas un vienlīdzīgas mīlestības.

Yaoi mangas īpatnība, ko bieži piemin, bet reti paskaidro, ir vardarbība – gan fiziski, gan arī psiholoģiski pārdzīvojumi. Tomēr īpatnēji smalkais un idealizētais sadomazohisms, kas raksturīgs *yaoi* mangām, sakņojas nevis mūsdienu sadomazohisma praksē, bet varoņu attiecībās. Iespējams, ka vardarbības estetizācija ļauj sievietei gūt zināmu kompensāciju par tiešu vai idejisku varmācību pret sevi, jo sieviete no laika gala tika uzskatīta par pasīvo seksuālo objektu. Tātad, redzot vīrieti pasīvā stāvoklī, viņa izjūt savdabīgu gandarījumu, kā izteicās kāda *yaoi* fane: „nedaudz vojerisma un nedaudz atriebības”.¹⁶ Vairākums pētnieku piekrīt šādam izskaidrojumam. Tātad *yaoi* piesaista sieviešu auditoriju, pateicoties vīrišķības privilēģijas laušanai: vīrieša, nevis sievietes ķermenis tiek parādīts kā pasīvs, inerts un tādējādi pievilcīgs objekts.¹⁷

Vēl viens gluži loģisks paskaidrojums, kas ir mazāk saistīts ar psiholoģiju, – daudzās grāmatās, filmās u. c. varonim ir jāpārvar daudz fizisko un morālo šķēršļus, lai attīstītu sevi, padarītu sevi labāku un stiprāku. *Yaoi* pēta mīlestību un seksualitāti, tāpēc arī šķēršļiem, kas varoņiem ir jāpārvar, ir jābūt saistītiem ar šo sfēru. Gandrīz visos *yaoi* stāstos tiek parādīts, kā varonis tiek galā ar izvarošanu vai kādu citu varmācību, galu galā pārvarot šo traumu. Tikai retos gadījumos viņam tas neizdodas. Tādējādi varmācība ir viens no līdzekļiem, kā parādīt varoņa attīstību.

Yaoi mangās *bishōnen* ir ideāls cilvēks, kas apvieno un sintezē vīrieša un sievietes dabu. Stilizēts *bishōnen* ir izsmalcināts un ļoti māksliniecisks, bet tas tikai pastiprina viņa pievilcību, jo viņš ir ideāls un var izveidot ideālas attiecības, nebūdam saistīts ar dzimuma lomām, šāda androgīna būtne var tās mainīt un lauzt un rast mīlestību, kas balstās uz savstarpēju sapratni un cieņu.

Androgīna tēli *yaoi* mangās iekļaujas savdabīgā psiholoģiskas kompensācijas mehānismā, turklāt tiem ir arī komerciāla nozīme. Respektīvi, sievietes tos pieprasa un plašsaziņas līdzekļi tos piegādā, taču vēlreiz nepieciešams uzsvērt, ka androgīna tēli piesaista auditoriju galvenokārt tāpēc, ka piedāvā iespēju izlauzties no ierastajiem dzimuma lomu standartiem, pārvarēt rutīnu vai kļūt par starpniekiem starp reālu vīriešu/sieviešu pasauli un meitenes sapņu pasauli. Tiesa, adaptācijas un eskeipisma aspekti ir tik cieši savijušies, ka dažreiz grūti tos atšķirt, turklāt katrs no šiem fenomeniem ir saistīts ar potenciālām briesmām tiktāl iegrimt sapņu pasaulē, ka draud risks zaudēt saikni ar realitāti.

Izmantotie informācijas avoti

1. Berndt J. *Phānomen Manga; Comik Kultur in Japan*. Berlin: Ed. q, 1995 (Japan Edition).
2. Fajrdrako. *Introduction to Slash*. Available: <http://members.rogers.com/fajrdrako/slash.html> (24.11.2005.)
3. *Interview with Hagio Moto*. Available: <http://www.nsknet.or.jp/~lotus/OdysseaPress/HMotointerview.htm> (13.04.2005.)
4. Green Shoshanna, Jenkins Cynthia and Jenkins Henry. *Normal Female Interest in Men Bonking: Selections from The Terra Nostra Underground and Strange Bedfellows*. Available: <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/bonking.html> (23.04.2005.)
5. Greer Germaine. *The Beautiful Boy*, New York, Rizolli, 2003. Available: <http://www.nsknet.or.jp/~lotus/OdysseaPress/HMotointerview.htm> (13.04.2005.)
6. Interview with Takemiya Keiko, January 22, 2003. Available: <http://www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html> (16.04.2004.)
7. Johnson Jeanne. *Musings on Yaoi Burnout*. Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm> (08.04.2005.)
8. Johnson Jeanne. *The Self-Lubricating Penis and Other Yaoi Anomalies*. Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm> (08.04.2005.)
9. Johnson Jeanne. *10 things I like About Yaoi*. Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm> (08.04.2005.)
10. Johnson Jeanne. *Why the Guys?* Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm> (08.04.2005.)

11. Kinsella Sharon. *Amateur Manga Subculture and the Otaku Panic* (Published in the Journal of Japanese Studies, Summer 1998). Available: <http://www.kinsellaresearch.com/nerd.html> (15.04.2005.)
12. Leupp G. P. *Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*. LA, University of California Press, 1996.
13. McLelland M. *Local meanings in global space: a case study of women's 'Boy love' web sites in Japanese and English*. Available: <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1901mcl.html> (08.04.2005.)
14. McHarry, Mark Yaoi. *Redrawing Male Love*. Available: http://www.guidemag.com/temp/yaoi/a/mcharry_yaoi.html (08.04.2005.)
15. McLelland M. *Male Homosexuality and Popular Culture in Modern Japan*. Available: <http://pandora.nla.gov.au/pan/10238/20010706/wwwsshe.murdoch.edu.au/intersections/issue3/mclelland2.html> (21.03.2004.)
16. McLelland M. *Why Are Japanese Girls' Comics Full of Boys Bonking?*
17. Murasaki Shikibu, Seidensticker Edward G. *The Tale of Genji*, Knopf, 1978.
18. Nora. *Watch out, folks. You're being bracketed*. Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm> (08.04.2005.)
19. Ono Kosei. *History of Shōjo Manga*. Available: www.matt-thorn.com (05.12.2003.)
20. Pflugfelder Gregory M. *Cartographies of Desire: Male-Male Sexuality in Japanese Discourse, 1600–1950*, University of California Press, 2000.
21. Summary of Interviews with Takemiya Keiko in Summer 2000. Available: <http://www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html> (16.04.04.)
22. Robertson J. *Takarazuka: Sexual Politics and Popular Culture in Modern Japan*. Berkeley, LA, London, University of California Press, 1988.
23. Schodt F. L. *The world of Japanese comics*. Tokyo, NY, London: Kodansha International, 1986.
24. Schodt F. L. *Dreamland Japan: Writings on Modern Manga*. Berkeley, California: Stone Bridge Press, 1996.
25. Segawa Seigle Cecilia. *Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*, University of Hawaii Press, 1993.
26. Sugumoto J. *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge University Press, 1997.
27. Wilson B., Toku M. Boys' Love, Yaoi, and Art Education: Issues of Power and Pedagogy. Available: <http://www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html> (16.04.04.)
28. Whittier Treat John. *Contemporary Japan and Popular Culture*, University of Hawaii Press (1996).

Atsauces

- ¹ Japan: An Illustrated Encyclopedia, Kodansha Ltd, Tokyo, 1993.
- ² McLelland M. *Male Homosexuality and Popular Culture in Modern Japan*. Available: wwwsshe.murdoch.edu.au/intersections/issue3/mclelland2.html
- ³ Robertson J. *Takarazuka: Sexual Politics and Popular Culture in Modern Japan*. Berkeley, LA, London, University of California Press, 1988, p. 64.
- ⁴ Ibidem, p. 71.
- ⁵ Berndt J. *Phänomen Manga; Comik Kultur in Japan*. Berlin: Ed. q., 1995 (Japan Edition), p. 99–101.

- ⁶ Ai Yazawa. *Kagen no Tsuki*. Available: [http://www.storminheaven.net/sih/mtp/kagen%20no%20tsuki/\(15.12.2005.\)](http://www.storminheaven.net/sih/mtp/kagen%20no%20tsuki/(15.12.2005.))
- ⁷ Greer, Germaine. *The Beautiful Boy*. New York, Rizzoli, 2003. p. 7.
- ⁸ Wilson B., Toku M. "Boys' Love", *Yaoi and Art Education: Issues of power and pedagogy*. Available: www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html 16.04.04.
- ⁹ Berndt J. *Phaenomen Manga: comik Kultur in Japan*, Berlin, Ed. q., 1995 (Japan Edition) p. 114.
- ¹⁰ McLelland. *Male Homosexuality and Popular Culture in Modern Japan*. Available: <http://pandora.nla.gov.au/pan/10238/20010706/wwwsshe.murdoch.edu.au/intersections/issue3/mclelland2.html> 07.05.04.
- ¹¹ Interview with Takemiya Keiko January 22, 2003. Available: www.csuchico.edu/~motoko/vc/index.html 16.04.04.
- ¹² Johnson, Jeanne. *Why the Guys?* Available: <http://www.aestheticism.com/visitors/index.htm>
- ¹³ Wilson B., Toku M. *Boys' Love, Yaoi, and Art Education: Issues of Power and Pedagogy*. Available: www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html
- ¹⁴ Wilson B., Toku M. *Boys' Love, Yaoi, and Art Education: Issues of Power and Pedagogy*. Available: www.csuchico.edu/~mtoku/vc/index.html 16.04.04.
- ¹⁵ Fajrdrako. *Introduction to Slash*. Available: <http://members.rogers.com/fajrdrako/slash.html>
- ¹⁶ Green Shoshanna, Jenkins Cynthia and Jenkins Henry. *Normal Female Interest in Men Bonking*. Selections from *The Terra Nostra Underground and Strange Bedfellows*. Available: <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/bonking.html>
- ¹⁷ Green Shoshanna, Jenkins Cynthia and Jenkins Henry. *Normal Female Interest in Men Bonking*. Selections from *The Terra Nostra Underground and Strange Bedfellows*. Available: <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/bonking.html>
- ¹⁸ McLelland M. *Local meanings in global space: a case study of women's 'Boy love' web sites in Japanese and English*. Available: <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1901mcl.html>

Summary

This article examines the role of androgyny image in Japanese popular culture through detailed analysis of the *yaoi* manga (or Boy's Love Comic) phenomenon. The *yaoi* manga makes use of the idea of idealized homosexual relationship between two male partners, although the target audience are young women. Various theories have been advanced to explain the phenomenon. This work attempts to examine and analyze the main ones, emphasizing the idea that the *yaoi* mangas deal with the imagined possibility of perfectly equal relationship and various ways of breaking gender roles.

Keywords: androgyny, manga, Japanese popular culture, idealized homosexual relationship.

Indijas tradicionālās glezniecības lappuses

An Insight into Indian Traditional Painting

Olga Adele

Latvijas Universitātes Moderno falodu fakultāte, Āzijas studiju nodaļa
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts: savruupshaaviens@navigator.lv

Indijā mākslas nebija strikti atšķirtas cita no citas, tādēļ arhitektūra, tēlniecība un glezniecība bija cieši saistītas ar mūziku, deju un literatūru, turklāt visu to pamatā bija reliģija un filozofija. Salīdzinājumā ar tēlniecību Indijas glezniecība nav tik plaši pazīstama, taču arī tās mantojums ir ievērojams pasaules mākslas vēsturē.

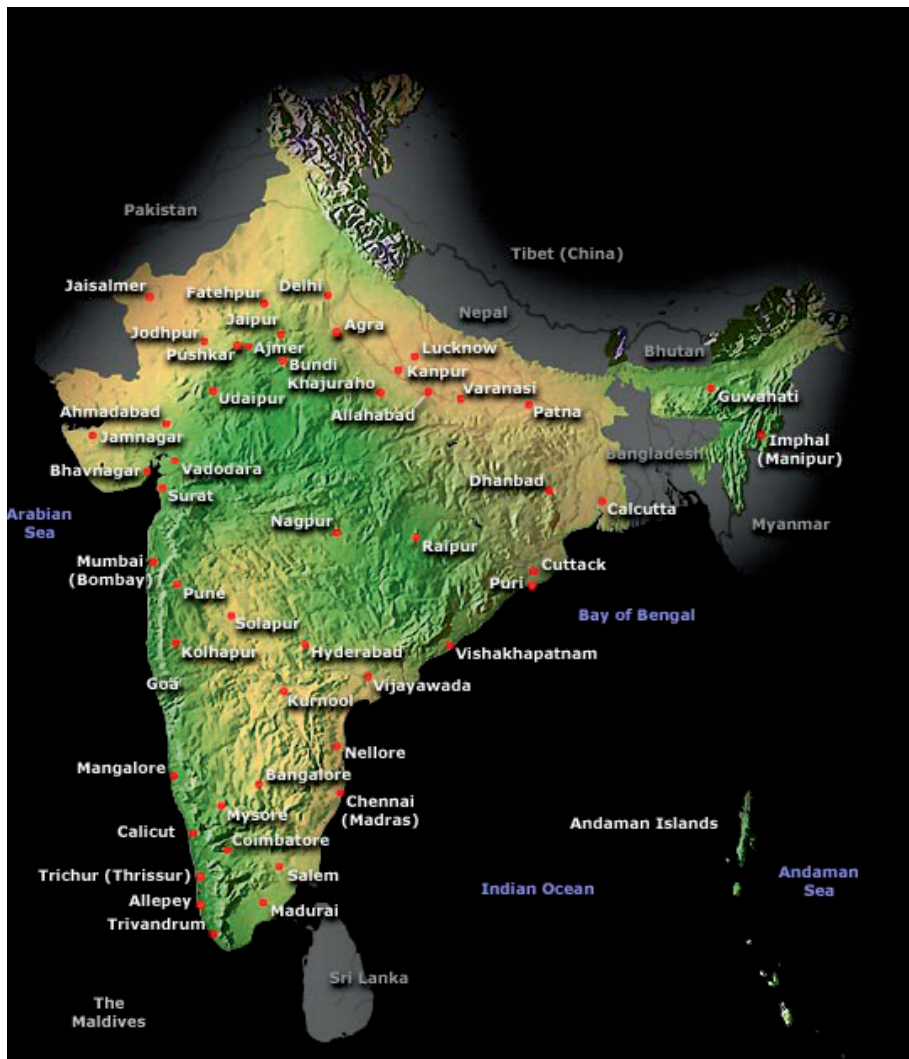
Atslēgvārdi: *rasa, bhāva*, Adžantas kompleksa sienu gleznojumi, Mogulu miniatūra.

Milzīgajā Indijas mākslas okeānā varētu viegli noslikt, ja vien nepastāvētu dalījums mākslas veidos, kā arī vēsture, kas ļauj izvēlēties aprakstam šaurāku nozari un minēt tikai atsevišķus virzienus vai māksliniekus, lai gan arī tas nepasargā no lielā informācijas apjoma nepilnīgas izpētes.

Runājot par Indijas mākslu, prātā nāk galvenokārt krāšņie un jutekliskie tēlniecības darbi, tomēr interesanta ir arī glezniecība, lai gan tajā izmantotie materiāli vairāk pakļauti laika graužošajai iedarbībai, un šī iemesla dēļ hindu garīgā autoritāte Orobindo Ghošs šo mākslas veidu uzskatīja par mazāk ietekmīgu nekā dejas vai tēlniecība.¹ Tajā pašā laikā viņš norādīja, ka glezniecībai ir raksturīgs dvēseles kustīgums atšķirībā no tēlniecības statiskās mūžības. To nosaka mākslas darba radīšanai izmantotie materiāli – krāsas un otas, līnijas un laukumi, kas rada iespēju veidot elastīgas un plūstošas formas.

Orobindo arī uzsvēra, ka indiešu mākslas motivācija (viņš teikto attiecināja uz seno hindu mākslu) ir dziļākās patiesības izpēte (šī patiesība atrodas aiz ārējām formām) un ka tās mērķis ir pārveidot ārējo skaistumu pacilātā garīgā emocijā. Viņš uzskatīja, ka Rietumu mākslā fiziskais dominē pār garīgo un līdzība dabai vienmēr ir redzamās pasaules transkripcija ar izmaiņām, kas rodas no materiāla ierobežojumiem, bet Indijas mākslinieka darba tapšanas process norisinās pretējā virzienā – no garīgā redzējuma uz fizisko, gleznā parādot dvēseli caur dzīvi, jo dzīve ir tikai gara izpausme, bet mākslas uzdevums ir skaidrot šo intuitīvo atklāsmi ar dzīves un dabas formu palīdzību.

Mākslas Indijā tradicionāli netika strikti sadalītas, tādēļ arhitektūra, tēlniecība un glezniecība ir cieši saistītas ar literatūru, mūziku un deju, turklāt tās visas iespējams izprast, tikai ņemot vērā Indijas reliģijas, filozofiju un vēsturi, jo tās noteica mākslu attīstību. Tostarp liela nozīme bija mūzikai un dejai, kas apliecināja saistību ar mūžīgo kustību – hindu uzskatu par ciklisko dzīves atkārtošanos dažādās kombinācijās. Bet



ikvienam mākslas darbam cilvēks ir jāvirza uz četru dzīves mērķu sasniegšanu – *dharmas*, *arthas*, *kāmas* un *mokšas* īstenošanu.²

Mākslas teorijas jautājumi Indijā tika aplūkoti galvenokārt traktātos par valodu, literatūru, dzeju, un estētika ir cieši saistīta ar filozofiju un valodas teoriju. Tomēr mākslu ciešās saistības dēļ *šilpa-šāstrās*³ izteiktie ieteikumi darbu radīšanai attiecināmi uz visiem mākslas veidiem. Uzsverot reliģijas nozīmi, *šilpa-šāstrās* tostarp norādīts, ka nav jāpielūdz attēli, kuriem ir cilvēka ķermeņa proporcijas, jo ķermenis ir mainīgs un ar laiku pakļauts sairšanai, turpretī pēc ikonometrijas likumiem izveidots attēls ir mūžīgs un nav pakļauts laikam. Teorētiskajos traktātos minēti arī seši mākslas elementi (*śadanga*), kuri nepieciešami mākslas darbā: *rūpabheda* – formas izšķiršana, *pramana* – proporcionalitāte, *bhāva* – emocija, *lavanja* – skaistuma meklējums, *sadriśja* – patiesības forma un tās nojausma, *varnikabhanga* – krāsu

harmonija. Mūsdienās tos sauc par kompozīcijas elementiem un tieši tos analizē, vērtējot mākslas darbus.

Indiešu garīguma pētījumi ir bezgalīgi, un ir daudz arī estētisko kategoriju skaidrojošo jēdzienu – tie ir sarežģīti, tomēr interesanti un pārlicinoši.

Mākslas radīto izjūtu *rasu* un *bhāvu* doktrīna balstās pieņēmumā, ka visi mākslinieki rada vienas un tās pašas *rasas* dažādās kombinācijās un visi skatītāji tās pazīst un uz tām vienādi reaģē, t. i., mākslinieks (dzejnieks, gleznotājs, dejotājs) izvēlas kādu no *rasām*, bet skatītājs reaģē ar *bhāvu*⁴. Pastāv viedoklis, ka dvēsele zemapziņas līmenī satur pieredzi un atmiņas par iepriekšējo pārdzimšanu un māksla spēj atdzīvināt šīs atmiņas. Tas nozīmē, ka tie, kas bauda mākslu, saskaras ar savu ātmanu tā attīstības procesā.

Bhāva (esība, stāvoklis) ir jūtu izpausme, kas var būt gaistoša un īslaicīga vai pieaugoša un pastāvīga, to nodrošina mākslas izteiksmes līdzekļi (teātra izrādēs tās ir dekorācijas, kostīmi, aktieru mīmika u. c.). Pakāpeniski bagātinot un pastiprinot pamatpārdzīvojumu, no *bhāvas* veidojas *rasa* bez *tamas* un *radžas*.⁵ Ikdienas notikumi var izraisīt prieku vai sāpes, bet mākslas rosinātās emocijas (arī bailes vai dusmas) rada tikai apbrīnu un patiku, jo tās ir pārākas par dzīves norisēm.

Šāds skaidrojums ir ļoti vienkāršots, bet *Nātjašāstrā*⁶ (3.–4. gs.) visas *bhāvas* (mīlestība, jautrība, skumjas, dusmas, enerģiskums, šausmas, riebums, izbrīns) apzīmē tos emocionālos stāvokļus, kuriem atbilst *rasas* – “mākslīgās emocijas” (erotika, komisms, līdzjūtība, niknums, varonība, pretīgums, apbrīna), ko rada scenogrāfijas līdzekļi. Astoņas *bhāvas* bija “noturīgās” un vēl ap 30 bija “pārejošās”, un, protams, katrai bija sava krāsa un “aizbildnis”. Noteiktā *bhāva* līdz ar māksliniecisko pastiprinājumu rada atbilstošu *rasu*, turklāt *bhāva* nepastāv bez *rasas*, un otrādi, jo tās palīdz atklāt vienai otru.

Jautājums par *bhāvu* un *rasu* attiecībām nodarbināja daudzus domātājus – daži uzskatīja, ka *rasa* ir tikai *bhāvas* imitācija, citi bija pārliecināti, ka *rasas* ir tās pašas *bhāvas*, tikai niansētas, bet vēl kādi norādīja – ja tas tā būtu, tad rūgtums par Rāmas šķiršanos ar Sītu (epa *Rāmajāna* sižets) rastos arī skatītājos, taču tā nenotiek, tādēļ var secināt, ka *bhāvu* un *rasu* attiecības ir sarežģītākas nekā vienkārši “izteiktais” un “neizteiktais”.

Literatūras teorētiķis Ānandavardana (ap 9. gs.) ieviesa *dhvani* (no sanskrita – ‘atskaņa’) jēdzienu. Saskaņā ar to dzejas estētisko būtību un baudu no dzejas darbiem sniedz nevis tēli, ko rada vārdu tiešās nozīmes (*vačja* – ‘izteiktais’), bet asociācijas un priekšstati, ko rada šie tēli (*pratijama* – ‘tas, kas ir domāts’). “Dzeju, kurā vārds tā vispārpieņemto nozīmi padara par sekulāru un rosina iecerētu nozīmi, gudrie ir nosaukuši par *dhvani* jeb rosinošu dzeju.”⁷ Tas pilnībā attiecināms uz vizuālo mākslu, jo katra darba mērķis ir radīt noskaņu, t. i., ko vairāk par fizisko esamību.

Vēl viens jēdziens ir *pratibhā* – iztēle (taču stingru normu ietvaros), intuitīva apjēgsme, atklāsme vai radoša intuīcija. Šis jēdziens vedina domāt par kaut ko personīgu, tomēr indiešu māksliniekam nenāca prātā paust individuālo pārdzīvojumu vai pievērsties laicīgās dzīves norisēm, jo viņam bija jāievēro jau izstrādātie kanoni un principi, lai iesaistītos pasaules mūžīgajā ritmā.

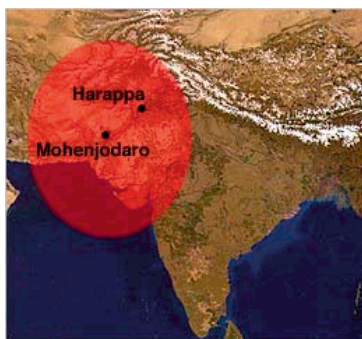
Laika gaitā estētisko kategoriju nozīme mainījās. Sākotnēji primāra bija noteiktu sižetu attēlošana un sekošana izstrādātajiem kanoniem (ķermeņu proporcijas, pozas u. c.), bet vēlāk pakāpeniski pieauga laicīgajai sabiedrībai aktuālo jautājumu attēlošana (īpaši pirms neatkarības atgūšanas 1947. gadā), kā arī mākslinieciskās individualitātes meklējumi, kas veicināja aiziešanu no senajām tradīcijām un tuvināšanos Eiropas glezniecībai.

Glezniecība Indijā nekļuva par vadošo mākslu, un traktātos tai atvēlēja pēdējā vieta. Iespējams tāpēc, ka tā nav tik plaši pieejama kā tēlniecība, kas attēloja rituālo deju epizodes un bagātīgi rotāja tempļu eksterjerus un interjerus. Tomēr sava nozīme glezniecībai bija – tika dekorētas māju sienas, attēli tika radīti arī uz koka plāksnēm un auduma, turklāt tas tika uzskatīts par augstāko kastu cilvēku cienīgu nodarbi.

Indijas glezniecības posmus iespējams dalīt detalizēti, ņemot vērā vēsturiskos notikumus,⁸ vai vienkāršoti – trijos periodos, ņemot vērā izplatītākās tehnikas – agrīnais (sienu gleznojumi jeb freskas, lai gan precīzāk tās būtu saukt par *secco*, jo tika gleznots uz sausa apmetuma), viduslaiku (miniatūras) un mūsdienu periods (freskas, miniatūras un stājglezniecība⁹).

Neatkarīgi no posmu sadalījuma par glezniecības aizsākumiem Indijā varētu uzskatīt ornamentus uz māla priekšmetiem no Mohendžodaro un Harapas (3. g. t.–2. g. t. sākums p. m. ē.) civilizācijas.

Saskaņā ar pētījumiem jau 1. g. t. p. m. ē. tika veidoti stājglezniecības darbi – uz auduma vai koka plāksnēm gleznoti attēli tika izkārti uz teātra skatuves, bet Radžastānas mītu stāstītāji lasīja savus darbus, tinot tīstokļus, kur bija attēlotas dievības un epu varoņi.



Spilgti gleznieciskās meistarības apliecinājumi ir Adžantas tempļu kompleksa (3. gs. p. m. ē.–7. gs. m. ē.) iekštelpas, kas pārklātas ar monumentāliem gleznojumiem – sižetiem no budistu sacerētājam *džātakām* un arī ar ikdienas sižetu attēlojumiem. Ašokas valdīšanas laikā (3. gs. p. m. ē.) budisms kļuva par valsts reliģiju un līdz ar stūpu celtniecību attīstījās *sanghas* mitekļu – vihāru – būve, īpaši m. ē. sākumā, kad theravādi mēģināja nodalīt *sanghu* no sekulārās dzīves, apgalvojot, ka galvenais ir meditācija un atteikšanās no laicīgā.

Adžantas ģeogrāfiskais izvietojums bija ļoti ērts mūkiem savu pastāvīgo klosteru izveidei. Šeit ir meditācijām un lūgšanām nepieciešamais miers un klusums, taču tajā pašā laikā Adžanta atrodas pietiekami tuvu tirdzniecības ceļiem caur Dekānu, lai nodrošinātu nepārtrauktu svētceļnieku un ziedojumu plūsmu.

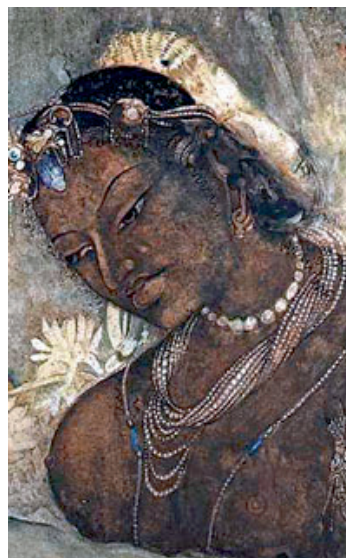
Adžantas komplekss ir 29 klintīs izcirstas alas (pieci tempļi – vihāras un 24 mūku istabas – čaitijas), kuras savieno plata eja. Kvadrātisko vihāru sānos ir ejas, kas atdalītas ar kolonnām. Uzplaukuma laikā kompleksā dzīvoja vairāk nekā 200 mūku, kā arī daudzi tēlnieki, gleznotāji un strādnieki, kas bija nodarbināti svētnīcu būvē un dekorēšanā. Budists svētceļnieks no Ķīnas Sjuans Dzans, kurš apmeklēja Adžantu 7. gs. pirmajā pusē, rakstīja, ka “šajā klosterī ir liels templis, kurā ir Budas attēls akmenī, uz sienām uzgleznoti Budas dzīves notikumi – no atmošanās līdz aiziešanai. Viss lielais un mazais šeit ir attēlots.”¹⁰



**Sienu un griestu gleznojumi;
griestu fragments (ala Nr. 1)**



**Avalokitešvara
(ala Nr. 1)**



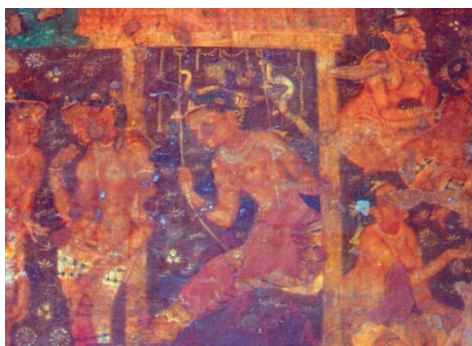
Portrets (ala Nr. 17)



**Buda ar sievu un dēlu
(ala Nr. 17)**



Pasākums galmā (ala Nr. 17)



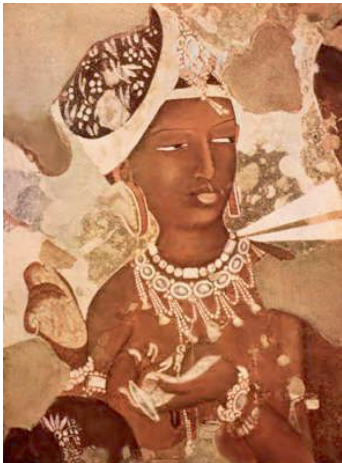
Nāgu princese (ala Nr. 19)



Vadžrapāni (ala Nr. 1)



Valdnieks Nagoe dodas pie Bodhas koka (ala Nr. 10)



Apsara (ala Nr. 17)



Budistu manuskripts, ap 1150. g.
(ala Nr. 17)



Valdnieks ar sievu (ala Nr. 17)



Kalpasūtras ilustrācija,
ap 1404. g. (ala Nr. 17)



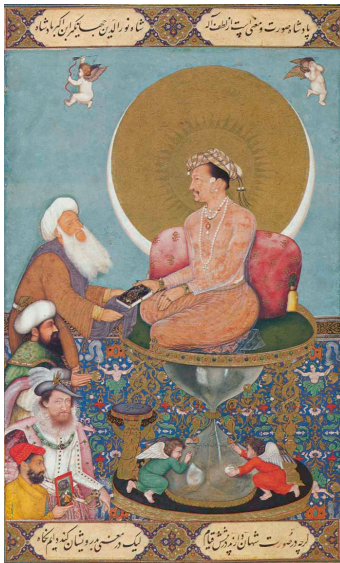
Bhagavatpurānas ilustrācija, ap 1560. g.



Čaurapančaška ilustrācija, ap 1525. g.



Akbar-name ilustrācija, ap 1595. g.



Džahāngīrs ar sūfijiem, ap 1627. g.



Šahdžahāns, ap 1622. g.



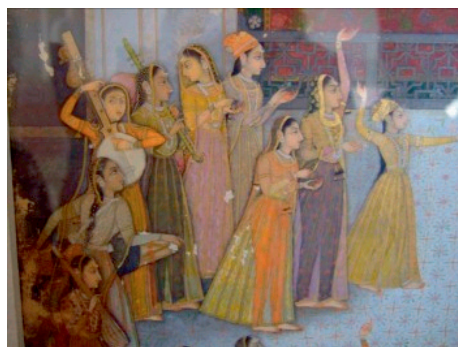
Albuma ilustrācija, ap 1632. g.



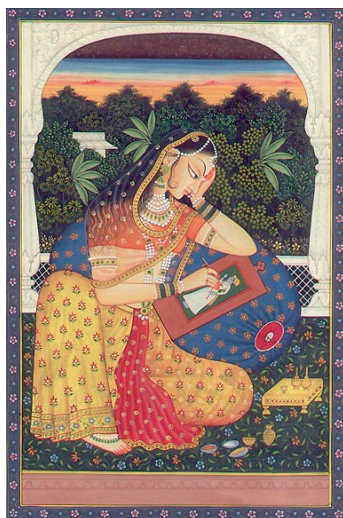
Dižciltīga kunga pastaiga, 18. gs.



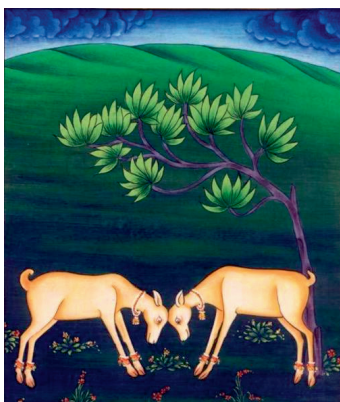
Gītagovindas ilustrācija, 18. gs.



Valdnieka sievas, 19. gs.



Rādha, 19. gs.



Brieži cīkstas, 19. gs.



R. R. Verma. Sarasvati, 1890.



Dž. Rājs. Indietes, 1929.



Kālīghata glezna, 20. gs.



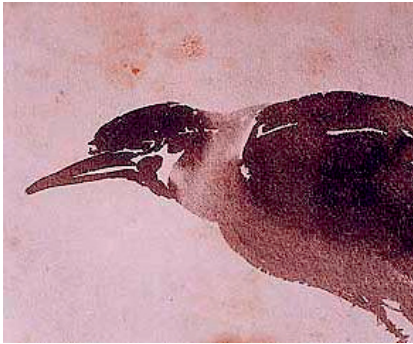
N. Bošu. Santalu deĵa, 1925.



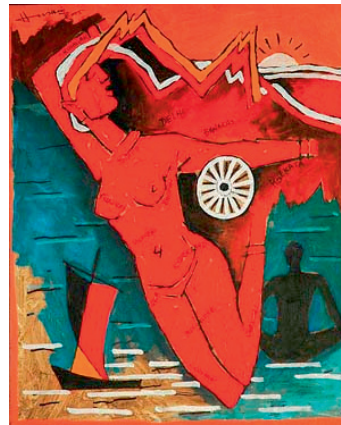
Dž. Rājs. Šīva un Ganeša, 1934.



G. Tagore. Politiska ainava; Bramīns, 1920.



R. Tagore. Putns, 1930.



M. F. Huseins. Māte Indija, 2005.



M. F. Huseins. Sarasvati; Musulmanis un hinduists, 1998.



Kompleksa sienu, griestu un kolonnu gleznojumi ir sava veida Senās Indijas enciklopēdija, kurā attēlotie sižeti ir ļoti daudzveidīgi – visi sabiedrības slāņi, svētie un grēcīgie, prieks un bēdas, mīlestība un naidis, turklāt daudz erotikas, kas dažiem speciālistiem rada šaubas par to, vai tiešām visus attēlus radījuši vientuļnieki, mūki, kuri liedza sev pasaulīgās izpriecas. Tomēr citi eksperti uzsver, ka Indijā tika pozitīvi uztvertas visas dzīves un attiecību izpausmes, turklāt lielākā daļa mākslinieku nebija budisti, bet hinduisti, kuri tika pieņemti šo pasūtījumu izpildei. Tādēļ Adžantas gleznojumi ir tik daudzveidīgi un ar optimistisku noskaņu, lai gan saskaņā ar Budas mācību dzīve ir ciešanas.

8. gs. komplekss tika pamests un aizmirsts (Elloras pieaugošās popularitātes vai hinduisma nostiprināšanās dēļ). To atklāja 1819. gadā britu virsnieku grupa, kas devās tīģeru medībās pie Vagoras un nejauši ieraudzīja ejas, kas veda klinšu iekšienē. Tomēr kompleksa izpēte sākās pēc britu arheologa Džeimsa Fērgusona (1808–1886) 1843. gadā iesniegtā ziņojuma ar alu aprakstiem Karaliskajai Āzijas biedrībai. Viņš vērsa uzmanību, ka komplekss klimata un dažādu “interesentu” aktivitāšu dēļ var izzust, tādēļ ir jāveic pasākumi tā saglabāšanai un izpētei. Pēc Dž. Fērgusona ziņojuma britu *East-Indian Company* nosūtīja uz Adžantu virsnieku Robertu Džilu (1804–1879), kuram uzdeva pētīt un kopēt gleznojumus. Taču pirmie mēģinājumi piefiksēt šo atklājumu bija neveiksmīgi un pat radīja uzskatu, ka vieta ir saistīta ar kādu mistisku lāstu.

No 1849. līdz 1855. gadam, neraugoties uz slimībām un dažādiem sarežģījumiem, R. Džils sagatavoja ap 30 sienas gleznojumu kopiju uz auduma. Taču 1866. gadā, kad vairākums kopiju bija nogādātas izstādei Kristāla pilī Londonā, tur izcēlās ugunsgrēks un visi R. Džila darbi sadega. Šāds liktenis piemeklēja arī gleznojumus, kurus 19. gs. 70. gados bija kopējusi mākslinieku grupa no Mumbai (tag. Bombeja) un kuri tika nosūtīti uz Viktorijas un Alberta muzeju Londonā. Arī restaurējot radās grūtības – 20. gs. 20. gados itāļu speciālisti atjaunoja dažus gleznojumus, taču viņu izmantotā laka ar laiku saplaisāja, tādējādi nodarot lielu kaitējumu.

Pastāv leģenda, ka šeit vienmēr bijušas alas, arī tad, kad Āzijas teritorijā bijusi iekšējā jūra un tās vidū – sala, līdz kurai nebija iespējams nokļūt un uz kuras dzīvoja “dieva dēli”, kas nodeva cilvēkiem zināšanas par dabu un pasauli. Tālajos mītiskajos laikos Indijā pastāvējušas mistēriju skolas un to priesteri zinājuši par pazemes ejām, pa kurām varēja nokļūt uz brīnumaino salu. Šīs slepenās ejas esot savienojušas salu ar visām zemēm, un viena no tām vedusi uz Adžantu.

Adžantas kompleksa eksterjers un interjers ir pilns ar tēlniecības darbiem, akmens grebumiem un daudzfigūru dinamiskiem gleznojumiem, kas klāj visu laukumu – sienas, griestus un pat kolonnas. Gleznojumi ir saglabājušies aptuveni pusotra metra augstumā no grīdas (upes krastu nogrūvumu dēļ ūdens iekļuva alās, tādēļ apmetums un gleznojums uz tā pilnībā nokrita, bet augstāk gleznojums bojāja sikspārņi). Griestu dekoratīvajos ornamentos ir ziedi, augi un dzīvnieki. Vienā no alām ziedu ornamentu noslēdz 23 pīļu attēli, kuras ir dažādas un neatkārtojas. Visiem gleznojumiem raksturīgs virtuozs zīmējums ar labu izpratni par formu, perspektīvu, kā arī niansēta gaismēna un krāsu izvēle.

Adžantas gleznojumi ir diezgan labi saglabājušies, jo tika izstrādāta sienas sagatavošanas tehnika – sākotnēji siena tika izlīdzināta, tad gruntēta (ar māla, smilšu

un sasmalcinātas koksnes vai akmens maisījumu) un pārklāta ar baltu apmetni. Gleznots tika uz sausa vai mitra apmetuma – ar melnu vai sarkanu okeru tika iezīmētas kompozīcijas kontūras, kas tika pārklātas ar pelēku vai sarkana okera gruntējumu, un tad laukumi tika iekrāsoti ar tā saucamajām “zemes krāsām” (okeri, umbru, terru u. c.), kuras bija vietējas izcelsmes, un “importēto” *lapis lazulli* (zila). Krāsu izvēli noteica attēls, piemēram, dievi un valdnieki tika attēloti gaišāki, un mākslinieki nevairījās lietot pastozus akcentus, lai panāktu telpiskuma un spīduma efektu – rotaslietas it kā spīd tumsā, jo ir veidotas no daudziem maziem punktiem. Ūdenī šķīstošās krāsvielas tika atjauktas ar līmi, un ar tām tika gleznots galvenokārt uz sausa apmetuma, tādējādi šie gleznojumi tehnikas ziņā ir tuvāki temperai, nevis freskai.

Gaismas avots bija eļļas lampas un saule, kuru “virzīja” uz alām, atstarojot to ar metāliskiem spoguļiem un ūdens virsmu (šim mērķim ārējos pagalmus piepildīja ar ūdeni). Ar laiku tika pilnveidota virsmas gruntēšanas tehnika un virsma tika pulēta dažreiz arī pēc gleznošanas.

Pirmajā no 29 alām attēlotais bodhisatva Padmapani (Avalokitešvara) ar lotosu *tribhngas* (“ar trīs izliekumiem”) pozā un bodhisatva **Vadžrapāni** (“zibens turētājs”) uz pretējās sienas rada apgarota miera sajūtu un attēlo mahajānas budisma aspektus – līdzjutību un spēku –, ko pastiprina tēliem izvēlētās krāsas – siltākas Avalokitešvara un vēsākas Vadžrapāni.

Gleznojumi radīti vairāku gadsimtu gaitā, tomēr tie ir ieturēti vienotā stilā un atšķirības nav meklējamas tehnikā, bet attēlos. Piemēram, hinājānas budisti (pretēji mahajānai) izvairījās gleznot Budu kā cilvēku, bet attēloja viņu ar simbolu palīdzību (zirgs – Budas atteikšanās no sevis vai Bodhas koks – apgaismības simbols), piemēram, vienā no gleznojumiem attēlots valdnieks ar savu svītu, kas dodas pie Bodhas koka.

Līdz ar daudzajiem Budas dzīves gleznieciskajiem aprakstiem, ieskaitot notikumus pirms apgaismības, tika gleznoti dažādi cilvēki daudzveidīgās dzīves situācijās un noskaņās ar īpaši skrupulozi attēlotām rotaslietām – gan tādēļ, ka tās ir vizuāli pievilcīgas un apliecina labklājības līmeni, gan arī tādēļ, ka apģērbam attēlos bija otršķirīga nozīme. Šāda attēla piemērs ir glezna uz kolonnas, kurā attēlota *apsara* (pavedinoša zemo debesu skaistule) ar krāšņu kaklarotu, rokassprādzi un auskariem. Viņas sejas izteiksme un poza nemaz nelīdzinās lēnīgajam Avalokitešvaram, viņa uzmanīgi vēro notiekošo un neapšaubāmi apzinās savu vērtību. Viegli erotisko attēlu piemērs ir “Valdnieks ar sievu” (ala Nr. 17). Šai attēlā intīmo gaisotni rada ikdienišķs, taču maigs un viegls apskāviens, kā arī pāra mierīgās sejas izteiksmes un pozas. Lai gan attēlotās figūras ir statiskas, kompozīcijā saglabājas iekšēja kustība, liekot domāt, ka šis ir tikai gaistošs brīdis, kas, novēršot skatienu, jau būs mainījies.

Slavinot Adžantas gleznojumus, Orobindo norāda, ka tiem raksturīgas drošas un pārlicinošas līnijas, kas uzsver siluetu un padara ļoti izteismīgas roku kustības un ķermeņu pagriezienus.¹¹

Indijas tradicionālās glezniecības otrā grandiozā šķautne ir miniatūras, kuru uzplaukums saistāms ar Mugalu (Mogolu) laiku (11.–16. gs.), lai gan, protams, tās bija zināmas arī agrāk.

Pirmās miniatūras parādījās Indijā 7. gs., un tās bija aptuveni 8x6 cm lielas, košas un dekoratīvas kompozīcijas, kas ilustrēja budisma tekstus, kā arī epus un pastāvēja tikai ziemeļaustrumu un ziemeļrietumu rajonos.

Miniatūras tika gleznotas uz auduma, kas izstiepts starp divām bambusa nūjām, kā arī uz koka paneļiem un palmu lapām (papīrs Indijā parādījās 12. gs.). Lielākās skolas bija Pāli (765–1175), Rietumindijas (10.–13. gs.) ar centriem Gudžaratā, Radžastānā un Malvā. Miniatūru sižeti bija galvenokārt *Kalpasūtras*¹² un *Purānu*¹³ ilustrācijas. Tika gleznotas arī laicīgās dzīves un literatūras ilustrācijas – piemēram, Bilhanas (11.–12. gs.) liriskajai poēmai *Čaurapančašika* (“Čauras 50 panti”), kas stāsta par princeses Čampavati un kāda dzejnieka mīlestību, radot pamatu krāšņu un izteiksmīgu attēlu izveidei. Šīs miniatūras kļūst dekoratīvas, tajās vairs nav Adžantas gleznojumu niansētās gaismēnas, telpiskuma un daudzveidīgo noskaņu – cilvēki (tāpat kā dzīvnieki, dabas un arhitektūras elementi) ir stilizēti, attēloti profilā, un tiem nav izteiktas “individualitātes”. Tomēr, neraugoties uz izteiktu stilizāciju un dekoratīvātāti, šajās miniatūrās saglabājās daudzfigūru kompozīcijas un māksliniekam pat izdodas panākt to dinamiskumu (piemēram, *Bhagavatpurānas* ilustrācijā “Krišna Džamnas upē” – ar diagonālu kompozīciju), lai gan liela daļa kustības paliek skatītāja iztēlē.

1526. gadā Centrālāzijas valdnieks no Timurīdu dzimtas Bāburs (1483–1530) nodibināja Mugalū valsti Indijā un līdz ar imperatoru, kurš augsti vērtēja mākslas, parādījās galma mākslinieki, kuri ietekmēja vietējos hindu gleznotājus. Miniatūras attīstību īpaši veicināja viņa dēls Humājūns (1508–1556), kurš uzaicināja divus persiešu miniatūras meistarus Miru Saīdu Alī no Tabrizas un Abu as-Samadu no Šīrāzas un 1555. gadā nodibināja darbnīcu, kuru vadīja minētie mākslinieki. Šīlaika miniatūrām ir raksturīga persiešu stila dominānce – izstieptas sejas proporcijas $\frac{3}{4}$ pagriezianā.

Akbars (1542–1605), nākot pie varas (1556), īstenoja vairākas reformas, tostarp centās laulību ceļā nostiprināt saikni ar spēcīgajiem Radžastānas valdniekiem un aristokrātiem. Šīs izmaiņas skāra arī Radžastānas miniatūras skolas attīstību, tajā izveidojās stili, kas atšķīrās no musulmaņu miniatūras.

Akbars lielu uzmanību pievērsa mākslām, augstu vērtēja savā vectēva memuārus, pat lika tos iztulkot persiešu valodā (no džagatajiešu valodas¹⁴) un ilustrēt. Viņš arī uzskatīja par nepieciešamu izveidot savas valdīšanas aprakstu, un no 1590. līdz 1595. gadam Abu al-Dazls sarakstīja divas Akbara valdīšanas hronikas. Tika veidotas miniatūru meistardarbnīcas dzejas, vēstures un zinātnisko darbu ilustrēšanai, bet mākslinieki sāka specializēties atsevišķu elementu skrupulozā attēlošanā (ainava, tērpi, arhitektūra u. c.). Šiem darbiem ir raksturīga perspektīvas likumu neievērošana un vairāku horizontālo plānu izvietošana citam virs cita – centrā bija “galvenais sižets”, virs un zem tā – dekoratīvie elementi vai mazāk svarīgas personas. Imperatora galma māksliniekiem tika atļauts pārkāpt vienu no musulmaņu mākslas principiem un attēlot reālos cilvēkus. Tas veicināja portreta attīstību. No sižetiem populārākie bija imperatora daudzveidīgā dzīve (medības, galma pasākumi, diskusijas ar sūfijiem, portreti), kā arī augu motīvi un ainavas, turklāt šajā laikā mazinājās persiešu mākslinieku ietekme un mākslas darbu uzdevums bija apliecināt Mugalū varas nostiprināšanos. Viens no spilgtākajiem šīlaika glezniecības piemēriem

ir ilustrācijas *Hamza-name* (1562), kurā ir vairāk nekā 1400 attēlu, un tajā tiek attēloti pravieša Muhammada tēvoča emīra Hamzas varoņdarbi.

Sākot ar Džāhangīra valdīšanas laiku (1605–1627), kļuva populāra miniatūru albumu veidošana (mākslinieku, rāmju meistarū, kaligrāfu kopdarbs). Šajos darbos ir mazāk ilustrāciju literatūrai, bet vairāk darbaru (sanāksmju imperatora galmā), daudzfigūru kompozīciju un sieviešu portretu. Viena no imperatoru oficiālo portretu raksturīgajām atšķirībām no Persijas 17. gs. miniatūrām ir vairāku veidu nimbi ap galvu. Sākotnēji (atbilstoši musulmaņu tradīcijai) tie ir uguns oreoli, kas tika gleznoti, lai kompozīcijā nepārprotami norādītu uz pravieti. Vēlāk nimbs tika veidots kā gaismas aplis un kļuva izsmalcinātāks – zelta līnija ar vai bez nelieliem stariem, aplis ar skaidru kontūru un iekrāsotu iekšdaļu (zaļu, dzeltenu, baltu), turklāt ar laiku tā izmērs pieauga. Daži pētnieki norāda, ka nimbs parādījās tikai Džāhangīra laikā, bet miniatūrās *Akbar-name* tas tika piegleznots vēlāk, jo ar gaismu un sauli saistītie epitēti bija veltīti visiem imperatoriem, “kuru stari ir aptvēruši Austrumu un Rietumu valdījumus”.¹⁵ Tādējādi miniatūra ar mākslas līdzekļiem attēlo valdnieka varas sakralizācijas procesu, kas sākās Akbara laikā un ko lielā mērā noteica iekšpolitiskais stāvoklis Indijā. Proti, valsts bija etniski un reliģiski ļoti daudzveidīga, turklāt musulmaņu valdīšanu un attiecības sabiedrībā ietekmēja arī sarežģījumi sūfiju brālībās. Akbara laikā vadošā nozīme bija Čīsti brālības šeihiem, kuri bija lojāli pret citām ticībām, bet Nakšbandīju brālība neatbalstīja Akbara reformas (t. sk. visu privilēģiju atcelšanu musulmaņiem). Tā būtu mazāka problēma, ja Nakšbandīju brālība nebūtu ilgstoši saistīta ar Timurīdiem un tai iepriekš nebūtu liela ietekme uz valsts varu, lai cīnītos par “ticības tīrību”. Džāhangīrs nevēlējās, lai palielinātos nemieri, un apstiprināja Čīsti brālības nozīmi, ko apliecina miniatūras ar imperatora un sūfiju diskusijām.

Aurangzeba valdīšanas laikā (1658–1707) miniatūrās parādījās vairāk kauju attēlu, kas skaidrojams ar viņa plašo karadarbību (t. sk. cīņu pret marāthām), kuras dēļ impērija zaudēja lielus līdzekļus un kura neapšaubāmi negatīvi ietekmēja mākslu – tika slēgtas meistardarbnīcas un sākās Mugalū glezniecības skolas izzušana, kam “pielika punktu” persiešu valdnieka Nādiršāha un Ahmadšāha Abdali uzbrukumi (1739. un 1759. g.). Galma mākslinieki pārcēlās no Deli pie provinču valdniekiem, kur līdz ar to attīstījās citas miniatūras skolas.

Radžastānas miniatūra (17.–19. gs.) apvieno vairākus stilus – Mevaras, Bundi, Malvas, Bikanera, Kišangarhas. Šīs skolas literārais “pamats” ir *Gītāgovinda* (“Dziesma par Krišnu”), kā arī valdnieku, viņu sievu attēlošana un žanra scēnas.

Mevaras skolai (17. gs. sākums – 19. gs. beigas) raksturīgas košas krāsas un pieaugoša ainavas dominance – cilvēku figūras it kā “izplūst” ainavās, kas ir ļoti daudzveidīgas un piesātinātas. Īpaša uzmanība tika pievērsta medību, kā arī galma un sievu attēlošanai, veidojot daudzfigūru kompozīcijas ar izteiktiem un daudzveidīgiem personāžiem.

Malvas skola (17. gs. sākums – 18. gs.) piedzīvo divus posmus: pirmajā mākslinieki veido tradicionālas ilustrācijas *Rāmājanai* ar stilizētiem kalniem, pilīm, ornamentētiem augiem, bet otrajā kompozīcijas kļūst sarežģītākas un par “literāro pamatu” kļūst *Rāgamalas* (“Melodiju kopa”) sižeti, kas ir raksturīgi arī Bundi un

Kota skolai (17. gs. – 18. gs. beigas), kurā tiek uzsvērti foni – rādžputu un Mughalu pilis, kā arī idealizēti valdnieku portreti.

Džodpūras un Bikaneras skola (Rietumradžastānas apg.) bija pastāvīgā Mughalu miniatūras ietekmē, un šīs skolas galvenā raksturīgā īpašība ir fona dekoratīvās debesis, t. sk. daudzajos rūpīgi gleznotajos portretos, kā arī Krišnas un Rādhas mīlas randiņos, kas norisinās uz niansēti un izjusti attēlotajiem vakara dabas foniem. Viens no šīs skolas piemēriem ir *Rādha*, kur piesātinātās sarkanīgās debesis veido uzmanības centru un līdzsvaro bagātīgi ornamentēto interjeru un arī sievietes mieru un skumjas.

Dekānas valdnieku galmos miniatūra (16.–18. gs.) plauka, īpaši Ahmadnagarā, Bidžapurā, Golkondā un Haiderabadā, kur, pateicoties kontaktiem ar Goa (ar portugāļiem), bija vērojama Eiropas glezniecības ietekme. Tā saskatāma arī Pahari skolā (Rietumu Himalaji, 17.–19. gs.), kas apvienoja dažus stilus, no kuriem vecākais ir Basoli un jaunākais Kangras (18. gs. beigas –19. gs. pirmā puse). Indijas miniatūru kompozīcijai raksturīgs kustīgums, ko panāk, veidojot uzmanības centru nevis pa vidu attēlam, bet pie malām – piemēram, miniatūrā “Brieži cīkstas”. Šajā darbā līdzīgi Mughalu miniatūrām izveidoti trīs horizontālie plāni viens virs otra (brieži, koks, debesis), taču ievērota perspektīva un galvenie notikumi “norisinās” pie darba apakšējās malas, bet cīņas dramatismu pastiprina košās krāsas un izteikta gaismēna.

19. gs. otrajā pusē Kalī tempļa apkārtnē Kalkutā attīstījās kālīghata stils – nelieli satīriski akvareļi-suveņīri – hinduisma dievu un cilvēku ikdienas attēli, kurus gleznoja nezināmi mākslinieki, lai iztirgotu daudzajiem svētcelniekiem. Šī glezniecība ietekmēja bengāļu skolas māksliniekus un Džāminī Rāju (1887–1974) – naivisma pārstāvi Indijas glezniecībā.

Kālīghatas glezniecības ietekmē veidojās “cēlā mežona” tēls, kas būtu pretstats “sabožātajai civilizācijai”. Ideju par “cēlo mežoni” iemiesoja santāli (cilšu ļaudis).¹⁶ Santālu sieviešu tēlu idealizēja bengāļu skola, un Rabindranata Tagores universitātē Šāntiniketona santāli bija tīrības simbols. Pievēršanās tautas mākslai kā līdzeklim cīņai pret koloniālo varu kļuva par nozīmīgu mākslas aspektu, tomēr, neraugoties uz idealizāciju, profesionālu mākslinieku un tautas mākslinieku mijiedarbība bija ļoti nosacīta. Nondolāls Bošu (1883–1966, viens no Šāntiniketonas pasniedzējiem) pievērsās lauku tradicionālajai mākslai, mudinot studentus uz tiešo dabas vērošanu un gleznošanu no dabas.

Džāminī Rājs savos darbos arī idealizēja parastos cilvēkus. Viņš pabeidza Kalkutas mākslas skolu un daiļrades sākumposmā pievērsās nacionālās izteiksmības meklējumiem, izmēģinot daudzus stilus, t. sk. impresionismu un Ķīnas akvareļglezniecību. Uzskatot, ka patiesi nacionāla māksla nevar tikt radīta ar ārvalstīs ražotām krāsām, viņš atteicās no eļļas krāsām un izmantoja vietējos organiskos pigmentus, bet vēlāk noliedza kālīghata nozīmi, sakot, ka tā esot pārāk tuva urbānistiskajai un koloniālajai Kalkutai. Viņš arī savdabīgi atteicās no individuālisma (kas esot raksturīgs koloniālajai mākslai), neliekot parakstu uz gleznām, taču piedaloties grupu izstādēs.

Pretēji Eiropas akadēmisma pārstāvim Radža Ravi Varmam (1848–1906) Bengāles māksliniekus ietekmēja nacionālās atbrīvošanās idejas, un 20. gs. sākumā

viņi izveidoja tā saucamo bengāļu skolu, mēģinot atjaunot klasiskās tradīcijas un izveidot jaunu indiešu mākslu, kas paustu nacionālos ideālus un būtu informēta par pasaules mākslas norisēm. Šajā laikā pasaulē populārākais mākslas stils bija kubisms, un Indijā pirmais šī virziena atklājējs bija Gogonendronats Tagore (1867–1938, viņa brālis Abanindranats arī bija mākslinieks), kurš 1917. gadā kļuva pazīstams ar satīriskajām litogrāfijām. No 19. gs. otrās puses Bengālē karikatūra kļuva par populārāko mākslas un literatūras virzienu, lai atmaskotu pastāvošo morāli un norises sabiedrībā.

Pateicoties Rabindranata Tagores (1861–1941, Abanindranata un Gogonendronata tēvoča) centieniem, 1922. gada decembrī Kalkutā notika *Bauhaus*¹⁷ mākslinieku, t. sk. Paula Klē un Vasīlija Kandinska, darbu izstāde. Tādējādi indiešu māksliniekiem bija iespēja iepazīt vēl vienu Eiropā aktuālu mākslas virzienu, bet par svarīgām mākslas tēmām kļuva dzīves modernizācija, industrializācija un nacionālā pašnoteikšanās.

Rabindranats Tagore neapšaubāmi ir viens no slavenākajiem indiešiem, un viena no viņa darbības jomām bija glezniecība, ar kuru viņš sāka nodarboties 65 gadu vecumā. Viņa darbu pirmā izstāde notika 1930. gadā Parīzē, un kritiķi viņa darbos saskatīja līdzības ar sirreālistu automatismu (pilnīga prāta izslēgšanu), jo R. Tagore savos darbos eksperimentēja ar zīmējumiem tekstos (bengāļu rakstība pati par sevi ir dekoratīva) un to pludināšanu, kas nodrošināja ierobežotu krāsu tonalitāti. Tomēr speciālisti norāda, ka R. Tagores darbos nav nekā no Indijai raksturīgā, viņa darbi radās nejauši, un tie ir tuvāki Eiropas mākslai.¹⁸

Makbula Fidas Huseina (dz. 1915. g.), Saida Haidera Razas (dz. 1922. g.), Fransisa Ņūtona Suzas (1924–2002) un citu mākslinieku apvienība “Progresīvo mākslinieku grupa” (PMG) tika izveidota 1947. gadā Mumbai. F. Ņ. Suza, bijušais komunistis, kurš izpelnījās policijas uzmanību, izstādot sava kailā ķermeņa frontālu attēlu, uzrakstīja deklarāciju, kurā uzsvēra, ka mākslinieki vēlas virzīties uz priekšu (*pro gredere*), un noliedza citu indiešu mākslinieku ietekmi, nosaucot R. Tagori par “pašapsēstu introvertu” un Dž. Rāju – par “pārāk sarežģītu”, bet pārējos – par pārāk sentimentāliem. Šo grupu pirmais ievēroja Mulks Rādžs Ananda, mākslas kritiķis un rakstnieks, kurš piedalījās PMG pirmās izstādes rīkošanā 1948. gadā. Pēc astoņiem gadiem grupa izira, daudzi dalībnieki aizbrauca uz Eiropu (S. H. Raza devās uz Parīzi, F. Ņ. Suza – uz Londonu), bet M. F. Huseins (viņu sauc par “Indijas Pikaso”) palika Indijā un joprojām izraisa skandalozas diskusijas, gleznojot hindu dievus pārāk erotiskā skatījumā.

Par M. F. Huseina 90. gados gleznotajiem darbiem, kuros kaili attēloti hindu dievi (Sarasvatī, Durgā u. c.), sabiedrībā izcēlās lielas diskusijas, radikālie hinduisti pat ielauzās mākslinieka mājās un iznīcināja dažus darbus, lai gan šajos attēlos ir tikai nelielas “atblāzmas” no slaveno tēlniecības darbu erotikas.

Iespējams, ka šādu negatīvu attieksmi izraisīja tas, ka M. F. Huseins ir musulmanis un viņa darbos bieži parādās pilnībā apģērbti musulmaņi un kaili hinduisti. Daži laikraksti mākslinieku pat sauc par “hindu nīdēju”. Pērn viņam tika izvirzīta apsūdzība ticības un cieņas aizskaršanā, bet daudzo protestu dēļ māksliniekam nācās publiski atvainoties par darbu *Bhāratmāta* (“Māte Indija”), kurā attēlota kaila sieviete virs Indijas kartes ar štatu nosaukumiem uz dažādām ķermeņa daļām un kurš izraisīja vislielāko sašutumu.

Pēdējos gadu desmitos pieaug tirgus attiecību nozīme un mākslā nepieciešami atpazīstami sižeti, kas veicina abstraktu un dekoratīvu kompozīciju popularitātes augšanu, lai gan tas neliedz individuālās izteiksmes meklējumus, kā arī jaunu tehniku izmantošanu un politiski svarīgu notikumu attēlošanu. 70. gados Barodas Universitātes Mākslas katedra (izveidota 1949. gadā, sadarbojas ar mākslas koledžu Londonā) un šīs augstskolas laikraksts *Vrišik* (“Skorpions”) kritizēja nefiguratīvo mākslu, norādot, ka tā vērtē stilu augstāk par saturu. 80. gadu sākumā Mumbai un Delhi notika izstāde “Vieta cilvēkiem”. Tās dalībnieki atteicās no nefiguratīvās mākslas un tiecās mazināt atšķirību starp mākslinieku un amatnieku, veidojot instalācijas.

Patlaban mākslas dzīve Indijā ir ļoti aktīva – darbojas daudz muzeju un galeriju, mākslas skolu, mākslinieki piedalās vietējās un starptautiskās izstādēs. Turklāt mākslas darbi nepaliek bez sabiedrības uzmanības (kā jau minētajā gadījumā ar M. F. Huseinu), un tas liecina, ka glezniecības nozīme nezūd, tā ir aktuāla un tās attīstība turpinās.

Indijas glezniecība piedzīvoja spožus periodus pagātnē, tā līdzvērtīgi iekļaujas mūsdienu mākslas norisēs, saglabājot savdabīgumu un interesi par saviem “indiskiem” sižetiem, un jācer, ka nākotnē tās atpazīstamība pasaulē pieaugs.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Шри Ауробиндо. Основы индийского искусства. Санкт-Петербург, Авити, 1998, с. 244.
- ² V. Ivbulis. Šīva izdejo un sagrauj pasauli. Rīga, Zinātne, 2003, 229. lpp.
- ³ Šilpa-šāstras teksti-pamācības par mākslām. Pirmās uzrakstītas ap 200. g. p. m. ē., bet lielākā daļa 5.–14. gs.
- ⁴ V. Ivbulis. Šīva izdejo un sagrauj pasauli. Rīga, Zinātne, 2003, 231. lpp.
- ⁵ Katram cilvēkam piemīt trīs *gunas* – *sattva* (ievieš cilvēkā dievišķu mieru), *radža* (pārpilda cilvēku ar darbības enerģiju) un *tama* (veido pasivitāte un tumsonība). Visas *gunas* pastāv dažādās proporcijās, prāts nepārtraukti vērtē dažādas sajūtas, t. sk. mākslas radītas, un tās pārvēršas vienā pārdzīvojumā – *rasā*.
- ⁶ *Nātjašāstra* – traktāts par teātra mākslu.
- ⁷ V. Ivbulis. Šīva izdejo un sagrauj pasauli. Rīga, Zinātne, 2003, 232. lpp.
- ⁸ T. i., Senās Indijas (no 3500. p. m. ē.), islāma ietekmes (712–1757), koloniālais (1757–1947), neatkarības un postkoloniālais (pēc 1947. gada), modernās un postmodernās mākslas periods (pieejams: www.indian-heritage.org)
- ⁹ О. Г. Ульциферов. Культурное наследие Индии. Москва, Восток-Запад, 2005, с. 762.
- ¹⁰ Hindu Art and Hinduism (available: www.artlex.com).
- ¹¹ Шри Ауробиндо. Основы индийского искусства. Санкт-Петербург, Авити, 1998, с. 250.
- ¹² *Kalpasūtra* – Mahavīras, džainisma dibinātāja, dzīves apraksts.
- ¹³ *Purānas* – seno nostāstu apkopojumi par pasaules radīšanu, tās iznīcināšanu, radīšanu no jauna, dieviem u. c.

- ¹⁴ Džagatajiešu valoda – mirusī tjurku valodas saimes valoda.
- ¹⁵ В. Бернстен. Империя великих моголов. Москва, Астрель, 2005, с. 153.
- ¹⁶ Santāli – munda grupas tauta, kas dzīvo Biharas un Rietumbengāles štātā, kā arī Bāngladešā, Nepālā un Butānā.
- ¹⁷ *Bauhaus* 1919. gadā izveidoja arhitekts Valters Gropiuss, apvienojot Mākslas augstskolu un Lietišķās mākslas skolu Veimārā (pastāvēja no 1919. līdz 1933. gadam). Viņš uzskatīja, ka stājmāksla, lietišķā māksla un tehnika ir vienotas, tādēļ gleznai jābūt skaidrai konstrukcijai – kā arhitekta projektam.
- ¹⁸ Mukul Dey Archives (available: www.chitralekha.org).

Summary

This article gives an insight into Indian traditional painting, which is less known than the erotic sculptures of the temples. In Indian mind the arts were not regarded separately, so architecture, sculpture, and painting melted with music, dance, and literature, and they could be understood only on the basis of religion and philosophy.

Indian painting falls into three parts according to the technique used – wall paintings or frescoes (which, strictly speaking, are no frescoes as they were painted on dry base), miniatures, and easel painting. During Mughal rule miniatures flourished, even though they took their beginnings in Buddhist manuscripts. In post-Mughal period local miniature schools developed, best known being Rajasthani, Deckhan, and Pahari. Miniature continued to develop until the late 19 century when kalighat style came into being in the region of Kali temple in Calcutta. Progressive Artists' Group was organized in 1947, after gaining independence from the British rule. Eight years later the group fell apart as its members moved to Europe. But one of them, Makbul Fida Husain (he is called the “Indian Picasso”), stayed in India, and he still continues to cause scandals by painting nude Hindu deities.

Lately market relationships took the leading role, so the paintings need recognizable plots and decorative properties. However, Indian painting retains its individual search, and artistic life continues to develop actively.

Indian painting has gone through glorious periods in the past, it takes its deserved place in contemporary world and hopefully its characteristic traits will develop and its recognizability in the world will grow.

Keywords: bhava, rasa, Mughal miniature, Ajanta temple.

**Secrets and Lies: Writing as Power in Tanizaki
Junichirō's "Kagi" ("The Key")**
**Noslēpumi un meli: daiļrade kā spēks Dzjuničirō
Taņidzaki romānā "Atslēga"**

Ilze Paegle

Latvijas Universitāte, Moderno Valodu fakultāte
Rīgā, Visvalža ielā 4a, LV-1050
e-mail: magija@lanet.lv

In several novels by Tanizaki Junichirō, models of non-fictional prose are used to undermine the common belief that literary texts should truthfully capture the reality of life. Tanizaki's aesthetic ideas that were expressed, e.g., in his discussion with Akutagawa Ryūnosuke about the nature of literature (*Shōsetsu suji ronsō*) are also used in one of his later novels "Kagi" ("The Key"). Although this novel is often seen as a merely ironic portrayal of a middle-aged couple's sexual life, this paper attempts to interpret it as Tanizaki's inquiry about the meaning of creation and/or reading of literary texts.

Keywords: Japan, Tanizaki Junichirō, novel, fiction, reality.

Tanizaki Junichirō's novel "Kagi" (1956, Latvian transl. by Ilze Paegle, "Atslēga")¹ was serialized in the magazine "Chūo kōron" in 1956 and immediately attracted public attention. The blunt portrayal of a middle-aged college professor's sexual life stirred discussions about the moral and limits of literature². Even prominent critics of the time were inclined to pay attention rather to the novel's provocative contents than anything else³, thus creating the basis and, simultaneously, certain limits for its interpretation. As it had been the case with other Tanizaki's works, sex and marriage in "Kagi" were seen as the novel's main themes and points of interest for a long time and accordingly treated in the essays of both Japanese and Western critics⁴.

It could hardly be called a bias, since Tanizaki has always been interested in Eros and *vita sexualis*. Nevertheless, even if most of his novels seem to concentrate on bizarre sadomasochistic relationships, a thorough analysis also discloses more abstract ideas. Ito Ken has argued that: "Tanizaki heroine's relationship with the feminine is marked by nothing less than the attempt to call into being culture itself, to possess an alternative world that satisfies fantasy."⁵ The creative zeal that explodes in the more or less twisted relationships often portrayed in Tanizaki's novels can be compared to the author's attempt to create fictional worlds that would be compatible or even superior to the reality itself. Indeed, Tanizaki's novels can also be read as attempts to inquire what creation and/or reading of literary texts could mean. In this

paper, we shall propose a reading of “*Kagi*” that concentrates on this interpretation and puts the novel into a wider context of Tanizaki’s works; thus, we will be able to focus our attention less on the bizarre relationships of the novel’s characters and more on the problem of how fictional reality of a literary text could penetrate its author’s and/or reader’s life.

It must be duly emphasized that for Tanizaki, fiction is never a mere simulacrum of reality. As Tanizaki himself points out in one of his articles written during his famous discussion with Akutagawa Ryūnosuke (*Shōsetsu suji ronsō*, 1927)⁶, he would not struggle to describe any reality or search for facts, or look for them in another author’s works – he prefers ‘lies’ (*uso*) and something ‘warped’ (*hinekureta mono*)⁷. It might be somehow dubious whether or not such works belong to serious literature; however, when Tanizaki argues that his works are not mere manifestations of his rather eccentric tastes (*shumi*) but expressions of something deeper⁸, he seems to have found a way to maintain the balance between seriousness and entertainment in literature – as well as between fictional reality and reality of life. For Tanizaki, literary works are alternative worlds that must be carefully constructed to challenge and mock the reality of life. What is more, for him, these worlds are equally valid; therefore, literature and life must be not only compatible but even interchangeable, they must be able to affect each other in quite a literal sense.

Shortly before or around the time *Shōsetsu suji ronsō* was carried out, Tanizaki seems to have become increasingly aware of the exciting possibilities the reflexive link between literature and life could offer. Suzuki Tomi emphasizes that at the end of the 1920s, Tanizaki was overcome by desire “to create a self-sufficient world of dream and beauty in which the questions of morality and relevance to reality will be temporarily suspended”⁹. The sovereign, self-sufficient character the literature had assumed also meant that in Tanizaki’s works, there was no longer any clearly distinguishable borderline between fiction and reality. Apparently Tanizaki did not try to search for a criterion that could serve as the means of discerning the reality of life and the reality of literature since he was obviously more interested in what effects the real and fictional worlds could have on each other. He seems to have asked what happened if the borderline between fiction and reality were thoroughly erased, what happened if the reality of literature were taken for the reality of life? It is true that literature can offer a refuge in an alternative world of fantasy, but perhaps literature is not only a temporary escape from the dullness of everyday life but also a powerful means that could penetrate and transform it.

Indeed, in quite a few stories and novels written after 1927 and before 1956, i.e., during the three decades that are usually considered the middle period of Tanizaki’s career¹⁰, he would take pains to undermine the seemingly absolute difference between the reality of literature and the reality of life. In many of his novels Tanizaki uses certain techniques that show his experimental zeal and fascination with the idea of compatibility and even interchangeability of literature and life. Let us take a closer look at the structure of some works written around this time.

“*Manji*” (1928, Engl. transl. by Hibbett, H.: “Quicksand”) as well as “*Shunkinshō*” (1933, Engl. transl. by Hibbett, H.: “The Portrait of Shunkin”) and “*Bushūkō hiwa*” (1931, Engl. transl. by Chambers, A.: “The Secret History of the Lord of

Musashi")¹¹ consist largely of loose arrangements of confessions, letters, accounts, etc. The narrators claim to have collected a large amount of various documents in order to tell the reader about something that has happened a long time ago. It is quite obvious that entirely fictional works are presented in disguise of documental prose. Of course, this technique is not new, but normally it is used to show certain events or the characters' life stories from several different perspectives in order to disclose the "truth". However, in Tanizaki's novels, it is not truth at all or not only the "truth" about the protagonists' lives that matters. Furthermore, the author succeeds in achieving a highly ironic effect if we consider that what is discussed and told the reader with a great aplomb is mainly juicy details of their bizarre sexual life. Were Sonoko, Shunkin, or the lord of Musashi real persons, their life stories could perhaps attract journalists', historians', or psychologists' interest. As they are entirely fictional characters, this 'truth' seems rather meaningless or we may suspect something behind the playfulness of Tanizaki's tone. If we take seriously Tanizaki's claim that in his works he tries to express something deeper, not merely follow his every whim in order to entertain the readership, these absurd stories must also have a different meaning.

It must be duly emphasized that the mock seriousness of Tanizaki's novels is very different from, e.g., the solemn air created by the polyphony of voices in Akutagawa's "*Yabu no naka*" (Latv. transl. Kattai, E.: "*Bambusa biezoknī*")¹². Similar to Tanizaki's novels, the Akutagawa's story is modelled after non-fictional prose and consists of accounts of one event by various persons. Nevertheless, although both writers employ similar techniques, the messages and meanings of their stories are entirely different. "*Yabu no naka*" makes the reader believe that a text or assortment of texts cannot perhaps disclose any absolute truth, but they can give a general notion what the reality of life is like. In Tanizaki's novels, the models of non-fictional prose are used to undermine the common belief that literary texts should truthfully capture the reality of life. Instead, the verisimilitude of life in a novel is at first carefully constructed and then so thoroughly ridiculed that nobody can take it seriously. Tanizaki's stories are bizarre, unbelievable, absurd, and quite obviously set in a world that exists apart from everyday life, since for him it is this status of the alternative reality literature can acquire, not its similarity to life that matters. Therefore, both "*Shunkinshō*" and "*Bushūkō hiwa*" can be read as metatexts that demonstrate how fictional universes come into being, how fictional life stories emerge from the interplay of various texts, so that in the end they seem to be as real as any "true" story might be.

Of course, Tanizaki is well aware that the alternative reality of literature is not entirely self-sufficient. It has to be created and evoked by someone, i.e., a literary text has to be written and read. Indeed, the general notion of the compatibility of the reality of fiction and reality of life evokes the motif of the creative subject; in some of his stories, Tanizaki tries to explore the reflexive link that might exist between the author or reader of a literary text and the text itself. Already the heroes of "*Yoshino kuzu*" (1931, Engl. transl. by Chambers, A.: "*Arrowroot*")¹³ live in a textual universe where the reality of fiction and reality of life are indiscernibly mingled. Perhaps the best illustration of the essential compatibility of the fictional reality and reality of life is Tanizaki's "*Ashikari*" (1932), a beautiful paraphrase on *mugen Nō*, i. e., the type

of Nō drama commonly known as drama about dreams and visions. Literary texts in this story function like magical incantations that can transform the reality and transport the protagonist to the mysterious world of legends, dreams, and visions. Various poetic and historical texts that the learned narrator of “*Ashikari*” remembers and recites literally call into being a world of enchanting beauty, represented by another text, a story told by a mysterious stranger. At the moment the stranger’s story is completed, he vanishes without trace, and the narrator as well as the reader of the novel are both left wondering whether or not all what had happened was a dream or vision.

However, the notion of a reflexive link that could exist between an author/ reader and a literary text, which emerges in Tanizaki’s middle period, is not yet intertwined with the motif of the creative subject versus passive object that culminates into a destructive, subversive relationship in some of his later works. “*Yoshino kuzu*” and “*Ashikari*” are both dreamlike stories that elevate literature to the status of alternative reality, but they lack the sharp, ironically tinted analysis of the creator’s relationship to his creation that is found in some earlier and also later works of Tanizaki. Starting perhaps with “*Shisei*” (1910), Tanizaki has often told and re-told the same archetypal story about the creator who finds himself at the mercy of his own creation. Especially “*Chijin no ai*” (1924, Latv. transl. by Paegle, I.: “Naomi”)¹⁴ explores the creator-creation’s relationship and quite successfully discloses its multi-layered meaning. The active creative power is usually represented by the figure of the male protagonist, who succeeds in transforming a passive material, represented by the female heroine, only to be enslaved by his creation and experience a series of bizarre transformations and humiliations. The message of these stories is clear if somewhat didactic: what is created or transformed might gravely affect the creator’s life since the creative subject rarely encounters an absolutely inert object and thus cannot possibly foresee all the consequences; however, in “*Chijin no ai*” we do not find many motifs of the role of texts and/or images in establishing such a power-relationship. Similarly, after completion of this novel the motif of the creator-creation’s relationship retreats into background for a while.

In Tanizaki’s middle period novels, we find countless ruminations about the complex relationship that exists between an author and text, but the authors do not assume the familiar airs of sovereign, omnipotent creators. The authors/readers are either unconscious of their role as creators or they feel awesome reverence toward the special status of fictional reality. Therefore, in almost all stories where this motif is employed, those who call the fictional universe into being as creators or evoke it as readers experience quite a positive effect on their lives. E.g., in “*Yoshino kuzu*”, a young man under the influence of legends and historical texts creates first an image of his poetic longing and then imposes it on a real woman – at the end he is happily married to her. The confused protagonist of “*Bushūkō hiwa*” whose creative powers and knowledge of literature are rather limited can nevertheless enjoy rare moments of happiness when he manages to recreate a particular situation he has once encountered, i.e., when he actually participates in a play of his own creation. The mysterious stranger in “*Ashikari*”, who appears after a literary text is recited, lingers in this world for a longer while sufficient to tell another story.

In some of these novels, e.g., in "Ashikari", there are submissive heroes and cruel mistresses who seem quite similar to the protagonists in "Chijin no ai", but, as a rule, their creator-creation's relationships are not extensively portrayed and analysed. There are also power-relationships that work out rather well, such as O-Hisa's and the old man's relationship in "Tade kuu mushi" (Engl.transl. by Seidensticker, E.: "Some Prefer Nettles")¹⁵; or similar relationships that are constructed and mediated by texts and images, such as Sonoko's relationship to her lesbian lover Mitsu in "Manji". O-Hisa is practically created by her aristocratic lover and even becomes indiscernible from his favorite doll, but she seems to be perfectly happy with her role. Mitsu in "Tade kuu mushi" is portrayed by Sonoko in image of the bodhisattva Kannon and evoked in countless love letters; i.e., she is dominated and symbolically re-created by her lover. Ironically, Sonoko's efforts gradually achieve an unexpected effect, that is, Mitsu actually becomes the image of a powerful and cruel goddess quite different from the merciful Kannon. As Suzuki Tomi has observed, semi-fictional stories that Sonoko creates not only transform her life that gradually becomes the product of these stories¹⁶, at the end they virtually destroy her. Tanizaki's notion that creation of alternative worlds that promise to fulfill one's fantasies and desires is by no means an innocent and safe pastime already emerges in "Manji". It seems that Tanizaki himself became so fascinated with the opportunities fictional worlds could open that, for a while, he did not venture to explore the dark, dangerous, and grotesque aspects of fictional reality. Of course, it is only a speculation, but whatever the reason, it is obvious that Tanizaki did not thoroughly explore the uncanny power a literary text may acquire upon its author/reader till this motif was employed in "Kagi" (1956), the last novel of his middle period.

"Kagi" consists of two diaries that are presented in parallel sequences. The two protagonists, a middle-aged professor and his beautiful wife Ikuko, maintain that they have started writing diaries mainly to express their most intimate feelings. However, soon enough it becomes clear that both diarists are secretly reading each other's diary and are quite certain that the other indulges in the same voyeuristic practice. Under the influence of their communication via diaries, the protagonists soon find themselves involved in a dangerous game of subversion and domination, their lives gradually change, and at the end nothing remains as it was before they ventured to explore their inner selves and learn about the partner's secrets and desires.

The novel's unusual structure has been a favorite subject of critical analyses ever since the scandal incited by its provocative contents calmed down. Japanese critics are rather unanimous pointing out that, firstly, the novel is modelled after diary fiction and epistolary novel, and secondly, it quite obviously violates important conventions of these genres. Both diaries in "Kagi" are not written as private journals, they presuppose a reader; therefore, the novel explores what functions the diaries may have, why they are written, and how they can be used. Already Mori Jōji has observed that in "Kagi", the protagonists' diaries serve mainly as the means of communication¹⁷, similarly, Shinoda Kōichiro, Ōura Yasusuke, and Ito Ken point out that the diaries can hardly be considered private journals; they rather are letters the protagonists write to each other, so "Kagi" resembles more epistolary novel than diary fiction¹⁸. On the other hand, the protagonists never admit that they write their diaries for each other, or secretly read what the other has written; i.e., the novel lacks

the openness of communication that is characteristic of epistolary novel. However, reading “*Kagi*”, we gradually become convinced that the mixture of genres and violation of their conventions is quite necessary in order to disclose some important themes and ideas.

First of all, the protagonists in “*Kagi*” need rather unusual means of communication since they want to exchange opinions about their sexual life – something they would never speak about openly. In order to express themselves, they need to pretend that such exchange of opinions never takes place. Unfortunately, one could not possibly deny reading other’s letters and at the same time keep writing replies to them. On the other hand, it is perfectly possible to deny reading another person’s diary and write one’s own for this person to read – provided that both are willing to play the same hide-and-seek game. If everything is properly kept in secret and pretences are maintained, the protagonists need not be embarrassed either as writers or readers of their diaries. This tacit understanding already creates the atmosphere of secrets and lies that will dominate their life. The paradox is that the very denial of the act of reading makes possible the protagonists’ communication via reading and writing.

Furthermore, the diaries of the protagonists’ of “*Kagi*” do not demonstrate naïve efforts to explore the inner reality of self or capture the outer reality of the world they live in. They consist of careful arrangements of fragments that depict selected events and feelings. What is more, every single fragment as well as the whole arrangement of entries in each diary is composed with a certain reader in mind. Both protagonists write texts that first of all must fulfill certain functions. As mentioned above, these texts are the means of communication, but they can as well be used as tools of manipulation. Writing diaries, the protagonists exchange opinions and try to persuade each other to act in a certain way. The texts they create are used to exert influence, to subjugate another person, and make him or her fulfill one’s wishes. There are different ways how to achieve these goals, but they invariably have something to do with the specific character of literary texts and roles their authors/readers can assume. Thus, the literary character of the protagonists’ diaries acquires a meaning of paramount importance.

Having proved that one’s diary could be used both as the means of communication and the tool of manipulation, the diarists start to construct their texts so that they would serve their needs. We can argue that the success of manipulation via the diaries in “*Kagi*” largely depends on the diarists’ ability to recognize the essentially fictional character of the texts both of them write. Knowing but never admitting that what they write is not the whole truth, the diarists tacitly agree to live in a universe of secrets and lies, in a universe of fictional reality *par excellence*. On the first glance these lies might seem innocent, transparent, and even necessary as they make the communication possible. Nevertheless, the basic assumption of diarists’ sincerity as well as credibility of what they write and read is already undermined. The question is whether or not the diarists themselves realize this loss of innocence and sincerity, whether or not they know how to use fictional lies in their power games.

As already mentioned, it is possible to argue that the diarists in “*Kagi*” display quite different attitudes to creation and interpretation of literary texts as well as

the roles of author/reader. The nameless husband sees himself as an author who creates literary texts that might be fictional to a certain extent, i.e., he may include elements of fantasy in his diary but maintain a strong link with the reality of life. He emphasizes his sincerity and actually believes that he gives a truthful description of reality¹⁹. Thus, he is portrayed as an author who believes in the value of sincerity and would not recognize the presence of 'lies' in the entries of his diary, hence, the essentially literary character of it. We cannot help but wonder if Tanizaki has not used another opportunity to ridicule the basic assumption of countless writers of 'pure literature' (*jun-bungaku*) or the so-called I-novel (*shi-shōsetsu*)²⁰. The husband in "Kagi" admits that writing and reading a literary text not only capture the reality but also might transform it, changing the lives of the creators and interpreters of the text. He actually expects that reading what he has written would transform his wife according to the phantom image of his fantasies. Therefore, we may argue that the husband exaggerates his role as the author, seeking sovereign control upon both the text he has written and its reader, since the reader is expected to interpret the text in accordance with the author's intentions and wishes. His wife Ikuko is supposed to be the perfect reader who understands and dutifully carries out everything her husband has indirectly asked for in his diary.

Ikuko is allowed to use her fantasy and her powers of deception, she is even asked to do so, but all her deceptions and lies must be transparent. Even as a writer she is expected to produce something that supplements the vision of reality already encompassed in the text of the husband's diary. There is nothing in her diary that would make him suspect that these assumptions are wrong and at first, it seems that the husband's scheme works. Everything testifies that he is the only author with sovereign rights to create texts that describe the reality of life and thus control it. Reading the novel, we learn that his wife obediently plays the role of the perfect reader and gradually becomes the alluring temptress he has yearned for. Already in the very first entry of his diary, the husband wrote that he would like to speak openly about his desires and idiosyncrasies, hoping that his wife would take it into account and their sexual life would acquire previously unknown dimensions. The wife, who has obviously read this entry, promptly responds with similar candour, and soon enough both already describe the long-desired changes in their sexual life. Writing and secret reading of the diaries seem to immensely improve the communication between the protagonists. They not only write but supposedly also act in an almost perfect union. More precisely, Ikuko seems to react exactly in the way her husband wants her to. She obeys his every whim even if we learn from her diary that she is often embarrassed, disgusted, and ashamed of what happens to her.

Indeed, Ikuko's almost total compliance, so clearly exposed in her diary, creates the illusion that she is not only the perfect reader but in a way also the creation of her husband or, more precisely, creation of his diary. Ito argues that she is nothing more than a character in the story written by her husband; therefore, even writing about herself in her diary, she merely recreates the image of herself created by her husband²¹. Ito maintains that the situation does not change even when Ikuko starts to acquire quite dangerous powers – such a transformation might be just what her husband wants, since he is willing to risk anything in his pursuit of pleasure²². In this context, it is interesting to note that most critics express dissatisfaction with the

wife's confession when she finally reveals that she has done everything to induce her husband's collapse and death. They either argue that this confession destroys the novel's fine tuning and transforms it into a cheap detective story²³, or hold an opinion that Ikuko's readiness to ruin her husband merely means that she is consequent in her compliance to the husband's secret wishes²⁴.

Of course, this interpretation gives an excellent opportunity to reflect upon Eros and Thanatos, but the inevitable conclusion would be that "*Kagi*" just reproduces Tanizaki's favorite motif of creator-creation's relationship that is so familiar since "*Chijin no ai*": the male protagonist creates a dangerous temptress, is enslaved and finally destroyed by her. "*Kagi*" introduces some new ideas in regard to the process of creation of a dangerous temptress that is mediated by acts of writing and reading literary texts, but on the whole it does not alter the archetypal view that masculinity represents the active, creative power while femininity is characterized by passivity and submissiveness. Even if the woman seems to triumph over the man, she is nothing but his creation and a mere character in his story. However, such interpretation is too simplified. We might take Ikuko's confession seriously and ask whether her readily displayed lack of distinct individuality, her compliance and docility has not been just part of a clever game. Ikuko is hardly a person without individual features. In the novel she is given a name – a symbolic designation of distinctive individuality – while her husband's name remains unknown. Even if she were passive and submissive, she could use the characteristics of her femininity to trick the partner.

Indeed, soon enough it turns out that Ikuko's husband makes two fatal mistakes as an author who believes in his own and everybody else's sincerity and truthfulness. He is convinced that a sincere and truthful description is the most powerful means of control over the reality; furthermore, he does not realize that Ikuko's understanding of the nature of writing and therefore her means of manipulation and control might be quite different. We must take into consideration that as a reader, Ikuko can interpret her husband's diary quite independently, and, as a diarist, she could play a similar role of a genuinely creative author. Of course, she always expresses the willingness to be the perfect reader of her husband's texts and accepts the image of herself that he has constructed. From her diary as well as from her husband's diary, we learn that she obediently acts according to his expectations. The illusion that it is Ikuko's readily displayed submissiveness that enables the couple to enjoy almost perfect understanding is also upheld by the form and style of their diaries. Many critics have noticed that even if the protagonists' masculinity/femininity is emphasized by the usage of hiragana/katakana script in the respective diaries, those diaries do not seem to possess features that would characterize two independent individualities²⁵. In Ōura's opinion, the diaries of the husband and wife show little of the usual distinctions of male/female speech; thus, they create the impression that both diaries were written by one person, i.e., by the man. Without the visual difference hiragana/katakana script provides (as in a translation), it is impossible to tell whose diary it is²⁶. This illusion of uniformity and unanimity is so powerful that critics often speak about the protagonists' total interdependence and loss of individuality²⁷. However, interdependent relationship does not necessarily exclude individuality. Ideally, it would sooner mean a continuous process of communication

where individuals constantly create, improve, and recreate themselves. However, it is not the case in "Kagi"; here communication is portrayed as a struggle for power, dominance, and control, as a never-ending process of manipulation. I would argue that both protagonists in "Kagi" do possess distinct individualities, but neither of them can acknowledge the other person's right to be a personality. Banal as it might sound, the culprit is rather the husband who seeks almost total control and unconsciously invites his wife to do the same; however, gradually she begins to resist and even usurps control. Careful examination of Ikuko's diary shows how she learns to use reading and writing to escape her husband's control and acquires previously unknown powers – quite unexpectedly for herself. Writing fictional 'lies' gradually becomes a shrewd means to manipulate her husband and since her tactics are subtler, they also are more successful.

Unlike her husband, Ikuko is aware that sincerity and truthfulness is not necessarily the main prerequisites if one desires to achieve certain effect upon the reader of a certain text. Even a literary or, as it is the case with the diary, a literarized text may considerably influence its reader – provided that it is skillfully written. Soon enough Ikuko starts writing diary entries where lies and inventions are mingled with truthful depictions of reality. Moreover, even doing so, she maintains that sincerity and truthfulness are her highest values. In her diary Ikuko pretends to be the echo and the mirror image of her husband while she is actually playing her own game – and quite successfully. Ikuko employs the metaphorical as well as the quite literal nudity to convince her husband that she is willing to be the perfect reader, the object of his creative zeal. Even if he becomes suspicious, there is nothing that would prove she is actually scheming, in addition, he wants to believe in her sincerity. Ikuko plays the role of an author who does not believe in the myth of sincerity and does not care for truthful depiction of reality. She has discovered the power of fictional 'lies' and does not hesitate to use it to her advantage. To a certain extent, we may argue that she becomes Tanizaki's voice and advocates his ideas.

Of course, the readers of the novel have no proof except Ikuko's diary, more precisely, its last entries, to learn how successful her strategy of deception actually was. The grotesquely macabre story about the husband's collapse and death and Ikuko's final confession might as well be thoroughly fictional. The readers of "Kagi" are left in a precarious position since they have no key, no criterion of truth whatsoever except the two diaries. There is no omniscient narrator, no commentary, nothing except the parallel texts of the diaries. Nevertheless, this absence of the final proof whether or not Ikuko has finally told the truth does not alter much. If she tells the truth, her story proves that fictional 'lies' can be used as powerful means of manipulation and control. If the tale about her husband's grotesque death is entirely fictional, she has at least created an interesting story and thus proved her ability to be a creative author.

The very idea that writing and reading of literary texts can be consciously used as tools that offer previously unknown possibilities of manipulation and control in a certain sense degrades the status and function of literature. We have seen that in some previous Tanizaki's novels, e.g., "*Ashikari*", "*Yoshino kuzu*", "*Manji*" literary texts acquire mysterious power that allows them to penetrate and transform the reality of life. At first glance the fictional reality of literature in "*Kagi*" seems to

lose this self-sufficient character and sovereign power. Literary text becomes just something that is created in order to use it as a tool. On the other hand, “*Kagi*” focuses on something that is almost absent in Tanizaki’s previous novels, namely, on the roles of author and reader in the process of creation and/or interpretation of texts. Tanizaki is skillful in showing that in the beginning the author/reader-interpreter has sovereign power upon the text, but gradually it becomes clear that there must be a certain balance of power between the creator and his creation, between the author/reader and text.

The protagonists in “*Kagi*” cannot possibly foresee all the consequences when they start writing their diaries and embark on their power game. The husband and wife both believe that they use the diaries as tools to achieve certain goals, but at the end the texts they have created start playing quite unexpected roles in their lives. Ikuko and her husband write their texts, but at the same time they are ‘written’ by those texts – i.e., transformed to the extent that at the end they can be seen as the creations of their diaries. It is significant that only the efforts of Ikuko are rewarding as she is the one who understands the nature of writing as Tanizaki does, i.e., she values fictional ‘lies’. The nameless husband, who believes in sincerity and truthfulness and tries to control everything and everybody, invites his own death. It can be viewed as the punishment not only for his hubris as a creator but also for his lack of playfulness. In contrast, Ikuko, who does not care for sincerity and truthfulness, discovers the playful and uncanny character of fictional ‘lies’ and thus manages to escape from the role of the perfect reader initially assigned to her. As an author who has learned to use to her advantage the wide range of opportunities offered by fictional ‘lies’, she ceases to be a mere character in the rather banal tale her husband has written and ventures to create her own story, full of mischief and malice. The almost uncanny freedom she gains at the end of the novel is a perfect symbol of artistic freedom that defies any conventions, any narrow boundaries and celebrates the creative power of writing.

At the end I would like to emphasize once more that similarly to the earlier “*Chijin no ai*”, Tanizaki’s “*Kagi*” should be viewed in the context of debate that questions the nature of literature. In a way, “*Kagi*” is the continuation and result of the debate about literature initially carried out already in 1927 in *Shōsetsu suji ronsō*. “*Kagi*” shows that for Tanizaki, literature is something almost almighty, capable of shaping and reshaping life. Reading and writing literary texts are acts of creation, in which the text can create and transform its reader/writer as much as the reader/writer can shape and reshape the text. Therefore, the declaration of author’s sincerity and truthfulness can only narrow the horizon, and more often than not it leads to creation of works that would be better left unwritten. Tanizaki believes that what is flat, dull, and hypocritical can hardly have the right to exist, but literature which does not avoid fictional ‘lies’ creates alternative reality of almost unlimited opportunities.

Endnotes

- ¹ Tañidzaki Džuničirō. *Atslēga*. Rīga: Atēna, 2007 (Here and further I will follow the custom of rendering Japanese names according to the original, i.e.: family name, first name).
- ² *Waisetsu to bungaku no aida – Tanizaki Junichirō-shi “Kagi” o megutte*. In: *Shūkan Asahi*. 29.04.1956. (quoted in: Maeda Hisanori: *Tanizaki Junichiro – monogatari no seisei*. Yoyosha, 2000, p. 227).
- ³ Maeda Hisanori. *Tanizaki Junichirō – monogatari no seisei*. Yoyosha, 2000, p. 228.
- ⁴ e.g., Noguchi, T. *Tanizaki Junichirō-ron*. Tōkyō: Chūō Kōron, 1973; compare: Boardmann Petersen, G.: *The Moon in the Water: Understanding Tanizaki, Kawabata and Mishima*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- ⁵ Ito, K. K. *Visions of Desire: Tanizaki's Fictional Worlds*. Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 100.
- ⁶ Tanizaki expressed his opinion on literature, aesthetics, etc in a series of articles written from February to December 1927 and later published as a collection of miscellaneous *Jōzetsuroku* (Tanizaki, J.: *Jōzetsuroku*. In: *Tanizaki Junichirō zenshū (TJZ)*. 20, Chūō kōron, 1968, p. 71–166). Discussion with Akutagawa or *Shōsetsu suji ronsō* is featured in articles published from February to June 1927.
- ⁷ *Tanizaki Junichirō zenshū (TJZ)*. 20, Chūō kōron, 1968, p. 72.
- ⁸ *Tanizaki Junichiro zenshū (TJZ)*. Chūō kōron, 1968, p. 77–78.
- ⁹ Suzuki, T. *Narrating the Self: Fictions of Japanese Modernity*. Stanford UP, 1996, p. 96.
- ¹⁰ 1923–1956 (Lippit, N. M.: *Reality and Fiction in Modern Japanese Literature*. Landon: Macmillan, 1980, p. 85)
- ¹¹ Tanizaki Junichirō. *Quicksand (Manji)*. NY: Vintage, 2000; Tanizaki Junichirō: *The Portrait of Shunkin*. In: Tanizaki Junichirō. *Seven Japanese Tales*. Tōkyō: Charles E. Tuttle Company, 1982; Tanizaki Junichirō. *The Secret History of the Lord of Musashi*. Arrowroot (*Bushūkō hiwa. Yoshino kuzu*). NY: Vintage, 2001.
- ¹² Comp. Rjūnoske Akutagava. *Bambusa biezoknī*. In: *Japānu stāsti. Amerikāņu skola*. Rīga: A. Mellupes SIA “Likteņstāsti”, 2003.
- ¹³ Tanizaki Junichirō. *The Secret History of the Lord of Musashi*. Arrowroot (*Bushūkō hiwa. Yoshino kuzu*). NY: Vintage, 2001.
- ¹⁴ Tañidzaki Džuničirō. *Naomi (Chijin no ai)*. Rīga: Atēna, 2006.
- ¹⁵ Tanizaki Junichirō. *Some Prefer Nettles (Tade kuu mushi)*. Tokyo: Tuttle, 15th print, 2001.
- ¹⁶ Suzuki, T. op. cit., p. 176.
- ¹⁷ Mori, J. *Tanizaki bungaku: tanbi no kōzu. Komyunikēshon toshite no sei. “Kagi”*. In: *Kokubungakukai to shō*. 41:12, 1976, p. 145.
- ¹⁸ Shinoda, K. *Nikkitai fikushon no kanōsei: Tanizaki no “Kagi” o megutte*. In: *Kokubugakukai to kyōzai*. 29:5, 1984, p. 49; Ōura, Y.: *Nikki to shōsetsu no aida: “Kagi” o megutte*. In: *Bungaku*. 2:3, 1991, p. 24–25; Ito, K. K.: op. cit., p. 214.
- ¹⁹ *Tanizaki Junichirō zenshū (TJZ)*. 17, Chūō kōron, 1968, p. 276.
- ²⁰ It is commonly believed that Tanizaki's first novel, i.e., “*Chijin no ai*” was written partly as a parody on Japanese I-novel (*shi-shōsetsu*).
- ²¹ Ito, K. K. op. cit., p. 236.
- ²² Ito, K. K. op. cit., p. 227.
- ²³ Mori, J. op. cit., p. 145; Ōura, Y.: op. cit., p. 29.

²⁴ Ito, K. K. op. cit., p. 236.

²⁵ Ito, K. K. op. cit., p. 215.

²⁶ Comp. Ōura, Y. op. cit., p. 29.

²⁷ Ito, K. K. op. cit., p. 234; Ōura, Y.: op. cit., p. 29.

Kopsavilkums

Vairākos Dzjuničirō Taņidzaki romānos dokumentālās prozas modeļi tiek izmantoti, lai grautu japāņu Es-romānam (*shi-shōsetsu*) jeb “tūrajai literatūrai” (*jun-bungaku*) raksturīgo priekšstatu, ka literāram tekstam precīzi jāatspoguļo realitāte. Savas estētiskās idejas, kas krasi atšķirās no šā novirziena pārstāvju priekšstatiem, Taņidzaki aizstāv diskusijā ar Rjūnoski Akutagavu, kurā abi rakstnieki apspriež romāna būtību un nozīmi (*Shōsetsu suji ronsō*). Konkrētāku izpausmi šīs idejas gūst arī Taņidzaki vidējā un vēlīnā perioda darbos. Romāns “Atslēga”, kas publicēts 1956. gadā un pieder pie Taņidzaki pēdējiem darbiem, nereti ticis interpretēts kā paveca laulāta pāra seksuālās dzīves ironiska analīze, taču to iespējams lasīt arī kā autora mēģinājumu īstenot savas idejas par literāra teksta radīšanas un interpretācijas nozīmi.

Zur Struktur eines songzeitlichen Gedichtzyklus des Jiang Kui

Sun dinastijas dzejnieka *Dzjan Kuj* (ap. 1155 – ap. 1221) dzeju cikla struktūras problēmas (ca. 1155 – ca. 1221)

Frank Kraushaar

Latvijas Universitāte
Moderno valodu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050

Dieser Aufsatz ist die Fortsetzung jahrelang wiederholter Lektüre und Bearbeitung eines bis heute nahezu unbeachteten Zyklus des für seine „Lieder“ (*ci*) einschlägig bekannten Jiang Kui (ca. 1155 – ca. 1221). Derselbe Text war Gegenstand der Magisterarbeit gewesen, die ich 1995 abschloss und später zu einer Dissertation über das gesamte Werk des Dichters ausweitete, in der auch dem Zyklus Platz eingeräumt wurde. Auf dem Deutschen Orientalistentag 2004 in Halle nahm ich nochmals die Gelegenheit wahr, einige der Gedanken, die mir beim Wiederlesen der fünfzehn Gedichte im Antiken Stil unaufhörlich kamen - als habe ich ein neues Werk entdeckt. Seitdem beschäftigte mich vorwiegend der Charakter von Landschaften und die Bezeichnung des Verborgenen in den Werken individueller Dichter der Tang und Song. Darüber wurde mir klar, wie originell und eindrucksvoll die zyklische Komposition Jiang Kuis auch in dieser Hinsicht erscheint, sodass ich den Plan zu einer längeren Studie fasste, deren Grundgedanke hier vorläufig formuliert und erläutert wurde: der Zyklus als übergreifende Gesamtform, die die dichterische Sprache aus ihrer Gewohnheit löst und eine neuartige Dynamik der Beschreibung von Landschaft und individueller Erfahrung entwickelt. Der Aufsatz beginnt mit einem ersten Teil, der eine vergleichende Unterscheidung des Zyklus von anderen Gedichtgruppierungen trifft. In den folgenden Teilen zeigen Interpretationen einiger ausgewählter Texte, wie in den Gedichten die andeutende (suggestive) Kraft der Bilder mit einer Dramatik, die sich aus den wechselnden Stimmungen der Gedichte entwickelt, kombiniert wird. So entsteht eine reichhaltige und erfrischende poetische Sprache, deren Typ in der klassischen Lyrik Chinas selten vorkommt.

Schlagworte: China, Chinesische Lyrik, Song-Dynastie, Jiang Kui.

Der Zyklus als lyrische Gesamtform zwischen Folge und Buch

Unter den lyrischen Ausdrucksformen verspricht der Zyklus Vielfalt, Wechsel und Geschlossenheit in- und außerhalb der Form der Einzeltex-te. Er ist eine Gesamtform, an die höhere Ansprüche gestellt werden als etwa an die lockere Gedichtfolge, die in der Regel das Ergebnis einer zeitlichen Schaffensphase ist, so, wie etwa die „Buckower Elegien“ im Spätwerk des Bertold Brecht oder auch die in *burtnicas* („Heftchen“) nach Monaten datierten und damit chronologisch eingeteilten Gedichte des Ojārs Vāciētis, die einen Großteil von dessen lyrischem Gesamtwerk ausmachen, aber im Ganzen und nach außen hin nur durch die zeitliche Folge, nicht gemäß einer inhaltlich-formalen Struktur aneinander gebunden erscheinen.

Zugleich ist der lyrische Zyklus auch weniger anspruchsvoll als das lyrische *Buch*, die komplexeste und auch die kühnste unter den Gesamtformen innerhalb der lyrischen Gattung. Nicht sehr viele Dichter haben sich daran versucht, doch unter den Großen der Moderne wurde diese Form – vielleicht auch in Konkurrenz zur literarisch stark aufgewerteten Prosaform des Romans – mehrfach gewählt, etwa von Charles Baudelaire mit „Les Fleurs du Mal“ oder von Ezra Pound mit den „Cantos“ oder auch von Stefan George mit dem „Buch der hängenden Gärten“. Für die moderne und zuvor für die europäische Dichtung nahm und nimmt der Zyklus eine Position zwischen der gelassen unbestimmten Gedichtfolge und den weit umfassenden, geistigen Horizonten des lyrischen Buches ein. Diese Position ergibt sich in der Regel aus der Wahl eines bestimmten Motives, die auch eine inhaltliche Orientierung vorgibt. Besonders deutlich und einfach erkennbar ist das bei Zyklen mit religiöser Motivik, wie etwa dem „Marienleben“ Rainer Maria Rilkes, doch gilt es nicht weniger für weltliche Dichtungen, die mitunter der konzentrierten „lyrischen“ Knappheit der Einzeltexte über einen auf den zyklischen Rahmen gespannten Erzählfaden zusätzliche Ausdehnung verleihen, wie in Wilhelm Müllers „Winterreise“.

Auch in der modernen chinesischen Lyrik hat sich der Zyklus im Sinne der Konzentration auf ein bewusst gewähltes Motiv durchgesetzt; ein in der westlichen Forschungsliteratur mehrfach diskutiertes Beispiel hierfür wäre Yang Lians (geb. 1955) Zyklus „Yi“, dessen Struktur bildendes Motiv die Verbindung der subjektiven Erfahrung des Dichters mit der literarischen und kosmologischen Tradition Chinas ist. Dieser Zyklus besteht aus insgesamt 64 Gedichten - entsprechend den 64 Hexagrammen des „Buches der Wandlungen“ („I Ging“) -, die poetischen Bilder spielen auf die Fünf Elemente (*wu xing*) der entsprechenden Elementenlehre an, die ein Bestandteil der traditionellen kosmologisch-wahrsagerischen Deutungsverfahren ist. Dazu zwei Zitate aus späteren Stellungnahmen des Dichters:

“Seit 1982 dachte ich über ein langes Gedicht nach, das durch eine Reihe von sprachlichen Experimenten aufs Neue eine Welt schaffen würde. Es wäre etwas ganz Neues, weil es sich auf das besondere Empfinden eines modernen Dichters stützen würde, und weil die Tiefe dieses Empfindens mit dem Kern der chinesischen Tradition verbunden wäre. ...

“Die vier Kapitel des ‚Yi‘ sind als ein Ganzes miteinander verbunden. Jedes Kapitel hat eine eigene Struktur, sprachliche Form und Inhalt. Auf einer tieferen Ebene miteinander verknüpft, bilden sie mental einen konzentrischen Kreis. Die Erfahrung des Dichters wird auf verschiedenen Ebenen entfaltet, doch sie laufen alle auf den gleichen Mittelpunkt hinaus: die menschliche Existenz.“¹

Die Übersetzerin der zitierten Textstellen bemerkt in ihrer Abhandlung zur Poetik des während der 90er Jahre im Westen oft diskutierten chinesischen Dichters, dass dieser die zyklische Form offenbar nicht verwende, um, wie er an anderer Stelle behauptet, die dichterische Sprache konzentrisch zu bündeln und damit die Texte insgesamt verstehbarer zu machen: „Allein der strukturelle Aufbau des ganzen Zyklus, der eine Verzweigung verschiedener Ebenen ergeben soll, erweckt im Gegenteil den Eindruck, dass eine Komplexität hier ganz bewusst geschaffen wird.“² Ohne im speziellen auf das traditionelle Gliederungsmuster dieses modernen Werkes

einzufragen, lässt sich nun bemerken, dass die zyklische Form hier offenbar ganz im Sinne einer gegenwartsgebundenen chinesischen Poetik gewählt wurde, nämlich mit dem Ziel, ein neues und von modernen Einflüssen durchdrungenes, subjektives Weltbild mit traditionellen Sprach- und Denkformen zu verbinden. Aus der Perspektive des Dichters, der in seiner Jugend die Arbeits- und Umerziehungslager der Kulturrevolution durchmachte, zeigt sich die Tradition als Teil der eigenen Gebrochenheit und der Zyklus als künstlerisches Verfahren, jene allmählich zu überwinden.

Derartige Folgerungen erscheinen selbst dem westlichen Leser relativ nahe liegend, da er zumindest die Grunderfahrung des kulturellen Bruches mit Traditionen mit seinem chinesischen Gegenüber teilt: das 20. Jahrhundert hat viele zuvor ausgereifte Kulturgemeinschaften zerstört und zugleich tun sich schon die Konturen zukünftiger hervor. Dagegen ziehen sich aus den traditionellen Formen die vormals wie selbstverständlich angenommenen Bindungen und Wertmuster immer weiter zurück. Dass wir heute von Europa aus klassische chinesische Lyrik interpretieren, wäre ganz und gar undenkbar und wahrscheinlich interesselos, wenn nicht ein beständiger Reiz zum Vergleich locken würde. Denn letzterer verspricht – und gewährt auch oft – den Schwebestand oder das Äquilibrium welches charakteristisch für den intellektuellen Genuss des modernen Menschen am “offenen Kunstwerk“ ist. Die Interpretation hat sich längst zu einer der modernen Kunst- und Erkenntnisformen entwickelt – und als solche findet sie hier Anwendung, um die Beziehung zu einer für die klassische Lyrik Chinas eher ausgefallenen Form, dem Zyklus, an einem ebenfalls ausgefallenen Beispiel, nämlich Jiang Kuis (ca. 1155 – ca. 1221) “Gedichte über einstige Reisen“ (*Xi you shi*) heraus zu arbeiten.

Jiang Kuis Zyklus “Gedichte über einstige Reisen“ (*Xi you shi*) und die poetische Gewohnheit

Die klassische Lyrik Chinas kennt, trotz ihrer hervorragenden Stellung unter den literarischen Gattungen, kaum lyrische Gesamtformen. Vom lyrischen Buch lässt sich, wenn überhaupt, dann nur im Sinne von Anthologien reden. Es existiert als Sammlung und damit nicht als das Werk eines Dichters, sondern als das eines Herausgebers, selbst wenn dieser, wie es seit dem 11. Jahrhundert üblicher wurde, der Dichter selbst war. Gedichtfolgen lassen sich etwas öfter konstatieren, doch bleiben sie zumeist durch literarisch-gesellige Konventionen bedingt. Dazu gehören lyrische Folgen mehrere Autoren, die nach bestimmten Trinkritualen im Wechsel dichteten oder die so genannten “verbundenen Verse“ (*lian ju*), Gedichte, die, oft mit gegenseitiger Übernahme der Reimworte oder des Reimklanges, unter Freunden gewechselt wurden. Sehr selten ist der Zyklus, der ohne geselligen Anlass und als Werk eines einzelnen Autors von diesem mit Hilfe der Variation eines gewählten Motives und durch die Verflechtung der Varianten als Gesamtform lyrischer Einzelwerke geschaffen wurde.

In einem gewissen Sinn bleibt Dichtung immer von der Allgemeingültigkeit gewählter Motive abhängig. Wenn es sich bei Yang Lians Zyklus “Yi“ um die Gegenwart einer gebrochenen Tradition im subjektiven Bewusstsein des modernen (chinesischen) Menschen handelt, so sehen derartige Motive im zwölften Jahrhundert

anders aus. Im Folgenden wird deshalb zunächst einmal näher auf das von Jiang Kui gewählte Motiv eingegangen, um später die Grundzüge der, wie ich meine, für die Zeit und ihr Umfeld sehr komplexen Struktur des Zyklus zu erklären.

Den insgesamt fünfzehn Texten, die der Zyklus enthält, ist ein Vorwort beigelegt, durch das die in der klassischen Lyrik traditionell vorausgesetzte Autorenbezogenheit lyrischer Texte zusätzlich bekräftigt wird. Der Leser wird ausdrücklich daran erinnert, dass es sich anschließend um eine Selbstbespiegelung des lyrischen Ichs aus großer zeitlicher Distanz handelt:

“In jungen Jahren war ich, Jiang Kui, eine arme Waise, ruhe- und ziellos zwischen Strömen und dem Erdboden hin- und her gehastet. Erst viel später sicherte ich mir einen friedlichen Ort. Nun will ich mir an einem sorglosen Herbsttag das in Erinnerung rufen, was mir während einstiger Reisen Erfreuliches und Schreckliches widerfuhr und es in Fünf-Silben-Versen im Alten Stil besingen. Was ich aber so zur Zeit vor mir ausgebreitet und betrachtet habe, um selbst über mein Leben zu urteilen, reicht nicht aus, um als Dichtung ernst genommen zu werden.“⁴³

Hinter der Fassade eines in der damaligen literarischen Kultur verbreiteten Topos lässt Jiang Kui zugleich ein persönliches Motiv durchblicken. Um beides zu unterscheiden möchte ich einen Vergleich mit zwei lyrischen Texten bekannter Tang-Dichter anstellen, in denen ebenfalls der Topos der *einstigen*, längst vergangenen und weit zurückliegenden *Reisen (xi you)*, zu dem auch die Erinnerung an die Nähe nunmehr verstreuter Jugendfreunde und eine gewisse romantische Wehmut gehören, aufgegriffen wird, während das Motiv der Dichtungen jeweils ein anderes ist. Zunächst ein Reisegedicht des Meng Haoran (689-740), der in diesem Text die *Reisen aus entfernten Tagen* mit dem Namen der Stadt Yangzhou, einer damals reichen und mondänen Handelsmetropole am Kaiserkanal zwischen den Flüssen Huai und Yangzi verbindet. Dieser Zusammenklang resultiert in der für den Topos einschlägig bekannten und erwarteten Wirkung beim Leser: die heutige räumliche Entfernung von Yangzhou und die zeitliche Distanz in der persönlichen Erinnerung an die dort gekannten Jugendfreunde verstärken das Gefühl der Einsamkeit und des Verkannt- und Vergessenseins, das hier den eigentlichen Anlass zu einer ausdrucksvollen, aber zugleich auch dichterisch-konventionellen lyrischen Klage gibt:

***Übernachtend am Ulmenhütten-Fluss schreibe ich Freunden
von früher nach Guangling***

*Ich höre die Affen, aus düsteren Bergen klagend,
Des nachts auf den kühlen, schwärzlichen Wellen hinjagend.
Der Wind seufzt durch das Laub an beiden Uferhängen.
Ein Boot, im Mondschein allein die Waise tragend...
In Jiande ist ja meine Heimat nicht und spricht man hier
Von Yangzhou, denke ich an Reisen aus entfernten Tagen.
Schon wieder finden meine Tränen ihre beiden Bahnen –
Es hat mich weit, an den Westrand des Ostmeers verschlagen!*

Die Deutung der Textaussage im Sinne einer lyrischen Klage, die vor allem an Freunde und Bekannte in Rang und Amt, an höhere Würdenträger oder vielleicht an den Kaiser selbst gerichtet war, um eine gewisse Isolation des Dichters zu durchbrechen und ihm zu einem Karrieresprung zu verhelfen, ist nicht zwingend, hat aber doch einiges für sich. In Wahrheit werden in den Versen 5-6 zwei Topoi parallel gegeneinander geführt: die verlorene *Heimat (wu tu)* und die *früheren Reisen (jiu you)* einer vergangenen Jugendzeit. Beide evozieren lediglich eine Stimmung, die einen Gefühlsausbruch im letzten Verspaar vorbereitet. Dieser steht, wie der Text als Ganzes, irgendwo zwischen adressierter Schicksalsklage, der man noch weitere persönliche Absichten unterstellen mag oder nicht und literarischer Konvention, die virtuos gehandhabt wird und zudem noch, dank eines feinen persönlichen Stilgefühls, sich selbst übersteigt.

Der nunmehr folgende Text des Du Mu scheint sich dagegen vollkommen in der Stimmung aufzulösen, die bereits die Benennung des Topos im Titel evoziert:

Eingedenk einstiger Reisen

*Zehn Jahre wie verweht jenseits von Schnur und Elle.
Ich setzte mir den Becher vor; ich sprach mir dabei zu!
Herbstberg, Frühlingsregen, Plätze zum Säumen, Singen,
An Jiangnans Klostertürmen, jedem, lehnte ich in Ruh'.*

Obwohl hier der Topos des einstigen und ziellosen Reisens (also der Jugend) benutzt wird, um die Person rückblickend zum äußerlich haltlosen Herumtreiber zu stilisieren, leuchtet gegen Ende des Textes überraschend Ruhe auf. Statt einer Selbstkritik, die die konfuzianische Moral demjenigen, der seine Maßlosigkeit - *jenseits von Schnur und Elle* – in der Jugend bekennt, zweifellos abverlangt, wird hier eine Selbstverklärung betrieben, die den späteren legendären Ruhm des Dichters und auch die Kritik vieler Literaten an seiner moralischen Haltung zu begründen half. Doch auch hier zielt der Text darauf ab, durch meisterliche Wortbeherrschung über dem Sockel des Topos ein persönliches Werk als Stimmungsbild von hoher Suggestionskraft zu errichten. Diese Intention war im alten China sehr vielen Dichtern eigen. Die poetische Sprache wirkt naturgegeben stark suggestiv und auf das poetische Bild hin, doch kann eine Differenzierung auf verschiedene Ebenen, einschließlich derjenigen einer kritischen Selbstreflexion des eigenen Weltbildes und der eigenen Sprache dabei entweder gewollt oder nicht gewollt sein. In den beiden vorangegangenen Beispielen war letztere offenbar nicht gewollt und in diesem Sinne sind sie ebenso repräsentativ für einen Großteil der klassischen Lyrik des alten China.

Jiang Kuis Vorwort macht zu Beginn klar, dass der Blick in die zeitliche (und räumliche) Weite – die Gedichte lokalisieren im Anschluss alle Handlungen in der Umgebung der Jugendheimat des Dichters und damit fern den Gegenden Jiangnans, in denen Jiang Kui etwa von seinem dreißigsten Jahr an bis zum Tod lebte – auch der Blick in eine andere Welt und Wahrnehmung ist. Vergleichen wir die im Vorwort erklärte Grundeinstellung der Perspektive mit denen der beiden vorhin zitierten Gedichte, fällt vor allem ein Unterschied auf: das Element der Ruhe befindet sich bei

Jiang Kui nicht auf Seiten der Erinnerung, ist also nicht im geschlossenen Bild einer romantischen Jugend, das, gegenüber einer abweisend-unheimlichen Gegenwart (wie bei Meng Haoran), sentimentale Wehmut evoziert, gebannt, sondern kennzeichnet die Gegenwart, aus der sich der gealterte Autor "an einem sorglosen Herbsttag" auf Früheres besinnt. Die Bilder der Erinnerung erscheinen dagegen, "ruh- und ziellos zwischen Strömen und dem Erdboden", vollkommen unromantisch und keineswegs verklärt. Zusammen mit der abschließenden Bemerkung, die fünfzehn lyrischen Texte dienten eigentlich nur dem prosaischen Zweck, "selbst über mein Leben zu urteilen" und genügten daher nicht, "um als Dichtung ernst genommen zu werden", könnte das Vorwort zu einem Werk, das mit einer eindeutigen Referenz auf den bekannten, klangvollen Topos der "einstigen Reisen" überschrieben ist, kaum irritierender formuliert sein.-

Zumindest eines wird aber aus diesem Vorwort klar: der Autor unternimmt den bewussten Versuch, die Erinnerungen an ein ruhe- und haltloses, also gefährdetes Leben an eine äußere Perspektive zu knüpfen, die die Gefährdung eindämmt. *Und*: er lässt den Zweifel am Gelingen dieses Versuches zumindest rhetorisch zu. Beides - der Versuch der bewussten Zuordnung der Vergangenheit auf die Gegenwart wie auch die erklärte Unterordnung des Zieles, überhaupt als Dichter anerkannt zu werden - sind für die damalige Zeit, die lyrische Dichtung noch vorwiegend als Selbstaussdruck einer moralisch exemplarischen Persönlichkeit verstand, ungewöhnliche Anlässe zum Dichten. Die Struktur des Zyklus, die nun anschließend mit Hilfe der Übersetzung und Interpretation ausgewählter Texte erklärt wird, lässt erkennen, dass in ihr ein hohes Niveau poetischer Selbstreflexion sowohl die kritische Ich-Betrachtung als auch das eigenwillige Überschreiten sprachlicher Konventionalität ermöglicht.

Die Struktur des Zyklus

Die Gedichte sind mit einer dramatischen Dynamik aufgeladen, die nur vorübergehend unterbrochen wird. Dennoch führt keine der hier in den Vordergrund gerückten Handlungen an ein erkennbares Ziel. Dem passiv erleidenden Subjekt entspricht eine kennzeichnende Bewegung, die sich in der Mehrzahl der Texte wiederholt: *der Höhepunkt einer mit dramatischer Spannung geladenen und in gewisser Weise von Beginn an inszeniert wirkenden Handlung wird passiv überschritten, das lyrische Ich driftet oder gelangt darauf hin unversehens in ein Abseits, wo es wie von selbst zu sich kommt*. Diese Bewegung spielt der Zyklus nun in den verschiedensten Varianten durch, wobei die Kombination der Basiselemente chinesischer Landschaftsdichtung (und Literatenmalerei) – Gewässer und Gebirge – verschiedene Handlungsformen – Bootsfahrt, Bergwanderung, Ritt zu Pferde – bedingt. Bootsfahrten überwiegen zu Beginn und am Ende des Zyklus, während Wanderungen durch heilige Gebirge sich, mit Ausnahme des letzten Gedichtes, ganz auf die Mitte konzentrieren. Ein einzelnes Gedicht (Nr. 12), von dem später die Rede sein wird, bezeichnet einen wilden Ritt durch "Schnee und Wind", der sich, vom Ufer eines Huai-Zuflusses ausgehend, in der leeren Weite der winterlichen Stromebene verirrt. Insgesamt wirkt sich das Massive, Statische des Berges in den umfangreicheren, relativ ruhigeren Gedichten über Bergwanderungen im Kontrast zur Beweglichkeit des Wassers in den kürzeren und durch sporadische Umschwünge der Handlung stärker gekennzeichneten Fluss- und Seegedichten

auf die Gesamtgestalt des Zyklus aus. Zwischen den Zeilen liest man unschwer heraus, dass die Fährnisse der von den Wogen des Sturmes oder der Stromschnellen aufgewühlten Wasseroberflächen unsicher bewegte Zeitläufte andeuten, während andererseits die ruhende, schwer zu durchdringende Tiefe der Gebirgstäler und Wolken überragende Berggipfel die abenteuerliche Suche des geistigen Lebens erahnen lassen. Diese suggestive Bildsprache war an sich nichts Neues, sondern ging bereits auf die Tradition der “Lieder von Chu“ (*Chuci*; 3. Jahrhundert v.u.Z. – 2. Jahrhundert n.u.Z.) zurück. Dagegen ist mir die Kombination der Bildelemente nicht allein in den Einzeltexten sondern auch zur Komposition einer übergreifenden, zyklischen Ordnung in der chinesischen Literatur vor Jiang Kui bislang nirgends bekannt geworden.

Das erste Gedicht führt direkt in die geographische Mitte des in den folgenden Texten durchmessenen Raumes und zugleich auf jenen schmalen Grat zwischen spiritueller (Natur-) Erfahrung und der ernüchternden Einsamkeit, zu der das Ich im Folgenden durch die äußeren Gewalten wiederholt gedrängt wird:

Gedicht 1

*Der Dongting-See durchmisst achthundert li:
Ein Jadebecken, ganz mit Quecksilber gefüllt!
Gewaltiges Fünffarbenrad –
Der Regenbogen, jäh, mit seinem Spiegelbild.
Ich durchquere ihn in einem Boote,
Vor lauter Glanz die Seele angsterfüllt!*

*Vom Huangling-Schrein brach ich am Morgen auf –
Zum See des Roten Sandes kam ich in den Abendstunden.
Ich frage, welchen Ort hab'ich
In diesen sechsendreißig Buchten wohl gefunden?
Soweit ich schaute nahm das grüne Schilf kein Ende.
Der Mond, wie eine Kerze hell, darüber stand.
In allen Buchten sah ich keines Menschen Haus,
Bis meine Nachtruh' ich an Schilfes Grenze fand.*

Die Anspielung auf ein Leitmotiv der “Lieder von Chu“, nämlich auf die Jenseitsreise des hof- und heimatflüchtigen Dichters Qu Yuan (340 – 278), durch die dieser den Widersprüchen, die ihm sein weltliches Dasein zutiefst verleiden, zu entgehen hofft, ist hier durch die so genannte “Morgen-Abend-Formel“⁴ inmitten des Gedichtes gewährt. Diese Stilfigur diente Qu Yuan und dessen Epigonen innerhalb der Struktur ihrer balladenähnlichen Liedtexte als Kennzeichnung des Beginns einer Reise des Ichs auf der Suche nach der Gottheit bzw. deren paradiesischer Heimat. In der Übersetzung sind die Verse, die diese Figur enthalten, nicht willkürlich hinter einer Zäsur platziert, die der chinesische Text in der traditionellen Druckweise, die ganz

auf derartige Einteilungen verzichtet, nicht enthält. Die ersten sechs Verse evozieren nur das Bild einer dämonisch-schönen Naturszene, vor der ein vereinzelt in sein ebenso begleiterloses Boot platziertes Ich *angsterfüllt* erschauert – anders: die Furcht vor dem Göttlichen, das als Regenbogen - ein *gewaltiges Fünffarbenrad* – über der unermessliche Weite der Seefläche droht, ist der Auftaktakkord des Zyklus. In den darauf folgenden acht Versen, die mit der genannten, formelartigen Konstruktion beginnen, scheint diese Furcht schon beinahe vergessen. Zwischen dem Aufbruch vom heiligen Ort am Schrein des mythischen Gottkaisers Shun bis zum Ende der Fahrt irgendwo im Niemandsland am schilfigen Seeufer entspinnt sich kein Drama, wird keine Verheißung erfüllt, nicht einmal Schiffbruch erlitten. Angst und Schrecken der göttlichen Macht, von denen sich die große Spannung des Auftaktes nährt, sind in der Einsamkeit zwischen Mond- und (eingebildetem) Kerzenlicht vergangen: die Dichtung führt in die Ernüchterung.

Im Gegensatz zu Qu Yuan, dem chinesischen Prototypen eines tragischen Helden, befindet sich Jiang Kuis lyrisches Ich an keiner Stelle der zyklischen Handlung auf einer leidenschaftlichen Jenseitssuche, auch wenn die Furcht vor den göttlichen Mächten und der Schrecken vor den dämonischen für dauernde starke Bewegtheit sorgen. Bei aller Dramatik der sich immer wiederholenden Beinahe-Katastrophen vermisst man allmählich einen geschichtlichen Rahmen, durch den Ausgangs- und Zielpunkte der Reisen erkennbar würden. Statt der Suche als Reisemotiv und gleichzeitiger Voraussetzung für jedweden tragischen Ausgang stößt man von Text zu Text wiederholt auf das fast zufällige Entkommen aus einer der vielen Gefahren und auf das wunschlose Verschnaufen an irgendeinem bedeutungslosen Ufer- oder Wegrand. Trotz abenteuerlicher Anstrengungen und wiederholtem Sturz in die Einsamkeit des wieder einmal Enttäuschten zieht nirgendwo die finale Lebensmüdigkeit auf, aus der sich Qu Yuan in seinen legendären tragischen Freitod gibt. Mitten in all den unverkennbaren Reminiszenzen, mit denen die Tradition der *Chuci*-Dichtung bekräftigt wird, erklärt sich von selbst, dass hier nicht von der Tragik des Schicksals, sondern von seiner Ironie die Rede ist. Damit entspricht Jiang Kui zunächst nur einem oft hervorgehobenen Grundzug der Song-Dichtung zur ironischen Weltbetrachtung, in der sich die nötige stilistische Abwandlung vom ethischen Pathos und von der immer mehr überladenen Tragik früherer lyrischer Epochen – besonders der hohen und mittleren Tang-Dichtung – manifestierte.⁵ Doch während sich die feine Ironie nicht selten, wie etwa bei Su Shi (1037 – 1101) oder Huang Tingjian (1045 – 1105), in philosophischer Selbreflexion manifestierte, erfindet Jiang Kui den Zyklus als lyrische Gesamtform, die durch die Kombination imagistischer mit narrativen Elementen eine eigene ironische Färbung der dichterischen Sprache erlaubt.

Nachdem wir dem Ich und seinen mitunter erwähnten, anonymen “zwei, drei Begleitern“ zu Land über manchen Berg sowie über etliche Flüsse und Seen im Norden der heutigen Provinz Hunan gefolgt sind und dabei wechselnd heilige Stätten und leere Ufer, von geisterhaften Wogen bespülte Höhlen, Palastruinen und im hohen Gebirge entlegene Klöster, durch deren offene Fenster die Wolken ein- und ausziehen passiert haben, ohne dabei Menschen zu begegnen, deren Bedeutung über die den Schiffbrüchigen auf das Ufer ziehende Hand oder das gastfreundliche Plaudern am abendlichen Herdfeuer hinausginge, befinden wir uns zu Beginn des zwölften Gedichtes auf einmal inmitten einer weiten Ebene und deutlich außerhalb

des geographischen Radius der übrigen Handlungen. Hier werden wir, durch eine Schöpfung bizarrer Bilder, die in der Spannung zwischen Traum und Trunkenheit vibrieren, mit dem politischen Trauma der Zeit konfrontiert: die militärische Übermacht der nördlichen Jin-Dynastie, deren proto-mandschurische Herrscher bereits 1127 Nordchina bis an die Huai-Grenze erobert und damit die Einheit der "Großen Song-Dynastie" zerschlagen hatten. Seitdem war die Huai-Linie eine Art "17. Breitengrad" in der dauerhaften und beiderseits erfolglosen militärischen Auseinandersetzung zwischen zwei Kaiserreichen, deren jedes nach Innen eine ausschließliche Herrschaftslegitimation reklamierte, nach Außen jedoch die Existenz des anderen als Kriegsgegner oder als Verhandlungspartner zu akzeptieren hatte. Für die politisch-literarischen Kreise, in denen sich auch Jiang Kui zeitlebens bewegte wirkte sich dieser Zustand als moralisch-intellektuelle Dauerkrise aus, die zur Zeit der Entstehung des Zyklus um das Jahr 1200 einen Höhepunkt erreichte, der im Debakel des Angriffskrieges von 1206-07 kulminierte. Es ist wahrscheinlich, dass dieser Krieg mit seinen innenpolitischen Vorbereitungen und Folgen (Intrigen, Verfolgungen, Verbannungen und Hinrichtungen politisch Beteiligter) in einem Zusammenhang mit dem folgenden Gedichttext steht:

Gedicht 12

*Rund um den Hao-Steg ist nirgends ein Berg,
Hügel verflachen im einsamen Land.
Ich hülle mich tief in den warmen Pelz
Und trinke tapfer und frei aus dem Stand!
Mit dem stolzen Mut furchtloser Helden,
Auf in den Sattel, durch Schneefall gerannt!!
So geht's im Galopp gegen den Wind,
Erst streift nur Graupel wie feiner Sand...*

*Doch plötzlich pustet der Wind große Stücke
Zu einem Haufen wirbelnder Ziegel.
Wider den Anprall muss ich mich bücken,
Fest im Ärmel die Strippen der Zügel.
Als ob mich rundherum Pfeile spicken...
Schreiend und rasend reißt mich der Bügel!*

*Da trug mich die Kraft des Rausches nicht mehr,
Musste ein Becher doch meilenweit reichen.
Ich trockne die Kleider am Binsenfeuer
Und lass' unter Fremden ein Weilchen verstreichen.
Geh' hin und such wo immer du willst:
Helden sind leider selten im Reiche.*

Der Text stellt den heutigen Leser vor eine Grenzerfahrung im mehrfachen Sinn. Ähnlich vorangegangenen Texten des Zyklus wird das Ich durch eine schicksalhafte Lage, der es ganz ausgeliefert zu sein scheint, an den Rand seiner eigenen Kräfte getrieben. Die Inszenierung der Handlung – ein wilder Ritt bei gleichzeitigem zügellosem Trinken – führt über die Grenze zwischen Rauschekstase und ernüchterter Selbstbetrachtung; selbst die Begrenztheit der Alkoholmenge lässt sich als “Grenzerfahrung“ mit bewusst ironischem Beigeschmack bemerken. Gehen wir noch tiefer in die Feinheiten, dann erweist sich auch der *Graupel* als meteorologisches Grenzphänomen zwischen Regen und Schnee, das wiederum in der bildlichen Sprache des Gedichtes an *Sand* grenzt – eine deutliche Anspielung auf das Subgenre der “Grenzkriegsdichtung“, in dem etliche Dichter der Tang und früherer, ausgedehnter Dynastien die Härte, Sinnlosigkeit und Heimatsehnsucht auf militärischen Expeditionen in die Wüsten nordwestlich des chinesischen Hauptsiedlungsraumes besangen. Die Lokalisierung der Handlung schließlich rückt nichts in deutlichere Nähe als die damals berühmte “Demarkationslinie“ zwischen Nord und Süd, den Huai Fluss, in den der Hao bereits nach kurzem Lauf einmündet.

Eine derart subtile Anhäufung und bildliche Verknüpfung politischer, psychologischer, meteorologischer Grenzen lässt noch vom heutigen Standpunkt aus das Daseinsrätsel erahnen, vor dem eine in politischen und psychologischen Krisen heftig bewegte Zeit vergehen musste, deren begabte Zeugen, wie Jiang Kui, allerdings über ein sprachliches Instrumentarium verfügten, das es erlaubte, die Vielfalt der Erfahrungsschichten in komplexen Formen und weitgehend befreit von der Gebundenheit an das Konkrete der politischen oder moralischen Aussage dichterisch zu gestalten.

Wie in den meisten vorangegangenen Texten folgen auch in diesem auf den Kollaps der Handlung noch ein paar Zeilen, in denen resigniert gelassene Reflexion das Ich vom Untergang absondert. Einer Welt, die in sich zerrissen scheint – rettungslos – entschlüpft gleichsam ein weiteres Dasein, das beinahe unberührt, ganz sicher aber unverletzt und scheinbar gelassen überlebt und überdauert.

Bis hierhin hatte sich die Mehrzahl der Texte dieses Konzeptes zweier Daseinsstufen bedient; nun wirkt es sich auf den Zyklus im Ganzen aus. Die von nun an noch folgenden drei Gedichte gehören als Einzeltexte eindeutig der konstant ruhigen Stufe an, die gefährlich dramatische erscheint auf einmal wie weg gebrochen. Ist sie damit “überwunden“? Folgt der Text des Zyklus insgesamt vielleicht doch einem Ziel, das vielleicht als die Erhöhung des Kontemplativen über das Aktive erkennbar wäre und damit nicht mehr weit entfernt schiene vom poetischen Ausdruck einer religiösen Lehre (ein religiöses Grundmotiv würde die Lesbarkeit des Zyklus damit radikal konkretisieren und zugleich einschränken)? Derartige Fragen können, so meine ich, verneint werden. Denn auch das nicht mehr den Schicksalsmächten ausgelieferte, sondern jetzt ruhig sich selbst betrachtende Ich ist noch in Bewegung und auch diese Bewegung führt nach wie vor zum Selbstwiderruf – als ob das Ende den jeweiligen Beginn einer Reise in Frage stelle. Am deutlichsten wird das in Gedicht 13, das eine Wasser- und vielleicht Pilgerfahrt zum Lushan-Gebirge, einem buddhistischen Heiligtum, beschreibt und dabei die Morgen-Abend-Formel aus Gedicht 1 rezitiert:

Gedicht 13

*Seit kurzem liegt Hukou zurück,
 Noch nicht ist die Bucht des Kometen erreicht.
 Und einige Tage weiter im Boot,
 Doch Tag für Tag bleibt der Lushan in Sicht.
 Der Lushan verdeckt den Himmel halb,
 Die Fünf-Alten-Gipfel krönt eine Wolkenschicht.
 Am Morgen vergoldet die Kluften und Schründe,
 Am Abend das Purpur im Felsen erlischt.
 Ein Wasserfall da, von der halben Höhe,
 Der auf das Haar einer Seidenbahn glich.
 Und plötzlich: der Lushan war nicht mehr sichtbar –
 Regen und Wolken im Diesseits gemischt.*

Dem aufmerksamen Leser dürfte nicht entgangen sein, dass die Übersetzung gegen Ende einen Tempuswechsel von der Gegenwarts- in eine Vergangenheitsform vornimmt. Derartiges lässt sich anhand der grammatikalischen Struktur eines Textes im klassischen Chinesisch nur selten nachweisen. Dennoch wurde der Wechsel im Deutschen nicht etwa vorgenommen, um damit der Übersetzung ein benötigtes Reimwort (statt “gleich“ nun “glich“) zu schenken, sondern mit Blick auf das Gedicht selbst. Die anschließend expressis verbis enthaltene Plötzlichkeit des Umschwunges – in der Atmosphäre, im Bewusstsein – wird somit vorweggenommen. Dadurch entzieht sich der Handlung jene Abruptheit des Umschwunges, die das fast ausschließliche gemeinsame Kennzeichen der meisten vorangegangenen war (mit Ausnahme des hier nicht angeführten Gedichtes 4). Das Hinschwinden dieser Regelmäßigkeit wirkt allerdings innerhalb des Zyklus wiederum *plötzlich*. Die ekstatischen Zerrbilder von Gedicht 12, die nichts als eine gedrängte Konzentration ihrer Vorgänger in elf Gedichten waren, haben sich in einer vollkommen gegensätzlichen Atmosphäre aufgelöst. In dieser gelangt der Zyklus durch noch zwei weitere Gedichte an sein Ende, an dem das Ich endlich einen im Gebirge verborgen lebenden “Greis um weißen Kleid“, also einen in ein geistiges Privatleben zurückgezogenen Literaten trifft, der ihm allerdings auch wiederum nicht sehr viel mehr als die eigene Unvollkommenheit lehrt. Gleichwohl führt diese einzige wirklich persönliche Begegnung des Reisenden zu einem harmonischen Schlussakkord des Zyklus. Die Enttäuschung, das Ziel verfehlt zu haben, ist dem Bewusstsein vertraut geworden, sie gehört zum Moment der Wiederholung innerhalb eines geistigen Prozesses, mit dem Sinn und Verankerung des menschlichen Daseins in der Welt hier poetisch beschrieben werden.

Sowohl zeitpolitische als auch religiös-philosophische Elemente sind in den Text des Zyklus gestreut, doch dieser entwickelt sich weder im Sinn eines religiösen Konzeptes noch im Dienst einer politischen Aussage. In spürbarem Abstand zu poetischen Konventionen erreicht der Zyklus als lyrische Gesamtform bei Jiang Kui einen beachtlich hohen Grad individueller künstlerischer Innovation, der seinerzeit

ansonsten bestenfalls in den “Literatenliedern“ (*ci*) angestrebt wurde. An ausgefallenen Beispielen wie diesen zeigt sich das kreative Potential der von Konventionen und pragmatischer Zweckgerichtetheit ansonsten stark durchdrungenen chinesischen Literatursprache heute besonders deutlich. Unter den Werknachsätzen hunderter, oft kaum bekannter Dichter liegen daher nach wie vor reichliche Anreize für moderne literarische Übersetzungen in westliche Sprachen und für literaturwissenschaftliche Interpretationen bereit.

Literatur

Frank Kraushaar: *Das Werk des Dichters Jiang Kui (ca. 1155-1221)*, Hamburg 2005 (<http://www.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/2005/2437/>)

Shuen-fu Lin: *The Transformation of the Chinese Lyrical Tradition. Chiang K'uei and Southern Song Tz'u-Poetry*, Princeton 1979

Textgrundlage sämtlicher Übersetzungen von Texten Jiang Kuis: Jiang Kui: *Bai shi dao ren shi ji* (in Gao Sixian u.a. Hsg.: *Si bu bei yao*), Taibei, Zhonghua Shuju, ohne Jahresangabe

Textgrundlage für die Übersetzung des Gedichtes von Meng Haoran: Yunwu Wang (Hg.): *Meng Haoran shi xuan zhu* (in: *Wan you wen ku hui yao*), Taibei (ohne Jahresangabe) S. 49

Anmerkungen

¹ S.o. S. 20f.

² S.o. S. 21.

³ Die folgenden Übersetzungen von Texten Jiang Kuis in das Deutsche stammen ausschließlich von mir und weichen teilweise von den in meiner Dissertation von 1999 publizierten Fassungen ab. Als Quelle der chinesischen Texte dient nach wie vor Jiang Kui: *Bai shi dao ren shi ji* (in Gao Sixian u.a. Hsg.: *Si bu bei yao*), Taibei, Zhonghua Shuju, ohne Jahresangabe.

⁴ Vgl. Helwig Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*; München 1990, S. 40ff.

⁵ Vgl.

Kopsavilkums

Šis raksts ir nu jau gadiem ilgā darba pie Dzjana Kuja (Jiang Kui apm. 1155–1221) mūsdienās teju aizmirstā dzejoļu cikla “Dzejoļi par kādreizējiem ceļojumiem“ (*Xi you shi*) turpinājums. Šis teksts bija mana maģistra darba (tas tika pabeigts 1995. gadā) galvenā tēma, kuru es vēlāk plašāk izvērsu savā disertācijā, kas bija veltīta dzejnieka daiļradei. Vācu orientālistu dienā Hallē 2004. gadā es vēlreiz izmantoju iespēju izklāstīt dažas domas, kas mani, pārļausot šos piecpadsmit dzejoļus antīkā stilā (*gu shi*), uzrunāja arvien no jauna – it kā es būtu atklājis pavisam jaunu darbu. Kopš šī brīža mani pārsvarā nodarbina ainavu (*shan-shui*) raksturs un priekšstatu par apslēpto (*yin*) attēlojums atsevišķu dzejnieku darbos, kas dzejojuši Tan un Sun dinastiju laikā. Lasot šo liriku, man no jauna kļuva skaidrs, cik oriģināla un iespaidīga arī šajā ziņā ir Dzjana Kuja cikliskā kompozīcija. Tas pamudināja mani izstrādāt plānu tālākām, ilgstošākām šī teksta studijām, kuru pamatdoma šeit tiek formulēta un skaidrota: cikls kā visaptveroša kopforma (*Gesamtform*), kas atbrīvo dzejisko valodu no tās ieraduma un attīsta jauna veida ainavas un individuālās pieredzes aprakstu dinamiku.

Raksta pirmajā daļā, salīdzinot ciklu ar citiem tekstiem, tas tiek izdalīts no pārējiem dzejoļu grupējumiem. Turpinājumā izvēlētu vārsmu interpretācija ataino, kā tēlojuma suģestīvais spēks dzejoļos tiek kombinēts ar dramatismu, kas izriet no dzejoļu mainīgās noskaņas. Tādējādi rodas bagāta un atsvaidzinoša poētiskā valoda, kāda Ķīnas klasiskajā lirikā ir reti sastopama.

Atslēgvārdi: Ķīna, ķīniešu literatūra, lirika, Sun dinastija, Jiang Kui.

Suche nach Tradition und Gegenwart in der zeitgenössischen chinesischen Lyrik am Beispiel von Dichtungstheorie Yang Lians

Tradīcijas meklējumi modernajā ķīniešu lirikā un to atspoguļojums Jana Ļana dzejas teorijā

Ieva Haas
ieva@ieva.de

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit Yang Lian, einem Dichter der so genannten *Menglong*-Gruppe, die während der achtziger Jahre in China als vorläufig letzte Avantgarde der literarischen Erneuerung auftrat. Der Ausdruck *Menglong* stand dabei für "obskur", "zweifelhaft" und wurde sowohl von Mitgliedern und Anhängern der Gruppe als auch von deren erklärten Gegnern, die meistens die von der kommunistischen Partei genehmigte und geforderte literarische Ästhetik vertraten, auf den hermetischen Charakter der lyrischen Texte bezogen. Die *Menglong*-Dichter waren vor allem auf der Suche nach wirksamen Ausdrucksformen in der zeitgenössischen Dichtung vor dem Hintergrund einer gesellschaftlichen und politischen Umwandlung, die nach der Kulturrevolution die ersten liberalisierenden Tendenzen gestattete. Im Mittelpunkt stand dabei die Idee der Verbildlichung – dem poetischen Bild (*image*) als künstlerischem Verfahren muss der Vorrang gegenüber zweckgerichteter Mitteilung, Lob oder Kritik gelassen werden, wodurch sich meist mehrere Bedeutungsebenen und zahlreiche Interpretationsmöglichkeiten eröffnen. Dazu werden Parallelen zu eher unorthodoxen Vertretern der traditionellen Dichtung gezogen, um den neuen dichterischen Ausdruck zu legitimieren.

Yang hat einen bedeutenden Teil seines Werkes der Reflexion über lyrische Sprache gewidmet. Dem Chinesischen misst er eine besondere Eignung zur Entfaltung lyrischer Formen bei, die er ebenfalls aus den Wurzeln der klassischen Schriftsprache ableitet. In der Auseinandersetzung mit Modernisten wie Ezra Pound und T.S. Eliot trachtet er nach einem eigenen Standpunkt, von dem aus er gleichzeitig die Spezifität der modernen chinesischen Lyrik gegenüber westlichen Vorbildern und auch ihr noch unsicheres Verhältnis zur gebrochenen Tradition zu begreifen sucht. Auf dieses Unternehmen will der Aufsatz aus dem nunmehrigen Abstand ein kritisches Licht werfen, in dem die Notwendigkeit und die Schwierigkeit, eine einmal mit Gewalt zerschlagene Tradition in das Leben zurück zu holen, klar werden.

Schlagnote: China – Lyrik – Post-Maoismus – Obskure Dichtung – Yang Lian.

Das Ende der Kulturrevolution im Jahr 1976 stellte sowohl für die Gesellschaft, als auch für die Literatur Chinas einen interessanten Wendepunkt dar, dessen Dynamik noch immer zahlreiche Untersuchungen hervorbringt. Der immer größer werdende zeitliche Abstand zu den verschiedenen Strömungen der Literatur jener Zeit schafft günstigste Voraussetzungen für eine systematische Einordnung in die chinesische Literaturgeschichte. Dafür sprechen die zahlreichen Untersuchungen zur *Menglong*-Lyrik (*menglongshi* 朦胧诗)¹, welche in den achtziger Jahren die dichterische Szene in China dominierte. Die Niederschlagung der Demokratiebewegung im Juni 1989 bedeutete das Ende für diese lyrische Strömung; eine Vielzahl ihrer Vertreter, wie Bei Dao 北岛, Jiang He 江河, Duo Duo 多多 und Yang Lian 杨

炼, verließen China und leben seither im Exil. Große Aufmerksamkeit wurde ihnen von Öffentlichkeit und Medien nach dem Massaker auf dem Tiananmen-Platz geschenkt, zahlreiche Übersetzungen ihrer Lyrik sind nun im Westen erschienen, die sie zu den bekanntesten chinesischen Dichtern der Gegenwart werden ließ. Der folgende Aufsatz ist im Rahmen der Magisterarbeit „Essays von Yang Lian (1955); Zur theoretischen Fundierung des Dichtens im gegenwärtigen China“ entstanden. Dabei wird hier ein wichtiger Aspekt der Lyriktheorie Yangs - Traditionsbewusstsein des Dichters – herausgegriffen und dessen Rolle im künstlerischen Schaffen der Lyriker vor dem Hintergrund der literarischen Diskussion der damaligen Zeit untersucht. In der neueren chinesischen Literaturgeschichte hat Yang Lian den Namen eines „Traditionalisten“ gewonnen. Die Hinwendung des Autors zum Thema der Tradition erklärt sich unter anderem mit dem theoretischen Hintergrund der *Menglong*-Bewegung, und innerhalb derer sein frühes Schaffen der achtziger Jahre zu betrachten ist.

Hans Peter Hoffmann in seiner akribischen Untersuchung zur *Menglong*-Lyrik kommt zum Ergebnis, dass sie sowohl unter anderem in den Traditionen der chinesischen Klassik steht. Seine Erkenntnis fußt auf einer sorgfältigen Beobachtung der *Menglong*-Kontroverse in der chinesischen Literaturszene der achtziger Jahre, in der verschiedene Positionen und Haltungen der neuen Strömung untersucht werden. Einerseits decken sie eine grundsätzliche Ablehnung einer Verbindung zur traditionellen Dichtung aus dem Lager der *Menglong*-Gegner auf, die eine Meinung der orthodoxen Literaturkritik vertreten. Einer ihrer zentralen Vorwürfe an die *Menglong*-Lyrik war die Beeinflussung durch den westlichen Modernismus. Die Befürworter suchten andererseits die neue lyrische Strömung durch die klassische Tradition zu legitimieren, wobei sie den Einfluss des westlichen Modernismus nicht leugneten. Eine besondere Verwandtschaft zur *Menglong*-Lyrik wurde der Dichtung Li Hes 李賀 (790-816) und der Li Shangyins 李商隱 (813-816) zugesprochen, die sowohl auf die ästhetische Funktion der Sprache, als auch auf die Mehrdeutigkeit der inhaltlichen Interpretationen dieser Lyrik zurückgeführt wurde.²

Für ein Hin- und Hergerissenheit (zwischen eigener Tradition und den Tendenzen der westlichen Lyrik) in der theoretischen Zielsetzung der jungen *Menglong*-Gruppe spricht z.B. das „*Menglong Manifest*“ von Hong Huang mit dem Titel „*Die neue Dichtung – ein Wendepunkt?*“³. Demzufolge darf die Neue Lyrik nicht nur auf eine Nachahmung der literarischen Tendenzen des Westens reduziert werden, sondern sie muss aus der traditionellen chinesischen Dichtung lernen:

Wir sollten die bildliche Tradition der chinesischen Dichtung wieder aufleben lassen, was Hulme⁴ „visuelle, konkrete Sprache nannte“ und äußere Logik und Syntax als die einzige Quelle des lyrischen Schaffens bekämpfen. ... Wir sollten die vielen Bedeutungsebenen, die Vieldeutigkeit wieder aufleben lassen, was ein Teil der Tradition der klassischen poetischen Sprache ist. ... Wir müssen die suggestive Kraft aufleben lassen, die traditionell mit dem chinesischen Konzept der Lyrik assoziiert wird. Dieses mag mit der zeitgenössischen westlichen Lyrik übereinstimmen. Doch dies ist sicherlich keine Anbetung und keine Unterwerfung vor ausländischen Dingen.⁵

Dieser Text bietet ein Beispiel für die Hinwendung der neuen Lyriker zur Tradition, mit dem Ziel, neue poetische Ausdrucksmittel zu finden. Besondere

Qualitäten der klassischen Lyrik werden hier betont, die ihre dauerhafte Größe ausmachen. Im Mittelpunkt steht dabei das traditionelle künstlerische Verfahren der Bildlichkeit, das mehrdimensionale Interpretationen erlaubt. Hong Huang weist darauf hin, dass, was die traditionellen Elemente der neuen Lyrik betrifft, es dabei nicht um eine Übernahme der Prosodie der klassischen Dichtung ankommt, sondern es sollen Bilder geschaffen werden, die mehrere Bedeutungsebenen beinhalten und dadurch uneingeschränkte Interpretationsmöglichkeiten eröffnen. Diese Eigenschaft der traditionellen Dichtung stellt laut Hong Huang den Kern des poetischen Konzeptes dar. Demzufolge sollen an erster Stelle nicht die formalen Elemente wie z.B. die prosodischen Regeln übernommen werden, sondern die Idee der Verbildlichung – das poetische Bild (engl. *image*) wird im Mittelpunkt als neue Tendenz präsentiert, was genau die früher verleugnete und gefürchtete Mehrdeutigkeit der Gedanken schaffen soll. Dadurch soll die suggestive Kraft der Dichtung, die in den letzten Jahrzehnten verloren gegangen war, zurück gewonnen werden. Interessanterweise werden den großen Namen der klassischen Dichtung wie Du Fu 杜甫 (712-770) oder Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) die des Imagismus gegenübergestellt - Hulme, Whitman (1819-1892), Pound (1885-1972). Weiter heißt es:

Das großartige Erbe der östlichen klassischen Malerei, Drama und Dichtung hat die modernen Künste des Westens beeinflusst. Gleichmaßen können wir durch das Beispiel der modernen Künste der westlichen Welt den wahren Wert unserer eigenen künstlerischen Tradition besser verstehen.⁶

Hier kommt ein beliebtes Thema mancher chinesischen Autoren zur Sprache, nämlich, der Einfluss Chinas auf die moderne Lyrik Englands und Amerikas, auf die damals am Anfang des letzten Jahrhunderts entstehende Stilrichtung des Imagismus. Diese von Ezra Pound gegründete Stilrichtung war durch Abwendung von der konventionellen Tradition und von neuem Formstreben gekennzeichnet.⁷ Eines ihrer zentralen stilistischen Verfahren, das auf dem Bild als erschließender Grundmetapher fußt, verdankt seinen Ursprung der klassischen chinesischen Dichtung. In der Kontroverse der *Menglong*-Lyrik wird auf diesen Zusammenhang gerne hingewiesen, um den Vorwürfen wegen der fremden Einflüsse entgegenzutreten. Denn aus dem Hinweis auf die Verbindung Pounds zu China ginge hervor, dass die eigentliche Quelle des Imagismus die traditionelle Lyrik Chinas ist. Dadurch wird die eigene lyrische Tradition zum Vorbild der neuen *Menglong*-Dichtung in China. Auch in einigen Aufsätzen der *Menglong*-Lyriker finden sich Namen der Imagisten wie Whitman oder Pound, was wenn nicht auf einen Einfluss deutet, so doch sicherlich für eine Auseinandersetzung mit ihren Ideen spricht.

Als die herausragende Botschaft des Manifests tritt der Wunsch in den Vordergrund, sowohl die Gedanken der Modernisten zu absorbieren, als auch sich zu bestimmten Elementen der traditionellen Dichtung zu bekennen. Dieser Griff in die Schatztruhe der dichterischen Vergangenheit Chinas und die Bewunderung der Tendenzen des westlichen Imagismus sollen idealerweise miteinander kombiniert werden, um eine "neue Dichtung der neuen chinesischen Generation"⁸ zu schaffen.

Das Thema der Tradition nahm also in der literarischen Debatte Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre in China eine wichtige Stellung ein. Dies resultierte aus dem gemilderten politischen Klima nach dem Untergang der Viererbande, welches den Dichtern neue Möglichkeiten des Ausdrucks und damit auch der Inhalte eröffnete. Die Lyrik der damaligen Zeit, obwohl nach neuen

künstlerischen Verfahren suchend, blieb jedoch der Politik verhaftet,⁹ da die Bewältigung der Vergangenheit (Kulturrevolution) immer noch den bedeutendsten Gegenstand der Dichtung darstellte. Die Vorwürfe des Anti-Traditionalismus aus den Reihen der orthodoxen Kritikern intensivierten nur die Beschäftigung der Literaten sowohl mit der unmittelbaren Vergangenheit, als auch ihre Auseinandersetzung mit der Tradition generell.

Mit seinem Aufsatz „Tradition und wir“ (*Chuantong yu women* 传统与我们) von 1983 involviert sich Yang Lian in diese damals aktuelle Debatte.¹⁰ In seiner pathetischen Ausdrucksweise ähnelt der Aufsatz einem Manifest, und auch inhaltlich wird hier ein gemeinsamer Anhaltspunkt sichtbar, nämlich, mit dem Gedanken Hong Huang von der „Vereinbarung der Tradition mit dem Inhalt des modernen Lebens.“¹¹ Yang Lian teilt in seinem Aufsatz weder die Haltung des Antitraditionalismus, noch stimmt er einer übermäßigen Nachahmung der westlichen Einflüsse zu, die einen seiner Meinung nach zum „unbeholfenen Gefangenen der anderen Tradition macht.“ Des Weiteren enthülle eine nur äußerliche Zuneigung zur Tradition ihre wahre Größe nicht. Vielmehr sieht er die Zukunft des kreativen Dichtens in einer Verschmelzung der beiden Elemente. Auf die rhetorische Frage „was ist das, was wir heute aufbauen müssen“, folgt die Antwort:

*Wir müssen eine neue Synthese durchführen Die Macht und das innere Leben der Dichtung stammen aus der Ansammlung der komplexen Erfahrungen der Menschheit. Die Fortsetzung der lyrischen Tradition soll nur aufgrund der organischen Aufnahme solcher Werke eine Wandlung gewinnen, welche voll und ganz innovativen Gehalt innehaben.*¹²

Dabei sollen die „Dinge aus der Geschichte“, die uns ansprechen, aufs Neue entdeckt, „ausgegraben“ und etabliert werden. „Aus den verworren komplexen Quellen muss der „innere Kern“ herauskristallisiert werden, der bis heute noch machtvoll und lebendig“ sei. Yang Lians Suche nach der Kreativität des Dichters führt ihn in die chinesische Vergangenheit. Yang sucht nach der Tradition, die für den Leser seines Textes schwer definierbar erscheint. Er sieht die Tradition als etwas, das auf eine besondere Weise für das Empfinden, das Denken und den Ausdruck eines Menschen bestimmend ist. Für ihn ist sie etwas, was „wir in jedem kreativen Schaffensprozess eines Kunstwerkes befolgen.“ Demnach will Yang Lian die Kreativität eines Künstlers in der direkten Verbindung mit der Tradition sehen. Er glaubt:

*... dass kein kreatives Schaffen eines Menschen die Tradition, der er sich zugehörig fühlt, verrät. Entweder bewusst oder unbewusst, jeder Künstler ist in seiner individuellen Ausformung¹³ (danyuan moshi 单元模式) mehr oder weniger mit den „innewohnenden Faktoren“ (neizai yinsu 内在因素) seiner Tradition durchtränkt. Das ist die Voraussetzung seiner eigenen Existenz. Die Tradition sollte als eine Folge der individuellen Ausformungen erfasst werden, die untereinander unabhängig, jedoch von den immanenten Faktoren durchdrungen ist.*¹⁴

Zwei Begriffe erscheinen Yang Lian wichtig, mit Hilfe derer er die Frage der Tradition untersuchen will: die „inneren Faktoren“ und die „individuelle Ausformung.“ Mit dem Begriff der „inneren Faktoren“ sollen die Elemente

der Tradition verstanden werden, die “nach dem Ablegen der rein äußeren Merkmale der Tradition nach wie vor die Tradition konstituieren.“ Der Begriff des “individuellen Beitrags“ deutet dagegen auf die “Stilrichtungen in der Kunst, in denen die unterschiedlichsten Faktoren verschmolzen sind, die sich aus dem Beitrag der verschiedenen Epochen und verschiedener Autoren ergeben.“ Mit dieser Begriffsklärung legt Yang Lian zwei zentrale Elemente seines Traditionskonzeptes dar. Die inneren Faktoren der Tradition, die einerseits für das gesamte geistige Erbe der Vergangenheit Chinas stehen können, und andererseits die individuelle Ausformung eines jeden Einzelnen, die sich direkt auf die Künstlerpersönlichkeit selbst bezieht. Damit schafft Yang Lian die Gegenüberstellung der Tradition und des Künstlers, in der die gegenseitige Einflussnahme zu einer Existenzvoraussetzung der beiden wird. Denn die Tradition, wie oben definiert, wird von Yang Lian als eine Folge der “individuellen Ausformungen“ gesehen, das heißt, sie benötigt das kreative Schaffen der Individuen. Ein Künstler dagegen ist auf Kreativität angewiesen, die, seiner Meinung nach, ohne die Tradition undenkbar ist.

Wie seine Kollegen aus der *Menglong*-Bewegung ist auch Yang Lian darum bemüht, neue Richtlinien der modernen chinesischen Lyrik zu finden. Neben dem Traditionsbewusstsein eines Dichters fordert Yang, einen “kritischen Geist“ zu entwickeln, vor allem sich selbst gegenüber:

Das Leben eines Dichters sollte ein Leben der eigenen Selbst-Erneuerung sein, ein Leben ohne Angst davor, das alte Gleichgewicht zu zerstören, und ein Leben mit einem andauernden Streben nach einem neuen Gleichgewicht auf einer höheren Ebene. “Der kritische Geist“ ist die Voraussetzung der Schöpfung, “die Selbst-Erneuerung“ ist die Notwendigkeit der Kreativität.¹⁵

Auf diese Weise betont er die Individualität des Künstlers und verweist zugleich auf die unentbehrliche Präsenz der “individuellen Ausformung“. Der Künstler sollte auf den Prozess seiner eigenen Entwicklung achten, ohne den eine Kreativität nicht möglich sein kann. Die Kritikfähigkeit soll helfen, das eigene künstlerische Schaffen zu prüfen, um eine Selbst-Wiederholung zu verhindern, was für Yang Lian ein sehr wichtiger Aspekt der Kreativität ist. In einem späteren Interview betont er, sich in seinen Werken noch nie wiederholt zu haben¹⁶ - dies erscheint durchaus fragwürdig - was die Annahme bestätigt, dass eine Wiederholung in der Kunst, laut seiner Selbsterneuerungs-Gedanken, einem literarischen Versagen gleich käme. Die Gedanken der Kreativität und der Selbsterneuerung sind ebenfalls vor dem Hintergrund der erklärten Bedeutung der Tradition zu sehen, was auch seine Worte am Schluss des Aufsatzes belegen:

Tradition, ist eine immerwährende Gegenwart. Sie zu missachten, hieße sich selbst missachten; die “inneren Faktoren“ zu erschließen und sie mit unserer Dichtung verschmelzen zu lassen, die Tradition mit unserem Schaffen zu bereichern, damit die Poesie selbst ihr lyrisches Gemüt und Macht erlangt - Dies soll zum Ausgangspunkt unserer Kreativität und unserer Kritik werden. In jedem Zeitalter sucht sich die Tradition einige Dichter aus, die sie kennzeichnen und symbolisieren. In der Tat, wir sind uns dieser Ehre bewusst geworden.¹⁷

Als Aufgabe, ja als Mission eines Künstlers, sieht hier Yang Lian die Aufrechterhaltung der Bindung zu den „innewohnenden Elementen“ der Tradition. Die individuellen, inneren Merkmale einer künstlerischen Persönlichkeit sollen in einer ununterbrochenen Wechselwirkung zu den Elementen der Tradition stehen. Eine weitere Aussage spricht dafür, dass die Kunst auf die Haupttendenz ausgerichtet sei, „die zwangsläufig gleichzeitig das Individuum und die gesamte Tradition verkörpert.“¹⁸ Zusammengefasst schaffen die Gedanken Yangs eine Vorstellung von einem Kreislauf der verschiedenen Elemente, die in einer dynamischen Wechselwirkung zu einander stehen.

K. H. Pohl verweist in seinem Vorwort zu Yang Lians Gedichtband „Pilgerfahrt“ auf einen Einfluss T. S. Eliots in seiner Suche nach der Tradition.¹⁹ Tatsächlich sind hier gewisse Parallelen zu Eliots Theorie der Tradition²⁰ zu entdecken. Insbesondere kann hier der Vergleich zu seinem Begriff des Geschichtsbewusstseins (*historical sense*) im Essay vom Jahr 1919 „Tradition und individuelle Begabung“ gezogen werden. Eliot schreibt:

Zu ihr gehört in erster Linie das Bewusstsein für die Geschichte, das wir nahezu unerlässlich nennen können für jeden, der über sein 25. Lebensjahr hinaus noch ein Dichter sein möchte; und zum Geschichtsbewusstsein gehört eine Wahrnehmung nicht nur vom Vorübersein der Vergangenheit, sondern auch von ihrer Gegenwärtigkeit; Bewusstsein für die Geschichte zwingt einen zu einem Schreiben nicht nur mit der eigenen Generation in den Knochen, sondern mit einem Gefühl dafür, dass die gesamte Literatur Europas von Homer an und darin die gesamte Literatur seines eigenen Landes eine gleichzeitige Existenz hat und sich in eine simultane Ordnung zusammenfügt. Dieses Geschichtsbewusstsein, welches ein Bewusstsein ist des Zeitlosen und des Zeitlichen sowie des Zeitlosen und des Zeitlichen zusammen, ist das, was einen traditionellen Schriftsteller ausmacht. Und es ist gleichzeitig das, was einen Schriftsteller am schärfsten sich bewusst sein lässt seines Ortes und seiner Zeit, seiner eigenen Gleichzeitigkeit.²¹

Das Geschichtsbewusstsein Eliots ist mit einer „simultanen Ordnung“ verbunden, in der der Dichter gezwungen ist, die ganze literarische Tradition Europas wahrzunehmen und zu einem Teil dieser Ordnung zu werden. Yang Lians Begriff des „Empfindens der Geschichte“ (*lishi gan* 历史感) beinhaltet ähnliche Gedanken:

Die Tradition zu betonen heißt das „Empfinden der Geschichte“ zu betonen. Auch wenn diese Maxime schon seit langem bekannt ist, in einer kreativen Weise ist sie leider noch nicht im vollen Maße zur Geltung gekommen. Betont man eine klare Erkenntnis dessen, welche unterschiedlichen Elemente beibehalten oder aufgehoben müssen, so bedeutet es eigentlich die „Gegenwart“ zu betonen.²²

Yang misst der Tradition gleichermaßen viel Bedeutung zu und sieht sie als Voraussetzung für das künstlerische Schaffen. Unterschiede ergeben sich jedoch in der Auffassung von der Rolle des Dichters. Yang, wie oben gezeigt, legt großen Wert auf die Individualität des Dichters, auf die „individuelle Ausformung“ jedes einzelnen in der Wechselwirkung mit Tradition. Für Eliot dagegen findet eine „Selbst-Opferung“, ein kontinuierliches Auslöschen der Persönlichkeit in der Relation zur Tradition

statt.²³ Es muss von einem Dichter verlangt werden, dass er sein Bewusstsein für die Geschichte entwickelt oder erlangt, dabei wird aber seine Persönlichkeit gegenüber der Größe der Tradition bis zum äußersten relativiert, bis sie bedeutungslos wird: „Was da geschieht ist eine ständige Preisgabe seiner selbst wie er im Augenblick ist an etwas, das wertvoller ist. Das Voranschreiten eines Künstlers ist eine ständige Selbst-Opferung, ein ständiges Auslöschen der Persönlichkeit.“²⁴ Eliot in diesem Essay bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, dass der Dichter nicht die eigene Persönlichkeit ausdrücken sollte, sondern über ein bestimmtes Medium Eindrücke und Erfahrungen erzeugen sollte, die für das Leben des konkreten Dichters, des Autors möglicherweise gar keine Rolle spielen. In diesem Sinne hat auch das individuelle Entdecken der Tradition, wie Yang es betont, keine Bedeutung für das künstlerische Schaffen.

Der Einblick in den Aufsatz „Tradition und wir“ sollte die Anfangsphase der Auseinandersetzung Yang Lians mit der Tradition schildern. Der hymnische Charakter des Aufsatzes und besonders der Schlusssatz, in dem Yang sich die Rolle des Auserwählten zuweist, der die Tradition zu vertreten hat, sprechen dafür, dass er die Bezeichnung eines traditionellen Dichters, die ihm zugewiesen wurde, als angemessen ansieht. Die Traditionsbezogenheit seiner Lyriktheorie bildet die wichtigste Grundlage für seine weiteren Gedanken und Konzepte, die in seinen später im Exil geschriebenen Essays vorgestellt werden, da er seine Kreativität in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Tradition sieht.

Eine Begriffsklärung scheint nicht die eigentliche Intention des Aufsatzes „Tradition und Wir“ zu sein, viel mehr kann dieser Text als ein Selbstausspruch betrachtet werden, der seine pro-traditionelle Haltung bezeugen soll. Der pathetische Ton, der eine appellative Wirkung auf den Leser ausübt, sowie die Überladenheit an rhetorischen Ausdrücken schwinden in den folgenden Jahren im Ausland. Das Thema der Tradition bleibt aber in seinen weiteren Essays unumgänglich. Dieses kann mit einem neuen Leben in der Fremde, einem Wechsel des vertrauten Kulturkreises erklärt werden. Die Distanz zur Heimat, zur eigenen Tradition zwingen geradezu, das Thema in einem neuen Licht zu betrachten und es mit anderen, neuen Themen zu verbinden. Ein repräsentatives Beispiel ist der 14 Jahre später geschriebene Essay „Konzentrische Kreise“ (*tong xin yuan* 同心圆). Hier greift Yang das Thema der Tradition wieder auf und ordnet es den wichtigsten Fragen des zwanzigsten Jahrhunderts zu.²⁷ Der Themenkreis der Tradition und der Moderne wird für ihn zu einem der zentralen Fragestellungen der zeitgenössischen chinesischen Lyrik. Ein besonderes Empfinden (*tebie ganshou* 特别感受) und Verständnis der Tradition soll für jeden einzelnen als Voraussetzung zum Erfassen des „Modernen“ werden. Hier stellt sich die Frage, was das für ein „besonderes Empfinden“ ist, was Yang Lian meint, und wie er sein Verständnis der Tradition in der Fremde zum Ausdruck bringt.

Um dem Leser eine Vorstellung von diesem Empfinden zu vermitteln, schildert Yang seinen Lesern eine poetische Episode aus seiner Vergangenheit als Beispiel. Sie erzählt von seiner Erfahrung während der Kulturrevolution, als er aufs Land geschickt wurde und auf dem Friedhof als Bestatter arbeitete. Diese Geschichte aus seinem Leben muss zu einem seiner wichtigsten Erlebnisse gezählt werden, da sie vom ihm in seinen Essays sehr oft als eine einzigartige Offenbarung dargestellt wird, durch die sich sein „besonderes Empfinden“ für die Tradition erschließen lässt. Während seines Einsatzes als Bestatter in der Kulturrevolution erfuhr Yang von anderen Jugendlichen aus den umliegenden Dörfern, dass sie auf die gleiche Weise wie er die Begräbnisriten ausführen. Diese bestehen unter anderen darin, dass die

Toten mit den Köpfen Richtung Westen beerdigt werden. Dieses Phänomen hätte er merkwürdig gefunden, doch ging er dem nicht weiter nach. Später, im Jahr 1980, als er Xi'an und die neolithische Ausgrabungsstätte *Banpo* 半坡 besuchte, las er zufällig in einem Reiseführer einige Zeilen, die ihn zutiefst erschütterten. Er erfuhr bei der Lektüre, dass die damals beobachteten Begräbnisriten seit bereits sechstausend Jahren bestehen, da sie von Generation zu Generation weiter gegeben werden. Diese unerwartete Erklärung kommt einer Offenbarung gleich, in der die Vergangenheit des eigenen Landes und Volkes, die eigene Zugehörigkeit zu ihnen, urplötzlich dem Dichter ins Bewusstsein dringen. Der Friedhof wird dabei zu einem Ort, an dem die Gegenwart durch den Tod zur Vergangenheit wird. Die Gräber bewahren nicht nur die menschlichen Überreste, sondern auch die Schätze der gesamten chinesischen Zivilisation, die im Laufe der Geschichte entstanden sind. Yang als Bestatter fühlt sich an diesem Prozess der Wandlung unmittelbar beteiligt, so dass die Fragen nach der eigenen Identität und Befindlichkeit aufs neue gestellt werden.

Die Geschichte hat ihn durch die Überlieferung der Begräbnisriten eingeholt, indem er sich die selbst die Frage stellt, ob er die Särge mit den Toten trägt, oder ob das die Toten sind die symbolisch für die gesamte Vergangenheit stehen und ihn selbst tragen. Diese entscheidende Erfahrung während der Kulturrevolution stellt eine unvermeidliche Begegnung mit den traditionellen Bestattungssitten und dem Phänomen des Sterbens dar, was zur Formulierung des Begriffes der „lebendigen Tradition“ (*huo chuantong* 活传统) beigetragen hat. Diese Vorstellung beinhaltet eine Gegenwärtigkeit der Tradition in jedem einzelnen Menschen heute. Sie hat jedoch nicht nur mit den äußerlich sichtbaren Elementen der Tradition, wie in diesem Fall den Bestattungssitten, zu tun. Die „lebendige Tradition“, die ein Eigenleben weiter im Inneren eines jeden Menschen führt, gleicht eher einem Gefühl, das aus dem Geschichtsbewusstsein entsteht, welches die lange Vergangenheit Chinas umfasst und der eigenen Identifizierung mit seinem Volk ermöglicht. Der Moment, als Yang das Geräusch in den Särgen wahrnahm, hat für ihn eine direkte Verbindung von seiner eigenen Persönlichkeit, seinem Selbst, zu der Vergangenheit und der Tradition hergestellt. Da diese Erzählung in kaum einem seiner Essays fehlt, ist die Bedeutung dieses konkreten Ereignisses für Yang nicht zu unterschätzen. So meint er, dass er das Geräusch der Totenschädel während seiner Arbeit als Bestatter nicht auf die oben beschriebene Weise wahrgenommen hätte, würde das „Banpo“ für ihn nur ein Wort, eine alte Legende (Mythos) bedeuten.²⁸ Die innere Verbindung, die er aus diesem konkreten Zufall verspürt, unterstreicht den emotionalen Aspekt seiner Auffassung von Tradition, sie deutet auf ein Gefühl hin.

Für Yang rückt somit die Individualität des Dichters in den Vordergrund und gewinnt immer mehr an Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der Tradition. Es ist das Selbst des Dichters, was in dem Werk zum Vorschein kommt. Sobald er aus dem Inneren heraus mit seinem Schreiben die „Befindlichkeit“ (*chuying* 处境) des Menschen berührt, wird er selbst zu einer „lebendigen, kleinen Tradition“. In diesem Sinne sagt Yang: „auf diese Weise befinden sich Qu Yuan, Li Bo, Cao Xueqin und „die fünftausend Jahre“ nur außerhalb meines Inneren: Sie sind das Vergangene, aber nicht die Gegenwart, sie sind das Wissen, aber nicht das Denken.“²⁹ Die Aufgabe für den Dichter besteht also darin, die Vergangenheit zu verinnerlichen und sie nicht nur durch die äußere Erscheinung der Tradition zu beschreiben. Daher bedeuten in diesem Fall die konkreten Namen nichts mehr. Vielmehr ist es ihr geistiger Beitrag, der fortwährend auf die nachfolgenden Generationen Einfluss ausübt. Das sind gemäß Yangs Terminologie die „inneren Faktoren“ (*neizai yinsu*) der Tradition,

die auf dem ersten Blick nicht äußerlich sichtbar sind, aber einen wichtigen Teil in der Gesamtheit der Tradition ausmachen. Genauso verhält es sich mit einem Dichter heute, der durch seinen individuellen Beitrag oder seiner „individuellen Ausformung“, was den „inneren Faktor“ der Tradition bildet, um Yangs Worte zu benutzen, zu einer „kleinen Tradition“ wird:

Die Heimat, Muttersprache, Tradition – wir glauben „a priori“ dem untergeordnet zu sein, aber im Grunde genommen sind sie gerade uns untergeordnet. Ein Dichter „sucht nicht nach den Wurzeln“, er selbst ist der Ursprung, eine Quelle, ein Banpo Mensch, der beim Streicheln der Erde eine Schwingung findet. Und ein Gedicht, auch wenn es auf dem Computer geschrieben ist, entspricht nichtsdestotrotz dem Steinzeitalter der Kultur.³⁰

Damit erklärt sich seine Auffassung vom Dichter, wonach der Dichter keiner ist, der nach den Wurzeln sucht, sondern er selbst ist der Ausgangspunkt dieser Suche. Ohne ihn kann die Tradition nicht am Leben erhalten bleiben, denn sie muss durch das Individuum heute reflektiert werden und mittels weiterer individuellen Beiträge erhalten werden.

Aus dem Erlebnis auf dem Friedhof ist auch das Gedicht „Letztes Geleit“³¹ (*Songzang xinglie* 送葬行列) entstanden, in dem jede Zeile nur aus einer Frage besteht. Der abschließende Abschnitt des Essays „Konzentrische Kreise“ enthält eine Anspielung auf dieses Gedicht. Darin heißt es, dass es keine Antwort darauf gäbe, wie die Tradition erneut entdeckt werden muss. Der Weg zu dieser Entdeckung soll für jeden einzigartig und individuell sein. Daher kann eine „Antwort“ nur durch weiteres Befragen erfolgen.³² Mit diesem Gedicht zeigt Yang Lian wieder die Treue zu seinem Vorbild Qu Yuan, den er in seinen Essays zum Dichterideal erhoben hat.³³ Das Qu Yuan zugeschriebenes Gedicht „Himmelsfragen“ (*Tianwen* 天问)³⁴, das ebenso nur aus Fragen besteht, diente Yang wohl als Inspirationsquelle. Außer dieser äußeren Form gibt es jedoch keinerlei inhaltliche oder stilistische Gemeinsamkeit. Wenn wir aber David Hawkes Vermutung Glauben schenken dürfen, wonach es sich bei Qu Yuans Gedicht nicht um Fragen handelt, die nach einer Antwort verlangen, wirkt diese von Yang geschaffene Parallele unglaubwürdig.³⁵ Hawks vertritt nämlich, die Meinung, dass der Autor des Gedichtes³⁶ die Antwort auf seine Fragen in den meisten Fällen wusste, und damit erfüllten sie gar nicht die Absicht, eine Antwort zu bekommen. Er äußert die Vermutung, dass die Fragen, „keine normalen Fragen waren, sondern Rätsel“, die möglicherweise mit einer Absicht der Unterhaltung geschrieben wurden.³⁷ Insofern ist Yangs These von „Fragen“ als eine Art „Antwort“ als Beispiel sehr schwer greifbar, da überhaupt keine Klarheit darin besteht, worauf diese „Antwort“ erwartet wird.

In seinem Essay „Tradition und wir“ stellt Yang Lian den Begriff der „Tradition“ konsequent dem der „Gegenwart“ gegenüber, wobei er betont, dass die beide Begriffe nicht als Gegensätze, sondern als sich komplimentierende Elemente zu betrachten sind. Seit dem Exil erweitert Yang Lian das Themenspektrum in seinen Schriften, in dem er den Begriff des „Modernen“ in seine Überlegungen einbezieht. Obwohl noch etwas episodisch, wird in „Konzentrischen Kreisen“ die Frage nach der Moderne und was als etwas Modernes zu gelten hat aufgeworfen.³⁸ Yang schafft hier eine weitere Gegenüberstellung – Tradition und Moderne, die seiner Auffassung nach, genauso wie Gegenwart und Vergangenheit, sich gegenseitig ergänzen. Aus diesem Essay wird dem Leser nicht ganz klar, wie Yang den Begriff der „Moderne“ definiert. Wir

erfahren nur, dass Yang Tradition als Voraussetzung dafür sieht. Weiter argumentiert er, dass etwas „heute“, also in der Gegenwart zu verfassen, nicht bedeute, etwas „Modernes“ zu schreiben.³⁹ Daraus wird klar, dass das Moderne als Begriff für Yang keinen zeitlichen Rahmen umfasst. Um näher an die Bedeutung des Modernen in Yangs Auffassung zu gelangen, hilft seine Erklärung im Essay „*Das Meer des Odysseus*“, wo er den Aspekt der Zeitlosigkeit anspricht:

*Moderne heißt ja keineswegs „jetzt“, genauso wie Tradition nicht mit Vergangenheit gleichzusetzen ist. Es geht hier nicht um Vorstellungen von Zeit, sondern um die unterschiedlichen Ebenen des Denkens: Diese Begriffe stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern bedingen einander und schließen einander ein. Eine lebendige und offene Tradition muss ganz natürlich auf dem Ich und damit auf das Moderne fußen.*⁴⁰

Hier entsteht ein ähnlicher Kreis wie in seinem frühen Aufsatz „*Tradition und wir*“. Indem Yang die gegenseitige Bedingtheit der Elemente als Voraussetzung betont, wird das Moderne dabei durch die Tradition definiert. Weiter greift Yang abermals den individuellen Aspekt einer Person auf, das „Ich“, was hier einen Anhaltspunkt zum Erfassen seiner Idee von dem, was als das Moderne bezeichnet werden soll. Im Essay „*Drei Symmetrien der zeitgenössischen chinesischen Dichtung*“ tritt diese Gegenüberstellung als erstes Spiegelbild auf, dort heißt es:

*Innerhalb einer aufs Neue entdeckten Tradition – das heißt, eine „lebendige Tradition“ - muss das „Selbst“ (eine Voraussetzung der Modernität [xiandaixing 现代性]) Fundament und Kraftquelle bilden; und falls das geistige Horizont irgendeines Dichters die Unvollständigkeit und Flachheit vermeiden will, muss er die Ebene, auf der er tief und wiederholt über die Tradition nachdenkt, miteinbeziehen. Die Lösung von der Verwirrung der „Gegensätze“, zweier Ausdrücke - der „Tradition“ und des „Modernen“ weist auf dasselbe eigene Bewusstsein hin. Dieses bildet das erste Spiegelbild der chinesischen zeitgenössischen Dichtung.*⁴¹

Hier wird Yang konkreter, indem er nicht nur von einer gegenseitigen Ergänzung der beiden spricht, sondern auf einen wichtigen Untersuchungsgegenstand der Moderne hinweist, nämlich auf das „Selbst“. Oben wurde schon die Rolle der Individualität des Dichters im Zusammenhang mit der „individuellen Ausformung“ einer Persönlichkeit innerhalb der Tradition näher beleuchtet, hier wird das „Selbst“ im Denken Yangs ebenso wie die Tradition zu einer weiteren Voraussetzung des Modernen.

Über die „Moderne“ diskutiert Yang auch in seinem Gespräch „*Was hat uns das Exil gebracht?*“ mit Gao Xingjian im Jahre 1993. Die Umrisse seiner Überlegungen zur Moderne werden hier klarer, da der Begriff konkret auf den Bereich der Literatur angewandt wird. Interessanterweise wird er hier nicht, wie in den übrigen Essays, der Tradition gegenübergestellt. Die Suche nach den Fragestellungen der Moderne führt hier zur Diskussion von Inhalt und Form, was eng mit dem Problem des Strebens nach dem „Neuen“ verbunden ist. Sowohl Yang als auch Gao verurteilen hier generell die dringende Suche nach neuen literarischen Formen, weil dabei ihrer Auffassung nach die Fragen nach dem Inhalt vernachlässigt werden. Auf die *Menglong*-Bewegung zurückblickend finden sie aber solches Bestreben gerechtfertigt, da die Zwänge des

sozialistischen Realismus den neuen Inhalten, denen die *Menglong*-Lyrik sich damals verpflichtet sah, keine Ausdrucksmöglichkeit mehr bieten. Im Laufe des Gesprächs ergibt sich hieraus die Frage, ob die Moderne mit neuer Form gleichzusetzen sei, was für Yang den Kern des Problems darstellt. Da Yang mehrmals in seinen Essays die Abneigung dem "Neuen" gegenüber betont, ist die Antwort klar, dass es für die Moderne zu keinem Maßstab werden kann. Das "Neue" gleicht für Yang dem Müll, der überall ist.⁴² In "Konzentrischen Kreisen" etwa ist es der Aberglaube des zwanzigsten Jahrhunderts an die "Revolution der Form".⁴³ Er vertraut dem "Neuen" nicht, denn es bestehe aus dem Trugbild der "zeitlichen Illusion".⁴⁴ Dem entgegen setzt Yang die Vorstellung von "Tiefe". Er glaubt, dass es zum Inneren eines Menschen führe. Im Gespräch kommen sie zum Ergebnis, dass eine weitere Kernfrage der Moderne sich auf das "Selbst" eines Menschen bezieht.⁴⁵ Yang ist der Auffassung, dass die Moderne etwas "Unveränderliches zum Vorschein" bringt, etwas, das mit grundlegenden Strukturen und Fragen der Menschheit zu tun hat, die in ihrem inneren Wesen über Jahrtausende hinweg ähnlich sind, aber nur mit unterschiedlichen Ausdrucksweisen verbunden waren. Dadurch verliert das "Neue" mit seiner äußeren Form an Gewicht, und das "Selbst" eines Menschen tritt in den Vordergrund, wo er mit seiner "eigenen Art" einen ganz individuellen literarischen Ausdruck schaffen soll, der die Selbsterkenntnis eines jeden Autors fördert. Abschließend fasst Yang Moderne als "einen Begriff der geistigen Struktur" zusammen:

...Moderne ist kein Zeitbegriff, sondern ein Begriff geistiger Struktur; ein Merkmal für eine Vertiefung des Denkens. Der Begriff "modern" führt leicht zu dem Missverständnis, er habe lediglich eine zeitbezogene Bedeutung, so wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; man hält die Moderne sehr leicht lediglich für einen gewissen Abschnitt des Zeitfadens. Die Moderne hat auch natürlich diese Bedeutung, doch von der Struktur des menschlichen Geistes her ist sie viel eher eine organische Schichtung: vom Menschen als einem Paralipomenon zum Menschen als einem Subjekt und wieder zum Zweifel der eigenen Stellung des Subjekts. Und heute ist es soweit, dass diese Art Fragestellung selbst angezweifelt wird.⁴⁶

Für Yang ist also die Vorstellung von Moderne eine tiefere Ebene des Denkens, die mit konkreten Inhalten verbunden ist. Sie impliziert diejenigen Fragen, die sich auf das Selbst des Menschen und seiner Infragestellung richten. Demnach sind sie für den Inhalt eines literarischen Werkes maßgebend. Daraus lässt sich schließen, dass für Yang "Moderne" kein zeitlich bezogener Begriff ist. Er wird nicht gebraucht, um eine Epoche oder eine bestimmte literarische Strömung zu bezeichnen, sondern er steht für ein gewisses "etwas", worin die Gegenwart und die Vergangenheit ineinander verschmelzen. Also eine schwer fassbare, "geistige Struktur", deren Grundlage ein Traditionsbewusstsein voraussetzt.

Die theoretischen Überlegungen des Dichtens sind in den Texten Yangs von einer Gegenüberstellung der Tradition und Moderne durchdrungen. Die irreführende Auffassung von beiden als Gegensätze hofft er dadurch zu lösen, indem er die Tradition zu einer Voraussetzung im Leben jedes Dichters erhebt. Auffällig in der gesamten, von Yang geführten Diskussion ist die Tatsache, dass auf die Fragen der Tradition wesentlich gründlicher eingegangen wird, während der Begriff der Moderne in den Hintergrund gerückt und oft von rhetorischen Ausdrücken verdeckt wird. Die detaillierte Darlegung des eigenen Traditionsverständnisses bestätigt andererseits

das Bedürfnis, sich offen zu seiner kulturellen Zugehörigkeit zur Tradition Chinas zu bekennen und daraus das Fundament der eigenen Lyriktheorie zu schaffen.

Literatur

Quellen

- Yang 1997: Yang Lian, Mark Renné (Übers.): „Das Meer des Odysseus“, in: Joly, Franoise (Hg.), *Documenta X*, Cantz Verlag, Kassel 1997.
- Yang 1998a: Yang Lian: *Guïhua. Zhili de konjian: Yang Lian zuopin 1982-1987, sanwen, lunwejuan*, Shanghai wenyi chubanshe, Shanghai 1998. (杨炼 : 鬼话。智力的空间: 杨炼作品 1982-1987, 散文, 论文卷, 上海文艺出版社, 上海 1998.)
Darin enthaltene Essays: *Chuantong yu women* 传统与我们 [Tradition und wir]: 151-155.
Tongxinyuan 同心圆 [Konzentrische Kreise]: 166-169.
Zhongwen zhi nei 中文之内 [Eigenart der chinesischen Sprache]: 170-175.
Huanxiang kongjian xiezu 幻象空间写作 [Imagination-Raum-Schreiben]: 176-183.
Zhongwen dangdai shi de san zhong duichen 中文当代诗的三重对称 [Drei Symmetrien der zeitgenössischen chinesischen Dichtung]: 190-206.
- Piaobo shi women huode le shenme?* 漂泊使我们获得了什么 [Was hat uns das Exil erbracht?]: 323-367.
- Yang 1998b: Yang Lian: *Dahai tingzhi zhi chu : Yang Lian zuopin 1982-1987, shigejuan*, Shanghai wenyi chubanshe, Shanghai 1998. (大海停止之处: 杨炼作品 1982-1987, 诗歌卷, 上海 1998.)
- Yang/Gao 2001: Yang Lian; Gao Xingjian; Peter Hoffmann (Übers.): *Was hat uns das Exil gebracht? Ein Gespräch zwischen Gao Xingjian und Yang Lian über chinesische Literatur*, Berliner Künstlerprogramm, Berlin 2001.

Sekundärliteratur

- Chen 2002: Chen Xiaomei: ““Misunderstanding” Western Modernism”, in: *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse on Post-Mao China*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, New York, Oxford 2002.
- Eliot 1953: S. T. Eliot: “Tradition and the Individual Talent” in: Eliot, S. T. *Selected Essays*, Farber and Farber Limited, London 1953.
- Goldean/Minford 1990: Sean Goldean, John Minford: “Yang Lian and the Chinese Tradition”, in: Goldblatt, Howard (Hg.): *Worlds Apart: Recent Chinese Writing and its Audiences*, Eastgate 1990.
- Haas 2005: Ieva Haas: “Tumšā dzeja Kīnā”, in: *Karogs* 9/2005: 139-148.
- Hawkes 1959: David Hawkes: *Ch'u Tz'u: The Songs of the South*. An Ancient Chinese Anthology, At the Clarendon Press, Oxford 1959.
- Hoffman 1993: Hans Peter Hoffman: *Gu Cheng – Eine dekonstruktive Studie zur Menglong Lyrik*, /Reihe XXVII, Asiatische und Afrikanische Studien, Bd. 34, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1993.
- Hong 1983: Hong Huang, John Minford, Zhu Zhiyu (Übs.): “The New Poetry – A Turning Point? (A Misty Manifesto)”, in: *Renditions* 19/20, 1983: 191-194.
- Keller 2000: Rafael Keller: *Die Poesie des Südens: Eine vergleichende Studie zur chinesischen Lyrik der Gegenwart*, Projekt Verlag, Bochum 2000.
- Lucy 1960: Sean Lucy: *T.S. Eliot and the Idea of Tradition*, Cohen & West, London 1960.
- Minford 1983: John Minford: “Into the Mist”, in: *Renditions* 19&20/1983: 182-186.
- Minford/Soong 1984: Minford, John; Soong, Stephen C. (Hg.): *Trees on the Mountain: An Anthology of New Chinese Writing*, Renditions Books, The Chinese University Press, Hong Kong 1984.

- Pan/Pan 1985: Pan Yuan; Pan Jie: "The Non-Official Magazine Today and the Younger Generation's Ideals for a New Literature", in: Kinkley, J. C.(Hg.): *After Mao: Chinese Literature and Society* (1978-1981), 1985.
- Pohl 1987: Yang Lian, Karl-Heinz Pohl (Hg): *Pilgerfahrt*. Hand-Press, Innsbruck 1987.
- Pohl 1993: Karl-Heinz Pohl: „Dichtung, Philosophie, Politik – Qu Yuan in den 80er Jahren“, in: Karl-Heinz Pohl. (Hg.). *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, Nr. 220*, 1993: 405-425.
- Steiger 1984: Brunhild Steiger: „Kampf gegen die „geistige Verschmutzung““, in: *China Aktuell*, Feb., 1984.
- Tay 1985: Tay W.: "“Obscure Poetry“: A Controversy in Post-Mao China.“ In: Kinkley, J. C.(Hg.): *After Mao: Chinese Literature and Society* (1978-1981), Harvard University Press, 1985.
- Van Crevel 1996: Maghriel van Crevel: *Language Shattered: Contemporary Chinese Poetry and Duoduo*, Research School CNWS, Leiden 1996.
- Wilpert 2001: Gero von Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*, Kröner, Stuttgart 2001.
- Yao 1989: Yao Jiahua (Hg.): *Menglongshi lunzhengji*, Xueyuan chubanshe, Beijing 1989. (姚家华, 朦胧诗论证集, 学苑出版社, 北京)
- Yeh 1992: Michelle Yeh: *Light a Lamp in a Rock: Experimental Poetry in Contemporary China*, in: *Modern China*, Vol. 18 No. 4, 1992: 379-409.

Anmerkungen

- ¹ Im deutschen Sprachraum wird meistens die Bezeichnungen „obskur“ (Pohl), „hermetisch“ (Kubin, Keller) und „Menglong“, für die neue literarische Strömung verwendet. Hier wurde in Anlehnung an die Definition Hoffmans, die Bezeichnung „Menglong“ vorgezogen, deren Begriffsfeld laut Hoffmann, „zwischen Uneigentlichem Sprechen“ in klassischen Tropen und „Obskürität“ liege, (Hoffmann: 42.). Eine konkretere Zuordnung dieses Begriffes ist jeweils von einer subjektiven Rezeption des Lesers und evtl. seiner politischen Haltung abhängig und damit als allgemeine Bezeichnung der gesamten Strömung einschränkend. Für weitere Begriffsdiskussion siehe Hoffmann: 29-43. Die Untersuchungen zum Thema *Menglong*-Lyrik sind äußerst zahlreich. Die wohl ausführlichste im deutschen Sprachraum stellt Hans Peter Hoffman vor: „Gu Cheng – Eine dekonstruktive Studie zur *Menglong* Lyrik“; Eine Auswahl der Aufsätze sowie ein ausführliches chronologisches Verzeichnis weiterer Aufsätze innerhalb der *Menglong* Kontroverse in den Jahren 1979–1988 ist in: Yao „*Menglongshi lundzengji*“: 500-551 enthalten. Weitere Untersuchungen vgl. Tay "Obscure Poetry: A Controversy in Post-Mao China", in: Kinkley: 133-162; Van Crevel "Language Shattered: Contemporary Chinese Poetry and Duoduo": 71-91; Yeh "Light a Lamp in a Rock: Experimental Poetry in Contemporary China", in: *Modern China*: 379-409, Chen "Misunderstanding Western Modernism", in: Chen: 59-86; Haas "Tum ā dzeja Kīnā", in: *Karogs*: 139-148.
- ² Vgl. Golden/Minford: 119-137; vgl. auch Pohl 1993: 405-425; Pohl 1987: 14-21.
- ³ Außer den Einfluss der klassischen traditionellen Lyrik auf die *Menglong*, verzeichnet Hoffman noch einige Ansätze der chinesischen Lyrik nach 1919, insbesondere der Neuen Mond-Gruppe, Hoffmann: 56; für die gesamte Diskussion siehe: Hoffmann: 48-56.
- ⁴ Als die bekanntesten Gegner der *Menglong*-Lyrik sind zu erwähnen Ai Qing, Cang Kejia und Tian Jian. Zu den Befürwortern wurden Xie Mian, Sun Shaozhen und Xu Jingya gezählt. Mehr zum Ausbau der Positionen siehe: Hoffman: 15-21.
- ⁵ Der Begriff „Modernismus“ in der *Menglong*-Kontroverse scheint inhaltlich zwei verschiedene Ebenen zu besitzen. Von dem politischen Charakter der Diskussion her

- betrachtet, verstehen die chinesischen Kritiker unter „Modernismus“, laut Steiger, „alle zeitgenössischen literarischen Schulen und Richtungen des Westens, die nicht dem sozialistischen Realismus folgen und generell den Realismus ablehnen.“ (Steiger 1984: 81). Damit werden hier in vereinfachter Weise alle am Ende des 19. Jh. (bis Anfang 20. Jh.) entstandenen Strömungen in der Literatur und auch in der Philosophie impliziert. Sobald die Debatten aber literaturwissenschaftliche Züge annehmen, wird der „Modernismus“ auf die literarische Stilrichtung des „Imagismus“ differenziert, der zwischen 1912-1917 unter den anglo-amerikanischen Lyrikern dominierte. Zum Einfluss des Imagismus auf die *Menglong*-Lyrik siehe: Tay: 133-156; Chen: 59-86., Yeh 1992: 389-391.
- ⁶ Hoffmann: 49-51; vgl. Minford 1983: 183.
- ⁷ Der chinesische Titel lautet „*Xinshi - yi ge zhuanzhe ma?*“ (新诗 - 一个转折吗?). Die Identität des Autors ist unbekannt, dieser Text wurde in der dritten *Menglong* Ausgabe der *Jintian* im Jahr 1980 unter dem Pseudonym Hong Huang (洪荒) veröffentlicht. Hier wir die englische Übersetzung von John Minford und Zhu Zhiyu herangezogen in: Soong/Minford 1984, 191-194.
- ⁸ T.E. Hulme (1886-1917) gilt als Wegbereiter für den Imagismus (Stilrichtung der anglo-amerikanischen Lyrik um 1912-17).
- ⁹ Hong Huang: 193.
- ¹⁰ Hong Huang: 193.
- ¹¹ Gero von Wilpert: 368. Laut Wilpert verlangten die Imagisten „größtmögliche Bildhaftigkeit und Kürze ohne epische oder gedankliche Elemente bei Verwendung der Umgangssprache, unbedingte Sachnähe zum behandelten Gegenstand, Vermeidung jedes für die Darstellung nicht wesentlichen Wortes, Konzentration auf ein Bild als erschließende Grundmetapher, Ersetzung des Metrums durch musikalischen Rhythmus als Ausdruck neuer Stimmungen und unstrophische Form.“ Als Hauptvertreter gelten A. Lowell, H. Doolittle, D.H. Lawrence, u.a. Einen starken Einfluss übte die Stilrichtung auch auf T.S. Eliot aus.
- ¹² Hong Huang: 194.
- ¹³ Dazu gibt es divergierende Ansichten, z.B. Pan Yuan, Pan Jie sehen die Ziele der *Menglong*-Bewegung in Entpolitisierung und Antitraditionalismus: Pan/Pan: 195.
- ¹⁴ Dieser Aufsatz wurde im Sept. 1983 in der Zeitschrift *Shanhua* 山花在 Guizhou veröffentlicht. Eine englische Übersetzung von Ginger Li findet sich in: Soong; Minford 1984: 69-73; sowie in: *Renditions* 1983: 69-73.
- ¹⁵ Hong Huang: 194.
- ¹⁶ Yang 1998a: 153.
- ¹⁷ Die Übersetzung des Begriffes wurde von K.-H. Pohl übernommen: Pohl 1993: 409.
- ¹⁸ Yang 1998a: 151; vgl. Pohl 1987: 15.
- ¹⁹ Yang 1998a: 154.
- ²⁰ Yang 1998a: 215.
- ²¹ Yang 1998a: 155.
- ²² Yang 1998a: 154.
- ²³ Pohl 1997: 15.
- ²⁴ Eine eingehende Untersuchung von Eliots Theorie der Tradition bietet Sean Lucy in: „T.S. Eliot and the Idea of Tradition“, 1960.
- ²⁵ Eliot: 14
- ²⁶ Yang 1998a: 152.
- ²⁷ Yang 1998a: 167.
- ²⁸ Yang 1998a: 200.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

³¹ Deutsche Übersetzung in: Pohl 1987: 40; Yang 1998b: 22.

³² Yang 1998a: 169.

³³ Vgl. Pohl 1993.

³⁴ In seinen Essays thematisiert Yang Lian in keiner Weise die zu bezweifelnde Autorschaft der von ihm erwähnten Gedichte aus dem „*Chuci*“.

³⁵ Hawkes 1959: 45f.

³⁶ Hawkes zweifelt die Autorschaft Qu Yuans an.

³⁷ Hawkes: 46.

³⁸ Yang 1998a: 167.

³⁹ Yang 1998a: 167.

⁴⁰ Yang 1997: 10.

⁴¹ Yang 1998a: 190.

⁴² Yang/Gao: 28.

⁴³ Yang 1998a: 169.

⁴⁴ Yang 1998a: 183, vgl. Yang 1997: 15f.

⁴⁵ Yang/Gao: 32.

⁴⁶ Yang 1998: 330; vgl. Yang/Gao: 33.

Kopsavilkums

Tradīcijas meklējumi modernajā ķīniešu lirikā un to atspoguļojums Jana Ļana dzejas teorijā

Kultūras revolūcija Ķīnas Tautas Republikā (1966–1976) iezīmēja stagnācijas perioda kulmināciju sabiedrības politiskajā un kultūras dzīvē. Tai sekojošais „atmodas laiks” septiņdesmito gadu beigās pavēra jaunas iespējas radošiem meklējumiem mākslā un literatūrā. Ierobežotas personiskās un mākslinieciskās brīvības apstākļos pagrīdē bija radies jauns virziens Ķīnas lirikā – „tumšā dzeja” (*menglongshi*), kas astoņdesmitajos gados izraisīja karstas debātes literātu un politiķu aprindās. Tā pārstāvjī meklēja jaunus mākslinieciskās izteiksmes līdzekļus, kas bija pretrunā valdošā sociālistiskā reālisma literārajiem principiem. Demokrātijas apspiešana 1989. gada jūnijā iezīmēja šīs jaunās un līdz šim ietekmīgākās literārās kustības beigu posmu modernajā ķīniešu dzejā.

Jans Ļans (1955) – bijušais „tumšais dzejnieks” – šodien Rietumos ir kļuvis par vienu no slavenākajiem ķīniešu autoriem. Kaut arī Jans galvenokārt ir pazīstms kā liriķis, viens no viņa iecienītākajiem žanriem ir eseja, kurā viņš lielākoties pievēršas literatūras teorijas jautājumiem, īpatnēji un suverēni risinot mūsdienu ķīniešu dzejas aktuālākās problēmas.

Šis raksts sasauca ar manu maģistra darbu „Jana Ļana esejas; teorētiskas piezīmes par dzeju mūsdienu Ķīnā” („Essays von Yang Lian (1955); Zur theoretischen Fundierung des Dichtens im gegenwärtigen China”). Maģistra darbs bija veltīts Jana Ļana lirikas teorijai. Viens no šīs teorijas būtiskākajiem aspektiem ir tradīcija, ko Jans savās esejās interpretē kā jebkura radoša literārā procesa priekšnoteikumu. Šī tēma rakstā tiek apspriesta un kritiski komentēta, ieskicējot astoņdesmito gadu literārās dzīves norises Ķīnā un Rietumu modernisma tendences ķīniešu lirikā. Pēfījums daudzējādā ziņā parāda, cik nedroši ir dzejnieka un tāpat arī visas „tumšo liriķu” paaudzes identitātes meklējumi viņu acīs novārtā atstātās tradīcijas spogulī.

The Human Mind and Nature: the Relationship between Them as Represented in Monochrome Landscape Painting of the Fifteenth Century Japan

Ieva Tretjuka

Berkeley University of California, USA

e-mail: Ieva.Tretjuka@gmail.com

Japanese landscape painting (*sansuiga*) reached its peak of popularity during the 15th century and was initially practiced by Zen monks in their monasteries. This paper takes a closer look at a subgenre of Japanese landscape painting, i.e. study paintings (*shosaizu*). It is possible to argue that landscapes depicted in study paintings did not show an actual place but rather were created as embodiment of a Zen monk's ideal dwelling place. Monochromatic landscape represented and symbolized both the natural world and spiritual freedom, therefore it was regarded as a very important component in the process of achieving enlightenment (*satori*).

Keywords: landscape painting, Zen Buddhism, poem and painting scrolls, study paintings, enlightenment.

In a literal translation, the Japanese word for “landscape” [*sansui*; 山水] consists of two Chinese characters: “mountain(s)” [*san*] and “water” [*sui*]. Nearly 85 percent of the territory of Japan is covered by mountains. It is not at all surprising that mountains are one of the dominating motifs and highly symbolic images in Japanese landscape paintings. Therefore, when Chinese Zen (or Chan) Buddhist monks introduced the monochrome landscape painting style into Japan during the Kamakura period [1185–1333], the ink landscape paintings became known as *sansuiga* [山水画] – “paintings of mountains and water”. This painting style reached its peak during the Muromachi period [1333–1573], and especially during the fifteenth century, which is famed as a period in Japan when various arts¹ that were initially practiced by Zen monks in their monasteries in Kyoto and Kamakura gained recognition among the military rulers of the time and flourished under their patronage. However, the motifs of mountains and water were not the only ones in the symbolic variety that was revealed in the monochrome landscape of the fifteenth century Japan. As Parker mentions, all the characters that a spectator finds in a *sansuiga* come from Zen Buddhist sect traditions, Confucianist and Taoist legends, Chinese nature lyrics and Japanese poetic tradition as well as from the traditional Mahayana Buddhist art.²

The usual painting format in the fifteenth century Japan was a hanging scroll of a vertical composition depicting three planes of depth. There was a foreground of water with relatively sharply defined rocks in the lower quarter of the picture. The middle ground often showed a little hut along with a cottage nestling among mountains with a pine tree, bamboo, and plum tree enclosing the hut. The accompanying narrow

mountain path or small footbridge depicts the tiny figure of a literati sage who lives in the mountain hut. The background is dominated by a central mountain.

At the end of the fourteenth century and the beginning of the fifteenth century among the monks-painters and the military aristocracy of the Ashikaga shogunate, *shigajiku* [詩画軸] – “poem and painting scrolls” – gained popularity and appreciation. *Shigajiku* were hanging scrolls, usually of a vertical format, which consisted of two parts. The upper part was filled with poetical inscriptions, completed by several, sometimes even twenty or thirty, Zen sect monks. The lower part contained an ink painting – in most cases it was a monochromatic landscape painting. As Parker points out, these poem and painting scrolls as art objects integrate “a visual, painted image of the natural landscape with the companion arts of calligraphy, poetry, and prose composition”.³

At the beginning of the fifteenth century, principally two types of *shigajiku* developed and gained recognition among the monks-painters who lived in the bustling Zen monasteries of Kyoto. The first type was the poem and painting scroll which served as a remembrance gift; a testimony of comradeship that friends and fellows gave to a monk who left one Zen monastery for another. The landscape depicted in the scroll was imaginary, and the written lyrics very often were a Chinese poem or allusion to some famous Chinese poetical work. The *shigajiku* itself served as a reminder and testimony to the friendship and comradeship between the Zen monk who was leaving for another temple and the Zen priests who stayed at their monastery.⁴

The other type of *shigajiku* painting served as a sign of support, friendship, and encouragement to a Zen monk inside a monastery. The poem and painting scrolls of this kind were often called *shosaizu* [書齋図] – “study paintings”, “study pictures”. A study – *shosai* – was a place or a room where a Zen monk dedicated himself to his religious practices, meditations, and studies of scriptures. A study could be a little hut in the mountains (so often depicted in the monochrome landscapes) where, away from social activities and duties, a hermit-monk lived; it could also be a separate room in a large, busy Zen temple – a room where a monk living in the particular monastery could devote himself to studies and meditations.⁵

It is necessary to mention that at the beginning of the fifteenth century, the Zen monasteries in Kyoto were bustling and noisy, and the Zen monks living there had to perform different administrative duties while putting aside their spiritual strivings. Most monks wanted to devote themselves to their religious practices and get away from their administrative duties, but were rarely able to do it. Therefore, the monks in the metropolitan Zen monasteries gave to their little study rooms inside the temple names which revealed their ideals and longing for peace. As Parker sharply points out, the tendency to depict the monk’s study in the monochrome landscape became popular. The actual study (that is, the room within the walls of the lively monastery) was not painted as *shosaizu*, but as the ideal one – the little hut among natural surroundings where a monk who had attained enlightenment and inner peace lived.⁶ Of course, the study rooms inside of a large temple complex in Kyoto were completely different from the ones depicted in the ink landscapes, but the symbolic linkage was very strong. Though involved in the process differently, both of them

were abodes related to the individual's movement toward the revelation of truth, the understanding of Buddha's nature and attaining enlightenment.

In addition, Shimada draws our attention to another aspect of *shosaizu*: a Zen monk usually kept the painting of the ideal dwelling inside of his actual study room. Therefore, *shosaizu* was a "study painting" also in the direct sense, as it was physically placed in a monk's study room, in front of his eyes.⁷

Shosaizu in its image is far from the real landscape. As Shimada stresses, if a spectator wants to find the corresponding landscape and building as depicted in a *shosaizu* within a certain country or place, he will be disappointed.⁸ Such, as it may seem at first glance, illogicality regarding the monk's actual study room and its surroundings can be noticed in the greatest part of *shosaizu* painted in the first half of the fifteenth century. It is important to understand that the monks-painters who created the landscapes were not of the opinion that they should depict a real landscape, albeit in China or Japan; the contemporary spectators of the poem and painting scrolls did not expect to see a specific scene and place either.⁹ Their thoughts were "above" the relationship between the image and the actual reality. Therefore, this study which could be located wherever and whenever, study which was outside the frames of reality was called *kokoro-no-shosai* [心の書齋] – "a study of mind" or "a study in mind" – a study which finds itself in a monk's mind, his heart, not in a specific place. It was not a place where a monk's body lodged, but where his mind and thoughts resided. Therefore, the term "a study of mind" included several aspects: it was a place in a monk's mind, and simultaneously a place where the monk's mind was dwelling.

Hereby, the symbolism of *shosaizu* – the depiction of a study – is revealed: *shosaizu* was not an ink landscape which showed an actual place. It was a painting which embodied a Zen monk's ideal dwelling place where his mind and thoughts resided. It is also important to remember that a Zen monk's thoughts were engaged in the process of reaching *satori* [悟り] – the Buddhist enlightenment.¹⁰ *Shosai* – which in the original meaning is a study in the middle of nature, not behind the walls of a big monastery – was considered to be a place where a sage came in search of his spiritual quests, where he reached *satori* and stayed to live an enlightened life. So we can come to the conclusion that if *shosaizu* depicts a place where enlightenment can be achieved, it can symbolize both the ideal dwelling place of a Zen monk and his spiritual strivings to reach enlightenment.

As Parker explains, Zen monks of the fifteenth century, interpreting the natural landscape in the context of the lively and bustling lifestyle of the capital, stress the religious value and spiritual influence of the landscape on their daily lives. At the beginning of the fifteenth century, the idea of the natural landscape as the place for religious practices and self-development is already well established, in addition, natural world has always played a very significant role in Japanese culture. It was important in the context of the meditative practices of Buddhism, syncretic *shugendō* pilgrimages, the nature worship of the Shintō tradition, Japanese poetic tradition, and other cultural phenomena.¹¹ Besides, the monks (and, of course, the contemporary aristocracy) of the fifteenth century Japan perceived the natural world not in the strict frames of Zen Buddhist sect, but in a syncretic and open manner.¹²

One of the main themes Zen monks explored when interpreting their relationship to the natural world was the “hermit at court” or “hermit at the marketplace.” This idea originally comes from Sung Dynasty China [960–1279].¹³ It solved one of the problems related to the supposed contradiction between the reality of life in a strictly organized monastery and the ideal life of living in a secluded little hut among the mountains and waters as symbolized by the scenes depicted in the monochromatic landscape. Grounded in the “hermit at court” thought, a Zen monk could redeem himself from the reproach of not following the established ideals. According to it, although his body was located and functioned in a bustling, tense environment, his mind was at peace – secluded in mountains. Even more, the ability to attain inner freedom of enlightenment while living in the bustle of a large temple complex with strict social rules could be valued even more highly than reaching *satori* while being alone in the mountains.¹⁴ Therefore, the monochromatic landscape, which represented and symbolized the natural world and the spiritual freedom gained in it, was a very important component in the process of achieving enlightenment. It was particularly important for a devoted monk, who resided in a Zen monastery of the capital; who perceived a mountain retreat as the ideal dwelling place for reaching *satori*.

Monks of the fifteenth century Japan valued monochrome landscapes very highly. Placing one or more of them in his study room, a monk could mentally experience the purity, power, and spiritually inspiring qualities of nature, while physically living in the mundane world next to the liveliest streets of the capital. “Attaining in mind” was the main technique for perceiving a monochromatic landscape. It meant submerging oneself into the monochrome landscape while looking at it and then “attaining in mind” the natural landscape, finding oneself in the middle of it and reaching enlightenment there, in spite of the fact that behind the walls of the study a most intensive social life takes place. Explaining this idea, Parker refers to some fifteenth century Japanese monk who had rhetorically asked: “Where in human society can we not make our hut?” thus suggesting that there is no place where a Zen monk could not be active in his practice, in his strivings for *satori*.¹⁵

Not knowing the Buddhist theory about the non-dualistic nature of illusion and truth, at first sight the monochrome landscape may seem like something “artificial” and unreal. At the same time, it represents the “real” existent world. When the difference between the “unreal” (in this case, a landscape painting, or in some other case, for example, a miniature garden) and the “real” has disappeared in a monk’s mind, he has reached a condition, a state of mind when he understands that the “real” and the “unreal” are not opposites, but exist in a close, non-dualistic relationship with each other. When a person has understood it, he has reached the Buddhist “eternal truth”, enlightenment, where there is no more difference between the illusory and the real, as in the very essence they are combined into one, they create one and, after all, are one.

The Zen monks of the fifteenth century Japan, particularly those in the capital, understood that the natural landscape hence the ink landscape are not spheres to study only in those moments when administrative duties were not calling them. They realized that nature and landscape – both natural and monochrome – were significant in the process of understanding their own identity and goals. The landscape paintings helped the Zen monks to comprehend such concepts as “the world” and “oneself”,

“reality” and “illusion”, and accept their mutual relationship. These “study paintings” were a great example in the process of realization that a landscape created by an artist (“illusion”) is also a natural landscape, therefore real; at the same time the “real” landscape is insubstantial. Perceiving the ink landscape as something illusive (created by a painter’s brush) and at the same time real (that is, symbolizing the natural landscape and not only depicting its outer form), Japanese Zen monks avoided idyllic worship of nature and its elements. They did not venerate the natural landscape itself, but perceived it as a way to comprehend the non-duality of “reality” and “illusion” – to attain enlightenment. If the ink painting which symbolized the natural landscape was illusive, then the natural landscape itself was not real – the supposed opposites did not exist anymore in a Zen monk’s mind. The same way the putative opposites did not exist considering the lifestyle of a Zen monk in the fifteenth century Kyoto: a monk in the bustling capital, following the “hermit at court” concept, could attain *satori* as a sage could in his little hut nestled in the mountains. The monk, physically being in the middle of different social activities but in his mind dissociating from them, was striving for enlightenment looking at the landscape on his study’s wall – at the painting that represented and symbolized a dwelling place of a sage, a wise man who had already reached *satori* and understood the eternal truth, the non-duality and oneness of everything existent.

If one takes a closer and more specific look at the topic, such an important religious practice as wandering in the mountains can be named an example of the way to enlightenment. This practice in its direct sense actually involved an unenlightened monk who wandered from one famous mountain to another in order to find a religious teacher who would help free him of his doubts and perhaps even provide stimulation to experience a sudden enlightenment.¹⁶ The wise man, the one who had already attained enlightenment was also wandering among mountains, free from the attachment to things, free from the obligations of the profane world, living in the middle of the sacred nature. Taking a short step back into the thirteenth century Japan, it is interesting to find that Zen master Dōgen [道元, 1200–1253], the founder of the Sōtō [曹洞] sect in Japan and one of the most significant figures in Japanese religious thought of the thirteenth century, made references to wandering in the mountains and enlightenment reached there.¹⁷ Dōgen was not famous as a poet, but in one of his *tanka*¹⁸ poems he talks about suddenly achieved enlightenment, while walking distant mountain paths: he walks deep into the mountains and, coming back to his little mountain hut, understands that he has reached *satori*.¹⁹ In this regard, it is interesting that Dōgen points to attaining enlightenment when arriving back home from wandering in the mountains. It may mean that the original enlightenment had already existed (as the “original” home existed), even if it was not attained before. Therefore, enlightenment is always existent and an individual exists inside it, but to understand this truth he symbolically has to walk a certain road (the mountain paths). Not only is this road the path to enlightenment, but it is enlightenment itself.

Following the Dōgen’s example and associating his ideas²⁰ with the fifteenth century landscape painting, the spectator can understand what the concept of “wandering in mountains” may mean; not only a physical strolling deep into the mountains but also the spiritual search of enlightenment in a person’s mind. From this aspect, a monochrome landscape painting may also be perceived as a “road”,

and looking at it can be understood as spiritual wandering in order to attain the enlightenment. Hence, “wandering in the mountains” was an important concept not only for a sage physically living in a mountain hut or a monk looking for the right master but also for a Zen priest in the fifteenth century temple complex: walking his “road” while looking at the monochrome landscape painting on his study wall. Thinking in terms of the non-dualistic nature of the “natural” and the “artificial”, the “real” and the “illusivive”, both physical strolling and spiritual “wandering in the mountains” appear as “real” while looking at a landscape painting. The physical roving in mountains may seem to be walking in the “real” world, and the looking for the “road” in a monochrome landscape may seem to be “illusivive”, but both practices may help to attain the Buddhist enlightenment, thus showing the non-duality of everything that exists.

Endnotes

- ¹ Monochrome landscape painting was only one of these arts. *Nō* theatre, flower arrangement, tea ceremony, calligraphy, garden design, literature, and pottery also were cultural and artistic processes that were relevant and highly valued in Japan during the fifteenth century and beyond.
- ² Parker, J. D. *Zen Buddhist Landscape Arts of Early Muromachi Japan (1336–1573)*. New York: “State University of New York Press”, 1999, pp.155
- ³ *Ibid.*, pp. 78.
- ⁴ Shimizu, Y., Wheelwright, C. [eds.] *Japanese Ink Paintings From American Collections: The Muromachi Period. An Exhibition in Honor of Shūjirō Shimada*. New Jersey: Princeton University Press, 1976, pp. 25.
- ⁵ Shimizu, J. *Japan: the Shaping of Daimyo Culture 1185–1868*. Washington: National Gallery of Art, 1988, pp. 144.
- ⁶ Parker, J. D. *Zen Buddhist Landscape Arts of Early Muromachi Japan (1336–1573)*. New York: State University of New York Press, 1999, pp. 81.
- ⁷ Shimada, S. *Nihon Egashi Kenkyū*. Tokyo: Chūōkōronsha, 1987, pp. 128.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 126.
- ⁹ *Ibid.*, pp. 128.
- ¹⁰ Буддизм в Японии. Москва: Наука, 1993. г.
- ¹¹ Parker, J. D. *Zen Buddhist Landscape Arts of Early Muromachi Japan (1336–1573)*. New York: State University of New York Press, 1999, pp. 135.
- ¹² Fontein, J., Hickman, M. L. *Zen Painting and Calligraphy*. Boston: Museum of Fine Arts, 1970, pp. XXXII
- ¹³ Parker, J. D. *Zen Buddhist Landscape Arts of Early Muromachi Japan (1336–1573)*. New York: “State University of New York Press”, 1999, pp.138
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 144.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 152.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 191.
- ¹⁷ Heine, H. A. *A Dream within a Dream: Studies in Japanese Thought*. NY: Peter Lang, 1991, pp. 60.
- ¹⁸ *Tanka* (短歌) is a style of Japanese poetry (*waka*, 和歌), usually with the 5-7-5/7-7 mora pattern.
- ¹⁹ Heine, H. A. *A Dream within a Dream: Studies in Japanese Thought*. NY: Peter Lang, 1991, pp. 60.

²⁰ *Tanka* poems created by Dōgen may be interesting and contain significant meanings, but, of course, the most important of his writings was his life-work *Shōbōgenzō* (正法眼藏). In this writing, Dōgen also refers to the natural landscape, for example, saying that the mountains and rivers are the contemporary manifestations of the words said by the ancient Buddhas. He also urges the reader to reconsider the real relationship between a human and nature, not to perceive the human world and nature as opposites. – Parker, J. D. *Zen Buddhist Landscape Arts of Early Muromachi Japan (1336–1573)*. New York: State University of New York Press, 1999, pp. 137.

Kopsavilkums

Cilvēks un daba 15. gs. Japānas monohromajā ainavu glezniecībā

15. gs. Japānā ainavu glezniecība (*sansuiga*) bija viens no populārākajiem mākslas veidiem, ko līdztekus daudziem citiem sāka praktizēt lielāko Dzen budistu klosteru mūki. Šajā rakstā aplūkots viens no monohromās ainavas paveidiem, t. s. studijas gleznojums (*shosaizu*). Var apgalvot, ka ainavas studiju gleznojumos neattēlo reālas vietas, bet drīzāk rada Dzen mūka vai vientuļnieka mājokļa ideāltēlu. Proti, monohromais gleznojums reprezentē un simbolizē kā dabas ainavu, tā arī vientuļnieka gara brīvību un tādējādi ir uzskatāms par svarīgu komponentu, tiecoties sasniegt apgaismību (*satori*).

Reliģijas un kultūru dialogs

Religion and Dialogue of Civilizations

Paradigmu atšķirības civilizāciju dialogā (J. Ratzingera 2006. g. 12. septembra tēzes Rēgensburgas Universitātē)

Paradigmatic Differences as an Obstacle to Dialogue of Civilizations (Reflections on J. Ratzinger's 2006/09/12 Controversy)

Leons Taivans

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts: leons.taivans@lu.lv

J. Ratzingers (pāvests Benedikts XVI), uzaicinot musulmaņus uz teoloģisku diskusiju, kuras centrā bija varmācības izpratne un tās nesavienojamība ar grieķu filozofijas ieskatiem par prātu (logoss) un kura notika 2006. gada 12. septembrī Rēgensburgas Universitātē, izraisīja naidīgu politisku reakciju islāma pasaulē. Notikušais liecina, ka kristīgā un islāma civilizācija nav spējīgas uz dialogu paradigmātisku atšķirību dēļ. Eiropas civilizācijas paradigmātiska sastāvdaļa ir kritiski vēsturiskā metode, kas neatbilst sakrālajam islāma vēstures redzējumam. Islāmā nav notikusi zinātniskās vēstures nošķiršanās no reliģiskās vēstures. Tas krasi ierobežo vēstures norišu adekvātu izpratni abās dialoga pusēs.

Atslēgvārdi: J. Ratzingers, civilizāciju dialogs, islāms un kristietība, vēsture islāmā, varmācība islāmā, varmācība kristietībā, reliģijas uzspiešana.

Kopš Romas pāvests Benedikts XVI 2006. gada 12. septembrī ar savu uzstāšanos Rēgensburgas Universitātē sanikvoja pasaules musulmaņus, šo rindu autoram nav gadījies atrast nopietnu zinātnisku analīzi par notikušo. Analītiskais materiāls, kas parādījās pirmajā laikā pēc notikušā, aprobežojās ar avīžu recenzijām un pārmetumiem, ka Romas pontifiks nav ņēmis vērā sava amata diplomātiskās robežas, lai atļautos politiski nekorektus izteikumus savā Rēgensburgas runā. Bija aizrādījumi, ka Vatikāns nebija gaidījis tik vētrainu reakciju, bija raksti par to, ka Benedikts XVI ir nolēmis uzsākt stingrāku politiku pret musulmaņiem nekā viņa priekštecis Jānis Pāvils II. Datums bija zīmīgs – tā bija reakcija uz 2001. gada 11. septembra terora akta piekto gadadienu. Islāma pasaule reaģēja ar sašutumu.

Patiesībā būtu bijis jārunā par civilizāciju dialoga robežām. Bez šaubām, Romas pirmā priesteram amats ir politisks jo vairāk tāpēc, ka viņš ir Vatikāna valsts monarhs, kā arī pusotra miljarda lielās kristīgo kopienas galvenais runasvīrs un ietekmīgākā persona. Tai pašā laikā Eiropā jeb judeokristiāniskā kultūrā ikvienam ir skaidrs, ka Romas pāvests ir arī profesors teologs ar tiesībām kā savas nozares zinātniekam brīvi spriest un analizēt savu pētījumu priekšmetu ar visu to zinātnisko instrumentāriju,

kas atbilst attiecīgai nozarei. Šos priekšstatus neuztver pasaules islāma civilizācijas daļa. Diemžēl man neizdevās atrast izteiktu izpratni par šo nostādni islāma teologu vai zinātnieku rakstos.

Profesora Ratcingera referāts bija drīzāk atsevišķu, savā starpā saistītu tēžu savirknējums nekā izvērsts un sīki dokumentēts referāts, kādu parasti pieņemts prasīt no jauna zinātnieka, kas aizstāv disertāciju. Tomēr viņa piedāvātās tēzes ir skaidras speciālistam, jo vairākums J. Ratcingera apgalvojumu islāma pētniekiem ir pietiekami pazīstami kā vispārpieņemti zinātnes fakti. Zinot islāma, kā arī kristīgās teoloģijas vēstures ainu, veidojas diezgan skaidra J. Ratcingera uzskatu kopaina. Bez šaubām, tajā nav nekā naidīga islāmam, ja neskaita judeokristiāniskās tradīcijas kritikas brīvību, kas tiek vērsta vienādi kā pret pašas kristietības svētajiem tekstiem un dogmatiem, tā arī pret citiem pētniecības objektiem.

Lai izprastu starpcivilizāciju dialoga specifiku, no sākuma ielūkosimies J. Ratcingera teiktajā, veidojot kontekstus starp tēžveida apgalvojumiem. Kristietība, kas ir veidojusies uz jūdu un hellēnistiskās kultūras robežām, uztur pozīciju, ka Dievs un saprāts (logoss) ir nedalāmi. Piemēram, nav atbilstīgi saprātam ar iebaidīšanu piespiest pieņemt ticību, jo ticība ir dvēseles sfēra. Tā iekšēji var ticību nepieņemt, kaut arī ārēji cilvēks var pakļauties spaidiem. Agrīnās – Mekas – sūras ir apgalvojums, ka “ticībā nav piespiešanas” (Q. 2:256). Taču vēlākā perioda – Medīnas – sūras ir atrodami spriedumi par *džihādu* tā militārās formās. Citiem vārdiem, runa ir par reliģisku piespiešanu jeb reliģijas varmācīgu uzspiešanu iekarotām tautām (to skaitā pašiem arābiem).

Nepieciešams atzīmēt, ka Mekas sūras ir tapušas laikmetā, kad Muhammads bija vienkāršs jaunās reliģijas sludinātājs, toties Medīnas sūras – periodā, kad Pravietis jau bija Medīnas valsts valdnieks un karavadonis.¹ J. Ratcingeru šeit interesē jautājums par to, kādās attiecībās ir varmācība un ticība. Šī problēma nav jauna, un tā ir pastāvējusi jau 14. gs. beigās, kad musulmaņu iekarotāji mēcās virsū Bizantijai vai, pareizāk, tam, kas bija palicis no plašās Austrumromas impērijas. Kā vēsturisks liecinieks ir palikusi Bizantijas imperatora Manuela II Paleologa dialogs ar kādu mācītu persiešu tautības musulmani. J. Ratcingers citē Manuela II Paleologa frāzi, kas tik ļoti saniknoja pasaules musulmaņus: “Saki, ko jaunu ir atnesis Muhammads, un mēs ieraudzīsim tikai ļaunumu un necilvēcību, piemēram, viņa sludinātās ticības izplatīšanu ar zobenu.”²

J. Ratcingers savā uzrunā Rēgensburgas Universitātē, kurā, starp citu, pats agrākos gados bija strādājis, aizstāvēja viedokli, ka Dieva uztvere nevienā no reliģijām nevarētu būt savienojama ar cilvēka racionālā saprāta noraidīšanu vai ar apgalvojumiem, ka Dieva saprāts nekādā veidā nesakrīt ar cilvēcisko. Viņa pieņēmums tāpat ir, ka islāmam, līdzīgi kā tas ir klasiskajā kristietībā, vajadzētu balsīties uz veselā saprāta argumentiem, nevis uz tā dēvēto voluntārisma teoloģiju, kuru savulaik izveidoja Duns Skots un viņa skolas pārstāvji. Arī islāmam šī teoloģiskās domāšanas paradigma nav gājusi secen, un J. Ratcingers pieminēja Ibn Hazmu. Pēdējais uzskatīja, ka Dievs ir transcendentāls cilvēkam tik lielā mērā, ka nekas neliek Dievam darīt cilvēkam zināmu patiesību.³ Atteikšanās no grieķu mantojuma vēlākos laikmetos turpina attīstīties citās kristietības teoloģijas skolās.

Atkāpšanās no kristietības pirmo gadsimtu hellēniskās sintēzes ir norisinājusies trijos etapos: pirmais bija saistīts ar 16. gs. reformāciju, kad kristietību mēģināja nodalīt no “svešķermeņa” – grieķu filozofijas. Imanuels Kants, kas turpināja šo domāšanas tradīciju, aizgāja līdz reformatoru idejas absurda robežai: viņš novietoja ticību “praktiskā prāta” laukā, kas nozīmēja ticības nošķiršanu no ontoloģijas un dzīves realitātes kā tādas. Otrs periods šajā attīstības procesā iestājās ar Ādolfa fon Harnaka liberālo teoloģiju. Liberālā teoloģija, sekojot Blēza Paskāla idejai nošķirt filozofu Dievu no Ābrahama, Īzaka un Jēkaba Dieva, lūkoja atfīrīt kristietību no tādiem filozofiskiem un teoloģiskiem elementiem kā Sv. Trīsvienība un Kristus dievišķība. Pie viena teoloģija tiek izslēgta no zinātnes kā tāda, kas nav verificējama ar matemātiski empīriskiem paņēmieniem. No šejienes cilvēks ar savu morāli ētisko koordināšu sistēmu tiek minimizēts, tas neskaitās zinātniskas uzmanības un pētīšanas vērts. Trešajā atkāpšanās periodā uzskatīja, ka hellēniskā sintēze nav nekas cits kā kristietības inkulturācija. No tā izriet, ka ir nepieciešams atrast kristietības pirmvariantu, kas ar vienādiem panākumiem varētu savienoties ar jebkurām citām kultūrām. J. Ratzingers atbild, ka Jaunā Derība rakstīta grieķiski un tas jau pats par sevi apliecina grieķu garu kristietībā. Jaunajā Derībā attiecības ticības un cilvēka saprāta starpā ir pašas ticības integrāla sastāvdaļa.

Modernās pasaules etoss ir pakļaušanās patiesībai. Tomēr ne vienmēr cilvēki atceras, ka pēc izcelsmes tas ir kristietības gars, kas tiek lietots izkropļotā un izmainītā veidā. Rietumos ir izplatīta pārliecība, ka tikai pozitīvisks saprāts un filozofija, kas uz tā būvēta, ir ticama. Reliģija šai kontekstā tiek atzīta par subkultūru. No tā izriet pilnīgi skaidri, ka starpcivilizāciju dialogs nav iespējams (ja sekojam Arnolda Toinbija teorijai, ka reliģijas ir civilizāciju kods). J. Ratzingers, kā redzam, aicināja islāma teologus uz diskusiju par šodienas karstāko tematu – varmācību, kādu to redz katra no divām konfrontējošajām reliģijām un attiecīgi – civilizācijām. Ne velti savas tēzes prof. J. Ratzingers darīja zināmas plašākai publikai vienā no vecākajām Vācijas universitātēm.

Islāma sabiedrība J. Ratzingera akadēmisko diskursu uztvēra no pilnīgi citām pozīcijām. Ratzingers netika uztverts ne kā profesors un intelektuālis, bet gan kā “kristīgais kalifs”, kas ar Pravieša nozākāšanu lūko izraisīt “krusta karu” pret islāma pasauli. Ar savu “asimetriskumu” reakcija lielā mērā atgādināja notikumus pēc tam, kad dāņu avīze publicēja Muhammada karikatūras. Musulmaņi prasīja Dānijas valsts pirmo personu atvainošanu un nekādi nevarēja saprast to, ka Rietumu demokrātijā pirmā valsts amatpersona nav “nācijas tēvs”, kas atbild par katru savas valsts pilsoni.

Otrs iemesls ir šāds. Rietumu zinātne (un teoloģija nav izņēmums) principā nepazīst “aizliegtās zonas”, kuras būtu aizliegts pētīt no kritiskām pozīcijām, turpretī islāms paredz priekšmetu virkni, kuru nedrīkst kritiski pētīt. Aizliegto tēmu skaitā ir pravietis Muhammads. Ja kristietības dibinātāja kritiskas ievirzes biogrāfijas kopš D. F. Štrausa (*Strauss*) “Jēzus dzīves” (1835) jau pārsniedz simtu, tad jebkuri mēģinājumi vēsturisko Muhammada figūru salīdzināt ar citu reliģiju dibinātājiem izraisa vētrainus protestus, ieskaitot prasību pārdrošnieku sodīt ar nāvi.

G. F. fon Grinebaums, analizējot vārdu *umma*, raksta šādi. Šo vārdu jau lietoja pirmsislāma dzejnieks Nabira reliģiskas kopienas nozīmē. Islāma vēstures gaitā tas

parādījās aprītē vienlaikus ar vārdu *hidžra* un apzīmēja musulmaņu kopienu. No šī lietvārda izveidoto īpašības vārdu *ummi*, kas atbilda latīņu *gentilis* ('dzimtas', 'ciltij piederīgs'), lietoja kopā ar Muhammada vārdu, lai apzīmētu viņu kā "[arābu] cilts pravieti". Mūsdienu musulmaņu dogmatika šim vārdam ir piešķirusi citu nozīmi ('vienkāršai tautai piederīgs'), kas atbilst latīņu *incultus* ('rupjš', 'mežonīgs'). Šāda nomaīņa bija nepieciešama, lai glorificētu Muhammadu kā ne ar ko nesalīdzināmu zināšanu nesēju nevis arābu ciltīm, kas daudz maz atbilstu vēsturiskai patiesībai, bet gan visai pasaulei. Šīs nozīmes maiņas uzdevums ir nepieļaut kritiskas teoloģijas un tekstoloģijas attīstību, kāda pastāv kristietībā.⁴ Citiem vārdiem – ja vēsturiskā analīze (īpaši – strukturālā analīze) atvasina pētāmā perioda iekšējās likumsakarības no agrāka sabiedrības attīstības perioda (piemēram, agrīnā islāma periodu no pirmsislāma Arābijas vēstures), islāma doma nošķir abus periodus, liekot saprast, ka pēcislāma periods ir principiāli cits, pilnīgi nesaistīts ar iepriekšējo. Proti, islāma vēsture tiek atvasināta no ideālistiski tvertas Atklāsmes, Korāna jeb Muhammada pasludinājuma, nevis no empīrikas.

Vērtējot islāma teoloģiju kopumā, fon Grinebaums raksta: "Korāna teoloģija pēc savas iedarbības ir līdzīga poēzijai, kas rosina iztēli ar retoriska rakstura pierādījumiem." Minētā poētiskā tradīcija sakņojas pirmsislāma senatnē: "Arābu stils vienmēr ir bijis raksturīgs ar pašslavināšanu; pirmsislāma dzejnieki nekad nekautrējās bez ierobežojumiem sajūsmināties par sevi."⁵ Kā redzam, publikajā sfērā dominē retoriskā, nevis analītiskā pieeja.⁶ Raksturīgi, ka dažas dienas pēc J. Rācingera referāta Ēģiptes islāma zinātnieku asociācijas galva Jūsufs al-Karadavi (*Sheikh Yusuf al-Qaradawi*) zinātniska dialoga vietā, ko vajadzētu sagaidīt no "zinātnieku asociācijas" pārstāvja, referentu nosodīja un pieprasīja paskaidrojumus: "Mēs prasām no augstā priestera atvainošanos islāma tautu priekšā par to, ka viņš atļāvās aizvainot viņu reliģiju, Pravieti, ticību, šariātu bez jebkāda pamata."⁷

Vēlāk ar atklātu vēstuli pie pāvesta vērsās simts islāma ticības autoritātes no visas pasaules.⁸ Vēstule satur tekstoloģisku islāma miermīlības apoloģiju, tiek noraidīts termins "svētais karš" (kā Korānā neesošs)⁹, kā arī tā vēsturiskums (pretstatā tam, ko apliecina islāma ideoloģijas vēsture). Varmācīga reliģijas uzspiešana un iekarojumi tur ir attēloti kā politiskās dzīves reālijas, kurām nav nekāda sakara ar islāma reliģiju. Turklāt tiek noklusēta fundamentāla islāma nostādne, proti, ka ticība un politika islāmā ir nešķirami jēdzieni. (Tiesa gan, sūfisms reinterpretē *džihādu* kā "iekšēju" garīgu cīņu ar netikumiem, bet visa islāma vēsture ir bagāta ar nežēlīgu cīņu pret sūfismu, kas neatbilst Muhammada proponētajai normai). Evaņģēlija naratīvs par to, kā Jēzus izdzina tirgotājus un naudas mainītājus no Jeruzalemes tempļa, musulmaņu oponenti pasniedz kā varmācības sludināšanu kristietībā. Turpat ir piekabināta Jēzus frāze: "Nedomājiet, ka es esmu nācis mieru atnest virs zemes; es neesmu nācis atnest mieru, bet zobenu." (Mt.10.34)¹⁰ Vēstules patoss, bez šaubām, ir J. Rācingera tēzu "noraidījums", nevis dialogs.

Vēstures zinātne, kādu to pazīstam, ir judeokristiāniskās rakstu tradīcijas mantiniece. Ievērojamais krievu sanskritologs V. S. Semencovs savās publikajās runās bieži atkārtoja, ka pirmā vēstures grāmata ir Bībele. Viena no Bībeles paradigmātiskajām īpašībām ir kritiska pieeja jūdu tautas vēsturei, kur tautas un valdnieku rīcība tiek kritiski vērtēta bauslības gaismā. No šejienes – vēlākā vēstures zinātnes kritiskā metode. Kaut arī islāms ir pārņēmis no judeokristiāniskās tradīcijas

daudz naratīvu un kultisku reāliju, tomēr kritiskā teksta pētnieciskā tradīcija ir palikusi ārpus tā sistēmas. Fon Grinebaums šai sakarā atzīmē: “Tā kā viss vēsturē notikušais tika pieņemts kā nepieciešamība pēdējā instancē jeb dievišķās gribas un harismātiskas kopienas būtības realizācija, pie jebkuras politiskās koncepcijas izstrādes vēsture ieguva tipoloģisku formu, kas dzima no pagātnes analīzes. Praksē tā bija kalifāta ideja.”¹¹ Tātad runa bija par islāma valsts ideju, kas izaug no dievišķās gribas, nevis no vēsturiskiem, sociāliem, ekonomiskiem vai citiem objektīviem sabiedrības priekšnoteikumiem. Līdzīgā garā spriež krievu “Klasiskā islāma enciklopēdijas” autors K. Koroļovs: “.. islāma tradīcija, atšķirībā no kristīgās, nepazīst citu vēsturi kā tikai sakrālo: visi notikumi cilvēces vēsturē – sākot ar pasaules radīšanu un beidzot ar Pēdējo tiesu, musulmaņiem ir sakrālās jēgas pilna. Šai ziņā islāms atšķiras no citām pasaules raliģijām: kā kristietība, tā jo vairāk budisms pieļauj sakrālās un sekulārās vēstures paralēlu eksistenci, taču islāms kategoriski noraida pēdējo. Tieši šis apstāklis veicināja islāma nošķiršanos, kā arī tā būtības neizpratni no daudzu pētnieku puses.”¹² Rezumējot mēs redzam, ka kristietības historiogrāfiskā tradīcija ir “atvērta”, tā vispirms nozīmē atvērtību kritiskai analīzei, turpretī islāma historiogrāfija ir “slēgta”, ar to saprotot ideoloģiski iepriekš determinētu vēstures norišu izpratni.¹³

“Atklātās vēstules” gnozeoloģiskā daļa tomēr satur interesantu apgalvojumu, kas no principiāla viedokļa oponē J. Raticingera “grieķiskajai kristietības daļai”. Tā skan šādi: “Dihotomija “saprāts” un “ticība” tādā veidā islāma domā nepastāv. Drīzāk musulmaņi apzinās cilvēka intelekta ierobežotību, atzīstot zināšanu hierarhiju [...] Islāma intelektuālā tradīcija cenšas izvairīties no divām galējībām: viena no tām ir analītiskā prāta atzīšana par augstāko instanci un otra – cilvēka prāta spēju noraidīšana tur, kur runa ir par esamības robežjautājumiem.” Tālāk seko vieta no Korāna 41:53: “Mēs (pa)rādīsim tiem Mūsu zīmes apvāršņos un viņos pašos lai tiem kļūtu skaidrs, ka tas – patiesība.”¹⁴ Šī vieta, bez šaubām, nedod pamatu apgalvojumam, ka islāmā nekad nav pastāvējusi voluntārisma teoloģija un ka voluntārismam islāmā arī šodien nebūtu teoloģiska pamata.¹⁵

Atsauces un piezīmes

- ¹ “Atklātajā vēstulē” pāvestam (*Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI*. “Islamica magazine”, issue 18 • 2006, p. 26–32.), kuru ir parakstījuši simts islāma ticības autoritātes, apgalvo, ka minētā “Mekas sūras” 256. aijats ir interpolācija no Korāna Medīnas sūras. Šī viedokļa apstiprinājumam būtu nepieciešama zinātniska tekstoloģiska analīze, kuras “Atklātajā vēstulē”, protams, nav.
- ² *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse // Sources Chrétiennes* n. 115 (Trad. A. T. Houry), Paris 1966, p. 142–143.
- ³ Raticingers šeit atsaucas uz franču islāma pētniecības autoritāti R. Arnaldi (*R. Arnaldez*). Sk. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956, p. 13., p. 144. Raticingera musulmaņu oponenti atzīmē, ka Ibn Hazms (*Ibn Hazm*) ir margināls islāma domātājs, piedāvājot kā autoritatīvu avotu Al-Gazali (*Al-Ghazali*) darbus. Sk. *Open Letter...* p. 26.
- ⁴ G. E. von Grunebaum. *Classical Islam. A History 600–1258* (London, 1970); krievu val. tulk.: Г. Э. фон Грюнебаум. *Классический ислам. Очерк истории. 600–1258* (Москва, Наука), 1988, с. 40.

- ⁵ ibid, c.125–126.
- ⁶ Šai kontekstā nepieciešams atgādināt, ka neviens cits kā Eiropas orientālisti, bieži riskējot ar dzīvību, bija pirmie, kas dešifrēja petroglifus – Senās Arābijas vēsturiskos pieminekļus. Tikai pateicoties eiropiešiem, arābiem kļuva pieejami viņu pirmsislāma vēstures materiālie liecinieki. Kas attiecas uz Arābijas islāma vēstures periodu, eiropieši, nevis musulmaņu analītiskie prāti bija tie, kas ierosināja “neērto” islāma vēstures faktu izpēti. Sk. B. Walker. *Foundations of Islam. The Making of a World Faith* (New Delhi, Rupa & Co, 2004), p. 346–347.
- ⁷ Muslim reaction to Pope // BBC News, 16 September 2006.
- ⁸ *Open Letter...* p. 26–32.
- ⁹ Korānā minēts ir “Allāha ceļš” – *fil sabil-ullah* (Q. 3:163; 4:76) –, kas nav burtiski tulkojams. Sīkāku analīzi sk. C. A. Majul. *Muslims in the Philippines* (Quezon City: University of Philippines, 1973), p. 353–360. Atklātās vēstules autora (vai autoru) pretenzijas par šo terminoloģijas un citām formāla rakstura problēmām liek domāt par “atbildētāja” izvairīšanos no priekšmetiska dialoga.
- ¹⁰ ibid., p. 27. Mt.10.34 eksegēzes nekādā gadījumā neskaidro Jēzus izteicienu kā politiski vai militāri ievirzītu varmācību. Visos skaidrojumos runa ir par cilvēka grēcīgās dabas “nociršanu” ar zobenu. Tekstuālās, normatīvās kristietības konteksts nesatur aicinājumu uz sabiedrisku vardarbību. Vēsturiski pastāvējusī vardarbība, tāda kā “taisnīgie” kari (pēc Augustīna) no kristietības viedokļa vienmēr ir bijuši nepietiekami motivēti, jo tiem nav atbalsta Sv. Rakstos.
- ¹¹ Г. Э. фон Грюнебаум. *Классический ислам...*, с. 80.
- ¹² К. Королев (сост.). *Ислам классический. Энциклопедия* (Москва-СПб: ЭКСМО, МИДГАРД, 2005), с.77–78.
- ¹³ Mūsu vidē šāda pieceja nav šokējoša: padomju vēstures koncepcija arī bija ideoloģiski determinēta. Zināmā mērā tas attiecināms arī uz agrāku laikmetu – to vēsturi, kuru bija ierosinājis romantisms literatūrā, filozofijā, teoloģijā. “Skaisto pasaku” par tautas pagātni vēsturnieki lūkoja apaudzēt ar vēsturiskiem faktiem, to objektivizējot, iekāms A. Toinbijs neiestājās par patiesību vēsturiskās mitoloģijas vietā.
- ¹⁴ “Mēs (pa)rādīsim tiem* Mūsu zīmes apvāršņos** un viņos pašos lai tiem kļūtu skaidrs***, ka tas**** – patiesība” (* Mekas bezdievjiem // **ārpus tiem, ārējā pasaulē // *** vai: kamēr tiem nebūs kļuvis skaidrs //**** Muhammadam nosūtītais jeb viņa saņemta atklāsme). J. Ešota tulkojums un komentārs.
- ¹⁵ *Open Letter ...* p. 27–28.

Summary

The Pope Benedict's XVI Islam controversy arose from a lecture delivered on 12 September 2006 by the Pope (J. Ratzinger) at the University of Regensburg in Germany. The lecture received much condemnation from Muslim political and religious authorities. They registered their protest against what they said was an insulting mischaracterization of Islam. In part of his explication, he referred to a specific aspect of Islam that is irrational, namely the practice of forced conversion. His point in detail here was that, generally speaking, in Christianity, God is understood to act in accordance with reason, while in Islam, God's absolute transcendence means that “God is not bound even by his own word,” and can act in ways contrary to reason, including self-contradiction. At the end of his lecture, the Pope said, “It is to the great *logos*, to this breadth of reason, that we invite our partners in the dialogue of cultures.” The dialogue never happened. The reason for the failure is basic difference in Christian and Islamic traditions of scholarly thinking. One of the crucial obstacles to the dialogue is different approach to

history. Christianity presumes that the secular history not necessarily coincides with the holy history. Islamic point of view differs, saying that there is only one history – the holy history of Islam predestined by God. To make dialogue possible, scientific grounds should be found.

Keywords: J. Ratzinger, dialogue of civilizations, Islam and Christianity, Islamic history, violence and Islam, violence and Christianity, religious enforcement.

Hizb al-Tahrir al-Islami rašanās vēsture un ideoloģija

Hizb al-Tahrir al-Islami: the History of Rise and Ideology

Katrīne Anspaha

Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultāte, Politikas zinātnes nodaļa
Lomonosova ielā 1a, Rīgā, LV-1019
e-pasts: katrine.anspaha@inbox.lv

Šajā rakstā tiek aplūkota viena no islāmistu organizācijām – *Hizb al-Tahrir al-Islami* (turpmāk – HT), tās rašanās vēsture un ideoloģija. HT radās Palestīnā, un tās sākotnējā darbība bija saistīta ar Tuvo Austrumu reģionu, bet vēlāk HT tika aizliegta, un mūsdienās tā darbojas Eiropā ar savu centru Lielbritānijā. HT organizācijas ideoloģija ar tās pamatmērķi – islāma valsts jeb Kalifāta izveidošanu – piesaista daudzus Eiropas otrās un trešās paaudzes musulmaņus, kā arī tos, kas pārgājuši islāmā. Kaut arī HT oficiāli nav atzīta par teroristisku organizāciju, tomēr teoloģiski HT ir heterodoksāla un tās ideoloģija pieskaitāma pie radikālā salafisma islāma interpretācijas.

Atslēgvārdi: *Hizb al-Tahrir*, ideoloģija, islāms, islāmisms, Kalifāts, Takiddīns Al-Nabhani.

***Hizb al-Tahrir* rašanās vēsture un darbība**

Islāmistu kustības radās pēc Otomaņu Kalifāta sabrukšanas 1924. gadā kā reakcija uz straujām izmaiņām musulmaņu sabiedrībā, tās modernizāciju 19. un 20. gadsimtā un Rietumu ietekmi. Atbildi uz jaunā laika problēmām islāmista teorētiķi meklēja islāma reliģijā. Pirms 1924. gada islāma pasaulē nebija nekā līdzīga mūsdienu politiskajām partijām. Islāma organizācija „Musulmaņu Brālība” (*Al-Ikhwan al-Muslimin*) tika dibināta 1928. gadā, 1937. gadā Al-Maududi publicēja savu grāmatu *Al-Jihād fil-Islam*, un 1941. gadā tika izveidota *Jamaat-i-Islami*. Savukārt *Hizb al-Tahrir al-Islami* tika dibināta 1952. gadā.

Radikālā islāma organizācijas kļuva pazīstamas, kad tās sāka īstenot savus mērķus ar terorismu un politisku vardarbību. Mazāk pazīstamas ir tās, kas piekopj nevis aktīvu darbību, bet ideoloģisko cīņu. No tām visnozīmīgākā mūsdienās ir Eiropā aktīvā *Hizb al-Tahrir al-Islami* jeb Islāma atbrīvošanas partija,¹ kas ir transnacionālā sunnītu radikālā islāmista organizācija. HT ir viena no kustībām, kas radās Tuvo Austrumu reģionā, bet pašlaik atklāti darbojas Eiropas teritorijā un aktīvi izplata savu mācību. Tā ir vienīgā radikālā islāmista organizācija, kas legāli darbojas Lielbritānijā. Tās locekļi Eiropā pārstāv visātrāk augošo musulmaņu, īpaši jauniešu musulmaņu, kopienas.

Takiddīns Al-Nabhani un *Hizb al-Tahrir*

Hizb al-Tahrir partija ir dibināta 1952. gadā² Palestīnā, Jeruzalemē. Tās dibinātājs ir palestīnietis šeihs Muhammeds Takiddīns Al-Nabhani (1909–1979), kas bija islāma zinātnieks (*‘alim*), islāma jurists (*faqih*) un tiesnesis (*qadi*). Viņš dzimis 1909. gadā

Idžzimas ciematā Haifas apgabalā. Viņa tēvs bija islāma jurisprudences pētnieks un strādāja par Islāma Likuma skolotāju. Savukārt viņa vectēvs šeih Jūsufs al-Nabhani bija pazīstams rakstnieks, kas uzturēja sakarus ar Otomaņu impērijas amatpersonām un strādāja par tiesnesi vairākos Otomaņu valsts apgabalos. Al-Nabhani kopš bērnības bija šo divu cilvēku ietekmēts, un viņa pasaules uzskatu lielā mērā iespaidoja islāma jurisprudences ar tālaika politiskajām problēmām. Al-Nabhani saņēma tradicionālo pamatizglītību un 1928. gadā iestājās autoritatīvajā Al-Azharas Universitātē Kairā. Pēc studiju beigšanas četrus gadus vēlāk viņš atgriezās Haifā, kur sāka strādāt Izglītības ministrijā par islāma jurisprudences pasniedzēju. 1948. gadā Al-Nabhani pārvācās uz Beirūtu un tika iecelts amatā Jeruzalemes *Bait al-Maqdis* Apelācijas tiesā. Al-Nabhani sistemātiski uzturēja sakarus ar paziņām un kolēģiem gan savā valstī, gan Ēģiptē, sadarbojoties ar „Musulmaņu Brālību”, lai veicinātu islāma politiskās partijas izveidošanu. Šķiet, ka tajā periodā Al-Nabhani bija neatkarīgi uzskati par partijas dibināšanu. Sākotnēji Al-Nabhani bija saistīts ar arābu nacionālistiem, īpaši ar *Ba'ḥ* grupu un *'Ibrat Filastin*.³ Strādājot Jeruzalemē divus gadus pirms *Hizb al-Tahrir* partijas nodibināšanas, Al-Nabhani saistījās ar jauno palestīniešu intelektuāļu grupu, kas puda nacionālistiskus uzskatus. Šī grupa publicēja ikdienas avīzi *Ba'ḥ*, no kuras tā aizguva savu nosaukumu. Avīzes galvenā vēsts ir aicinājums pēc revolucionārām pārmaiņām arābu pasaulē, visu arābu valstu apvienošanās. *Ba'ḥ* ticēja, ka vienīgā iespēja Palestīnas atbrīvošanai ir arābu vienotība. Al-Nabhani tāpat kā Ēģiptes islāmistu intelektuālis un „Musulmaņu Brālības” ideologs Saīdu Kutbu no sākuma bija nacionālistiski orientēts. Abi bija aizrāvušies ar nacionālismu un arābismu, bet vēlāk viņi vīlās savos ideālos un radikāli mainījās viņu uzskati. Citas līdzīgas grupas, kurās Al-Nabhani iesaistījās, bija ideoloģiski dziļi sekulāras, tajās islāms bija tikai arābu kultūras sastāvdaļa. Pretstatā tam Al-Nabhani raksturo arābu vēsti kā islāmu, piebilstot, ka arābu nacionālisms ir rekonstruējams tikai tad, kad tiks atjaunots islāms. Vēlāk Al-Nabhani kādu laiku bija docētājs Jordānā, Omānas Islāma universitātē. Viņš turpināja kontaktēties ar tiesnešiem, zinātniekiem un prominentām personām, piedāvājot izveidot islāma politisko partiju. Daži pētnieki apgalvo, ka šajā periodā viņā notika būtiskas pārmaiņas islāma izpratnē.⁴

Kaut arī saskaņā ar dažu drošības dienestu ziņojumiem *Hizb al-Tahrir* tika dibināta 1951. gadā un ne agrāk, citi uzskata, ka tas notika 1952. gadā. Pēdējais datums minēts arī iekšējos partijas avotos. Tomēr oficiāli par partijas dibināšanas gadu tiek uzskatīts 1953. gads. Šajā laikā Al-Nabhani strādāja *Ibrahimīyya* skolā Jeruzalemē. Viņš kopā ar saviem kolēģiem Asadu, Ražabu Bajudu al-Tamimi un Abdu al-Kādīmu Zallumu neformālās sanāksmēs Jeruzalemē un Hebronā centās pārliecināt citus, ka nepieciešams izveidot islāmisku politisko partiju. No sākuma viņi reprezentēja savu organizāciju kā reliģisku apvienību, kuras mērķis ir stiprināt islāma brālības jūtas cilvēkos. Kaut arī daži autori apgalvo, ka Al-Nabhani kļuva aktīvs „Musulmaņu Brālības” loceklis, bet vēlāk sakarā ar domstarpībām to atstāja, *Hizb al-Tahrir* iekšējie avoti to noliedz.⁵ Tomēr daudzus “Musulmaņu Brālības” locekļus piesaistīja jaunizveidotā partija, kas sākumā saucās *Nabhaniyya*. Formālais lūgums *Hizb al-Tahrir* dibināšanai tika iesniegts Ammānas provinces gubernatoram 1952. gada 17. novembrī, bet partiju neregistrēja. Oficiāli *Hizb al-Tahrir* tika reģistrēta tikai 1953. gada janvāra beigās. Pēc *Hizb al-Tahrir* dibināšanas Al-Nabhani publicēja vairākas grāmatas un organizēja manifestācijas Jordānā, Sīrijā un Libānā,

lai vairotu savu politisko nozīmi. Halīds Hasāns, viens no Palestīnas Atbrīvošanas organizācijas militārās frakcijas *Fatah* dibinātājiem, tāpat kā „Islāma džihāda” garīgais līderis šeihs Asads al-Tamimi bija arī viens no *Hizb al-Tahrir* izveidotājiem. HT pašreizējo līderu personības nav zināmas.⁶

Ievērojamākie Al-Nabhani darbi ir „Palestīnas glābšana” (*Ingadh Filastin*, 1950), „Islāma sistēma” (*Nidham al-Islam*, 1953), „Valdīšanas sistēma islāmā” (*Nidham al-hukm fil Islam*, 1953), „Islāma sociālā sistēma” (*Mafahim Siyasiyya li-Hizb al-Tahrir*, 1953), „Islāms un valdīšanas principi” (*Al-Islam wa usul al-hukm*, 1953). Pēc Al-Nabhani nāves 1977. gadā par partijas vadītāju kļuva cits Palestīnas islāma ticības skolotājs un Al-Azharas Universitātes bijušais profesors šeihs Abduls Kādīms Zallums. Viņš vadīja HT organizāciju piecpadsmit gadus līdz pat savai nāvei 2003. gada aprīlī. Tagad HT vada šeihs Ata Abu Al-Rišta (*Sheikh Ata Abu Al-Rishta*), kura laikā HT ir kļuvusi agresīvāka. Piemēram, pēc 2001. gada 11. septembra terorakta HT paziņoja, ka „ASV un Lielbritānija ir pieteikusi karu islāmam un musulmaņiem”, tādēļ visi musulmaņi atrodas „karastāvoklī”, kurā džihāds pret amerikāņiem un jūdiem ir pašsaprotams.⁷ Daudzi vēsturnieki uzskata HT par „Musulmaņu Brālības” frakciju. Šis viedoklis pamatojas uz faktu, ka daudzi HT locekļi, to skaitā arī pats Al-Nabhani, ir nākuši no „Musulmaņu Brālības” aprindām, un viņi uzskatīja to par pārāk konservatīvu, apsūdzot viņu sadarbībā ar valdošo režīmu.⁸

Hizb al-Tahrir bija tālāka politiskā partija, kuras ideoloģija bija islāms un mērķis – islāma dzīvesveida atsākšana. Neskatoties uz tās vajāšanu atsevišķos reģionos, partija darbojās Tuvajos Austrumos, Āfrikā, Āzijā un pēdējā laikā, kļūstot par starptautisku organizāciju, ASV un Eiropā. Nabhani rakstos jūtamas raizes par arābu musulmaņu valstīm, kas atrodas Rietumu ietekmē. Viņa pamatmērķis bija apvienot tās vienā Kalifātā, kur varētu atsākt islāma dzīvesveidu. Tā kā arābu zemes atradās sekulāro politisko režīmu varā, Nabhani šīs valstis pieskaitīja pie Rietumu pasaules, nosaucot tās par „neticības zemi” (*dar al-kufr*) un to līderus par neticīgajiem, kas nespēj valdīt saskaņā ar Dieva atklāsmi. Lai gāztu to neislāmiskās politiskās sistēmas, viņš izplatīja alternatīvas politiskās idejas, kas bija atvasinātas no islāma ideoloģijas, un aicināja īstenot intelektuālo revolūciju, kas vestu pie politiskās revolūcijas, lai transformētu sabiedrības galvenās institūcijas. Jaunais kalīfs izveidotu *dar al-islam*, ieviešot Šariatu ar reliģiskās propagandas (*da'wah*) un svētā kara (*Jihad*) palīdzību. Šīs partijas darbības stratēģija balstās uz pravieša Mekkas perioda modeli, pravieša biogrāfiju (*Sira*). Nabhani neticību (*kufr*) sauc par galveno ideoloģisko izaicinājumu, kas prasa islāma ideju ieviešanu. Otomaņu impērijas sagraušana, arābu nacionālo valstu izveidošana un Izraēlas valsts dibināšana, viņaprāt, ir novedusi pie ummas nespējas padarīt islāmu par dominējošo spēku sabiedrībā un valstī. Bet atšķirībā no citām Palestīnas izcelsmes islāmistu organizācijām *Hizb al-Tahrir* neuzskata Palestīnas problēmu par galveno savā ideoloģijā, kaut arī zināms, ka Izraēlas nodibināšana 1948. gadā kļuva par iemeslu Nabhani partijas izveidošanai 1952. gadā. Pagājušā gadsimta 80. gados HT atzari tika izveidoti vairākās Eiropas valstīs, tādās kā Vācija, Austrija, kur HT darbojās galvenokārt musulmaņu viesstrādnieku un studentu vidū, izplatot ārpus mošejām žurnālu *Al-Khilafa*. Pirmā Eiropas valsts, kas aizliedza HT darbību, bija Vācija, kas 2003. gada janvārī HT darbību apturēja tās antisemitiskās propagandas dēļ. Mūsdienās HT aktīvi darbojas Lielbritānijā un Dānijā.

***Hizb al-Tahrir* struktūra**

HT partijas organizatoriskai struktūrai ir piramīdas forma ar administratīvajiem orgāniem trīs atsevišķos līmeņos. Tās hierarhijas pašā virsotnē ir centralizētā Vadības komiteja (*lajnat al-qiyada*), savukārt apakšā – provinces organizācijas vietējā līmenī. Provinces līmenī ir provinces komiteja (*lajnat al-wilaya*), kamēr vietējā līmenī ir divas vienības: vietējā komiteja (*al-lajna al-mahaliyya*) un mācību pulciņš (*halqa*, burtiski – ‘loks’).⁹ Sakari vienību starpā tiek uzturēti tikai vertikāli, un tas dara partijas struktūru vienotu un homogēnu. HT darbības sfēra ir „provincēs”, kas tiek domātas kā nākotnes islāma valsts pamats. Islāma termina *wilaya* pieņemšana ir svarīga tāpēc, ka tas ir vēsturiskās islāma valsts administratīvais termins. HT vadības komitejas priekšgalā atrodas augstākais līderis amirs (*amir*), kas sākotnēji atradās Jeruzalemē, bet vēlāk Beirūtā. Provinces komiteju veido pieci līdz desmit locekļi, kurus vada *mu'tamad*. Pilsētu centru vietējās komitejas vada *naqib*. Savukārt mācību pulciņus, kas sastāv no pieciem locekļiem, vada *mushrif*. Mācību pulciņš ir maza vienība, kuru veido jaunervētie locekļi, kas intensīvi studē HT ideoloģiju kāda cita pieredzējuša locekļa uzraudzībā veiksmīgai ideoloģiskai apstrādei. Mācību pulciņā dalībnieki parasti satiekas vienreiz nedēļā vienu gadu, lai studētu galvenokārt Al-Nabhani literatūru, arī tādus darbus kā „Islāma sistēma”, kas iepazīstina ar Nabhani piedāvāto islāma valsts uzbūvi, „Hizb al-Tahrir koncepti” un „Partijas struktūra”. Literatūras apguves process ir šāds: kāds no locekļiem nolasa fragmentu, pēc tam kāds cits to komentē, izraisot diskusijas. Mācību pulciņš jeb loks (*halqa*) ir mācību paņēmieni, kas pārņemti no tradicionālā islāma. Mācību pulciņā galvenais ir tas, ka šie jaunie locekļi pulcējas ap garīgo vadītāju, lai definētās idejas ieviestu jaunajos prātos tālākai pārdomāšanai un attiecīgai analīzei.¹⁰

***Hizb al-Tahrir* ideoloģija**

HT ir dibināta kā atbilde uz Korāna aicinājumu: „Lai jūsu starpā izveidojas grupa, kas aicina pie labā un pavēl, kas ir pareizs, un aizliedz to, kas ir ļauns; un tie ir veiksmīgie.”¹¹

Al-Nabhani savas organizācijas apzīmēšanai lieto partijas jēdzienu (*hizb*, no darbības vārda *hazaba* ‘pieslieties’, ‘nostāties kāda pusē’), kas ir aizgūts no Korāna. Tajā tas parādās kā patieso musulmaņu grupa jeb Allāha partija (*hizb' allah*),¹² un parasti tā ir pretstatīta Sātana partijai (*hizb al-shaitan*). Atšķirībā no korāniskā lietojuma Nabhani savā definējumā uzsver šī jēdziena politisko raksturu (*hizb siyasi*). Agrīnā islāma literatūrā partijas jēdziens tiek lietots negatīvā nozīmē, jo islāmā ir aizliegts veidot grupējumus.

HT ir pieskaitāma pie islāma radikālajām reliģiski politiskajām kustībām, kuras raksturo vairāki pamatprincipi. Pirmkārt, tām raksturīgs strikts monoteisms (*tawhid*), Dieva suverenitātes pieņemšana (*hakimiyyah*), tas nozīmē, ka reliģijas principi ir saistīti ar valsts pārvaldi, padarot valdīšanu par funkciju, kad cilvēki tiek subordinēti Dievam. Atšķirībā no pārējām islāmistu kustībām HT neievēro abstraktu Dieva suverenitātes principu, iebilstot, ka islāms pats par sevi ir skaidra un dievišķi ordinēta politiskā sistēma. Šajā sistēmā valdnieka vietā ir islāma likums, nevis islāma kopiena (umma). HT skatījumā cilvēku vara ir īstenojama tikai kalīfa iecelšanas procesā. HT uzskata cīņu par Kalīfāta atjaunošanu par visu musulmaņu reliģisku

pienākumu. Saskaņā ar HT dievišķo likumu adoptēšana ir kalīfa kompetencē un nevar būt nekādas varas nodalīšanas starp dievišķo un laicīgo. HT orientācija uz sociālpolitisko ideālu ir līdzīga vahābītu praksei.

Otrkārt, islāmistu kustības raksturo tas, kā tās izprot ignorances (*jahiliyyah*) jēdzienu un tā lietošanu. Šis jēdziens parasti tiek saprasts kā pirmsislāma neziņas un neticības stāvoklis Arābijā. Lai pamatotu savu cīņu pret politisko režīmu, islāmistu ideologi par džahiliju sauc visas tās sistēmas, kas nebalstās uz Dieva likumu. Atšķirībā no viņiem Al-Nabhani savā mācībā pilnīgi izvairās no diskusijas par džahiliju.

Treškārt, islāmistu doktrīnā ir svarīgs takfīra princips (*takfīr*), kad viens musulmanis apsūdz otru musulmani neticībā (*kufīr*), nosaucot viņu par neticīgo (*kafr*). Islāmisti bija tie, kas ieviesa dihotomiju musulmaņu sabiedrībā, nošķirot ticīgos (*muslimun*) no neticīgajiem (*kafrun*). Par *kafr* var kļūt ne tikai tie, kas aiziet no islāma, bet arī tie, kas izpilda visus piecus „islāma pilārus”, bet neatbalsta radikālo islāma izpratni. HT attiecībā uz takfīru ir mērenāka nekā vairākums citu islāmistu kustību, jo atšķir politisko sistēmu neticību no atsevišķu to cilvēku neticības, kuri HT izpratnē var palikt ticīgi musulmaņi, dzīvojot neticīgā sabiedrībā.

Ceturtkārt, islāmisti ir pret jebkuriem jauninājumiem (*bid'a*) un, ignorējot vēlāko reliģisko skolu tradīciju, atbalsta brīvu teksta interpretāciju (*ijtihad*, burtiski ‘piepūle’). Prasība pēc aktīvas sabiedrības attīrīšanas un cīņa pret jauninājumiem nāk no hanbalītu teoloģijas, kas ir pretrunā ar islāma tradīciju. Saskaņā ar HT musulmaņu umma ir atteikusies no islāma intelektuālā pamata. Tā sāka uztvert islāmu kā rituālu kopumu un vēsturisku mantojumu bez jebkāda sakara ar pašreizējo dzīvi.¹³ Par šādas situācijas iemesliem HT min arābu valodas ignorēšanu, svešu filosofiju ietekmi uz musulmaņiem, 19. gs. politisko invāziju. HT uzstājas pret brīvās teksta interpretācijas jeb idžtihāda aizmīšanu, jo tas dotu iespēju risināt jaunās problēmas. Saskaņā ar HT islāmam ir tiešs sakars ar dzīvi, jo tas risina cilvēka problēmas. Islāms liek priekšā dzīves gudrību; un Korāna un Sunnas teksti kļūst par juridisku avotu, kas ir interpretējams gan burtiski, gan ar idžtihādu. HT uzsver idžtihāda nozīmi, jo tas dod iespēju islāmam risināt problēmas jebkurā laikmetā. Mudžtahīdam (*mujtahid*) šajā gadījumā savā interpretācijā ir jāatsaucas uz Korānu (*Qur'an*), Sunnu (*Sunnah*), islāma zinātnieku vienprātību (*ijma'a*) un spriedumiem pēc analogijas (*qiyas*), citādi interpretētājs var sajaukt savu personīgo uzskatu ar *Hukm Shar'ai* (likumdevēja runa). Idžtihāds ir definējams kā mehānisms, ar kuru *Hukm Shar'ai* kļūst sasniedzams. Saskaņā ar HT atteikšanās no idžtihāda 9. gadsimtā ir viens no islāma ummas pagrimuma iemesliem.¹⁴

Al-Nabhani savā teoloģijā ir ietekmējies, pirmkārt, no mutazilītu teoloģijas un viņu oponentiem, ašarītu kustības, kuru pārstāv Al-Ašari,¹⁵ un, otrkārt, no salafisma, kuru pārstāv Ahmads Ibn Hanbals¹⁶ un vēlāk Saīds Kutbs.

Al-Nabhani ir pārņēmis no mutazilītu teoloģijas šādus pamatprincipus:

1. Prāta izmantošana ticības (*iman*) izpratnē un Šariāta likumu (*ahkam shari'ah*) lietošanā.¹⁷ Saskaņā ar Al-Nabhani Šariāts ir racionāli un loģiski izskaidrojams. Al-Nabhani uzsver: pirms ticam, jāatrod racionāli pierādījumi ticībai.

2. Cilvēka brīvās gribas uzsvēršana un Dieva gribas un likteņa noliegšana (*al-qadaa' wa al-qadar*).¹⁸ Cilvēks ir pilnībā atbildīgs par savu rīcību, un ļaunums ir cilvēka radīts.
3. Ticība tam, ka Korāns ir Allāha radīts, ka tā ir Allāha atklāsme, nevis Allāha tiešā runa.¹⁹
4. HT līdzīgi agrīnā islāma „racionālistiem” mutazilītiem atzīst tikai autoritatīvos hadīsus (*ahadīth mutawatir*) un noliedz vairākus Pravieša izteikumus, kas nāk no nedrošiem hadīsiem (*ahadīth da'if*).²⁰ HT atzīst *mutawatir* hadīsu izmantošanu tikai atsevišķos gadījumos Šariatā. Al-Nabhani raksta, ka tie hadīsi, kas nav *mutawatir*, ir spekulatīvi savās norādēs un nav noteikti.²¹
5. HT konsekventi noraida šādus islāma pamatprincipus, kuru liecības ir atrodamas neautentiskos hadīsos: ticība uz aizkapa sodu (*adhab al-qabr*), pēcnāves tiesu, ticību uz Pravieša pārākumu pār visiem praviešiem; HT noliedz visus Pravieša brīnumus, izņemot Korānu; noliedz tiltu pār elles ugunīm (*al-sirat*), Pravieša dīķi (*al-hawdh*), darbu svarus (*al-mizan*), Augšāmcelsšanās dienas aprakstu, ieskaitot tajā arī Korāna stāstu par to; Pravieša uzkāpšanu debesīs (*Miraj*), zīmes pirms Pēdējās tiesas dienas: pravieša Īsas nolaišanas, Dadžaļa (*Dajal*) parādīšanos.
6. Mutazilīti sevi sauca par *ahl al-tawhid wa al-'adl* un centās, lai pārējie ummas locekļi sekotu tikai viņiem. HT tāpat kā viņi nepieņem dažādās juridiskās skolas, uzskatot sevi par vienīgi pareizo autoritāti.
7. Kā zināms, mutazilītu dogmatika balstījās uz filosofiskajām debatēm un diskusijām. HT tāpat kā mutazilīti izplata savu mācību diskusijās ar ļaužu masām, mācību iestādēs, lekcijās, semināros, ar skrejlapām, grāmatās un žurnālos, kā arī internetā. Šis islāma un HT ideoloģijas izplatīšanas veids ir līdzīgs mutazilītu praksei agrīnā islāma vēsturē.

HT apsūdz neticībā nemusulmaņu valdības (pasludina *takfir*), bet ne pašus musulmaņus, jo uzskata, ka tos ir iespējams pievērst islāmam ar sludināšanu (*da'wah*). Tādā veidā HT cenšas reislamizēt sabiedrību, nelietojot politisko cīņu. Vēsturiski pirmā kustība, kas sāka cīnīties pret valdniekiem, bija agrīnā islāma haridžītu (*khawarij*) sekta un vēlāk salafītu kustības. HT vēlas gāzt arābu valdības, bet islāmā ir aizliegts pretoties pastāvošai varai, turpretī Korānā ir priekšrakstīta absolūta pakļaušanās valdībai.²² Tādējādi HT novirzās no tradicionālās islāma interpretācijas. Sacelšanās pret pastāvošo varu, ne visu hadīsu pieņemšana, kas nozīmē arī islāma vairākuma pamatprincipu noliegšanu, liecina, ka HT ticības sistēma (*'aqidah*) atšķiras no lielākās daļas musulmaņu (*ahl al-sunnah*) ticības (*'aqidah*).

Nabhani nostāda islāma civilizāciju iepreretim Rietumu pasaulei, tā sekmējot civilizāciju sadursmi. Civilizācijas jēdzienu (*hadarah*) viņš nošķir no materiālās labklājības jēdziena (*madaniyyah*). Viņš raksta, ka musulmaņi nevar pieņemt Rietumu civilizāciju, jo tā veidota uz reliģijas un valsts separācijas principiem, kas ir sveši islāmam.²³ HT nosauc Rietumu pasauli par neticīgo (*kuffar*) pasauli, par „islāma ienaidniekiem”, apgalvojot, ka tie sāka aptraipīt islāmu ar jēdzieniem (to skaitā ir tādi jēdzieni kā terorisms, fundamentālisms, ekstrēmisms²⁴), kas islāmam ir sveši. Savā literatūrā HT, cenšoties izskaidrot šos konceptus, demonstrē, ka tie apdraud islāma

ummu, kuras mērķis ir padarīt islāmu par globālu ideoloģiju un politisku sistēmu. Piemēram, pieminot terorismu (*irhab*), tiek apgalvots, ka ir aizspriedumaini uzskatīt musulmaņus par teroristiem, jo Korāns sankcionē šo darbību.²⁵ Visdrīzāk, islāms un Rietumi neatrodas civilizāciju konfliktā, sadursmes stāvoklī. Konflikta cēšas radīt tie islāma pasaules pārstāvji (arī Al-Nabhani), kas sapņo nomainīt pastāvošo pasaules iekārtu ar utopisku pasaules halifātu. HT skatās uz globalizāciju kā uz labu iespēju no jauna izveidot musulmaņu ummu uz tīri reliģiskiem pamatiem, nevis pēc nacionālā principa vai tā, ka reliģija ir atdalīta no kultūras un politikas.²⁶

Daļu Nabhani rakstu veltīta antisemitisma tēmai, un savā retorikā HT ir neiecietīga joprojām. Visticamāk, ka HT antisemitisms izpaužas nevis kā reakcija uz Izraēlas un Palestīnas konfliktu, kā teritoriālais konflikts, bet gan kā vēsturiska, eksistenciāla sadursme starp ebrejiem un arābiem.

Attiecībā uz starpreliģiju dialogu HT apgalvo, ka tā ir islāmam sveša ideja.²⁷ Musulmaņiem ir pavēlēts aicināt nemusulmaņus pieņemt islāmu, pametot neticību (*kufir*), nevis aicināt uz starpreliģiju dialogu. Rietumi, kas sauc uz dialogu, saredz islāmā ienaidnieku.²⁸ HT uzskata, ka Rietumi sauc uz reliģiju dialogu, atrodoties naidīguma pozīcijā un būdami naidīgi noskaņoti pret islāmu. Šajā sakarā tiek pieminētas visas darbības, kas vērstas pret islāmu: krusta kari, musulmaņu padzīšana no Spānijas, Kalifāta valsts sagraušana, Izraēlas valsts dibināšana Palestīnā un islāma kustību saukšana par terorismu un ekstrēmismu. HT secina, ka galvenais neticīgās Rietumu pasaules mērķis šajā reliģiju un civilizāciju (*hadharah*) dialogā ir nepieļaut, ka islāms top par visaptverošu sistēmu.²⁹

HT formulē tādus jautājumus kā Kalifāta dibināšana, Allāha varas ieviešana, kalīfa iecelšana (viņš dotu zvērestu (*bai'a*) uz Korāna un Sunnas), neticīgo (*kufir*) varas sagraušana un islāma likumu ieviešana; musulmaņu zemju padarīšana par islāma zemēm, musulmaņu sabiedrības pārveidošana par islāma sabiedrību, islāma vēsts izplatīšana gan miera ceļā, gan ar džihādu (*jihad*). Kādēļ Nabhani uzskata, ka nepieciešamas šīs izmaiņas? Musulmaņu, galvenokārt arābu reģionu, zemes pārvalda neticīgo likumi un sistēmas, izņemot dažus – tādus kā laulības, šķiršanās, mantošanas un aizbildniecības likumi. Visi tie tiek īstenoti ar speciāli izveidotu tiesu (*mahkamah shari'ah*). Tādējādi musulmaņi dzīvo neticīgo realitātē, nevis islāma realitātē. Saskaņā ar Šariata (*Shari'ah*) terminoloģiju islāma zeme (*dar al-islam*) ir teritorija, kur valda islāma likumi un kur drošību (*aman*) garantē islāms. Tas nozīmē, ka musulmaņi tiek aizsargāti gan iekšzemē, gan ārzemēs, pat ja vairākums iedzīvotāju nav musulmaņi. Savukārt neticīgo zeme (*dar al-kufir*) ir teritorija, kur valda neticīgo likumi un kurā nav islāma garantētās drošības, pat ja vairākums iedzīvotāju ir musulmaņi. Šī izpratne ir ņemta no Suleimana Bin Buraidas hadīsa,³⁰ un tas norāda uz to, ka musulmaņiem ir jāemigrē no neislāma zemes, kļūstot par emigrantiem (*muhajirin*),³¹ lai pilnībā baudītu ticīgo sabiedrības tiesības.

Savās sociālajās reformās HT aprobežojas ar teokrātiskām normām. Tā seko Praveša piemēram islāma valsts dibināšanā un teokrātisko normu lietošanā valstī un sabiedrībā.³² HT secina, ka musulmaņu zemes un sabiedrību nevar uzskatīt par islāma teritoriju (*dar al-islam*), tādēļ partija koncentrējas uz darbu – uz neticīgas (džahilijas) sabiedrības pārveidošanu par islāma sabiedrību – līdzīgi Muhammedam, kad viņš Meku pievērsa islāmam. HT galvenās direktīvas ir izplatīt islāmu atbilstoši

Korāna pavēlei: „Un tad izveidosies no jums kopiena, kas aicinās pie labā un pareizā (*ma'aruf*), neatļaujot ļauno (*munkar*).”³³ HT pakļaujas Allāha pavēlei, kas uzliek pienākumu (*fard*) musulmaņiem darboties saskaņā ar islāma normām islāma ieviešanai. Partija, pieņemot dievišķās normas kā vienīgo pamatu savai darbībai un saviem uzskatiem par dažādām ideoloģijām, tā nošķir atļauto (*halal*) no aizliegtā (*haram*). Visi citi uzskati, sistēmas, ideoloģijas, reliģijas ir neticība (*kufr*), un islāms ir vienīgā pareizā ideoloģija. HT pieskaita pie neticīgajiem (*kuffar*) gan citu reliģiju piederīgos, gan citu ideoloģiju piekritējus, kā arī visus valdniekus, kas ievēro neticīgo (*kufr*) principus. HT mērķis ir izjaukt neticīgo pārvaldes sistēmas un ieviest islāma likumus (*ahkam*).³⁴ Kad realitāte ir pretrunā ar islāmu, islāmu nevar interpretēt atbilstoši realitātei, bet var mainīt realitāti. Kalifāta koncepts kā musulmaņu vienotības un islāma universalisma simbols ir kļuvis par HT visraksturīgāko iezīmi. Interesanti, ka vahābisms, pēc kura piemēra *Hizb al-Tahrir* ir veidots, noliedz Kalifāta ideju, kuru *Hizb al-Tahrir* vēlas no jauna izveidot.³⁵

***Hizb al-Tahrir* Kalifāta pārvaldes teorija**

1953. gadā Al-Nabhani publicēja detalizētu islāma valsts konstitūciju (*dustur*), kas līdzinās „Musulmaņu Brālības” teorētiku piedāvātajiem modeļiem.³⁶ Nabhani Kalifāta (*khilafah*) jēdzienu definēja kā totālu visu musulmaņu valdīšanu, lai ieviestu Šariatu un izplatītu islāma vēsti pasaulē. Pretstatā citiem mūsdienu islāmisma teorētiķiem, kas uzsver to, ka termins „Kalifāts” nenorāda uz specifisku valdīšanas formu, kas būtu tikai vēsturiskās islāma valsts simbols, Al-Nabhani turpretī aicina pie autentiskas islāma valsts, pie viduslaiku Abāsīdu Kalifāta atjaunošanas. Vēsturiskā islāma valsts ir pieņēmusi likumus, kas attiecas uz tās politisko un administratīvo vienotību tikai idžtihāda veicināšanai, savukārt Al-Nabhani uzskata, ka idžtihāda praktizēšana, nevis Šariāta ieviešana ir nopietns apdraudējums *taqlid* jautājumiem. Valsts saskaņā ar Al-Nabhani ir islāma būtiska daļa, jo tā ir Korāna un Sunnas priekšrakstīta. Islāma valsts arhetipiskā paradigma līdzinās Pravieša Muhammeda dzīves piemēram. Al-Nabhani veido savu islāma valsts paradigmu, pamatojoties uz klasiskajām sunnītu islāma juridiskajām teorijām.³⁷ Islāmiskā valdība balstās uz fundamentālā principa. Saskaņā ar to vara ir piešķirta pašai ticīgo musulmaņu kopienai. Al-Nabhani piebilst, ka islāma varas koncepcija pieprasa, lai umma deleģētu varu tikai kalīfam. Viņš uzsver vēsturisku līguma zvērestu (*bai'ah*) kā Korāna priekšrakstītu metodi kalīfa izvēlei.³⁸ Zvērests pats par sevi ir kolektīvs reliģisks pienākums, tas attiecas uz visiem musulmaņiem, tiem ir jābūt līdzdalīgiem kalīfa iecelšanā.

Kalifātu pārvalda četras amatpersonas: kalīfs (*khalifah*), deleģēts palīgs (*mu'awin*), valdnieks (*wali*), pārvaldnieks, majors (*a'mil*).³⁹ Kalifāta varas sistēma ir balstīta uz četriem principiem:

1. Augstākā vara pieder Šariatam, nevis tautai. Tādā veidā tiek uzsvērtā Allāha suverenitāte (*hakimiyah*).
2. Vara pieder ummai, ticīgo kopienai.
3. Kalīfa iecelšana ir visu musulmaņu pienākums (*fard kifayah*).
4. Tikai kalīfam ir pilnvaras pieņemt Šariata likumus (*ahkam shari'ah*).

Islāma valstij ir šādas varas institūcijas:

1. Kalīfs (*khalifa*).
2. Deleģētie palīgi (*mu'awin al-tafwīd*).
3. Izpildvaras palīgi (*mu'awin al-tanfīdh*).
4. Džihāda emīrs (*amir al-jihad*).
5. Provinču pārvaldnieki (*wulah*).
6. Tiesneši (*qadah*).
7. Ummas padome (*Majlis al-Ummah*).
8. Valsts iecirkņi (*masalih al-dawlah*).⁴⁰

Par vienu no musulmaņu sabiedrības pagrimuma iemesliem Al-Nabhani min arābu valodas pamešanu novārtā. Tas notika īpaši mamļuku valdīšanas laikā, kad tika ierobežots idžtihāda lietojums, kam nepieciešamas ļoti labas arābu valodas zināšanas, un tā vietā tika priekšrakstīta sekošana iepriekšējo islāma juristu viedokļiem (*taqlid*), un tas vājināja musulmaņu reliģijas izpratni,⁴¹ kaut arī otomaņi vēlāk atjaunoja Kalifātu, bet neieviesa islāmu. Tie pārņēma Rietumu institūcijas un likumus un nodrošināja sevi ar fatvām, lai leģitimētu Rietumu aizguvumus, līdz ar to pārkāpjot islāma principus. Nespēja saprast, ka Rietumu idejas nav savienojamas ar islāmu, noveda pie islāma modernistu centieniem integrēt Rietumu kultūru islāmā un pie Rietumu kultūras imperiālisma.⁴² Par intelektuālā pagrimuma zīmi Al-Nabhani min to, ka ulemi islāma likumus pasniedz kā abstraktu un hipotētisku disciplīnu: viņi sniedz tādu islāma interpretāciju, kas pielāgo to situācijai, viņi interpretē islāmu, nevis maina sabiedrību, ieviešot islāma standartus. Nenosaucot vārdā iepriekšējās grupas un kustības, Al-Nabhani vērsas pret tām ar kritiku, apgalvojot, ka skolu dibināšana, mošeju celšana, nodarbošanās ar labdarību padara tās par labdarības organizācijām bez politiskiem mērķiem. Citi grupējumi cenšas morāli „attīrīt” sabiedrību ar sprediķiem, lekcijām, publikācijām, bet tie cieš neveiksmi, jo saskaņā ar Al-Nabhani viedokli sociālas reformas ir iespējamas tikai ar vispārējām sabiedrības izmaiņām, nevis mainot cilvēku morāli. Viņaprāt, no jauna ieviest islāmu nav iespējams ar mošeju celšanu.⁴³

HT uzskata, ka musulmaņu prātus saviļņoja un ietekmēja divi notikumi – Kalifāta sabrukšana un Izraēlas valsts dibināšana, kas sekmēja dažādu islāmisku un neislāmisku kustību rašanos.⁴⁴ HT secina, ka galvenie islāma ummas jautājumi ir islāma ieviešana, islāma vēsts izplatīšana (*da'wah*) gan miera ceļā, gan ar džihādu. HT ar savām metodēm seko Pravieša piemēram. Tā ir kolektīva, nevis individuāla darbība. HT kritizē visas islāma nepolitiskās vai reliģiskās organizācijas, kas publicē islāma literatūru vai aicina ievērot labo (*ma'rouf*) un noraidīt ļauno (*munkar*), jo tās nespēj risināt galvenās musulmaņu problēmas. HT kritizē tādas islāma izglītojošās iestādes kā Al-Azhara, Al-Zaitūna, Al-Nadžāfa, kas māca islāmu kā teorētisku un akadēmisku, nevis praktisku dzīvesveidu. HT izvīrēja no jauna Kalifāta radīšanas ideju, izveidojot trīs stadijas, bet neizstrādāja konkrētu plānu par tā atrašanās vietu. Tādējādi, cenšoties apiet ģeogrāfisko un nacionālo jautājumu, HT Kalifāta ideja nav vēsturiskās institūcijas atjaunošanas ideja, bet gan „deteritorializēta fantāzija”.⁴⁵

Kalīfs (*khalīfa*) ir Kalifāta valsts galva, tās pārvaldnieks. Viņš nav karalis vai diktators, bet izvēlēts līderis, kam varas autoritāte dota ar speciālu valdīšanas līgumu (*bai'ah*). Valdnieks nedrīkst izdot likumus, kas nav pamatoti Šariatā. Kalifāts nav teokrātija, un kalīfs tajā nav līdzīgs pāvestam. Šariata visaptverošā sistēma ietver sevī politiskās, sociālās, ekonomiskās, ārlietu un juridiskās lietas. Kalifāts nav impērija, un tajā nacionālismam un rasu diskriminācijai nav vietas. Par kalīfu var kļūt jebkuras tautības un rases pārstāvis, kā arī jebkuras islāma juridiskās skolas (*madhab*) piekritējs.⁴⁶ Kalifāts nav līdzīgs republikai, jo tā ir balstīta uz demokrātiju, kur augstākā vara pieder tautai. Tas nozīmē, ka cilvēkiem ir tiesības izdot likumus un mainīt konstitūciju. Augstākā vara islāmā pieder Šariatam un nevienam citam. Kalifāts nav totalitāra valsts, un tajā ikviens tās pilsonis var brīvi izpaust savus viedokļus. Kalifāts neapspiež nemusulmaņu minoritātes. Nemusulmaņi (*dhimmi*) ir valsts aizsargāti un nav spiesti mainīt savu reliģiju. Sievietēm Kalifātā ir tiesības uz bagātību, īpašuma tiesības, tiesības uz laulību un šķiršanos, kā arī tiesības būt sociāli aktīvām un ieņemt sabiedrībā noteiktu vietu.⁴⁷ Saskaņā ar Al-Nabhani ieteikto kārtību sievietēm galvenā ir mātes un sievas loma. Sabiedrībā vīrieši un sievietes ir savstarpēji atdalīti. Sievietēm ir tās pašas tiesības un pienākumi, kādi ir vīriešiem, izņemot atsevišķus gadījumus, kas ir Šariata priekšrakstīti.⁴⁸ Sievietēm ir jāievēro speciālas apģērba valkāšanas normas, bet aizsegt seju musulmaņu sievietēm nav obligāti.⁴⁹

Al-Nabhani Kalifāta valsts teorija un politiskais diskurss reprezentē specifisko savienojumu starp islāma reformismu un islāma radikālismu. Islāma reformisms tika pārstāvēts ar Džamāletdīnu Al-Afgāni, Muhammedu Abdu, Hasanu Al-Bannu. Reformatori centās izveidot tiltu starp Eiropas pārākumu un islāma kultūru. Šis mērķis izpaudās nemitīgajā mēģinājumā samierināt islāmu ar mūsdienu pasauli, lai islāms pieņemtu Rietumu standartus. Al-Nabhani noraidīja šādu filosofisko orientāciju, un tas arī nosaka viņa islāma koncepciju. Islāms viņam ir pašpietiekams un neatkārtojams, un, viņaprāt, nav iespējams pārveidot islāma konceptus un institūcijas Rietumu kategoriju formās. Viņš noraidīja Rietumu civilizācijas apoloģētiku, kas veido islāma reformas intelektuālo tradīciju, un postulēja kontrastu starp islāmu un Rietumu civilizāciju. Al-Nabhani uzsvēra fundamentālo dihotomiju starp islāmu un neticību (*kufir*).

Atšķirībā no „Musulmaņu Brālības”, kuras ideoloģijā galvenais bija Šariata ieviešana sabiedrības dzīvē, HT ideoloģijā galvenais ir Kalifāta izveidošana, un bez tā nekāda islāmiska kārtība nav iespējama. Ja Al-Nabhani nevarēja pat iedomāties islāma likumu īstenošanu neislāma valstī, tad „Musulmaņu Brālība” saredzēja Šariata ieviešanu kā pirmo soli islāma valsts izveidošanā.⁵⁰ HT ar „Musulmaņu Brālību” vieno tas, ka abas kustības definēja problēmas, kas skar musulmaņu sabiedrību, un centās atrast to risinājumus.⁵¹ Tajā pašā laikā abas kustības atšķiras ar veidu, kā reflektēt šīs problēmas. „Musulmaņu Brālība” uzstāj uz pakāpenisku Šariata ieviešanu un sabiedrības islamizāciju, kamēr HT uzsver islāma valsts izveidošanu un tikai pēc tam islāma likumu ieviešanu.

Nabhani uzskata, ka likumi jāizzina no Korāna un Sunnas, kā arī dedukcijas procesā jeb ar idžtihādu. Idžtihāds jeb brīva tekstu interpretācija islāma valstī ir kolektīvs pienākums (*fard kifayah*). Al-Nabhani Kalifāta konstitūcijā ir teikts, ka katram musulmanim ir tiesības uz idžtihādu.⁵² Citādi idžtihāda prombūtne, viņaprāt,

paralizē Šariatu, padarot neiespējamu jauno problēmu risināšanu. Nabhani uzsver, ka tagad idžtihāda „vārti ir vaļā”, un, ja idžtihāds kļūst par ummas kolektīvo pienākumu, katrs musulmanis ir potenciāli spējīgs pats risināt savas personīgās problēmas, lietojot savu Šariata interpretāciju. Viņaprāt, ir svarīgi, lai musulmaņu sabiedrībā būtu tie, kas veic idžtihādu (*mujtahidun*), un sevišķi tie, kas veic neierobežoto idžtihādu (*mujtahid mutlaq*). Saskaņā ar Nabhani tieši idžtihāda „vārtu slēgšana” 9. gadsimtā, islāma juridisko skolu izveidošana un iepriekšējo ulemu (*‘ulama*) viedokļu imitēšana (*taqlid*) noveda islāma sabiedrību līdz pagrimumam. Tos ulemus, kas ir pret idžtihādu un atbalsta *taqlid*, Nabhani sauc par „ummas postu”.⁵³

Islāma jurisprudences divi pamatavoti ir Korāns (*Qur’an*) un Sunna (*Sunnah*). Al-Nabhani par trešo avotu pieņem Pravieša līdzgaitnieku vienprātību (*ijma ‘al-sahaba*) un spriedumus pēc analogijas (*qiyas*). Līdzīgi zahirītiem un hanbalītiem Al-Nabhani uzsver, ka tikai Muhammeda līdzgaitnieku vienprātība var tikt pieņemta par likumu avotu. Viņš atbalsta striktu analogijas sprieduma procedūru, kurai jābūt pamatotai tikai ar islāma tekstiem. Viņaprāt, tikai Korānā un Sunnā norādītie gadījumi var būt par tā pamatu, līdz ar to viņš noraida racionālos gadījumus (*‘illa ‘aqliyya*). Konsekventi Nabhani noliedza pieņemt „kaut kā labvēlīga iegūšanas un kaut kā kaitīga novēršanas” (*jalb al-masalih wa dara ‘al-mafasid*) galvenos principus. Al-Nabhani noraidīja arī citus tradicionālās islāma jurisprudences principus, piemēram, uzmanības lietošanas principu (*istihsan* vai *maslaha al-mursala*) un paraduma (*‘urf* vai *‘ada*) principu, kam bija svarīga nozīme Šariata izveidošanā.⁵⁴

Al-Nabhani *dar al-islam* un *dar al-kufr* definēšanā uzsver islāma varu un musulmaņu drošību, kas ir īstenojama ar to varu (*sultan*). Mūsdienu musulmaņu zemes ir *dar al-kufr*, jo tās nepārvalda islāms. HT uzskata, ka visa pasaule tagad ir „neticības zeme” *dar al-kufr*. Attiecībā uz džihādu (*jihad*) Al-Nabhani apgalvo: ir nepatīsi runāt, ka džihāds ir tikai aizstāvēšanās karš.⁵⁵ Tas, viņaprāt, apmelo islāmu un Korānu un ir pretrunā ar džihāda realitāti, jo Pravieša dzīves laikā musulmaņi uzsāka karus pret neticīgajiem (*kuffar*), pieņemot tos par islāma izplatīšanas metodi. Al-Nabhani citē Korāna džihāda sūras (*sūrat Anfāl* un *surāt Taubah*), lai attaisnotu džihāda praktizēšanu.⁵⁶

HT ideoloģiju un teoloģiju dažreiz aizgūst citas radikālā islāmisma grupas. Kamēr tās uzsver, ka viņu reliģiskā interpretācija ir vienīgā pareizā vai ir pārņemtas tikai ar vienu specifisku problēmu, HT orientējas uz plašāku mērķi, proti, musulmaņu apvienošanu, un uzsver globālās problēmas, kas skar civilizāciju sadursmes jautājumu. Citas islāmistu organizācijas, atsaucoties uz HT un bieži izmantojot tās konceptus un literatūru, tādējādi saredz HT nevis ka sāncensi, bet kā savu sabiedroto. HT mērķis ir visu musulmaņu apvienošana, Rietumu iespaida mazināšana uz musulmaņu zemēm, džihāda sludināšana pret Izraēlu, islāma valsts (Kalifāta) atjaunošana un islāma likumu (Šariata) ieviešana sabiedrībā. HT ideoloģiju, no vienas puses, raksturo aizguvumi no herētiskām islāma filosofiski teoloģiskām skolām, no otras puses, islāma leksikas izmantošana saskaņā ar salafītu islāma traktējumu. Islāma doktrīnu savdabīga interpretācija un organizācijas globālais raksturs padara HT par kustību, kas atšķiras no pārējām 20. gadsimta islāmistu kustībām, kuras cēlušās Tuvajos Austrumos.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Ir dažādas HT nosaukuma variācijas, piemēram, *Hizbul Tahrir*, *Hizbut Tahrir*, *Hizb-ut Tahrir*, bet šajā rakstā lietots nosaukums *Hizb-al Tahrir al-Islami*.
- ² Kaut gan daži apgalvo, ka HT ir dibināta 1951. vai 1953. gadā, saskaņā ar pašas organizācijas avotiem tas notika 1952. gadā. Sk. Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996), 5.
- ³ Mateen Siddiqui. The Doctrine of Hizb ut-Tahrir. In: *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology. Conference Report*. Ed. Zeyno Baran. The Nixon Center, September 2004: 1.
- ⁴ Suha, Taji-Farouki, op. cit., 3.
- ⁵ *Ibid.*, 5.
- ⁶ *Ibid.*, 6.
- ⁷ HT ideoloģija ilgi tika saistīta ar antisemitismu, citējot Korāna fragmentus un izraujot tos no konteksta, lai pamatotu, ka musulmaņiem ir pienākums „sagraut jūdu identitāti”. Sk. Baran, Zayno. Fighting the War of Ideas. In: *Foreign Affairs*, Nov/Dec 2005, vol. 84, Issue 6: 70.
- ⁸ Mateen Siddiqui, op. cit., 3.
- ⁹ Suha Taji-Farouki. *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, op. cit., 115.
- ¹⁰ *Ibid.*, 126.
- ¹¹ Korāns (3: 104).
- ¹² Korāns (58: 22).
- ¹³ The Relevance of Islam Today. Available: <http://www.khilafah.com/kcom/islamic-thoughts/islamic-thoughts/the-relevance-of-islam-today.html>.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ Imāms Abuls Hasans Al-Ašāri (873–935) bija Irākas islāma teologs, viens no dievbijīgajiem priekšgājējiem (*al-salaf al-salihin*), kas lielāko dzīves daļu pavadīja Bagdādē. Līdz 40 gadu vecumam viņš bija mutazilītu (*mu'tazili*) skolas sekotājs, vēlāk dibināja savu ašarītu (*ash'ari*) kustību. Savā teoloģijā viņš lietoja sengrieķu un Indijas filosofiskos principus, bija grieķu atomisma ietekmēts. Vēlāk viņš sāka polemizēt ar bijušajiem kolēģiem mutazilītiem.
- ¹⁶ Ahmads Ibns Hanbals (780–855) islāma teologs, hanbalītu juridiskās skolas pamatlicējs. Atšķirībā no citām skolām tā vienīgā radīja savu teoloģiju (hanafītu skola pārņēma teoloģiju no maturīdu skolas, šafīītu un malikītu skolas – no ašarītu doktrīnas). Savu teoloģisko tehniku Ibns Hanbals izveidoja nevis no kodificētās juridiskās literatūras (*fiqh*), bet pamatojoties uz Korānu un hadīsu. Teoloģiskā koncepcija, kas pieder Ibn Hanbalam, ir ideja par mūžīgo un neradīto Korāna tekstu. Hanbalīti palika minoritātes stāvoklī, kamēr Muhammeds Abdels Vahābs izveidoja savu kustību, lai attīrītu islāma monoteismu (*tawhid*) no pirmsislāma ticējumiem un vēlākā laika uzslāņojumiem.
- ¹⁷ Taqiuddin Al-Nabahani. *A Warm Call from Hizb ut-Tahrir to the Muslims* (London: Al-Khilafah Publications, 1962), 47.
- ¹⁸ *Ibid.*, 14.
- ¹⁹ *Ibid.*, 33.
- ²⁰ Hadīsu autentiskuma kritērijs ir nepārtraukta stāstītāju virkne (*isnad*), tad hadīss tiek uzskatīts par autentisku (*sahih*) un labu (*hasan*). Šādu hadīsu arī sauc par “secības” hadīsu (*hadith mutawatir*). Ja hadīsa stāstītāju “ķēde” ir pārrauta vai tam ir tikai viens (*ahad*) stāstītājs, hadīss ir “vājš” (*da'if*) un neautentisks (*ahad hadith*). Par autoritatīvajiem

- autentisko hadīsu krājumiem uzskata *Sahih Al-Bukhari* un *Sahih Muslim*. Islāmā ir pieņemti gan autentiskie, gan neautentiskie hadīsi.
- ²¹ Taqiuddin Al-Nabahani. *A Warm Call from Hizb ut-Tahrir to the Muslims*, op. cit., 51.
- ²² Korāns (4: 59), (4: 155).
- ²³ Taqiuddin An-Nabahani. *The System of Islam (Nidham ul Islam)* (London: Al-Khilafah Publications, 2002), 81.
- ²⁴ *Dangerous Concepts to attack Islam and Consolidate the Western Culture* (London: Al-Khilafah Publications, 1997), 6.
- ²⁵ Arābu valodas vārds *al-irhab*, kas nozīmē 'terorisms', ir atvasināts no darbības vārda *arhaba*, kas nozīmē 'nobiedēt'. HT šajā sakarā atsaucas uz Korānu (8: 60). *Ibid.*, 8.
- ²⁶ Olivier Roy. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Company, 2004), 258.
- ²⁷ *Dangerous Concepts to attack Islam and Consolidate the Western Culture* (London: Al-Khilafah Publications, 1997), 13.
- ²⁸ *Ibid.*, 17.
- ²⁹ *Ibid.*, 18.
- ³⁰ No šī hadīsa vēlāk tika atvasināti termini *dar al-islam* un *dar al-kufr* vai *dar al-harb*. Sk. *The Methodology of Hizb ut- Tahrir for Change*, op. cit., 6.
- ³¹ *Dar al-muhajirīn* bija islāma zeme Pravieša laikā.
- ³² Allāhs lika musulmaņiem sekot dievišķām normām un Pravieša piemēram (Korāns 3:32). *The Methodology of Hizb ut-Tahrir for Change* (London: Al- Khilafah Publications), 28.
- ³³ Korāns 3:104, *ibid.*, 29.
- ³⁴ *The Methodology of Hizb ut-Tahrir for Change*, op. cit., 31.
- ³⁵ Mateen Siddiqui. *The Doctrine of Hizb ut-Tahrir*. In: *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology. Conference Report*. ed. Zeyno Baran // The Nixon Center, September 2004: 3.
- ³⁶ Suha Taji-Farouki. *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, op. cit., 64.
- ³⁷ Piemēram, Al-Mavardi *Al-Ahkam al-Sultaniyya* un Ibna Taimījas *Al-Siyasa al-Shari'yya*. Sk. *ibid.*, 66.
- ³⁸ Taqiuddin An-Nabahani. *The System of Islam (Nidham ul Islam)* (London: Al-Khilafah Publications, 2002), 121.
- ³⁹ *Ibid.*, 119.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 120.
- ⁴¹ David Commins. Taqi Al-Din Al-Nabhani and the Islamic Liberation Party. In: *The Muslim World*, vol. LXXXI nos. 3–4, 1991: 199.
- ⁴² *The Methodology of Hizb ut- Tahrir for Change*, op. cit., 13.
- ⁴³ David Commins, op. cit., 200.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 202.
- ⁴⁵ Olivier Roy. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Company, 2004), 275.
- ⁴⁶ What is the Khilafah (Caliphate)? Available: <http://www.khilafah.com/kcom/islamic-thoughts/islamic-thoughts/what-is-the-khilafah-caliphate.html>
- ⁴⁷ Taqiuddin An-Nabahani. *The Social System of Islam* (London: Al-Khilafah Publications, 1999), 91.
- ⁴⁸ Taqiuddin An-Nabahani. *The System of Islam*, op. cit.144.
- ⁴⁹ Taqiuddin An-Nabahani. *The Social System of Islam*, op. cit., 58.

- ⁵⁰ David Commins, op. cit., 211.
- ⁵¹ Suha Taji-Farouki. *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, op. cit., 189.
- ⁵² Taqiuddin An-Nabahani. *The Social System of Islam*, op. cit., 117.
- ⁵³ Suha Taji-Farouki. *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, op. cit., 55.
- ⁵⁴ Suha Taji-Farouki. *A Fundamental Quest Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, op. cit., 58–61.
- ⁵⁵ *A Warm Call from Hizb ut-Tahrir to the Muslims* (London: Al-Khilafah Publications, 1962), 12.
- ⁵⁶ Korāns (9: 29) un (8: 65), *ibid.*, 13.

Summary

The research paper “*Hizb al-Tahrir al-Islami: the History of Rise and Ideology*” focuses on the history of rise, development, and ideology of the Islamist movement “Islamic Liberation Party” (*Hizb al-Tahrir al-Islami*). It was founded in 1952 by Palestinian Islamic lawyer Taqi al-Din al-Nabahani, and soon became the fastest-growing radical Islamic movement in the Middle East and now in the West. Today *Hizb al-Tahrir*’s radical ideas, such as the foundation of an Islamic State (Caliphate), the implementation of the Sharia rules in society, the waging of *jihad* against Jews and Israelis, attract many young Muslims and new converts in the West. Analyzing the doctrine of the movement, the author shows it as a heterodoxy and a deviation from the mainstream Islam.

Keywords: Caliphate, *Hizb al-Tahrir*, ideology, Islam, Islamism, Taqiuddin Al-Nabahani.

Jēdziens “atbrīvošanās” Mahājānas budismā

Agita Baltgalve

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts: agita.baltgalve@inbox.lv

Šai rakstā apskatīts viens no galvenajiem budisma jēdzieniem “atbrīvošanās”. Pētījums pamatojas uz ķīniešu un tibetiešu valodas avotiem – uz Mahājānas budisma sūtrām, kas tulkotas no sanskrita. Par pamatu ņemti četri ķīniešu vārdi (*jie* 解, *tuo* 脫, *du* 度, *du* 渡) un trīs tibetiešu vārdi (*grol*, *sgrol*, *thar*), kurus visbiežāk lieto šī jēdziena apzīmēšanai un kuri teorētiski atbilst sanskrita vārdam *moksha*. Pirmajā nodaļā attēloti “atbrīvošanās” dažādie aspekti un pakāpes. Otrajā nodaļā skaidrotas ķīniešu un tibetiešu vārdu nozīmes un lietojums. Trešajā nodaļā jēdziens “atbrīvošanās” parādīts salīdzinājumā ar citiem nozīmē tuviem budisma jēdzieniem (nirvāna, pāramitā, nāve, apgaismība, tukšums).

Atslēgvārdi: budisms, ķīniešu valoda, literatūra, leksikogrāfija.

1. Jēdziena vispārējā nozīme

Atbrīvošanās jēdzienam budisma mācībā ir vairākas nozīmes un pakāpes. Vārda tiešajā nozīmē tā var būt atbrīvošanās no konkrētiem kavēkļiem un šķēršļiem. Pārnestajā nozīmē to izprot kā negatīvu parādību un nevēlamu īpašību pārvarēšanu. Šādā veidā cilvēks gūst fiziskā ķermeņa neatkarību, domu vai gara brīvību.

Ar vārdu “atbrīvošanās” budismā apzīmē arī ikdienā lietojamus priekšmetus un ikdienišķas darbības, piemēram, budistu ēdienu, mūku apģērbu, klostera celibāta likumus u. tml. Šeit vārds “atbrīvošanās” pievienots tikai kā dekoratīvs apzīmētājs un īstenībā runa ir par citiem budisma jēdzieniem un aspektiem.

Ķīniešu budisma kanonā *Taišo Tripitaka* atrodamas vairākas sūtras, kuru virsrakstos parādās vārds “atbrīvošanās”, piemēram, *Jietuo jie jing* 解脫戒經 (Atbrīvošanās baušļu sūtra) *Jietuo dao lun* 解脫道論 (Traktāts par atbrīvošanās ceļu). Tomēr šo rakstu un sūtru saturs ir ļoti atšķirīgs un to galvenā ideja ne vienmēr ir atbrīvošanās. Tādējādi izriet šāds secinājums: ja tas, ko cilvēks dara, ir saskaņā ar budisma mācības principiem un mērķi, tad gandrīz katru labu īpašību, budistu prakses vingrinājumu vai labu darbu var apzīmēt ar vārdu “atbrīvošanās” un interpretēt kā ceļu uz galīgo atbrīvošanos.

Atbrīvošanās var būt visaptveroša un iekļaut sevī veselu procesu ar daudzām pakāpēm. No cita aspekta skatoties, atbrīvošanās var arī būt tikai viena atsevišķa fāze cilvēka garīgās attīstības procesā. Atbrīvošanās procesu var ilustrēt kā budistu prakses ceļu uz galamērķi – nirvānu.¹ Attēlos parādīti un nosaukti posmi, kuros iespējams atbrīvošanās process.

- | | |
|--|----------------|
| 1) Attīstības ceļš samsāras ² pasaulē
(bez sākuma) | <u>nirvāna</u> |
| 2) Pārvērtības moments
(mirkļa fāze) | <u>nirvāna</u> |
| 3) Mērķis (= nirvāna)
(bezgalība) | <u>nirvāna</u> |
| 4) Viss ceļš
(bez sākuma un beigām) | <u>nirvāna</u> |

Pirmajā gadījumā atbrīvošanās ceļš ir budisma mācības prakse ikdienišķajā dzīvē, kuras rezultāts ir nirvāna. Otrajā gadījumā tas ir pārvērtības (apgaismības) mirklis, kas sasaista ikdienišķo pasauli ar nirvānu. Šie atbrīvošanās mirkli var sekot cits citam garā pārvērtību ķēdē. Trešajā gadījumā atbrīvošanās ir gan pārvērtības fāze, gan nirvāna. Ceturtajā gadījumā atbrīvošanās ir universāla kvalitāte bez iesākuma un nobeiguma. Tā apzīmē gan pasaulīgo ceļu uz galamērķi, gan pārvērtību fāzi, gan arī galamērķi jeb nirvānu.

Vārda tiešajā nozīmē atbrīvošanās vislabāk atbilst otrajai fāzei. Šī fāze attēlo atbrīvošanos no pasaulīgās realitātes, un tā ietver sevī tikai konkrēto pārvērtības momentu visminimālāko darbības vienību visīsākajā laika vienībā. Pārvērtības mirklis ir garīgs process, kurā subjektīvos priekšstatus par parādībām nomaina transcendentāls un visaptverošs redzesloks bez saistībām un robežām. Lai pārvērtības mirklī patiešām iegūtu atbrīvošanos, ir ļoti svarīga pozitīva parādību uztvere. Jau kopš dzimšanas cilvēks ir sasaistīts ar ilūziju pasauli. Tikai viņa paša pasaules uztvere nosaka, vai šī saistība turpina eksistēt vai arī izbeidzas. Cilvēka pasaules uztvere un reakcija uz pasaulīgajām parādībām un realitātēm var būt dažāda. Šeit minēšu tikai četras iespējas, bet var būt vēl vairākas citas uztveres pakāpes:³

1. Cilvēks priecājas par pasaules parādībām. Tomēr, ja kaut kas izmainās un šīs izmaiņas nesaskan ar viņa priekšstatiem un cerībām, rodas neapmierinātība. Tādējādi cilvēks ir atkarīgs no saviem priekšstatiem un cerībām.
2. Cilvēks priecājas par pasaules parādībām. Viņš ļauj tām attīstīties un ritēt savu gaitu. Ja notiek izmaiņas vai rodas kaut kas jauns, viņš ir spējīgs šīs izmaiņas pieņemt un tās uztvert pozitīvi.
3. Cilvēks nepriecājas par pasaules parādībām. Viņam ir grūti sev izvirzīt pozitīvu mērķi un sekot jēl kuriem noteikumiem. Negaidītas situācijas ir netīkamas un sadusmo. Gudrības un līdzjūtības prakse saskaņā ar budisma principiem tādējādi tiek apgrūtināta.
4. Cilvēkam viss ir vienalga, jo viņš visas pasaules parādības uzskata par iluzorām un relatīvām.

Pirmajā un trešajā gadījumā cilvēka dzīve ir pilna ciešanu, nelaimju, skumju un negatīvu domu, jo katra negaidīta pārmaiņa var tikt uztverta kā zaudējums un izraisīt pesimismu. Ceturtajā gadījumā nerodas tieša atkarība, ne ciešanas, ne arī prieks. Tomēr šādā gara stāvoklī cilvēks neapzinās arī īsteno realitāti, jo pats atrodas ilūziju varā un viņam neeksistē nekādas vērtības. Atdošanās viņam ir sveša, un viņš nevar

pilnīgi ļauties ne sev, ne citiem. Tikai otrajā gadījumā atspoguļojas patiesi pozitīva gara attīstība. Cilvēks spēj priecāties par parādībām, tai pašā laikā nesasaistot sevi ar tām. Šis prieks ilgst mūžīgi un neatkarīgi no pasaulīgajām pārvērtībām:

“Baltie mākoņi peld šurp un turp, bet zaļie kalni nekustas nekad.”⁴

Šī atbrīvošanās raksturojama ar prieku, pašapziņu, šķīstību un pastāvību.

Svarīgs atbrīvošanās aspekts ir atbrīvošanās paša spēkiem un atbrīvošana ar citu palīdzību jeb aktīvā un pasīvā atbrīvošana. Šis aspekts iezīmē galveno atšķirību starp agrīnā budisma filozofiju un vēlāko Mahājānas budismu. Veco budistu mācība (skt. *sthavira*) pazina tikai aktīvo atbrīvošanos, t. i., atbrīvošanos paša spēkiem:

“Cilvēkam piemīt spēja atbrīvot pašam sevi no visām atkarībām ar paša centību un gudrību [..]. Ja budhu vispār var dēvēt par “glābēju”, tad tikai tai ziņā, ka viņš atklāja un parādīja ceļu uz atbrīvošanos. Bet šis ceļš katram jāiet pašam. Cilvēka glābšana ir atkarīga tikai no viņa paša patiesības atklāsmes un nevis no dieva vai kāda cita ārēja spēka augstsirdīgās labvēlības.”⁵

Mahājānas budisms turpretim uzsver ticību bodhisatvu⁶ glābjošajam spēkam, kas rodas no līdzjūtības, bodhisatvas solījuma un maģiskajām spējām. Šī doma ir īpaši izvēsta garajā *Budhas Amitābhas Sūtrā*. Viens no mūka Dharmākaras (kurš vēlāk tapa par Budhu Amitābhu) bodhisatvas solījumiem skan šādi:

“[Kad] es jau būšu sasniedzis apgaismību, [tad lai] neskaitāmās dzīvās būtnes no neskaitāmām sfērām [..], kuras izdzird manu vārdu, attīsta apgaismības garu, stāda labo darbu saknes un no visas sirds vēlas iedzimt (šķīstajā budhas zemē), visas bez izņēmuma nokļūst budhas zemē. Lai viņas visas sasniedz visaugstāko apgaismību.”⁷

No vienas puses, aktīvā un pasīvā atbrīvošanās veido pretstatus. No otras puses, šie pretstati izzūd galīgās realitātes priekšā. Absolūtajā un galīgajā brīvībā nav pretstatu, jo šeit vairs neeksistē subjekta un objekta attiecības:

“Kas vai kurš tiek glābts? Nekas un neviens. Neviens, kas ir šeit, nevar tikt aizvests pāri uz turieni. Neviens arī nekad netiek glābts, jo “tas, kurš izšķir starp sevi un citiem, vēl joprojām atrodas karmas⁸ ietekmē” un tādēļ netiek glābts.”⁹

2. Atbrīvošanās jēdziens ķīniešu un tibetiešu valodā

2.1. Ķīniešu vārdi <jie> 解, <tuo> 脫, <du> 度, <du> 渡

Budistu sūtrās, kas tulkotas no sanskrita ķīniešu valodā, atbrīvošanās jēdzienam visbiežāk izmanto četrus hieroglifus: <jie> 解, <tuo> 脫, <du> 度 un <du> 渡. Tie var tikt lietoti atsevišķi, savstarpējās kombinācijās vai arī kopā ar citiem hieroglifiem. Hieroglifs <jie> 解 ir ideogramma un sastāv no šādiem radikāļiem: 角 <jiao> rags, 牛 <niu> bullis, 又 <you> roka; kopsummā veido nozīmi ‘ar rokām noņemt bullim

ragus'. 3. gs. p. m. ē., kad tika veikta rakstības reforma, *roku* aizstāja ar radikāli <dao> 刀 *nazis*. Tādējādi hieroglifs ieguva nedaudz citādāku nozīmi: 'ar nazi sadalīt liellopu'.

Pirmo reizi ķīniešu tradicionālajā literatūrā hieroglifs 解 sastopams grāmatā *Jidzjin*,¹⁰ kur ar to skaidrota 40. heksagramma ䷧. Tas veido pretstatu 39. heksagrammai ䷢ ar nozīmi <jian> 蹇 ('kavēklis').¹¹

Hieroglifs <tu> 脫 ir fonoideogramma, un tā sākotnējā nozīme ir 'atdalīt no kauliem miesu'. Kreisais radikālis 月 <rou> (pilnā formā 肉) nosaka vārda nozīmi, bet labajam radikālim 兌 <dui> ir tikai fonētiska vērtība. Hieroglifs pirmo reizi sastopams grāmatā *Šidzjin*¹² ar nozīmi 'dīkdienīgs, slinks'.¹³ Kādā citā vietā šajā pašā grāmatā tas tiek divreiz atkārtots un veido binomu ar nozīmi 'mierīgi, lēnām'.¹⁴

Hieroglifs <du> 度 ir ideogramma un sastāv no šādām daļām: 广 <guang> *pārsegs*, 卪 <nian> *divdesmit*, 又 <you> *roka*. Nozīmi var interpretēt šādi: pārvaldīt daudzus cilvēkus, kuri dzīvo zem viena jumta.¹⁵ Atvasinātajā nozīmē ir arī cits skaidrojums: kontrolēt vai labi valdīt pār savām jūtām. Konfucianisma mācībā šis vārds tiek asociēts ar mērenību, paškontroli, likumu un normām. Pirmo reizi tas pieminēts grāmatā *Šidzjin* ar nozīmi 'mērīt, mērs, izvērtēt, skaitīt, pārdomāt'.¹⁶

Hieroglifs 渡 ir fonoideogramma ar nozīmi 'šķērsot upi vai kādu citu ūdeni'. Hieroglifa kreisās puses radikālis parāda saīsināto 水 *ūdens* formu, un labā puse norāda izrunu <du>. Sākotnēji ķīniešu literatūrā šī hieroglifa vietā lietoja <du> 度 (bez *ūdens* radikāļa). Vēlāk tam pievienoja *ūdens* radikāli, lai vārdu nozīmes varētu skaidrāk izšķirt. Pirmo reizi vārds <du> 渡 lietots vēstures grāmatā *Šidzji*¹⁷ tā pamatnozīmē 'šķērsot upi'.¹⁸ Ar šo pašu nozīmi šai grāmatā lietots arī hieroglifs <du> 度 (bez *ūdens* radikāļa).¹⁹ No tā izriet fakts, ka tajā laikā abām zīmēm vēl nebija strikti nodalītas funkcijas un šajā nozīmē abi hieroglifi varēja viens otru aizstāt.

Binoms <jietuo> 解脫 budistu rakstos parasti tiek lietots kā ķīniešu ekvivalents vārdam "atbrīvošanās". Ķīniešu literatūrā tas lietots gan tiešajā, gan pārnestajā nozīmē vairākās konotācijās: atbrīvot(ies) no cietuma, no ķēdēm, no nāves, no garīgiem šķēršļiem, no ilūzijām. Budismā šis vārds pamatā tiek saistīts ar atbrīvošanos no pārdzimšanu apļa, no ciešanu okeāna vai no ilūzijām. Teorētiski ar vārdu <jietuo> 解脫 apzīmē pašreizējā momentā notiekošu procesu. Ja ir runa par galarezultātu, t. i., atbrīvotības stāvokli jeb brīvību, būtu pareizi lietot frāzi <jietuochu> 解脫處 (burtiski: atbrīvošanās vieta).²⁰ Tomēr praktiski sūtrās šī atšķirība netiek ņemta vērā un vārdu <jietuo> 解脫 lieto abās nozīmēs. Pirmo reizi šis vārdu savienojums lietots vēstures grāmatā *Šidzji*, 122. nodaļā (*Kuli liezhuan* / 酷吏列傳):

"Nins Čens bija notiesāts uz nāvi un [apcietināts]. Viņš domāja, ka viņš vairs nekad negūs [ieredņa godu]. Pēc tam viņš atbrīvojās no [kakla ķēdes], izzagās pāri robežai un devās uz mājām."²¹

Atbrīvošanās jēdzienam šeit ir divējāda nozīme: 1) atbrīvot(ies) no važām un 2) izvairīties no nāves. Otrā nozīme ir ļoti līdzīga kā vēlāk budismā, tikai ar to atšķirību, ka Nins Čens izbēg no nāves, lai turpinātu dzīvi, bet budisma ideāls ir izbēgt gan no nāves, gan arī no dzīves. Turklāt *Šidzji* sastopams arī vārds, kurā abi hieroglifi samainīti vietām: <tuojie> 脫解 ar nozīmi 'noņemt un atraisīt'.²²

2.2. Tibetiešu vārdi <grol>, <sgrol>, <thar>

Vārdi <grol> un <sgrol> parasti apraksta atbrīvošanās procesu, atbrīvošanās pakāpes vai atsevišķus aspektus. <Thar> atspoguļo vai nu garastāvokli meditācijas laikā, vai arī absolūto atbrīvošanos. <sgrol> ir transitīvs vārds un tiek parasti lietots ar nozīmi 'atbrīvot, atbrīvošana'. Tas par priekšnoteikumu izvirza ārēju spēku. Vārds <grol> dažreiz sastopams kā pretstats vārdam <bcings> (sasaistīt) un līdz ar to atklāj atbrīvošanos duālo parādību fonā, kura balstās uz relatīvajām sakarībām. Vārds <thar> norāda tieši uz nirvānu bez jēlkādiem pretstatiem un priekšnoteikumiem.

Vārdi <thar> un <grol> var apzīmēt arī literāru stilu. Tos pievieno grāmatu virsrakstiem ar šādām nozīmēm:

<rang-grol> – burtiski: 'dabiska brīvība', 'pašapziņa', 'gara vai domu brīvība'. Grāmatas nosaukuma beigās uzsver darba svarīgumu un norāda, ka grāmatas saturs ir ļoti svarīgs gara attīstībā un reliģiskajā praksē;

<mdud-dgrol> – burtiski: 'atraisīt mezglus vai saites'. Grāmatas nosaukuma beigās šis ir standarta izteiciens klasisko tekstu komentāriem un skaidrojumiem, kuri it kā atraisa nezināšanas mezglus;

<rnam-thar> – burtiski: 'pilnīga atbrīvošanās' jeb 'pilnīga brīvība'. Grāmatas beigās norāda, ka aprakstīta kāda izcila un svēta budistu skolotāja dzīve, viņš devis ļoti lielu ieguldījumu mācības izplatīšanā un palīdzējis visām dzīvajām būtnēm. Visas šīs izcilās personības darbības (lūgšanas, svētceļojumi, studijas, meditācija utt.) tiek uzskatītas par svētām, un tās visādā ziņā ved uz galīgo atbrīvošanos.

Vārdi <grol> un <thar> pieminēti jau atsevišķos rakstos pirms budisma vispārējas izplatīšanās Tibetā. No 7. gs., kad Tibetā tika izgudrota rakstība, paralēli ienākošajiem budistu rakstiem radās arī cita satura rakstiski darbi, piemēram, zvanu un stēlu ieraksti, folkloras un reliģiski stāstījumi, administratīva, hronoloģiska un politiska satura dokumenti.²³ Šajos tekstos vārds <thar> lietots apmēram trīs reizes biežāk nekā <grol> un visbiežāk reliģiozā nozīmē, piemēram, pareģojumos un zīlējumos. <Grol> turpretim nav šādas nozīmes, tas lietots pārsvarā tekstos ar sadzīvīsku saturu. Vārds <sgrol> atrodams tikai budistu tekstos, tas norāda, ka šis vārds veidojies vēlāk un, iespējams, atvasināts no senāka vārda <grol>.

3. Atbrīvošanās jēdziena saistība ar citiem budisma jēdzieniem

Jēdziens "atbrīvošanās" budisma tekstos ir ļoti cieši saistīts ar četriem citiem ļoti svarīgiem jēdzieniem: pāramitā, nāve, nirvāna un apgaismība. Arī tad, kad šie vārdi tekstā nav tieši pieminēti, ir jūtama zemteksta klātbūtne. Tādēļ šai nodaļā tiks dots īss apskats par šo jēdzienu savstarpējām sakarībām un nozīmēm.

3.1. Atbrīvošanās un pāramitā

Lielākā daļa reliģiju prasa no cilvēka tikai ticību un atdošanos augstākajam spēkam. Budisms turpretim uzsver indivīda nozīmi un par priekšnosacījumu izvirza cilvēka personības rūpīgu attīstību un radikālu pārveidošanu. Šim procesam nepieciešama īpaša gara kvalitāte. Lai to iegūtu, ir ļoti svarīgi attīstīt sešas īpašības jeb sešas t. s. "pilnības" (skt. pāramitā). Tulkojumā no sanskrita šis vārds nozīmē '(aktivitātes), kuras ved uz otru (krastu)'. Daži autori tās tulko arī kā 'braukšanas

mākslas²⁴ vai ‘atbrīvojošās darbības’²⁵. Šīs īpašības veido pamatu visai budisma praksei un nosaka cilvēka attīstības virzienu. Tās ir neiztrūkstošs starpposms ceļā uz atbrīvošanos, un bez šīm pilnībām patiesā atbrīvošanās nav iespējama.

Tabulā ir uzskaitītas visas sešas pāramitās. Turklāt šeit salīdzināti vairāki ķīniešu tekstu varianti, kur var redzēt sanskrita jēdzienu ķīnisko tulkojumu izmaiņas laika gaitā. Šo vārdu tulkojums tibetiešu valodā ir homogēns lielākajā daļā tekstu, tāpēc šeit parādās tikai viens variants. Fonētiskam salīdzinājumam doti arī sanskrita vārdi. Izskaidrojuma nolūkos vārdi tulkoti arī latviešu valodā. Ķīniešu vārdi ņemti no *Bodhisatvas desmit pakāpju sūtras* teksta trīs variantiem. Vārdi sanskritā nāk no Kristofa Klaines vairākvalodu budisma vārdnīcas.²⁶

Skt. shat-pāramitā; *ķīn.* liu boluomiduo 波羅蜜多, liudu 六度;
tib. pha-rol-tu-phyin-pa drug.

<i>sanskrits</i>	<i>ķīn. val.</i> (5. gs.) ²⁷	<i>ķīn. val.</i> (7. gs.) ²⁸	<i>ķīn. val.</i> (8. gs.) ²⁹	<i>ķīn. val.</i> (20. gs.) ³⁰	<i>tib. val.</i>	<i>latv. val.</i>
dāna	tan 檀	tanna 檀那	bushi 布施	bushi 布施	sbyin-pa	ziedojumi
šīla	shi 尸	shiluo 尸羅	chijie 持戒	chijie 持戒	tshul-khrims	baušļu ievērošana
kshānti	chanti 羶提	chanti 羶提	anren 安忍	renru 忍辱	bzod-pa	pacietība
vīrya	biliya 毘梨耶	biliya 毘梨耶	jingjin 精進	jingjin 精進	brtson- ‘grus	gribas spēks
dhyāna	chan 禪	Channa 禪那	jinglü 靜慮	ding 定	bsam-gtan	meditācija
prajñā	bore 般若	bore 般若	bore 般若	zhahui 智慧	shes-rab	gudrība

Apskatot tabulu, var secināt, ka agrīnajā tulkošanas fāzē Ķīnā deva priekšroku transliterācijai, kas lielākā vai mazākā mērā atbilda sanskrita vārdu fonētikai. Vēlāk praktizēja burtisku tulkojumu mērķvalodā. Tibetiešu valodā turpretim vienmēr tika izmantots burtiskais tulkojums. Ķīniešu valodā šie dažādie tulkojumi atstāja iespaidu arī uz jēdzienu saturu un tekstu izpratni. Piemēram, piektās pilnības tulkojumus <chan> 禪 (‘meditēt’, skt. dhyāna), <jinglü> 靜慮 (‘nosvērti pārdomāt’) un <ding> 定 (‘koncentrēties’) iespējams skaidrot ļoti dažādi.

Sūtru tekstos atbrīvošanās visbiežāk tiek saistīta ar otro un sesto pilnību (baušļu ievērošanu un gudrību). Baušļi budismā, pirmkārt, asociējas ar pareizu valodu, pareiziem darbiem un pareizu dzīvesveidu. Gudrība ietver pareizu izpratni un pareizu pārlicību. Tā palīdz garam gūt jaunu perspektīvu un ved to pie patiesās un īstenās pasaules uztveres. Tādējādi atbrīvošanās šeit norit divos aspektos:

1. Atbrīvošanās no maldīgiem uzskatiem par ķermeni un garu.
2. Atbrīvošanās kā gudrības un pilnības iemantošana.

Baušļu ievērošana var attiekties gan uz celibāta zvērestu mūku sabiedrībā, gan arī uz pasaulīgajiem cilvēkiem, kas nedzīvo klosterī, bet ievēro zināmus budistu likumus. Ceļā uz galīgo atbrīvošanos visiem sekotājiem vispirms jāatbrīvojas no sliktiem ieradumiem un jāattīsta pozitīvas rakstura īpašības.³¹ Tāpēc ķīniešu valodā izteiciena <chijie> 持戒 (‘baušļu ievērošana’) vietā nereti izmanto arī vārdu <jiedu> 戒度, kam var būt divējāda nozīme: 1) ‘baušļi un mērenība’, 2) ‘baušļi un atbrīvošanās’. Budistu mācībā ir arī jēdziens “personīgās atbrīvošanās bauslis”.³² Šis ir īpašs solījums, ko var izpildīt gan mūki, gan arī pasaulīgie cilvēki.

Tai pašā laikā noteikti jāpatur prātā arī gudrība un tās divi aspekti – relatīvais un absolūtais. Relatīvā gudrība uzkrājas līdz ar zināšanām par pasauli un cilvēkiem konvenciju un sakarību rāmjos. Absolūtā gudrība spēj ieraudzīt parādību un dzīvo būtņu patieso garu mūžības perspektīvā.³³ Šī gudrība ar abiem tās aspektiem ir nepieciešama, lai sasniegtu pozitīvu rezultātu, jo tikai jauna un pozitīva dzīves uztvere ved pie tās atbrīvošanās.

3.2. Atbrīvošanās un nāve

Budisma mērķis nav tikai atbrīvošanās no dzīves, no ķermeņa, no apziņas vai no matērijas vien. Arī tad, kad cilvēks ir atmetis šīs saistības, viņš dažreiz tik un tā paliek ciešanu aplī. Izšķirošā nozīme budismā ir apziņas pārvērtībai. Cilvēkam jāatbrīvo sava apziņa un ķermenis no ilūzijām, neziņas un ciešanām. Tai pašā laikā var rasties šaubas, vai cilvēka dzīve un ķermenis paši par sevi nav ilūziju un ciešanu cēloņi. Tāpēc dažas budisma skolas uzskata, ka jāatbrīvojas ne tikai no ilūzijām un ciešanām, bet vienlaikus arī jāatmet ķermenis un jāaiziet ārpus dzīves un nāves. Šai gadījumā atbrīvošanās noris gan fiziskā, gan arī garīgā plāksnē un kā priekšnoteikums ir fiziskā nāve.³⁴

Taču lielākā daļa budistu tiecas pēc atbrīvošanās no nepilnīgās, ciešanu pilnās pasaules caur nemateriālu nāvi, kura var arī nebūt saistīta ar ķermeņa fizisko izbeigšanos. Šai procesā mirst pasaulīgā uztvere un apziņa un tiek radīta jauna, transcendentāla apziņa. Šī nāve un gara pārdzimšana var norisināties arī pirms cilvēka fiziskās nāves.³⁵

Jau agrīnajā budismā bija pazīstams tāds jēdziens kā “atbrīvošanās vienas dzīves laikā”. Taču toreiz tas vēl nebija īpaši izplatīts. Tikai Mahājānas budismā šo ideju izvērta plašāk, atbrīvošanos pielīdzinot apgaismībai, ko iegūst meditējot. Atbrīvotais jeb apgaismotais cilvēks (saukts par bodhisatvu) turpina savu pasaulīgo dzīvi pilnīgā garīgā saskaņā ar absolūto īstenību.

“Budistu izpratne par atbrīvošanos liek garam atraisīties no atkarības. .. Kad gars ir brīvs no visa veida nosacītības, [...] tam vairs nevar piedēvēt kādu identitāti.”³⁶

Cilvēks, kurš šādā veidā atbrīvojies jau dzīves laikā, var pēc fiziskās nāves aiziet no dzimšanas-nāves apļa un sasniegt nirvānu. Šādas nāves apzīmējumam budismā izmanto vārdus <miedu> 滅度 un <yuanji> 圓寂. Parasti tie attiecināmi uz mūkiem vai izciliem budisma skolotājiem. Parasta pasaulīgā cilvēka nāve budistu rakstos tiek apzīmēta ar vārdiem <si> 死 vai <zu> 卒, kurus (atšķirībā no abiem iepriekšējiem) lieto arī ķīniešu sarunvalodā. No tā izriet secinājums, ka jēdzieni, ar kuriem nāvi nosauc, parāda atšķirības garīgajā un kvalitatīvajā aspektā:

- siwang 死亡 (parasta nāve, arī sarunvalodā);
- duzu 度卒 (izcilas personības nāve, literārā val.);
- yuanji 圓寂 (mūka vai mūķenes nāve);
- miedu 滅度 (budistu skolotāja nāve, līdzinās nirvānai).

3.3. Atbrīvošanās un nirvāna

Ļoti bieži atbrīvošanos izprot kā sinonīmu nirvānai:

“Vēl viens vārds [budistu] galamērķim ir “nirvāna” un “vimukti”, kas nozīmē ‘brīvība’. Nirvānu vislabāk var izteikt ar vārdu “atbrīvošanās”.”

Skaidrojot nirvānu kā vienu no četriem zīmogiem³⁷, arī to var nosaukt par atbrīvošanos:

“Tikai nirvāna ir atbrīvošanās [thar-pa], kuras prieks ir nemainīgs, tā ir sākotnējais miers, kur vairs nebango traucējošo garastāvokļu viļņi.”³⁸

Šais divos piemēros definīcijas nav pārāk precīzas, jo, pirmkārt, skaidri netiek izšķirti jēdzieni “atbrīvošanās” un “brīvība”, kuriem ir dažādas konotācijas, un, otrkārt, “nirvāna” tiek pielīdzināta šiem abiem jēdzieniem, kas ne vienmēr atbilst patiesībai.

Atbrīvošanās procesu nosaka atbrīvojamais objekts (jeb indivīds), atbrīvošanās (objekts jeb subjekts), kavēkļi, šķēršļi un atbrīvošanās metode. Atbrīvošanās priekšnosacījums ir nebrīvība un ilūzija, kas veido tai tiešu pretstatu. Arī brīvība ir duālās pasaules jēdziens, kuram bez sava pretstata nav jēgas. Cilvēks var atbrīvoties tikai tad, ja pirms tam viņš bijis saistīts. Nirvāna turpretim pastāv mūžīgi, neatkarīgi no ilūzijām un nebrīvības. Kā neitrāls stāvoklis tā nesaistās ne ar vienu no iepriekš minētajām premisām. Atsevišķos gadījumos brīvību vai atbrīvošanās stāvokli var interpretēt kā nirvānu. Atbrīvošanās tad būtu atkarības atmešanas process un nirvāna tās rezultāts, stāvoklis bez atkarības.

Ļoti bieži nokļūšanu nirvānā salīdzina ar upes šķērsošanu:

“Kolīdz otrs krasts sasniegts, laiva ir jāatstāj un jāaizmirst.”³⁹

Šis salīdzinājums ļoti skaidri iezīmē atšķirību starp jēdzieniem “atbrīvošanās” un “nirvāna”. Brauciens pāri upei laivā ir kā atbrīvošanās. Šim procesam nepieciešami laiva un braucējs. Otrs krasts šai gadījumā ir pielīdzināms nirvānai (jeb brīvībai). Tur visi iepriekš izmantotie palīgīdzekļi un metodes zaudē savu nozīmi. Nirvānu sasniedzot, tie radītu tikai kavēkļus.

Nirvāna ir konstants stāvoklis absolūtajā realitātē, un līdz ar to tajā nav ne formu, ne domu, ne arī priekšnosacījumu. Atbrīvošanās turpretim norisinās konkrētā vietā un laikā un ir atkarīga no katra cilvēka dabas noteiktajiem ierobežojumiem, paša gribasspēka un arī no apkārtējiem faktoriem. Tā ir process, kurš saistīts ar formām un domām.

Arī ķīniešu un tibetiešu valodas ekvivalenti nirvānai nav vienlīdzīgi ar jēdzienu “atbrīvošanās”. Ķīniešu valodā ir divi izteicieni, ko lieto, lai apzīmētu nirvānu. Vārds <mie> 滅 burtiskā tulkojumā nozīmē ‘izdzēst’, un ar to apzīmē nirvānu, skatoties caur pasaulīgās realitātes prizmu. Gars vienmēr pieķeras relatīvām pasaules parādībām. Cilvēku reakcija uz šīm mainīgajām realitātēm darbojas kā degviela, kas uztur dzīves ritumu. Kad iestājas nirvāna, šis degvielas ražošanas process izbeidzas.

Tāpēc nirvānu salīdzina arī ar sveces nodzēšanu vai arī uguns izdzēšanu ar ūdeni.⁴⁰ Tomēr izdzēšana vien neatklāj patieso nirvānas pilnību, jo tā nav ne eksistences izbeigšana, ne arī vienaldzība:

“Nirvāna nozīmē aktīvu “izdzēšanu”, kā tiek nodzēsta svece, kā gudrība izdzēš cilvēka kaislību liesmas [..]. Nirvāna ir pastāvīga esamība mierā un laimē [..]. Budisti netiecas tikai pēc izbeigšanas vien, bet gan pēc mūžīgā un pēc nemirstīgā.”⁴¹

Otrais ķīniešu vārds <niepan> 涅槃 ir fonētiskais aizguvums no sanskrita nirvānas. Ar šo vārdu apzīmē galamērķi absolūtajā realitātē, kurā vairs nav pretstatu jēdziena. Tibetiešu valodā nirvānu apzīmē kā <mya-ngan-'das> ('izgājis aiz ciešanām'). Vajadzības gadījumā to var arī paplašināt – <yong-su mya-ngan las 'das> ('mūžīgi izgājis aiz ciešanām'). Šādi apzīmē, piemēram, arī Budhas Šākjamuni nāvi.

Sanskrita jēdziens <nirvāna> ir cēlies no darbības vārda divdabja formas un sastāv no šādām vienībām:⁴²

- *nīs*: *prom no, ārā no*;
- *va*: *gaiss, vējš; okeāns, ūdens*;
- *na*: *(divdabja formas galotne)*.

Angļu valodā ir vairākas iespējas, kā tulkot šo jēdzienu:⁴³

(n.) blowing out, extinction, disappearance; liberation, eternal bliss, joy, satisfaction;

(a.) extinguished, set (sun), liberated, blessed.

Latīniskajā tulkojumā figurē vārds <extinctio> ('izzušana'). Vēlāk tā vietā tika lietots vārds <liberatio> ('atbrīvošanās, brīvība'). Otrā Vatikāna koncila paziņojumā (1962) “Par baznīcas attieksmi pret nekristīgajām reliģijām” ar vārdu “atbrīvošanās” apzīmēja budisma augstāko mērķi:

“Dažādās budisma tradīcijas atzīst mainīgās pasaules radikālu nepilnību un māca ceļu, pa kuru cilvēki ar dievbijīgu un uzticības pilnu prātu var sasniegt pilnīgu atbrīvošanās stāvokli.”⁴⁴

Lai parādītu nirvānas pozitīvos aspektus, budistu tekstos tiek izmantoti dažādi gleznaini izteicieni, piemēram, *patvērum, miera osta, klusums, visaugstākais, labsajūtas mītne, ciešanu beigas, nesatricināmība, nemirstība, pastāvība, otrais krasts u. c.*⁴⁵ Arī “atbrīvošanās” ir viens no šiem gleznainajiem apzīmējumiem. Tātad nirvānu var vienmēr apzīmēt kā atbrīvošanos, bet ne jau katra atbrīvošanās obligāti ievēd nirvānā. Ir daudz un dažāda veida atbrīvošanās, un tās ne vienmēr uzreiz rezultējas absolūtajā galamērķī.

Attiecībā uz atbrīvošanās pakāpēm var izdalīt divus nirvānas veidus: nirvānu ar atlikumu un nirvānu bez atlikuma:

“Kamēr arhats⁴⁶ vēl joprojām dzīvo, tam ir ķermenis, kas kalpo kā mītne viņa agrāko darbību un garīgo sārņu izraisītā ciešanu uzkrājumam. Šī iemesla dēļ <nirvānu> dēvē par [nirvānu] ar atlikumu. Kad viņš nomirst un uzturas tikai mentālajā ķermenī, no ciešanu krājuma nepaliek ne mazāko pēdu. Tādēļ šis stāvoklis ir zināms kā <nirvāna> bez atlikuma.”⁴⁷

Šos divus nirvānas veidus var asociēt ar diviem citiem jēdzieniem: pirmo ar “atbrīvošanos šajā dzīvē” (skt. jīvan-mukti) un otro ar “atbrīvošanos pēc nāves” (skt. videha-mukti). Aplūkojot šīs norises detalizētāk, var izdalīt četras fāzes: 1) atbrīvošanās no vēlmju virzītām iekārēm; 2) nirvāna ar atlikumu jeb atbrīvotības stāvoklis, kad iekāres ir novērstas, bet saistība ar ķermeni un ar paša radītās karmas sekām joprojām eksistē; 3) atbrīvošanās no ķermeņa un no paša radītās karmas sekām; 4) nirvāna bez atlikuma.

Pirmajā un trešajā fāzē norisinās aktīvs atbrīvošanās process. Otrajā fāzē viena veida atbrīvošanās ir noslēgusies, kamēr otra vēl stāv priekšā. Ceturtajā fāzē vārds “atbrīvošanās” jau ir kļuvis lieks un bezjēdzīgs. Apgalvojumi attiecībā uz nirvānu, piemēram, “*Es esmu atbrīvojies no visiem šķēršļiem un kavēkļiem*” vai: “*Kāds [resp. atbrīvotais vai brīvais] ir iegājis nirvānā*”, nav pareizi, jo šeit vairs nepastāv subjekta un objekta attiecības. Tādēļ var tikai teikt, ka nirvāna “*iestājas*”.⁴⁸

Kā metaforu nirvānai un atbrīvošanai var minēt saullēktu un tumsas izzušanu. Šīs divas parādības ir ļoti grūti vienu no otras atdalīt, jo tās ir pretstati un nosaka viena otru. Tumsas izzušanu varētu interpretēt kā atbrīvošanos no kavēkļiem. Saullēktu varētu interpretēt kā atbrīvošanos un ieiešanu nirvānā. Tomēr šiem abiem faktiem, tumsas izzušanai un saullēktam, nav tiešas saistības ar to, ka spīd saule. Tie ir tikai vietas un laika ierobežojumu nosacīta cilvēku pasaules uztvere. Tāpat arī nirvānai nav nekādas saistības ar kavēkļu novēršanu un atbrīvošanos. Tā pastāv vienmēr un mūžīgi neatkarīgi no tā, kā cilvēki to uztver un vai viņi to apzinās vai ne, sasniedz vai ne. Kavēkļi un atbrīvošanās no tiem eksistē tikai cilvēka prātā. Turklāt jautājums par sauli un saullēktu kļūst aktuāls tikai tad, ja cilvēks apzinās, ka atrodas tumsā, vai ja pastāv iespēja saules gaismu zaudēt. Kad spīd saule un pie debesīm nav neviena mākonīša, jautājumi par saullēktu un tumsas izzušanu praktiski ir beznozīmīgi.

3.4. Atbrīvošanās un apgaismība

Mahājānas budisti apzīmē Hīnajānas mācību kā atbrīvošanos un Mahājānas mācību kā apgaismību.⁴⁹ Ar atbrīvošanos šeit tiek saprasta “*izziņa, ka patības nav*”.⁵⁰ Šī izziņa palīdz atteikties no pasaulīgās realitātes un ar nāvi sasniegt nirvānu. Apgaismība turpretim tiek saistīta ar izziņu un ar gudrību:

*“Ja jautā par apgaismību, tad tā ir kopš ilga laika uzkrātas zināšanas par zināšanām. Ja runā par atbrīvošanos, tad tā ir attīstīšanās un nirvānas sasniegšana.”*⁵¹

Ļoti skaidri šī atšķirība redzama ķīniešu hieroglifos, kur apgaismību apzīmē ar <jiewu>解悟 un atbrīvošanos ar <jietuo>解脫. Abi vārdi sākas ar vienu un to pašu hieroglifu <jie>解, kas nozīmē ‘atraisīties’. Apgaismības otrais hieroglifs ietver sevī radikāļa *sirds* jeb *gars* 心 saīsinājumu, turpretim atbrīvošanās otrajā hieroglifā parādīta *miesa* 肉.⁵²

Agrīnais budisms galveno uzsvāru lika uz nirvānas sasniegšanu un budhas statusa iegūšanu. Mahājānas budismā kā centrālā tēma izvērsās apgaismība. Par galveno tēlu kļūst bodhisatva kā persona, kura iemantojusi pilnīgi skaidrās gudrības esenci. Bodhisatva nav budha un neuzturas nirvānā, kaut arī viņu no nirvānas šķir

tikai vairs viena dzīve un nāve. Bodhisatva darbojas cilvēku pasaulē uz zemes, jo viņš ir devis solījumu atbrīvot visas dzīvās būtnes.

Atbrīvošanos var izprast gan kā apgaismību, gan arī kā nirvānu. Pirmajā gadījumā cilvēks vēl ir saistīts ar pasauli, kaut arī viņam ir absolūtās brīvības garantija. Turklāt viņš tiecas uz cēlu mērķi – atbrīvot visas dzīvās būtnes no ciešanām. Šī ir ētiska un garīga atbrīvošanās vārda visplašākajā nozīmē. Otrajā gadījumā atbrīvošanās attiecas tikai uz vienu konkrētu individu, kurš transcendentē pasaulīgo dzīvi un nāvi un sasniedz nirvānu, kamēr citi vēl joprojām paliek nebrīvībā.

Apgaismība reti kad ir galīga. Tā sevī ietver daudzas pakāpes un fāzes. Var pat apgalvot, ka cilvēka dzīve sastāv no daudzām mazākām apgaismībām, kuru kopsummā rodas patiesā gudrība. Arī absolūtā atbrīvošanās budistu izpratnē nav tikai atraisīšanās vien, bet gan visos gadījumos balstās uz morāles un viedības sasniegšanu. Tāpēc apgaismību var uzskatīt kā atbrīvošanās vienu pakāpi, kad caur ētiku, morāli un gudrību par gudrību tiek pilnīgots viedums.

Jēdziens “apgaismība” radies no sanskrita vārda <bodhi>, kas norāda uz “gaišo un pilnīgo gudrību jeb viedumu un īsteno patiesības izziņu”. Ir arī apzīmējums <bodhicitta> (‘apgaismotais prāts’), kurš, izzinot absolūto patiesību, ved uz budhas esamību. Vārds <buddha> nozīmē ‘apzinājies’ jeb ‘vieds’. Budha ir ieguvis patieso viedumu un ir brīvs no visām eksistences formām. Vārds <buddhi> norāda uz loģisku domāšanas spēju un gara spēju attīstīt un saglabāt sevī konceptus un priekšstatus par patieso realitāti.⁵³

Turklāt budistu sūtras izšķir arī visaugstāko apgaismību, ko sanskritā dēvē par <anuttara-samyak-sambodhi>.⁵⁴ Ķīniešu valodā šis jēdziens var tikt atspoguļots gan ar vārda fonētisko transkripciju <a'nouduoluo sanmiao sanputi> 阿耨多羅三藐三菩提, gan arī burtisko tulkojumu <wushang zhengdeng zhengjue> 無上正等 正覺 (‘bez augšas / visas pakāpes / patiesā izpratnē’). Tibetiešu valodā ir tikai tulkotais apzīmējums <bla-na med-pa yang-dag-par rdzogs-pa'i byang-chub-pa> (‘bez augšas / pilnībā pilnīgota / apgaismība’). Tas, kurš sasniedzis šo visaugstāko apgaismojuma formu, tiek dēvēts par “pilnībā apgaismoto” (skt. samyak-sambuddha) un atšķiras no arhata⁵⁵ un no pratjekabudhas. Šo trīs budisma adeptu īstenotā prakse ir atšķirīga, jo viņi seko dažādiem reliģiskās dzīves ideāliem. Skatoties no Mahājānas budistu viedokļa, pilnībā apgaismotā tēls ir visaugstākais ideāls.⁵⁶

3.5. Atbrīvošanās un tukšums

Atbrīvošanās kā galamērķis var tikt pielīdzināta arī tukšumam, ar ko apzīmē ierobežojumu un kavēkļu neesamību. Noliegums un nolieguma noliegums caurvīd visu budisma filozofiju:

“Nezināšanas izskaušanu galīgās realitātes sfērā sauc par atbrīvošanos [...]. Tukšuma realitāte, kurā ar gudrības pretspēku izdzēš visas kaislības un nezināšanas, ir [...] atbrīvošanās.”⁵⁷

Šāds tukšums ir pildīts ar īsteno gudrību un līdzinās budhas esamībai.

Arī tradicionālajā ķīniešu un tibetiešu kultūrā noliegums ir izveidojies par filozofisku principu. Piemēram, ķīniešu jēdziens <wu> 無 (‘nebūt’) bija pazīstams jau filozofa un domātāja Laodzi laikā (apm. 6. gs. p. m. ē.). Tāpat arī Tibetā

religiskās diskusijās vārds <med> ar to pašu nozīmi figurē kā viena no galvenajām pamattēzēm. Šķietami negatīvā izteiksme piešķir teikumiem īpašu formu ārpus laika un vietas robežām. Bet pati par sevi šī negācija ir tikai pieturas punkts patiesās realitātes apstiprinājumam.

Eiropiešu valodās noliegums gramatiski tiek veidots līdzīgi, tikai tā saturs un ietvertā konotācija ir citādi. Apgalvojums, ka kaut kas neeksistē vai kaut kā nav, rada iespaidu, ka kaut kā trūkst, kaut kas ir nepilnīgs vai pat beznozīmīgs. Lai šo pārpratumu novērstu, manuprāt, būtu lietderīgi izteicienus “nē”, “nav” vai “tukšs”, aizstāt, piemēram, ar frāzi “brīvs no”, kurai eiropiešu valodās ir pozitīva un apstiprinoša nokrāsa.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Sk. skaidrojumu nodaļā 3.3.
- ² Ilūziju pasaule, kas balstās uz pārdzimšanas-nāves ciklu un cēloņu-seku ķēdi.
- ³ Sekojošie punkti daļēji pēc Shi Guangzong, 55.–80. lpp.
- ⁴ Shi Guangzong, 78. lpp.
- ⁵ Brandon (red.), 72. lpp.
- ⁶ Burtiski no sanskrita: *apgaismotā būtne*. Cilvēki, kas pasaulīgās dzīves laikā guvuši apgaismību un atbrīvošanos, bet devuši solījumu neaiziet no šīs pasaules tik ilgi, kamēr nebūs atbrīvotas visas pārējās būtnes.
- ⁷ T12n0363_p0319c14-17.
- ⁸ Cēloņu un seku ķēde, kur visām darbībām ir rezultāts.
- ⁹ Brandon (red.), 78. lpp.
- ¹⁰ Burtiskā tulkojumā: *Pārvērtību grāmata*. Vissenākā ķīniešu rakstu grāmata, kurā skaidroti zīlējumi un pareģojumi. Atsevišķas tās daļas, iespējams, radušās 11.– 8. gs. p. m. ē.
- ¹¹ Vairāk par šīm heksagrammām sk. Legge (1882), 144. lpp., Wilhelm (1967), 153. lpp. un Blofeld, 165. lpp.
- ¹² Burtiskā tulkojumā: *Dziesmu [vai dzejoļu] grāmata*. Tautasdziesmu un citu dziesmu un dzejoļu krājums, kas daļēji nāk no 9.–5. gs. p. m. ē.
- ¹³ Sk. Yu Hang, 186. lpp. un Legge (1960), Book of Poetry, 765. lpp.
- ¹⁴ Sk. Yu Hang: *Guofeng 國風: Shaonan 召南: Ye you sijun 野有死麋* (Mao 23).
- ¹⁵ Sk. De Francis (red.): 又būt rokās, 卅 (divdesmit) visi iedzīvotāji, 广 mājā: pārvaldīt, kontrolēt. Sk. arī Xu Shen.
- ¹⁶ Piem., Shijing 詩經 dzejoļos *Xiaoya 小雅: Xiaomin zhi shi 小旻之什: Qiaoyan 巧言* (Mao 198), *Daya 大雅: Wen wang zhi shi 文王之什: Huang Yi 皇矣* (Mao 241). Sk. arī Yu Hang un Legge (1960), Book of Poetry, 712. lpp.
- ¹⁷ Burtiskā tulkojumā: *Pieraksti par vēsturi*. Viens no pirmajiem darbiem, kas vēl šodien ir vispopulārākais vēstures darbs. Autors – Sima Qian 司馬遷, 2.–1. gs. p. m. ē.
- ¹⁸ Sk. Sima Qian, 8. sēj., 2573. un 2579. lpp.
- ¹⁹ Sima Qian, 8. sēj., 2613. lpp.
- ²⁰ Sk. Eitel, 201. lpp.
- ²¹ Sima Qian, 3135. lpp. un Watson, 2. sēj., 424. lpp.
- ²² Sima Qian, 8. sēj., 2580. lpp.

- ²³ Sk. Gaffney, 4. lpp. un Takeuchi (red.) tekstu krājumu.
- ²⁴ Sk. Torakazu (tulk.), Kegon, 22. nod.
- ²⁵ Sk. Seegers (2004), 105. lpp.
- ²⁶ Sk. Kleine [et al].
- ²⁷ Sk. Buddhahadra (tulk.), T09n0278_p0561b26 un tālāk.
- ²⁸ Sk. Šikshānanda (tulk.), T10n0279_p196b28 un tālāk.
- ²⁹ Sk. Šīladharma (tulk.), T10n0287_p556b21 un tālāk.
- ³⁰ Sk. Kleine [et al].
- ³¹ Sk. Bsteh (red.), 81. lpp.
- ³² 𑀘𑀓𑀡. <bie jietuo jie> 別解脫戒, tib. <so-sor-thar>.
- ³³ Sk. Nyadahl, 26. lpp.
- ³⁴ Sk. Lhündub Söpa, 94. lpp.
- ³⁵ Sk. Bsteh (red.), 38. lpp.
- ³⁶ Bsteh (red.), 76. lpp.
- ³⁷ Bsteh (red.), 37. lpp. un Lad, 51. lpp. un 80. lpp.
- ³⁸ 1. Visi sasniegumi ir nepastāvīgi. 2. Viss aptraipītais ir ciešanu pilns. 3. Visas parādības ir tukšas un bez patības.
- ³⁹ Nirvāna jeb atbrīvošanās ir miers un absolūtā laime. (Thupten Ngawang, 1. lpp.)
- ⁴⁰ Frasch (red.), 164. lpp.
- ⁴¹ Bsteh (red.), 97. lpp.
- ⁴² 𑀘𑀓𑀡iešu hieroglifs <mie> 滅 sastāv no šādiem pamatelementiem: ūdens, ierocis (virs) uguns.
- ⁴³ Bsteh (red.), 88., 90. un 91. lpp.
- ⁴⁴ Turpmākais pēc Malten (red.).
- ⁴⁵ Turpmākais pēc Malten (red.).
- ⁴⁶ Vukits, 2. §.
- ⁴⁷ Sk. *Fojiao dianzi cidian*.
- ⁴⁸ Skt. <arhati> – *pareizais, cienīgais, persona ar izcilām īpašībām*. Agrīnajā budismā – persona, kas pabeigusi savu budista praksi un šai dzīvē sasniegusi pilnību.
- ⁴⁹ Shukla (red.), 18. lpp.
- ⁵⁰ Sk. Schumann, 117. lpp.
- ⁵¹ Sk. Nyadal, 41. lpp.
- ⁵² Nyadal, 41. lpp.
- ⁵³ Ouyang Jingwu, 568. lpp.
- ⁵⁴ Arī šis radikālis saīsinātā formā.
- ⁵⁵ Sk. Malten (red.).
- ⁵⁶ Burtiskais tulkojums: <anuttara> – *galvenais, svarīgākais; labākais, izcilais; bez atbildes, kluss, noteikts*; <samyak> – *viss, apkopots, pilnīgs*; <bodhi> – *viedums*. Sk. Malten (red.).
- ⁵⁷ Skt. <arhati> – *pareizais, cienīgais, persona ar izcilām īpašībām*. Agrīnajā budismā – persona, kas pabeigusi savu budista praksi un šai dzīvē sasniegusi pilnību.
- ⁵⁸ Skt. <pratyeka> – *ar paša spēkiem, patstāvīgi*. Budhas, kas praktisko ceļu veikuši un pilnību sasnieguši paši ar saviem spēkiem un gribu.
- ⁵⁹ Sk. Govinda 57. lpp.
- ⁶⁰ Tendzin Gyatso, 92.–93. lpp.

Izmantotie informācijas avoti

- Blofeld, John** (tulk.): *The Book of Change: A New Translation of the Ancient Chinese I Ching (Yi King) with Detailed Instruction for its Practical Use in Divination*. London 1965.
- Brandon, Samuel G. F.** (red.): *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation*. Westport 1980.
- Bsteh, Andreas** (red.); **Buri, Fritz; Dumoulin, Heinrich** [et. al]: *Erlösung in Christentum und Buddhismus*. Nachdruck. Mödling 1992. In: *Beiträge zur Religionstheologie* 3.
- Buddhabhadra / Fotuobatuo / 佛馱跋陀** (tulk.): *Shidipin / 十地品*. In: *Da fanguang fo zhuangyan jing*. 23.–34.nod. In: Wittern, Christian (Hrsg.): *Taisho Tripitaka*, T09n0278. Taipei 1998–2006.
- DeFrancis, John** (red.): *ABC (Alphabetically Based Computerized) Chinese English Dictionary*. Wenlin Software for Learning Chinese. Version 3.0. Honolulu 2002.
- Eitel, Ernest J.**: *Handbook of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese Dictionary of Buddhist Terms, Words and Expressions, with Vocabularies of Buddhist Terms in Pali, Singhalese, Burmese, Tibetan, Mongolian and Japanese*. Amsterdam 1977.
- Faxian / 法賢** (tulk.): *Foshuo dacheng Wuliangshou zhuangyan jing / 佛說大乘無量壽莊嚴經*. In: Wittern, Christian (izd.): *Taisho Tripitaka*, T12n0363. Taipei 1998–2006.
- Fojiao dianzi cidian / 佛教电子辞典**. Xiamen (Amoy) 2001.–2006. Pieejams: <http://www.fodian.net/fodict/index.htm> (15.10.2006.)
- Frasch, Albert** (red.): *Lehrbuch der Tibetischen Umgangs- und Schriftsprache auf der Grundlage von Khenpo Tshultrim Gyamtso Rinpoches Lehrtexten „Erscheinen von höchstem analytischen Wissen“ und „Öffnen des Tores zu höchstem analytischen Wissen“*. Berlin 1999.
- Gaffney, Sean**: *Do the Tibetan Translations of Indian Buddhist Texts Provide Guidelines for Contemporary Translators?* In: *SOAS, Literary Review* 2, 07/2000. Pieejams: <http://www.soas.ac.uk/soaslit/issue2/GAFFNEY.PDF> (07.10.2006.)
- Govinda, Anagarika**: *Einsichten eines Pilgers im Himalaya*. Münster 1993.
- Kern, Heinrich**: *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien: Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche*. 2 sēj., Leipzig 1882–84. In: *Die grossen Religionen und Glaubensbekenntnisse des Ostens*.
- Kleine, Christoph; Pye, Michael; Li Xuetao**: *A Multilingual Dictionary of Chinese Buddhism / Mehrsprachiges Wörterbuch des chinesischen Buddhismus*. München 1999. In: *Buddhist Studies* 3.
- Lad, Kumar A.**: *The Concept of Liberation in Indian Philosophy*. Burhanpur 1967.
- Legge, James** (tulk.); **Müller, Max** (Hrsg.): *She King or The Book of Poetry*. 2. Aufl. Hong Kong 1960. In: *The Chinese Classics* 4.
- Legge, James** (tulk.); **Müller, Max** (red.): *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, II daļa: The Yi King*. Oxford 1882. In: *The Sacred Books of the East* 16.
- Lhündub Söpa (Geshe); Hoppkins, Jeffrey**: *Der tibetische Buddhismus*. 9. izd. München 1998. In: *Diederichs Gelbe Reihe*.
- Malten, Tomas** (red.); **Kapp, Dieter B.** (red.): *Cologne Digital Sanskrit Lexicon*. Köln 1997. Pieejams: <http://webapps.uni-koeln.de/tamil/> (07.10.2006.)
- Nyadahl, (Lama) Ole**: *Wie die Dinge sind: Eine zeitgemässe Einführung in die Lehre Buddhas*. 5. izd. Sulzberg 2002. In: *Buddhismus heute*.

- Ouyang Jingwu** / 歐陽竟無 (Hrsg.): Weimojie suoshuo jing / 維摩詰所說經. In: Zangyao. 5. sēj. Shanghai 1991, 563.–654. lpp.
- Schumann, Hans W.:** Handbuch Buddhismus. Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart. München 2000.
- Seegers, Manfred:** Wissen über Meditation: Sichtweise und Meditation im Diamanten-Buddhismus. Wuppertal 2004.
- Shi Guangzong** / 釋光宗: Jietuoxue / 解脫學. Taipei 1986. In: Renren wenku, te 757.
- Shukla, Karunesh** (red.): Nature of Bondage and Liberation in Buddhist Systems: Proceedings of Seminar held in 1984. Gorakhpur 1988.
- Śikhānanda** / **Shicha'nantuo** / 實叉難脫 (tulk.): Shidipin / 十地品. In: Da fanguang fo zhuangyan jing. 35.–39. nod. In: Wittern, Christian (Hrsg.): Taisho Tripitaka, T10n0279. Taipei 1998–2006.
- Śīladharma** / **Shiluodamo** / 尸羅達摩 (tulk.): Foshuo shidi jing / 佛說十地經. In: Wittern, Christian (Hrsg.): Taisho Tripitaka, T10n0287, Taipei 1998–2006.
- Sima Qian** / 司馬遷: Shiji / 史記. 10 sēj., Shanghai 1962.
- Takeuchi, Tsugihito** [et al] (red.): Old Tibetan Documents Online. Kobe 2001–2006. Pieejams: <http://otdo.aa.tufs.ac.jp/> (14.10.2006.)
- Tenzin Gyatso** / **bsTan-'dzin rGya-mtsho** / **Dalai Lama, XIV.:** Die Lehre des Buddha vom Abhängigen Entstehen: die Entstehung des Leides und der Weg zu Befreiung. Hamburg 1996.
- Thupten Ngawang (Geshe):** *Die Vier Siegel der budhhistischen Lehre.* In: Tibet und Buddhismus 36. Hamburg 1996. Pieejams: <http://www.tibet.de/tib/tibu/1996/tibu36/36siegel.html> (07.10.2006.)
- Torakazu, Doi** (tulk.): *Das Buch von den Zehn-Stufen des “Bodhisattva-Bodens“.* In: Das Kegon Sutra, 22. grāmata. Tokyo 1983, 221.–381. lpp.
- Vukits, Stefan (Pater)** (red.): Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen “Nostra aetate”. In: Das 2. Vatikanische Konzil. Vatikan 28.10.1965. St. Pölten 2005. Pieejams: <http://www.vaticansten.de/theologie/theologiedokumente/vatii/na.htm#2> (07.10.2006.)
- Watson, Burton** (tulk.): Records of the Grand Historian of China. 2 sēj., New York 1961.
- Wilhelm, Richard** (tulk.): I Ging: Das Buch der Wandlungen. Düsseldorf-Köln 1967. In: Diederichs Gelbe Reihe 6.
- Wittern, Christian** (red.); **Xiao Zhenguo** / 蕭鎮國 (red.): Taisho Tripitaka / Dazheng xinxiu dazang jing / 大正新修大藏經. Taipei 1998–2006. CD-ROM versija no “Taishō shinshū Daizōkyō / Tripitaka in Chinese”. (85 sēj., Tokyo 1924–1932). Pieejams arī: www.cbeta.org/result/taisho.htm (07.10.2006.)
- Yu Hang** / 于夯 (kom.): Shijing / 诗经. Taiyuan 1999. In: Zhonghua chuanshi mingzhu jinghua congshu.

Zusammenfassung

Der Aufsatz erörtert einen der buddhistischen Hauptbegriffen „Befreiung“. Die Grundlage der Arbeit bilden vier chinesische Wörter (jie 解, tuo 脫, du 度, du 渡) und drei tibetische Wörter (grol, sgröl, thar), die am häufigsten für diesen Begriff eingesetzt werden und die theoretisch dem Sanskrit-Wort „moksha“ entsprechen. Um die Bedeutungen und Aspekte des Begriffes festzustellen, sind mehrere aus dem Sanskrit übersetzten Texte der Mahāyāna-Sūtras untersucht worden. Von einer allgemeinen Betrachtung des Begriffes im Mahāyāna-Buddhismus am Anfang des Textes wird weiter auf einzelne Aspekte und Stufen der Befreiung eingegangen. Ebenso werden die entsprechenden chinesischen und tibetischen Äquivalente, ihre Bedeutungen und ihr Sprachgebrauch analysiert worden. Der letzte Teil des Aufsatzes betrachtet den Begriff „Befreiung“ im Zusammenhang mit anderen buddhistischen Hauptbegriffen, denen er in der Bedeutung nahe kommt. Hier werden die gegenseitigen Wechselbeziehungen von der Befreiung einerseits und von Nirwana, Vollkommenheiten, Tod, Erleuchtung und Leerheit andererseits dargestellt.

Schlagworte: Buddhismus, chinesische Sprache, Literatur, Lexikographie.

Doctrines of Man in Orthodox Christian and Tibetan Hagiographic Narratives

Mācība par cilvēku ortodoksālās kristietības un Tibetas hagiogrāfiskajos naratīvos

Elizabete Taivāne

Latvijas Universitāte
Teoloģijas fakultāte
Raiņa bulv. 19, Rīgā, LV-1586

Abstract

The article is presented in the field of comparative religious anthropology. The research concerns the soteriological motifs in the Orthodox Christian and Tibetan hagiographic narratives. Religious anthropology is always soteriologically oriented. Hagiography, in turn, demonstrates how the soteriological models work in practice. To put it differently, hagiography is a genuine storehouse of patterns of perfect religious conduct. In this article, we have tried to analyze the way religious conduct is influenced by certain religious doctrines conditioned, in turn, by historical and cultural environment. At the same time, a phenomenological approach to religion makes the search for the common essence of religions possible.

Keywords: Tibetan Buddhism, hagiography, Orthodox Christian tradition, soteriology, comparative religion.

This article is presented in the field of comparative religious anthropology. Comparativism and anthropology are two vital dimensions of the contemporary theology and religious studies. Today, when different Eastern religions come to the West, Christian theology is not any longer self-sufficient. Christian theology cannot ignore religious values suggested by Eastern religions. In turn, the spiritual values suggested by Christianity have to be reviewed in an inter-religious context.¹ For this reason comparativism is so important.

On the other hand, Christian theology experiences the so called “anthropological shift”², which is necessary in the present situation of spiritual vacuum. This anthropological shift is intended to restore and revive theology from within, insisting on genuine human values. Comparative religious anthropology provides a completely new theological look at the classical Christian doctrines and values and at the status of Christianity in the context of other religions.

The main thesis which is going to be defended in this article is the following: religious experience determines religious doctrine and vice versa. In particular, religious doctrine is an endeavour to describe religious experience³; nevertheless, we are all born and brought up in a certain historical and cultural environment – as Erich Fromm points out, we all perceive reality through different social filters (notional

apparatus, logic, and taboo) inherited from our parents.⁴ Therefore, certain religious ideas possessed by an individual from childhood give shape to their religious experience and determine their religious conduct. Thus, religious experience and religious doctrine are inseparable and interdependent.

Any religion proposes its doctrine of man which, in turn, entails certain models of religious conduct. These models are not a mere speculation. Adherents of different religious traditions always try to live according to certain rules which are derived from anthropological ideas. Inside any major religious tradition, there are persons whose religious conduct has been perfect enough to acquire the status of "saints". Hagiography is a subject inside theology exploring biographies of saints and the phenomenon of sanctity as such. Hence, hagiography is a storehouse of examples of perfect religious conduct. To put it differently, hagiography embodies the anthropological models suggested by a religious tradition.

The core of any religion is soteriology or the doctrine of salvation. Religion is a complicated system which is supposed to work for the man's benefit. Religion is a means of salvation. Hence, religious anthropology is always soteriologically oriented. Hagiography, in turn, demonstrates how these soteriological models work in practice. In other words, hagiography is built on an experientially soteriological basis.

The two religious traditions which are going to be compared are Orthodox Christianity and Tibetan Buddhism. Mahāyāna Buddhism and Christianity may be classified as monistic⁵ and theistic religions, respectively. The monistic world view presupposes the oneness of all things. The ultimate reality emanates producing phenomena and man is not exclusion. He also is the same ultimate reality in his innermost being. If so, man is able to communicate with the ultimate only in the process of introspection or meditation (Skt. *dhyāna*), which results in a complete destruction of personality and union with the ultimate. This sort of experience is qualified as knowledge because man acquires some sort of gnosis of himself and reality. This return to the totality of things is fully a result of human effort. Any kind of divine support is completely excluded in monism.

In Mahāyāna Buddhism, Buddha plays the role of the undifferentiated ultimate reality. Besides, it is common knowledge that Tibetan Buddhism incorporates the religious ideas of the indigenous Tibetan religion Bon. According to this religion, the phenomenal world comes into being from the so called Primordial Basis (Tib. *gzhi*, the equivalent of ultimate reality). The Primordial Basis manifests as light which produces five colours, i.e., the essence of the five elements. These primal elements interact and the gross elements appear, constituting the material dimension and the physical body of the human being.⁶

So, the task of a Tibetan Buddhist is to go against the current, namely, against emanation and return to the totality of all things – *gzhi*. Not only human consciousness but also the gross elements of the physical body dissolve in its essence, namely, in the five colored lights and then in the Primordial Light – *gzhi*. This process represents regression as a result of a certain state of consciousness when the dichotomous conceptualization is abolished and the body is analyzed as the derivative of the Primordial Basis.

Innumerable Tibetan hagiographic narratives confirm the idea of such regression. The alleged phenomenon of the dissolution (re-absorption) of the physical body in colored light is denoted in Tibet as the “Rainbow Body” (Tib. *‘ja’ lus*). Tibetans believe that it is enough to become aware of the wholeness of all things and the relative character of a personality to achieve the soteriological goal, namely, the state of “rainbow body”, liberation from reincarnation. I will mention here one such narrative written down by Sogyal Rinpoche about “a yogin in secret”, Sonam Namgyal, who died in 1952 in the East of Tibet. Many people witnessed the experience of attaining the state of the “Rainbow Body” by Sonam Namgyal. Our hero was a very common and modest man who travelled much, carving mantras and sacred texts on stones. In his youth he was a hunter and he used to listen to the teachings of some great master. Not long before his death, people saw him leaving for the mountains, where he sat doing nothing but looking ahead. Nobody knew what he was and what he was doing. He liked to compose his own songs and sing them instead of the traditional ones. Some time later he fell ill. When his health became very poor, his family decided to send for lamas and doctors. Sonam’s son told him that it was now important to remember all the teachings, but Sonam said smiling, “I have forgotten all of them. There is nothing worth remembering. Everything around us is a mere illusion. Nevertheless, I am convinced that everything will be fine.” He died at the age of 79, but before he passed away, he asked people not to touch his body after his death for a week. When he died, his family wrapped up his dead body and asked the lamas to start the practice⁷. The body was placed in a small room. Soon the people could not help noticing that the body of Sonam, who was a tall man, had become smaller in its size, and around the house they could see some unusual iridescent light. When on the sixth day they peeped in the room, they saw that the body was continuously diminishing. The cremation ceremony was set on the eighth day. But when the cemetery people, who came to take the dead body, unwrapped it, they saw nothing but his nails and hair.⁸ One of the most recent events of “Rainbow Body” took place in the province of Kham in Eastern Tibet in 1998.

The theistic world view, on the contrary, deals with the ultimate Other which lies beyond us. The ultimate Other is a divine Person who has created the world in an act of will. If this is true, His revelation to man depends only on His will. Located outside human beings, God cannot be discovered in the process of psychic introspection. He requires a Mediator in order to be revealed. In Christianity this role is played by Jesus Christ who is the only path to the Father. In this context the idea of the Divine Grace comes into being. If revelation and salvation depend on God’s will, man can never participate in the Divine without mediation of the divine grace. And, if grace does its work, it is enough for man to seek only God’s grace. This is the source of devotion called *bhakti* in Hinduism and *agape* in Christianity. The path of grace when man and God cooperate is of the same value as the introversive path of Gnostics. These two paths are just two alternative ways to the Ultimate⁹.

The soteriological goal in Christianity is denoted as deification (Gr. *théōsis*). Hesychasm (Greek mysticism) inside the Orthodox tradition, which deals mainly with the experience of the Divine Light, elaborates a unique teaching of deification as participation in the Divine life. Notably, a deified human being is united with God at the level of the Uncreated Divine Energies and not at the level of the

Divine Substance. Man becomes God, at the same time his physical substance and his personality remain. In this way, the classical theistic scheme is not neglected. According to it, union with God never means merging with God. Personality must remain, because if it does not there will be nobody who continues to love. Here the relationship between subject and object is important.

One more aspect of Christian soteriology is the eschatological one. Here we deal with the notion of linear time and postponed salvation. Complete theosis is possible only after *parousía* (Gr.) or the second coming of Christ. At present, only a partial salvation is possible. Only the souls of saints are deified whereas the body needs to wait for resurrection which, in turn, will take place only after *parousía*. Resurrection in regard to the saints means that the bodies of the saints will become subtle and luminous.

What does that contribute to the Orthodox hagiography? Many bodies of the deceased saints allegedly become incorruptible. This is a preliminary phase before the body is deified.¹⁰ Sometimes the bodies are subject to decay; however, the bones remain yellow and produce an odorous chrism, as it happened, for instance, in Athos.¹¹

It is rather curious that there are six very unusual narratives in the whole corpus of the Orthodox hagiography. These are events of unexplained disappearance of the bodies of Christian saints after their death, which are little commented on by the Orthodox theologians. Usually the explanation is reduced to a short formula, “the body was hidden by God”. Sometimes it is stated that people were not worthy of burying the saint, or that his/her disappearance after death means that the body actually exists somewhere but is hidden by God because of the humble request of the saint not to glorify him pronouncedly until the *parousía*.

According to the Orthodox tradition, St. Mary, the Mother of God, ascended to Heaven with her body and soul united. The narrative is an obvious borrowing from the apocryphal Gospel of the Assumption of the Virgin under the title “The Discourse of St. John the Divine Concerning the Falling Asleep of the Holy Mother of God”¹². The event of the resurrection of the Virgin’s body depends on the idea of her sinlessness. The Assumption is dogmatically asserted by the Catholic Church and is also accepted by the Orthodox Church as a certain aspect of the tradition. Mary’s case is considered to be an exclusion of the principle of the postponed resurrection of the body.¹³

Other saints whose bodies have allegedly disappeared are St. John, the disciple of Jesus¹⁴, St. Irina from Ephesus (the 1st century)¹⁵, St. Dula, a monk from Egypt¹⁶, St. Theoktista († 881, Poros Island)¹⁷, Anthony of the Caves (of Kiev, † 1073)¹⁸, and St. Cosmas of Zograph, the ascetic of Bulgaria († 1323)¹⁹.

If the biographies are believed to be authentic, the bodies of the saints, except for the unclear case of St. Anthony, seem to be absorbed. In the case of St. Dula his clothes remain, as it was also the case after the Resurrection of Jesus. The alleged fact that St. Irina’s dead body disappeared three days later, also resembles the passage from the Gospel. The same three days are mentioned in the story of the assumption of the Mother of God.

The above mentioned narratives which are not in strict accordance with the Christian idea of the postponed Resurrection become a bridge between two completely different religious traditions. From the descriptive point of view, the above mentioned stories and the Tibetan narratives about the phenomenon of the “Rainbow Body” are rather similar. In spite of the different anthropological schemes, the two hagiographic traditions deal with the absorption of body and a few other common features, for instance, the so called “secondary mystical phenomena” that often accompany the moment of death of the saints and that are various photic apparitions, fragrant odours, and heavenly sounds.

However, common features, including the reabsorption of the body, do not mean that the anthropological models are ignored here. In the case of Tibetans the body just dissolves whereas the liberated spiritual part of man becomes one with the cosmic Buddha. On the other hand, according to the Christian anthropology, the personality remains forever; the body does not dissolve, it resurrects and becomes subtle.

Nevertheless, the schemes are never so strict when incarnated in the alive body of religious experience. The agapeic religiosity goes always together with the gnostic. Christian deification without gnosis is impossible whereas Tibetan religiosity includes agapeic elements. A deified person of the Christian East completely loses his individual psychic features in order to become one with God. In Tibet, in turn, the phenomenon of *sprul sku*²⁰ is rather important – *sprul sku* are the reincarnated masters of the past. They are liberated beings who agree to reincarnate again for the benefit of sentient beings.

Hence we can conclude that gnosis and agape are two religious instincts of man which cannot be separated. They both are represented in our psyche. They cooperate and are interrelated in a religious tradition. Different “proportions” of the two religious instincts in various religious traditions build their anthropological doctrines and determine their religious conduct. Just as the two anthropological schemes cannot be completely separated, the different models of religious conduct also are one and the same aspiration towards the Ultimate.

Endnotes

- ¹ Such a conflict between the Christian notion of the superiority of Christianity and the idea of relativism of all religions has been sharply and in a very intimate way experienced by the father of the “historical relativism” Ernst Troeltsch. (See Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991, pp. 23–31.)
- ² The term is proposed by Karl Rahner. The anthropological shift in theology is discussed also by Modern Orthodox theologians, for instance, by S. S. Horuzhy.
- ³ An Orthodox theologian V. N. Lossky has discussed the issue in the context of Eastern Christianity. He has not distinguished religious (precisely, mystical) experience from dogmatic theology. The former is an individual manifestation of the common faith; the latter is a common expression of what can be experienced by anybody. (В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия. Догматическое богословие*. Москва: СЭИ, 1991, сс. 8–11.)
- ⁴ Ērihs Fromms, *Psihoanalīze un dzenbudisms*, tulk. Andžela Šuvajeva (Rīga: Zvaigzne ABC, 2002), 53.–59. lpp.

- ⁵ Designating Mahāyāna Buddhism as a monistic system we make use of the competent position of Th. Stcherbatsky. (See Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927, pp. 39–43 (In: *Buddhism*, ed. Richard A. Gard. New York: George Braziller, 1962, p. 118).)
- ⁶ Чогъял Намкхай Норбу Римпоче, *Хрусталь и путь света: Сутра, Тантра и Дзогчен по учениям Намкхай Норбу Римпоче*, сост. Джон Шейн, пер. с англ. Маликова Фариды Х., тиб. написание терминов и сост. глоссария к книге Сидорова С. А. Новокижингинск: Рандолгар Санти Маха Сангха, 1991, с. 57.
- ⁷ Supposedly, 'pho ba (Tib.) or the principle of transference of consciousness is meant here.
- ⁸ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, ed. Patrick D. Gaffney and Andrew Harvey. New York: HarperSanFrancisco, 1994, p. 172.
- ⁹ According to the classification proposed by Aloysius Pieris, S. J. Buddhism and Christianity are denoted as gnostic and agapeic religions, respectively. (Aloysius Pieris, S.J., *Love Meets Wisdom: a Christian Experience of Buddhism*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990, pp. 110–113.)
- ¹⁰ As D. I. Protopopov explains, the deified soul influences the body in such a way that it becomes delicate and transforms into spirit. (Д. И. Протопопов, *О нетлении святых мощей*. Тверь, 1991, с. 13.)
- ¹¹ For instance, in 1837, Nicodemus, a monk of skhima died in Athos. In 1840 his bones were exhumed and washed. According to the accepted order they were put in a basket and left in the church for the all-night vigil. The fragrant chrism started to ooze out of the ears of the skull. This phenomenon was interpreted in the following way: the saint was fond of listening to the Holy Scripture; therefore, the chrism came out of his ears even after his death. (Д. И. Протопопов, *цит. соч.*, сс. 21, 35–36.)
- ¹² Montague Rhodes James, trans., *The Discourse of St. John the Divine Concerning the Falling Asleep of the Holy Mother of God (15) in The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- ¹³ According to the tradition, the disciples of Jesus buried Mary in a cave of Gethsemane, rolling a large stone over the entrance. For three days and three nights they stayed near the tomb, praying and singing psalms. It so happened that due to the divine providence apostle Thomas was absent from the funeral. He only appeared in Gethsemane on the third day, grieving a lot, as he had missed Mary's blessing. Sympathizing with Thomas, the apostles decided to roll back the stone from the entrance to comfort him. However, entering the cave, they found only the veil of the Saint Virgin, while Her body had gone. Thus, they became witnesses to the miraculous Assumption of Mary's body into Heaven. (*Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчества прообразований, относящихся к ней, учения Церкви о ней, чудес и чудотворных икон ея, на основании Священного Писания, свидетельств Св. Отцов и церковных преданий*. Москва: Типо-литография И. Ефимова, 1904, сс. 184–202.)
- ¹⁴ *Настольная книга священнослужителя*, т. 2. – *Месяцеслов*. Москва, 1978, с. 124.
- ¹⁵ Accompanied by a large number of Christians, she went into the mountains near Ephesus. Then she made a sign of the cross, went into the cave, and asked the people to close the entrance of the cave with a large stone. On the next day the people opened the cave but did not find the body of the saint. (*Настольная книга священнослужителя*, т. 3. – *Месяцеслов*. Москва, 1979, с. 278.)
- ¹⁶ The dead body of Dula was locked up in a church until the arrival of the abbot and the brothers of the neighboring monastery. When the church was unlocked, the body was no longer there, only the clothes and the shoes were left. The biographer motivates the

disappearance of the relics in a very simple manner: the brothers were not worthy of burying the saint. (Ibid., cc. 441–442.)

- ¹⁷ Theoktista lived on the non-inhabited Poros Island alone in a forgotten Church of St. Mary for 35 years. Hunters found her a short time before her death and buried her on the same island. The body disappeared from the grave. (*Настольная книга священнослужителя*, т. 2. – *Месяцеслов*, сс. 259–260.)
- ¹⁸ He was buried in his cave after his death. Allegedly nobody has managed to see or touch his body for the bright light and natural disasters like fire or water have not allowed people to take the body. (*Настольная книга священнослужителя*, т. 3. – *Месяцеслов*, с. 550; Д. И. Протопопов, *О нетлении святых мощей*, с. 37.)
- ¹⁹ St. Cosmas was a monk living in the desert not far from Athos. Before his death, Jesus Christ came to him in a vision and said that at the end of Cosmas' life Satan and his angels would torture him. Three days after the foretold torture the saint took Holy Communion and died. He was buried in his cave, and during the burial many animals and birds glorified his death with their presence and howls. Forty days later the monks opened the cave to take the body to the monastery, but the relics had disappeared. (*Настольная книга священнослужителя*, т. 2. – *Месяцеслов*, с. 105.)
- ²⁰ *Sprul sku* equivalent in Sanskrit is *nirmānakāya* (the body of incarnation).

Kopsavilkums

Rakstā izmantota komparatīvās reliģijas antropoloģijas metode. Pētījuma objekts ir soterioloģiskās tendences pareizticīgās kristietības un Tibetas budisma hagiogrāfiskajos aprakstos. Reliģijas antropoloģija ir soterioloģiski orientēta, kamēr hagiogrāfija ir šo soterioloģisko ideju iemiesojums praksē. Citiem vārdiem, hagiogrāfija ir reliģiskās uzvedības paraugu krātuve. Šajā īsajā pētījumā mēģināts analizēt, kādā veidā kultūrvēsturiski nosacītās reliģiskās doktrīnas ietekmē reliģiskās uzvedības paradigmas, kā arī mēģināts atrast dažādu reliģisko tradīciju kopsaucēju, par izejas punktu padarot fenomenoloģisko pieeju reliģijas zinātnē.

Atslēgvārdi: Tibetas budisms, hagiogrāfija, pareizticība, soterioloģija, komparatīvā reliģiju zinātne.

Ķīna – „barbari”: etnonīmu semantika

China – “Barbarians”: the Semantics of Ethnonyms

Karens Petrosjans

Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā LV-1050
e-pasts: petrosjans@yahoo.com.sg

Lai gan Senā Ķīna ir ģeogrāfiski izolēta no pārējiem pasaules civilizāciju centriem, ķīniešu etnoss attīstījās nehomogēnā vidē. Ķīnas civilizācija ar tās vēsturiski kulturālo centru Dzeltenās upes vidustecē robežojās ar tautām, kurām bija dažādas vēsturiskās attīstības pakāpes un cits saimnieciskās darbības tips (piemēram, nomadisms), tās piederēja citām valodu saimēm. Avoti liecina, ka senie ķīnieši sevi pretnostatīja „barbariem”. Šī raksta autors izgaismo ķīniešu attieksmi pret kaimiņtautām caur dažādu cilšu nosaukumu prizmu. Tas kļūst iespējams, pateicoties ķīniešu hieroglifiskās rakstu valodas īpatnībām, kur vārdi ir attēloti nevis ar burtiem, bet ar ideogrammām.

Atslēgvārdi: etnonīms, Ķīna, hieroglifs, cilts.

Šī raksta autora mērķis nav izgaismot etniski ģeogrāfiskās zināšanas Senajā Ķīnā, nedz arī izklāstīt to cilšu ģenēzes vēsturi, kas apdzīvoja Ķīnas teritoriju senajos laikos. Mans uzdevums ir ar hieroglifos pausto domāšanas veidu rekonstruēt priekšstatu par tām zemēm un tautām, kas ielenca Vidusvalsts teritoriju. Šim pētījumam ir starpdisciplinārs raksturs, un tajā pārklājas divas zinātņu nozares – filoloģijas un etnogrāfijas zinātne. Tomēr šādā darbā nav iespējams nepieminēt tās zemes, kuras senlaikos apdzīvoja neķīniešu ciltis. Tāpēc ir jāzina vēsturiskā ģeogrāfija.

Ķīniešu apdzīvotā teritorija senajos laikos nebija tik plaša, kāda tā ir mūsdienās. Par senķīniešu civilizācijas teritorijas kodolu var uzskatīt Huanhe vidusteci ar tās centru mūsdienu Henāņas provincē. Senķīniešu etnosa apdzīvotās teritorijas sauca par *zhongyuan* (中原) jeb Viduslīdzenumu. Tajās ietilpa tādas mūsdienu provinces kā Henāna, Šaņduna, Hebejas dienviddaļa, Šaņsji, Dzjansji ziemeļdaļa, Aņhuja, Šaņsji. Bet zemes, kas neietilpa *zhongyuan* teritorijā, bija stepes, kas ziemeļos pārgāja tuksnešos un rietumos kalnos. Šīm zemēm bija ne tikai cita ainava, tās bija arī citas kultūras pasaule. Un, jo tālāk tās atradās no ķīniešu pasaules centra, jo barbariskākas tās šķita ķīniešu acīs. Spriežot pēc pirmā ķīniešu folkloras krājuma „Šidzjin” (经) jeb „Dzejas kanona”, kas tapis 11.–7. gs., tautā neķīniešu zemes sauca par *gui fang* (鬼方) jeb velna pusi, bet A. Štukina tulkojumā – par „dēmoniskajām valstīm”.¹

Senajā laikmetā ir iespējams izšķirt divus Ķīnas centriskuma iemeslus. Pirmkārt, tā bija ilglaicīga izolācija no citu seno civilizāciju centriem, tās dēļ izveidojās ķīniešu pārākuma sajūta, kas kļuva par ķīniešu nacionālās identitātes komponentu. Otrkārt, Viduslīdzenuma iedzīvotāji objektīvi atradās augstākā vēsturiskās attīstības stadijā nekā stepju perifērijas iemītnieki.

Pirms ķerties pie šī raksta praktiskās daļas, nepieciešams izdarīt vēl dažas piezīmes. Ir zināms, ka, tulkojot svešvalodu terminus ķīniešu valodā, tiek lietoti divi vārda tulkošanas principi, proti, vārda nozīmes princips un transliterācijas princips. Tulkojot nozīmi, tiek uzsvērtā vārda jēga, taču vienlaikus tiek ignorēta vārda fonētiskā struktūra. Otrajā – transliterācijas jeb transkripcijas – metodē tiek uzsvērtā tulkojamā vārda fonētika. Šī raksta autors uzskata, ka Senajā Ķīnā, īpaši etnonīmu tulkošanas gadījumā, dominēja pirmais princips. Un otrādi – jo tuvāk mūsdienām, jo vairāk ir pamanāma tendence atdarināt vārda skanējumu, piemēram, mūsdienu valstu nosaukumos, izņemot 美国 (*Meiguo*) jeb ‘brīnišķīgā valsts, ASV’.

Lai būtu skaidrāks ķīniešu tautas priekšstats par barbariem vai tiem, kas nepieder *huaxia* (华夏) kategorijai, jāaplūko lietoto simbolu semantika. D. Dzjina (*J. Ching*), manā skatījumā, pareizi atzīmēja, ka hieroglifiem vai to komponentiem, kas tiek lietoti „četrus barbarus debespūšus” nosaukumos, nereti ir pazemojošs raksturs.² Tādā veidā par izpētes objektu kļūst lieteratūrā atrodamie nehaņu (jeb neķīniešu) cilšu etnonīmi. Mūs interesē hieroglifi vai to komponenti, ar kuriem apzīmē dzīvniekus un kukaiņus. Tādējādi etnonīmus iespējams sistematizēt ne tikai pēc vēsturiskās cilšu rašanās vai pēc cilšu piederības pie valodu saimēm un etniskām grupām, bet arī pēc komponentiem, kuri apzīmē dažādas dzīvnieku sugas.

Etnonīmu animālisma simbolisms

Viens no izplatītākajiem etnonīmiem, ko sastopam senķīniešu literatūrā, ir 狄 (*di*). Di ciltis ir pat pieminētas filozofiskajā traktātā „Mendzi” (孟子),³ kā arī daudzos citos avotos. Vēsturnieki di cilšu parādīšanos uz senķīniešu vēstures horizonta datē ar 7. gadsimtu pr. Kr. Hieroglifs, kas apzīmē Senķīnas ziemeļrietumos dzīvojušās di ciltis, sastāv no diviem komponentiem, viens no tiem ir „suns”. Ķīniešu valodas hieroglifa atslēga „suns” (犭 – *quan*), kas atrodas hieroglifa kreisajā pusē, parasti tiek izmantota vārdos, kuri apzīmē plēsīgu zvēru un mājdzīvnieku nosaukumos. Piemēram, 狼 (*lang*) ‘vilks’, 狐 (*hu*) ‘lapsa’, 猬 (*wei*) ‘ezis’, 猪 (*zhu*) ‘cūka’. Kā redzam, tieši kreisais komponents parasti veido hieroglifa nozīmi.

Vienas no senākajām ciltīm, kas tika pieminētas avotos, bija 獫狁 (*xianyun*), dažreiz apzīmētas arī ar 獯粥 (*xunyun*). *Xianyun* tika minēta kanona „Šidzjin” (jeb „Dzejas kanons”) „mazajās odās”.⁴ Ķīnas tradicionālā historiogrāfija identificē tās ar sjunnu (Eiropā viņi ir pazīstami kā huņņi) tautas senčiem (protams, ir acīmredzama vārdu fonētiskā saistība), kuri parādījās vēstures arēnā 3. gs. pr. Kr. Kā redzam abu hieroglifu gadījumā, kreisā puse norāda uz saistību ar kādu dzīvnieku. Interesanti, ka hieroglifs 獫 (*xian*) apzīmē suņu šķirni ar garu purnu.

獠 (*liao* jeb *lao*) ciltis Tanu dinastijas laikā tika lokalizēta Ķīnas dienvidos (mūsdienu Guansji provincē). Saskaņā ar veiktajiem pētījumiem tas ir kopīgs nosaukums daudzām dienvidu etniskajām grupām. To pierāda arī avoti, kas tapuši 7. gs. pēc Kr. un kur tas tiek minēts sakarā ar soda karagājieniem pret *lao* ciltīm.⁵ Kā redzam, hieroglifa kreisais komponents ir radikālis „suns” (犭) un vārds tiek tulkots kā ‘medības nakts laikā’.

Radikālis „suns” (犭) ir sastopams etnonīmā 獠 (*yao*), kas, iespējams, ir mūsdienu dienvidu 苗瑶 (*miao-yao*) tautu senči, kuri dzīvo galvenokārt Guidžou, Juņņāņas un Sičuāņas provincē. Pēc M. Krjukova domām, pirmie etnonīma 獠 (*yao*)

pieminējumi sastopami Sunu (宋) dinastijas hronikās imperatora Lidzuna (*Lizong*, 1225–1264) valdīšanas laikā.⁶ Hieroglifs 猯 (*yao*) tika lietots arī kā otrs nosaukums tapīra (獏 *mo*) apzīmēšanai.⁷ Ir vērts atzīmēt, ka tapīru apdzīvotais areāls tolaik skāra Ķīnas dienvidu provinces Sičuāņu un Juņņāņu. Jāatzīmē arī, ka etnonīmā 瑶 (*yao*) pašreiz „suņa” elementa nav un tā vietā ir ielikts elements 王 (vai 玉 *yu*). Tas liecina par tradicionālās etnonīmu pazemojošo elementu lietošanas sistēmas degradāciju.

Ķīniešu etnonīms mongoļu valodā runājošu oiratu cilšu apzīmēšanai bija 猯刺 (*weila*), tās dzīvojo rietumu Mongolijā. Oirati dzīvoja kalnu taigā Sajānu grēdā.⁸ Viņi tika pieminēti „Juanši” hronikā kā naimaņu sabiedrotie kaujā ar Čingishana karaspēku 1205. gadā.⁹ Hieroglifam 猯 (*wei*), neskatoties uz kreisajā pusē esošo „suņa” komponentu, nav tam atbilstošas nozīmes. Viens no iespējamiem šī vārda tulkojumiem var būt ‘nepieklājīgs’, ‘nearistokrātiskas izcelsmes cilvēks’. Tomēr šī hieroglifa etimoloģija ir saistīta ar skaņām, ko izdveš suns, proti, ar riešanu, vaukšķēšanu.¹⁰ Interesanti, ka tajā pašā „Juanši” oiratu ciltis tiek sauktas par 鞞亦刺 (*wo yi la*) pēc to labprātīgas apvienošanās ar mongoļiem 1208. gadā.¹¹

Viena no *rong* (戎) cilšu apakšgrupām bija 犬戎 (*quanrong*), kas iegāja Ķīnas vēsturē tāpēc, ka izbeidza Rietumu Džou periodu (11. gs. vidus – 721. g. pr. Kr.), proti: „uzbruka Džou (周 – valsts, kur atradās valdnieka galvenā mītne – aut. piez.) un nogalināja *You-wan* (幽王 – pēdējais Rietumu Džou valdnieks – aut. piez.).¹² Viņu teritorija bija tās zemes, kas atradās ziemeļos no senās firsta valsts *Qi* (齐), kuras savukārt atradās mūsdienu Šaņdunas provinces teritorijā. Tās nosaukumā pirmais vārds ir „suns” 犬 (*quan*), un tam nav citas nozīmes. Hieroglifs „suns” parādās etnonīmā 犬夷 (*quanyi*), kas minēts „Vēstures pierakstu” (史记 „Šidzji”, 2. gs. pr. Kr.) 32. nodaļā sakarā ar *zhou* cilšu vadoni *Wen-wan* (11. gs. pr. Kr.). „*Wen-wan* uzbruka *Chong* un *Mixu* (密 – neliela firsta valsts mūsdienu Gaņsu provinces teritorijā – aut. piez.) valstīm, *quanyi* (犬夷) ciltīm.”¹³ R. Vjatkins uzskata, ka *quanyi* ir viens no rietumu *rong* atzariem, kurus sauca arī par jau minētajiem 犬戎 (*quanrong*).

Jāpievērš uzmanība etnonīmam 突厥 (*tujue*). Tieši tā ķīniešu transkripcijā skan sentjurku klejotāju cilšu apvienības nosaukums. Centrālajā Āzijā dibinātā valsts Tjurku kaganāts (522–745) tolaik bija galvenā sāncense Ķīnas impērijām – Suju (隋, 589–618.) un Tanu (唐, 618–907) dinastijai. Hieroglifs 突 (*tu*) tiek lietots galvenokārt ar nozīmi ‘pēkšņi’ (突然, *turan*). Tomēr ir vērts pievērsties šī hieroglifa etimoloģijai. „Suns” 犬 (*quan*), kas atrodas zem „alas” 穴 (*xue*) saskaņā ar „Senķīniešu hieroglifu vārdnīcu” nozīmē ‘suns, kas pēkšņi izskrēja no savas alas’.¹⁴ Iespējams, šāds hieroglifa traktējums ir skaidrojams ar pēkšņiem klejotāju uzbrukumiem, kas raksturo to kaujas taktiku.

Cits gadījums ir viena no ziemeļu ciltīm 貂 (*mo*), kas reti ir sastopama „Vēstures pierakstos”, piemēram, „Šidzji” 27. nodaļā. Hieroglifam 貂 (*mo* dažreiz rakstīts kā 貂), kas tiek lietots šīs tautas apzīmēšanai, ir divi lasījumi. Pirmais lasījums ir *he* ar nozīmi ‘jenots’, savukārt otrs lasījuma variants ir iepriekš minētās *mo* cilts nosaukums. Senajā hieroglifikā hieroglifa 豸 (*zhi*) kreisais elements, nozīmēja ‘kukainis bez kājām’.¹⁵ Savienojumā hieroglifa atslēga 豸 (*zhi*) atrodas kā kreisais komponents vārdos, kas ir saistīti ar plēsīgo zvēru nosaukumiem, piemēram, 豹 (*bao*) ‘leopards’, 貂 (*diao*) ‘sabulis’, 豺 (*chai*) ‘šakālis’. Ir viegli pamanīt, ka

šīs tautas lokalizācija Ķīnas ziemeļu reģionā sakrīt ar jenota apdzīvoto teritoriju ziemeļaustrumu reģionā.

Tekstos tiek minēta 大特 (*date*) cilts. Acīmredzot tā bija viens no rietumu *rong* cilšu atzariem. Avotos tā minēta sakarā ar Cjiņu valsts valdnieka *Wen-gong* karagājienu (8. gs. pr. Kr.).¹⁶ Mūsdienu ķīniešu valodā hieroglifs 特 (*te*) tiek lietots galvenokārt ar nozīmi ‘īpašs’ (特, *tebie*). Tomēr senajos laikos šis hieroglifs apzīmēja vērši, kas vecāks par diviem gadiem.¹⁷ Uz saistību ar mājdzīvniekiem norāda hieroglifa kreisais komponents 牛 (*niu*) ‘vēršis’. Kā zināms, 牛 (*niu*) komponents hieroglifu kreisajā pusē ir saistīts ar mājdzīvniekiem un lopiem, piemēram, 犍 (*jian*) ‘vēršis’, 犍 (*gu*) ‘bullis’.

Rietumu ciltīm 羌 (*qiang*), kas apdzīvoja mūsdienu Sičuaņas un Cjinhajās provinci, par hieroglifa pamatu ir 羊 (*yang*) ‘aita’ vai ‘jērs’. Dažreiz literatūrā tās arī sauc par 西羌 (*xiqiang*) jeb „rietumu *qiang*”. Neapšaubāmi, bez pazemojošā rakstura nosaukumā tiek uzsvērtā šo cilšu pamatnodarbošanās, proti, lopkopība. *Qiang* ciltis tiek minētas jau pirmajos Ķīnas civilizācijas rakstu avotos – uzrakstos uz zīlēšanas kauliem (甲骨文, *jiaguwen*), kas attiecās uz Šanu (商) dinastijas periodu (17.–11. gs. pr. Kr.). Spriežot pēc šiem uzrakstiem, senajiem ķīniešiem *qiang* ciltis bija diezgan nopietns ienaidnieks. Zināms, ka pēc veiksmīgas kaujas ķīnieši viņus upurēja dieviem.¹⁸

Hieroglifs „aita” (羊) veido kreiso elementu etnonīmā 羯 (*jie*). *Jie* bija viena no piecām ciltīm, kas parādījās Ķīnas vēsturē 4. gs. pēc Kr., bet to vadonis *Shi Le* kļuva par dibinātāju „barbaru” Vēlīnās Džao dinastijas Ķīnas teritorijā. *Jie* kā neatkarīga cilts sāka veidoties, atdaloties no sjunnu klejotājiem. Spriežot pēc avotiem, etnonīms „*jie*” tika atvasināts no vietas nosaukuma, kur uzturējās sjunnu cilts.¹⁹ M. Krjukovs pieskaita to pie ciltīm, kas nāca no Centrālās Āzijas. Patiešām, to paražas krasi atšķiras no kaimiņtautām, piemēram, eksistēja mirušo sadedzināšanas jeb kremācijas rituāls.²⁰ Hieroglifam 羯 (*jie*) bez cilts apzīmējuma ir arī cita nozīme – Senajā Ķīnā tas tika lietots kastrēta auna apzīmēšanai. Hieroglifs 羯 (*jie*) tiek lietots vienā no sjunnu tautas cilts nosaukumiem. „Dzjiņšu” hronikas autors uzskaita deviņpadsmit sjunnu ciltis, vienu no tām sauc 力羯 (*lijie*).²¹

骠戎 (*lirong*) cilts tiek minēta „Vēstures pierakstos” beņdzji sadaļā, kur tiek runāts, ka šai ciltij ir „dažādu spalvas krāsu auļotāji”.²² R. Vjatkins uzskata, ka tās senlaikos dzīvoja blakus Džou (senķīniešu valsts) Šaņšji provincē.²³ Pirmā hieroglifa grafisko pamatu veido 马 (*ma*) „zirgs”, kas ir saistīts ar cilts nodarbošanos, proti, zirgu audzēšanu. 骠 (*li*) apzīmē zirgu, kas ir tikai melnā krāsā.

Atslēga „zirgs” sastopama vienā no dienvidu cilšu nosaukumiem 骆越 (*luoyue*), kas tiek minēts „Vēstures pierakstu” 113. nodaļā. Šajā etnonīmā var novērot alogīsmu, jo Senās Ķīnas dienvidos tolaik nepārzināja zirgu audzēšanu. Saskaņā ar senķīniešu valodas vārdnīcu hieroglifs 骆 (*luo*) apzīmēja baltas nokrāsas zirgu ar melnu asti.²⁴ Ķīniešu vēsturnieks Liņdžan Miņ min vēl vienu dienvidu cilti 雒越 (*luoyue*) no 越 (*yue*) cilšu saimes, kas, pēc viņa domām, dzīvoja mūsdienu Vjetnamas teritorijā.²⁵ Tomēr iespējams, ka divi iepriekš minētie etnonīmi bija ekvivalenti. Hieroglifs 雒 (*luo*) ir arī saistīts ar zirgu audzēšanas tēmu un nozīmē melnu zirgu ar baltām krēpēm. Tomēr etnonīmiem ar „zirga” komponentu acīmredzot nebija pazemojošā rakstura tāpēc, ka Senajā Ķīnā zirgs vienmēr tika cienīts. Turklāt hieroglifs „zirgs”

(马-*ma*) ir vairākuma mūsdienu valstu nosaukumu komponents, piemēram, Malāzija (马来西亚), Maķedonija (马其顿), Malta (马耳他).

Entomoloģiskais simbols

Nākamo apakšgrupu veido etnonīmi, kas kaut kādā mērā ir saistīti ar vārdu komponentiem, kuri apzīmē kukaiņus. Kopības vārds, kas apzīmē dienvidu cilti 蛮 (*man*), ir minēts pašos agrīnajos ķīniešu avotos, piemēram, „Šanšu” (jeb „Augstākā grāmata”) „Jao kanonā”.²⁶ Dažreiz literatūrā lieto terminu 南蛮 (*nanman*), kas nozīmē ‘dienvidu *man*’, norādot uz tās ģeogrāfisko atrašanās vietu. Apakšējais hieroglifa elements tiek lietots ķīniešu valodā dažādu kukaiņu 虫 (*chong*) apzīmēšanai, piemēram, 蚊 (*wen*) ‘ods’, 蚁 (*yi*) ‘skudra’. Interesanti, ka hieroglifs 蛮 (*man*) tika lietots arī vēlākajā periodā. Piemēram, Ķīnas dienvidu cilts 茫蛮 (*mangman*), kas dzīvojusi mūsdienu Juņņanas provincē, pēc ķīniešu pētnieku domām, ir mūsdienu 傣族 (*daizu*) vai 布朗族 (*bulanczu*) senči.²⁷ 茫蛮 (*mangman*) tautas rašanās Ķīnas vēsturē ir attiecināma uz Tanu dinastijas valdīšanas laiku (618–907). Tomēr hieroglifs 蛮 (*man*) ne vienmēr tika lietots saistībā ar dienvidu ciltīm. Vienu no ciltīm, kas dzīvoja rietumu Mongolijas teritorijā pirms Čingishana impērijas rašanās, sauca 乃蛮 (*naiman*) – naimani.

Etnonīms 蜀 (*shu*) ir sastopams „Augstākajā grāmātā” („Šanšu”),²⁸ kā arī „Vēstures pierakstu” 4. nodaļā, kas satur analogisku fragmentu. Tas attiecas uz 11. gs. pr. Kr., kad *zhou* cilšu vadonis *Wu-wang* (武王) uzstājās ar runu pirms slavenās kaujas pie Muje (牧野 – kaujas vieta, kur tika nogalināts pēdējais Šanu dinastijas valdnieks). 蜀 (*shu*) šeit ir *zhou* sabiedroto cilšu lomā. „*Yong, shu* (蜀), *qiang* (羌 ciltis, kuras mēs jau minējam mūsu pētījumā), *mou, wei, lu, peng* un *pu*, paceliet savus sķēpus,” tā skan šis teksta fragments.²⁹ Janjao Kuņ, citējot šo fragmentu, lieto vārdu *zu* (族 – tautība) attiecībā uz astoņiem uzskaitītajiem etnonīmiem.³⁰ Turpmāk etnonīms *shu* nozīmē firsta valsti mūsdienu Sičuāņas provinces teritorijā, kuru apdzīvoja dažādas neķīniešu tautas. Hieroglifs 蜀 (*shu*) parādās senajā literatūrā (piemēram, traktātā „Haņ fei-dzi” 3. gs. pr. Kr.) un nozīmē taureņa kāpuru.³¹

Entomoloģiskā simbolika ir 闽 (*min*) ciltij, kuras hieroglifa centrā atrodas kukaiņa zīme 虫 (*chong*), kas iespiesta vārtos. Par to ir pieminēts „Šidzji” 113. nodaļā.³² Par *min* cilts lokalizāciju uzskata mūsdienu Fudzjaņas provinces teritoriju. 2. gs. pr. Kr., vienā laikā ar *Nanyue* (南越), dibināja *Minyue* (闽越) valsti Ķīnas dienvidos. Jāatzīmē, ka šim hieroglifam ir arī otrs lasījums, proti, *wen*. Hieroglifa otrajā lasījumā 闽 hieroglifs ir sinonīms vārdam „ods” (蚊). Tātad Ķīnas dienvidos blakus divām iepriekš minētajām tautām dzīvoja daudz dažādu cilšu 越 (*yue*) saimju.

No ciltīm, kas vēsturē radušās vēlāk, var minēt klejotāju cilti 蠕蠕 (*ruanruan* jeb mūsdienu izrunā *ruru*). Eiropas literatūrā to parasti dēvē par žužāņiem. Tās varas apogejs iekrīt 5. gs., kad „stepēs no Hingana kalnu grēdas līdz Altajam valdīja žužāņu hans *Shelun*”.³³ Līdzīgi kā iepriekš minētajām ciltīm, hieroglifa formas pamatu veido kukaiņa zīme 虫 (*chong*). 蠕 (*ruan*) nozīmē tārpu, kas rāpo un lokās. Ķīniešu pētnieks Cjudzju Run savā rakstā minēja šīs cilts nosaukuma sinonīmu – 蝮蠕 (*rouruan*)³⁴. Hieroglifs 蝮 (*rou*) arī ir saistīts ar kukaiņiem, proti, ar zemesvēžu

dzimtu. Mūsdienās ķīniešu vēsturnieki šīs tautas apzīmēšanai lieto neitrālākus hieroglifus – 柔然 (*rouran*).

Etonīmu ornitoloģiskā tematika

Starp etnonīmiem iespējams izšķirt to cilšu apakšgrupu, kuru nosaukumi ir saistīti ar putnu apzīmējumiem vai putnu tematiku, piemēram, tāda ir leģendārā cilts 鸟夷 (*niaoyi*). Tās pirmais hieroglifs nozīmē putnu, otrs ir vispārīgs termins visu austrumu barbaru apzīmēšanai. Citos avotos tos sauc par 岛夷 (*daoyi*). R. Vjatkins, atsaucoties uz *Kang-xi* (Cjiņu dinastijas imperators) vārdnīcu, uzskata, ka abos gadījumos šīs etnonīms ir lasāms kā *daoyi*,³⁵ kas šajā gadījumā nemaina „putna” (鸟) hieroglifa nozīmi. Cilts 鸟夷 (*niaoyi*) ir minēta „Vēstures pierakstu” 2. nodaļā: „[...] valdnieks Yu (禹), mitoloģiskās dinastijas Sja (夏) dibinātājs, apskatīja savus īpašumus, un apskates laikā 鸟夷 (*niaoyi* jeb *daoyi*) cilšu pārstāvji pienesa viņam apģērbus no dzīvnieku ādām.”³⁶ Tomēr jautājums par šīs cilts dzīvesvietu paliek atklāts.

Uiguru tautu, kas mūsdienās dzīvo Sjiņdzjanas Uiguras autonomajā rajonā Ķīnas rietumos, sauc 维吾尔 (*weiwuer*). Tomēr sākotnēji šīs etnonīms skanēja citādāk. Ir grūti apgalvot, kad tieši uiguri pirmoreiz parādās ķīniešu avotos, bet Uiguru kaganāta izveidošanās laikā (745. g. pēc Kr.) tos dēvēja par 回鹘 (*huihu* jeb *huigu*). 鹘 (*hu*) nozīmē plēsīgu putnu no piekūnu dzimtas. Uz sakaru ar putniem norāda komponents (鸟), kas atrodas hieroglifa labajā pusē.

Pirmās iepriekš minētās tautas apzīmēšanai bija ekvivalents etnonīms 狄 (*di*). Ma Čanšou uzskata, ka ar hieroglifu 翟 (*di*), kas arī ir sastopams avotos, „apzīmēja vienu un to pašu tautu”.³⁷ Hieroglifs apzīmēja vienu fazānu paveidu ar garu asti. Trijiem nākamajiem etnonīmiem kopīgais elements ir hieroglifs 鸟 (*wu*) ‘krauklis’, ‘vārna’. „Vēstures pierakstos” minētas klejotāju ciltis (*wusun*), kas apdzīvoja Septiņņipi un Tianšanu. 176. g. pirms Kr. tās sagūstījis un paverdzinājis sjunnu karaspēks.³⁸ Ar otru etnonīmu 乌桓 (*wuhuan*) apzīmē cilti, kas dzīvoja Ķīnas ziemeļaustrumu reģionā (Iekšējās Mongolijas austrumos) Haņu impērijas laikā. Uhuaņi pieskaitāmi pie senām mongoļu ciltīm, kas atdalījās no klejotāju savienības *donghu* (东胡), kad tos sakāva sjunni 3. gs. pr. Kr. Daļa bēgļu no *donghu* apmetās pie Uhuaņu kalna, no kurienes arī radās to cilts nosaukums.³⁹

乌啼 (*wuti*) cilts ir pieminēta Dzjiņšu hronikā. Šajā nosaukumā abi hieroglifi ir saistīti ar putnu tematiku. Pirmais ir 乌 (*wu*) – ‘krauklis’, otrs hieroglifs 啼 (*ti*) var tikt lietots kā putnu radītas skaņas, proti, ‘dziedāšana, vidzināšana, čivināšana’. Šī cilts tiek pieminēta 5. gs. sākumā sakarā ar *Mengsun* (Ziemeļu Lianu dinastijas valdnieks, šī dinastija atradās Ķīnas rietumos) karagājienu. Avotos rakstīts: „[...] izbraucot uz rietumiem, uz *Tiaotiao*, *Mengsun* sūtīja *Fuen*, kam bija karavadoņa tituls, un tā karaspēks bija pārāks par visiem citiem, lai pēkšņi uzbruktu barbaru klejotājiem *biha* un *wuti* ar 30 tūkstošiem jātnieku priekšgalā.”⁴⁰ Spriest par šīs cilts lokalizāciju palīdz jau iepriekš minētā teritorija, proti, *Tiaotiao*. V. Taskins raksta, ka *Tiaotiao* ir Haņu (dinastijas) apgabala *Panhe* vidiene, un šī apgabala galvenā pilsēta atrodas rietumos no mūsdienu pilsētas Junčanas Gaņsu provincē.⁴¹ Pilsēta Junčana (永昌) atrodas šīs provinces centrālajā daļā. Tomēr centieni meklēt negatīvu nozīmi trijos iepriekš minētos nosaukumos var būt bezjēdzīgi. Skaņu *wu* mūsdienu valstu

ģeogrāfiskajos nosaukumos (piemēram, Urugvaja, Ukraina) ķīnieši transkribē ar hieroglifu 烏 (*wu*).

Pamatojoties uz izklāstīto materiālu, var izdarīt šādus secinājumus. Izpētīto etnonīmu semantikai ir pazemojošs raksturs. Etnonīmu hieroglifi vairākos gadījumos netieši ir saistīti ar zooloģijas tematiku un dažreiz tieši norāda uz konkrētu dzīvnieku vai putnu. Senie ķīnieši identificēja kaimiņu ciltis ar dzīvniekiem, kuri mita Ķīnas impērijas perifērijā. Zīmīgi ir senķīniešu vēsturnieka Baņ Gu (1. gs. pēc Kr.) uzskati, ka barbariem ir „cilvēku sejas un plēsīgu zvēru sirdis”, kā arī „gudrs valdnieks izturas pret barbariem kā pret plēsīgiem zvēriem”.⁴² Var apgalvot, ka animālistiskos elementus etnonīmos nevar uzskatīt par sakritību. Kas attiecas uz pašiem ķīniešiem, tad, kā raksta D. Dzjiņa, Senās Ķīnas centrālās daļas iedzīvotāji līdzīgi sengrieķiem uzskatīja sevi par vienīgiem civilizētajiem cilvēkiem pasaulē, kurus ielenc barbari.⁴³

Atsauces un piezīmes

- ¹ Книга Песен / Пер. А. Штукина // Конфуций. Луньюй. Москва, 2004, с. 344.
- ² J. Ching. *Mysticism and Kingship in China*. Cambridge, 1997, p. 4.
- ³ Мэн-цзы (пер. В. С. Колоколова). Санкт-Петербург, 1999, с. 39.
- ⁴ 诗经/ 王浩- 山西古籍出版社, 太原, 2006. Shijing („Dzejas kanons”) / Red. Wang Jie-Taijuanja, 2006, 189. lpp.
- ⁵ М. В. Крюков. *Китайский этнос в средние века*. Москва, 1984, с. 80.
- ⁶ *Ibid.*, с. 79.
- ⁷ 古代汉语词典.-北京, 2005. Senķīniešu vārdnīca. Pekina, 2005, 1829. lpp.
- ⁸ Л. Гумилёв. *Поиски вымышленного царства*. Москва, 2002, с. 101.
- ⁹ Переводы из „Юань ши” (фрагменты) // Р. П. Храпачевский. *Военная держава Чингисхана*. Москва, 2005, с. 454.
- ¹⁰ 古代汉语字典.-北京, 2005. Senķīniešu hieroglifu vārdnīca. Pekina, 2005, 826. lpp.
- ¹¹ Переводы из „Юань ши” (фрагменты), с. 457.
- ¹² Сыма Цянь. *Исторические записки*. Т. 2 / Пер. и коммент. Р. В. Вяткина, Москва, 1975, с. 19.
- ¹³ Сыма Цянь. *Исторические записки*. Т. 5 / Пер. и коммент. Р. В. Вяткина, Москва, 1987, с. 32.
- ¹⁴ Senķīniešu hieroglifu vārdnīca. Pekina, 2005, 797. lpp.
- ¹⁵ Senķīniešu vārdnīca. Pekina, 2005, 2026. lpp.
- ¹⁶ Сыма Цянь. *Исторические записки*. Т. 2, с. 20.
- ¹⁷ Senķīniešu hieroglifu vārdnīca. Pekina, 2005, 778. lpp.
- ¹⁸ С. Кучера. *Древнекитайские тексты цзягувэнь и шан шу-зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-инь* // *Восток* 2005, № 6, с. 29.
- ¹⁹ *Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв.* Вып. 2: Цзе / Пер. и коммент. В. С. Таскина, Москва, 1990, с. 28.
- ²⁰ М. В. Крюков. *Китайский этнос на пороге средних веков*. Москва, 1979, с. 76.
- ²¹ *Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв.* Вып. 1: Сюнну / Пер. и коммент. В. С. Таскина, Москва, 1989, с. 152.
- ²² Сыма Цянь. *Исторические записки*. Т. 1 / Пер. и коммент. Р. В. Вяткина, Москва, 1972, с. 82.
- ²³ *Ibid.*, с. 307.
- ²⁴ Senķīniešu vārdnīca. Pekina, 2005, 1026. lpp.

- ²⁵ 林剑鸣. 秦汉史.- 上海, 2004. Linjian Min. Cjiņu un Haņu dinastijas vēsture. Šanhaja, 2004, 60. lpp.
- ²⁶ 尚书 / 罗庆云- 远方出版, 2004. Shangshu („Augstākā grāmata”) / Red. Luoqing Yun, 2004, 13. lpp.
- ²⁷ 胡绍华. 傣族先民金齿和茫蛮// 中国古代民族志.- 北京, 2004. Hushao Hua. Dai, jinchi un manmang tautu senči // Senās Ҷīnas etnogrāfija. Pekina, 2004.
- ²⁸ Shangshu („Augstākā grāmata”) / Red. Luoqing Yun, 2004, 71. lpp.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ 杨耀坤. 氏族的演变// 中国古代民族志.- 北京, 2004. Yangyao Kun. Di cilšu vēsturiskā attīstība // Senās Ҷīnas etnogrāfija. Pekina, 2004, 89. lpp.
- ³¹ Senķīniešu vārdnīca. Pekina, 2005, 1459. lpp.
- ³² 司马迁. 史记- 岳麓书社出发, 长沙, 2001. Sima Qian. Shiji („Vēstures pieraksti”) Changsha, 2001, 646. lpp.
- ³³ Л. Гумилёв. Древние Тюрки. Санкт-Петербург, 2002, с. 15.
- ³⁴ 邱久荣. 蒙然// 中国古代民族志.- 北京, 2004. Qiujiu Rong. Rouran // Senās Ҷīnas etnogrāfija. Pekina, 2004, 34. lpp.
- ³⁵ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1 / Пер. и комент. Р. В. Вяткина, Москва, 1972, с. 257.
- ³⁶ Ibid., с. 152.
- ³⁷ 马长寿. 北狄与匈奴.- 广西师范大学出版社, 2006. Ma Changshou. Ziemeļ di un xiongnu. Guanxi, 2006, 1. lpp.
- ³⁸ Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Пер. и комент. В. С. Таскина, Москва, 1968, с. 43.
- ³⁹ История народов Восточной и Центральной Азии. Москва, 1986, с. 86.
- ⁴⁰ Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. Вып. 1: Сюнну / Пер. и комент. В. С. Таскина, Москва, 1989, с. 129.
- ⁴¹ Ibid., с. 214.
- ⁴² М. В. Крюков. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Москва, 1983, с. 347.
- ⁴³ J. Ching. Mysticism and Kingship in China. Cambridge, 1997, p. 4.

Summary

Chinese names of neighbour ethnicities (ethnonyms) are based on Chinese characters or their sub-parts which were used to refer to animals, birds, and insects. The fact that ethnonyms are linked to the fauna subjects is not a mere coincidence. Ethnonyms are dealing with animalistic theme, and they are not fortuitous. This paper shows that these patterns were already used in the early years of the Chinese civilization, continued to be in use during the Middle Ages and almost disappeared from use in the Modern Times. In addition, the author of the paper suggests that the assignment of derogatory proper names to neighbouring nations by the Chinese was based on the Chinese view of sinocentrism, which appeared during early years of the Chinese civilization.

Keywords: China, ethnonyms, hieroglyphs, tribes.

Taisnīguma izpratne sūfismā: Dželāl ad-Dīns Rūmī un Muhji ad-Dīns Ibn al-'Arabī

Sufi Understanding of Justice: Jalal Al-Din Rumi and Muhy Al-Din Ibn Al-'Arabi

Jānis Ešots

Latvijas Universitātes Āzijas zinātniskais institūts,
Visvalža ielā 4a, Rīga, LV-1050,
e-pasts: jeshots@inbox.lv, tel. 65152994

Kopsavilkums

Rakstā apskatīta taisnīguma jēdziena interpretācija sūfismā (islāma misticismā), konkrētāk – divu izcilāko sūfisma domātāju Dželāl ad-Dīna Rūmī (1207–1273) un Muhji ad-Dīna Ibn al-'Arabī (1165–1240) darbos. Rūmī saista taisnīgumu ar harmoniju un skaistumu, traktējot to kā reizē ētisku un estētisku fenomenu (kurš var tikt ne vien pakļauts loģiskai analīzei, bet arī estētiski izbaudīts). Ja uztveram taisnīgumu kā līdzsvaru un harmoniju, tad jāatzīst, ka tas atrodas lietu dabas pamatā. Savukārt pēc Ibn al-'Arabī domām būt taisnīgam nozīmē ierādīt katrai lietai tai atbilstošu vietu. Tādējādi, lai cilvēks varētu būt taisnīgs, viņam vispirms jābūt zinošam (proti, jāzina, ko prasa katra konkrēta lieta un kas tai pienākas). Pazīt lietas savukārt nozīmē pazīt to „nostiprinātās substances” (*a'jān sābita*) (lietu pirmtēlus, kas fiksēti Dieva zināšanā).

The notion of justice in Arabic and Persian is commonly conveyed by the word '*adl*' (or its derivative '*adāla*²'). As a substantive, '*adl*' means 'justice'; as an adjective (which applies both to live beings and things), it means 'rectilinear, just, well-balanced'. Hence, '*adl*' must, by necessity, refer to a well-balanced state of affairs, which is achieved by putting everything in its proper place. An antonym to '*adl*' is *zulm* ('injustice'). Literally, it signifies something "not in its right place".

Among the early schools of Islamic thought, these were definitely the Mu'tazilites who were most concerned with the issue of justice. This concern found its expression even in the self-attributed name of the school: as it is well known, they called themselves "the people of justice and unification" (*ahl al-'adl wa 'l-tawhid*) or sometimes just "the people of justice" (*ahl al-'adl*). But what exactly did the Mu'tazila mean by justice?

According to the Mu'tazilites, man is the creator of his own acts via contingent power (*qudra*), which God has given to him. Since man has the freedom to choose either good or evil, he is responsible for his choice. On his turn, God is obliged to reward or punish man according to his deeds. This principle of the necessary justice of God, in fact, means that while man enjoys freedom of choice in his acts, God does not enjoy such freedom in reward and punishment. In conformity with the

Mu'tazilite tenets, God is compelled to reward man for his good acts and to punish him for the evil ones.

In Ash'arism, regarding the issue of freedom of choice, two different trends – radical and moderate – can be distinguished. The radical trend tends to deny man's freedom of choice altogether, thus professing sheer determinism. The moderate trend treats man's choice as the occasion (*sabab*) for God to cause an action, corresponding to that choice. The moderate Ash'arites put forward the so-called theory of acquisition (*kasb*). According to it, man's actions are created by God and man only acquires (*kasaba*) them. Hence, man possesses some derived power/potency to act, which, however, can create nothing without the aid of God's original power. In either case, God is the creator of human acts, while man is only their receiving subject or acquirer. Nevertheless, God attributes these acts to man, thus making him responsible for something which he was compelled to do by God Himself. This looks like a blatant injustice, which is, however, mitigated by another Ash'arite postulate – contrary to the Mu'tazilite tenets, God is under no obligation to punish man for his wrongdoings. If He wishes, He can pardon the wrongdoer, or pretend not to notice his misdeeds. Thus, Ash'arite God is the supreme ruler (an absolute monarch), who is not accountable to anyone. Usually, He acts according to a certain pattern (habit). However, He is not obliged to follow it and can deviate from it at any given moment, according to His will or whim. God's being just/execution of justice, in accordance with the Ash'arite teachings, must be taken exactly as His habit (*sunnat Allah*) – the usual (but not the only possible) way in which things occur.

I shall now discuss the treatment of the issue of justice in the thought of two outstanding Sufi thinkers – Jalal al-Din Rumi and Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi – attempting to draw some parallels between Rumi and the Ash'arites and Ibn al-'Arabi and the Mu'tazilites.

Rumi's "Mathnawi" ("[The Book of] Couplets with Hidden Meaning") – perhaps the most significant Sufi book composed in Persian and often named "the Persian Qur'an" – contains a good number of symbolic tales, which deal with the issue of justice. I shall briefly discuss two of them – the tale of the lion and the hare (*Mathnawi*, I: 900–1372) and the tale of the Prince of Bukhara and his minister/trustee (*wakil*) (III: 3686–3699; 3789–3921; 4377–4420; 4601–4624; 4664–4749).

The lion, which relies on his own efforts (*jahd*) to provide himself with food (and thus follows the principle "From you – striving, from me – blessing"), has a habit to hunt in the forest. Every day he roams around in search of prey and kills the first animal he meets in order to satisfy his hunger. Other animals (which are much weaker than he, therefore, cannot resist him (except by cunning)) have no choice but to trust in God and hope for His help. After long and difficult negotiations, an agreement is reached between the lion and other animals that, from now on, every day one animal will be sent to the lion as his daily ration. In turn, the lion agrees not to harm other inhabitants of the forest, as long as the agreement is duly observed. (That is, he, though unwillingly, agrees to change striving/acquisition (*kasb*) to trust (*tawakkul*).)

Everything goes on as agreed until one day the hare's turn comes. He manages to cheat the lion by telling him that another lion, who challenges his authority, has appeared in the forest. The hare then takes the lion to a deep well and shows him his own reflection on the water, telling the lion it is his rival who dwells in the depth of the well. The cheated lion jumps into the well and is drowned, and the inhabitants of the forest are relieved of the tyrant.

It is evident that at least one level or dimension of the tale deals with justice because we learn from it that a tyrant and oppressor is, sooner or later, punished and the oppressed are liberated from his yoke. It is in the nature of things to tend to return to the state of rest (*sukūn*) and equilibrium (*i'tidāl*). For Rumi, to be just and to exercise justice means to establish harmony in every aspect, thus creating something that is not only morally impeccable but also aesthetically enjoyable. Hence, justice is inseparable from beauty – or rather, it is just another name for the latter.

Another conclusion we draw from the tale is that, strictly speaking, it is not in power of a human being (or any other creature) to achieve perfect justice. Justice cannot be achieved by means of our own efforts in principle. It is only God who can restore justice; our actions can serve as preparatory causes (*asbab*) at best, or channels through which God exercises His justice and manifests His beauty.

The fate of the lion shows us that the (alleged) God's promise: "From you – striving, from me – blessing" is not always fulfilled, especially when striving manifests itself as oppression of other creatures. In turn, those who place their trust in God are never deceived though the deliverance may come later than expected. Hence, justice is achieved not through human actions and decisions, but through trust in God (*tawakkul 'alā Allāh*).

The second tale is rather poor in events. The minister of the ruler of Bukhara was accused of certain grave wrongdoings. Fearing the punishment, he ran away and spent some ten years in exile. His longing for the prince (there appears to have been a kind of lover-beloved relationship between them) grew stronger and stronger, though, until it became unbearable. Then the minister decided to return to Bukhara in order to have a glance at the prince and then come what may. Upon seeing the prince, he fainted and remained unconscious for a long time while the prince was trying to restore him to life. Slowly, his limbs began to move – and there the story ends.

Love is greater than justice and overcomes it – thus, perhaps, the moral of the story can be summarized. It is pointless to try to treat the relationship between a lover and beloved in terms of justice and injustice. On the part of the lover, it is rude and impolite to even mention the very word of justice in the presence of the beloved. As for the beloved, he/she is never expected to be just to the lover. On the contrary, he/she is expected to either torture the lover without a good cause or forgive him/her his wrongdoings completely (as the prince of Bukhara forgives everything to his minister).

Now, if we assume that Rumi means by the "ruler of Bukhara" none other than God, the tale can be read as the account of the episode of the love affair between God and one of His chosen friends.³ In this account, God presents Himself as an absolute monarch whose only law is his own will/wish and who is not accountable

for his actions to anyone (“He shall not be questioned as to what He does” (21:23)⁴). One will notice that such image of God is peculiar to Ash‘arism and alien to Mu‘tazilism.

A few words must be said here about the concept of friendship (*walāya*) with God. According to certain Sufi beliefs (definitely shared by Rumi and his circle), there is always a certain number of God’s friends (*awliyā’*) present on the Earth, who benefit from a special relationship with God (which is, to a degree, similar to the “patron-client” relationship that existed in the ancient Rome and in the pre-Islamic Arabia). A famous *hadith qudsī* says, “My friends are [hidden] under my robe”. In practical terms, this means that God has singled out from mankind a special group of favourites, whose blameworthy deeds He changes into/makes them look like praiseworthy ones. In turn, the friends (or clients) of God are expected to support His cause in whatever circumstances and at whatever cost.

It is important to mention here the fact that God’s friends may have no achievement of their own at all: God’s special favours are shown to them simply because God happens to be their patron. In His capacity of patron, He is obliged to protect His clients, regardless of whether they are righteous or sinners. The belief in such kind of patronage seems to reflect the well-established mechanism of mutual support that existed in the pre-Islamic tribal Arab society.

To sum up, Rumi’s treatment of justice is not free from certain contradictions. He associates justice with harmony and beauty and seems to treat it as both moral and aesthetical phenomenon – i.e., as an affair that can be not only mentally considered and reflected upon but also experienced through witnessing (*mushahada*) and tasting (*dhawq*). As far as justice means equilibrium and harmony, it constitutes the very nature of things. If, however, justice is understood as one’s right to receive his proper share (reward) without an undue delay, in certain cases Rumi appears to treat demand for such justice as bad manners (*biadabi*). He seems to believe that between friends and lovers, justice is replaced with love and mutual devotion. Although Rumi dismisses certain tenets of the Ash‘arite theology (in particular, their teaching on acquisition (*kasb*)), his God is Ash‘arite God – an absolute monarch, who does what he wants and is not accountable for what he is doing. It is not incumbent upon Him to reward the righteous and punish the wrongdoers: although this is His habit (*sunna* or ‘*ada*) to do so in the majority of cases, He is under no obligation to follow it. Moreover, Rumi seems to be certain that He does not follow it in respect to His chosen friends (or clients) (*awliya’*).

Muhy al-Din Ibn al-‘Arabi discusses the issue of justice in a number of passages in the *Futuhat al-Makkiyya* (e.g., I: 389; II: 163, 435, 463, 480; III: 106, 163⁵) and in several other works, in particular, in the sixth chapter of the *Kitab al-tadbirat al-ilahiyya fi islah mamlakat al-insaniyya* (“Measures, Taken by God Concerning the Improvement of the Human Kingdom”)⁶ and the eighth chapter of the *Kitab tajj al-tarajim* (“The Crown of Explanations”).⁷

As W. Chittick aptly remarks, for Ibn al-‘Arabi, justice means “to put everything in its proper place”.⁸ It is evident that in order to do so one must first come to know the proper place of each thing. To do this, in turn, one must know its fixed entity (*‘ayn thabita*) – the image of this or that particular thing that exists or rather, is fixed

in God's knowledge. Is it possible in principle? Ibn al-'Arabi answers that not to its full extent. Therefore, both knowledge and justice in their absolute (non-delimited) sense pertain only to God (the Real). However, perfect Knowers ('*urafa'*) see the things (i.e., their entities) *almost* such as the Real Himself sees them during the Real's essential self-disclosure (*at-tajalli al-dhati*) to them – a mere instant, like a flash of lightning, when the bounds and delimitations of their own fixed entities are lifted (or almost lifted). Therefore, they are also able to do them justice – or at least, to be *almost* just to them. The class of Knowers, which is closest to the perfect ones, see the fixed entities of things vaguely and less distinctly because their spiritual sight is impaired by the delimitations of their own entities that are only partially removed through the Real's self-disclosures by its names and acts. Each following class sees/ perceives the fixed entities more vaguely and vaguely because their own entities become more and more delimited in respect to the higher levels. The so-called "common people" – those who are entirely immersed in the natural world and seek only sensual pleasures – see almost nothing. Hence, they cannot do justice to most things – in fact, to anything – because they perceive them extremely obscurely and indistinctly. Precisely due to this imperfection of the spiritual sight they attempt to change things in such a way that would suite their imperfect and distorted conceptions of good and justice. In turn, the perfect Knowers – those who see things as they really are – do not try to change them in any way because they believe that the current state of affairs, whether it seems just or unjust in respect to someone, is demanded by the essential preparednesses (*isti'dadat dhatiyya*) of the things. Any attempt of interference and exercise of aspiration (*himma*) will only aggravate and worsen the situation.⁹

By doing so – i.e., by not interfering in the state of affairs and not attempting to change it – the Knower (Gnostic) ('*arif*') follows the Real, which never attempts to change the entities, fixed in its knowledge, because it is impossible by definition: if one knows X to be a rogue, he cannot change the content of his knowledge and come to know X as an honest man. The Real manifests and existentiates these entities or properly speaking, their rulings and properties (*ahkam*) exactly as they are. Therefore, the Real is like a mirror of them. But it is not an unpolished or otherwise faulty mirror, which distorts the image of the reflected object; on the contrary, the Real is the most perfect and an extremely well polished mirror, which reflects the image of the thing as it really is. In the case of the Real, therefore, knowledge ('*ilm*'), action ('*amal*'), and justice ('*adl*') is one and the same thing. It is *almost* the same thing in case of perfect Knowers. The less perfect the Knowers, the wider the gap between knowledge and justice and action and justice becomes.

Ibn al-'Arabi's teaching on the fixed entities, as it is well known, represents a further development of the Mu'tazilites¹⁰ theory of "non-existents" (*ma'dumat*). I would like to argue that Ibn al-'Arabi was influenced by the Mu'tazilite teaching on justice, namely, by their postulate that it is incumbent upon God to reward the virtuous and to punish the sinners because in both cases (the Mu'tazilites and Ibn al-'Arabi) the justice exercised by God is a passive and negative one: it is a kind of justice that manifests itself as non-interference.

On the basis of the above discourse and provided evidence, it can be stated that in their treatment of the issue of justice Rumi and Ibn al-'Arabi followed different

trends of Islamic thought. Rumi's approach can be described as based mostly on Ash'arite tenets while Ibn al-'Arabi seems to rely on certain Mu'tazilite principles. Alternatively, focussing on different levels of reality as well as different audiences can perhaps explain the difference between their approaches.

Endnotes

- ¹ In numismatics *'adl* means "of full weight"; this word is stamped on coins to show that they have the right weight and are current (*'adlī*).
- ² *'Adāla* describes the state of a person who obeys the moral and religious law.
- ³ Another possibility is to interpret the tale as an account of the development of relationship between spiritual master (*shaykh* or *murshid*) and his disciple (*murid*). In Sufism, it is not possible for a spiritual disciple to change his master as long as the latter is alive, unless, for certain reasons, the master himself hands his disciple over to another spiritual teacher. Hence, if a disciple has left his master for whatever reason and he wants to succeed in his spiritual perfection, he has no choice but to return to the master and ask his forgiveness. (Importantly, the ruler is called "the breast/ heart of the world" (*sadr-e jahān*). This is an old habit of the Sufis to name their masters "kings" and "princes", which surely has to be understood in a spiritual sense.)
- ⁴ *The Koran*, translated by A. J. Arberry, 5th Edition, Oxford: Oxford University Press 1998, p. 324.
- ⁵ I give the pagination of the standard Bulaq edition (reprinted many times by different publishers) because there is no **complete** modern edition of the *Futuhat* as yet.
- ⁶ Ibn 'Arabi, *Rasa'il*, ed. Sa'id 'Abd al-Fattam, Beirut Al-Intisharat al-Arabi 2002, vol. 2, pp. 342–343.
- ⁷ Ibn 'Arabi, *Rasa'il*, vol. 5, p. 37.
- ⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York: SUNY Press 1989, p. 174.
- ⁹ Rumi seems to take the same stance in certain cases. I have dealt with one of them – namely, the tale of Daqūqī (*Mathnavi*, vol. 3, verses 1878–2305) – in my paper "In Quest for the *Abdāl*: Reflections upon the Tale of Daqūqī in Rūmī's *Mathnawī*" (forthcoming in the Proceedings of the Conference "Meetings with Rumi" (Istanbul, 17 Dec 2005)).
- ¹⁰ Perhaps the first Mu'tazilite thinker who argued that non-existents are things was Abu Ya'kub al-Shahham from Basra (lived in the 3rd/ 9th century).

Summary

The article deals with the Sufi interpretation of the notion of justice as represented in the works of two most eminent Sufi thinkers – Jalal al-Din Rumi (1207–1273) and Muhy al-Din Ibn al-'Arabi (1165–1240). Rumi associates justice with harmony and beauty and seems to treat it as both moral and aesthetical phenomenon – i.e., as something that can be not only mentally considered and reflected upon but also experienced through witnessing and tasting. As far as justice means equilibrium and harmony, it constitutes the very nature of things. For Ibn al-'Arabi, in turn, to exercise justice means to put everything in its proper place. It is evident that in order to do so one must first come to know the proper place of each thing. To do this, one must know its fixed entity – the image of this or that particular thing that exists in God's knowledge.

Musulmaņu svētais karš džihāds un Eiropa (džihāds krievu islāma pētniecībā)

Muslim Holy War Jihad and Europe (Jihad in Russian Islamic Studies)

Olga Petrova

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
Raiņa bulv. 19, Rīgā, LV-1586
e-pasts: olga.petrova@inbox.lv

Šīs tēmas aktualitāti nosaka mūsdienu sabiedriski politiskā situācija pasaulē. Viens no nozīmīgākajiem šīs problēmas jautājumiem, kas rodas par džihāda izpratni Eiropā un pasaulē šodien, ir: kāpēc tā izpratne musulmaņu ummā ir atšķirīga un ko islāms iegūst, dažādi traktējot vārdu “džihāds”. Iespējams, ka nevis islāms, bet islāmisms brīvi interpretē džihāda izpratni, izmantojot to savos ekstrēmisma nolūkos. Tāpēc nepieciešams apskatīt šī jēdziena dažādas interpretācijas vai traktējumus, strikti atdalot jēdzienu un to definīciju robežas (piemēram, džihāds un džihādisms, islāms un islāmisms, tradicionālais, fundamentālais, politiskais (precīzāk, politizētais) islāms utt.).

Atslēgvārdi: džihāds, Korāns, gazavats, faths.

Vārdu “džihāds” Eiropā pieņemts tulkot kā ‘svētais karš’, kuru musulmaņi ved pret neticīgajiem (neticīgie ir visi nemusulmaņi¹). Lai pareizi saprastu vārda “džihāds” nozīmi, jāaplūko šī vārda etimoloģija. Vārds *džihād* ir cēlies no arābu valodas darbības vārda *džāhada*, kas nozīmē ‘censties’, ‘pūlēties’ vai ‘cīnīties’². Jēdzienu “pūlēties” vai “cīnīties” islāmā var attiecināt uz Korāna pavēļu izpildīšanu, pieklājīgu un dievbijīgu uzvedību, cīņu ar savām sliktajām tieksmēm vai uz karu ar ienaidnieku. Ievērojot šī vārda dažādās nozīmes, ir strikti jānorāda tās sfēras, kurās tiek izmantots šis jēdziens.

Vārdi “karš” un “svēts”, kuri funkcionē vārda “džihāds” tulkojumā Eiropā, arābu valodā ir *harb* un *muqaddas*. Raugoties uz burtisku izteicienu “svētais karš” tulkojumu, var pamanīt, ka tajā nav vārda *džihād*. Pēc iepriekš teiktā rodas jautājums – cik pareizi ir tulkot vārdu “džihāds” tik vienpusīgi kā ‘svētais karš’ pret visiem neticīgajiem, neņemot vērā citas tā nozīmes. Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāzina, ka izteiciens, kas pauž svētā kara ideju islāmā (“svētais karš ticības/Dieva ceļā”), arābu valodā skan *džihādu fi sabīl al-dīn(Allāh)*.

Vispirms ir jāpievēršas džihāda izpratnes vēsturei, proti, vēsturiskajiem džihāda rašanās pirmsākumiem un priekšnoteikumiem. Karu pētniecībai ir plašs izpētes lauks, kas ietver sevī vēsturisku, fenomenoloģisku, tiesisku, taktisku un psiholoģisku pieeju, kā arī politisko zinātņu, starptautiskās attiecības, ētiku, reliģijas pētniecību, antropoloģiju u. c.³ Noteikt, kā radies džihāds vēsturiski jēdzieniskā plānā, ir grūts

uzdevums, jo objektīvai un korektai pieejai jāņem vērā visas iepriekš minētās sfēras.

Džihāda institūts ummā parādījās neilgi pirms Muhammeda. Uzbrukumi, lai sagrābtu laupījumu (*gazavat/gazw*), bija izplatīta parādība pirmsislāma perioda starpcilšu attiecībās. Pastāv viedoklis, ka pirmos musulmaņu uzbrukumus, kurus veica Muhammeds no Medīnas pret saviem pretiniekiem, sauca par *gazavat*. Vēlāk ar *gazavatu* sāka apzīmēt musulmaņu reidus pret neticīgajiem, musulmaņu pasaulei karojot un konfrontējoties ar apkārtējo vidi.

Eksistē vēl viens jēdziens – *fath* ('atklāšana', 'iekarošana', 'uzvara'), kuru vieni nošķir no *gazavata*⁴, bet otri *fath* un *gazavat* uztver kā sinonīmus⁵. *Fath* norāda uz jaunu zemju iekarošanu, lai izplatītu islāmu⁶. *Faths* ir bruņotas iekarošanas ārējā fiziskā forma, turpretī džihāds ir saistīts arī ar garīgo sfēru. Turpinot attīstīt šo ideju, jāatzīmē, ka, pēc R. Petera domām, Muhammeda pārceļšanās no Mekas uz Medīnu 622. gadā bija izšķiroša musulmaņu un neticīgo attiecībās⁷. 622. gadā daži no viņa sekotājiem, it sevišķi tie, kuri emigrēja kopā ar viņu no Mekas, sāka piedalīties uzbrukumos. Iespējams, lai ierosinātu citus pievienoties viņiem, Korānā tiek runāts par "karu Dieva ceļā". Eksistē arī pretējs viedoklis, ka Muhammedam bija jāpierunā Medīnas iedzīvotāji, kuriem pārmeta nevēlēšanos piedalīties karā (Korāns 2:212–213 "*Pavēlēta jums cīņa, bet tā ir neciešama jums. Varbūt jūs neciešat kaut ko, bet tas jums ir labums; varbūt jūs mīlat kaut ko, bet tas jums ir ļaunums – tiešām, Allahs zina, bet jūs nezināt!*")⁸. Daži uzskata, ka Muhammeds veicinājis uzbrukumus karavānām⁹, kas devās uz Meku vai no Mekas. Viņš bija dziļi pārliecināts, ka Mekas tirdzniecības intereses ir tālaika sociālo nelaimju avots un traucē reliģiskai reformai¹⁰. No šiem trim viedokļiem patiesībai tuvāks šķiet pirmais un otrais, kaut zināms loģikas grauds ir arī trešajā. Pirmais pieņēmums var būt iespējams tāpēc, ka Korānā kā visā islāmā pamatā ir doti specifiski piemēri, kādās situācijās ir jāuzbrūk. Tāpēc musulmaņu vadoņi varēja lietot Dieva vārdu (kā to dažreiz traktē cilvēki, lai iegūtu iespēju slēpties aiz tā), motivējot cīnīties pret nemusulmaņiem. Jāpiebilst, ka tajā laikā un vidē uzbrukumi bija vispārpieņemta lieta¹¹. Otrais pieņēmums arī balstās uz Korāna tekstu – Muhammedam, atsaucoties uz Dieva vārdu, bija jāpierunā cīņai citi. Pēc būtības pirmo un otro pieņēmumu var salīdzināt, jo abi balstās uz Korānu. Trešais pieņēmums atkrīt, jo pats Muhammeds nodarbojās ar tirdzniecību un, būdams talantīgs uzņēmējs, nevarēja nesaprast, ka, pārtraucot karavānu kustību, musulmaņi var saskarties ar finansiālām un reliģiskām problēmām. Tirdzniecība ieņēma svarīgu vietu ne tikai valsts ekonomikā, bet arī cilvēku informācijas apmaiņā. Ar tirdzniecības palīdzību nemusulmaņi varēja iepazīties ar islāmu vai nodot tālāk ziņas par jauno reliģiju. B. Tibi raksta, ka islāma izplatīšanās ar kara un tirdzniecības palīdzību bija musulmaņu ekspansijas forma¹², tāpēc karavānu kustības pārtraukšana būtu neloģiska rīcība no Muhammeda puses, jo tad būtu cietusi islāma izplatīšanās. Te jāatzīmē svarīgs Muhammeda jaunievedums. Viņš aizliedza uzbrukumus musulmaņu kopienā¹³. Muhammeds arī nostiprināja principiāli jaunus politiskās organizācijas pamatus. Tā ir solidāra uzstāšanās pret ārējiem ienaidniekiem un visu ummas locekļu aizsardzība, noziedznieku atbildības personalizācija, atņemot dzimtas aizsardzību; dzimtu cīņu aizliegums¹⁴. Muhammeds ar savu likumu palīdzību savienoja valsts varas institūtu ar reliģisko dzīvi. Tas deva un dod iespēju islāmam līdz pat mūsdienām palikt par reliģiju, kurai ir stipras pozīcijas pasaulē.

Savas darbības sākumposmā Muhameds rekomendēja neiet uz tiešu konfrontāciju ar pagāniem (Korāns 15:94 “*Sadali taču, kā tev pavēlēts, un novērsies no politeistiem*”). Elku pielūdzēji bija jāmēģina pierunāt pāriet īstā ticībā ar pārliecināšanas palīdzību (Korāns 16:126 “*Sauc uz Dieva ceļu ar gudrību un ar labu vārdu un strīdies ar viņiem, kas ir labāk! Tiešām, tavš Dievs – Viņš labāk pazīst tos, kuri ir nogājuši no Viņa ceļa, un Viņš labāk zina tos, kuri iet pa taisno ceļu!*”). Tomēr Medīnas periodā (pēc hidžras¹⁵), kad notika uzbrukumi no mekiešu puses, karš tika sankcionēts (Korāns 22:39–40 “*Ir atļauts tiem, ar kuriem cīnās par to, ka viņi ir apvainotie... Tiešām, Allāhs var palīdzēt viņiem*”; Korāns 2:190 “*Un cīnieties Allāha ceļā ar tiem, kuri cīnās ar jums, bet nepārkāpiet. Tiešām, Allāhs nemīl pārkāpējus!*”)¹⁶. Var secināt, ka pirmais Muhammeda solis kareivīgā džihāda koncepcijas formulēšanā musulmaņu ummā tika izdarīts pēc viņa bēgšanas uz Jasribu (Medīnu), kad musulmaņiem bija jāaizstāv sevi. Šādā veidā pravietis: 1) aizliedza cīnīties musulmaņiem savā starpā, ar šo aizliegumu norādot uz “svešiniekiem”, kas nepieder ummai (no tā laika redzams kā džihāda institūts sāk modificēties; tā izpratnē parādās arī kareivīgās konfrontācijas ideja ar citu reliģiju pārstāvjiem), 2) vadīja uzbrukumus, motivējot tos ar reliģiskas reformas neiespējamību bez kara. Šādā veidā var aplūkot džihādu kā līdzekli, ar kura palīdzību tika risināti reliģiski, teritoriāli un ekonomiski jautājumi.

Svarīga nozīme džihāda tapšanas vēsturē bija vairākiem kariem, pēc kuriem var izsekot džihāda vēsturiskās evolūcijas posmus. Tie notika starp medīniešiem (ar Muhammedu priekšgalā) un mekiešiem. Piemēram, pirmo veiksmīgo medīniešu uzbrukumu karavānai 624. gadā, lai laupītu,¹⁷ var saukt par gazavatu. Šis uzbrukums izraisīja kauju pie Badras, jo Muhammedu iedrošināja iepriekšējā uzvara un laupījums. Tālāk sekoja kauja pie Uhudas, kura bija kā atmaksa medīniešiem no Abū Sufjāna par bojāgājušajiem cīņā pie Badras. Muhammeda pavēle Uhudas kaujas dalībniekiem vajāt Abū Sufjānu¹⁸ ir uzbrukuma džihāds.

Jēdziens “svētais karš” ir eiropiešu izgudrojums¹⁹. Viduslaiku Eiropas “taisnīgā kara” teorija balstās uz reliģisku attaisnošanu, kas bija ideoloģiska un iesakņota reliģiskās doktrīnās M. Hairetdinovs skaidro: “*Nebūtu korekti tulkot “džihādu” kā ‘svētais karš’, jo šis jēdziens tika ieviests līdz ar krustnešiem Palestīnas iekarošanas laikā.*”²⁰ Jāņem vērā, ka eiropieši pilnībā nepārvaldīja arābu valodu un nepazīna islāmu, tādēļ musulmaņu kareivīgo konfliktu skaidroja no savas reliģijas, mentalitātes un kara ideālu viedokļa, neņemot vērā, kā šo jēdzienu traktē musulmaņi, un neiedziļinoties musulmaņu teoloģijā. Džihāda jēdzienu pielīdzināšanu jēdzienam “svētais karš” noraida arī R. Peters. Viņš raksta, ka vārdu “džihāds” var lietot arī reliģiskā kontekstā ar nozīmi: 1) cīnīties ar savām tieksmēm, 2) censties uzlabot sabiedrību, 3) cīnīties, lai izplatītu islāmu, norādot, ka saskaņā ar Korānu “*Sauc uz Dieva ceļu ar gudrību un labu paziņojumu un strīdies ar viņiem labā ceļā*” (Korāns 16:125). Pēdējais var būt miera pasākums – valodas džihāds vai rokas džihāds, bet, lietojot spēku – zobena džihāds: “*Un cīnieties ar viņiem, kamēr vairs nebūs kārdinājuma un visa reliģija piederēs Allāham* (Korāns 2:193). *Un, ja viņi noturēsies, nebūs naida, izņemot pret neticīgajiem.*”²¹ Tādējādi gan M. Hairetdinovs, gan R. Peters apliecina aplamu vai nepilnīgu jēdziena tulkošanu no eiropiešu puses, un tas izraisa vienpusīgu un nepareizu pieeju šai tēmai. Ja arī pieņemam, ka džihāda pielīdzināšana svētajam karam ieviesās līdz ar krustnešiem (ielūkojoties

Korāna sūrās, var skaidri redzēt džihāda jēdziena vairākus paveidus, kā arī tā dažādu lietojumu, kas eksistēja jau laika posmā no 610. līdz 632. gadam²²), nevar pilnībā piekrist M. Hairetdinovam, jo vairākas džihāda jēdziena izpratnes bija musulmaņu ummā jau Korāna laikā (daudz agrāk par krustnešiem).

Runājot par džihāda pielīdzināšanas pamatotību svētajam karam, var secināt, ka džihādu nevar pielīdzināt svētajam karam tā plašās nozīmes dēļ²³. Te jāpiekrīt R. Fajerstounam, tomēr jāprecizē, ka, lai arī nevar pielīdzināt džihāda institūtu svētajam karam, tas ir pielīdzināms vienai no džihāda gradācijām. Primāri šis jēdziens radās gan kā jaunās reliģijas izdzīvošanas mehānisms samērā naidīgā vidē, kurā uzbrukumi bija normāla parādība, gan kā morāles mehānisms. Tomēr jāatceras, ka primārā gazavata/džihāda nozīme bija laupījuma iegūšana bez jebkādam reliģiskajām motivācijām. Turpmāk džihāda institūts attīstījās, paplašinājās un kļuva elastīgs reliģijas nepieciešamības, dzīves apstākļu un vairāku mazhabu interpretāciju dēļ.

Korāna teksts ir visa pamats islāmā tāpat kā citi Svētie Raksti, piemēram, *Tanah* jūdiem vai *Bībele* (Vecā Derība un Jaunā Derība) kristiešiem. Tomēr pastāv liela atšķirība jūdu, kristiešu un musulmaņu Svēto Rakstu uztverē, kas ir atkarīga no Muhammeda musulmaņu sabiedrības izpratnes. Jāatceras, ka Muhammeds redzēja īstu ticīgo draudzi (millu) nekonkrēti, ka tās radīšana nevarēja notikt bez valsts izveidošanās²⁵. Citiem vārdiem sakot, musulmaņu valsts pārvaldes forma netiek dalīta sekulārā un reliģiskā formā kā, piemēram, Eiropā (valsts un baznīca) vai citās nemusulmaņu valstīs (Turcija var būt izņēmums). Tāpēc var pieņemt, ka Svēto Rakstu uztveres citādība ir sākotnēji ietverta musulmaņu valsts uzbūvē, kas ir cieši saistīta ar stingru reliģijas institūtu.

Te nedaudz jāpakavējas pie jēdziena *harb* nozīmes. Jēdzieni *kitāl* ('cīņa') un *harb* ('karš') ir atrodamī korāniskajā un postkorāniskajā reliģiozajā literatūrā²⁶ un tiek traktēti kā 'karojošais'. Jēdzienam *harb* bija arī vispārīga kara jēdziena nozīme, kura attiecināma uz reliģiski nesankcionētu karu. Jēdziens *kitāl*²⁷, un sevišķi *kitāl* Dieva ceļā, faktiski ir džihāda sinonīms²⁸. Tādējādi var secināt, ka jēdzienu *harb* nevar pielīdzināt jēdzienam "džihāds". Jēdzienu *harb* lieto, runājot par karu, kurš nav musulmaņu valsts pasludināts karš par reliģiju (te ir jāmin, ka karš ir musulmaņu valsts, nevis individuāls ticīgo pienākums,²⁹ sankcionēts karš), bet bija saistīts ar sadzīves lietām. Ņemot vērā iepriekš minēto, var pieņemt, ka jēdzienu *harb*, runājot par karu (iekarošanu), var lietot kontekstā ar jēdzienu *fath*, jo abi vairāk skar karu tā materiālā, nevis garīgā izpratnē.

Jāpievēršas džihāda jēdziena saturam un citiem būtiskiem jautājumiem, kuri ir svarīgi tā traktējumā. Te ir aplūkojami vairāki problēmas izpētes aspekti: 1) problemātika un uzbūve, 2) islāma un musulmaņu attiecību vēsture, kas ir saistīta ar:

- a) nemusulmaņiem,
- b) "Grāmatas ļaudis" (jūdiem un kristiešiem).

Visi Korāna komentētāji atzīst, ka Korāns satur "skaidrus un saprotamus" ajātus (*muhkam*) un "neskaidrus un nesaprotamus" ajātus (*mutašabih*). Interpretācijas eksistē tieši tāpēc, lai provocētu ticīgo šaubas³⁰. Tomēr politiskais islāms³¹ nepieļauj un neatzīst nekādu Korāna komentēšanu. Korānā ir pieņemts izdalīt Mekas un

Medīnas sūras³², kurām ir atšķirīgs raksturs. Mekas sūras dalās 3 periodos. Pirmajā periodā (610.–615. g.) dominē eshatoloģiskās tēmas un Pastarās dienas tēmas. Sūras ir īsas, līdzīgas buramvārdiem un lāstiem, kas vērstas pret ienaidniekiem. Otrā perioda sūras (615.–619. g.) ir mierīgākas – galvenā tēma ir ticība vienam Dievam. Trešā perioda sūras (619.–622. g.) stāsta par praviešiem, kurus Dievs sūtījis tautām. Medīnas sūras (622.–632. g.) ir vairāk monotonas, mierīgas, tajās tiek reglamentēta musulmaņu ummas sociālā un politiskā dzīve. Medīnas sūru tapšanas periodā saasinājās attiecības ar jūdiem un notika dogmatikas norobežošanās no kristietības, kā arī nostiprinājās “Grāmatas ļaužu” (*Ansār al-Kitāb* vai *Ahl al-Kitāb*) statuss. Parādījās *tahrif* koncepcijas, kurās ir norādīts, ka jūdi un kristieši esot izkropļojuši Svēto Rakstu tekstus un Ābrahama reliģiju³³.

Attieksmi pret nemusulmaņiem skaidri var redzēt Korānā 60:8–9: “*Neaizliedz jums Allāhs darīt labo un taisnību tiem, kuri nekaro ar jums reliģijas dēļ... . Aizliedz jums Allāhs draudzēties ar tiem, kuri karo ar jums reliģijas dēļ... .*”³⁴ Ajāti runā par taisnīgumu un labvēlīgu attieksmi pret nemusulmaņiem, kuri nekaro pret musulmaņiem. Īpaša attieksme musulmaņiem bija pret “Grāmatas ļaudīm” (Korāns 42:13: “*Reliģijā, kurā Dievs jums deva to, ko deva Noasam, to, ko mēs devām Muhammedam atklāsmē, to, ko pavēlējām mēs Ibrāhīmam, Mūsam un Īsam, sacīdams: “Ievērojiet reliģiju un nesadalieties”*”); Korāns 2:136: “*Sakiet: “Ticam mēs Allāham un tam, kas tika dots mums un kas tika dots Ibrāhīmam, Ismaīlam, Ishakam, Jakubam un cilīm, tam, kas tika dāvināts Mūsam un Īsam un kas tika dāvināts praviešiem no viņu Dieva”*”); Korāns 29:46: “*Ja jūs strīdaties ar “Grāmatas ļaudīm”, tad dodiet viņiem labākus pierādījumus. Un nestrīdieties ar tiem, kuri uzvedas piedauzīgi. Sakiet: “Noticējām mēs tam, kas tika dots mums un kas tika dots jums. Mūsu Dievs un jūsu Dievs ir viens, un nododamies mēs Viņam”*”); Korāns 5:5: “*Ir atļauts jums “Grāmatas ļaužu” ēdiens, un jūsu ēdiens ir atļauts viņiem. Ir atļauts jums precēties ar šķīstām sievietēm, kuras noticēja, un ar šķīstām sievietēm, kurām tika doti Svētie Raksti jūsu priekšā”*”; 5:82: “*Tu neapšaubāmi pārliecināsies, ka visdraudzīgākie pret ticīgajiem ir tie, kas runā: “Tiešām, kristieši mēs esam.” Tas ir tāpēc, ka viņu starpā ir mūki, kuri nav augstprātīgi”*”)³⁵. Šeit ir vairākas īpatnības – gan musulmaņi, gan “Grāmatas ļaudis” drīkst būt viens otra ēdienu. Toties precēties drīkst tikai musulmaņi ar nemusulmanietēm (tāpēc, ka sieviete dzīvo tur, kur viņas vīrs, un dzemdē bērņus, kuri pēc islāma pieder tēva reliģijai), taču nemusulmaņi ar musulmanietēm precēties nedrīkst. Sūra 5:82 apgalvo (šī sūra ir no Medīnas perioda³⁶, kad Muhammedam sākās problēmas ar Arābijas valstu jūdiem), ka musulmaņiem tuvāki ir kristieši, nevis jūdi. Tādējādi var secināt, ka svešinieku (nemusulmaņu vai “Grāmatas ļaužu”) agresivitāte pret musulmaņiem izraisīs nekavējošu spēka atbildes reakciju.

Korāna un *hadīsu*³⁷ tekstu saturs par džihādu ir daudzpusīgs, dažreiz pat pretrunīgs, un tas ir likumsakarīgi, jo katru džihāda izpratni veidoja konkrēti musulmaņu draudzes un Muhammeda dzīves nosacījumi dažādos to darbības posmos. Tieši tas dod gandrīz neierobežotu džihāda traktējuma brīvību un parāda islāma attieksmi pret karu un mieru³⁸. Divās trešdaļās piemēru, kur sastopams darbības vārds *džāhada* vai tā atvasinājumi, Korānā tas nozīmē karu. Kā tika minēts iepriekš, bieži vien džihāda darbība ir saistīta ar frāzi “Dieva ceļā” *fi sabīl Allāh*³⁹; šī frāze nozīmē džihāda darbību kā Dieva valstības stiprināšanu uz zemes⁴⁰.

Norādījumi par karu Korānā ir atšķirīgi un atspoguļo konkrētus Muhammeda darbības nosacījumus mekiešu un medīniešu dzīves posmos⁴¹. Pēc vairākiem džihāda paveidiem var novērot tā pakāpenisku evolūciju no miermīlīga (ar starpposmu – piespiesto/uzspiesto džihādu) līdz kareivīgam džihādam. Savukārt Džihāda enciklopēdijā doti divi džihāda pamatveidi – uzbrūkošais un aizstāvošais džihāds (Korāns aicināja musulmaņus piedalīties uzbrūkošā džihādā. Ja šo svarīgo pienākumu musulmaņi ignorē, viņi tiek pakļauti aizstāvošajam džihādam)⁴², bet nav sniegts šo džihāda pamatveidu sīkāks dalījums.

A. Sagadejevs izšķir šādus džihāda paveidus, kuri atrodami Korānā:

- 1) **miera džihāds** – džihāds, kas dod priekšroku risināt politiskus strīdus miera ceļā⁴³, nenonākot konfrontācijā ar politeistiem⁴⁴ (Muhammeds savās sākotnējās sludināšanās pierunāja citas tautas ar mierīgiem līdzekļiem),
- 2) **pašaizsardzības džihāds** – džihāds, kas ir atļauts ar noteiktiem nosacījumiem (kad jaunā reliģija tika apdraudēta, tad radās jaunā atklāsme (*“Ir atļauts tiem, ar kuriem cīnās par to, ka viņi tika apvainoti. Tiešām, Allāhs var palīdzēt viņiem”* Korāns 22:40–41))⁴⁵,
- 3) uzbrukums neticīgajiem ar nosacījumu, lai karš neiekristu svētajos mēnešos⁴⁶, (šeit jāatzīmē viena avota ziņa, proti, ka Muhammeds piedalījās uzbrukumā karavānai svētajā radžabā⁴⁷. Al-Vakīdi⁴⁸ šo notikumu skaidro tā, ka uzbrukums notika radžaba pēdējā dienā un musulmaņiem atlika vai nu pārkāpt mieru svētajā mēnesī, vai arī ļaut karavānai nokļūt Mekas haramā, kur tai vairs nedrīkstēja pieskarties. Citi avoti liecina, ka uzbrukums notika radžaba un iepriekšējā mēneša (džumada II) mijā. Jāpiemin, ka arī turpmāk Muhammeds neatturējās no karadarbībām radžabā⁴⁹),
- 4) **zobena džihāds** – džihāds, kas mudina musulmaņus karot ar neticīgajiem bez īpašiem nosacījumiem. Sākumā zobena džihāds tika vērstis pret Arābijas elku pielūdzejjiem. Vietas Korānā, kur tiek runāts par “karu Dieva ceļā”, nozīmē cīņu par jaunas monoteistiskas reliģijas rašanos Arābijā. Tā ir džihāda jēdziena evolūcija sākotnējā islāmā⁵⁰.

Islāma sākumposmā džihāds radās kā pašaizsardzība un cīņa par islāma izplatīšanos⁵¹, un tam bija svarīga nozīme jaunās reliģijas pirmajā gadsimtā⁵².

Ar lielu varbūtību var apgalvot, ka Mekas sūru laikā radās miera (un, iespējams, pašaizsardzības) džihāds. Mekas perioda sūrās džihāds drīzāk tiek aplūkots kā pūles dvēseles glābšanā⁵³ nekā cīņa par pievēršanos ticībai⁵⁴, piemēram, Korāns 29:6 (*“Tie, kas piepūlas, viņi piepūlas sevis dēļ. Tiešām, Allāham nav vajadzīgas pasaules!”*). Tomēr Medīnas sūru laikā ir zobena džihāds, Korāns 2:190–193 (*“Un cīnieties Allāha ceļā ar tiem, kuri cīnās pret jums... Un nogaliniet viņus, kur satiksiet... Un cīnieties ar viņiem, kamēr nebūs vairs kārdinājuma...”*); Korāns 9:41 (*“Stājieties vieglie un smagie un cīnieties ar saviem īpašumiem un ar savām dvēselēm Allāha ceļā...!”*)⁵⁵.

Jāpiemin Korāna sūras un ajāti, kur runāts par lielo un mazo džihādu⁵⁶: 1) džihāds “Dieva ceļā”, kas pelna apbalvojumu (Korāns 2:218; 3:142; 4:95; 5:35 un 5:54; 8:72, 74–75; 9:19 un 9:24); 2) aicinājums cīņai (Korāns 9:41, 9:73; 22:78; 66:9); 3) cīņas pavēle (Korāns 2:190 (*sūra*, kurai piemīt agresīvas cīņas raksturs (Korāns 2:194)⁵⁷);

Korāns 2:244; 4:95; 8:39; 9:13, 9:29 un 9:36; 9:123; 22:39; 47:4)⁵⁸; 4) pavēle cīnīties par islāma valsti bez jebkādiem ierobežojumiem (Korāns 9:5)⁵⁹.

Korāns (Korāns 4:95; 8:74) nerunā par karu pret neticīgajiem. Ajātos tiek runāts par citu cilvēku garīgo un materiālo atbalstu, par kuru cilvēki saņems balvu. Cīņas pavēles (Korāns 2:190–193 un 2:194; 9:5) sūrās un ajātos ir skaidrās norādes, ka neticīgie ir jāizdzina no viņu dzīvesvietām un jānogalina tie, kas cīnās pret musulmaņiem, kā arī ir jāsit, jāaplenc politeisti un jāiegūst viņu īpašums. Šie panti ir aicinājums mazajam džihādā, un tajos var ieraudzīt džihāda idejas relatīvu evolūciju. Ņemot vērā A. Žuravska rakstīto, ka pirmās sūras ir vēlinas, tās ir agresīvākas nekā turpmākās sūras.

Tā kā pētījuma tēma vairāk ir saistīta ar kareivīgo džihādu, jāpievēršas tuvāk zobena džihādā.

No bruņota uzbrukuma viedokļa izšķir sešus džihāda veidus:

- pret Allāha pretiniekiem (pret tiem, kas apdraud ummas eksistenci un vajā musulmaņus, kā arī pret pagāniem),
- pret tiem, kas mēģina pārkāpt robežu neaizskaramību,
- pret ticības atkritējiem (kā viltus pravietis Musailima⁶⁰),
- pret uzurpatoru (*al-bagi*),
- pret laupītājiem,
- pret monoteistiem-nemusulmaņiem, kas atsakās maksāt džizju⁶¹.

Jāatzīmē, ka Allāha pretinieki islāmistu acīs⁶² ir nemusulmaņi (to skaitā arī eiropieši un sūfi-islamisti).

Gan vēsture, gan cilvēciskais faktors (piemēram, fakihi viedokļi) ienesa savas korekcijas džihāda jēdziena izpratnē. Sākumā Muhammeds kā ummas galva saņēma no Dieva musulmaņu draudzes dzīves situācijām piemērotas atklāsmes. Ar laiku citas džihāda nozīmes parādījās Sunnā, un vēlāk, izmantojot iepriekšējo gadu pieredzi, tās parādījās fikhā.

Tāpat sākotnēji var novērot, ka džihāds bija nepieciešams izdzīvošanas līdzeklis vidē, kas ir naidīga musulmaņu ummai. Ar laiku, bieži pārvēršoties par varas iegūšanas līdzekli, šāds džihāds sāka kompromitēt pašu islāmu. Pēdējo gadu notikumi pasaulē, piemēram, uzbrukums Dvīņu torņiem ASV (11.09.2001.), skolēnu un skolotāju sagūstīšana Beslanā (01.09.2004.) u. c., apstiprina šo apgalvojumu.

Atsauces un piezīmes

¹ Jāatzīmē, ka teroristi sludina džihādu arī pret saviem ticības brāļiem, kuri, pēc viņu domām, ir atkrituši no īstā islāma.

² R. Peters. *Jihad // The Encyclopedia of Religion*. Vol. 8., ed. by M. Eliade. Macmillan Publishing Company, New-York, 1987, p. 88.

³ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*. New-York, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 14.

⁴ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 75.

- ⁵ И. Тиби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный Запас, № 6/26, с. 44.
- ⁶ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 75 (autors atzīmē, ka ir vairāki līdzīgi jēdzieni (kā gazavats un faths), kuri ietver sevī vienu no džihāda nozīmēm, bet kurus nevar pilnībā pielīdzināt džihādam).
- ⁷ R. Peters. *Jihad // The Encyclopedia of Religion*, p. 89 (pēc Muhammeda bēgšanas uz Medīnu notika sadalīšanās musulmaņu ummā, pagānos, kas dzīvoja Mekā, un nemusulmaņos-monoteistos).
- ⁸ В. Бартольд. *Работы по истории ислама и арабского халифата*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 401.
- ⁹ Kā Dieva sūtīnis varēja veicināt uzbrukumus? Atbildi dod O. Boļšakovs savā grāmatā O. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 95 (Muhammeda pravieša reputācija varēja stipri ciest no tā, ka viņam nav reālu uzvaru, tāpēc viņš ne tikai veicināja uzbrukumus, bet arī pats tos vadīja).
- ¹⁰ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 76.
- ¹¹ Šī pieņēmuma loģika ir ietverta pamatojumā, ka cilvēkiem Allāhs atļauj uzbrukt. Var pieņemt, ka laupījums netika uzverts mūsdienu izpratnē kā kaut kas apkaunojošs, bet gan otrādi – kā drosmīga uzvedība.
- ¹² И. Тиби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный Запас, № 6/26, с. 47.
- ¹³ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 76.
- ¹⁴ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 94.
- ¹⁵ Hidžra – Muhammeda bēgšana no Mekas uz Jasribu (Medīnu) 622. gadā; hidžra ir arī musulmaņu gadu skaitīšana.
- ¹⁶ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 78.
- ¹⁷ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 95.
- ¹⁸ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 116.
- ¹⁹ Hairetdinovs u. c. saka, ka tieši krustneši/eiropieši ieviesa jēdzienu “svētais karš”. Jāatceras karagājiena ideoloģija, lai pareizi sasprastu, kāpēc viņi piemēroja šo jēdzienu musulmaņu džihādam. Krustneši gāja uz Jeruzalemi, lai atbrīvotu kristiešu pasaules svētvietu – Kunga kapu, un tas viņiem bija svētais karagājiens/pienākums (šis karagājiens neizbēgami pārvērtās par sadursmi un karu ar vietējiem iedzīvotājiem).
- ²⁰ М. Хайретдинов. *Цели и способы джихада*. Нижний Новгород: НИМ Махинур, 2005, с. 8.
- ²¹ R. Peters. *Jihad // The Encyclopedia of Religion*. 88, 89.
- ²² Kā jau tika minēts, saskaņā ar А. Žuravskā darbu (*А. Журавский. Ислам*), Korāns sastādīts no Mekas un Medīnas sūrām. Mekas sūras tika uzrakstītas apm. no 610. līdz 622. gadam un Medīnas sūras – no 622. līdz 632. gadam. Kas attiecas uz krustagājieniem, tad, pamatojoties uz J. Lortcu (*Й. Лорты. История церкви, рассмотренная в связи с историей идеи*).

- T. I, Moskva: Христианская Россия, 1999, 346, 347), ir zināms, ka krustnešu karagājieni uz Palestīnu notika no 11. gs. līdz 13. gs.*
- ²³ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 18 (autors raksta, ka ne tikai valodas, sirds un rokas džihādu, bet arī zobena džihādu nevar gluži pamatotī pielīdzināt svētajam karam).
- ²⁵ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 135–136.
- ²⁶ Korāniskais periods ir VII gs., postkorāniskais periods – VIII gs.
- ²⁷ X. Баранов. *Большой арабско-русский словарь*. 2 том. Москва: Русский Язык, 9 издание, 2000, с. 621, 622 (skaidro, ka vārds *qitāl* nozīmē ‘mērdēt’, ‘nogalināt’, ‘iznīcināt’, ‘sodīt ar nāvi’, ‘slaktēt’, (‘cīnīties’, ‘karot’)).
- ²⁸ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 18.
- ²⁹ Л. В. С. Ван ден Берг. *Основные начала мусульманского права*. Москва: Наталис, 2005, с. 210.
- ³⁰ М. Борманс. Традиция ислама вчера и сегодня // Христианство, иудаизм, ислам. Верность и открытость. Ред. Ж. Доре. Москва: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2004. с. 86, 87.
- ³¹ Uzreiz jāatzīmē, ka vārdkopa “politiskais islāms” nav gluži pareiza. Islāmā reliģija netiek nodalīta no politikas. Tāpēc politika ir islāma dabiska sastāvdaļa, un tas ir politizēts jau pēc savas būtības. Mana darba kontekstā pareizāk būtu izmantot jēdzienu “politiskais islāmisms”. Runājot par šī jēdziena lietojuma aplamību, jāatzīmē, ka nepareizi būtu teikt “musulmaņu džihāds”, jo džihāds ir cīņas forma un piemīt tikai islāmam.
- ³² Sūras tiek izvietotas nevis hronoloģiskā secībā, bet otrādi. Tādējādi vēlākās sūras nonāca lielākoties Korāna sākumā un agrīnās – beigās. Muhammeds savas sludināšanas sākumposmā runāja ļoti īsi, lakoniski, bet vēlāk, jau uzturoties Medīnā, viņš mainīja savu runas stilu un runa bija garāka (sk. А. Журавский. *Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. Хрестоматия*. Москва: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2000, с. 28; par Korāna sūru sastādīšanu var lasīt: R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 49).
- ³³ А. Журавский. *Ислам*. с. 28, 29, 30 (*tahrif* – Dieva pavēļu izkropļošana vai nievērošana. Ar jēdzienu “Grāmatas cilvēki” ir domāti jūdi, kristieši un sabieši (jeb arābu valodā *al-sābiūn*), kuri līdz ar jūdiem un kristiešiem tiek minēti Korānā (2:62, 5:69, 22:17) kā “Grāmatas ļaudis”, kas ir nošķirti no pagāniem un Dieva apbalvoti. Visticamāk, ka Korāns šādi sauc Mezopotāmiņas mandiešus jeb sv. Jāņa kristiešus. VIII–XI gs. musulmaņu autori par sabiešiem uzskatīja gnosticisam tuvu stāvošo Harānas draudzi. Arī pret zoroastriešiem Korānā pausta labvēlība (sk. А. Журавский. *Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. Хрестоматия*. Москва: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2000, с. 341. Sīkāk par sabiešiem sk.: А. Журавский. *Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. Хрестоматия*. Москва: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2000, с. 308, 315, 316).
- ³⁴ Ю. Кардаун. *Дозволенное и запрещённое в исламе*. Москва: Умма, 2 изд., 2005, с. 312.
- ³⁵ Ibid., с. 312, 313.
- ³⁶ *Коран*. Перевод И. Крачковского. Минск: Славянский Путь, 2002, с. 511 (tiek norādīti sūru tapšanas laiki).
- ³⁷ Hadīsi – pravieša izteicieni, kuri tika apliecināti ar lieciniekiem.
- ³⁸ А. Сагадеев. *Джихад* // Наука и Религия. № 6, 1989, с. 18.

- ³⁹ R. Peters. *Jihad // The Encyclopedia of Religion*, p. 89 (R. Peters min divus vārdus, kuri tiek lietoti Korānā ar nozīmi ‘karš’, ‘kauja’: 1) *džāhada*, 2) *qāta*). Pēc būtības tie atspoguļo musulmaņu draudzes rašanos. Abi vārdi gandrīz netiek lietoti Mekas sūrās, atklājot, ka musulmaņiem tika norādīts pacietīgi izciest neticīgo agresīvo uzvedību. Pārsvārā šādi teksti ir sastopami Medīnas sūrās).
- ⁴⁰ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 17 (tieši frāze *fi sabīl Allāh* ir terorisma atslēga, terora uzbrukums veic islāmisti mūsdienās).
- ⁴¹ И. Тиби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный Запас, № 6/26, с. 44.
- ⁴² *Encyclopaedia of Jihad*. Vol. 1, Ed. by R. K. Pruthi. New–Delhi: Anmol Publication PVT, 2002, p. 58, 59.
- ⁴³ А. Сагадеев. *Джихад // Наука и Религия*. № 6, 1989, с. 18.
- ⁴⁴ И. Тиби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта // Неприкосновенный Запас, № 6/26, с. 44.
- ⁴⁵ А. Сагадеев. *Джихад // Наука и Религия*. № 6, 1989, с. 18.
- ⁴⁶ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 75.
- ⁴⁷ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 96.
- ⁴⁸ Al-Vakīdi, musulmaņu hronists (dzimis VIII gs. beigās – IX gs. sākumā).
- ⁴⁹ О. Большаков. *История халифата. Ислам в Аравии 570–633*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 96.
- ⁵⁰ А. Сагадеев. *Джихад // Наука и Религия*. № 6, 1989, с. 18.
- ⁵¹ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 75.
- ⁵² В. Бартольд. *Работы по истории ислама и арабского халифата*. Москва: Восточная Литература, РАН, 2002, с. 100 (pieci islāma pīlāri: 1) *al-šahada* – apliecinājums vienīgajam Dievam, 2) *al-salāt* – 5 lūgšanas, 3) *zakāt* – zēlastības dāvana, 4) *al-saum* – gavēnis un 5) *hadž* – svētceļojums uz Meku).
- ⁵³ Garīga džihāda izpratne ir sastopama sūfismā, sk.: И. Тиби. Является ли ислам политической религией? Возможность межрелигиозного плюрализма в условиях цивилизованного конфликта, с. 44.
- ⁵⁴ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 77.
- ⁵⁵ Ņemot vērā, ka sūras nav sastādītas pēc hronoloģijas, pēc to rakstura, var orientējoši noteikt, uz kādu periodu tās attiecas, lai gan bieži pēc konteksta precīzi nevar noteikt, kuram laikam pieder viena vai otra sūra.
- ⁵⁶ А. Žuravskis (*Журавский. Ислам*. с. 93) raksta, ka fakihi (musulmaņu juristi) paplašināja džihāda jēdzienu, ietverot tajā lielā un mazā džihāda gradācijas, bet (*Ислам классический. Энциклопедия. Сост. К. Королёв, с. 345*) apgalvo, ka saskaņā ar hadīsiem pravietis Muhammeds atšķīra mazo un lielo džihādu. Ar mazo džihādu Muhammeds saprata tieši zobena džihādu un ar lielo – cilvēka pašpilnveidošanos, t. i., sirds un valodas džihādu.
- ⁵⁷ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 48.
- ⁵⁸ Р. Белл, У. М. Уотт. *Коранистика. Введение*. Москва, Санкт-Петербург: Диля, 2005, с. 226–227 (autors turpina džihāda lietojuma sarakstu, tomēr uz pētījuma tēmu pārējie piemēri neattiecas, un tāpēc netiek aplūkoti šādi piemēri: 4) cīņas svētajos mēnešos (Korāns

2:217; 9:36); 5) nevēlēšanās cīnīties (Korāns 2:246; 4:77); 6) kritušie par ticību (Korāns 2:154; 3:157; 47:5); 7) ticīgo pārākums (Korāns 8:65)).

⁵⁹ R. Firestone. *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, p. 48.

⁶⁰ Abū Sumāma Musailima bin Kabir bin Habib jeb musulmaņu avotos pazemojoši dēvētais Musailima. Musailima bija Muhammeda idejiskais pretinieks. Viņa sludināšanas darbības precīzs laiks nav zināms. Tomēr O. Boļšakovs savā grāmatā (*O. Болюшakov. История Халифата*) atzīmē, ka pēc dažiem datiem par viņu zināja jau Mekā un Meīnā līdz hidžrai kā par Rahmāna (viens no Allāha vārdiem, kas nozīmē 'žēlastīgais') pravieti. Kā var noprast, Musailima nebija musulmanis, bet bija monoteistiskas mācības pravietis. Musailimas valsts bija Austrumu Jamamā.

⁶¹ Н. Жданов. *Исламская концепция миропорядка*. Москва: Международные Отношения, 2003, с. 77 (džizja – dvēseles nodoklis no monoteistiem-nemusulmaņiem, kas dzīvoja musulmaņu valstī).

⁶² Jautājumu par zobena džihāda izpausmi jeb džihādismu, kas piemīt islāmistiem mūsdienās (no 1979. gada līdz mūsdienām), skatīt autorei maģistra darbā.

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wird die "übliche" europäische Bedeutung des Wortes *Jihad* beschrieben. Dabei wird auf die Synonyme dieses Wortes eingegangen: *Gazavat* und *Fatch*. Es werden Parallele zwischen den oben genannten Wörtern und dem "heiligen Krieg" gezogen. Die Arbeit betrachtet die historische Konnotation des *Jihad* während der koranischen Periode und die Evolution des *Jihad*.

Schlagworte: Jihad, Koran, Gazavat, Fatch.

Gudrības mīlestība kā ceļš uz neiznīcību Pseudosalomona *Gudrības grāmatā* Love of Wisdom as the Way to Incorruptibility in the Pseudo-Solomon's *Book of Wisdom*

Jānis Priede

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte, Āzijas zinātniskais institūts,
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts: jaanisriede@inbox.lv

Rakstā analizēta *Gudrības grāmatā* aizsāktā hellēniskās filosofijas un jūdaiskās tradīcijas sintēze. Aizgūstot Epikūra dievu nemirstības pamatojumu un attiecinot to uz cilvēka nemirstību, Pseudosalomons atrisina jūdu domātāju izvirzīto jautājumu par universālā taisnīguma principa un individuālās retribūcijas diverģenci. Ar sorīta palīdzību Pseudosalomons identificē gudrības mīlestību ar ceļu, kas ved uz individuālo neiznīcību. No stoiķiem aizgūto izpratni par *pneumu* Pseudosalomons identificē ar personificētu Dieva gudrību, liekot pamatus vēlākajai izpratnei par Kristu kā mūžīgo gudrību.

Atslēgvārdi: gudrība, *pneuma*, nemirstība, neiznīcība, Gudrības grāmata, Pseudosalomons, Epikūrs, stoicisms, sorīts.

Pārdomas par cilvēka neiznīcību sāksim ar grieķu filosofu vidū satura ziņā nebūt ne oriģinālo Epikūra aicinājumu rūpēties par dvēseles veselību, meklējot gudrību¹, un, no otras puses, šķietami pārsteidzošo, proti, Epikūra mācībai tik tuvo² Pseudosalomona apgalvojumu, ka bauda rodama, mīlot gudrību:

Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μή
τε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν.
οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἔστιν οὔτε πάρωρος
πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν

ἀθανασία ἔστιν ἐν συγγενείᾳ σοφίας
καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθῆ

Jauns būdams, nevienš lai nekavējas meklēt
gudrību, vecs kļūdams, – nepagurst gudrības
meklējumos. Jo nevienam nav par agru, nedz
vēlu būt veselam dvēselē.³

Epikūrs, *Vēstule Menoikejam*.

nemirstība – būt rados gudrībai,
tās mīlestībā – lieliska bauda.⁴

Pseudosalomons,
Gudrības grāmata 8,17b-18a.

Hellēniskās filosofijas un jūdaiskās tradīcijas sintēze

Vispirms pievērsīsimies Pseudosalomona *Gudrības grāmatas* jeb *Sālamana Gudrības grāmatas* izcelsmei, it īpaši hellēniskās⁵ kultūrvides – galvenokārt stoiķu, bet arī epikūriešu un nelielā mērā pītagoriešu – ietekmei grāmatas tapšanā. Noskaidrosim, ko īsti no Epikūra ir vai nav aizguvis Pseudosalomons, un pārlicināsimies par šīs grāmatas nozīmi Jaunās Derības filosofiskās bāzes izveidē.

Hellēniskajā kultūrvīdē **gudrības mīlestībai**, proti, **filosofijai**, bija izcila nozīme, kaut arī paši filosofi nereti lauzīja galvu, taujājot, kas īsti ir gudrība – vai tā

ir dzīvesziņa vai kas cits.⁶ Agrīnajai jūdu tradīcijai, kurā dominēja Dieva atklāsmē, ko svētrakstītāji ietēra gan mītoloģiskā, gan juridiskā, gan kultiski liturģiskā, gan pravietiskā, gan sapienciālā formā, filosofiskais pasaules skatījums bija visai svešs, lai gan atsevišķi reliģiski filosofiskie elementi ir ietverti daudzu svētrakstītāju darbos.

Kristīgās kultūras, tātad arī mūsdienu Eiropas judeokristīgās kultūras, pamatā ir gan jūdaiskā, gan hellēniskā tradīcija. Šo divu tradīciju sintēze īstenojusies vairākos posmos – dažādos laikmetos, kad no jūdaiskās, bet vēl jo vairāk no hellēniski filosofiskās, tradīcijas jūdu un kristiešu domātāji ir smēlušies, aizguvuši un aizgūstot nereti transformējuši gan filosofiskus jēdzienus, gan izpratni par pasauli. Hellēniskās tradīcijas elementi veidoja pamatus jaunam pasaules skatījumam. Vēlāk, attīstoties kristīgajam pasaules skatījumam, īpaša nozīme ir bijusi dažādiem filosofijas virzieniem, kas izrādījušies aktuāli kādā noteiktā laikmetā. Veidojot jūdaiski kristīgās atklāsmes un hellēniskās tradīcijas sintēzi, Hiponas bīskapa sv. Augustīna laikā judeokristīgajā sistēmā tika iekļauta, piemēram, sokrātiskā filosofija, savukārt sholastiskā laikmeta domātāji (sv. Alberts Lielais, sv. Akvīnas Toms u. c.) lielā mērā pamatojās uz Aristoteļa filosofiju. Rodas jautājums, kur un kad īsti ir meklējamas saknes, aizsākums, mēģinājums apvienot šīs divas tradīcijas – hellēnisko un jūdaisko? Kad hellēniskās filosofijas elementi kļuva par sava laika jūdaiskās un kristīgās tradīcijas sastāvdaļu? Vēl vairāk – kad šie elementi kļuva par Svētajos Rakstos fiksētās Atklāsmes sastāvdaļu?

Lai cik nozīmīgs būtu Aleksandrijas Origena vai Hiponas Augustīna devums, šie domātāji taču bija tikai Rakstu skaidrotāji, interpretētāji, kristīgie filosofi un eksegēti. Kaut arī augstu vērtēti, viņu darbi netika iekļauti sakrālajā tekstā, bet, piemēram, *Apustuļu darbos* ir ietverts Atēnu Aeropagā teiktās runas atstāstījums – Pāvils uzrunāja epikūriešus un stoīkus (Ap. d 17). Taču Pāvils ar savu īso, trim jautājumiem veltīto runu (Dievs kā tiesnesis; cilvēka neiznīcība pēc nāves; pēcnāves atalgojums saskaņā ar taisnīguma principu) nebūt nebija pirmais, kas mēģināja apvienot hellēnisko un jūdaisko pasaules skatījumu. Arī apustuļa Jāņa izpratne par Kristu kā mūžīgo logosu, mūžīgo gudrību, ar kuru pasaule radīta, nav tapusi bez iepriekšējas bibliiski filosofiskās bāzes: viņa teoloģija turpina attīstīt tradīciju, kurā jau bija saplūdis jūdaiskais un hellēniski filosofiskais pasaules skatījums.

Ne Toms, ne Augustīns, ne Pāvils, ne Jānis neveica tik lielu apvērsumu jūdaiskās un hellēniskās tradīcijas sintēzē kā jūdu domātājs, kas dzīvoja hellēnisma centrā, Aleksandrijā, apmēram trīsdesmit gadus pirms Kristus dzimšanas. Tieši *Gudrības grāmatas* autors nodrošināja nepieciešamos priekšnoteikumus logosa jēdziena izmantošanai kristīgajā teoloģijā. Pārzinādams gan jūdaisko tradīciju, gan hellēniskās filosofijas strāvumus, *Gudrības grāmatas* autors radīja nebijušu sintēzi, kurā izmantoja grieķu filosofiskos jēdzienus, terminoloģiju un loģiku. Būtu aplami raksturot šo sintēzi kā sinkrētisku. Pseudosalomons kā brīvs domātājs apvienoja Vecās Derības mentalitāti, monoteismu un pasaules izpratni ar stoīku, pītagoriešu un epikūriešu filosofisko bagātību.

No kopējās hellēnisko filosofu jēdzienu krātuves Pseudosalomons aizgūst:

- ideju par Dievu kā pasaules pirmcēloni, visa veidotāju, kā arī pasaules grandiozitātē un skaistumā balstīto secinājumu par Dieva esamību⁷ (13,1-5);

- daudzus specifiskus filosofiskus terminus: τὰ καλὰ – ‘labais’, ‘skais-tais’⁸ (4,12; 10,8), φιλάνθρωπος – ‘filantrops’⁹ (1,6; 7,23; 12,19), εὐεργετικός – ‘labvēlīgums’ (7,23), κενοδοξία – ‘tukša iedoma’¹⁰ (14,14), μισοξενία – ‘nāids pret svešiniekiem’¹¹ (19,13);
- pozitīvu vērtējumu par sabiedrības atzītām vērtībām – varu, bagātību, zināšanām, veselību, skaistumu, bet vispirmām kārtām – par gudrību, ko autors uzskata par pārējo vērtību avotu¹² (7,8-12);
- literāro formu – *Gudrības grāmatas* centrālo daļu – veido slavinājums (gudrības enkomijs), kas pilnībā atbilst grieķu un latīņu enkomiju tradīcijai;
- četru pamattikumu uzskaitījumu¹³ (8,7);
- pasaules elementu harmoniju, ko meklēja gan pītagorieši, gan stoiķi, proti, salīdzinājumu ar mūzikas instrumentu skanējumu (Gudr 19,18);
- no Mesenes Euhēmera (4.–3. gs. pr. Kr.) un viņa ideju pārņēmejiem vismaz daļēji aizgūto elkdievības skaidrojumu: dievi sākotnēji bijuši izcili valdnieki un nopelniem bagātas personas, kurām tauta paudusi atzinību, ceļot votīvtemļus un slejot skulpturālus atveidus (14,15–20);
- sirdsapziņas nozīmes vērtējumu¹⁴ (17,11), mēģinot definēt bailes ar filosofisku jēdzienu palīdzību¹⁵ (17,8-13);
- pamatojoties uz stoiķu filosofiju, Pseudosalomons lika pamatus logosa jēdziena izmantošanai vēlākajā kristīgajā teoloģijā. Pseudosalomona skatījumā gudrība „it visu caurauž” (7,24). Kā stoiķu logoss vai *pneuma* dzīvina Visumu, tā Pseudosalomona Dieva gars „piepilda zemi” (1,7), un gudrība kā Dieva „nemirstīgais gars ir it visā” (12,1), „esot viena – spēj visu, sevī nemainoties – visu atjauno” (7,27). Pat ja stoiķu mācība ir principiāli atšķirīga (dievišķums piemīt Visumam un kļūst ar to identisks), nevaram nepamanīt, ka vismaz terminoloģijas ziņā Pseudosalomons seko stoiķu tradīcijai. Arī stoiķi lieto terminu ὕλη ἄμορφος – ‘bezveidīgais’, lai raksturotu sākotnējo haosu (11,17), kā arī apredzības jeb providences jēdzienu πρόνοια (14,3; 17,2), ko stoiķi uzskatīja par Visuma harmonijas finālo principu, Visuma harmonijas avotu. Savukārt uz šiem jēdzieniem bāzēto un tekstā ietvertu ideju ziņā Pseudosalomona *Gudrības grāmatā* ir Vecās Derības augstākais filosofiskās domas lidojums,¹⁶ bez tā kristīgās atklāsmes skaidrojums Jaunajā Derībā, ļoti iespējams, būtu ieguvis krietni citādāku formu.¹⁷

No Epikūra dabas filosofijas (dvēseles iznīcīgā rakstura) atvasinātā hēdonisma un netaisnības kritika Pseudosalomona *Gudrības grāmatā*

Runājot par *Gudrības grāmatu*, dažkārt mēdz minēt, ka svētrakstītājs kritizē Epikūru. Šis apgalvojums ir ļoti neprecīzs. Lasot nekrietnā apoloģisko runu (Gudr 2), pārliecināties, ka svētrakstītājs, iespējams, tik tiešām kritizē dēmonkritiskos elementus, kas šajā runā daļēji pārveidotā veidā pārņemti no Epikūra dabas filosofijas

un pauž materiālistisko dvēseles izpratni, kas ir Epikūra ētikas pamatā.¹⁸ Šo Epikūra filosofijas bāzi *Gudrības grāmatas* autors ietver vārdos, kas, skatot no nekrietnā mutes, nav zaudējusi savu aktualitāti arī mūsdienās.

- 2.1 Īsa un skumja ir mūsu dzīve,
nav dziedināms, mūžam beidzoties, cilvēks,
nav zināms neviens no mirušo valstības atlaists,¹⁹
- 2.2 jo nejaušības dēļ mēs piedzimstam,
kā nebijuši reiz būsīm:
vien dūmi – mūsu dvaša,
dzirksts, sirdij sitoties, – domas;
- 2.3 tām izplēnot, ķermenis pārvēršas pelnos
un dvēsele izšķīst kā netverams gaiss.

No šīs filosofiskās bāzes izrietošie nekrietnā secinājumi, vismaz sākumā, šķiet visai loģiski:

- 2.4 Laika ritumā tiks aizmirsts mūsu vārds,
mūsu darbus neatminēsies neviens,
kā mākoņi bez pēdām paies mūsu dzīve
un izklīdīs kā migla,
ko saules stari vajā, saules svelme spiež.
- 2.5 Mūsu laiks aizslīd garām kā ēna,
mūsu dzīves gals ir neatsaucams,
aizzīmogots, neatgriežas neviens.

Ne jau pamatojuma, proti, ne uzskata dēļ, cilvēks ir iznīcīgs, Pseudosalomons runātāju sauc par nekrietno²⁰ (1,16; 2,21). Jautājums par cilvēka likteni pēc nāves – cilvēka iznīcīgumu vai neiznīcīgumu – ir bijis aktuāls visos laikos. Jūdu domātāji bija piedāvājuši dažādus risinājumus. Līdzīgi Epikūram izteicies arī Vecās Derības Pulcētājs (Kohelēts), kas, tāpat kā *Gudrības grāmatas* autors, mēģina izziņāt gudrību (1,17) un, tāpat kā *Gudrības grāmatas* autors, izmanto literāru paņēmieni rakstīt senas un īpaši respektējamās personas, šajā gadījumā – Jeruzalemes ķēniņa Sālamana vārdā (1,1). Gan Pulcētāja gudrais Salomons, gan Pseudosalomona nekrietnais priekšplānā izvirza no Dēmokrita mācības atvasināto un savulaik Epikūra izmantoto nepieciešamības un gadījuma principu, un īpaši – nenovēršamo iznīcību:

Cilvēkbērniem un lopiem iznākums viens – kā šis mirst, tā tas mirst, viena dvaša tiem visiem, un cilvēks nav pārāks par lopu, jo viss – tikai dvesma! ... visi nāk no pīšļiem un atgriežas pīšļos. (Pulc 3,19-20). [...] Tikai laiks un gadījums valda pār viņiem visiem... (Pulc 9,11)²¹

Pulcētājs nav nosodīts par apgalvojumu, ka ar nāvi viss beidzas. Savukārt *Gudrības grāmatā* Pseudosalomona nekrietnais, kas arī ir pārliecināts par dvēseles iznīcību un visu notikumu gadījuma raksturu, tiek nosodīts nevis savu spriedumu filosofiskās bāzes dēļ, bet gan aplamo ētisko secinājumu dēļ. Nekrietnā apoloģija uzskatāma par daļu no filosofiskās diskusijas, kas turpināja risināties jūdu vidū (sادهجي pret farizejiem), neskatoties uz deuterokanonisko *Makabiešu grāmatu* autora iebildēm, kurās pausta ticība, ka cilvēku gaida augšāmcelšanās (2. mak 7,9.11.14.23.29 u. c.). *Makabiešu grāmatu* autora apgalvojums ir tīri reliģisks, jo nav sniegts pamatojums, ir tikai cerība, vēlme, ticība, turpretim Pseudosalomons ir

pirmais Vecās Derības autors, kas piedāvā filosofisku skatījumu jautājumā par cilvēka nemirstību. Viņa *Gudrības grāmatā* attēlotais nekrietnais izpelnās nosodījumu ar savu dēmoniskajā dvēseles izpratnē balsīto aicinājumu neapvaldīti baudīt dzīvi un it īpaši ar dievišķā taisnīguma principa noraidījumu:

- 2.6 Tad nu šurp – izbaudīsim esošos labumus,
kā jaunību steigsim radīto izmantot!
- 2.7 Pildīsim sevi ar dārgāko vīnu un smaržām,
pavasara ziedam neļausim aizslīdēt garām!
- 2.8 Vainagosim sevi rožu pumpuriem, pirms tie novītuši!
- 2.9 Lai tādas pļavas nav, kur nebūtu mēs dzirojuši²²,
lai visur zīmes liecina par mūsu liksmi,
jo tā ir mūsu daļa, mūsu mantojums!
- 2.10 Apspiedīsim taisnīgu nabago,
atraitni nesaudzēsīm,
neņemsīm sirmgalvi vērā!
- 2.11 Turpretim mūsu spēks
lai top par likumu un taisnīgumu,
jo nelietderīgs, izrādās, ir nespēks.

Nekrietnā aicinājums ir pilnīgā pretrunā ar Epikūra mācību, jo, kā zināms, grieķu domātājs noraidīja hēdonisko saukli tvert un izbaudīt dzīvi. Epikūrs apgalvoja, ka dzīve ir jābauda vien tiktāl, cik baudas trūkums sagādā ciešanas:

τότε γάρ ἡδονῆς χρειαίαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρῆναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν	Kad baudas trūkums mums sagādā ciešanas, tad un tikai tad, mēs jūtam vajadzību pēc baudas. ²³
---	--

Kas tad ir bauda pēc Epikūra domām?

λέγωμεν ἡδονὴν ... τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν	Ar baudu mēs saprotam sāpju neesamību ķermenī un satraukuma neesamību dvēselē. ²⁴
--	---

Ar šiem vārdiem Epikūrs raksturo savu ideālu, **ataraksiju** – dvēseles rimtumu, nebaidīšanos no nāves un ciešanām. Kā redzam, Epikūrs ir askētiskāks par Pulcētāju, kas saskaņā ar jūdaisko tradīciju aicina baudīt dzīvi:

ēd savu maizi ar prieku, dzer līksmā prātā savu vīnu, ... lai tavas drānas vienmēr ir baltas un svaidāmā eļļa tev uz galvas! Baudi dzīvi ar sievieti, kuru tu mīli... jo tā ir tava daļa (Pulc 9,8-9).

Vienlaikus viņš skubina bīties taisnīgā tiesneša Dieva, nosoda nekrietnumu un netaisnību, kuru redz plaukstum un zeļam zem saules.

Tādēļ apgalvot, ka Pseudosalomons nosoda Epikūru, ir tikpat aplami kā apgalvot, ka viņš nosoda kanonisko autoru – jūdaisko Pulcētāju. Turklāt Pseudosalomons nepiedēvē hēdonisko skatījumu Epikūram. Pseudosalomona nekrietnais nemin grieķu filosofa vārdu – viņš tikai izmanto tā filosofiskos argumentus, lai, tos saasinot, kā bija ierasts filosofiskajās diskusijās,²⁵ liktu no nekrietnā mutes atskanēt hēdoniskiem, pret taisnīguma principu vērstiem, bet tautā populāriem secinājumiem.

Epikūra argumentu izmantošana: neiznīcība un nemirstība

No Epikūra Pseudosalomona nekrietnais nav aizguvis hēdonisma principu. Gluži otrādi, no Epikūra Pseudosalomons ir aizguvis argumentus vai principus, lai – pilnīgi pretēji grieķu filosofam – pamatotu individuālās dvēseles neiznīcību.

Vispirms jānoskaidro iemesls, kādēļ Pseudosalomons cenšas pamatot dvēseles neiznīcību? Iemesls ir vienkāršs – jūdaiskajā tradīcijā nebija rasta pietiekama atbilde, kā apvienot absolūtā taisnīguma principu ar empīrisko atziņu, ka dzīves laikā ne vienmēr uzvar taisnīgums: netaisnie taču plaukst un zeļ, turpretim taisnīgais nereti cieš, mirst jauns, bez bērniem. Kā Pulcētājs teica: “Es esmu redzējis ... gan taisno ejam bojā sava taisnuma dēļ, gan nekrietno pastāvam sava ļaunuma dēļ” (7,15).

Dvēseles neiznīcība, atlīdzība pēc nāves – to visu Pseudosalomons tēlaini apraksta dialogā, ko *Gudrības grāmatā* risina nekrietnais un taisnīgais. Šajā dialogā ir ietverta atbilde gan Pulcētāja, gan Ījaba filosofiskajiem jautājumiem, nespējot izskaidrot Dieva taisnīguma principa šķietamo neīstenošanos cilvēka iznīcības un gadījuma principa priekšā. Ja jūdaisma ietvaros pagaidām pietika ar reliģiski motivētu taisnīguma principu ievērošanu, hellēniskajai pasaulei, kurai vismaz daļēji *Gudrības grāmata* bija adresēta, bija jāatrisina acīm redzamā pretruna starp dievišķā taisnīguma principu un empīriski novēroto, šķietami neatgriezenisko netaisnību. Dvēseles neiznīcība un atlīdzība pēc nāves problēmu atrisina, bet hellēniskajai pasaules izpratnei bija nepieciešams filosofisks cilvēka neiznīcības pamatojums. Sniedzot šo pamatojumu, Pseudosalomons izmanto argumentāciju, ko bija izstrādājuši epikūrieši.

Epikūrs apgalvoja, ka dievi ir neiznīcīgi. To varam noprast, lasot Epikūra *Galveno atziņu* pirmo atziņu:

Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὐτε αὐτὸ
πράγματα ἔχει οὐτε ἄλλῳ παρέχει

Svētlaimīgajam un *neiznīcīgajam* nav rūpju pašam, un tas nesagādā rūpes arī citiem.²⁶

Vēstulē Menoikejam Epikūrs norāda:

Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἄφθαρτον καὶ
μακάριον νομίζων...

Uzskatot, vispirmām kārtām, Dievu par *neiznīcīgu* un svētlaimīgu būtnei...²⁷

Šo atziņu Epikūrs uzskata (to pieprasa arī saviem sekotājiem) par pašsaprotamu, par pamatu filosofa attieksmei pret Dievu: no Dieva nav jābaidās, jo neiznīcīga un svētlaimīga būtne nedarīs sliktu nevienam un vēl jo mazāk cilvēkam, kas atšķirtībā no Dieva ir iznīcīgs un tomēr līdzīgs viņam – līdzīgs gan savā veidolā, gan iespējā ar „nemirstīgu labumu” palīdzību atbrīvoties no līdzības mirstīgajām būtņēm:

οὐθὲν γὰρ εἶοικε θνητῷ ζῳφῷ ζῶν ἄνθρωπος
ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς

Cilvēks, kas dzīvo nemirstīgos labumos, nelīdzinās nevienai mirstīgai būtnei.²⁸

Epikūram Dievs ir materiāla vai gandrīz materiāla būtne, ko, tāpat kā visu citu pasaulē, veido atomi. Turpretim *Gudrības grāmatas* autoram gan Dievs, gan dievišķās gudrības personifikācija ir absolūts, it visu caurstrāvojošs gars – *pneuma* (gudrība sāk iegūt dievišķajai hipostāzei raksturīgus elementus, bet pagaidām nesasniedz hipostāzes līmeni, kas raksturo trīsvienīgā Dieva izpratni kristīgajā

teoloģijā). Raksturojot šo garu, Pseudosalomons, protams, pārsvarā izmanto nevis epikūriešu, bet stoiķu jēdzienus. Par to ir vienisprātis visi pētnieki.²⁹ Turklāt Epikūrs nebija vienīgais, kas aizstāvēja dievu nemirstību un svētlaimīgumu. Stoiķi nereti uzskatīja, ka īsti nemirstīgs ir tikai Zevs, turpretim pārējos dievus sagaida bojāeja. Daudzi stoiķi noraidīja dvēseles neiznīcības ideju.

Arī Pseudosalomons – tāpat kā Epikūrs – uzskata, ka Dievs ir neiznīcīgs, jo „neiznīcība ir tā, kas [cilvēkus] dara tuvus Dievam” (6,18). Pseudosalomons ir pirmais jūdu autors, kas Vecajā Derībā, proti, Svēto Rakstu grieķu tekstā – *Septuagintā* – lieto jēdzienu ἀφθαρσία – ‘neiznīcība’. Taču atšķirībā no Epikūra Pseudosalomons attiecina to arī uz Dieva radīto un Dievam līdzīgo cilvēku:

θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσία neiznīcībai cilvēku ir radījis Dievs,
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν par savas dabas atspulgu darījis (2,23).

Taču, kā uzskatīja grieķi, jebkura ķermeniska būtne ir mirstīga. Arī Epikūram atomi pajūk kur kurais, un tieši šī imesla dēļ arī cilvēka dvēsele ir mirstīga. Te saskaramies ar būtisku jautājumu: kā gan Epikūrs var uzskatīt Dievu par materiālu būtni un vienlaikus apgalvot, ka materiālais Dievs ir nemirstīgs (ἀθάνατος)?³⁰ Epikūriešu skolas īpatnība skaidri izpaužas atbildē: atšķirībā no cilvēka dieviem piemīt spēja saņemt eksistenci bezgala ilgi, proti, dieviem piemīt neiznīcība.³¹ Tas nozīmē nevis to, ka dievu eksistencei nebūtu sākuma, bet gan to, ka tie spēj turpināt savu eksistenci bezgala ilgi. Pseudosalomons no epikūriešiem aizgūst abus jēdzienus: gan **nemirstību** (ἀθανασία), gan **neiznīcību** (ἀφθαρσία). Atšķirībā no Epikūra Pseudosalomons šos terminus attiecina nevis uz dieviem (kuriem Pseudosalomons netic, jo, viņaprāt, Dievs ir viens), bet gan uz cilvēkiem. Turklāt Pseudosalomona izpratnē neiznīcība ir nevis abstrakta spēja vai īpašība, bet gan Dieva providences (πρόνοια – stoiķu lietotais termins) iecerētais cilvēka liktenis, viņa mērķis: „Neiznīcībai cilvēku ir radījis Dievs” (2,23a). Pēc savas dabas cilvēks ir iznīcīgs un mirstīgs, bet Dievs ir iecerējis dalīties ar cilvēku savā nemirstībā, tādēļ to ir darījis „par savas dabas atspulgu” (2,23b).

Terminu „nemirstība” (ἀθανασία) Pseudosalomons attiecina gan uz nezūdošu piemiņu (*fama imperitura*), ko cilvēks iegūst, pateicoties gudrībai (8,13):

ἔξω δι’ αὐτὴν ἀθανασίαν pateicoties viņai, ar nemirstību būšu apveltīts
καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ’ ἐμὲ ἀπολείψω un palicēju vidū palikšu mūžīgā piemiņā,

gan uz individuālo nemirstību pēc fiziskās nāves (3,1-4):

δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ [...] taisnīgo dvēseles ir Dieva rokās [...],
ἢ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης pilna nemirstības viņu cerība.

Pēc Pseudosalomona uzskatiem dzīve nebeidzas līdz ar nāvi, tā turpinās arī pēc nāves. Turklāt tā nav dzīve mītiskā ēnu valstībā, kādu sastopam grieķu mītos vai jūdaiskajā šeola izpratnē, bet neiznīcīga un svētlaimes pilna dzīve, ko bauda taisnīgie, nevis dievi kā Epikūram. Līdz ar to Pseudosalomons atrisina arī jautājumu par universālo taisnīguma principu.

Uzsverot tikumības nozīmi un svētlaimes atkarību no radniecības ar dievišķo, Pseudosalomons atkal ir daudz tuvāks stoīkiem nekā Epikūram. Taču no Epikūra viņš aizgūst dievišķās neiznīcības ideju, ko attiecina uz mirstīgo cilvēku, uz viņa dvēseli, kas ir saņēmusi dāvanā neiznīcību, – tieši tāpat kā Epikūrs uzskata, ka neiznīcība piemīt dieviem, kas šīs neiznīcības dēļ ir nemirstīgi. Līdz ar to jautājums par dvēseles neiznīcību un nemirstību *Gudrības grāmatā* ir atrisināts, izmantojot Epikūra argumentāciju, ko Pseudosalomons ir radikāli pārveidojis.

Protams, varētu jautāt, vai tad Epikūrs nav aizguvis dvēseles nemirstības ideju no Platona? Atšķirībā no Platona Pseudosalomons neuzskata, ka dvēselei pēc savas dabas piemīt neiznīcība, viņa skatījumā dvēsele nav „dabiski nemirstīga”. Turklāt jāatceras, ka, runājot par dvēseles nemirstību, Platons vēl ir cieši saistīts ar senajiem grieķu ticējumiem un mītiem. Tādēļ var droši apgalvot, ka Pseudosalomona filosofijas pamatā nav Platona mācība nepastarpinātā veidā. Pseudosalomons neiznīcību uzskata par dāvanu, ar ko cilvēku apvelta neiznīcīgais Dievs. Turklāt šo neiznīcības dāvanu līdz ar mūžīgu svētlaimi saņem visi, kas dzīvojuši taisnīgi un tikumīgi.

Loģikas izmantošana: sorīts

Lai atbildētu uz jautājumum kāds ir ceļš, kas ved uz nemirstību, Pseudosalomons izmanto antīkajā retorikā bieži lietotu, bet jūdaiskajai retorikai pagalam neraksturīgu loģikas paņēmieni – sorītu (σωρείτης λόγος). Tas ir polisiloģisms, kam ir daudzas (σωρός – ‘kaudze’) premisas un viens secinājums. Klasiskajā variantā sorītu veido spriedumu virkne: A ir B, B ir C, C ir D utt., tātad A ir D. Sorīta piemēru – ceļu no gudrības uz svētlaimību – piedāvā, piemēram, stoīķu sekotājs Seneka (ap 4. pr. Kr. – 65. pēc Kr.):

Qui prudens est, et temperans est,
qui temperans est, est et constans,
qui constans est, imperturbatus est,
qui imperturbatus est, sine tristitia est,
qui sine tristitia est, beatus est,
ergo prudens beatus est
et prudentia ad beatam vitam satis est.

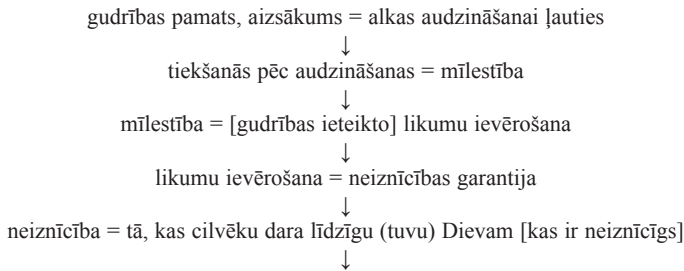
Kas prātīgs, tas ir savaldīgs;
kas savaldīgs, tas ir raksturā stingrs;
kas raksturā stingrs, tas ir brīvs no afektiem;
kas ir brīvs no afektiem, tas nepazīst skumjas;
kas nepazīst skumjas, tas ir laimīgs;
tātad prātīgais ir laimīgs
un ar prātīgumu vien pietiek laimīgai dzīvei.³²

Lai izvairītos no monotonas atkārtojumu virknes, filosofi un literāti bieži vien izmantoja sinonīmus. Līdzīgi polisiloģismi sastopami arī vēlinajā tannaīmu literatūrā: Hillēla laikabiedri, Mišnas sastādītāji (1.–2. gs.), tāpat kā pirms viņiem Pseudosalomons, šo sprieduma veidu aizguvuši no grieķu un romiešu domātājiem. Paraudzīsimies, kā sorītu izmanto Pseudosalomons, runājot par gudrību (6,17-20):

ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας
ἐπιθυμία
φρονεῖς δὲ παιδείας ἀγάπη
ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς
προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας
ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ
ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν

Tās [gudrības] patiesais aizsākums – alkas
audzināšanai³³ ļauties,
pēc audzināšanas tiekties nozīmē to mīlēt,
mīlēt nozīmē tās likumus ievērot,
paklausība likumiem ir neiznīcības ķtla,
neiznīcība ir tā, kas dara tuvs Dievam;
tātad tās ir alkas pēc gudrības, kas ved augšup
uz valstību

Shematiski Pseudosalomona spriedumu virkni varam attēlot šādi:



SECINĀJUMS:

alkas pēc gudrības (gudrības mīlestība – sal. φιλία σοφίας – Gudr 8,18a) ved augšup uz valstību

Runājot par gudrības **aizsākumu**, nav domāta gudrības izcelsme. Par gudrības dievišķo dabu un izcelsmi Pseudosalomons vēstī *Gudrības grāmatas* nākamajās nodaļās. Šeit ir runa par nepieciešamajiem priekšnoteikumiem un pamatu, lai gudrība varētu izpausties atsevišķas personas dzīvē. **Audzinašana** ietver gan teorētiskas zināšanas, gan šo zināšanu lietojumu morālajā un reliģiskajā dzīvē – cilvēka integrālu attīstību. Tādēļ ilgoties pēc audzināšanas nozīmē ilgoties pēc gudrības (Sak 8,4-11). **Tiekšanās** pēc gudrības ir mīlestības izpausme: tiecas pēc tā, ko mīl. **Mīlestība** ietver mīlētā objekta pieņemšanu pilnībā: tātad arī gudrības priekšrakstu un likumu pieņemšanu. VD gudrība ir nesaraujami saistīta ar Likuma, it īpaši ar baušļu, ievērošanu. Taču ar **likumiem** Pseudosalomons šeit saprot ko vairāk. Kā Pseudosalomons norāda, viņa grāmata ir rakstīta ne vien jūdiem, kam ir jāievēro Likums, bet visas zemes valdniekiem (6,1.2.21). Tādēļ šeit visdrīzāk ir runa par sirdsapziņas likumiem, kas ir ierakstīti ikviena cilvēka sirdī (sal. Jer 31,31-33). Likumu ievērošana nodrošina mērķa sasniegšanu. Mērķi cilvēkam noteicis Dievs: cilvēka mērķis ir **neiznīcība** (sal. arī 2,23). Neiznīcība ļauj izvairīties no mūžīgās nāves (nav runa par anihilāciju, bet mūžīgu atšķirtību no Dieva). Neiznīcība tuvina cilvēku Dievam. Neiznīcība ir stāvoklis, kas vēl nepiemīt cilvēkam virs zemes. Virs zemes cilvēks var iegūt tikai neiznīcības garantiju.

Pseudosalomona teiktajam ir tālejošs skanējums. Ar **valstību** varam saprast arī pēc pārdesmit gadiem Jēzus sludināto Dieva valstību (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Arī Pseudosalomona izmantotais termins ἐγγύς – ‘tuvu’ pilnā mērā sasaucas ar Jēzus sacīto (Lk 10,9): „Jums ir pietuvojusies (ἤγγικεν) Dieva valstība (βασιλεία τοῦ θεοῦ).”

No otras puses, šajā sorītā Pseudosalomons runā ne vien par neiznīcību, kas dara tuvus Dievam, bet, iespējams, arī par stoviņiem raksturīgo „ētisko” gudrības valstību. Ikvienam savu sekotāju gudrība dara par valdnieku savā valstībā. Gudrais ir vienīgais valdnieks, un viņa valstība ir gudrība.³⁴ Te ir jāpiemin kristīgais domātājs Origenis, kas Jāņa Kristītāja aicinājumu mainīt domāšanas veidu, „jo pietuvojusies ir debesu valstība” (Mt 3,2), skaidro ar nepieciešamību dzīvot tikumīgi:

ἐκάστη ἀρετὴ οὐρανοῦ ἐστὶ βασιλεία, καὶ
 πᾶσαι ἅμα βασιλεία

ikkatrs tikums [atsevišķi] ir debesu valstība, un
 visi tikumi kopā ir valstība.³⁵

Līdzīgs priekšstats par valstību bija apustulim Pāvīlam, kas norāda (Rom 14,17):

οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ
 πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ
 ἐν πνεύματι ἀγίῳ valstība nav ēšana vai dzeršana, bet taisnīgums
 un miers un prieks Svētajā Garā.

Kā mēs pārliecinājāmies, deuterokanoniskajā Pseudosalomona *Guđrības grāmatā* ir ietverti un transformēti hellēnisko domātāju priekšstati un atziņas. Pseudosalomons uzskatāms par izcilāko pirmskristīgā laika jūdu domātāju, kura veikums, kas tika iekļauts *Septuagintā*, bija nozīmīgs paraugs tālākai hellēniskās filosofijas un jūdeokristīgās tradīcijas sintēzei Jaunās Derības svētraksītāju darbos, kā arī kristīgās teoloģijas un ētikas tālākai attīstībai agrīno kristīgo teologu darbos.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Stoiķi, piem., teica: kā ķermenis pakļauts iesnām vai caurejai, tā dvēsele – sliktām nosliecēm.
- ² Epikūrs mācīja, ka patiesa bauda ir rodama garīgajā.
- ³ Autora tulkojums. Sal. Aijas Miškines tulk. Epikūrs. Vēstule Menoikejam. *Kentaurs XXI* (1997) 13. lpp., kā arī pēc raksta sagatavošanas klajā nākušais Agneses Gailēs un Aijas van Hofas tulk. *Epikūrs. Vēstules. Atziņas. Fragmenti*, 89. lpp.
- ⁴ Šeit un tālāk autora tulkojums. Sal. Sālamana guđrības grāmata (tulk. J. Priede). // *Deiterokanoniskās grāmatas*. Rīga: LBB, 2005. 310. lpp.
- ⁵ Deukaliona dēls vai brālis Hellēns (Ἑλληῆν) bija tesāliešu cilts vadonis, ko senie autori (Tūkidīds, Pindars, Hēsiods) uzskatīja par visu grieķu (hellēņu) ciltstēvu. Savukārt Zeva un Lēdas meitas Helenas (Ἑλένη) tēls, iespējams, ir saistīts ar pirmsdoriešu laikmeta dievību, bet *Iliādā* un *Odisejā* viņa ir Menelausa sieva, kuras dēļ sākas Trojas karš. Nav atbalstāma padomju filologu aizsāktā un joprojām dažu literāro redaktoru turpinātā tradīcija atbrīvoties no līdzskaņa *l* dubultojuuma un patskaņu pagarinājuma, atvasinot jēdzienu *hellēniskā kultūra* no vārda *Helena* (*helenisms*).
- ⁶ Sal. T. Semane. *Guđrību meklējot*. Rīga: Zinātne, 2003.
- ⁷ ...jo tam, kas radīts, piemīt diženums un daile, no kā var visa aizsācēju, visa radītāju iepazīt.
- ⁸ ...nekrietnības burvība vājina labo, un kaislību virpuļos sagriežas prāts, kas nepazīst ļaunu (4.11). Tik tiešām – tie, kas guđrībai pagāja garām, ne vien paši pazaudēja spēju pazīt labo, bet arī pasaulei par savu neprātu atstāja piemīņu, lai neaizmirstos, ar ko tie pievīlās (10,8).
- ⁹ ...cilvēku mīļotājs ir guđrības gars (1,16).
- ¹⁰ ...tukšas cilvēka iedomas dēļ pasaulē ienākušiem drīz tiem [elkiem] paredzēts gals.
- ¹¹ Mūsdienās bieži vien nepareizi lieto terminu *ksenofobija* (gr. 'bailes no svešniekiem'), kas tāpat kā daudzajos līdzīgi darinātajos salikteņos, piem., *hidrofobija*, *klaustrofobija*, norāda uz bailēm no kaut kā, piem., no ūdens, noslēgtas telpas u. tml. Tā vietā būtu jālieto esošais, jau antīko filosofu darbos un *Guđrības grāmatā* lietotais termins *mizoksenija* (gr. 'svešinieku nīšana'), kas tāpat kā daudzos līdzīgi darinātajos salikteņos, piem., *mizantropija* (gr. 'cilvēku nīšana') vai *mizoginija* (gr. 'sieviešu nīšana'), norāda uz ienīšanu vai naidu.
- ¹² ... [guđrību] augstāk vērtēju par scepteriem un troņiem, salīdzinot ar to, man bagātība nebija nekas. Nevienu dārgakmeni, lai cik vērtīgu, tās vērtu neatzinu, jo līdzās guđrībai viss zelts – tik vien kā sauja smilšu, kā dubļi – sudrabs tās priekšā. Par veselību un par skaistumu to karstāk iemīlēju, vēl vairāk nekā gaismu vēlējos, jo pat nakti nemitas tā spulgot. Reizē ar

gudrību nācis, man iekrita klēpī viss labais, neizmērojama bagātība, kas viņai rokās, bet, tā kā gudrība valda pār labo, par visu līksmojos, nezinādams, ka viņa to radījusi.

- ¹³ ...tikumi – tie ir gudrības pūliņu auglis: mērenību (σωφροσύνη) viņa iemāca un apdomību (φρόνησις), taisnīgumu (δικαιοσύνη) un drosmi (ἀνδρεία), par tiem nekas nav dzīvē nodēriģāks cilvēkiem. Platonam četri tikumi formulēti nedaudz citādāk: mērs/mērenība (μέτρον), saprātīgums (σωφροσύνη), taisnīgums (δικαιοσύνη) un drosmē (ἀνδρεία). Stoiķi šo kodeksu precizēja. 1. gs. pr. Kr. termins σωφροσύνη bija ieguvis šaurāku nozīmi – ‘mērenība’, ‘apvaldītība’, populārā lietojumā – galvenokārt ‘dzimumdziņas apvaldītība’, ko uzskatīja par sievietes pamattikum. No otras puses – mērenību jeb pašsavaldīšanos uzskatīja par valdnieku pamattikum. Tieši to kristīgajā laikmetā vēlējās redzēt bīskaps (1 Tim 3,2; Tit 1,8).
- ¹⁴ Tik ļoti glēvs ir ļaunums, pēc paša liecības tiesāts, un, sirdsapziņas māktu, aizvien to pavada viss smagi nospiedošais.
- ¹⁵ ...bailes jau nav nekas cits kā tikai prāta spēju atteikšanās palīdzēt. Jo dziļāk skarta spēja iepriekš apjaust to, kas sagaidāms, jo neizprotamāks šķiet cēlonis, kas mokām pamatā.
- ¹⁶ Par *Gudrības grāmatas* vietu kristīgajā kanonā vēsturiskajā aspektā sk.: J. Priede. Deuterokanoniskās grāmatas (s. l.) // *Pasaules reliģiju enciklopēdiskā vārdnīca*. II. sēj. *Kristietība*. Red. L. G. Taivans. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds (*iesniegts publicēšanai*).
- ¹⁷ Turpat, kur *Gudrības grāmatas* autors, 2. gs. vēlāk dzīvojušais Aleksandrijas Klements (ap 150–215) norāda uz atšķirīgo un kopīgo stoiķu filosofijā un kristīgajā teoloģijā: „Stoiķi apgalvo, ka pēc savas būtības Dievs – un tāpat arī dvēsele – esot ķermenis un gars. [...] ka Dievs cauraužot Visuma substanci. Turpretim mēs viņu saucam par vienīgo Radītāju – par radītāju, kas ir radījis ar Logosu. Viņi nav sapratuši, ka *Gudrības grāmatā* sacītais, proti, „pateicoties savai skaidrībai, it visu caurauž”, ir teikts par Gudrību – vispirmo, ko Dievs ir radījis” (*Stromati* V.14.89.2–4). (Autora tulk.)
- ¹⁸ A. Rubenis. *Senās Grieķijas kultūra*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, 329. lpp. S. Lasmane. *Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, 37-38. lpp.
- ¹⁹ *No mirušo valstības atlaists* – cits iespējamais tulkojums: *nav zināms neviens, kas atbrīvotu no mirušo valstības*.
- ²⁰ Akli savā ļaunumā, tie šādi spriež un aļoņas (2,21).
- ²¹ *Pulcētājs* [U. Bērziņa tulkojums]. Rīga: Zinātne, 2000.
- ²² Cits iespējamais tulkojums: *lai izslēgts nav neviens no mūsu dzīru loka*.
- ²³ Epikūrs. Vēstule Menoikejam. Autora tulk.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Atcerēsimies, piem., Cicerona pārmetumus Epikūram darbā *De natura deorum*.
- ²⁶ Autora izcēlums. Sal. Epikūrs. Galvenās atziņas // *Kentaurs XXI*, 13 (1997), 9. lpp., kur A. Mišķines tulkojumā („svētlaimīgajam un nemirstīgajam”) nav ievērota būtiskā atšķirība starp nemirstību un neiznīcību. Atšķirība ir ievērota A. Gailēs un A. van Hofas tulk. *Epikūrs. Vēstules. Atziņas. Fragmenti*, 100. lpp.
- ²⁷ Autora tulkojums un izcēlums. A. Mišķines tulkojums neprecīzs. Sal. Epikūrs. Vēstule Menoikejam // *Kentaurs XXI*, 13 (1997), 13. lpp. A. Gailēs un A. van Hofas tulkojums – daudz precīzāks. Sal. *Epikūrs. Vēstules. Atziņas. Fragmenti*, 89. lpp.
- ²⁸ Epikūrs. Vēstule Menoikejam. Autora tulk.
- ²⁹ Di Lella A. A. Sirach // *The New Jerome Biblical Commentary*. Ed. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. Murphy, London: G. Chapman, ² 1989. p. 496–522; Gilbert M., *Sagesse de Salomon // Supplément au “Dictionnaire de la Bible”*. T. XI, Paris: Letouzey et Ané, 1991. p. 58-119; C. Larcher C. *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon*

- (EtB 3). T. II. Paris 1984; Scarpat G. *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*. Brescia: Paideia, 1989; Vilchez Líndez J., *Sabiduría*. Estella: Verbo divino, 1990; Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43). New York: Doubleday, 1979 etc.
- ³⁰ Šo nostādni kritizē, piemēram, Marks Tullijs Cicerons, *De natura deorum*, 61–64, apgalvojot, ka mācība par atomiem ir muļķīga. Ja jau dievi veidoti no atomiem, tiem jābūt mirstīgiem. Tas būtu pretrunā ar Epikūra uzskatiem par dievu nemirstību. Savukārt patvaļīgajam izteicienam „gandrīz materiāli” neesot nekādas jēgas.
- ³¹ J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: PBI 1970, p. 65. L. Vilchez Líndez. *Sapienza*. Roma: Borla 1990, p. 110.
- ³² Seneca. *Vēstules* 85,2, Ā. Feldhūna tulkojums. Sal. Lūcijs Annējs Seneka. *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Rīga: Zinātne, 1996.
- ³³ Jau Dēmokrits ir uzsvēris audzināšanas nozīmi gudrības iegūšanā: *Neviens nesasniegs ne mākslu, ne gudrību, ja nemācīsies*.
- ³⁴ Filons, *De sobrietate*, 56–57.
- ³⁵ Origenis, *Mateja ev. komentārs (ad loc.)*.

Literatūra

- Sālamana gudrības grāmata [tulk. J. Priede] // *Deiterokanoniskās grāmatas*. Rīga: LBB. 2005, 292.–342. lpp.
- Epikūrs. Galvenās atziņas [tulk. A. Miškine] // *Kentaurs XXI*. 1997 (13), 9.–12. lpp.
- Epikūrs. Vēstule Menoikejam [tulk. A. Miškine] // *Kentaurs XXI*. 1997 (13), 13.–15. lpp.
- Epikūrs. Vēstules. Atziņas. Fragmenti. A. Gailis un A. van Hofas tulkojums no sengrieķu valodas. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2007.
- Di Lella A. A. Sirach // *The New Jerome Biblical Commentary*. [Ed. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. Murphy]. London: G. Chapman, 1989², p. 496–522.
- Gilbert M. *La Sapienza di Salomone*. Vol. I–II. Roma: Edizioni ADP, 1995.
- Gilbert M. *Sagesse de Salomon // Supplément au “Dictionnaire de la Bible”*. T. XI, Paris: Letouzey et Ané, 1991, p. 58–119.
- Held K. *Hēdonē und Ataraxia bei Epikur*. Paderborn: Mentis, 2007.
- Kūle M., Kūlis R. *Filosofija*. Rīga: Burtnieks, 1996, 184.–193. lpp.
- Larcher C. *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon*. T. II. Paris, 1984.
- Lasmane S. *Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, 36.–47. lpp.
- Mazzinghi L., *La Sapienza*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1998.
- Reese J. M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: PBI, 1970.
- Rubenis A. *Senās Grieķijas kultūra*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, 320.–329. lpp.
- Scarpat G. *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*. Brescia: Paideia, 1989.
- Sisti A. *Il libro della Sapienza*. Assisi: Editioni Porziuncola, 1992.
- Šuvajevs I. Par Epikūru // *Kentaurs XXI*. 1997 (13), 18.–19. lpp.
- Vilchez Líndez J. *Sabiduría*. Estella: Verbo divino, 1990.
- Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1979.

Summary

The article treats the synthesis of the Hellenistic philosophy and Judaic tradition in the Book of Wisdom. By applying Epicurean argumentation in favour of divine immortality to the human immortality resulting from the gift of incorruptibility, Pseudo-Solomon provides his answer to the Old Testament question about the divergence between the principles of universal justice and individual retribution. By using sorites, Pseudo-Solomon identifies love of wisdom as the way to individual incorruptibility. He identifies the stoic *pneuma* as the personification of divine wisdom, thus paving the way towards later understanding of Christ as the eternal wisdom of God.

Keywords: wisdom, *pneuma*, immortality, incorruptibility, Pseudo-Solomon, Wisdom of Solomon, Epicurus, Stoicism, sorites.

Austrumu reliģiskās idejas Rietumos: Rērihu joga

The Eastern Religious Ideas in the West: Yoga of the Roerichs

Anita Stašulāne

Daugavpils Universitāte
Vienības ielā 13, Daugavpilī, LV-5401
e-pasts: anita.stasulane@du.lv

Austrumu reliģisko ideju popularizēšanā Rietumos īpaša nozīme ir teosofiem, kas interpretē hinduismu un budismu Rietumu ezotērisma gaismā. Papildinot H. Blavatskas mācību par garīgās sfēras evolūciju ar jēdzienu “enerģija”, Rērihi ir izveidojuši jaunu jogas variantu – Agni jogu. Tā kā viņi nav izstrādājuši sistematizētu savas jogas metožu izklāstu, raksts veltīts Agni jogas ideju apkopošanai, kas varētu rosināt hinduismā praktizētās jogas un mūsdienīgu Rietumu pasaulē piekoptās jogas salīdzinošo analīzi.

Atslēgvārdi: Agni joga, teosofija, Dzīvā ētika, jaunās reliģiskās kustības.

Austrumu reliģisko ideju ienākšanu Rietumu pasaulē (to ir veicinājuši gan vācu filosofi un romantiķi, gan amerikāņu transcendentālisti) 19. gs. beigās sekmē arī teosofi, kas savā mācībā ir iekļāvuši ne vien spiritisma un okultisma, bet arī budisma un hinduisma elementus. Tā kā Austrumu reliģijas teosofi interpretē Rietumu ezotērisma gaismā,¹ Eiropā un Amerikā ienāk deformētas hinduisma un budisma formas.

Deformēto Austrumu reliģisko ideju popularizēšanā Rietumos teosofija kļūst īpaši aktīva 20. gs. sākumā. Tā gūst milzīgus panākumus, jo teosofija ir pirmā internacionālā parareliģiskā forma, kas, apvienojot Rietumu un Austrumu garīgo kultūru, cer radīt vienotu un pilnīgu pasaules spiritualitāti. Tieši šādā kontekstā, aicinot veidot jaunu, universālu kultūru, Nikolajs Rērihs (1874–1947) ar savu dzīvesbiedri Helēnu Rērihu (1879–1955) izveidoja, viņuprāt, īpašu cilvēka transformācijas sistēmu – Agni jogu, jo N. Rēriha izpratnē “iet kultūras ceļus” nozīmē iet “garīgās pilnīgošanās ceļus”.² Uzskats, ka kultūra “pirmām kārtām mājō cilvēku sirdīs”,³ sasniedza kulmināciju idejā, ka universālās kultūras veidošanas process ir jāsāk ar cilvēka sirdi. Tā kā “... atstīta sirds vispirms nozīmē paplašinātu apziņu”⁴, – varam noprast, ka Rērihu izveidotās Agni jogas mācības mērķis ir cilvēka transformācija.

Laikā arī par Rērihu mācību ir pieejami plaši materiāli, viņu izveidotā joga nav guvusi uzmanību ne Rēriha sekotājos, ne akadēmisku pētnieku aprindās. N. Rēriha vārdu visbiežāk saista ar kultūras jēdziena interpretāciju⁵, bet Rērihu mācību, kas tika aizsākta ar apzīmējumu “**Agni joga**”, tagad dēvē par **Dzīvo ētiku**. Veltot šo rakstu Rērihu jogas ideju apkopošanai, ir iecerēts ne vien aizpildīt šo balto plankumu, bet

arī rosināt citus pētījumus, kas būtu veltīti hinduismā praktizētās jogas un mūsdienu Rietumu pasaulē piekoptās jogas salīdzinošajai analīzei.

1. Uguns joga

Interesējoties par Tālo Austrumu reliģijām, H. Rēriha ir pamanījusi, ka “Vēdās Agni⁶ ir Uguns Dievs, visnenākais un visvairāk godātais no visiem Indijas Dieviem. Arī senajos Indijas rakstos, ko sauc par Purānām, vienas nodaļas⁷ nosaukums ir “Agni Purāna””.⁸ Savukārt N. Rērihs, atsaucoties uz *trimūrti*⁹ (“Indra, Agni and Sūrja – gaiss, uguns un saule”¹⁰), uzsver, ka uguns ir viens no senākajiem reliģiskajiem simboliem. Nonākt pie šāda secinājuma viņam ir palīdzējuši paša vērojumi, piemēram, Centrālās Āzijas ekspedīcijas laikā (1925–1928) N. Rērihs esot pamanījis “vienā no visnenākajiem druīdu¹¹ kultūras pieminekļiem tālajā Mongolijā [...] akmens milža rokās liesmojošu kausu”.¹² Atzīmējot, ka uguns simbols ir kopīgs visām pasaules reliģiskajām sistēmām, krievu mākslinieks secina, ka visdažādākajās reliģijās tiek pielūgta viena un tā pati dievība, kas sevi cilvēkam ir atklājusi ugunī: “Tautas gudrība ierāda Ugunij nozīmīgu vietu. Dievs nāk pie tautas Ugunī. Ugunīgā stihija tika izraudzīta arī par Augstāko Tiesu.”¹³ Tālab gluži likumsakarīgi, ka, izstrādājot jaunu teosofijas variantu, par centrālo simbolu Rērihi izvēlas **uguni** un savu jogas sistēmu dēvē par Agni jogu jeb Uguns jogu. Paziņojusi, ka “... visās augstākajās izpausmēs gars parādījās kā uguns vai liesma”,¹⁴ H. Rēriha uzdrošinās pravietot pasaules reliģisko nākotni: “... garu godās kā svēto uguni”,¹⁵ – un N. Rērihs, pilnībā piekrītot šai domai, sludina “svēto uguns garu”.¹⁶

Jāņem vērā, ka N. Rēriha izpratnē **uguns** pārsniedz simbola robežas, t. i., viņa skatījumā uguns ir transcendentā realitāte: “Itin visā ir tā pati uguns: Agni Visvarenais un visur esošais...”¹⁷ Transcendentu uguni dēvējot par “nededzinošo liesmu”,¹⁸ Rērihi sniedz liecības par tās manifestācijām Tibetā. Piemēram, N. Rērihs atminas: “Mani uzmodināja H. I. [Helēnas Ivanovnas] kļiedziens: “Uguns, uguns!” Atveru acis, redzu H. I. siluetu uz šaudīgas, zilganas liesmas fona. Pamazām uguns noplaka. Izrādās, kad H. I. piegājusi pie guļvietas, pieskārusies segai, – uzšāvusies zila liesma, silta, bez smaržas. H. I. mēģinājusi to apdzēst ar rokām, bet uguns degusi arvien spēcīgāk, un tad viņa man uzsaukusi. Uguns apdzisa tikpat pēkšņi kā bija sākusies, neatstājot uz lietām nekādas pēdas. Neaizmirstama ir šī šaudīgā liesma, nededzinoša un spoža. Visa telts bija izgaismota. Kā vienmēr, saskaroties ar fenomeniem¹⁹, tikai pēc tam mēs varējām apspriest šīs uguns neparastās iezīmes.”²⁰

Tā kā teltī vērotā uguns bijusi **nededzinoša**, Rērihi secina, ka tā bijusi enerģija, – **enerģija** kļūst par viņu jaunizveidotās teosofiskās sistēmas atslēgvārdu. Lai arī varētu šķīst, ka, izstrādājot savu doktrīnu, Rērihi ir pamatojušies uz saviem vērojumiem, nedrīkst piemirst, ka viņi ir uzticīgi Helēnas Blavatskas (1831–1891) sekotāji. Lai arī nav dokumentālu pierādījumu, ka Nikolajs un Helēna Rērihi būtu bijuši Teosofijas biedrības locekļi, laikā no 1916. līdz 1921. gadam tapušie gleznotāja dzejoļi²¹ neapšaubāmi liecina, ka autors ir H. Blavatskas doktrīnas sekotājs. Savukārt H. Rēriha ir tulkojusi krievu valodā H. Blavatskas *The Secret Doctrine* („Slepenā mācība”).²² Labi pārzinot teosofisko literatūru un atsaucoties uz H. Blavatskas “Slepeno mācību”, H. Rēriha paziņo, ka “dievībā ir aplēpta dzīvā (vai kustīgā)

Uguns, un šīs Neredzamās Klātbūtnes mūžīgie liecinieki ir Gaisma, Siltums un Mitrums [...]”²³

Lai atbildētu uz jautājumu, kāpēc H. Blavatska ir pievērsusi uzmanību uguns elementam, jāatceras, ka 1878. gadā Teosofijas biedrība apvienojās ar *Ārya Samaj*. Šī 1875. gadā dibinātā kustība, ko vadīja Dajānanda Sarasvatī (1824–1883), piekopa rituālu, kas bija veltīts uguns dievam Agni.²⁴ Lai arī Teosofijas biedrības sadarbība ar *Ārya Samaj* nebija ilgstoša, tomēr tai ir bijusi zināma ietekme H. Blavatskas teosofiskās koncepcijas izveidē. Varam secināt, ka ideju par enerģiju kā transcendentu realitāti Rērihi ir izkristalizējuši, pamatojoties uz H. Blavatskas “Slepeno mācību”, bet viņu radītā teosofiskā sistēma ir vērtējama kā Teosofijas biedrības dibinātājas mācības jauns variants, kur centrālais elements ir **uguns/enerģija**.

2. Agni jogas biedrības izveide

N. Rērihs uzskatīja, ka tuvojas laika rituma kārtējā cikla noslēgums, proti, gaidāms jauns laikmets – “Liesmas Ēra”²⁵, “uguns laikmets”,²⁶ par ko vēstot, pirmkārt, neierastās dabas parādības. Uzskatot tās par augstākās varas zīmēm, N. Rērihs raksta: “Pēdējās zemestrīces laikā Itālijā daudzi ļaudis redzēja debesīs liesmu mēles. Vīrs Anglijas ir redzēts uguns krusts. Vai tā ir mānticība? Varbūt kāds ir saskatījis to, kas citos gadījumos paslīd garām nepamanīts?”²⁷

Otrkārt, jaunas ēras tuvošanos N. Rērihs cenšas pamatot, atsaucoties uz Tālo Austrumu reliģiskajiem tekstiem. Uzverot, ka Vēdās un budistu sakrālajos tekstos ir norādīts uguns enerģijas tuvošanās laiks, N. Rērihs paziņo: “Saskaņā ar šīm senajām mācībām mūsu gadsimta četrdesmitie gadi būs kosmisko enerģiju un apziņas paplašināšanas laikmets.”²⁸ N. Rērihs ir pārliecināts, ka Visuma uguns viļņi būs īpaši stipri 20. gs. 40. gados, jo “... Zemes sfērām tuvojas ugunīgas enerģijas, lai atfīrtu mūsu planētu no cilvēku noziegumu radītās smagās atmosfēras, kas ieskauj Zemi”.²⁹ Turklāt šī uguns, kas tuvojas Zemei, “... ir viena, bet mēs zinām par melno uguni un sudraboto uguni. Pārzemes uguns un pazemes uguns ir radniecīgas, bet tālas savas iedarbības ziņā”.³⁰ Citiem vārdiem runājot, Rērihi uzskata, ka ugunij piemīt divēja daba: melnā jeb pazemes uguns ir destruktīvā enerģija, bet sudraba jeb pārsaulīgā uguns ir radošā enerģija. Tā kā ļaudis “var izsaukt visbriesmīgākās destruktīvās enerģijas”,³¹ augstākās enerģijas, kas tuvojas Zemei, varot radīt iznīcinošas katastrofas. Tālab Rērihi uguns ēru uzskata par bīstamu periodu, un, priecājoties par cilvēces “sapņiem par Gaismas Mājokļiem”,³² uzsver nepieciešamību atfīrīt domas un sirdi un asimilēt Visuma ugunis. Pēc viņu uzskatiem, ir ārkārtīgi svarīgi sagaidīt uguns viļņus ar modru garu.

Lai veicinātu gara modrību,³³ Rērihi sapulcina nelielu interesentu grupu, kas nodarbojas ar “garīgo disciplīnu”.³⁴ Uz šī pirmā interesentu pulciņa pamata tiek dibināta Agni jogas biedrība. Runājot par biedrības izveidi, jāņem vērā Rērihu apgalvojums, ka Teosofijas biedrību esot dibinājuši mahātmas³⁵ jeb skolotāji: “Mahātma K. H. [Koot Hoomi] veltīja daudz spēku teozofijas centra nodibināšanai [...]”³⁶ Vēl jo vairāk – Rērihi aizstāv ideju, ka Teosofijas biedrību vadījis mahātma: “Mahātma K. H. piekrita vadīt šādu biedrību, un ar H. Blavatskas, pulkveža G. Olkota, Džedža un vēl vairāku personu atbalstu tika uzsākts šis mēģinājums. Tas viss vēlāk izvērtās par tagadējo teozofu kustību.”³⁷ Ņemot vērā šo kontekstu, top skaidrs H. Rērihas

apgalvojums, ka arī Agni jogas biedrība tikusi dibināta pēc mahātmas gribas: “Kopš norādījuma [autores pasvītrojums] par Jaunās Pasaules³⁸ radīšanu apritējuši jau septiņi gadi...”³⁹ Tā kā šī H. Rērihas vēstule ir rakstīta 1932. gada 10. novembrī, varam lēst, ka lēmums („rīkojums”) dibināt jaunu biedrību ir saņemts 1925. gadā. Tātad pirmā Agni jogas grupa ir izveidojusies 1925. gada beigās vai 1926. gada sākumā.⁴⁰

3. Agni jogas mācības teksti

Rērihu sekotāju grupa ir veidojusies no pirmajiem interesentiem, kas pulcējās, lai studētu 1924. gadā publicēto jauno “atklāsmju” pirmo grāmatu *The Leaves from Morya's Garden* („Morijas dārza lapas”). Apgalvojot, ka H. Rēriha saņemot vēstis no skolotāja Morijas, kas agrāk sazinājies arī ar H. Blavatsku, Rērihi publicē Agni jogas grāmatu sēriju, ko 1938. gadā noslēdz *Supermundane* („Pār pasaulīgais”). Lai izceltu H. Rērihas lielos nopelnus, viņa tiek dēvēta par Agni jogas māti, bet pati H. Rēriha sev piedēvē uguns nesējas titulu: “Tā Apslēptās Uguns Kausa nesēja atnesīs mūsu planētai liesmainu šķīstīšanu.”⁴¹ Rērihu doktrīnas pararedemptīvo raksturu atklāj apgalvojums, ka “... Agni Jogas Māte nes cilvēcei glābšanas kausu”.⁴² Cerot, ka nākotnē cilvēce spēs novērtēt viņas pašuzpurēšanos, H. Rēriha ir pārliecināta, ka “... viņa atstās pierakstus, kas ieguls par Jaunās Pasaules sliekšni”,⁴³ jo viņa pildot skolotāja rīkojumu: “Pierakstiet kā dzīves ieguldījumu Agni Jogas Mātes doto Izplatījuma uguni pieredzi. Pierakstiet kā dižu gara skolu Agni Jogas Mātes pieredzi.”⁴⁴

Rērihu izpratnē “Domas diženā Uguns”⁴⁵ dāvā jaunas atklāsmes, un ikvienā laikmetā tiek saņemta jauna *philosophia perennis* daļa, respektīvi, šo laikmetu raksturo Agni joga jeb Dzīvās ētikas mācība. Ārkārtīgi zīmīgi ir raksturots veids, kādā vēstis tiek saņemtas: “Izplatījuma vads [autores pasvītrojums] ne vien savieno ar vairākiem Skolotājiem, bet arī dod iespēju saņemt kosmiskās zināšanas.”⁴⁶ Mūsdienās *New Age* (Jaunās ēras) vidē bieži lietotais jēdziens *channel* (kanāls), liecina, ka šīs kustības saknes ir meklējamas tieši teosofijā.

4. Agni jogas metodes

Veicot lauka pētījumu teosofu grupās, nācies secināt, ka Latvijā mūdienu Rēriha sekotāji nepieņem jogu. Iemesls ir visai vienkāršs: Rērihi nav izstrādājuši sistematizētu Agni jogas metožu izklāstu. Tomēr Agni jogas jeb Dzīvās ētikas grāmatās atrodamās izklaidētās norādes ļauj secināt, ka Rērihu jogā ir paredzēti trīs posmi: šķīstīšanās, apziņas paplašināšana un ugunīgā transmutācija. Lai varētu veikt šo trīs posmu ceļu, Rērihi ir lietojuši vairākas metodes, par kurām liecina “Agni Jogas Mātes eksperiments”,⁴⁷ proti, H. Rērihas subjektīvā jogas pieredze, kuras mērķis ir “iekšējās Uguns pakāpes sasniegšana”.⁴⁸

4.1. Šķīstīšanās

Atzīmējot, ka visās pasaules reliģiskajās sistēmās garīgās dzīves pamatā ir domu, vārdu un darbu šķīstība, H. Rēriha apgalvo, ka “tuvošanās Gaismai prasa no mums ne tikai morālu skaidrību, bet arī fizisku tīrību”,⁴⁹ t. i., svarīgs Agni jogas elements ir ķermeņa higiēna. Lai to ievērotu, Rērihi iesaka, pirmkārt, attīrīt gaisu: “Vienmēr ir

lietderīgi istabā turēt nelielus skujkokus vai izsmidzināt sveķu esences. Tādējādi tiek attīrīta atmosfēra un izskaustas dažādas nevēlamas būtnes, kuru ir tik daudz cilvēka auras tuvumā. Šim nolūkam labas ir arī piparmētras, kas esences veidā izsmidzinātas gaisā, tāpat dažas esences lāsītes var iepilināt karstā ūdenī un nolikt to netālu no galvgaļa.”⁵⁰

Agni jogas sekotāji nedrīkst lietot narkotikas, lai gan H. Rēriha atzīst, ka “... ir tādu neizturamu sāpju gadījumi, kad ārstam nav citas izejas kā vienīgi narkotikas”.⁵¹ Kaut gan Rērihi ir kategoriski savā nostājā pret alkohola lietošanu, tomēr viņi pieļauj, ka “... ir slimības, kuru ārstēšanā alkohols ir nepieciešams”.⁵² Agni jogas veicējiem nav ieteikta gaļas lietošana uzturā, jo “... kara gars ienāk cilvēkā kopā ar asiņu barību, bet miera gars – kopā ar bezasins barību”.⁵³ Lai arī priekšroka tiek dota veģetārismam, Rērihi pieļauj stipri nožāvētas gaļas lietošanu uzturā, jo tā “... satur daudz mazāk kaitīgā dzīvnieku magnētisma nekā mūsu iekštelpās mītošo dzīvnieku aura”.⁵⁴

Nākamais Agni jogas solis ir mentālā ķermeņa attīrīšana. Lai piekļūtu “... jogas īstenajiem Svētumiem”,⁵⁵ jāatbrīvojas no visām zemes lietām. Tālab ir svarīgi disciplinēt savas domas un jūtas. Kā skaidro H. Rēriha, disciplinēt domas nozīmē “... mācīties ilgu laiku domāt par vienu priekšmetu, ne uz mirkli nenovēršoties no tā”.⁵⁶ Savukārt, lai disciplinētu jūtas, tās ir “stingri jāiegrožo”.⁵⁷

Lai arī H. Rēriha sludina stingru pašdisciplīnu, viņa nepieprasa atteikšanos no seksuālajām attiecībām. Viņas skatījumā mūku piekoptajai dzīvei celibātā nav īpašas vērtības, jo seksuālās attiecības “... nevar uzskatīt par netīrām, un tikai pārmērības attiecībā uz tām kļūst kaitīgas, ārdošas un nelikumīgas”.⁵⁸ Turklāt H. Rēriha skaidro: “Dzimumenerģijā ir ietverts milzīgs spēks, dzīvotspējas un jaunrades pamats, tāpēc atliek vienīgi rūpēties par tās līdzsvarošanu un pareizu virzīšanu, bet jebkura mākslīga nomākšana nav pieļaujama.”⁵⁹

Analizējot Rērihu mācības tekstus, top skaidrs, ka šķīstīšanos ir iecerēts īstenot, lai sekmētu iekšējo cilvēka atdzimšanu, kas ir galvenais askētisma priekšnosacījums. Iepaziniesies ar Vivekānandas grāmatu *Raja Yoga or Conquering the Internal Nature* („Radža joga jeb iekšējās dabas iekarošana”), arī H. Rēriha uzsver, ka tikai pēc iekšējās cilvēka atdzimšanas ir pieļaujami “mehāniskie vingrinājumi”.⁶⁰

4.2. Apziņas pārveide

Lai izprastu nākamo Agni jogas posmu, vispirms jāņem vērā N. Rēriha uzskats par pašreizējo cilvēka apziņas stāvokli. Apgalvojot, ka cilvēka apziņa nav “pavirzījusies uz priekšu ne par mata tiesu”,⁶¹ savus laikabiedrus N. Rērihs dēvē par “civilizētiem mežoniem”⁶², “zvēriem”⁶³ utt. Viņa izpratnē cilvēce iet nevis evolūcijas, bet involūcijas ceļu, jo “cilvēki ir pārstājuši apzināti domāt”.⁶⁴ Mākslinieks skaidro: „... daudzi mūsdienu jaunieši vispirms uzmeklējot avīzē sporta un kino jaunumu lappusi. Daudzi ar grūtībām varot nosaukt visizcilākos filozofus, bet tajā pašā laikā nekļūdīgi uzskaitot bokserus, cīkstoņus un filmu zvaigznes.”⁶⁵ N. Rēriha bargās kritikas objekts ir “vispirms pseidocivilizācija, pēc tam pseidozinātne, pseidodraudzīgums, pseidocieņa un tad jau visā sastingumā atbaidošais pseidocilvēks”.⁶⁶

Atgādinot, ka evolūcijas vārdā cilvēcei ir pienākums nemitīgi paaugstināt apziņas līmeni, N. Rērihs norāda: “Nav nepieciešamas īpašas dārgas laboratorijas, lai veidotu

apziņu.”⁶⁷ Pēc Rērihu domām, apziņas pārveide norit pakāpeniski: vispirms ir jāatver apziņa, tai seko apziņas paplašināšana, nākamais solis – apziņas padziļināšana un visbeidzot – apziņas rafinēšana. Metodes, ko piedāvā Rērihi apziņas pārveidei, ietver vairākas tehnikas.

Rūpējoties par apziņas atvēršanu, N. Rērihs atgādina par krāsu un skaņu nozīmi. Viņš uzsver: “... iztēle ir jāizkopj, lai tā spētu aizvest ārpus šodienas ietvariem.”⁶⁸ Mākslinieka skatījumā apziņas paplašināšanu var nodrošināt, pieņemot “mācību par evolūciju”,⁶⁹ kas sniedz izpratni par pagaidām apslēptajiem smalkās enerģijas likumiem. Zīmīga ir H. Rērihas piezīme par apziņas paplašināšanas robežām: “Esiet gara valdnieki un paplašiniet savas domāšanas ietvarus līdz planetāram vērienam!”⁷⁰ Nākamais solis – apziņas padziļināšana, tās īstenošanu Rērihi plāno ar “vienotības izpratni, kas nešaubās, bet tiecas pēc apgaismības”⁷¹. Vārdu sakot, padziļināta apziņa nevis vienkārši uzkrāj informāciju, bet tiecas pēc visaugstākā. Savukārt apziņas rafinēšanu ir iecerēts panākt ar “pozitīvo kultūras skaistumu”,⁷² jo kultūra, it īpaši, literatūra, māksla un zinātne, “rada šo domas izsmalcinātību – radošo iztēli un spēju samānīt jaunu progresu vilni”.⁷³ Tāpēc N. Rērihs paziņo, ka rafinēta apziņa “... var vienlīdz labi izprast pagātņi un nākotni”.⁷⁴

4.3. Transmutācija

Zīmīgi, ka pēc Rērihu uzskatiem visi kosmosa spēki un enerģijas tiek atklātas cilvēcei tikai tad, kad tā ir akumulējusi augstākās enerģijas. Tātad, ja cilvēce vēlas saņemt “sūtītos starus”⁷⁵ un “pietuvoties Augstākajai Apziņai”,⁷⁶ tai jābūt spējīgai uzņemt un uzkrāt Visuma uguni, t. i., Visuma ugunī transformēt savu zemāko dabu. Šai kontekstā H. Rēriha paziņo, ka “mūsu enerģiju transmutācija jeb pārveidošana par augstākajām ugunīm tad arī ir mūsu eksistences mērķis”.⁷⁷

Agni jogas koncepcijas centrā ir ideja par Uguns pasaules – augstākā garīguma pasaules – sasniegšanu, atverot un transmutējot septiņus centrus.⁷⁸ Lai gan H. Rēriha apgalvoja, ka pastāvēt 49 čakras,⁷⁹ “Agni jogā” ir minēts skaitlis 21, bet, tā kā Rērihu teosofiskajā sistēmā dominē 7, H. Rēriha uzskaita septiņas galvenās čakras: “1. Mūlādhara Kundalinī atrodas pie mugurkaula pamatnes. 2. Svadisthāna čakra – vēderā, starp mugurkaula pamatni un nabu. 3. Manipūra čakra jeb saules pinums. 4. Ānahata čakra jeb kausa centrs. 5. Višudhi čakra jeb balsenes centrs. 6. Ādžņā čakra jeb trešā acs. 7. Bramarandra čakra jeb pakauša zvana centrs.”⁸⁰ Tādējādi Agni jogas piedāvātās ugunīgās transmutācijas realizācija ir iecerēta septiņos pakāpienos – “septiņos Vārtos”.⁸¹

H. Rērihas skatījumā **Mātes spēks** jeb **Kundalinī enerģija**⁸² snauz dziļi jo dziļi cilvēkā, tāpēc Agni jogas galvenais uzdevums esot to pamodināt. Vitālo spēku jeb psihisko enerģiju, kas “darbojas caur mugurkaula pamatnes centru”,⁸³ Rērihi cer uzmodināt un vadīt, izmantojot vairākus vingrinājumus:

1. Ieņemot noteiktu ķermeņa stāvokli, “... nākas sēdēt nemainīgā pozā”.⁸⁴
2. Koncentrējoties. Lai gan H. Rēriha ir atziniesies: “Personiski man ir pilnīgi vienalga, uz ko skatīties, lai iegūtu rezultātu”,⁸⁵ tomēr viņa uzsver, ka “visnepieciešamākais priekšnoteikums ir allaž domāt par Augstāko Hierarhu”.⁸⁶ H. Rēriha iesaka “... koncentrēties uz Lielo Veidolu, septiņas

reizes atkārtot Vārdu un domās ieskaud sevi necaurļaidīgās gaismas bruņās”.⁸⁷

3. Saucot uguni. Par šī vingrinājuma piekropšanu atrodamas liecības H. Rērihas vēstulēs: “Kad aizdedzam, teiksim, sveci, mēs līdz ar to liekam uz Zemes izpausties izplatījumā apslēptajai ugunij.”⁸⁸ Turklāt uguni no kosmosa drīkst saukt vienīgi ar labu nodomu un labiem mērķiem un saukšanai jānotiek vienlaikus ar “labu vēlējumiem”.⁸⁹ Iespējams, ka laba vēlējumi ir izpaudušies īpašā lūgšanā, jo, kā liecina H. Rēriha: “Mums ir dota lūgšana: “Tev, Vadoni, kalpoju ar visu, vienmēr un visur! Lai viss mans ceļš ir pašreizējās varoņdarbs.””⁹⁰

Praktizējot Agni jogu, “atveras arī [...] nervu centri”.⁹¹ Paziņojot, ka viņa vienmēr ir pret “personiskās pieredzes plašu reklamēšanu”,⁹² H. Rēriha tomēr daļās savā centru atvēršanas pieredzē, proti, centru atvēršanās notiek tikai pēc 30 gadu vecuma⁹³ un to allaž pavada:

1. Lielas un mokošas sāpes⁹⁴, kas koncentrējas saules pinumā. Šādā gadījumā par sāpes remdinošu līdzekli H. Rēriha iesaka “nekavējoties lietot sodu”.⁹⁵

2. Asinspiediena paaugstināšanās. Lai no tā izvairītos, H. Rēriha pamāca: “... atveroties centriem, jogi dodas augstu kalnos”.⁹⁶

3. Gaišredzība. Dažādu krāsu plankumus,⁹⁷ ko redzot jogi, H. Rēriha skaidro kā praviētiskas zīmes: “... pavisam melnās un melnās ar gaismas maliņu mēs esam pieraduši uzskatīt par draudīgām zīmēm, kas bieži apdraud veselību un liecina par ienaidnieka klātbūtni. Dzeltenās brīdina un aicina uz piesardzību; sarkanās norāda uz spriedzi atmosfērā, un var gaidīt zemestrīces un viesuļvētras.”⁹⁸

4. Vīzijas. H. Rēriha apgalvo, ka, attīstoties garīgajai uztverei, var gūt septiņu līmeņu vīzijas, un augstākā ir “Skolotāja Veidols”.⁹⁹ Viņa atzīmē: “Protams, viss sākas ar mentālo jeb garīgo priekšstatu, kam jākļūst iespējami skaidrākam, un pēc tam, kad tas būs spilgti fiksējies trešās acs lokā, Jūs varēsiet to ieraudzīt¹⁰⁰ ar aizvērtām acīm.”¹⁰¹ Lai to sasniegtu, H. Rēriha iesaka uzturēt sevī nemītīgu ugunīgu tiekšanos pretī izvēlētajam tēlam.¹⁰² Viņa skaidro: ““Dzīvās ētikas” grāmatās ir domāts Skolotāja attēls, kuru ikviens skolnieks glabā savā sirdī. [...] Bet īstenībai pilnībā atbilstoša attēla nevienam nav. Mūsu ašramā¹⁰³ ir viens no vistuvāk atbilstošajiem, bet arī tas neatspoguļo skaisto īstenību.”¹⁰⁴

Par to, kas tad īsti ir Rērihu ašrama tēls, var noprast pēc P. Belikova skaidrojuma: “Otrajā nama stāvā atradās gluži vai “vissvētākais” – visjaukākā un noslēpumainākā vieta. [...] No vestibila mēs ienācām galvenajā zālē, kurai nebija logu un kur virs kamīna atradās apzeltīta Budas skulptūra [...]”¹⁰⁵

Visbeidzot rodas jautājums, vai Rērihi ir piekropuši kādu īpašu rituālu? Lai arī skaidru un nepārprotamu atbildi nav iespējams sniegt, visai zīmīgs ir H. Rērihas padoms Agni jogas piekropējiem “... pulcēties nelielās grupās noteiktā laikā, lai sūtītu Skolotājam savus labākos centienus”.¹⁰⁶

5. Agni jogas “pārākums”

Noslēgumā atliek atbildēt uz jautājumu, kāpēc Rērihi ir centušies izstrādāt jaunu jogas sistēmu? Atbilde ir meklējama H. Rērihas vēstulēs. 1934. gada 12. decembrī viņa raksta: “Atkinsona jeb joga Rāmačarakas¹⁰⁷ grāmatas esmu lasījusi. Pirms lielā kara [Pirmā pasaules kara] viņa grāmatas pārplūdināja trūcīgo krievu tirgu jautājumos par Austrumu filozofiju un visām tās psihofizioloģiskajām skolām.”¹⁰⁸ Kā liecina šī vēstule, jogas pasaulē H. Rērihu ir ievadījis amerikāņu okultists. Tomēr laika gaitā viņas attieksme pret V. V. Atkinsona darbiem ir mainījusies: “Toreiz nekā slihta es tajās [Atkinsona jeb Rāmačarakas grāmatās] neatradu, bet mani tās neaizrāva, jo vienmēr dotu priekšroku tiešajiem avotiem.”¹⁰⁹ 1935. gada 5. septembra vēstulē izskan vēl asāka kritika: “... tā saucamais jogs Rāmačaraka, lai gan bija viens no Vivekānandas klausītājiem, tomēr nekad nav bijis jogs.”¹¹⁰ Visbeidzot H. Rēriha paziņo: “... es vienmēr izsaku nožēlu, ka tādi rakstnieki kā Rāmačaraka, labi aprakstīdami dažas indusu jogas sistēmas, tajā pašā laikā ar diletanta vieglprātību runā par to, cik viegli ir apgūt visaugstākos Rādža Jogas¹¹¹ sasniegumus.”¹¹²

Varam secināt, ka Agni jogu Rērihi izstrādā, vērstoties pret V. V. Atkinsona jogas interpretāciju. Tomēr, šķiet, ka tas nav vienīgais iemesls. Uzsverot, ka ikvienā laikmetā **Lielie Skolotāji** izvēlas tikai vienu vai divas personas, kam atklāt mācības nākamo pakāpi, Rērihi paziņo, ka tieši viņiem esot uzticēta cilvēces tālākajai evolūcijai būtiski nepieciešamā doktrīna, un kritizē gan citus teosofus, kas pretendē uz H. Blavatskas garīgo mantinieku titulu, gan V. V. Atkinsonu, kas ir cieši saistīts ar *New Thought* kustību.

Mūsdienās, kad jogas metodes tiek piedāvātas un popularizētas gan internacionālā (piemēram, sahadža joga), gan lokālā mērogā (piemēram, Klavdijas joga Daugavpilī), aizvien skaidrāk iezīmējas tendence pielāgot tradicionālo hindu jogu Rietumu patērētājsabiedrībai. Tieši šīs pielāgošanas dēļ Rietumos rodas arvien jauni jogas veidi, kuru vidū ierindojama arī Rērihu izstrādātā Agni joga.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Cf. Rēriha H. (1999) *Budisma pamati*. Rīga: Vieda.
- ² Rērihs N. (1998) *Nesatricināmais*. Rīga: Vieda, 14.
- ³ *Ibid.*, 12.
- ⁴ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 460.
- ⁵ Interpretējot vārda “kultūra” morfoloģisko struktūru, N. Rērihs apgalvoja, ka jēdziens “kultūra” radīts sintēzes ceļā: *cult* ‘pielūgšana’ esot Rietumu cilmes sakne, bet *ur* ‘gaisma’, ‘uguns’ – Austrumu cilmes sakne. Tādējādi kultūras jēdzienu viņš skaidroja kā **gaismas kultu** vai, vēl precīzāk, kā **radošās uguns pielūgšanu**. Sīkāk sk. Stasulane A. (2005) *Theosophy and Culture: Nicholas Roerich*. Roma: PUG.
- ⁶ Agni ir “uguns dievs (cf. latīniski *ignis*) [lietuviski *ugnis*, latviski *uguns*], indo-irāņu izcelsmes dievība, ko senatnē pielūdza Centrālās Āzijas āriešu klejotāji” (Walker B. (1995) *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, I vol. New Delhi: Indus, 12. Šeit un turpmāk autores tulkojums).
- ⁷ Minētais apzīmējums „nodaļa” (vēstulēs angļiski – *section*, krieviski – *omdet*) ļauj noprast, ka H. Rēriha šīs ziņas ir smēlusies no sekundāra avota, jo “Purānas” ir plaši sacerējumi, un “Agni Purāna” ir nevis nodaļa, bet atsevišķs, galvenokārt dievam Brahmā veltīts, sacerējums. (Sīkāk par “Purānām” un “Agni Purānas” fragmenta tulkojumu sk. Ivbulis V.

- (2003) *Šīva izdejo un sagrauj pasauli: Ievads tradicionālajā hindu domā*. Rīga: Zinātne, 38.–41.; 485.–486. lpp.)
- ⁸ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 476 lpp. “Agni Purānu” mēdz dēvēt arī par *Agneya Purāna*. (Cf. Walker B. (1995) *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, II vol. New Delhi: Indus, p. 256.)
- ⁹ Rēriha *trimūrti* visai maz atbilst tradicionālajai hindu izpratnei: *trimūrti* veido Brahmā, Višnu un Šīva.
- ¹⁰ Rērihs N. (1998) *Altajs–Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 89.
- ¹¹ Ir visai grūti identificēt, ko krievu gleznotājs ir uzlūkojis par visnenāko druīdu kultūras pieminekli Mongolijā, bet jāņem vērā, ka Rērihu interpretācijā druīdi ir nevis ķeltu priesteri, bet gan Atlantīdas laikmeta zintnieki, kuru galvenā priesteriene „druīdu māte sargāja zinību no sagrozīšanas”. (*Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 66. lpp.) Druīdi Mongolijā – tas ir teosofiskā mīta elements. Izrādās, ka mītadarināšanas tradīcija nav zudusi arhaiskā pagātnē: cilvēks vienmēr ir radījis un radīs mītus, jo to pamatā ir spēja lietot simbolus. Tas, ka mūsdienās rodas arvien jauni mīti, nav nekas pārsteidzošs, jo tieši augsto tehnoloģiju pasaule ir simbolos domājoša pasaule. Varētu pat apgalvot, ka mūsdienu cilvēks mīt nevis dabiskajā pasaulē, bet gan mītoloģiskajā visumā. (Sk. Frye N. (1982) *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, xviii.) Šī iemesla dēļ mūsdienu reliģiju vēsturnieki runā par nepārtraukto mītadarināšanas tradīciju. (Noll R. (1994) *The Jung Cult: Origins of Charismatic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 176.) Šajā kontekstā Rērihu mācību varam uzskatīt par vēl vienu šīs tradīcijas lappusi.
- ¹² Rērihs N. (2001) *Šambala*. Rīga: Vieda, 214.
- ¹³ Rērihs N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis*. Rīga: Vieda, 172.
- ¹⁴ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 315.
- ¹⁵ *Ibid.*, 400.
- ¹⁶ Cf. Rērihs N. (2001) *Šambala*. Rīga: Vieda, 213.
- ¹⁷ Roerich N. (1931) *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press, 2.
- ¹⁸ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 40.
- ¹⁹ Tā kā pirms aizraušanās ar teosofiju Rērihi aktīvi apmeklēja spiritistu seansus, viņu mācība ir mantojusi ne vienu vien spiritisma jēdzienu, tai skaitā arī spiritistu izpratni par **fenomeniem**.
- ²⁰ Rērihs N. (1998) *Altajs–Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 112.
- ²¹ Cf. Рерих Н. (1984) *Цветы Морюи: Стихотворения и поэма*. Москва: Худож. лит.
- ²² Blavatsky H. P. (1888) *Secret Doctrine*, I–II vol. London: The Theosophical Publishing Company.
- ²³ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 564.
- ²⁴ Cf. Walker B. (1995) *Hindu World: An encyclopedic survey of Hinduism*, I vol. New Delhi: Indus, 271.
- ²⁵ Roerich N. (1946) *Himavat*. Allahabad: Kitabistan, 122.
- ²⁶ *Ibid.*, 304.
- ²⁷ Roerich N. (1931) *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press, 10.
- ²⁸ Rērihs N. (2001) *Šambala*. Rīga: Vieda, 215.
- ²⁹ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 159.
- ³⁰ *Ibid.*, 180.
- ³¹ Roerich N. (1946) *Himavat*. Allahabad: Kitabistan, 318.
- ³² Roerich N. (1931) *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press, 3.

- ³³ Rērihu izpratnē modināt garu nozīmē pamodināt savas latentās enerģijas.
- ³⁴ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 184.
- ³⁵ *Mahātma* (sansk.) – ‘diža dvēsele’. Indijā jēdzienu “mahātma” lieto kā pagodinājuma titulu (Mahātma Gandijs), bet teosofi to sāka izmantot kā sinonīmu slepenās brālības locekļu apzīmējumam, t. i., Himalaju garīgos skolotājus sāka dēvēt par mahātmām. Laikam ritot, H. Blavatska izstrādāja šādu mahātmas definīciju: “Augstākās pakāpes adepts. Cildena būtne, kas, guvusi varu pār saviem zemākajiem principiem, dzīvo tādējādi bez “miesiskā cilvēka” ierobežojumiem. Mahātmām piemīt zināšanas un vara, kas atbilst tai evolūcijas pakāpei, ko viņi sasnieguši.” (Blavatsky H. (1893) *The Key to Theosophy*, London: The Theosophical Publishing Society, 1893, 228.)
- ³⁶ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 397.
- ³⁷ *Ibid.*, 396.
- ³⁸ Visai neskaidrais latviešu valodas tulkojums ir tapis, izmantojot H. Rērihas vēstules krieviski: “Со времени указания об основании Нового С. (autore pasvītrojums) прошло уже семь лет...” (*Письма Елены Перух*, I. Минск: Прамеб, 1992, 126–127.) Izmantojot Helēnas Rērihas vēstules angļu valodā, var noprast, ka te ir runa par jaunas organizācijas dibināšanu: “From the time when it was indicated that *the New Society* (autore pasvītrojums) should be established, seven years passed [...]” (*Letters of Helena Roerich 1929–1938*, I. New York: Agni Yoga Society, 1954, 131.)
- ³⁹ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 168.
- ⁴⁰ Arī G. Dž. Meltons uzskata, ka “Agni jogas biedrība tika dibināta 20. gadu vidū”. (Melton G. J. *The Encyclopedia of American Religions*. Detroit: Gale, 1988, 757.)
- ⁴¹ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 273.
- ⁴² *Ibid.*, 271.
- ⁴³ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) III sēj. Rīga: Vieda, 216.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 223.
- ⁴⁵ Rērihs N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis*. Rīga: Vieda, 77.
- ⁴⁶ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 58.
- ⁴⁷ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) III sēj. Rīga: Vieda, 216.
- ⁴⁸ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 224.
- ⁴⁹ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 98.
- ⁵⁰ *Ibid.*, 181–182.
- ⁵¹ *Ibid.*, 580.
- ⁵² *Ibid.*, 580.
- ⁵³ Rērihs N. (1998) *Nesatricināmais*. Rīga: Vieda, 282.
- ⁵⁴ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 186. H. Rēriha brīdina, lai “... nekādi dzīvnieki netiek ielaisti dzīvojamās istabās. Guļamistabās nedrīkst atrasties pat putni. Viss zemākais piesaista zemāko”. (Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 98.)
- ⁵⁵ *Ibid.*, 216.
- ⁵⁶ *Ibid.*, 119.
- ⁵⁷ *Ibid.*, 279.
- ⁵⁸ *Ibid.*, 498.
- ⁵⁹ *Ibid.*, 101.
- ⁶⁰ *Ibid.*, 476.
- ⁶¹ Rērihs N. (1998) *Nesatricināmais*. Rīga: Vieda, 283.
- ⁶² *Ibid.*, 13.
- ⁶³ *Ibid.*, 13.

- ⁶⁴ Ibid., 249.
- ⁶⁵ Ibid., 7.
- ⁶⁶ Rērihs N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis*. Rīga: Vieda, 247.
- ⁶⁷ Rērihs N. (1998) *Nesatricināmais*. Rīga: Vieda, 290.
- ⁶⁸ Rērihs N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis*. Rīga: Vieda, 63.
- ⁶⁹ N. Rērihs, (1998) *Altajs–Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 35.
- ⁷⁰ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 98.
- ⁷¹ Rērihs N. (1946) *Himavat*. Allahabad: Kitabistan, 271.
- ⁷² Ibid., 246.
- ⁷³ Rērihs N. (2001) *Šambala*. Rīga: Vieda, 220.
- ⁷⁴ Roerich N. (1931) *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press, 323.
- ⁷⁵ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 98.
- ⁷⁶ Ibid., 86.
- ⁷⁷ Ibid., 421–422.
- ⁷⁸ H. Rēriha ir norādījusi, ka “... vienkārša viena vai divu centru atvēršana noved tikai pie zemākā psihisma un daudzējādā ziņā ir bīstama”. (Ibid., 492.)
- ⁷⁹ Cf. Ibid., 491–492.
- ⁸⁰ Ibid., 492.
- ⁸¹ Ibid., 232.
- ⁸² Ibid., 418.
- ⁸³ Ibid., 375.
- ⁸⁴ Ibid., 422.
- ⁸⁵ Ibid., 440–441.
- ⁸⁶ Ibid., 227.
- ⁸⁷ Ibid., 348.
- ⁸⁸ Ibid., 282.
- ⁸⁹ Ibid., 283.
- ⁹⁰ Ibid., 230.
- ⁹¹ Ibid., 453.
- ⁹² Ibid., 416.
- ⁹³ H. Rēriha apgalvoja, ka “visi centri taču var sākt darboties tikai pēc 30 gadu vecuma sasniegšanas”, bet tie, kas “... jaunos gados pietuvojušies Dzīves Mācībai, ātri nogura un atkrita, savā ceļā sadūrušies ar pirmo šķērslī. Bet tāds cilvēks, kura dzīve ir bijusi pilna grūtību un kurš izjutis šaubas un gara cīņu, nostājoties uz Gaismas Ceļa, var kļūt par uzticamu darbinieku”. (Ibid., 322.)
- ⁹⁴ “Kad iedegas plaušu centrs, pie katras kustības ir negribot jākļiedz.” (Ibid., 422.)
- ⁹⁵ Ibid., 241.
- ⁹⁶ Ibid., 476.
- ⁹⁷ H. Rēriha skaidro: “Līdztekus violetām [zvaigznītēm], zilām un sudrabetām var būt melnas ar gaišu maliņu un vienkārši melnas, kā arī dzeltenas un sarkanas.” (Ibid., 505.)
- ⁹⁸ Ibid., 505–506.
- ⁹⁹ Ibid., 167.
- ¹⁰⁰ H. Rēriha skaidro: “Dažkārt attēlu iezīmēs mirdzoša līnija, dažkārt to veidos gaisma un ēnas bez skaidrām līnijām. Turklāt dažiem Attēls sākumā vibrē un kontūras izplūst. Bet pakāpenski vibrēšana pāriet un Attēls nostabilizējas.” (Ibid., 168.)
- ¹⁰¹ Ibid., 167–168.

- ¹⁰² Tā kā ikviens Agni jogas piekopējs drīkst brīvi izvēlēties sekot savai sirdij tuvākajam tēlam, Rērihi ļauj izvēlēties arī kādu katoļu svēto: "... ja Jums tik tuvs ir sv. Franciska brīnišķīgais tēls, tad izvēlieties viņu par savu Skolotāju." (Ibid., 297.)
- ¹⁰³ Transkribējot latviešu valodā, būtu lietojams garais *ā* patskanis: āšrams.
- ¹⁰⁴ Ibid., 289.
- ¹⁰⁵ Беликов, П. Ф. (1978) "В Гималаях" // *Перих Н. К.: Жизнь и творчество*. Москва: Изобразительное искусство, 1978, 211.
- ¹⁰⁶ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 430.
- ¹⁰⁷ 20. gs. amerikāņu okultists V. V. Atkinsons (1862–1932) aktīvi popularizēja jogu Rietumos, savus sacerējumus piedēvējot indiešu mistiķim Rāmačarakam (1799 – apm. 1893). Lai gan V. V. Atkinsons nebija vienīgais, kas Rietumiem piedāvāja ezotēriskas hinduisma, budisma un sikhisma interpretācijas, viņa darbība būtiski sekmēja eksotiskā orientālisma nostiprināšanos Rietumos, kam, jāatzīstas, ir zināms iespaids pat mūsdienās.
- ¹⁰⁸ Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda, 415.
- ¹⁰⁹ Ibid., 415.
- ¹¹⁰ *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 23.
- ¹¹¹ Rādža joga bija visai populāra teosofu aprindās, piemēram, ar to aizrāvās 1888. gadā H. Blavatskas dibinātā Ezotēriskā sekcija.
- ¹¹² *Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda, 446.

Literatūra

- Blavatsky H. P. (1888) *Secret Doctrine*. I–II vol. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky H. (1893) *The Key to Theosophy*, London: The Theosophical Publishing Society.
- Dzīvās Ētikas Mācība*. (1999) II sēj. Rīga: Vieda.
- Frye N. (1982) *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Infinity, I*. (1956) New York: Agni Yoga Society.
- Ivbulis V. (2003) *Šīva izdejo un sagrauj pasauli: Ievads tradicionālajā hindu domā*. Rīga: Zinātne.
- Melton G. J. (1988) *The Encyclopedia of American Religions*. Detroit: Gale.
- Noll R. (1994) *The Jung Cult: Origins of Charismatic Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Rēriha H. (1998) *Vēstules*. 1. sēj. Rīga: Vieda.
- Rēriha H. (1999) *Budisma pamati*. Rīga: Vieda.
- Rēriha H. (1999) *Vēstules*. 2. sēj. Rīga: Vieda.
- Rērihs N. (1998) *Altajs–Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda.
- Rērihs N. (1998) *Nesatricināmais*. Rīga: Vieda.
- Rērihs N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis*. Rīga: Vieda.
- Rērihs N. (2001) *Šambala*. Rīga: Vieda.
- Roerich N. (1931) *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press.
- Roerich N. (1946) *Himavat. Allahabad: Kitabistan*. Allahabad: Kitabistan.
- Stasulane A. (2005) *Theosophy and Culture: Nicholas Roerich*. Roma: PUG.

Walker B. (1995) *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, I–II vol. New Delhi: Indus.

Беликов, П. Ф. (1978) “В Гималаях” // *Рерих Н. К.: Жизнь и творчество*. Москва: Изобразительное искусство, 1978, 201–219.

Письма Елены Рерих, I, Минск: Прамеб, 1992.

Рерих Н. (1984) *Цветы Мориш: Стихотворения и поэма*. Москва: Худож. лит.

Summary

Theosophists have a particular role in the popularization of Eastern religious ideas: they interpret Buddhism and Hinduism in the light of the Western Esotericism. The Roerichs have created a new variant of Yoga by supplementing H. Blavatsky's doctrine of spiritual evolution with a key notion of *energy*. Nevertheless, the Roerichs did not elaborate a systematic and detailed exposition of their Yoga methods. The article treats the ideas and methods of Agni Yoga in a systematic way to prepare ground for a comparative analysis of the Yoga practices in their original context of Hinduism and the Yoga by the Roerichs as practised in the Eastern-oriented esoteric circles and theosophic subcultures of the Western world.

The publication has received research funding from the EC Sixth Framework Programme. This article reflects only the authors' views and the Community is not liable for any use that may be made of the information contained therein.

Keywords: Agni Yoga, theosophy, Living Ethics, new religious movements.

Vēsture

History

Latviešu organizāciju darbība bēgļu labā Tālajos Austrumos 1918–1920

Laura Šļare

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte, Āzijas studiju nodaļa
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
e-pasts dzeltens@inbox.lv

Rakstā aplūkotas latviešu organizācijas Tālajos Austrumos un to darbība, lai atvieglotu latviešu civilo bēgļu stāvokli. Bēgļi bija izklīduši Krievijas Tālajos Austrumos, tādēļ galvenais uzdevums bija tos savākt kopā un organizēt transportu, kas tos nogādātu mājās. Tas tika izdarīts ar Pirmā pasaules kara sabiedroto palīdzību. Latvieši, kas nespēja aizbraukt 1920. gadā, varēja no šīm organizācijām saņemt pasas, kas bija derīgas, lai atgrieztos pašu spēkiem.

Atslēgvārdi: latviešu organizācijas, Tālie Austrumi, patvērums.

Mūsu, latviešu, kopumā nemaz nav daudz, taču mums piemīt dīvains niķis – lielā skaitā uzturēties visnegaidītākajās vietās. Par trimdas latviešiem Amerikā un Austrālijā ir dzirdēts daudz, taču nez vai daudzi ir iedomājušies, ka laika posmā starp Pirmo un Otro pasaules karu diezgan liela latviešu kopiena ir bijusi arī tik eksotiskā zemē kā Ķīna.

Ir atrodams daudz rakstu un atmiņu krājumu par Troickas un Imantas pulku un sarkanajiem strēlniekiem, taču diezgan maz tiek pieminēti citi latvieši, kas tajā pašā laika posmā klīda pa Tālajiem Austrumiem vai arī bija tur apmetušies. Aprakstītajā laikā Tālajos Austrumos uzturējās daudz cilvēku, kas vēlāk ieņēma svarīgu vietu neatkarīgās Latvijas kultūrā, politikā un dzīvē – tie bija gan vēlākie brīvvalsts politiķi, rakstnieki, vēsturnieki un folkloristi, arī vēlākie Otrā pasaules kara brīvības cīņu vadoņi. Konkrētās vēstures lappuses ir pārāk spilgtas un savdabīgas, lai tās nepelnīti aizmirstu.

Raksta pamatā galvenokārt ir arhīva dokumenti, kā arī uz dažādu cilvēku atmiņu stāstos atrodami izteikumi par šo atmiņu autoru dzīvi un darbību Tālajos Austrumos laika posmā no 1918 līdz 1920. gadam.

Tālajos Austrumos 20. gs. pirmajās divās dekādēs bija sakoncentrējies pārsteidzoši daudz latviešu – Pirmā pasaules kara bēgļi, bijušie latviešu strēlnieku pulku kaujinieki, politiskie bēgļi, kā arī agrākie emigranti, galvenokārt strādnieki un inženieri, kuri strādāja uz Ķīnas Austrumu dzelzceļa līnijas. Taču vislielākā bēgļu plūsma sākās pēc 1917. gada Oktobra apvērsuma Krievijā. Tūkstošiem latviešu, kas bēgot no kara bija nonākuši Krievijā, bēga vēlreiz – šoreiz no pilsoņu kara un komunisma. Šis ceļš aizveda viņus līdz Krievijas Tālajiem Austrumiem un Ķīnai.

1918. gada sākumā aktīvākie latvieši, starp kuriem bija gan emigranti – Roberts Valdmanis¹, valodnieks un etnogrāfs Pēteris Šmits², Jānis Mazpolis³ –, gan arī bēgļi, tādi kā politiskais bēglis Voldemārs Salnais⁴ un atvaļinātie virsnieki Jānis Kurelis⁵ un Jānis Ozols⁶, pēc Krievijas Eiropas daļas parauga sāka dibināt latviešu pašnolemšanās sapulces, kas pārauga Sibīrijas un Urālu Latviešu padomē. Šī padome aptvēra milzīgas teritorijas – Ķīnu, Sibīriju un Japānu. Padomes galvenie uzdevumi bija latviešu karaspēka organizēšana sabiedroto paspārnē un bēgļu repatriācija, kas patiesībā nozīmēja vienu un to pašu. Tas bija svarīgs darbs; laika posmā no 1918. gada līdz 1919. gadam Vladivostokā varēja būt apmēram tūkstotis latviešu⁷, Harbinā vismaz divtik. Pateicoties Sibīrijas un Urālu Latviešu padomes Centrālā Biroja darbībai, ar Troickas un Imantas pulku caur Vladivostoku Latvijā atgriezās ap 2000 cilvēku. Pēc tam kad abi pulki bija devušies mājās, bēgļu straume pavērsās Ķīnas virzienā.

Šajā darbā tiek apskatītas latviešu kolonijas Tālajos Austrumos, galvenokārt Vladivostokā, Harbinā un Šanhajā. Lai gan politiskā karte rāda, ka šīs pilsētas ir divu dažādu valstu teritorijā, taču aplūkojamajā laika posmā “trešā liekā” pilsēta, lai cik dīvaini šķistu, ir Šanhaja, nevis Vladivostoka. Vladivostoku un Harbinu kopā saistīja Ķīnas Austrumu dzelzceļš, milzīga maģistrāle, ko 19. gadsimta beigās Ķīna Krievijai atļāva uzbūvēt savā teritorijā⁸. Līdz ar dzelzceļa būvi īsā laikā radās jauna pilsēta – Harbina, kas savas lielās krievu iedzīvotāju masas dēļ⁹ vairākas desmitgades palika Krievijas ietekmes zonā. Šajā “baltgvardu midzenī”¹⁰ līdz pat 1920. gada rudenim Ķīna atzina cariskās Krievijas iecelto diplomātu un konsulāro darbinieku tiesības pārstāvēt un pastāvēt par savu pilsoņu tiesībām¹¹. Šie faktori noturēja Harbinu Krievijas ietekmē, lai gan jāuzsver, ka tā bija baltgvardu, nevis komunistu Krievija.

Stāsts par Tālo Austrumu latviešu politiskajām aktivitātēm Latvijas, un galvenokārt latviešu bēgļu, labā sākas 1918. gada vasaras sākumā. Pasaules karam (tolaik to vēl nesauca par Pirmo pasaules karu) vēl neredzēja beigas. 1917. gada apvērsums bija noticis; Krievijā plosījās pilsoņu karš. Pirmā pasaules kara laikā no Latvijas bēgļu gaitās bija devušies vairāk nekā 400 000 cilvēku. Citi bija izceļojuši vēl pirmskara gados. Daudzi 1918. gada vasarā atradās savos karapulcos kādā no Krievijas armijas daļām, ne viens vien latviešu inteliģences pārstāvis bija Pēterburgā, piemēram, vēlākos gados slavenais vēsturnieks Arveds Švābē un brīvvalsts politiķis Voldemārs Salnais.

Pēc lielinieku apvērsuma pilsoņu kara frontes līnija pārdalīja Krieviju divās daļās, neļaujot tūkstošiem latviešu atgriezties Latvijā. 1918. gada 23. oktobrī Zigfrīds Meierovics ziņo Lielbritānijas ārlietu ministram A. Dž. Belfūram (*Arthur James Balfour*): “Pēc pēdējām ziņām no Krievijas atrodošamies latviešu kareivjiem apmēram 1/10, respektīvi, ap 2000 cilvēku ir vēl atkarīgi no lielinieciskās Krievijas un atrodas Ļeņina Krievijas daļā, kamēr pārējās 9/10 ir vai nu neitrālas jeb kaujas kopā ar sabiedrotiem Arhangeļskas un Volgas frontēs.”¹²

Strēlnieku stāvokli Krievijā komentē Troickas bataljona komandieris Pēteris Dardzāns¹³: “Pēc 1917. gada oktobra revolūcijas Krievijā, kad varu pārņēma boļševiki, veco latviešu strēlnieku stāvoklis bija neapskauzams. Dzimteni jau bija okupējuši vācieši un atgriešanās turp bija saistīta ar lielām grūtībām un risku. [...] Daļa latviešu strēlnieku palika savos pulkos, turpināja kalpot lieliniekiem, vēl jo

sevišķi tādēļ, ka lielinieki mazajām tautām solīja patstāvību. [...] Liela daļa latviešu strēlnieku un virsnieku tomēr uzskatīja par neiespējamu iet kopsolī ar boļševikiem un pirmajā izdevīgajā brīdī demobilizējās, lai nebūtu jāturpina gaitas pulkos.”¹⁴ Latvieši lielā skaitā karoja arī balto pusē, taču vēsturnieki uzsver, ka, izņemot virsniekus, balto kustībai latvieši labprātīgi nepieslējās¹⁵.

Līdz 1917. gada 7. novembra apvērsumam vairākums latviešu pieprasīja tikai politisku autonomiju, t. i., “Brīvu Latviju brīvā Krievijā”. Komunistiem nākot pie varas, stāvoklis mainījās. Daļa latviešu, to skaitā zināma daļa Rīgas pilsonības, sāka orientēties uz Vāciju. Latviešu strēlnieki, kas cīnījās Sarkanās armijas rindās, arī daļa strādnieku un bezzemnieku, turpināja atbalstīt Latvijas autonomiju Krievijā, bija arī Federālās Krievijas virziena piekritēji. Taču vienlaikus sāka ieskanēties vairāk un vairāk balsu, kas pieprasīja Latvijai pilnīgu neatkarību. Šie cilvēki savos plānos vairāk orientējās uz sabiedrotajiem.¹⁶ Šī jaunā nostāja datējama apmēram ar 1918. gada sākumu, turklāt kļuva arvien populārāka konkrētos politiskos apstākļos. Pirmkārt jau jāmin, ka neatkarības ideju veicināja Brestļitovskas līgums Ļeņina solītās politiskās autonomijas vietā. Taču līdz Tālajiem Austrumiem ziņas tik ātri nenonāca. Vladivostokā, Harbinā un Šanhajā – šajos lielākajos Latviešu centros – valdīja gandrīz pilnīga neziņa par notikumiem dzimtenē.

Šeit īsti vietā būtu atsaukties uz Klāva Lorenca¹⁷ atmiņām. Raksturodams Tālajos Austrumos dzīvojošo latviešu nostāju 1917. gadā, viņš raksta: “Dzīvodami tālu prom no dzimtenes un nesaskatīdami iekšējos un ārpolitiskos apstākļus, kas noteica tur sabiedriskā darba un politiskās cīņas virzienu, kā arī iespaidoja spēku raksturu un attiecības, mēs nesapratām mūsu turienes draugu nostāju, stratēģiju, viņu politiskos mērķus un vadugunis. Mēs turējāmies joprojām pie vecajiem lozungiem: “Brīva Latvija brīvā Krievijā”, ko arī Rainis propagandēja ārzemēs. Patstāvīgas, neatkarīgas un brīvas Latvijas republikas nodibināšanai mēs nevarējām saskatīt vēsturiski attaisnotājus motīvus. Tāpēc savās runās, rakstos un deklarācijās kritiski nostājāmies pret šo separātismu un negribējām to pieņemt.”¹⁸

1918. gada pavasarī Pēterburgas Latviešu Pašnolemšanās savienības¹⁹ pagaidu birojs laida klajā biļetenu “Brīva Latvija” (izstrādājuši F. Cielēns²⁰, A. Kurcijs, P. Saldavs)²¹, kuru, kā vēlāk savā ziņojumā Ārlietu ministrijai raksta Arveds Švābe²², Vladivostokā saņēma tikai maijā,²³ “t. i., laikā, kad lieliniecisma vilnis tikko bija atvēlies no Sibīrijas uz Tālajiem Austrumiem [...] Atvērt te [Vladivostokā – L. Š.] Latvijas pašnolemšanās savienības nodaļu nebija ne mazākās iespējas. Tamdēļ it dabīgi, ka pašnolemšanās ideja vispirms tika iznesta plašākās masās tur, kur jau lieliniecisks bija likvidēts pašā sākumā,” tālāk komentē Švābe.²⁴

Ķīnas Austrumu dzelzceļa atsavināšanas josla ar visu Harbinu jau kopš 1917. gada vasaras bija kļuvusi par pretlielinieku bufera joslu, kā arī par baltgvardu “interferences placdarmu”²⁵. 1917. gada pavasarī ķīniešu armija pēc sabiedroto – japāņu, angļu un franču – pieprasījuma, atbrūņoja revolucionāri noskaņotās Ķīnas Austrumu dzelzceļa apsardzes daļas un iztrenkāja Harbinas krievu strādnieku nodibināto padomi²⁶. Tāpēc tieši Harbinā, šajā krievu uzceltajā Ķīnas pilsētā, 1918. gadā latvieši sāka organizēt cīņai par savu valsti. 16. jūnijā tika nodibināta pirmā Latvijas Pašnolemšanās savienības nodaļa.

Nedaudz vēlāk, 22. jūlijā²⁷, tika nodibināta savienības Šanhajas nodaļa. Tās izveidošanai tieši šajā Ķīnas pilsētā bija milzīga nozīme, jo Šanhaja no Vladivostokas un Harbinas atšķīrās ar to, ka šajā reģionā krievu baltgvardiem nebija varas. Vladivostokā, kura 1918. gada vasarā vēl bija Tautas padomes rokās, drīz vien nodibinājās Kolčaka vara. Harbinā, ķīniešu ģenerāļa un vietvalža Džana Zuoliņa²⁸ (张作霖) pakļautībā esošajā teritorijā, baltgvaru politikai bija ļoti liela nozīme. Un topošā Krievijas Federācija negrasījās tāpat vien dot mazajām tautām autonomiju.

Šanhaja savukārt atradās angļu un franču, tātad sabiedroto ietekmes sfērā. Informācijas pieejamības ziņā pilsēta bija krietni labākā stāvoklī nekā pārējie Tālo Austrumu latviešu centri. Šanhajā, tolaik pasaulē vienā no lielākajām un dzīvākajām ostām, informācijai pieejas netrūka, bet tikmēr Vladivostoku un Harbinu no informācijas pieejas bloķēja pilsoņu kara fronte un cenzūra. Piemēram, par Vladivostoku Pēteris Šmits vēstulē raksta: “Še gan mums pienāk kādas telegrammas par Baltijas apstākļiem, bet latvieši tiek vienreiz samainīti ar leišiem, otrreiz ar igauņiem, tā kā nekā īsti nesaprotam.”²⁹ Citā savā vēstulē viņš šo informācijas badu apraksta sīkāk: “Mēs šeit gandrīz neko nedzirdam ne par Eiropas Krieviju, ne par Baltiju. Turklāt viena telegramma runā pretī otrai, nezinām ko ticēt, ko neticēt. [...] Telegrammas še pienāk ļoti maz un ārzemju laikrakstus nosūta ļoti vēlu, tātad mēs maz ko zinām, kas pasaulē notiek. To tiesu jo vairāk tiek izdomātas melu ziņas, kādas nu katram būtu vairāk pa prātam. Tādos apstākļos ir grūti ko spriest par nākamību.”³⁰

Visspilgtāko piemēru tam, kādu jucekli varēja radīt informācijas trūkums, un vēl jo vairāk sagrozīta informācija, ir aprakstījis A. Švābe. 1918. gada 11. decembrī Tālos Austrumus pāršalca ziņa – avīzes rakstīja, ka Rīgā 22. novembrī tikusi izsludināta Livonijas Republika. Šī informācija tika pamatota ar 30. novembra Reitera ziņu aģentūras telegrammu³¹. “Livonijas” Republikas nosaukums varēja nozīmēt prieka vēsti – neatkarību, taču vairākumam latviešu tas likās vēstam, ka piepildījies ļaunākais – pie varas Latvijā ir vācieši. Centrālais Birojs bija spiests nekavējoties lūgt frančus noskaidrot, vai gadījumā nav domāta “Latvija”, vai to nav izsludinājuši vācieši un kas ir valdība³².

“1918. gada maija mēnesī, glābdamies no lielinieku vajāšanas, iebrauca Šanhajā no Vladivostokas Latviešu strēlnieku pulku virsnieki: pulkvedis J. Kurelis, virsleitnanti J. Ozols un K. Upelnieks³³ un praporščiks H. Stūre. Kamēr izdevās atrast kādu nodarbošanos, viņi apmetās pie manis,” raksta Šanhajas latviešu priekšstāvis Roberts Valdmanis³⁴. Kurelim un Ozolam atrodoties Roberta Valdmaņa mājās, radās ideja – vajag organizēt latviešu strēlnieku vienības. “Mūsu augšminētie virsnieki [Kurelis, Ozols – L. Š.] Šanhajā nāca pie slēdziena, ka latviešu strēlnieku kara vienībām jāceļas no jauna un jāstājas par jaunu pie Tēvijas atsvabināšanas darba,” atceras Valdmanis. “Braucot caur Sibīriju, mūsu virsnieki pārliecinājušies, ka Sibīrijas apgabalos bija atklāduši pietiekošs skaits strēlnieku pulka bijušie dalībnieki, un īpaši tamdēļ pasākums solīja sekmes.”³⁵ Jau 12. augustā Roberts Valdmanis Šanhajas latviešu kolonijas vārdā raksta uz Harbinu: “Laikam poručiks Ozols ar nākošo kuģi brauks uz Vladivostoku [...] Viņš brauks [...] speciāla nolūka – latviešu strēlnieku (rotu) atjaunošanas – organizēšanas dēļ.”³⁶ 28. augustā pārstāvji griezās pēc palīdzības pie franču ģenerālkonsula Šanhajā, kurš priekšlikumu atbalstīja.

20. septembrī leitnants Ozols izbrauca no Šanhajas uz Pekinu, kur viņš uzsāka sarunas ar Francijas un Krievijas sūtni par latviešu militārās vienības dibināšanu.

“Pa to starpu čehi bija nogāzuši Padomju valdību Vladivostokā un tuvākā apkārtnē, un Tālie Austrumi kādus 3 mēnešus bija nogriezti no Sibīrijas. Tā it dabīgi nodibinājās ciešs kontakts starp trim Tālo Austrumu kolonijām – Šanhajas, Harbinas un Vladivostokas – kurš pārvērtās par ciešu organizatorisku vienību, kad augustā ieradās Vladivostokā uz pastāvīgu dzīvi Harbinas delegāts V. Salnais un septembrī Šanhajas delegāts J. Ozols.”³⁷

Lai gan par jaundibināmā Imantas pulka oficiālo izveidošanas mērķi tika izvirzīta “cīņa ar vāciešiem krievu frontē kopā ar čehu-slovāku armiju”³⁸, tomēr principā Centrālā Biroja nolūks bija organizēt Sibīrijas latviešu un Krievijas pilsoņu kara bēgļu atgriešanos Latvijā. 1918. gada 7. novembrī tika noslēgts līgums ar frančiem, kuri uzņēmās pulka uzturēšanu un apbruņošanu.

Jau četras dienas vēlāk, 11. novembrī, Vācija atzina sevi par sakautu. Taču tas nebūt neatturēja Centrālo padomi 28. decembrī ar franču atbalstu publicēt jaunu uzsaukumu Sibīrijas latviešiem iestāties formējamajā pulkā³⁹. Iemesls, kāpēc pēc oficiāli plānota ienaidnieka sakāves latviešiem ļāva turpināt darbu pie sava pulka organizēšanas, ir gluži vienkāršs – neskatoties uz visiem pasludinātajiem principiem, Francija tomēr cerēja, ka jaunizveidotās latviešu vienības – Imantas un Troickas pulku – varēs tomēr mest kaujās pret komunistiem.⁴⁰

Kara lietu emisāri (no tiem redzamākā figūra bija Jānis Ozols) pa visu Sibīriju vervēja brīvprātīgos, lai gan dažādas vietējās varas to negribēja pieļaut. Šādai rekrutēšanai bija milzīga nozīme. Tikai pateicoties šim darbam, daudzi jo daudzi latvieši varēja nonākt Vladivostokā. Spriežot pēc latviešu ģenerāļa Goppera atmiņām, brīvi izbraukt cauri dažādu atamanu kontrolētajām Krievijas Tālo Austrumu daļām nemaz nebija tik viegli. Bija nepieciešami dokumenti. Un kapteiņa Ozola kā nacionālās armijas formētāja parakstītie dokumenti, ko viņš izsniedza brīvprātīgajiem, palīdzēja strēlniekiem un bēgļiem nonākt pie pulka.⁴¹

Par savu ceļu uz Vladivostoku 1918. gada rudenī Klāvs Lorencs izsakās, ka “brauciens bija mokoši grūts. Tālie Austrumi vārtījās pilsoņkara liesmās. Varas mainīja cita citu. Dažādu atamanu režīmi, balstīdamies uz Japānas okupācijas karaspēku aizmugurē, nāca ar neiedomājamu terorismu, laupīšanām un slepkavībām. Apkārt un apkārt siroja visādas bandas, kas terorizēja, laupīja un šāva cilvēkus pie mazākām aizdomām. Ik uz soļa vilcienos lauzās iekšā ar dažādiem apsējiem uz rokas vietējie “varas vīri”, pārbaudīdami dokumentus un personību.”⁴²

Uzreiz jāpiebilst, ka ne visi tūliņ metās stāties jaunformējamajos pulkos. Centrālā Biroja kara lietu emisārs J. Ezergailis 1919. gada 28. janvārī raksta savai organizācijai: “Bija ģenerālis Mežaks⁴³ un izteica savu nožēlošanu par to, ka viņš nevar iestāties latviešu armijā aiz tā iemesla, ka Latviešu Centrālais Birojs nevarēs viņam maksāt tādu algu, kādu piedāvā krievu valdība.”⁴⁴

Protams, būtu velti iedomāties, ka atgriezties Latvijā gribēja ikviens Tālajos Austrumos sastopamais latvietis. Tā nekādā ziņā nebija. Tie, kas tur dzīvoja labi un jau daudzus gadus (un tie galvenokārt bija dažādi uzņēmēji), vienkārši nespēja iedomāties savu dzīvi Latvijā. Šeit būtu jānosauc aldari Zilgalvi, minētais ģenerālis Mežaks, arī muitas eksperts un aktīvs latviešu biroja darbinieks Eduards Zilgalvis⁴⁵.

Galū galā daudzi no agrākajiem emigrantiem, kas bija ieradušies Tālajos Austrumos labākas dzīves meklējumos, tiešām to arī bija atraduši. Nodibinoties bēgļu reģistrācijas nodaļām, tika savākti dati par reģistrētajiem latviešiem, un A. Švābe, dzīvodams Vladivostokā, ir apkopojis interesantus datus: “Uz jautājumu, vai domā atgriezties Latvijā, atbildēts tiek galvenām kārtām ar “jā”. Bet jo senāk kolonists ir atstājis Latviju, jo nenoteiktākas paliek atbildes: latvieši, kas atronas svešumā 10–15 gadu un ieņem labu materiālu stāvokli, atbild ar “tikpat jau”, “tas vēl nav nospriežams”, “uz brīvu Latviju jā”, “pagaidām nē”, “varbūt, ja Latvijai būs pašnoteikšanās, bet ja zem Vācijas, tad nē”, [...] “atkarājas no politiskiem apstākļiem”⁴⁶ u. tml.”

Žurnāls “Brīvā Latvija” 1919. gada martā rakstīja: “Centrālā Biroja bēgļu nodaļai pienākuši vairāki pieprasījumi no Sibīrijas kolonijām, kuri visi grozās ap vienu jautājumu: kad mēs varēsim atgriezties Latvijā? Uz šo sāpīgo jautājumu Centrālais Birojs pagaidām var dot tikai vienu atbildi: kamēr nav noslēgts miers, bēgļu evakuācija nevar iesākties. Caur Krieviju tamdēļ ne, ka divas frontes šķir Sibīriju no Latvijas. Pa jūru tamdēļ ne, ka pagaidām vēl nav atsavināts vajadzīgais tonnāžs, kas vēl arvien tiek izlietots demobilizēto armiju pārvešanai, kara materiālu piegādāšanai un okupācijas kara spēka sūtīšanai uz dažādām iekšējām un ārējām frontēm, arī visas Eiropas apgādāšanai ar pārtiku, kas tiek sūtīta no Amerikas un Kanādas.”⁴⁷

Ar kuģiem Vladivostoku izdevās atstāt tikai retajam. Tur bija nepieciešami dokumenti. Tāpēc ļoti daudzi latviešu bēgļi ceļā uz Latviju vai nereti uz Ameriku vai Austrāliju cerēja doties no Šanhajas. Šanhaja, pirmkārt, jau bija daudz lielāka osta, otrkārt, tās kuģi bija aizņemti ar tirdzniecību, nevis kara lietām. Kā stāsta Jānis Kurelis⁴⁸: “[Pēterburgā, 1918. gada 28. februārī – L. Š.] es izbraucu ar saviem 3 biedriem uz tāļiem austrumiem ceļā uz Ameriku. Aizbraucis uz Vladivostoku, dabūju zināt, ka uz Ameriku krievu pavalstniekus nelaiž. Tā bij jāmeklē cits ceļš. Izvēlējamies braukt uz Austrāliju. Aizbraucu uz Ķīnas pilsētu Šanghaju, no turienes nekur tālāk nelaida. Apmēram pusgadu nodzīvoju Ķīnā un 22. oktobrī atgriezos atpakaļ uz Vladivostoku.”⁴⁹

Arī Švābe, aprakstot savu izbraukšanu no Vladivostokas uz Parīzi, piemin savdabīgu epizodi: 1919. gada 6. septembrī A. Švābe, J. Kurelis un Centrālā Biroja Juridiskās nodaļas vadītājs rakstnieks E. Šķipsna tika norīkoti kā biroja oficiāli priekšstāvji doties uz Parīzes miera konferenci, lai tādējādi paātrinātu Imantas un Troickas pulka pārvešanu dzimtenē. “Izbraukšana uz ārzemēm bija savienota ar lielām grūtībām,” tālāk turpina Švābe. “Krievu iestādes prasīja, lai izņemam Krievijas ārzemju pasi, bet mēs deklarējām, ka neuzskatām sevi vairs par Krievijas pavalstniekiem un ka dokumentācijai pietiek ar C.B. [Centrālā Biroja – L. Š.] izdotām personas apliecībām latviešu, angļu un franču valodā, kur mūsu tautieši bij atzīmēti kā Latvijas republikas pilsoņi. Kādu mēnesi ieilga telegrafiskā sazināšanās ar Tokio, Parīzi un Londonu, līdz beidzot attiecīgās valdības deva rīkojumu vīzēt C. B. izdoto “latviešu pasi”. Tas bija diezgan nožēlojams papīra gabals, bet izraibināts ar japāņu hieroglifiem un 3 Eiropas lielvalstu zīmogiem – deva C. B. delegācijai legālu iespēju šķērsot visu Eiropu un atgriezties Rīgā. Vienīgi krievi konsekventi atteicās to atzīt, kāpēc galū galā izbraukšanai no Vladivostokas bij jāizņem Krievijas ārzemju pase. Jau esot uz kuģa, pēc notikušās dokumentu kontroles atdevām šo pasi atpakaļ

krievu policijai kā nevajadzīgu dokumentu, par ko tā bij nepatīkami pārsteigta un aizvainota.”⁵⁰

Kāpēc no Šanhajas nelaida uz Ameriku un Austrāliju, ir daudz maz skaidrs – bēgļu tur jau tā bija pārāk daudz. Nokļūt Latvijā gan, protams, ne pa taisnāko ceļu, bet kā matrozim braucot no ostas uz ostu, būtu bijis iespējams, ja vien būtu dokumenti. Lielā ostā darbu vienmēr var atrast. Bet, “lai dabūtu vietu uz kuģa,” kā stāsta Zemgalietis⁵¹, “vajadzēja uzrādīt kārtīgu ārzemju pasi: ja tādas nebija, tad neviens konsulāts, caur kuriem notika ļaužu pieņemšana, neielaidās nekādās sarunās.”⁵² Šeit palīdzēt varēja tikai Ķīnas atzīti dokumenti.

Un atkal vērsim pie ragiem nolēma ķerties Šanhajas aktīvistis Roberts Valdmanis. 1919. gada 14. jūnijā Omskas latviešu Nacionālās padomes vārdā viņš H. E. Janam Čenam⁵³ – Ķīnas valdības īpašajam pārstāvim Šanhajā – aizrakstīja, ka 1918. gada 13. novembrī ir proklamēta⁵⁴ un 11. novembrī no Lielbritānijas puses atzīta *de facto* jauna valsts – Latvija. Šajā vēstulē Valdmanis lūdza Ķīnas pusi atzīt Šanhajas latviešu Nacionālās padomes izdotos dokumentus, kad un ja tie tiks izdoti⁵⁵.

Acīmredzot līdzīgu vēstuli aptuveni tajā pašā laikā ir nosūtījuši igauņi, jo arhīvā blakus 1919. gada 28. augusta vēstulei Valdmanim ir atrodama arī gandrīz identiska satura vēstule igauņu pusei. Abās šajās vēstulēs visbūtiskākā daļa skan šādi: “ Jūsu abu valstu cilvēki, kas šobrīd ir apmetušies mūsu valstī, turpmāk vairs netiks uzskatīti par krieviem, un uz viņiem, kā uz to valstu pilsoņiem, kas nav noslēgušas līgumu ar Ķīnu, tiks attiecināts mūsu prezidenta 22. aprīļa mandāts [...] Kas attiecas uz prasību [Šanhajā ievēlētajiem – L. Š.] pārstāvjiem [dot tiesības oficiāli – L. Š.] aizsargāt savu tautiešu intereses, [Ārlietu] Ministrija informē, ka tādas tiesības viennozīmīgi nevar tikt piešķirtas.”⁵⁶

Līdz 1919. gada augustam latvieši Ķīnā kā jau ārzemnieki baudīja eksteritoriālās tiesības kā cariskās Krievijas pilsoņi, lai gan cariskā Krievija, ar kuru savulaik noslēgtie līgumi nodrošināja šīs tiesības, vairs nepastāvēja. Pēc tam, kad ķīniešu varas iestādes saņēma minētās igauņu un latviešu vēstules, sekoja negaidīts pavērsiens – tika oficiāli paziņots, ka latvieši un igauņi turpmāk par Krievijas pavalstniekiem vairs netiks uzskatīti un tiks padoti Ķīnas likumu jurisdikcijai⁵⁷. Savā 1920. gada 23. janvāra vēstulē Roberts Valdmanis raksta: “Ķīnā nav vēl tādu likumu, kuriem eiropietis varētu padoties.⁵⁸ Jau vairākus gadus Ķīna izstrādā savus jaunus likumus, bet nekādi rezultāti [...] vēl nav līdz šim sasniegti. Ja mums, kā tas faktiski pašlaik arī ir, būtu jāpadodas Ķīnas prezidenta mandātam, tad reizē ar to mēs arī būtu pilnā mērā padoti ķīniešu valsts ierēdņu neaprobežotai patvarībai.”⁵⁹ Šo patvarību vidū izceltas trīs galvenās – korupcija, kukuļņemšana un kukuļpieprasīšana.

Harbinas un Vladivostokas nodaļas asi kritizēja Valdmani par šo it kā pārsteidzīgo soli⁶⁰, taču kopumā fakts, ka ķīniešu varas iestādes beidza uzskatīt latviešus par Krievijas pavalstniekiem, ir vērtējams pozitīvi.

20. gadu pirmajā pusē bēgļu straume neapsīka. Tā vairs nebija organizēta, Tālo Austrumu latvieši vairs netika organizēti pulkos, arī transports un ēdināšana bija pašu latviešu ziņā. Neskatoties uz 1920. gada noslēgto Krievijas–Latvijas miera līgumu, kurš, starp citu, paredzēja brīvu latviešu atgriešanos, ja rodas tāda vēlēšanās, tomēr komunistu organizācijas bēgļu atgriešanos Latvijā kavēja, cik spēja. Vēsturnieks Ā. Klīve raksta: ““Cīņas” numurs, kurā konvencija [par bēgļu atgriešanos – L. Š.] bija

iespiesta, pazuda “pastā”, lasītājus nerasniedzis, vai kā par to zobojās paši komunisti, tika “bēgot nošauts”. [...] Tālajos austrumos oficiāla ziņa par iespēju latviešiem atgriezties mājās nemaz nonāca.”⁶¹ Ir pilnīgi skaidrs, ka daudzi baltgvardu armijas latvieši, kopā ar savām kolčakiešu daļām aizbēguši uz Ķīnu, nonāca vai nu Harbinā, vai Šanhajā.

Šajās pilsētās jau bija priekšā Latvijas pārstāvji. Lai gan viņiem bija tikai Goda konsula statuss, latviešu priekšstāvji varēja izsniegt saviem tautiešiem dokumentus, kas deva iespēju tikt pie Ķīnas valdības atzītas vīzas un nodrošināja atgriešanos mājās.

Ne visi atgriezās. Palicēju dzīves realitāte savā atmiņā stāstā “Zem desmit valstu karogiem” spilgti apraksta bijušais harbiniets E. Katajs, taču arī šai dzīvei pienāca gals. 50. gadu vidū Padomju Savienības un Ķīnas attiecības sāka krietni pasliktināties un konsulāti neatlaidīgi aicināja Ķīnā dzīvojošos atstāt Ķīnu.⁶² Arī Tālo Austrumu latviešu kopienas locekļi izklīda kur kurais.

Aktīva latviešu darbība Tālajos Austrumos sākās strauji un savu kulmināciju sasniedza jau ap 1920. gadu. Pilsotņu kara fronteī nogriežot mājupceļu caur Krievijas Eiropas daļu, bēgļu straume pavērsās Tālo Austrumu virzienā. Nozīmīgākie latviešu darbības centri gluži likumsakarīgi izvietojās galvenajos transporta krustpunktos – Vladivostokā, Harbinā un Šanhajā. Šo trīs pilsētu latviešu kopienām cieši sadarbojoties, izdevās paveikt milzīgu darbu – nodrošināt iespēju atgriezties Latvijā tūkstošiem latviešu.

Latviešiem, līdzīgi kā Sprīdītim, šķiet, ir asinīs meklēt laimi citās zemēs, tāpēc nav brīnums, ka bēgļu repatriācijas problēma latviešiem bija daudz lielāka nekā, piemēram, lietuviešiem vai somiem. Tomēr, neskatoties uz daudzajiem kilometriem, kas šķīra Tālajos Austrumos izkaisītos latviešus, sadarbība viņu starpā izrādījās pārsteidzoši efektīva un asi kontrastē ar to ierasto neizlēmīgumu, kas šodien raksturīgs sabiedrībai, pieņemot pat vienkāršākos lēmumus.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Roberts Valdmanis (1874–1932). Dzīvojis Ķīnā no 1905. gada. Ierēdnis Krievijas–Ķīnas bankā. 1918. gadā iecelts par Tālo Austrumu Centrālā Biroja Sibīrijas un Urālu latviešu Nacionālās padomes pārstāvi Šanhajā. Latvijas Goda konsuls Ķīnā laika posmā no 1919. līdz 1920. gadam. 1920. gadā atgriezies Latvijā. [Latvijas ārlietu dienesta darbinieki 1918–1991. Biogrāfiskā vārdnīca. Rīga, 2003, 315. lpp.]
- ² Pēteris Šmits (1869–1938). Valodnieks un folklorists. No 1891. gada studējis Maskavā un vēlāk Pēterburgā austrumu valodas. No 1899. gada bijis ķīniešu valodas profesora vietas aizstājējs Vladivostokā. Piedalījies Imantas pulka organizēšanā un kopā ar to atgriezies Latvijā. Pēc atgriešanās (no 1920. gada) pasniedzis Āzijas kultūru un ķīniešu valodu Latvijas Universitātē. [Žurnāls “Students” (1938) un Latviešu konversācijas vārdnīca // Šmits, Pēteris].
- ³ Jānis Mazpolis (1885–1938). 1918. gadā strādājis Krievu-latviešu biedrībā Vladivostokā. Tajā pašā gadā ievēlēts par latviešu Tālo Austrumu Centrālā Biroja locekli. No 1919. gada Sibīrijas un Urālu latviešu Nacionālās padomes Centrālā Biroja priekšsēdētājs. 1919. gadā ieskaitīts Imantas pulkā. 1919.–1920. gadā diplomātiskais pārstāvis Sibīrijā un Tālajos Austrumos ar sēdekli Vladivostokā. Caur Japānu atgriezies Rīgā. [Latvijas ārlietu dienesta darbinieki 1918–1991. Biogrāfiskā vārdnīca. Rīga, 2003, 204. lpp.]

- ⁴ Voldemārs Salnais (1886–1948). Pēc 1905. gada notikumiem noņemts uz mūžu Irkutskas guberņā. 1913. gadā izbēdzis uz ASV. 1917. gada rudenī cauri Sibīrijai mēģināja nonākt Latvijā, bet Sibīrija tobrīd jau atradās lielinieku rokās. 1917. gada beigās ieradies Harbinā. [Latvijas ārlietu dienesta darbinieki 1918–1991. Biogrāfiskā vārdnīca. Rīga, 2003, 263.–265. lpp.]
- ⁵ Jānis Kurelis (1891–1954). No Krievijas armijas atvaļināts 1918. gada janvārī. Pēc demobilizācijas devies uz Tālajiem Austrumiem un caur Vladivostoku nonācis Šanhajā. [Lāčplēša ordeņa kavalieri. Biogrāfiska vārdnīca. Rīga, 1995, 279. lpp.]
- ⁶ Jānis Ozols (1888– ?). 1917. gada rudenī Kerenska valdības uzdevumā vadīja Krievijas Satversmes sapulces vēlēšanas ziemeļu frontē, 1918. gada sākumā aizbrauca uz Ķīnu. Piedalījās Imantas pulka organizēšanā, kopā ar to atgriezies mājās. [Latviešu konversācijas vārdnīca, Ozols Jānis].
- ⁷ [5965.2.8]
- ⁸ Katajs, E. Zem desmit valstu karogiem. Rīga, 2000, 7. lpp.
- ⁹ 哈尔滨俄侨史, 哈尔滨, 2003, 61. lpp.
- ¹⁰ Katajs, E. Zem desmit valstu karogiem. Rīga, 2000, 11. lpp.
- ¹¹ Fishel, R. The End of Extraterritoriality in China. Los Angeles, 1952, p. 44.
- ¹² 23.10.1918. Sarunas pieraksts starp Latviešu Pagaidu nacionālās padomes pilnvaroto sakaros ar Lielbritānijas valdību Z. Meierovicu un Lielbritānijas ārlietu ministru A. Dž. Belfūru. [Dokumenti stāsta. Rīga, 1988, 50. lpp.]
- ¹³ Pēteris Dardzāns (1898–1934). 1917. gada decembrī piekomandēts Latviešu strēlnieku rezerves pulkam, 1918. gada februārī atvaļināts. Augustā Kazanā iestājies Satversmes sapulces locekļu komitejas Tautas armijā. [Latvijas ārlietu dienesta darbinieki 1918–1991. Biogrāfiska vārdnīca. Rīga, 2003, 123. lpp.]
- ¹⁴ Dardzāns, P. Ar Latvijas karogu pāri Sibīrijai un trijiem okeāniem. Atmiņas par Pirmā Latvijas atbrīvošanas bataljona gaitām Sibīrijā un ceļu uz Latviju // Strēlnieks, Nr. 17-18-19, 1969, 8.–9. lpp.
- ¹⁵ Sprūde, V. Karotāji ar raksturu, nevis nelieši // Latvijas Avīze, 06.02.2004.
- ¹⁶ Latvju enciklopēdija. Stokholma, 1950 // Ārpolitika.
- ¹⁷ Lorencs, Klāvs (1885–1975). Politikis, viens no LSDSP vadošajiem darbiniekiem. Laika posmā no 1917. līdz 1920. gadam ar nelielu pārtraukumu Krievijas Patērētāju biedrību Centrālās savienības uzdevumā darbojies Tālajos Austrumos, atverot šīs organizācijas nodaļas ar filiālēm Ķīnā un Japānā. [Kāda cilvēka dzīve. Klāva Lorenca atmiņas. Rīga, 2005.]
- ¹⁸ Kāda cilvēka dzīve. Klāva Lorenca atmiņas. Rīga, 2005, 161.–162. lpp.
- ¹⁹ Savienība dibināta 1817. gada 27. aprīlī. 1918. gada rudenī, lielinieku spiesta, Pēterburgas nodaļa savu darbību beidz. [Latviešu konversācijas vārdnīca // Latvijas pašnolemšanās savienība].
- ²⁰ Cielēns, Felikss (1888–1959). Politisks darbinieks un publicists. 1918. gadā Petrogradā nodibināja Latvijas Pašnolemšanās savienību. 1919. gada janvārī ieradās Vladivostokā, lai no turienes izbrauktu uz Parīzes miera konferenci kā Tālo Austrumu Nacionālās padomes delegāts. 1919. gadā darbojies kā Latvijas delegācijas loceklis Miera konferencē. 1923.–1933. gadā Saeimas Ārlietu komisijas priekšsēdētājs, 1926.–1928. gadā – ārlietu ministrs.
- ²¹ Latviešu konversācijas vārdnīca // Latvijas Pašnolemšanās savienība.
- ²² No 1918. līdz 1919. gadam Sibīrijas un Urālu latviešu Centrālā Biroja sekretārs Vladivostokā. [Latviešu konversācijas vārdnīca // Švābe Arveds]
- ²³ [2574.2.11]

- ²⁴ [2574.2.11]
- ²⁵ Каретина, Г. С. Чжан Цзолинь и политическая борьба в Китае в 20-е годы XX в. Москва, 1984, с. 45.
- ²⁶ Каретина, Г. С. Чжан Цзолинь и политическая борьба в Китае в 20-е годы XX в. Москва, 1984, с. 45.
- ²⁷ No 1918. līdz 1919. gadam Sibīrijas un Urālu latviešu Centrālā Biroja sekretārs Vladivostokā. [Latviešu konversācijas vārdnīca // Švābe Arveds].
- ²⁸ 张作霖 (1873–1928). Ķīniešu ģenerālis, kam piederēja visa vara Mandžūrijā. [中国历代名人辞典, 南京 1982, 560. lpp.]
- ²⁹ RTMM 476055 P. Šmits K. Vītoli (māsa). Vladivostokā, 1919. gada 8. janvārī.
- ³⁰ RTMM 476056 P. Šmits E. Sommerei (māsa). Vladivostokā, 1919. gada 8. janvārī.
- ³¹ [2574.2.11]
- ³² [2574.2.11]
- ³³ Krišs Upelnieks (1891–1944). Demobilizēts 1917. gada decembrī. Lai izvairītos no iespējamām vācu represijām, kas draudēja viņam kā bijušajam latviešu strēlnieku pulku virsniekam, viņš devās no Latvijas uz Vladivostoku. 1918. gada maijā pārceļas uz Šanhaju, kur sāk strādāt kādā amerikāņu firmā, tad Krievijas–Āzijas bankā. Otrā pasaules kara laikā – tā saucamās Kureļa grupas štāba priekšnieks un faktiskais organizators. [Pieejams: <http://www.historia.lv/alfabets/U/up/upelnieks/upelnieks.htm> (03.09.2007.)]
- ³⁴ [2574.2.9]
- ³⁵ [2574.2.9]
- ³⁶ [2574.2.11]
- ³⁷ [2574.2.11]
- ³⁸ Brīvā Latvija, 1919. gada 25. martā.
- ³⁹ Latviešu konversācijas vārdnīca // Imantas pulks.
- ⁴⁰ Kreicers, H. Imantiešu gaitas // Strēlnieks, Nr. 17-18-19, 1969, 25. lpp.
- ⁴¹ Goppers, K. Četri sabrukumi. Ģenerāļa Goppera atmiņas. Rīga, 1920, 181.–182. lpp.
- ⁴² Lorencs, K. Kāda cilvēka dzīve. Klāva Lorenca atmiņas. Rīga, 2005, 168. lpp.
- ⁴³ Mežaks Pēteris (1858–1941). Piedalījies bokseru (Ihetuaņas) sacelšanās apspiešanā Ķīnā. Bijis Austrumķīnas dzelzceļa apsardzības priekšnieks. No 1918. līdz 1920. gadam Aizbaikāla kara gubernators Čitā. 1922.–1925. gadā Goda vicekonsuls Harbinā, turpmāk Goda konsuls. 1940. gadā atgriezies Latvijā, 1941. gadā Rīgā apcietināts un izvests uz Vjatkas soda nometnēm. Latvijas ārlietu dienesta darbinieki 1918–1991. Biogrāfiskā vārdnīca. Rīga, 2003, 207. lpp.]
- ⁴⁴ [6033.1.40]
- ⁴⁵ Kā noskaidrojusi V. Knospe, kas ir pētījusi RTTM kolekcijā esošās Vladivostokas latviešu 1919. gada rakstītās un adresātas nesasnējušās vēstules, šis Zilgalvis un aldari Zilgalvji neesot bijuši radinieki.
- ⁴⁶ [5965.2.8]
- ⁴⁷ Brīvā Latvija, 1919. gada 25. martā.
- ⁴⁸ Kā noskaidrojusi V. Knospe, šis Kurelis nav imantiešu Kurelis, bet gan viņa vārda un uzvārda brālis.
- ⁴⁹ RTTM 476043 J. Kurelis M. Kurelei (mātei) Vladivostokā, 1919. gada 9. janvārī.
- ⁵⁰ Švābe, A. Mana dzīve // Trimdas rakstnieki. Kemptena, 1947, 206. lpp.
- ⁵¹ Īstajā vārdā Ludvigs Griens (1868–1930). Tirgotājs, žurnālists, avantūrists, dzejnieks. Pēc Pirmā pasaules kara atstājis Latviju un devies kļīst apkārt pa pasauli. Klejojumu laikā

- uzturējies arī Ķīnas dienvidos, galvenokārt Šanhajā. [Zemgalietis (Griens, L.) Latvieša 13 gadu ceļojums apkārt pasaulei. Rīga, 1991.]
- ⁵² Zemgalietis (Griens, L.) Latvieša 13 gadu ceļojums apkārt pasaulei. Rīga, 1991, 63. lpp.
- ⁵³ Dokumentā – Yang Tscheng, Special Envoy for Foreign Affairs at Shanghai.
- ⁵⁴ Šeit kļūdās Valdmanis, nevis šī darba autore.
- ⁵⁵ [2574.2.9]
- ⁵⁶ [2574.2.9]
- ⁵⁷ [2574.2.9]
- ⁵⁸ Ķīnā 20. gados pastāvēja 3 veidu tiesas: tā saucamās ķīniešu tiesas, attiecīgo valstu tiesāšanas sistēmas tiesas koncesijas zemēs un tā saucamās jauktās tiesas, kuras tika mēģināts ieviest kā alternatīvu nodalītajai tiesāšanas sistēmai. [2574.2.9]
- ⁵⁹ [2574.2.9]
- ⁶⁰ [2574.2.9]
- ⁶¹ Klīve, Ā. Latvijas neatkarības gadi: Latvijas politiskā veidošanās un augšana. Ņujorka, 1979, 127. lpp.
- ⁶² Katajs, E. Zem desmit valstu karogiem. Rīga, 2000, 234. lpp.

Summary

The paper deals with the Latvian organisations in the Far East, and the actions that were carried out to relieve the situation of Latvian refugees of the Russian Civil War. The refugees were scattered all over the Russian Far East, so the main task was to bring them together and organize transport that would carry them home. This was done with the help of the Allies of the First World War. Those Latvians who did not manage to leave in 1920 were able to obtain passports from Latvian organisations, valid for returning home by their own means.

Keywords: Latvian organisations, the Russian Far East, refuge.