

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

732. SĒJUMS

Literatūrzinātne, folkloristika, māksla

Latviešu literatūra un reliģija

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 732

Literature, Folklore, Arts

Latvian Literature and Religion

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 732

Literature, Folklore, Arts

Latvian Literature and Religion

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

732. SĒJUMS

Literatūrzinātne, folkloristika, māksla

Latviešu literatūra un reliģija

UDK 82.0:821+398+7(082)

Li 848

Galvenā redaktore *Dr. philol.*, prof. **Ausma Cimdiņa**

Krājuma sastādītājas: *Dr. philol.*, asoc. prof. **Ieva Kalniņa**, *Dr. phil.* **Iveta Leitāne**

Redkolēģija:

Dr. habil. philol., prof. **Juris Kastiņš** – LU Pedagoģijas un psiholoģijas fakultāte

Dr. habil. philol., prof. **Sigma Ankrava** – LU Moderno valodu fakultāte

Dr. habil. philol., prof. **Janīna Kursīte** – LU Filoloģijas fakultāte

Dr. philol., prof. **Ilze Rūmniece** – LU Filoloģijas fakultāte

Dr. philol., prof. **Ludmila Sproģe** – LU Filoloģijas fakultāte

Dr. habil. art. / Dr. philol., prof. **Silvija Radzobe** – LU Filoloģijas fakultāte

Dr. art., asoc. prof. **Valdis Muktupāvels** – LU Filoloģijas fakultāte

Dr. philol., prof. **Viktors Freibergs** – LU Moderno valodu fakultāte

Dr. philol. **Helmuts Vinters** – Vācija

Dr. habil. philol. **Irina Belobrovecva** – Tallinas Universitāte (Igaunija)

Ph.D., Prof. **Kārlis Račevskis** – Ohaio Universitāte (ASV)

Prof. **Lalita Muižniece** – Rietummičiganas Universitāte, Kalamazū (ASV)

Prof. **Jurate Sprindīte** – Lietuviešu literatūras un mākslas institūts (Lietuva)

Prof. **Nijole Laurinkiene** – Lietuviešu literatūras un mākslas institūts (Lietuva)

Dr. habil. philol., prof. **Ļubova Kiseļova** – Tartu Universitāte (Igaunija)

Prof. **Pāvels Štols** – Prāgas Universitāte (Čehija)

Latviešu valodas tekstu literārā redaktore **Elīta Bite**

Anģļu valodas tekstu literārā redaktore **Māra Anteniške**

Maketu veidojusi **Ieva Zarāne**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2008

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9984-825-93-9

Satura rādītājs

Contents

Ieva Kalniņa, Iveta Leitāne

Ievads 7

Ivonne Lūvena

Egle – zalkša līgava. Pasaka par zalkti – baltu identitāti veidojošs stāsts
*Spruce – the Bride of the Grass Snake. The Folk Tale about Grass Snake as a Story of
Baltic Identity* 11

Pāvels Štolls

Čehu un latviešu Brāļu draudzes saknes: līdzīgās un atšķirīgās iezīmes
*The Moravian Church (Unitas Fratrum) in Czech Lands and Livonia – Roots,
Similarities and Differences* 30

Māra Grudule

Brāļu draudzes atskaņas latviešu literatūrā
Echoes of Herrnhutian Pietism in Latvian Literature of the 19th and 20th Century 38

Iveta Leitāne

Raiņa reliģijas studijas laikmeta kontekstā un to transformācija literārajos tēlos, īpaši
“Jāzēpā un viņa brāļos” un “Radāmajās domās” (Saulcerītes Vieses piemiņai)
*Rainis’ Studies of Religions and Their Transformation in Literary Images,
Especially in His Drama “Joseph and His Brothers” and in “Creative Thoughts”* 45

Iveta Leitāne

Tēva figūra latviešu literatūrā kristietības un Apgaismības kontekstā
The Father Figure in Latvian Literature: between Christianity and Enlightenment 64

Dace Lūse

Vīzija par mācītāju Andrievu Niedru
A Vision of the Pastor Andrievs Niedra 75

Anita Stašulāne

Teosofija un latviešu literatūra
Theosophy and Latvian Literature 85

Alīna Romanovska

Reliģiskie motīvi Antona Austriņa daiļradē
Religious Motifs in Antons Austrinš’ Writing 93

Ieva Kalniņa

Zilā Krusta idejas Annas Brigaderes darbos

The Ideas of the Blue Cross in the Works of Anna Brigadere 102

Kārlis Lūsis

Eiropas gara kultūras harmonijas meklējumi Konstantīna Raudives esejās

The Pursuit of Harmonisation of European Spiritual Culture in the Essays of Konstantīns Raudive 107

Rīta Treija

Jāņa Aleksandra Freija sacerējumi bērnu ticībai

The Stories for Children's Faith by Jānis Aleksandrs Freijs 115

Valentīna Špune

Reliģijas kā ideoloģijas kritika un mākslas tēla robežu problēma A. Upīša noveļu krājumā "Stāsti par mācītājiem"

Criticism of Religion as Ideology and the Issue of the Confines of Artistic Image in "Stories about Clergy" by Andrejs Upītis 125

Ilona Miezīte

Garīgo meklējumu liecības Aleksandra Čaka dzejā

The Pursuit of Spirituality in the Poetry of Aleksandrs Čaks 136

Ieva Dubiņa

Bībeles lasījumi modernajā latviešu sievietes prozā

Bible Interpretations in the Contemporary Latvian Feminine Prose 146

Rīta Špune

Reliģiskie motīvi Imanta Ziedoņa dzejā

Religious Motifs in the Poetry of Imants Ziedonis 154

Sintija Buhanovska

Reliģija uz 1940.–1960. gadu fona: ieskats memuārliteratūrā

Religion in the 1940s–1960s: an Insight into Memoirs 165

Bārbala Simsons

Ezoterika mūsdienu jaunākajā latviešu prozā

Esoteric Phenomenon in Modern Latvian Prose 172

Ievadam

Ieva Kalniņa, *Dr. philol.*, asoc. prof.,
Iveta Leitāne, *Dr. phil.*

2006. gada 14. un 15. decembrī Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes Latviešu literatūras katedra un Teoloģijas fakultātes Baznīcas un reliģiju vēstures katedra organizēja konferenci “Latviešu literatūra un reliģija”. Pirmās dienas sēde notika Filoloģijas fakultātes Letonikas auditorijā, otrajā dienā konferences dalībnieki un viesi pulcējās Teoloģijas fakultātes dekanāta zālē. Uz nolasīto referātu pamata ir izveidots šis rakstu krājums.

Konferences un rakstu krājuma īpatnība ir interdisciplināritāte, kas ir izaicinājums tādām profesionālismam, kas apliecinās vienīgi ar savas sfēras metožu palīdzību. Konferences organizētāji uzdeva virsjautājumu: kādi ir priekšnoteikumi tam, lai mēs varētu domāt par literatūras un reliģijas, kultūras un reliģijas attiecībām? Jautājumu pagaidām izrādījās vairāk nekā atbilžu. Līdz ar to konferencē un rakstu krājumam ir eksperimentāls raksturs.

Mēs labi zinām, ka literārus darbus lasa biežāk nekā teoloģiskus sacerējumus vai reliģijas zinātnes pētījumus. Pētījumi reliģijas zinātnē, īpaši tie, kas iznākuši 19./20. gs. mijā un 20. gs. pirmajā trešdaļā, šobrīd netiek lasīti gandrīz nemaz, bet daiļliteratūra, kuru tie ietekmējuši, tiek lasīta vēl joprojām (*Mizruchi* 1998). Jāatceras arī reliģiju pētniecības ģenēze Rietumos. Reliģijas zinātne, kas veidojusies 19. gs., definēja sevi ar dažādu filoloģiju (īpaši indoģermāņu) palīdzību. “Reliģijas lasāmība” ir Eiropas reliģiskās vēstures īpašā iezīme, kurai kristietība ir piešķīrusi normatīvu raksturu (*Gladigow* 2005). Jau kopš 4. gs. privilēģētie reliģiju medijs ir nevis kulta tēli, kulta celtnes vai vietas, bet gan teksti – rezultātā filosofiskās un filoloģiskās interpretācijas un rekomendācijas kļuvušas par reliģisko tradīciju konstitutīvajiem elementiem (*Gladigow* 2005). Tāpēc konferencē uzdotie jautājumi koncentrējās ap intuīciju, ka avotu studijas ļauj “uztaustīt” mūsu kultūras atslēgas un ka zinātne un literatūra nespēj ilgstoši iztikt viena bez otras. Aplūkojot reliģijpētniecības, orientālistikas un eģiptoloģijas, kā arī Bībeles ietekmi uz Raiņa “Jāzepu un viņa brāļiem”, šīs saiknes analītisko nepieciešamību savā rakstā atklāj Iveta Leitāne.

Kultūrzinātņu veiktais kultūras un reliģijas nošķirums vēl arvien ir komplicēts. Šīs komplicētības pamats ir paša reliģijas jēdziena sakņotība Rietumu kultūrā. Tas, protams, nenozīmē, ka nav reliģiju ārpus Rietumu kultūras, bet gan liecina, ka par reliģiju kā no kultūras diferencētu fenomenu iespējams runāt tikai Rietumu kultūrā. Fakts, ka mēs vārdu “reliģija” attiecinām uz daudziem nebūt ne Rietumu izcelsmes fenomeniem, ir šī jēdziena “mūsu” (Rietumu) lietojuma īpatnība. Viss, kas, iepazīstoties ar svešām kultūrām, “Rietumiem” šķita aizstājam (vai konkurējam ar) kristietību, tika klasificēts kā “reliģija”. Tomēr tikai kristietība veido reliģijas jēdziena vienīgo patieso saturu Rietumu izpratnē, kas gan nemazina, bet tieši

pastiprina meklējumus pēc tās aizstājējiem. Kaut ierasts runāts par budisma reliģiju, Amerikas indiāņu reliģiju utt., pašu šo uzskatu sistēmu pārstāvji nekad tās šādi neapzīmē. Alternatīvisms, savstarpēja aizstājamība un izslēdzamība ir Rietumu reliģijas jēdziena pamats. Zinātniekam tas nozīmē pozitīvu pētniecisko imperatīvu: reliģiozitātei Rietumos ir “ķecerības” piegarša, tā ir noviržu manifestēšanās reliģiskajā laukā, ko nosaka tā elementu funkcija “būt citam jēgas piedāvājumam”. Šāds skatījums atklājas Ilonas Mieziņas pētījumā, dokumentējot garīgo meklējumu liecības A. Čaka dzejā, un Kārļa Lūša rakstā, kurā, paplašinot reliģijas jēdzienu, aplūkoti Eiropas gara kultūras harmonijas meklējumi Konstantīna Raudives esejās.

Arī literatūras un reliģijas saikne atvedināma no šīm sarežģītajām attiecībām. Nealternatīvās sastāvdaļas grupējas vienībā, piemēram, kā tautas tradīcijas un kristietības konjunkcija (sintēze). Tikmēr, kamēr mēs runājam par šādu sintēzi, folklorā netiek definēta kā reliģija. Tomēr latviešu reliģijas singularizācija ir iespējama un reāla, kad alternatīva sintēzes vietā vērsas pret kādu no sintēzes elementiem (pret kristietību vai pret folkloru). Kristīgās misijas vēsture bieži vien ir noslāpējusi autohtonās (primārās) tradīcijas, ko filoloģija mēģina aizstāt ar saviem konstruktiem, radot t. s. sekundārās tradīcijas. Literatūra var konkurēt ar reliģiju un veidoties kā kulta fenomens. Taču literatūra var būt reliģijas epifenomens iespējamās sintēzes situācijā. Tādu to skata gan Māra Grudule rakstā “Brāļu draudzes atskaņas latviešu literatūrā”, gan arī Pāvils Štolls apskatā “Čehu un latviešu Brāļu draudzes saknes: līdzīgās un atšķirīgās iezīmes”, bet Ieva Dubiņa tematizē “Bībeles lasījumus modernajā latviešu sieviešu prozā”. Savukārt Dace Lūse, pievēršoties mācītāju literātu fenomenam latviešu kultūrā, piedāvā savu “Vīziju par mācītāju Andrievu Niedru”. Viena no sintēzes formām pamato iespēju runāt par reliģiskajām idejām vai motīviem literatūrā. Ieva Kalniņa krājumā dokumentē Zilā Krusta idejas A. Brigaderes darbos, bet Alīna Romanovska aplūko reliģiskos motīvus A. Austriņa daiļradē. Reliģiskas iezīmes var tikt formulētas diskusijā ar literārajiem tekstiem, tai skaitā mutvārdu folkloras tekstiem. Šādu mēģinājumu veic Dublīnas Trīsvienības koledžas Ekumeniskās skolas (*Trinity College, School of Ecumenics*) līdzstrādniece Ivonne Lūvena pētījumā “Egle – zalkša līgava. Pasaka par zalkti – baltu identitāti veidojošs stāsts” un Rita Špune, iztīrējot reliģiskos motīvus Imanta Ziedoņa dzejā. Literārie teksti var tikt veidoti arī kā klaja polemika ar reliģiju – šādu gadījumu analizē Valentīna Špune savā rakstā “Reliģijas kā ideoloģijas kritika un mākslas tēla robežu problēma A. Upīša noveļu krājumā “Stāsti par mācītājiem””.

Eiropas reliģiju vēsture konstituējas kā Vidusjūras reliģiju un Romas reliģiju vēstures sekas. Kā zinām, arī baltu reliģiskās rekonstrukcijas mēģina baltu vēsturiskās reliģijas saistīt ar Romas un Vidusjūras reliģiozitātes modiem. Nemonoteistisko (vai neviennozīmīgi monoteistisko) reliģiju identitāti garantē to reģionālā prezence (*Gladigow* 2001). No šāda aspekta būtu pētāmas arī Latvijas reģionālās reliģiskās identitātes un to specifiskās iezīmes. Reliģiju vēsturiska aprakstīšana tad kļūtu par šādu reliģiskās identitātes garantu. Arī literatūrai ir tendence kļūt par zināmu reliģiju mediju, un tā nopietni ņemama vērā šāda pētnieciska uzdevuma veikšanā. Turklāt literatūra kā rakstiski fiksētā “reliģija” attālinās no politeistiskajām sistēmām raksturīgā anarātīvisma un tuvinās t. s. tekstuālajām reliģijām.

Daudzas reliģiskās orientācijas “reliģiskajā laukā” (P. Burdjē [*Bourdieu*] 1971) veido reliģiju spektru. Latvijas reliģiju vēsturei kā Eiropas reliģiju vēstures

sastāvdaļai jāapzina viss reliģisko orientāciju spektrs, arī Baznīcas vēstures izstumtās reliģiskās orientācijas un kultūri, tai skaitā maz pamanītie un novērtētie literārie teksti kā reliģiozitātes formas. Natīvismu fiksācijai tikpat nepieciešamas būtu etnoloģijas metodes, apsverama arī anahronismu vieta kultūras mehānismā un literatūras procesā.

Nozīmīgs reliģiju pētniecības un literārās teorijas mijiedarbības jautājums saistīts ar reliģiskajiem un literārajiem panteoniem. Panteonu dievību funkciju jautājums ir viens no centrālajiem reliģiju pētniecībā. Literāro dievību funkcijas vai to trūkums aplūkojams kā simptoms, kurā privilīģētais medijs ir literārie teksti. Piemēram, 19. gs. beigu literatūrā taisnīgumu negarantē neviena autohtonā panteona dievība, Debesstēva kalpi (tiesas vīri) to nespēj, atliek paļauties uz tālo Debestēvu vien. Šo problemātiku aplūko Iveta Leitāne rakstā “Tēva figūra latviešu literatūrā kristietības un Apgaismības kontekstā”. Kad Teodors Zeiferts norāda: “Vēl Pērkonu dēvē par Veco tēvu vai Dievu,” – alternatīva/aizstājamība ir pietiekami skaidra: Pērkons *versus* Dievs. Tomēr jautājums paliek: vai tas patiešām ir antagonisms, partikulāra konkurence starp dievībām vai ekvivalence? 19. gs. nostādnes un dilemmas mums joprojām ir nozīmīgas un pētāmas.

Literatūrai ir reliģisko ideju nesējas loma – mākslas formā izplatīt savu vēsti. Šim aspektam pievēršas Rita Treija rakstā “Jāņa Aleksandra Freija sacerējumi bērnu ticībai”. Taču literatūra ir tā, kas nodod tālāk jeb transportē arī tās reliģijas, kurām vairs nav savu dzīvo nesēju. Gan dabaszinātnes, īpaši popularizācijas mediju formās, gan gara zinātnes iesaista viena otrā savus rezultātus, ierosinot procesu, kas ieguvis “vertikālā transfēra” apzīmējumu. Tātad tieši filoloģija, zinātne un literatūra ir Eiropas reliģiju vēsturē privilīģēti mediji, kas Latvijā vēl gaida savus pētniekus.

Ar reliģiju saprotamas ne tikai institucionalizētās, bet arī neformālās reliģiskās orientācijas un interpretācijas shēmas. Aktīvi tiek runāts par neredzamajām, difūzajām reliģijām. Stratificētā sabiedrībā visu sabiedrisko sakaru komunikācijas telpu nosaka virsslānis, bet funkcionālā sabiedrībā mākslai, literatūrai un reliģijai ir atšķirīgas, citai ar citu nesaistītas jēgas sistēmas. Izmantojot reliģijas pētniecības metodes ārpus tās tradicionālās priekšmetu sfēras, proti, darbā ar literārajiem tekstiem, rodas metodoloģiskas un saturiskas problēmas. Taču mēs varam vienoties, ka reliģijas vietā aplūkosim “jēgas sistēmas”, “simbolu sistēmas”, “interpretācijas sistēmas” ar nosacījumu: ja vien atrodama vismazākā norāde uz to alternatīvismu reliģiskajā laukā, tad viss, kas pēc intences, struktūras vai funkcijas konkurē ar reliģiju, ir uzņemams reliģijas zinātnes pētāmo priekšmetu laukā. Šāds ieskats vērojams Sintijas Buhanovskas rakstā “Reliģija uz 1940.–1960. gadu fona: ieskats memuārliteratūrā”. Metodiski svarīgi šeit fiksēt izplatības, difūzijas, socializācijas struktūras: sistēmu un to nesēju kooperāciju, komplementaritāti, polemiku un dialogu, izslēgšanu un iekļaušanu.

Arī literatūrai pašai, tāpat kā jaunajiem medijiem, ir jēgu iedibinoša funkcija. Kristīgajai Rietumu kultūrai alternatīvas piedāvāja renesanse, humānisms un romantisms, un tās bieži tika pamatotas ar zinātņu palīdzību. Zinātnes darbojās kā zināšanu un prakšu difūzijas un enkulturācijas medijs, ļaujot runāt par “akadēmisko natīvismu”. Svešās reliģijas tika nodotas tālāk jeb transportētas Eiropas reliģiskajā laukā ar atbilstošu filoloģijas nozaru un tekstu palīdzību. Tomēr to kultiskais konteksts bieži palika ārpus šī “transporta” ietvariem. Šādai pētnieciskajai paradigmai interesi

izraisa Anitas Stašulānes pētījums “Teosofija un latviešu literatūra” un Bārbalas Strodas raksts “Ezoterika mūsdienu jaunākajā latviešu prozā”. Reģionālās zinātnes (filoloģijas) darbojušās pret misionārismu, (kristīgo) Rietumu apkarotās (piemēram, pirmkristīgās) reliģijas mēģinot padarīt reversiblas jeb mēģinot tās atdzīvināt, producējot “akadēmiķu reliģijas”, kas identificējas ar atbilstošās zinātnes saturu. Tā, piemēram, ģermānistika, baltistika un folkloristika ir aktīvi pārnesusi tieši reliģisku saturu. Tie ir jautājumi, kas risināmi nākamo konferenču dalībniekiem.

Literātu reliģiozitāte ir ļoti kompleksa parādība. Gēte, kā zināms, raksturoja sevi kā politeistu un panteistu dabas pētniecībā un kā kristieti tikumiskajā dzīvē. Īpaši iezīmīgs ir romantisma periods, ar kuru sākas literatūras kā reliģiskās uzvedības parauga triumfa gājiens, bet dzejai kā jaunajai mitoloģijai ir ne tikai orientācijas, bet arī vispārējās sabiedriskās leģitimācijas funkcijas. Vēl pirms dažiem gadiem risinājās debātes par iespējamo Ojāra Vācieša kolaboracionismu (Šlāpins 2003). Te jāatceras, ka rakstošais ir “varonis”, kas sociāli nozīmīgi rīkojas sabiedrībā, kura uzliek pienākumu rakstīt, un rakstniecība veic publiskās iedarbības reliģisko funkciju.

Ar šādi precizētu reliģijas jēdzienu jautāsim: kāda tad konkrētā gadījumā ir zīmju sistēmu semiotika, proti, kā dažādas reliģijas un jēgas konstrukti tiek savietoti vienotā zīmju sistēmā? Kā ierindot reliģijas un literatūras pētniecību zinātnes vēsturē, ja zinām, ka Eiropas specifika ir aktīva zinātņu loma jēgas sistēmu piedāvājumā, to reliģiskumā un produktīvā visdažādāko jēgas sistēmu recepcijā. Ņemsim vērā: diferenciacija jeb nošķiršana no kristīgi normatīvajām dzīves sfērām tika pārsteidzīgi uztverta kā sekularizācija, bet sekularizāti tika “izslēgti” no reliģisko priekšmetu rindas, un tie vairs netika uzskatīti par piederīgiem reliģijas sfērai.

Mūsu konferenču un rakstu sērijas uzdevums ir pievērsties šim kompleksajam jautājumam lokam.

LITERATŪRA

- Bourdieu, P. (1971) Genese et structure du champ religieux. *Revue Francaise de sociologie* XII/2, 295–334.
- Gladigow, B. (2005) Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Stuttgart : Kohlhammer. Hrsg. von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. Stuttgart, 2005.
- Šlāpins, I. (2003) Sirdsapziņas noplēšamais talons. *Rīgas Laiks*, Nr. 4, 2003, apr., 6.–10. lpp.
- Mizruchi, S. L. (1998) *The Science of Sacrifice. American literature and modern social theory*. Princeton : Princeton University Press.

Egle – zalkša līgava.
Pasaka par zalkti – baltu identitāti veidojošs stāsts
*Spruce – the Bride of the Grass Snake. The Folk Tale about
 Grass Snake as a Story of Baltic Identity*

Ivonne Lūvena

Dublinas Trīsvienības koleidža
 yvonne.luwen@iol.ie

Anti Ārnes (*Antti Aarnes*) un Stita Tompsona (*Stith Thompson*) pasaku tipoloģiskajā sarakstā pasaka par Egli ierindota ar numuru AaTh 425. Šī tipa pasakās – tām ir arī daudz apakštipu – aizvien ir runa par sievietes saikni ar pārdabisku vai apburto līgavaini. Salīdzinot pasakas “normāltipu” ar tā baltisko formu, pasakā par Egli vērojamas dažas novirzes, piemēram, trūkst pasakas otrās daļas. Pēc varmācīgās zalkša nāves protagoniste nepošas nogurdinošajā ceļā, kas to novestu pie laimīgas atkalsavienošānās ar mīļoto, bet stāstījums apraujas. Noslēgums ar Egles un tās bērnu pārvēršanos šķiet etioloģisks, t. i., koku izcelšanos skaidrojošs, mīts, kas pasakas korpusam pievienots mākslīgi. Pārsteidzoša ir arī tieši zalkša parādīšanās baltu tipa pasakās. Pārdabisko līgavaini ļoti reti simbolizē kādi citi dzīvnieki vai arī līdaka, velns, jauneklis vai punduris. Kāpēc zalktis ir izstūmis pārējos precību kandidātus? Baltu reliģijā atrodami visi priekšnoteikumi iespējai izdziedināt nonāvētu čūsku. Baltu pirmskristīgā ticība saskata zalkti iemiesotu kosmiskās dzīvības enerģiju. Lietuviešu valodā vārds “čūska” – *gyvatė* – nozīmē ‘dzīvā’. Ar šo enerģiju, kā uzskatīja latvieši un lietuvieši, čūska spēj atdzīvināt mirušos. Kālab pašdziedināšanas spēki nav darbīgi šai pasakā? Neapmierinošais noslēgums ir šķīstis savāds arī pašiem baltu pasaku teicējiem. Tālab eksistē pasakas varianti, kuros pasaka tiek stāstīta tālāk. Taču arī varianti, kādos pasaka tiek stāstīta tālāk, nerod patiesi apmierinošu noslēgumu. Parasti nelaime tiek vienīgi novilcināta. Atbildi uz šiem jautājumiem iespējams rast baltu reliģijas īpatnībās. Baltu zalkša kultam ir dažādi aspekti, taču nav nekādu šaubu, ka tā pamatā ir mirušo kults. Zalktis ir mirušā iemiesojums. Kā neparasta dzīvības spēka nesējs tas spēj dzīvot abās pasaulēs: mežā un zem saules, tātad – viņsaulē un šaisaulē. Tas var kļūt pat par starpnieku starp abām pasaulēm, un tam ir svarīga nozīme latviešu bērnu dziesmās, jo mirušais ir ceļotājs uz citu pasauli. Pateicoties paralēlei starp bērnu un kāzu dziesmām, zalktis baltu tautas dziesmās atklājas gan kā psihopomps (dvēseles pavadonis), gan arī kā līgavas vedējs. Motīva pāreja kāzu dziesmu grupā pilnībā ir notikusi tur, kur zalktis parādās tieši kā līgavainis, kā tas arī notiek pasakā “*Eglē – žalčīu karaliene*” (“Egle – zalkšu karaliene”). Sākotnējā izcelsme no bērnu dziesmu cikla šķiet pilnīgi pazudusi. Tādējādi iespējams atbildēt uz jautājumu, kāpēc zalktis gandrīz vienmēr parādās AT 425M tipa baltu pasakās. Fakts, ka zalktis jau ir bijis zināms kā mirušā “līgavas vedējs” baltu reliģijā, ir viņu predestinējis no viņsaules nākoša līgavaiņa lomai mūsu apskatāmajā pasakā. Tas izskaidro arī vēl kādu citu problēmu. Otrās daļas trūkums un fakts, ka līgavainis baltu un baltkrievu variantos gandrīz vienmēr ir zalktis, ir cieši saistīti. Zalktis baltu reliģijā ir pakļauts vairākiem tabu, tai skaitā arī nogalināšanas aizliegumam. Neskaitāmas teikas vēsta, kas notiek, ja cilvēks zalkti nosit, – iet bojā lopi, nodeg māja, mirst bērni vai arī ar visiem mājas iedzīvotājiem notiek kas ļauns. Kad brāļi sacērt zalkti ar izkapti, šai pasakai vairs nevar būt labs iznākums. Visas iesaistītās personas skar kosmiskā zalkša lāsts. Pavērsiens uz labu,

ko Apulējs rod *“Amor et Psyche”* gadījumā, baltu pasakā vairs nav iespējams. Pasakas sižets sastopams latviešu un lietuviešu literatūrā kopš 19. gadsimta. Tas daudzējādā ziņā ir piemērots tādas tēmas atklāsmei kā “savs un svešais”. Pasakā daudzkārt tiek pārkāptas un apspēlētas robežas starp dzīvnieku un cilvēku pasauli, haosu un kārtību, racionālo un iracionālo: čūska ielaužas cilvēku pasaulē, sieviete dodas čūskas pasaulē, taču atkal to pamet un beigu beigās pāriet uz augu pasauli. Turklāt zalkša simbols ir tik bagātīgs, ka piedāvā bezgala daudz estētisku alūziju iespējas. Svarīgs aspekts ir arī zalktī iemiesotais kosmiskais dzīvības spēks, kas arī nāves priekšā dod iespēju cerībai un atdzimšanai. Pasakas par egli literārās apstrādes caurauž divas pamattēmas: svešniecības tēma pasaulē jeb atsvešinātība no pasaules un nāves un atdzimšanas mistērija. Abas tēmas iekļautas atšķirīgos kontekstos. Vispirms, proti, 19. gadsimtā, pasaka ir identitātes meklēšanas līdzeklis romantismā. Trindas literatūrā tā iegūst politisku akcentu, savukārt padomju literatūrā – alternatīvu reliģiskas cerības formu, jo tās simbolu valoda nenāk no kristietības. Mūsdienu literatūrā zalktis kļuvis par pēdējo cerību vienīgi metaforiskajā sfērā pastāvošajai ticībai uz labāku nākotni.

Atslēgvārdi: zalktis, latviešu un lietuviešu folklorā, pasaku teorijas, senbaltu reliģija, bērnu un kāzu paralēle, latviešu un lietuviešu literatūra 19.–21. gadsimtā.

1. Pasakas tipoloģiskais raksturojums (AaTh 425M)

Anti Ārnes (*Antti Aarne*) un Stita Tompsona (*Stith Thompson*) pasaku tipoloģiskajā sarakstā pasaka par Egli ierindota ar numuru AaTh 425. To pieskaita īsteno pasaku žanram un brīnumpasaku apakšžanram. Šī tipa pasakām ir daudz apakštīpu (Egles pasaka pieder apakštīpam 425M), un tajās aizvien ir runa par sievietes saikni ar pārdabisku vai apburto līgavaini. Mīļotais vai biedējošais partneris – iespējami ir abi gadījumi – dažkārt ir dievība, taču biežāk – dzīvnieks, piemēram, lācis, vilks, varde, ezis, ēzēlis, putns vai pat čūska. Laulība parasti var notikt divu iemeslu dēļ: vai nu sieviete pati apsolās briesmonim vai jūtas spiesta to darīt, vai arī tēvs apsola meitu nejausi, un šis solījums ir neatgriezenisks. Dažkārt vecāki meklē glābiņu, cenšoties novilcināt notikumus. Taču tas nelīdz – laulības starp sievieti un briesmoni neizdodas novērst. Varonei un klausītājam par pārsteigumu nevienlīdzīgā pāra dzīve veidojas ļoti laimīgi. Dažos variantos līgavainis ir dzīvnieks tikai dienas laikā, bet naktī – pārvēršas kaislīgā mīlētājā. Tomēr laime divatā nav ilga. Sieva zaudē vīru, sadedzinot tā dzīvnieka ādu vai izpaužot viņa noslēpumu, vai arī pārkāpjot vēl kādu citu tabu. Tad viņa dodas ilgā, atsacīšanās pilnā un bīstamā ceļā, meklējot zudušo dzīves draugu. Meklējumi to noved debesīs vai pazemes dziļumos, viņa iztaujā zvaigznes un vēju par ceļu, uztraušas stikla kalnā, kļūst par burves kalponi, atrisina neatrisināmus uzdevumus un pārvar citus nepārvaramus šķēršļus. Galu galā pienāk laimīgās beigas: abi mīlētāji atrod viens otru un laimīgi un mierīgi turpina dzīvi.

Tuvāk aplūkojot tradicionālo pasakas versiju latviešu un lietuviešu pasaku krājumos, tūlīt redzamas sakritības ar šo aprakstīto tipu. Egle satiek pārdabisko līgavaini pēc peldēšanās ezerā/jūrā. Izkāpusi krastā, ģērbjoties, viņa savas blūzes piedurknē atrod čūsku. Čūska neatdod apģērbu, iekams Egle nesola to precēt. Izmisušajai meitenei nekas cits neatliek kā šo solījumu dot. Jau nākamajā dienā precinieki ierodas viņas vecāku pagalmā. Daudzās šīs pasakas versijās vecāki pūlas ar viltu nosargāt meitu, ieģērbjot kādu mājdzīvnieku meitas tērpā un iesēdinot to līgavaiņa kariatē. Taču visi mēģinājumi apmānīt čūsku beidzas neveiksmīgi. Daudzos gadījumos pirms karietes izbraukšanas dzeguze zalkti brīdina. Beigu beigās Eglei ir jāseko nepiemērotajam līgavainim viņa zemūdens valstībā. Zalkša pilī abi

tomēr dzīvo pārsteidzoši laimīgi. Pārim piedzimst trīs bērni – meita un divi dēli. Pēc dažiem gadiem Egle vēlas apciemot vecākus un brāļus un māsas. Nelabprāt vīrs atlaiž sievu un bērnus, atklājot slepenus burvju vārdus, ar kuriem zalkti iespējams izsaukt, kad sievai un bērniem pienāks laiks atgriezties. Egle ar bērniem pavada jauku laiku vecvecāku ciemā. Taču Egles brāļi izplāno iespēju aiztaupīt savai mātai atgriešanos. Viņi tikmēr draud un spīdzina bērnus, līdz meita atklāj burvju vārdus, ar kuriem var izsaukt zalkti. Brāļi bruņojas ar izkapti un dodas uz ezera/jūras krastu. Kad tie izsaucas: “Žilvin, Žilvinīt, ja [tu] dzīvs – tad piena putas, ja [tu] miris – tad asins putas!”, – zalktis paceļ savu galvu no ūdens. Egles brāļi to tūlīt nežēlīgi sacērt gabalos. Kad nedaudz vēlāk Egle ar bērniem apstājas krastā un vēlas saukt savu vīru, no ūdens paceļas asins putas. Pārbijusies meita atzīstas, ka mātes brāļi izvilinājuši no viņas burvju vārdus. Neremdināmās skumjās Egle pārvērš vecāko dēlu par ozolu, jaunāko – par osi, meitu, nodevēju, – par papeli, bet pati pārvēršas par egli.

Burvju vārdu atklāšana ir tabu pārkāpums, kas neizbēgami izposta laulības laimi. Taču atšķirībā no šī tipa pasaku lielākās daļas stāsts par Egli šajā vietā beidzas. Tas nozīmē, ka visa otrā daļa, kas atspoguļo varones piedzīvojumus pazaudētā vīra meklējumos, baltu pasakā ir izlaista. Tādējādi nav arī nemainīgi laimīgo beigu.

Pasakas tips AaTh 425 mūs ir sasniedzis pat antīkā tradīcijā. Runa ir par vienu no nedaudzajām pasakām, kas saglabājušās rakstītā veidā no antīkā laika. Ap 175. gadu latīņu rakstnieks Lūcijs Apulejs (*Lucius Apuleius*, dzim. 124. gadā) saraksta komisku romānu 11 grāmatās “Zelta ēzeli jeb pārvērtības” (*Asinus aureus*). Romāns stāsta par kāda jauna vīrieša klejotiem, kas kļūmīgi pārvērsts par ēzeli. Dzīvnieka veidolā viņam jāpiedzīvo viss, ko cilvēki vienmēr nodarījuši dzīvniekiem – gan toreiz, gan tagad: viņu apkrauj ar pārlieku smagām nastām, sit un moka, pārdod no viena zemnieka otram, viņam jācieš bads un sals, kā arī jāizcieš daudzas citas likstas. Taču garā ciešanu ceļa galā beidzot notiek ilgotā pārvēršanās par cilvēku. Ap šo notikumu grupējas noveļu un pasaku loks par neuzticības, laulības pārkāpšanas un greizsirdības tēmu. Pasaka “*Amor et Psyche*” ir ļoti radniecīga mūsu pasakai. “Kaut skaistā Psihe zina, ka tā savu vīru, mīlas dievību Amoru, var paturēt tikai tik ilgi, cik ilgi tā atsakās uz viņu lūkoties, tā tomēr naktī iededz gaismu, lai viņu varētu aplūkot. Pēc neskaitāmiem pārbaudījumiem un ciešanām, ko tai uzliek “vīramāte” Venēra, tā var zaudēto atkal turēt savās skavās.”

Visas mums šodien pazīstamās pasakas Detlevs Fēlings (*Fehling*) atvedinājis no antīkās literatūras paraugiem.¹ Ja viņa teorija ir pareiza, tad arī pasaku par Egli var uzskatīt par antīkā stāsta “*Amor et Psyche*” baltisko pārstrādi. Iepretī materiāla literārai pārstrādei lietuviešu un latviešu literatūrā, par ko vēl runāsim, šeit mums ir darīšana ar ciklu, kura pamatā ir šādi periodi: literatūra – mutiskā tradīcija – literatūra. Ko tas mums līdz pasakas par Egli izpratnē un interpretācijā? Pārāk lielas ir novirzes no “*Amor et Psyche*” stāstījuma, pārāk liels ir specifiski baltiskais pienesums pasakas materiāla izveidē. Izmantojot rezultātus no sava pētījuma par zalkša lomu latviešu un lietuviešu reliģijā – “*Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte*” –, mēģināšu izgaismot pasakas reliģiski vēsturisko fonu. Mans uzdevums ir nevis spriest par pasakas izcelsmi, bet gan aplūkot specifiski baltisko AaTh 425M izveidē.

2. Īpatnības baltu pasakā par līgavaini dzīvnieku

Salīdzinot pasakas “normāltipu” ar pasakas par Egli baltisko formu, vērojamas dažas novirzes. Trūkst pasakas otrās daļas. Pēc varmācīgās zalkša nāves protagoniste vairs nepošas nogurdinošā ceļā, kas to novestu pie laimīgas atkalsavienošanās ar mīļoto, bet stāstījums apraujas. Noslēgums ar Egles un tās bērnu pārvēšanos šķiet etioloģisks, t. i., koku izcelšanos skaidrojošs, mīts, kas pasakas korpusam pievienots mākslīgi. Pats sievietes vārds *Egle* norāda uz šo pasakas dimensiju, jo *egle* gan latviski, gan arī lietuviski nozīmē ‘egle’. Kā izskaidrojams pasakas dīvainais noslēgums?

Nez vai kāds iebildīs, ka pasaka pirmajā mirklī atstāj skumju iespaidu. Pārvēršanās kokos mums šodien šķiet solis atpakaļ. Un pasaka jau arī vēsta par neizdevušos attīstību un nenotikušu vai neveiksmīgu nobriešanu. Pēkšņais neapmierinošais noslēgums klausītājā izraisa vilšanos un rada daudz jautājumu, dažam – pat bezspēcīgas dusmas. Kādēļ brāļi nogalina zalkti tad, kad izrādīties, ka tas neko ļaunu nav vēlējis un tā šķietami neparastā savienošanās ar viņu mūsu darījusi vienīgi labu? Kādēļ mazā meitene tiek tik nežēlīgi sodīta? Īsteni vainīgie taču ir brāļi, kas spīdzinājuši bērnu. Ja Eglei piemīt burvju spēks – kādēļ viņa neatgriež savu vīru pie dzīvības? Arī ar pārvēršanos par koku brīnumpasakai nebūtu jābeidzas. Ir taču pasakas, kurās pārvēršanās no dzīvnieka vai koka atkal cilvēkā ir iespējama, līdzīgi kā Apuleja ēzeli atkal pārvēršas par cilvēku. Pazīstamākais piemērs ir senēģiptiešu pasaka “Divi brāļi” – vissenākā saglabājusies pasaka, kas radusies 13. gs. pirms Kristus. Pasakā par brāļiem vienam no abiem varoņiem izdodas ar brāļa palīdzību pārvērsties no pīnijas atkal par cilvēku. Pasakā par Egli tas diemžēl nenotiek. Turklāt baltu reliģijā atrodami visi priekšnoteikumi, lai darītu iespējamu nonāvētas čūskas dziedināšanu. Baltu pirmskristīgā ticība saskata zalkti iemiesotu kosmiskās dzīvības enerģiju. Lietuviešu valodā vārds “čūska” – *gyvatė* – nozīmē ‘dzīvā’. Ar šo enerģiju, kā uzskatīja latvieši un lietuvieši, čūska var atdzīvināt mirušos. Pat saskaldīta čūska ir spējīga atkal saaugt kopā. Kādēļ pašdziedināšanas spēki nav darbīgi šai pasakā? Kāpēc zalktis nespēj glābt sevi un savu ģimeni? Kas notiek ar Egli un bērniem pēc pārvēršanās par kokiem? Kādēļ pēc pārvērtības stāsts neturpinās?

Neapmierinošais noslēgums ir licies savāds arī pašiem baltu stāstītājiem. Tāpēc eksistē pasakas varianti, kuros patiesi tiek stāstīts tālāk.

3. Pasakas par egli varianti

Iepretim aptuveni 200 pasakas lietuviešu variantiem šķiet pašsaprotami, ka šādam noslēgumam nav iespējams pilnīgs izskaidrojums. Etnogrāfijā mēs sastopam nevis autoru tekstus kā literatūrā, bet gan lielu daudzumu līdzīga satura tekstus. Šai vietā vislabāk atcerēties kopu teoriju: ir bezgalīgi daudz loku ar kopīgu šķēlumu – dažkārt pārsteidzoši mazu; loku atlikumi savukārt attālinās, tātad – nesakrīt viens ar otru.

Daudzi teksti pārsvarā liecina par sieviešu stāstītāju sacerēšanas kāri – viņas iestarpina motīvus no citām pasakām, personiskus komentārus, kaimiņienes brīžam viena otru pārtrauc, ja konstatē, ka jāstāsta citādi. No stāstījuma tehnikas viedokļa sevišķi interesanti ir tas, ka stāstītāja galu galā pamet fikciju, proti, pasaku, pasauli un nejauši “ielec” pati savā pasaulē, kas izrādās tikpat fikcionāla. Tas redzams gala formulās: “Arī es tur biju, dzēru un ēdu līdzī un visu redzēju.”² Vai: “Arī es tur biju,

dzēru medaļu, taču nesaturēju mutē.”³ Pasaku publicējot, no vairākiem variantiem tiek radīts viens “vidējā šķēluma” veids, no kura saglabājušies teksti ir vairāk vai mazāk attālināti. Konstruktīvas elementi nekad pilnībā nav izslēdzami. Pasakā par Egli ir liecības par to, ka šodien pazīstamākā versija ir saistīta ar Salomejas Neris (*Salomeja Neris*, 1904–1945) dzejoli “*Eglē žalcīu karalienē*”. Ideja par autentiskumu, kas nācis no tautas mutes, ir romantisks priekšstats, kas neiztur nekādu pārbaudi. Tas, ko pasaku stāstītājas dara ar tradētajiem materiāliem, būtiski neatšķiras no tā, ko dara rakstnieki, – viņas darbojas kreatīvi. Dažas stāstītājas izskaidro, piemēram, laulības iespējamību pilnīgi citādi nekā pasakas tradicionālajā redakcijā. Peldēšanās ezerā un atstātā apģērba motīva vietā parādās pilnīgi cits motīvs, kurā galveno lomu spēlē uts. Viens no variantiem sākas šādi:

“Reiz dzīvoja kāds zemnieks. Viņam bija deviņi dēli un viena meita. Kādu dienu meita pārmeklēja tēvam galvu un izlasīja visas utis līdz pat pēdējai. To viņa atstāja uz tēva galvas. Šī uts izauga tik liela, ka meita no tās ādas varēja kurpes šūt. Kādu dienu pie viņas sāka ierasties līgavaiņi. Meita atbildēja, ka precēs tikai to, kurš spēs pateikt, no kā šūtas viņas kurpes. Protams, neviens to nevarēja uzminēt. Pēkšņi no krāsns apakšas pieteicās līgavainis un izsaucās: “No uts ādas!” Meitai nu bija šis līgavainis jāprec. Pēc laulībām brāļi pavadīja māsu līdz upes krastam. Meita iebrida upē un pazuda. Brāļi skumji atgriezās mājās un ciemā stāstīja, ka māsu nu vairs nekad neredzēsot.”⁴

Uts motīvs bieži parādās kaimiņu novados Biržos un Rokišķos Lietuvas ziemeļos. Tas nav kādas atsevišķas zemnieces izdomājums – gadās jau arī tādi –, bet gan lokāls pasakas materiāla variants. Kāds gan čūskām ir sakars ar utīm? Eiropas etnogrāfiskās tradīcijas atsevišķi teksti liecina par saikni starp šiem abiem dzīvniekiem. Austriešu tautas pasakā “Kaķu dzirnaviņas” utis kopā ar pelēm un čūskām parādās uz milzu kaķa galvas.⁵ Latviešu ticējumos atrodama zemnieku medicīna, kas iesaka slimības gadījumā ēst ceptu čūsku un apgulties uz egļu tāss. Tad izlienot neskaitāmas utis no ādas un cilvēks nākamajā rītā atkal esot vesels.⁶

Taču nupat citētais pasakas sākums ir ievērojams arī citādā ziņā. Tikai iesvaidītais zina, ka vieta, kur līgavainis mājā uzturas, proti, zem krāsns, vienlaikus vēsta par precību kandidāta identitāti: tas ir mājas zalktis. Vieta zem vai aiz lielās krāsns zemnieka būdīņā neskaitāmās teikās tiek parādīta kā mājas zalkša uzturēšanās vieta.

Mazākas novirzes no uzrādītā “normāltipa” neaplūkosi. Egles brāļu skaits variējas tāpat kā bērnu skaits. Peldēšanās dažkārt notiek ezerā, citkārt – upē,⁷ citreiz – jūrā. Reizēm čūska izlien no akas.⁸ Arī vecāku novilcināšanas taktika var būt ļoti izvērsta⁹ – vecāki pārģērbj slotaskātu, ratiņus,¹⁰ kazu, kaķi, suni, krāsns krukli un daudz ko citu, bet dažkārt šī daļa stāstījumā nemaz nav iekļauta. Vārdi, ar kuriem vīrs tiek izsaukts krastā, arīdžan variējas: tiek minētas putas, burbuļi, bumbiņas. Arī koku vai augu veidi bieži ir dažādi, blakus jau minētajiem kokiem parādās kļava,¹¹ nātre¹², rezēda, dzeltenī ziedošs krūms.¹³ Lielāka novirze veidojas, ja sieva nepārvēršas par egli, bet gan, piemēram, par kizilu [liet. *sedula*] – arīdžan dzeltenī ziedošu krūmu, kas vasaras beigās nes tumši sarkanus, ķiršiem līdzīgus augļus. Krūma ogas simbolizē Egles asaras.¹⁴ Citos variantos sievietē pārvēršas par vardi¹⁵ vai putnu, visbiežāk – dzeguzi. Pasaka šais gadījumos ir etioloģisks stāsts par dzeguzes balss izcelsmi.

Arī varianti, kādos pasaka tiek stāstīta tālāk, nerod patiesi apmierinošu noslēgumu. Parasti nelaime tiek vienīgi novilcināta. Suvalkas variantos, kas nāk no Lietuvas robežas ar Mazūriju, zināmas pavisam ikdienišķas stāsta beigas: kad ūdenī parādās asins putas, sieviete skumja atgriežas vecāku mājās.¹⁶ Šajos variantos nav pārvēršanās. Oriģinālas beigas stāsta Petruļiene no Kupišķu aprīņķa Gaudžiem, kas arīdzan atrodas Lietuvas ziemeļaustrumos.

“Atgriezdamās mājās, viņa devās pie jūras un sauca:

ja dzīvs, piena putas, ja miris, asins putas.

Un tad pacēlās asins putas. Tad viņa uzkāpa ābelē, un arī bērņus iestādīja kā kokus zemē: dēlu kā osi, meitu kā kizilu. Brāļi sauca to atgriezties mājās, bet viņa negāja. Tur viņi visi nosala un viņu smadzenes nopilēja zemē. Kad mirdz sniegs, tās ir viņu smadzenes, kas mirdz.”¹⁷

Petruļiene kopš 1934. gada šajā versijā neļāuši radījusi etioloģisku skaidrojumu sniegam. Citos variantos vecāki un brāļi apsola jaunajai sievietei pat pusi mājas un zemes, ja vien tā atgriezīsies mājās. Taču nekad viņu aicinājums nerod dzirdīgas ausis. Divi varianti iesaista stāstā par Egli deviņģalvainu pasaku būtni:

“Viens no brāļiem gatavojās kāzām un devās ielūgt arī māsu. Tā tomēr iebilda, kā gan viņa var doties kāzās, ja viens dēls ir ozols, otrs – osis, bet meita – apse. Viņa taču dienu un nakti trīcot. Tad ieradās otrs brālis, lai nocirstu koku krēslam. Tad ozols sacīja: “Necērt, tēvocī, tās ir manas kājas!”

Visi deviņi brāļi precas, visi iet mežā, lai cirstu kokus krēsliem, un visi ielūdž māsu kāzās. Visbeidzot ierodas deviņģalvis un sāk krimst kizilu. Te kokam tuvojas zaķis un iesaka deviņģalvim nedaudz atpūsties. Viņš pats tai laikā koku pakrimstīšot. Deviņģalvis piekrīt un iemieg, zaķis turpretī griež ratus ap koku tā, ka koks atkal top vesels. Kad deviņģalvis atmostas, tas atsāk krimst kizila mizu. Tad atlido dzeguze pie brāļiem un pavēsta, ka deviņģalvis krimst kizilu, kurā ir viņu māsa. Taču brāļi neklusās dzeguzē. Apse trīc vēl tagad, jo māte viņu nolādējusi.”¹⁸

Optimistisks noslēgums ir variantam no Rokišķiem – meita no apses izkāpj un sāk kalpot kādam zemniekam par kalponi. Pēc dažādiem piedzīvojumiem viņa apprecas ar princi un laimīgi dzīvo ar viņu pilī.¹⁹

4. Zalkša nozīme baltu reliģijā

Pārsteidzoša ir tieši zalkša parādīšanās šā tipa baltu pasakās. Tikai ļoti reti pārdabisko līgavaini simbolizē kādi citi dzīvnieki vai arī līdaka, velns, jauneklis un punduris. Kāpēc zalktis izstūmis pārējos kandidātus? Atbilde uz šo jautājumu rodama baltu reliģijas īpatnībās. Diemžēl trūkst avotu, kas piedāvātu zalkša kulta sistematizētu kopainu, tāpēc jāveic “lāpīšanas” darbs. Baltu reliģijas pētniekam jāsavāc materiāls kā mozaīkas fragmenti un jāsaliek kopā.

Pētījumā par mājas zalkti bez pasakām lietojami arī daudzi citi etnogrāfiskie avoti – teikas, dziesmas, buramvārdi, ticējumi, sakāmvārdi un vēsturiskie avoti par baltu zalkša kultu. Kopaina šķiet daudzveidīga, un tāpēc nav viegli sasaistīt bagātīgo motīvu savijumu ar kopīgo kodolu.

Tālāk jāaplūko svarīgākie baltu zalkša kulta aspekti.

4.1. Zalkša tabu

Visi vārdi, kas šodien attiecas uz vārda “čūska” semantisko lauku lietuviešu un latviešu valodā, sākotnēji ir bijuši eifēmismi, kas ieviesti, lai izvairītos no baltu vārda “čūska”, proti, *angis*, izrunāšanas. Tāpēc vārds *žaltys/zalktis* burtiski nozīmē ‘zaļā’, *gyvatė* – ‘dzīvā’ un *čūska* – ‘čūkstošā’.

Šādi valodas tabu vienmēr ir zīme apzīmētā svētamam. Mums vislabāk pazīstamais piemērs ir Dieva personvārda lietošanas/izrunāšanas tabu ebrejiem, par ko vēsta otrais bauslis: “Tev nebūs Tā Kunga, sava Dieva, Vārdu nelietīgi valkāt.” Šī tabu dēļ sinagogālajā liturģijā Dievs tiek uzrunāts: *Adonaj* (‘Kungs’). Reliģijas fenomenoloģijas skolas dibinātājs Rūdolfis Oto ir norādījis uz “šausminošā” – *tremendum* – aspektu jēdzienā “svētais”. Visās arhaiskajās reliģijās “svētajam” piemīt vara un tādējādi arī cilvēkiem nekontrolējams iznīcinošā potenciāls.

Gadsimtu gaitā zudušas zināšanas par to, ka *čūska* un *gyvatė* ir vārda “čūska” eifēmismi. Metonīms *čūska/gyvatė* ar laiku tika pieskaitīts neitrālai leksikai, un tam vairs nepiedēvēja nekādu aizsargājošu iedarbību. Tādējādi radās sekundāri apzīmējumi, t. i., tabu vārdi tabu vārdiem. Līdz pat šodienai baltu valodas ir saglabājušas dažādus aizstājējvārdus čūskai. Tie var būt apraksti, kā, piemēram, *kas pļavā esat, akmiņčupas ložātājs, smilksu kalnu bradātājs*, vai glaimojoši radniecību apzīmējoši vārdi, kā, piemēram, *brūte* vai *māsiņa*, taču arī citi, šķietami pilnīgi neitrāli dzīvnieku apzīmējumi, kā *cīrulītis* vai *kukainis*. Citi latviskie segvārdi ir: *mironis, striķis, pineklis, jumprava*. Latviešu valodā daļēji jau ierasts čūsku apzīmēt tikai ar norādāmā vietniekvārda formu *šis, šī*. Abām tautām pastāv arī dzan priekšstats, ka čūskām ir vārdi gluži kā cilvēkiem, pārsvarā – sieviešu vārdi. Uzskatīja, ka šāda vārda zināšana piešķir varu pār dzīvnieku: “Katrai čūskai ir savs vārds, un, ja to zinot, tad varot izsaukt. Čūska tad nākot pretī, un ar viņu varot darīt, ko gribot, jo tādām viņa nekožot. Tikai vajagot saukt sieviešu vārdā: “Ilziņ, Līzīt, Grietiņ!” utt.”²⁰ Arī lietuvieši pazīst šādus segvārdus. Tie saka *ilgoji* ‘gara’, *pantis* ‘lenta’, *margoji* ‘raiba’, *piktoji* ‘ļauņa’, *krūminė* ‘no krūma’, *paukštytė* ‘putniņš’, *kregždytė gražioji* ‘skaistā bezdelīdžiņa’. Lietuvieši izmanto arī nozīmes ziņā radniecīgus vārdus, piemēram, *kirmelė* ‘tārps, rūpulis, kāpurs’ vai *odina* ‘ādainā’. Tautas ticējumi paši sniedz skaidrojumu šim vārda tabu. Visbeidzot veidojas maģisks kopsakars starp verbālo zīmi un apzīmējamo, tas nozīmē – nosaucot čūsku, to izsauc.

Īpaši stingri tika ievērota izvairīšanās no vārda tabu gavēņa laikā. Gavēņa laiks ir reliģiski marķēts baznīcas gada periods un salīdzināms vienīgi ar Adventa laiku. Maģiskajā domāšanā tas ir īpaša spēka laiks, kurā tabu pārkāpumi izraisa daudz smagākas sekas nekā citā laikā. Gavēņa laika kāpināto enerģijas potenciālu īpaši izmanto tautas medicīnā:

“Labs līdzeklis kašķa aizdzīšanai ir mest čūsku uz krāsns nokaitētiem akmeņiem pirtī, lai tā sadeg (19, 134; 31, 149 *Jehrk. Lod.*). Ja to dara gavēņa laikā, tad visi, kas tai vakarā peras, atbrīvojas no izsitumiem (32, 1259 *Gark.*).”²¹

4.2. Zalkša divas dabas: aizsardzība un fascinācija

Folkorā (šeit ar to jāsaprot pirmsindustriālā tradīcija, kas saglabāta dažādos žanros) ir atšķirība starp savvaļas čūsku, kas cilvēkam ir baisa un ko tāpēc drīkst nosist, un mājas čūsku, kurai ļauts apmesties cilvēka tiešā tuvumā – mājās – un

kurai nekādā gadījumā nedrīkst nodarīt pāri. Iepretim šim šķīrumam pastāv jau minētā čūskas būtības ambivalence, jo “ļunajai” savvaļas čūskai piemīt pārdabiskas spējas un spēki, kuros tā cilvēkiem zināmos apstākļos ļauj piedalīties, līdzdarboties, bet “labā” mājas čūska var kļūt par visu iznīcinošu būtni, ja cilvēki aizmirst savus pienākumus pret to.

Savvaļas čūska ir liela zāļu pazinēja un dziedinātāja. Pasaka AT 612²² stāsta par brīnišķīgo zalkša zāli, kas atdzīvina mirušos. Lietuviešiem ir vismaz deviņi varianti. Piemērs. Kāds cilvēks žēlojas par kāda piederīgā nāvi. Pēc dažām dienām viņš ievēro mežā čūsku, kas atdzīvina savu mazuli ar zāļu kušķi. Viņš satver dzīvnieka brīnumaino medicīnas līdzekli, nokāpj mirušā kapā un atdzīvina savu piederīgo.

Citas teiksmas²³ vēsta, ka čūska ar zāles palīdzību vai laizot burvju akmeni, iemieg ziemas miegā. Arī pati čūska izmantojama kā dziedināšanas līdzeklis tautas medicīnā. 114 lietuviešu un 22 latviešu teksti pierāda tās sagatavošanu zālēs kā ārstniecisku līdzekli. Visbiežāk tas ir čūsku šņabis.²⁴ Agrīnā pavasarī (martā/pirms pirmā pērkonā/pirms pirmā dzeguzes sauciena) notvertu čūsku ievieto spirtā. Šis dzēriens ārstējot dzīvniekus un lopus no dažādām slimībām.²⁵ Brīnišķīgākais un iekārojamākais tomēr ir zalkšu ķēniņa kronis. Tas, kam izdodas iegūt šo kroni, spēj pareģot nākotni, nolasīt citu cilvēku domas, saprast dzīvnieku valodu un zināt, kur apraktas dārglietas. Zalkšu ķēniņa kronis pēc savas vērtības salīdzināms tikai ar papardes ziedu, ko meklē Jāņu naktī.²⁶

“Pavasarī visas čūskas izlien no alām un savijas mežglā. Šis kamols jāatpin, jo, iekams vēl nav zāles, čūskām vēl nav indes. Kamola vidū atrodas zalkšu ķēniņš ar sarkanu kroni. Kronis jāsatver un neatskatoties jāskrien mājās. Tas, kuram ir kronis, zina visu, gluži kā tas, kam ir papardes zieds: viņš zina pagātni un nākotni, viņš zina, kur paslēpta nauda, un saprot dzīvnieku un putnu valodu, viņš ir mācīts un gudrs. Taču ja atskatās, kronis pazūd no rokām.”²⁷

“Zalkšu ķēniņam ir kronis un rāgi. Ja tu iegūsi šo kroni, tu zināsi visu.”²⁸

Baltiem ir ļoti daudz teiku par zalkšu ķēniņu (AT 672).²⁹ Kvantitatīvi tas ir svarīgākais motīvs teiku vainagā par savvaļas čūsku un tās brīnumainajām spējām. Vismaz 45 lietuviešu un 19 latviešu memorāti vēsta par satikšanos ar šo briesmoni. Vēl 30 lietuviešu un 20 latviešu teikas stāsta par zalkša kroņa nolauņšanu. Cilvēks var to sev iegūt, mežā izklājot baltu lakatu un gaidot, kamēr čūska uz tā uzlien un noliek kroni uz lakata.³⁰

Taču ne tikai zalkša kronis piešķir bagātību, dzīvnieks pats dažās teikās parādīts kā pazemes dārgumu glabātājs. Kāds izrok mantu lādi. Bet, tā kā to uzrauga briesmonis (suns, lācis, kurmis, čūska) vai kāds spoks, nav iespējams naudu paņemt (viens latviešu un 21 lietuviešu variants):

“Reiz viens tai vietā, kur nauda kaltējusies, racis un uzracis naudas mucu. Bet te velns ar deviņām galvām muti atplētis tuvojies, it kā gribēdams racēju ierīt. Tad racējs paslēpies krūmā. Nu velns naudas mucu licis pār pleciem un aiznesis. Tagad naudas racējs gājis pie naudas bedres, cerēdams jel kādu mazumiņu atrast, bet nekā. Velnis visu bijis aizstiepis, tikai čūska gulējusi tai vietā. Šis pacēlis lāpstu un gribējis čūsku nosist, bet acumirklī čūska izspļāvusi ūdeni tādā daudzumā, ka viss apgabals par lielu ezeru pārvērties.”³¹

Šeit nosauktajām savvaļas čūskas īpašībām ir atbilstmes visās Eiropas daļās.³² Vēl kristīgi nenoformētajā priekšstatu pasaulē čūska ir nevis negatīva, bet gan ambivalenta būtne. No vienas puses, tā draud cilvēkam ar nāvi, no otras puses, tai piemīt tik liels dziedināšanas spēks, ka tā spēj atdzīvināt pat mirušos. No vienas puses, tā ir šausmīga un iedveš bailes, no otras puses, tā piešķir dārgas dāvanas naudas un pārdabisku zināšanu veidā. No vienas puses, cilvēks dara visu, lai to attālinātu no savas mītnes vietas, no otras puses, viņš baro to ar tik vērtīgu ēdienu kā piens, lai to piesaistītu savam namam. Šāda čūskas ambivalence ir tipiska ne vien senajai Eiropai – tā sastopama visā pasaulē.³³

Ambivalence ir raksturīga iezīme visām htoniskajām, tas ir, ar zemi saistītajām, pārdabiskajām būtnēm, jo tās garantē dzīves turpinājumu, kā arī valda pār nāvi un mirušajiem.³⁴ Ja savvaļas čūska var tikt identificēta kā htoniska būtne, tas pats attiecas arī uz tās dzīves telpu. Mežs un purvi latviešu un lietuviešu pasaules skatījumā un folklorā pieder htoniskā sfērai. Tās pretstats ir cilvēka mājvieta ar lauku loku, kas attīrīts no kokiem un akmeņiem. Pasaule sākotnējā nozīmē ir tikai gaišais un saules apspīdētais, savukārt tumšais un mitrais veido “viņsauli”.³⁵

4.3. Zalktis kā mājas gars un ragaino lopu patrons

Reliģijas zinātnes literatūrā, īpaši – senākajā, baltu tautas ir klasisks piemērs reliģiskajam čūskas kultam Eiropā. Runājot par zalkša kultu, vēsturiskie avoti no vēlīnajiem viduslaikiem līdz agrīnajiem jaunajiem laikiem ļauj pieņemt noteiktam vispārīnājumam. Zalktis ir bijis mājas un tajā mītošo cilvēku aizsargātājs gars, kā to apliecina Rīgas provinciālie statūti 1428. gadā, Pikolomini (*Piccolomini*) ap 1458. gadu, Herberšteins (*Herberstein*) 1549. gadā un Strijkovskis (*Strykowski*) 1582. gadā. Zalkša klātbūtne nodrošinot mājāsaimnīcas labklājību un ģimenes veselību. Folkloras avoti turklāt uzsver zalkša tuvo saikni ar govīm. Kamēr zalktim klājoties labi, govīs dodot daudz piena un dzemdējot veselus teļus. Ja zalkti nositot vai padzenot no mājām, govīs mirstot. Zalktis mītot mājās aiz pavarda vai zem tā, liecina Maletius (*Maletius*) 1551. gadā, Lasickis (*Łasicki*) 1615. gadā un vairums teiku. Īpaši ar zalkša aprūpi un aizsardzību nodarbojās *pater familias*, jo viņa ziņā bija arī mājas kulta pienākumi, uz ko atkal norāda jau minētais Pikolomini, Kveks (*Kwek*) 1754. gadā un Rostovskis (*Rostowski*) 1768. gadā. Ja zalktim nodarot ko ļaunu, tā atbēriba cilvēkiem varot nozīmēt dzīvības briesmas. Tālab zalkti vajadzējis nomierināt ar ēdieniem un upuriem – tas bija ļoti svarīgi ģimenes dzīvei. Ar šādu mērķi zalktim upurēja pārsvarā **pienu** (AT 285 tipa teikas, Dlugošs (*Dlugosz*) 1455ff, Strijkovskis 1582, Herberšteins 1549, Kelhs (*Kelch*) 1695), **alu** (Bretke (*Bretke*) ap 1600, Kelhs 1695, Pretoriuss (*Prætorius*) 1703) un **melnus gaiļus** (Dlugošs 1455ff un Strijkovskis 1582).

Ir jāatšķir divi dažādi rituāli, par abiem liecina vēsturiski dokumenti: rudens laikā – mirušo ēdināšana, uz kuru ielūdza arī zalkšus (*Maletius* 1551, *Herberstein* 1549, *Ostrowski* 1718, *Kwek* 1754), un visa gada laikā veicama pirmo augļu upurēšana (*Piccolomini* ap 1548, *Dlugosz* 1455ff, *Strykowski* 1582, *Kelch* 1695, *Ostrowski* 1718, *Henning* 1589, *Fabricius* 1611ff). Pabeigtu zalkša rituālu pirmās attēlo Johans Maletius (*Johannes Maletius*) jau 1551. gadā:

“Turklāt lietuvieši un samogīti tur mājās zem krāsns vai pirts kaktā, kur atrodas galds, zalkšus, kurus tie pielūdz kā tādu *numen* [ar sakrālu varu apveltītu lietu I. L.] un kurus tie noteiktā gada laikā ar virspriestera lūgumiem sauc pie galda. Un tad tie patiesi iznāk, paceļas uz tīra linu lakatiņa un sēžas uz galda, kur tie tad ikkatru ēdienu nobauda, un atkal pazūd, atgriežoties savās alās. Kad zalkši pazūd, cilvēki priecīgi notiesā jau iesāktos ēdienus un cer, ka šai gadā viņiem klāsies labi. Ja zalkši pēc virspriestera lūgumiem neiznāk un nenogaršo ēdienus, kas likti galdā, tie tic, ka šai gadā tos sagaida liela nelaime.”³⁶

Svētki notika Visu svēto dienas priekšvakarā pirtī. Pirts bija arī dzemdību norises vieta, vieta, kur noslēdzas dzīvības un nāves loks, tāpēc tā bija svēta.

Pēc avotiem nav iespējams simtprocentīgi rekonstruēt nedz dvēseļu mielošanas svētkus, nedz arī zalkša lomu tajos. Jāņem vērā arī lielās reģionālās atšķirības. Taču lielos vilcienos svētku norisi iespējams attēlot šādi:

Noteiktā laikā rudenī tīra pirti (*Kwek* 1754), sagatavo lielu ēdamgaldu, un to svinīgi aplāj ar lina galdautiem (*Kwek* 1754, *Maletius* 1551). Uz galda uzliek ēdienus – atbilstoši dalībnieku skaitam (*Kwek* 1754). Tad ar noteiktu lūgšanu uz mielastu tika aicināti mirušie, proti, neredzamie veļi un zalkši (*Ostrowski* 1718). Lūgšanu izteica vīrietis, ģimenes galva, dažos tekstos tas apzīmēts par priesteri. Šo sākuma lūgšanu tradējais vācbaltiešu ārsts un zinātnieks Johanns Georgs Veigands (*Weygand*, 1680–1740). Vispirms mirušie tiek izsaukti ar vārdiem, pēc tam tiem lūdz:

“Nahkat un eedat, Ansing, Jannite, Ilsing, Geding, Kauzing, ne eitet par mannu druwu, eitet par mannu ehschu, ne darrat skadu pee mannem lopeem, pee mannem behrneem.”³⁷

Ja dzīvnieki patiešām ierodas, tie tiek uzlikti uz galda, lai tie varētu ēst. Daudzviet atspoguļotā ticība zalkša svētību nesošajam spēkam iegūst orākula formu, jo dzīvnieku uzvedība tika uzskatīta par labu vai ļaunu zīmi nākamajam gadam. Pēc tam ģimenes locekļi notiesāja maltīti. Ja zalktim ir bijusi sava funkcija mirušo kultā, ticams kļūst lietuviešu literatūrā sen izteiktais minējums, ka viņņveidīgie rotājumi kapu krustus attēlo zalkšus.

4.4. Zalktis kā dvēseles dzīvnieks un kā psihopomps

Šķiet skaidrs, ka baltu zalkša kulta pamatā ir mirušo kults. Zalktis bija mirušā iemiesojums, tāvad sava veida dvēseles dzīvnieks, ja vien dvēseli neuzskata par bezķermenisku. Zalktis it kā uzņem sevī mirušo un tādējādi piešķir tam veidu, kādā tas var palikt dzīvo vidū ģimenes namā. Taču šis priekšstats ir nevis individuāls, bet gan kolektīvs, proti, nav runa par pilnīgi attīstītu reinkarnācijas ticību kā Indijā. Krasus šādas mirušā iemiesošanās piemērus piedāvā latviešu teikas par mirušo aprīšanu. Lūk, piemērs:

“Salkschi lihņus ehd. B. kapsētā apbedījuši bērnu. Bērinieki bijuši vēl pie kapa, kad zalkši jau graužuši zārčiņu. Kad pēc pusgada līdzās glabāts otrs bērns, bijušas tikai pirmā zārčiņā skaidas, bet no līķa nebijis ne druskas. Arī citos kapos tā bijis.”³⁸

Līdzko šāds pasakas kodols atrasts, atrisinās gandrīz visas mīklas, un plaši sazarotie motīvi atpazīstami to savstarpējā sakarībā. Līdzību starp jau minētajiem vārdiem tabu un pieminēto lūgšanu, ar kuru var izsaukt mirušo, nevar nepamanīt. Tādējādi dziļāku nozīmi iegūst sākotnēji grūti saprotamie tabu apzīmējumi.

Kā neparasta dzīvības spēka nesējs zalktis var dzīvot abās pasaulēs: mežā un zem saules, viņšaulē un šaisaulē. Tas var kļūt pat par starpnieku starp šīm pasaulēm. Tāpēc tam ir svarīga nozīme latviešu bērnu dziesmās. Pirmajā brīdī šīs dziesmas šķiet grūti interpretējamas. Tajās figurē daudzi neparasti dzīvnieki un pārdabiskas būtnes: lauvas, melni kraukļi, Laumes meita, Velns, lācis, glodene, melnā čūska, zalktis und mēness; fantastiski tēli, kā dzelzs vai akmens jātnieki, ormanis ar ratiem un ar melniem kraukļiem, ar ūdens zirgiem un putu grožiem. Visām dziesmām ir kopīgs motīvs, proti, zirgu pātdziņa, ko vijis zalktis:

Nakti brauca mēnesniņis,
Es mēneša ormanītis;
Lauvas vītas man grožiņas,
Zalkša vīta pātedziņa. LD 31 737.2³⁹

Kā daudzām citām tautām, tā arī latviešiem mirušais tēlots kā ceļotājs uz citu pasauli, sauktu *viņa saule*. Ceļojuma motīvam bija arī reāls pamats. Senlatviešu bērnu ceremonijas laikā mirušo svinīgi un ievērojot daudzus rituālos priekšrakstus par dzīves māju, veda uz kapsētu. Brauciens sākās no mājām, kur viņš bija dzīvojis, un beidzās kapā kā *mūža mājā*. Guntis Pakalns ir varējis pierādīt, ka bērnu dziesmu motīvi ir radniecīgi kāzu dziesmām. Abi cikli apraksta ceļu, kas simbolizē sociālā statusa maiņu. Bēru un kāzu paralēle Eiropā nav retums. M. Eliade par to raksta:

“Līdzības starp bērnu rituāliem un kāzu rituāliem ir vēl viens pierādījums baltu ticības priekšstatu senumam/pirmatnējībai. Šāda kāzu un nāves rituālā vienlīdzība bija sastopama vēl šī gadsimta sākumā Rumānijā un Balkānu pussalā.”⁴⁰

Viens no šīs paralēles pamatavotiem “ir abu rituālu piederība t. s. pārejas rituāliem (*rites de passage*), kuri raksturo svarīgākās pārejas cilvēka dzīves gājumā.”⁴¹ No tā var secināt, ka latvieši nāvi “uzskatīja nevis par sociālu un psihisku cilvēka pazušanu, bet gan par viņa eksistences formas, sociālā statusa un uzturēšanās vietas maiņu.”⁴²

Daudzās kultūrās ir sastopamas bailes no “miršanas procesa” *neizdošanās* vai iztraucēšanas. Arī baltu tradīcijā netrūkst stāstu par lietuvēniem, vadātājiem, spokiem un ļaunajiem gariem. Dziesmās par noslēpumaino braucamo zalktis darbojas kā psihopomps, proti, kā pavadonis uz mirušo valstību. Zalktis rūpējas par to, lai mirušais neiestrēgtu starptelpā starp dzīvību un nāvi, bet droši sasniegtu jauno pasauli. Par ticību zalktim kā dvēseļu pavadonim liecina lietuviešu daina. Lūgšanas formā tā vēršas pie zalkša paša:

Oi tu žalty, žaltinēli,
Dievų siuntinēli,
Veskie mane in kalnelį,
Pas mielą dievelį.⁴³

Šī lietuviešu dziesma no Daukšu aprīņķa pieder pie bērnu dziesmu cikla, jo pakalniņš, kurā Dievs gaida uz ceļotāju, var būt vienīgi kapu kalniņš, kas latviešu tautas dziesmās apzīmēts kā *smilšu kalns*. Turklāt darbības vārds *vesti* atspoguļo ne vien neitrālo nozīmi ‘vest’, bet arī kāzu leksiku: “līgavu vest mājā” ar nozīmi ‘precēt’. Kāzas lietuviski sauc *vestuvės*. Mirušā vai mirstošā lūdž zalkti vest viņu mājās, taču nevis līgavaiņa namā, bet gan – mirušo valstībā.

Tieši šajā vietā zalktis var kļūt par pārdabisku līgavaini. Bēru un kāzu dziesmu paralēlē zalktis baltu tautas dziesmās atklājas gan kā psihopomps, gan arī kā līgavas vedējs. Dainu poētiskajā valodā tas vienlaikus var būt gan viens, gan otrs. Vēl kāds piemērs, šoreiz no latviešu avotiem:

Es uzaugu māmiņai,
 Gaŗa ceŗa gŗjŗjiņis;
 Lauvas vŗta man groŗiņŗ,
 Zalkŗa pŗta pŗtedziņŗ,
 Lauva manim zierģus jŗdza,
 Zalktis ceŗu ritinŗŗ. LD 31 737. 1⁴⁴

Dziedŗtŗŗŗ/teicŗŗŗ⁴⁵ labprŗt redzŗtu sevi lŗgavas lomŗ, jo ir sasnieģusi precŗbu vecumu. Taŗu ceŗojuma uz lŗgavaiņŗ namu vietŗ tai uzsŗkams “garŗ ceŗŗ”. Turklŗt ir runa par nŗves aprakstu, ko lietoja gan balti, gan arī ģermŗņŗ (ģermŗņŗu *long ganga*).⁴⁶ Aiz dziesmas vienkŗŗŗŗiem vŗrdiem slŗpjas traģisks saturs. Tŗs ir jaunas meitenes bailes, kurai pŗŗŗŗi jŗŗŗŗiras no dzŗves un kura bŗstamŗŗ pŗrbraucienŗ uz viņsaulŗ piesauc aizsargŗŗoŗus dzŗvņiekus. Zalktis ŗeit parŗdŗs pat divas reizes. Tas ne tikai vij pŗtadziņŗ, bet arī nolŗdzina ceŗŗ.

Pilņŗŗa pŗreja kŗzu dziesmu grupŗ ir notikusi tur, kur zalktis parŗdŗs tieŗi kŗ lŗgavainis, kŗ pasakŗ “*Eglŗ żalŗŗŗ karalienŗ*” jeb latviski “Egle – zalkŗu karaliene”. Sŗkotņŗŗ izcelsme no bŗru dziesmu cikla ŗķiet pilņŗŗi zudusi. Tŗdŗŗŗdi varam atbildŗt uz jautŗjumu, kŗpŗc zalktis gandrŗz vienmŗr parŗdŗs AT 425M tipa baltu pasakŗs. Fakts, ka zalktis jau ir bijis pazŗstams kŗ miruŗŗ “lŗgavas vedŗjs” baltu reliģijŗ, viņŗ ir predestinŗŗis arī lŗgavaiņŗ lomai no viņsaules mŗsu pasakas gadŗjumŗ. Tas izskaidro vŗl arī citu jautŗjumu. Diviem faktiem – tam, ka pasakai nav otrŗs daŗas, un tam, ka baltu un baltķrieŗu variantos lŗgavainis gandrŗz vienmŗr ir zalktis, – ir iekŗŗŗi saistŗba. Zalktis baltu reliģijŗ ir pakŗauts vairŗkiem tabu, tai skaitŗ arī nogalinŗŗanas aizliegumam. Neskaitŗmas teikas stŗsta, kas notiek, ja cilvŗks zalkti nosŗt – visi lopi iet bojŗ, mŗŗa nodeģ, bŗrņi mirst vai ar visiem mŗŗas iedŗvotŗŗiem notiek kas ļauns. Kŗ tas atsaucas uz pasaku par Egli? Kad brŗļi sacŗrt Źilvinu ar izkapti, ŗai pasakai vairs nevar bŗt labs iznŗkums. Visas iesaistŗtŗs personas skar kosmiskŗ zalkŗa lŗsts. Pavŗrsiens uz labu, ko Apulejs rod “*Amor et Psyche*” gadŗjumŗ, ŗeit vairs nav iespŗjams.

5. Pasakas par Egli kultŗrvŗsturiskŗ nozŗme

Sensenŗ pasaku materiŗla apstrŗde latvieŗu un lietuvieŗu literatŗŗ ir fascinŗŗoŗŗ tŗma. Latvieŗu literatŗras mŗeneŗraksta “Karogs” 1999. gada 4. numurŗ publicŗti divi raksti par ŗŗ materiŗla kultŗrvŗsturisko nozŗmi Latvijas un Lietuvas literatŗŗ. Janŗna Kursŗte raksta par zalkŗa simboliku Aspazijas pasaku drŗmŗ “Zalkŗa lŗgava”⁴⁷, un Ērika Druņģŗte, tolaik Kauņŗas universitŗtes doktorante, – par zalkŗa mŗtu lietuvieŗu literatŗŗ.⁴⁸ Janŗna Kursŗte konstatŗ, ka zalkŗa simbolika latvieŗu literatŗŗ daŗzŗdos laikos ir bijusi ļoti aktuŗla: tŗ parŗdŗs vispŗrms 19. gadsimta 70. un 80. gados, t. s. nacionŗlŗs atmodas un romantisma laikmetŗ, tad literŗŗŗ interese noplok, bet 20. gadsimta sŗkumu saistŗbŗ ar dekadences mŗkslas virzienu atkal ģŗst ievŗrŗbu. Nŗkamajos divdesmit gados tŗ atkal zŗd, bet 20. gadsimta 20. gados atkal kļŗst ļoti nozŗmŗŗa.⁴⁹ Dzejņieks, kas pieņŗmis pseidonŗmu Auseklis,⁵⁰ ienes pasakas vielu latvieŗu literatŗŗ, izdodot 1870. gadŗ dzejojumu “Ķŗsku tŗvs Zalksis”. Tam

1880. gadā seko cits nacionālromantisma perioda latviešu rakstnieks – Jēkabs Lautenbahs (1847–1928) – ar eposu “Zalkša līgava”. Abu darbu pamatā ir viens un tas pats materiāls, proti, 1852. gadā vācbaltiešu žurnālā “*Das Inland*” publicētā pasaka “*Soltis Eheweib*” (‘Zalkša laulātā sieva’).⁵¹ Abos dzejojumos īpaši akcentēts pasakas kosmogoniskais aspekts.⁵²

Materiāla parādīšanās nacionālā romantisma laikmetā nenoliedzami saistīta ar romantisma ideoloģiju. Brāļi Grimmi uzskatīja pasaku par sensenu mītu liecību, sava veida logu pagātnes visdziļākajās dziļēs.⁵³ Etnogrāfisko pētījumu sākotnē veidojās priekšstats par milzīgu laika distanci starp tautas stāstījumu rašanos un pierakstīšanu. Piemērs tam bija indiešu vēdas. Tai pašā laikā sākās rosīga materiālu vākšanas kustība. Simtiem tūkstošu latviešu tautasdziesmu tika savākts vairāku gadu desmitu laikā, iekams 20. gadsimta sākumā tās tika izdotas sešos sējumos. Tautas tapšanas laikmetā folklorā kļuva par līdzekli, lai, apzināti norobežojoties no vāciešiem un krieviem, iedibinātu savu identitāti. Pasakas etioloģija izvērtās par latviešu nācijas dibināšanas mītu.

Nākamo materiāla apstrādi latviešu literatūrā piedāvājis autors, kas sevi saucis par Falliju, īstajā vārdā – Konrads Bulāns (1877–1915), kuru pieskaita tā saucamajai dekadencei.⁵⁴ Ar terminu *décadenc, t. i., decadence*, vai arī *fin de siècle* neveiksmīgi pūlas vienā jēdzienā aptvert simbolismu, impresionismu un neoromantismu. Naturālismam pretēji strāvojumi laika posmā no 1890. līdz 1920. gadam tiecās pēc “pavērsiena uz iracionālo, uz metafiziku, dvēseli, mistiku un mītu.”⁵⁵ Naturālisms iedrošinājās paust kritisku optimismu, bet minēto autoru darbi drīzāk liecināja par pesimismu, kas dažkārt tika kāpināts līdz pat ilgām pēc nāves.⁵⁶ Dzejojumā “Zalkša līgava”, kas radies laikā no 1906. līdz 1908. gadam, runa ir par šo pretstatu pārvarēšanu. Taču šis darbs neizraisīja latviešu publikā lielā atsaucību dažu epizožu dēļ, kas tika uztvertas kā perversas.

20. gados tieši Jānis Rainis, latviešu literatūras Gēte, lolojis domu 1921. gadā no pasakas izveidot teātra uzvedumu. Tomēr šis darbs nav pārsniedzis skices, kaut Rainis 1924. un vēlreiz 1926. gadā pie tā strādājis. Rainis bija iecerējis veidot pasaku kā saules mītu un interpretēt čūsku kā pazemes valdnieku un sauli kā tās līgavu. Drāmas tēma būtu bijusi debesu un zemes nepārvaramais pretstats, to sastapšanās neizbēgami novestu pie abu iznīcināšanas. Ideju realizēja viņa dzīvesbiedre Elza Rosenberga, saukta Aspazija (1865–1943). Savā pasaku drāmā “Zalkša līgava” 1927./1928. gadā viņa iztirzā konfliktu starp *svešo* un *savējo* – izteikti aktuālu tēmu. Patiesībā tā atkal ir identitātes problēma, kurā savu izpausmi rod arī atsvešinātības pieredze laulībā ar Raini.

Aptuveni desmit gadus vēlāk lietuviešu dzejniece Salomeja Neris sacerēja dzejoli “*Eglē – žalčīu karalienē*” (1937–1940). Viņas versija ir vistuvākā tai pasakai, kuru mēs pazīstam. Iespējams pat, ka versija, kas tika iekļauta pasaku krājumā, ir atvasināta no Salomejas Neris apstrādes. Personvārdi – *Eglē/Egle, Žilvinas/Žilvins, Ažuolas/Ozols, Uosis/Osis, Beržas/Bērzs, Epušas/Apse* – ir tādi paši kā pasakā. Arī darbu skaitu, ko Eglei uzliek viņas vīrs, – trīs – šeit atrodam. Ērika Druņģīte šo Salomejas Neris dzejoli interpretē kā pirmo mēģinājumu pārnest materiālu no mitoloģiskās valodas metaforiskajā.⁵⁷ Salomeja Neris savu dzejoli rakstījusi Parīzes trimdā.

Literatūrā pasakas motīvi kļūst par pazaudētas vai traumētas dzimtenes un identitātes kodiem.⁵⁸ Nedaudzos gadījumos atdzimšanas aspekts, ko glabā zalkša reliģiskais simbols, pārtapis cerībā, citos gadījumos tas ir noliegts, tā ka Žilvins kļūst par absolūtas un bezjēdzīgas nāves simbolu. Tā tas notiek Antana Šķēma (*Antanas Šķēmas*, 1911–1961) dzejolī “*Žilvinēli*”, kas uzrakstīts starp 1950. un 1954. gadu Bruklinā. Peļņas un banku pilsētā metafiziskā pasaule ir pazaudēta, un nekas nespēj to atkal uzmodināt. “Es esmu miris, un mana asins neputo.” Ne zīme vairs neliecina par sakrālā vai numinozā nāvi, lai liecinātu par tā agrāko esamību.⁵⁹ Trimdas rakstniece Lūne Sutema (*Liūnē Sutema*, dzim. 1927. gadā) dzejolī “*Kraujas*” (‘Asins’) uzsver nodevības aspektu pret Žilvinu: “Ir taču atļauts rakstīt ar asinīm, / ja ikvienā no mums aug apse, / jo mēs esam nodevuši Žilvinu – / un viņa vairs šeit nav.”⁶⁰ Turpretī Vītauta Bložes (*Vītautas Bložē*, dzim. 1930. gadā) 1966. gadā Lietuvā iznākušais dzejolis “*Žalčio elegija*” (‘Zalkša elēģija’) liecina par atdzimšanas spēku, par patiesības uzvaru un atmiņas neizdzēšamību. Čūska šeit iegūst Kristus veidolu: “Es nebēgu prom / Es paceļu galvu. Es zinu, / ka jūs / mani domājat zalkti.”⁶¹ Sigīts Geda (*Sigītas Gēda*, dzim. 1943. gadā) ir viens no nozīmīgākajiem modernās lietuviešu lirikas pārstāvjiem. Savā 1988. gadā iznākušajā dzejoļu krājumā “*Žalio gintaro vēriniai*” (‘Zaļā dzintara ķēdes’) viņš ataino zalkti kā neiznīcināmu elementu baltu tautu zemapziņā. Zalktis kļūst par modeli baltu mūžīgi jauneklīgajai pasaulei.⁶²

Daži mūsdienu prozas autori izceļ čūsku pat savu darbu nosaukumos, piemēram, Sauļus Toms Kondrots (*Saulius Tomas Kondrotas*, dzim. 1953. gadā Viļņā) 1981. gadā iznākušajā romānā “*Žalčio žvilgsnis*” (‘Zalkša skatiens’) un Birute Jonuškaite (*Birutė Jonuškaitė*) stāstā “*Žalčių tiltas*” (‘Zalkšu tilts’) 2002. gadā. Abi prozas teksti satur daudz alūziju par pasaku un paceļ tēlojamus likteņus augstākā – universālā – līmenī. No varoņu dzīvesstāstiem top lietuviešu vēstures mīts. Tā ir traumatizētas un par bāreni kļuvušas nācijās vēsture, kuru satricinājuši kari, katastrofas, varasvīru patvaļa un nežēlība. Abos tekstos mītiskā čūska pavada baltu tautu eksemplārpārstāvjus viņu ceļā cauri traumatiskajai 19.–20. gadsimta vēsturei. Taču Kondrota varoņi nepiedzīvo čūsku vairs kā cerību un dzīvību izstarojošu enerģiju, bet gan kā staļiniski orvelisku “Dieva aci”, kas ar savu ļauno skatienu iznīcina cilvēku izmisīgos pūliņus, beigās kļūstot par smejošu galīgās bojāejas liecinieku. Cilvēks noprot, ka debesu čūska ir pakļautas un māņticīgas tautas projekcija. Patiesībā cilvēki kļūst par politisko apstākļu upuriem. Iepretim šim nežēlīgo un korupto varas attiecību reliģisko un ideoloģisko izskaistinājumu atmaskojumam paliek vienīgi cerība uz atsevišķu cilvēku taisnīgumu kā vienīgo garantu, lai izlauztos no vēstures jūga.

Pasaka par Egli daudzējādā ziņā ir piemērota tādu tēmu apstrādei kā *savs* un *svešais*. Tajā daudzkārt tiek pārkāptas un apspēlētas robežas starp dzīvnīeku un cilvēku pasauli, haosu un kārtību, racionālo un iracionālo: čūska ielaužas cilvēku pasaulē, sievietē dodas čūskas pasaulē, taču atkal to pamet un beigu beigās pāriet augu pasaulē.⁶³ Zalkša simbols ir tik bagātīgs, ka piedāvā bezgala daudz estētisku alūziju. Svarīgs aspekts ir arī zalktī iemiesotais kosmiskais dzīvības spēks, kas arī nāves priekšā paver iespēju cerībai un atdzimšanai. Pasakas literārās apstrādes caurauž divas pamattēmas: svešniecības tēma pasaulē jeb atsvešinātība no pasaules un nāves un atdzimšanas mistērija.

SAĪSINĀJUMI

Visi minētie latviešu vai lietuviešu folkloras varianti ir atrodami vai nu Latviešu folkloras krātuvē (Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050), vai arī Lietuviešu folkloras institūtā (Antakalnio gatvė 6, Vilnius, LT-2055).

CABR *Lietuvos Mokslo Akadēmijos Centrinės bibliotekos rankraščių skyrius*. Lietuvas Zinātņu akadēmijas Centrālās bibliotēkas rokrakstu nodaļa.

LFK Latviešu folkloras krātuve.

LMD *Lietuvių Mokslo Draugija*. Pirmā folkloras krātuve Lietuvā.

LTR *Lietuvių Tautosakos Rankraštynas*. Lietuviešu folkloras rokrakstu krātuve.

LTRF *Lietuvių Tautosakos Rankraštyno fonoteka*. Lietuviešu folkloras rokrakstu krātuves fonotēka.

LITERATŪRA

Balys, J. (1947) *Zalčių gerbimas senovės Lietuvoje*. Aidai Nr. 3. Augsburg. 115–118.

Barons, K., Wissendorffs, H. (1910) *Latwju dainas IV*. St. Petersburg : Œeizariskās Zinību Akadēmijas spiestava.

Bertholet, A. (1985) *Wörterbuch der Religionen*. 4. Auflage neu hg. von Kurt Goldammer unter Mitwirkung von Johannes Laube und Udo Tworuschka. Stuttgart.

Druņģīte, E. (1999) Zalkša mīts lietuviešu literatūrā. *Karogs*, Nr. 4., 146.–151.

Eliade, M. (1990) *Die Religion der Balten*. Geschichte der religiösen Ideen. Bd. III/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. 3. Auflage. Freiburg, Basel, Wien : Kohlhammer. 35–39.

Fehling, D. (1977) *Amor et Psyche. Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen. Eine Kritik der romantischen Märchentheorie*. Wiesbaden.

Frenzel, H., Frenzel, E. (1979) *Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriss der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. II: Vom Biedermeier bis zur Gegenwart. 16. Auflage. München : Deutscher Taschenbuch Verlag.

Greimas, A. (1990) *Tautos atminties beiėškant. Apie Dievus ir žmones*. Vilnius: Mokslas un Chicago : Algimanto Mackaus knygu leidimo fondas.

Grønbech, V. (1971) *Primitive Religion I. Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. 1. Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbindung mit Carsten Colpe. Göttingen. 11–54.

Hoffmann-Krayer, E. (1936) *Schlange*. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hanns Bächtold-Stäubli (Ed.). Bd. VII. Berlin un Leipzig. 1114–1196.

Johansons, A. (1975) *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800*. Stockholm : Daugava.

Johansons, A. (1953) *Latviešu literatūra*. Stockholm : Trīs zvaigznes.

Kursīte, J. (1999) Zalkša simbolika Aspazijas teiku drāmā “Zalša līgava”. *Karogs*, Nr. 4., 138.–145. lpp.

Kurtz, E. (1898) *Heilzauber der Letten*. Teil II. Rīga : Veröffentlichungen der Volkskundlichen Forschungsstelle am Herderinstitut zu Riga. Bd. 5.

Lurker, M. (1987) *Snakes*. Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade (ed.). Vol. 13. New York, London. 370–374.

Luven, Y. (2001) *Der Kult der Hausschlange. Eine Studie zur Religionsgeschichte der Letten und Litauer*. Quellen und Studien zur Baltischen Geschichte. Bd. 17. Herausgegeben

- im Auftrag der Baltischen Historischen Kommission von Paul Kaegbein und Gert von Pistoohlkors. Köln, Weimar, Wien : Böhlau Verlag Köln.
- Pakalns, G. (1987) Ceļa tēma latviešu bērnu dziesmās ģimenes ieražu poēzijas kontekstā. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, Nr. 10 (483). 69.–78.
- Pöttinger, J. (1957) *Österreichische Volksmärchen*. Wien.
- Scholz, F. (1990) *Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Toms 80. Opladen : Westdeutscher Verlag.
- Scriptores rerum Livonicarum* (1848). Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Esth- und Kurland, in genauem Wiederabdrucke der besten, bereits gedruckten, aber selten gewordenen Ausgaben. Zweiter Band. Riga, Leipzig.
- Šmits, P. (1936) *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis. XIV sēj. Rīga : Valtera un Rapa apgāds.
- Šmits, P. (1940) *Latviešu tautas ticējumi*. 1. sēj. Rīga : Latviešu folkloras krātuves izdevums.
- Šmits, P. (1940a) *Latviešu tautas ticējumi*. 3. sēj. Rīga : Latviešu folkloras krātuves izdevums.
- Šmits, P. (1941) *Latviešu tautas ticējumi*. 4. sēj. Rīga : Latviešu folkloras krātuves izdevums.
- Ström, Å. (1975) *Germanische Religion*. Biezais, H., Ström, Å. Germanische und Baltische Religion. (= Die Religionen der Menschheit. Christel Matthias Schröder (ed.). Bd. 19, 1). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz : Kohlhammer. 9–306.
- Thompson, S. (1961) *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen*. Translated and Enlarged. Helsinki: FF Communications No. 3.
- Weber-Kellermann, I., Bimmer, A. (1985) *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Sammlung Metzler Bd. 79, 2. 2. Auflage. Stuttgart : Metzler.

ATSAUCES

- ¹ Sk. Darba nosaukumu literatūras sarakstā.
- ² LMD I 339 (1) *Šakiai*.
- ³ LTR 1134 (36) *Obeliai*, Rokiškų rajons.
- ⁴ LTR 4995 (1) Biržu rajons.
- ⁵ *Pöttinger* 1957.
- ⁶ Šmits 1941: 1874. Nr. 31182.
- ⁷ LTR 4158 (11) LTRF 1031 (4 (1032 (1) *Giriai, Gervėčiai*, Gardinas/Grodņas rajons.
- ⁸ LTR 2907 (38) *Ramošai, Jurgelioniai*, Šalčininku rajons.
- ⁹ LTR 4813 (31) *Šakaliai*, Švenčionis.
- ¹⁰ LTR 3798 (126) *Valatkiškė, Poškai, Eišiškis*, Šalčininku rajons.
- ¹¹ CABR F12-464 *Anykščiai*.
- ¹² LTR 2417 (101) *Pratkūnai*, Zarasas rajons. *Apie gegutę pasaka*.
- ¹³ LTR 2442 (135) *Untenai*, Adučiškų rajons.
- ¹⁴ LTR 2108 (211) LTRF 1154 (3, 4) *Radišiai*, Rokiškų rajons. *Pasaka apie želtį*. CABR F12-464 *Anykščiai*. Un citi.
- ¹⁵ LTR 2427 (7) *Pratkūnai*, Zarasas rajons.
- ¹⁶ LMD I 133 (265a) *Ožkabaliai, Bartninkai*, Vilkaviškų rajons. LMD I 339 (1) *Šakiai*.

- ¹⁷ LTR 979 (82) *Gaudžiai*, Kupiškų rajons.
- ¹⁸ LTR 4995 (1) Biržu rajons.
- ¹⁹ LTR 1134 (36) *Obeliai*, Rokiškų rajons.
- ²⁰ Šmits 1940: 323. Nr. 5227 A. Kleinbergs, Rauna, Cēsu rajons.
- ²¹ Kurtz 1898, 147.
- ²² Thompson 1961, 220f.
- ²³ 20 lietuviešu un 6 latviešu varianti, sk. *Luven* 2001, 117.–123.
- ²⁴ 41 lietuviešu un 8 latviešu varianti. Sk. *Luven* 2001, 117.–123.
- ²⁵ “Spirts, kuŗā uzglabātas čūska, noder par ārstēšanas līdzekli pret kāju un roku sāpēm un tamlīdzīgām slimībām.” (Šmits 1940, 337. Nr. 5470 Beļava, Gulbenes rajons).
- ²⁶ Šmits 1940a, 1351f.
- ²⁷ LTR 1693 (286) *Pajaviniai, Dusetai*, Zarasas rajons.
- ²⁸ LTR 1284 (323) *Dauglaukis*, Tauragės rajons.
- ²⁹ Thompson 1961, 235f.
- ³⁰ *Luven* 2001, 120f.
- ³¹ Šmits 1936, 513. Nr. 12, Valkas rajons.
- ³² Hoffmann-Krayer 1936, 1114–1196.
- ³³ “Because of their shape and their relation to the environment, snakes play an important role in the beliefs of various peoples. Their swiftness and peculiar locomotion, along with the periodical sloughing of their skin, their glistening beauty, and the venom of some species have given them a place apart in the animal world. Their supposedly sinister character and dangerousness cause fear; their enigmatic and ambivalent nature has led human beings to contradictory assessments of them; on the one hand, they are thought of as evil and as a cause of death; on the other, they are believed to embody beneficial and even divine powers.” (Lurker 1987, 370).
- ³⁴ “Chthonische Gottheiten (griech. chthon: “Erde”), Gottheiten der Erdtiefe erschienen in der doppelten Funktion von Spendern der Fruchtbarkeit und Herren der Verstorbenen. Als solche wachsen sie gerne mit Ahnengeistern zusammen, weshalb bei Griechen und Römern Kinder unter ihren Schutz gestellt wurden. Sonst waren sie größtenteils gefürchtet und trugen düstern Charakter; den ihr Kult teilte: z.B. bevorzugte er schwarze Opfertiere und schloss den Wein aus.” (Bertholet 1985, 127f.)
- ³⁵ “Der Kosmos des Ackerbauern ist auf das bebaute Land beschränkt. Dder Acker ist die Welt –, über ihren Grenzen draußen liegt der “Utgart”, und der Boden ist für ihn, ebenso wie für den Viehzüchter; insoweit mit der Persönlichkeit des Volkes identisch, als Leben und Tod von der Berührung mit ihm abhängen. Aber in seiner Welt ist die Region unter der Ackererde ebenso wichtig wie die darüber; dort unten wohnen die Mächte der Fruchtbarkeit, und dort unten wohnen die Toten.” (Grønbech 1971, 39).
- ³⁶ “Praeterea Litvani et Samogitae in domibus sub fornace, vel in angulo vaporarij, ubi mensa stat, serpentes fovent, quos numinis instar colentes, certo anni tempore precibus sacrificuli evocant ad mensam. Hi vero exeuntes, per mundum linteolum conscendunt, et super mensam assident; Ubi postquam singula fercula delibaverunt, rursus discedunt, seque abdunt in cavernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula illa praegustata comedunt, ac sperant illo anno omnia prospere sibi eventura. Quod si ad predes sacrificuli non exierint serpentes, aut fercula super mensam posita non delibaverint, tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem.” (Scriptores rerum Livonicarum 1848, 389f.)
- ³⁷ Johansons 1975, 380.
- ³⁸ LFK a² 910, 10970 Valkas Jaunroze, Alūksnes rajons, Ozoliņa krājums, 1930.

- ³⁹ Barons 1910, 510f. Priekule, Liepājas rajons.
- ⁴⁰ *Eliade* 1990, 39.
- ⁴¹ Pakalns 1987, 70.
- ⁴² *Ibid.*, 71.
- ⁴³ *Greimas* 1990, 319; *Balys* 1947, 118.
- ⁴⁴ Barons 1910, 510f. Rāva, Liepājas rajons.
- ⁴⁵ Vīriešu kārtas galotne vārdā *gājējīnis* ir izskaidrojama ar tāmnieku izloknes (Kurzemē) īpatnībām.
- ⁴⁶ *Ström* 1975, 190.
- ⁴⁷ Kursīte, J. (1999) Zalkša simbolika Aspazijas teiku drāmā “Zalša līgava”. *Karogs*, Nr. 4., 138.–145.
- ⁴⁸ Druņģīte, E. (1999) Zalkša mīts lietuviešu literatūrā. *Karogs*, Nr. 4., 146.–151.
- ⁴⁹ Kursīte 1999, 138.
- ⁵⁰ Īstais vārds bija Miķelis Krogzemis (1850–1879). *Scholz* 1990, 241.
- ⁵¹ Johansons 1953, 106.
- ⁵² Kursīte 1999, 140.
- ⁵³ Weber-Kellermann, I., Bimmer, A. 1985, 26.
- ⁵⁴ Kursīte 1999, 140.
- ⁵⁵ *Frenzel* 1979, 486.
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ Druņģīte 1999, 149.
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ Druņģīte 1999, 150.
- ⁶¹ *Ibid.*
- ⁶² Druņģīte 1999, 151.
- ⁶³ Druņģīte 1999, 147.

Summary

The famous Latvian and Lithuanian folk tale about Egle (Spruce) represents the Baltic type of AaTh 425 in Antti Aarne's and Stith Thompson's classification of international folktales. Fairy tales of this type are always about women who find themselves forced against their will into marriage with a monster or an animal. After all attempts to evade this seemingly terrible fate fail, married life proves surprisingly blissful. Yet, the bride disenchants the monster by breaching some sort of taboo and, as a consequence, loses her husband. She undergoes a sorrowful wandering in search of her beloved. After a long time of facing all sorts of hardships, she is granted reunion with her husband. However, the Baltic fairy tales belonging to this type differ from the above mentioned pattern in two ways. Firstly, the monster is almost without exception a grass-snake (Latvian 'zalktis', Lithuanian 'žaltys'). In addition, Baltic storytellers usually leave out the second half of the story. When Egle's brothers kill the snake, Egle does not depart for a long journey in order to recover her husband. Instead, she turns her children and herself into trees. The typical Baltic ending of the fairy tale strikes the listener as being too abrupt and not really satisfying.

The tale's unhappy ending is all the more surprising because no other pre-Christian civilization in Europe was so well known for its snake cult as the Latvians and Lithuanians. The ancient Balts believed in the snake as the bearer of cosmic energy. Being part of the chthonic realm, snakes share the life-giving and terrifying aspects of the Mother Earth. Life, death and rebirth are simply phases in the life circle of the Mother Earth. Latvian and Lithuanian folklore as well as historical sources give abundant evidence to prove that snakes were believed to be able to reemerge from death or bring others back to life after death. Why is it that the snake's supernatural powers fail in Egle's case?

The answer to these questions cannot be found unless we look deeper into the ancient Baltic belief system. At its core, Baltic snake cult is ancestor worship. Grass-snakes were held to be an incorporation of the deceased. The lives and the well-being of all descendants depended upon their favourable influence on cattle, crop, and the whole livelihood. If any harm was done to the snakes, life as such was at stake. Baltic folklore knows many stories to tell about households being completely destroyed when the grass-snake was killed. This is the reason why AaTh 425M cannot have but a disastrous ending. Any sort of reconciliation or recovery is absolutely out of the question.

Egle's story has been reappearing in Latvian and Lithuanian literature since the middle of the 19th century. The manifold aspects of the symbol of the snake allow a wide range of literary use. The snake cult is considered to be a salient feature of ancient Baltic culture and religion. Thus, it is by no means surprising that the snake featuring in literature often serves as a symbol of Baltic identity. Baltic history during the 20th century was very much about survival under extreme political pressure. Some authors, particularly during the long years of Soviet occupation, interpreted the death of the snake as a symbol of definite defeat (Liūnē Sutema "Kraujas"). Others see in the killing of the snake the final loss of transcendence in a radically secular world (e.g. Antanas Škėmas in his poem "Žilvinėli"). Nevertheless, the snake has never ceased to be a bearer of hope for recovery or resurrection. One of the most recent examples is Birutė Jonuškaitė's short story "Žalčių tiltas", in which the snake bridge stands as a symbol of new life against all odds.

Čehu un latviešu Brāļu draudzes saknes: līdzīgās un atšķirīgās iezīmes *Moravian Church (Unitas Fratrum) in Czech Lands and Livonia – Roots, Similarities and Differences*

Pāvels Štolls

Prāgas Kārļa Universitātes Filozofijas fakultāte
nám. J. Palacha 2, 116 38 Praha
pavel.stoll@tiscali.cz

Rakstā apkopotas Vidzemes Brāļu draudzes saknes Čehijā un Saksijas Hernhūtē, ieskicētas latviešu hernhūtiešu kustības kopīgās iezīmes ar veco čehu Brāļu draudzi, kā arī atjaunotās draudzes atšķirīgās gaitas Latvijā un Čehijā. Tiek uzsvērta brāļu darbības būtiskā nozīme sabiedrībā un kultūrā, kas 18. gadsimtā pavēra latviešiem ceļu līdzvērtīgi un radoši iekļauties Centrāleiropas un Rietumeiropas baznīcas reformācijas procesos un ar tiem saistītajā kultūras tradīcijā.

Atslēgvārdi: husītu revolūcija, Brāļu draudze, piētisms, hernhūtisms, sirds kultūra.

Sāksim ar citātu no čehu literatūras: “Pēc lielā Ziemeļu kara, kad zviedru iedegtais gaiss latviešu zemē jau bija apdzisušas un kad šās izpostītās zemes dēlus atkal pārdeva tirgū kā lopus, trīsdesmit rubļus par gabalu, no tālienes ieradās nopietni un laipni vīri, kas sniedza mierinājuma balzamu un uzmundrinājuma vārdus. Tie bija čehu brāļi, sirds reliģijas sludinātāji, kuriem latvieši pateicas par izglītības pirmsākumiem. Raugī, kur ir brālības sākums! Tur, šajās brāļu draudzēs, kas bija izkaisītas tumsas jūrā kā salas, uz kurām cietušie atrada glābiņu.” (*Fink* 1931, 13) Tik poētiski, tik patētiski un ar neslēptām simpātijām pret latviešu tautu tās izglītošanās pirmsākumus Latvijā tēloja Morāvijas rakstnieks un žurnālists Pāvels Finks, kurš ar latviešiem iepazīnās pēc pirmā pasaules kara savās Čehoslovākijas leģionāra gaitās, kā arī vēlāk, gatavojot reportāžas par neatkarīgo Latviju. Šķiet, ka minētās vīzijas patiesīgumu būtiski nemaina fakts, ka latviešiem jau pirms brāļu atnākšanas bija bagātas mutvārdu folkloras tradīcijas, turklāt par latviešu izglītošanu un rakstniecību jau kopš reformācijas laikiem rūpējās vietējie vācu mācītāji. Brāļu misija nebija arī pati pirmā čehu kultūras ietekme Latvijas zemēs, tā dēvētie čehu brāļi pārsvarā nāca no Morāvijas un lielākoties bija vācieši, lai arī saglabājuši čehu reliģiskās reformācijas tradīcijas. Ir taisnība, ka brāļu kustība izraisīja pārsteidzoši plašu atsaucību dzimtbūšanai pakļautajos Vidzemes iedzīvotājos: tā kļuvis par latviešu nacionālās atmodas pirmsākumu, izaudzinājusi pirmos latviešu izcelsmes literātus, un tās ideju ietekme vairāku rakstnieku daiļradē jūtama 19. un pat 20. gadsimtā.

Lai gan jau pirmskara pētnieks L. Adamovičs uzskatīja, ka “nav nevienas citas parādības visā Latvijas baznīcas vēsturē, kas tik lielā mērā saistītu latviešu

vēstures un rakstniecības pētniekus kā brāļu draudze Vidzemē” (1928, 34), tomēr šis fenomens tiek īsti novērtēts tikai pēdējos gados. Padomju laikos hernhūtiešu kustība tika ideoloģizēta, Latvijas Padomju enciklopēdijā to raksturoja kā “latviešu zemnieku pirmo sabiedriski politisko un nacionāli šķirisko kustību feodālās iekārtas sairšanas posmā” (1982, 109). Tajā pašā laikā A. Apīnis pēc vairāk nekā gadsimta atradis, apkopojis, bibliogrāfiski apstrādājis un literatūrvēsturiski analizējis latviešu brāļu rokrakstus (1987), bet trimdā Baltijas hernhūtisma pētniecību nozīmīgi bagātinājis V. Mežezers, īpaši teoloģijas jomā (1975). Tikai mūsdienā Latvijā tiek uzsverta Brāļu draudzes svarīgā nozīme latviešu tautas un tās kultūras veidošanās procesā. G. Straube pārliecinoši pierādījis, ka “Vidzemes brāļu draudze ir tieši tā kustība, kas modinātājs, kas dod zvanu, lai latvietis savā zemē sāktu mosties, domāt, tiekties pēc brīvības – vispirms garīgās, vēlāk arī juridiskās, politiskās. Vidzemes brāļu draudze ir latviešu nacionālās atmodas pirmsākums.” (Straube 2000, 235) Tam pievienojies arī G. Ceipes pētījumu secinājums: “Lai veidotos loģisks, viendabisks, pašizprotams Latvijas vēstures un nacionālā fenomena skaidrojums, tradicionālās hrestomātīgas historiogrāfiskās atskaites bāzes punkts ir jāpārvieto uz vairāk nekā 100 gadu senāku pagātni.” (Ceipe 2006, 290)

Abos nule citētajos darbos ir apkopotas arī latviešu Brāļu draudzes saknes Čehijā (tās rietumdaļu sauc par Bohēmiju, austrumdaļu – par Morāviju) un vēlāk Saksijā (resp., tās dienviddaļas – Augšlauzicas jeb Oberlauzicas) Hernhūtē. Var pievienot tikai dažus precizējumus un piebildes. Brāļu draudze (čeh. *Jednota bratřská*, lat. *Unitas Fratrum*, angl. *Moravian Church*), protams, cienīja Jana Husa mācību, tomēr par saviem garīgajiem tēviem tā uzskata divas citas personības – Janu Rokicanu (*Jan Rokycana*) un Petru Helčicki (*Petr Chelčický*), bet par savu nozīmīgāko “brāli” – vecās draudzes pēdējo bīskapu Janu Amosu Komenski. Jāatgādina, ka Jans Huss (*Jan Hus*, ap 1371–1415), kurš uzsāka baznīcas reformāciju vienu gadsimtu pirms M. Luteru un kuru Vācijas Konstancē baznīcas koncila laikā dzīvu sadedzināja kā ķecerī, pats nekad nebija novērsies no katoļu baznīcas. Tāpat arī viņa tiešie ideju turpinātāji – husītu mērenais spārns, tā sauktie utrakvistī (no lat. *sub utraque specie* – ‘zem abiem veidiem’) jeb biķernieki (čeh. *kališníci*). Viņu prasības pret katoļu baznīcu tika apkopotas “Četros Prāgas pantos” (čeh. *Čtyři artikuly Pražské*, 1419–1420), proti:

1. Visiem ne vien Kristus miesas, bet arī asiņu pieņemšana dievkalpojumā (tāpēc “biķeris”, čeh. *kalich*, – priesteru un laju vienlīdzības simbols).
2. Nāves grēku sodīšana.
3. Dieva vārda brīva sludināšana.
4. Priesteru laicīgās varas aizliegšana.

Prādziniekam tuvi bija horebīti (čeh. *orebité* – pēc bībeliskā vārdā nosauktā Austrumčehijas Oreba kalna), kas veidoja husītu karaspēka kodolu; pēc karavadoņa Jana Žižkas no Trocnovas (*Jan Žižka z Trocnova*, ap 1360–1424) nāves viņus sauca par bāreņiem (čeh. *sírotci*). Turpretim radikālie husīti, tā sauktie taborīti (čeh. *táborité* – no Dienvidčehijas pilsētas Taboras, čeh. *Tábor*, kuru viņi nodibināja un nosauca bībeliskajā vārdā), kategoriski atteicās no Romas virsvadības, par baznīcas suverēno likumdevēju ieceļot pašu Jēzu Kristu un izvēršot sociālo pretestību. Viņu teoloģija smēlās gan no angļu reformatora Džona Viklifa (*John Wycliffe*, ap 1320–

1384) domas (kas bija tuva arī J. Husam), gan no valdensiešu mācības. Visradikālāko taborītu spārnu veidoja hiliasti. Tā sauktajā husītu revolūcijā (1419–1436) cieta neveiksmi vairāki krustnešu karaspēki, bet husītiem kļuva liktenīga tieši viņu iekšējā sašķelšanās un nesaticība. 1434. gada Lipanu kaujā netālu no Prāgas taborītu un *bāreņu* karaspēku smagi sakāva Prāgas utrakvistu un čehu katoļu savienība. 1436. gadā ar Bāzeles baznīcas koncila pārstāvjiem tika sasniegta vienošanās (čeh. “*basilejská kompaktáta*”), pēc kuras utrakvistu baznīca kļuva par Romas baznīcas autonomu sastāvdaļu, daļēji pat apstiprinot “Četrus Prāgas pantus”. Šim kompromisam pievienojās arī *bāreņi* un vēlāk taborīti. Pāvests utrakvistu baznīcu atzina tikai 1564. gadā.

Situācijā, kad no Dieva vārda paklausības bija spiesti atkāpties pat husītu radikālais spārns, radās vajadzība pēc Brāļu draudzes. Tās sākums meklējams J. Husa skolnieka, utrakvistu baznīcas arhibīskapa Jana Rokicanas (1397–1471) sprediķu klausītāju pulcīnā, tomēr izšķirīga nozīme jaunās baznīcas teoloģijas veidošanā bija savdabīgajam un konsekventajam domātājam Petram Helčickim (ap 1390–ap 1460) no Dienvidčehijas Helčicu (*Chelčice*) ciema. Galvenā autoritāte viņam bija Bībele, no kuras izrietēja pilnīga nodošanās Jēzum Kristum. Vadoties pēc Jaunās Derības, varbūt arī valdensiešu pacifisma ietekmē, viņš kategoriski noraidīja varmācību un reformācijā pieļāva tikai garīgu cīņu (šīs domas vēlāk iedvesmoja arī Ļ. Tolstoju). Saskaņā ar Dž. Viklifa un J. Husa mācībām (kuras Helčickis mēdza arī kritizēt) par kristīgo baznīcu viņš uzskatīja pestīšanai izredzēto un savstarpēji vienlīdzīgo ticīgo draudzi. Viņš neatzina katoļu baznīcas hierarhijas un tradīcijas izšķirošo autoritāti, daudzējādā ziņā nepiekrita baznīcas praksei, noraidīja valsts varu un sabiedrības dalīšanu kārtās, pretojās naudas saimniecībai, tirdzniecībai un dzīvei pilsētās, par vienīgo kristietim piemēroto darbības sfēru uzskatīdams lauksaimniecību. Helčickis nepiekrita kristieša sabiedriskajai darbībai, kā arī neatzina toreizējo humānisma izglītību (vēlākā Brāļu draudze tomēr tieši šajās jomās izcēlās).

Helčicka nepretošanās ļaunumam un evaņģēliski priekšzīmīgās kristīgās dzīves ideāli vispirms savaldzināja nelielu “Helčicu brāļu” draudzi, kā arī J. Rokicanas klausītājus Prāgā, kas alka pēc īstās baznīcas, pēc dzīves Kristus pēdās un pēc drošas dvēseles pestīšanas. Šāda baznīca varēja rasties tikai tālu no pasaules drūzmas un tās kārdinājumiem, nelielā un vienkāršā brāļu kopienā, tāpēc šim nolūkam tika izvēlēts Austrumčehijas Kunvaldes ciems (čeh. *Kunvald*, vāc. *Kunwald*). Tas piederēja muižai, kuras īpašnieks Juris no Podebradiem (*Jiří z Poděbrad*, 1420–1471) 1458. gada pavasarī tika ievēlēts par Čehijas karali; sākotnēji viņš bija labvēlīgi noskaņots, tomēr vēlāk viņš sāka draudzi vajāt, tādējādi cerot saņemt atbalstu savai pretenzijai uz Romas un Vācijas karaļa kroni. Čehu historiogrāfija nav pārliecināta par Brāļu draudzes rašanās laiku: tas varēja būt 1457. gada rudenī, taču drīzāk – 1458. gada pavasarī (*Řičan* 1957, 37). Par īsto baznīcas nodibināšanas laiku tiek uzskatīts tikai 1467. gads, iespējams – 26. marts (*Řičan* 1957, 37), kad draudze ievēlēja savus pirmos trīs neatkarīgos priesterus (ar lozēšanas palīdzību). Viņu apustuliskā pēctecība tika nodrošināta tādējādi, ka vienu no ievēlētajiem priesteriem, utrakvistu, kuru pirms tam bija iesvētījusi Romas baznīca, iesvētīja vecākais valdensiešu mācītājs Čehijā. Atšķirībā no husītu pēctečiem, Brāļu draudze no paša sākuma distancējās no Romas varas, sevi uzskatīdama par īstās reformācijas nesēju. Šai patstāvīgajai baznīcai piemita vairākas raksturīgas iezīmes, kas saglabājušās

arī pēc tās atjaunošanās Hernhūtē un vēlākajā misijas darbībā, tajā skaitā Vidzemē. Pieminēsim dažas no tām.

Pirmām kārtām Brāļu draudze veidojās kā trešais spēks starp katoļu baznīcu un utrakvistiem, būdama vājāka no abām šīm pusēm, izņemot neilgu laiku, kurā darbojās Hābsburgu imperatora Rūdolfa II 1609. gadā izsludinātā ticības brīvības atļauja (t. s. "Majestāte"). Nāvējošu ievainojumu Brāļu draudze saņēma pēc čehu muižnieku sacelšanās sakāves Prāgas Baltajā kalnā 1620. gadā, kad daži draudzes aristokrātiskie pārstāvji tika publiski sodīti ar nāvi Vecpilsētas laukumā un viņu nogriezās galvas par brīdinājumu tika izstādītas uz Kārļa tilta. Pēc "Atjaunotās zemes konstitūcijas" (čeh. "Obnovené zřízení zemské") izsludināšanas 1627.–1628. gadā brāļu īpašums tika konfiscēts un pašiem brāļiem (izņemot dzimcilvēkus) bija jādodas trimdā, viņu starpā bija arī pēdējais draudzes bīskaps, pasaules slavenais pedagogs, teologs un filozofs Jans Amoss Komenskis (*Jan Amos Komenský, Comenius, 1592–1670*). Viņa pareģojums, ka Brāļu draudze reiz tiks atjaunota – un ne tikai čehu, bet arī citu tautu labā – bagātīgi piepildījās nākamajā gadsimtā, kad brāļu emigrantus no Ziemeļmorāvijas (kur kādreiz darbojās Komenskis) savā Augšlauzicas muižā netālu no Čehijas robežas uzņēma grāfs Nikolajs Ludvigs fon Cincendorfs (*Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700–1760*). Pilsētiņā Hernhūtē (*Herrnhut* – 'Tā Kunga apsardzība', čeh. *Ochránov*), kuru morāvieši sāka būvēt 1722. gadā, pakāpeniski satikās vairāku reliģisku virzienu un tautību pārstāvji: brāļi, luterāņi, pietisti, reformāti, dažādi separātisti u. tml. 1727. gada maijā izdevās vienoties par kopējiem statūtiem, bet par Brāļu draudzes atjaunošanas brīdi tiek uzskatīta vispārējā samierināšanās tā paša gada 13. augusta dievkalpojumā. Arī turpmākie brāļu likteņi nebija viegli: radās konflikti ar luterāņu baznīcu un muižniecību, problēmu netrūka arī daudzās misijas vietās visā pasaulē, uz kurām hernhūtieši sāka doties 1732. gadā. Vidzemē viņi ieradās jau 1729. gadā, bet arī šeit viņi vēlāk sastapa pretestību: viņu darbības aizliegums 1743. gadā, kas faktiski beidzās tikai 1817. gadā, un kustības panīkums kopš 19. gadsimta 50. gadu nogales ir pietiekami labi zināms. Arī Vidzemē, kas vēl nebija attāpusies no Ziemeļu kara smagajām sekām, tā sauktie vācbrāļi ieradās kā trešais spēks starp vācu luterāņu baznīcu un muižniecību, no vienas puses, un latviešu dzimcilvēkiem, no otras. Latviešos viņi pārsvarā sastapās ar vietējo pirmskristīgo pasauli un kļuva par pirmajiem īstajiem kristietības sludinātājiem, veicinādami latviešu eiropisko izglītību un kultūru, personīgo un nacionālo pašapziņu. Būdami savā ziņā starpnieki starp nesamierināmajām sabierības kārtām un reizē arī ekumeniskas tolerances sludinātāji, Latvijā viņi veicināja arī sabiedrības un kultūras evolucionāro "ternāro struktūru" rašanos, kas ir raksturīgas Rietumeiropai (sal. Šuvajevs 1998, 23). Šīs baznīciņas lielais garīgais spēks izpaudās arī citās zemēs, ieskaitot pašu Čehiju.

Ekumeniskais potenciāls ir otra Brāļu draudzes būtiskā iezīme, kura izriet no paša Kristus un evaņģēlija augstākās autoritātes un no uzsvara uz personisko ticību, bez baznīcas dogmas un autoritārās garīdzniecības starpniecības. Kā tika minēts, jau vecā Brāļu draudze bija radusies no vairākiem reliģiskiem grupējumiem (utrakvistiem, tabořtiem, valdensiešiem, helčicu brāļiem un citiem). Nākamajam hernhūtismam īpaši svarīgs bija neliels vācu draudzes atzarojums, kuru kopš 1480. gada veidoja valdensieši Ziemeļmorāvijā. Šī pirmatnējā daudzveidība ļāva arī vēlāk meklēt kopīgu valodu ar citām evaņģēliskajām denominācijām – ar luterāņiem un it sevišķi

ar kalvinistiem, kuru askētiskais un stingrais baznīcas un dzīves stils brāļiem bija pievilcīgs. Nav brīnums, ka atjaunotā Brāļu draudze labprāt pieslēgās piētismam, par kura garīgo tēvu tiek uzskatīts arī J. A. Komenskis. No viņa mācības, īpaši par cilvēces uzlabošanu ar ticību, pastorāciju, izglītību un karitāti, bagātīgi smēlās arī viena no Halles piētisma centrālajām personām – fon Cincendorfa skolotājs Augusts Hermanis Franke (*August Hermann Francke*, 1663–1727) (Molnár 1963).

Izteikti ekumeniski bija arī Hernhūtes draudzes dibinātāja Kristiāna Dāvida (*Kristian David*, 1692–1751) ticības meklējumi. Šī Morāvijas namdara (viņa tēvs bija čehs, bet māte – vāciete) ticības ceļš veda no stingras katoļu audzināšanas uz Brāļu draudzes skolu, vēlāk viņš interesējās par ebreju ticību, luterānismu un beidzot pieslēgās piētismam. Arī viņa mecenāts grāfs fon Cincendorfs tiek uzskatīts par ekumenisma celmlauzi, tomēr viņa tolerancei bija robežas. Šim piētiskajam teologam, Hernhūtes vadītājam, sludinātājam, garīgu dziesmu autoram, misionāram un bīskapam nereti nācās risināt strīdus daudzveidīgajā Hernhūtes kopienā. Pirmais būtiskais konflikts risinājās starp Morāvijas brāļiem, kas cīnījās par savas vecās neatkarīgās baznīcas atjaunošanu, un luterāņu baznīcu, kuras ietvaros vēlējās palikt Cincendorfs, veidojot piētistisko “baznīciņu baznīcā”. Šo situāciju atrisināja jau pieminētie 1727. gada statūti, tomēr čehu teoloģiskajā literatūrā Cincendorfam ir izteikti pārmetumi, ka, iekļaujot statūtos vecās draudzes latīņu reglamentus, viņš šī teksta vācu tulkojumu piemērojis savām vajadzībām, tā ka no vecās Brāļu draudzes principiem statūtos nekas daudz vairs nebija palicis (Bartoš 1929, 30–31). Tas varētu būtu izskaidrojams ar Cincendorfa diplomātiskajiem centieniem izvairīties no konfliktiem ar luterāņu baznīcu, un, kaut arī viņam tas neizdevās, tomēr viņa baznīciņas projekts izrādījās ļoti veiksmīgs. Cincendorfs savienoja savu piētistisko reliģiozitāti – kas orientējās uz Pestītāja ciešanām un viņa asiņu pestīšanas varu (Brāļu draudzes tradicionālais simbols ir jēriņš), uz mīlestību Jēzum un ticības pārdzīvojumu sirdī – ar vecās Brāļu draudzes uzsvāru uz morāli, vienkāršību, kārtību un disciplīnu, vienlaikus saglabājot samērā tolerantu, ekumenisku vidi, tāda tā veidojās arī ārpus Hernhūtes, tajā skaitā Vidzemē. Čehijā Brāļu draudze aktīvi piedalās ekumeniskajā procesā līdz pat šim laikam.

Šīs nelielās baznīcas trešā raksturīgā iezīme ir tās rašanās ģeogrāfiskā un sociālā perifērijā; tikai pamazām tā veidojusi nozīmīgus alternatīvus garīgus, izglītības un kultūras centrus. Par tādu centru kļuvusi brāļu drukātava Kralices (*Kralice nad Oslavou*) ciemā Morāvijā, Hernhūte, Valmiermuiža, Vecpiebalga un citas vietas pasaulē. To atbalstīja aristokrātiski mecenāti (pašā sākumā – čehu karalis Juris no Podebradiem, Hernhūtē – fon Cincendorfs, Vidzemē – fon Hallarte un citi), tomēr saskaņā ar sava garīgā tēva Helčicka uzskatiem tā palika cieši saistīta ar lauku dzīvi un zemākiem sociāliem slāņiem, īpaši pēc tam, kad čehu brāļu aristokrātiju bija apspiedusi rekatolizācija. Arī pirmie Hernhūtes sludinātāji Vidzemē, t. s. vācbrāļi, bija vienkārši cilvēki – nevis priesteri vai teologi, bet gan amatnieki, skolotāji, zemnieki. Tieši šis kustības demokrātiskais raksturs varēja būt izšķirīgs faktors latviešu un igauņu dzimtcilvēku simpātijām. Ar nožēlu jākonstatē, ka par Brāļu draudzes īpašajiem panākumiem Vidzemē un tās atstāto garīgo mantojumu Latvijā un Igaunijā pašā Čehijā ir ļoti maz zināms. Čehijā izdotajā pārskatā par pasaules *Unitas Fratrum* vēsturi un mūsdienām (*Jednota bratrská* 1989) ir informācija par

baznīcas darbību četros kontinentos, bet nav neviena vārda par hernhūtiešu fenomenu Vidzemē.

Ceturtnā brāļu īpatnība ir viņu ciešā saikne ar izglītību un kultūru. Jau vecajai čehu draudzei bija ievērojama nozīme šajās jomās. Tās no oriģinālvalodām tulkotā sešu sējumu Kralicu Bībele (čeh. *Kralická bible*), kas iznākusi 1579.–1593. gadā, ir ne tikai viens no nozīmīgākajiem Bībeles tulkojumiem čehu valodā, bet arī viens no čehu valodas kopšanas avotiem nacionālās atmodas laikā. Kralicu brāļu drukātava savā laikā bija ievērojams evaņģēliskās literatūras izdošanas centrs. Izcili nopelni čehu valodas un izglītības attīstībā bija brāļu bīskapam Janam Blahoslavam (*Jan Blahoslav*, 1523–1571), izdevējam Danielam Adamam no Veleslavīnas (*Daniel Adam z Veleslavina*, 1546–1599; viņa vārdā tika nosaukti humānisma kulminācijas laiki Čehijā) un jo īpaši pasaules mēroga personībai – J. A. Komenskim. Zīmīgi, ka arī toreizējā Rīga iekļāvās Komenska didaktisko darbu ietekmes laukā – 1682. gadā šeit tika izdota viņa ilustrētā un tematiski sakārtotā mācību grāmata “Redzama pasaule gleznās” (*“Orbis sensualium pictus”*, 1657) latīņu, vācu un poļu valodā, un laikam nedaudz vēlāk (grāmata ir bez datējuma) arī ievads latīņu valodas mācībā “Ieeja Komenska Valodu vārtos” (*“Januae linguarum Comeniae vestibulum”*, 1633).

Vecās Brāļu draudzes mantojumam bija svarīga loma gan čehu nacionālajā atmodā, gan arī Čehoslovākijas neatkarīgajā valstī, kuras prezidents Tomāšs Garigs Masariks (*Tomáš Garrigue Masaryk*, 1850–1937) Husa, Helčicka un Komenska idejas uzskatīja par vienu no čehu tautas identitātes stūrakmeņiem. Kaut arī atjaunotā Brāļu draudze Čehiju pamatoti uzskatīja par savu tēvu zemi, tās atgriešanās mājās nemaz nebija vienkārša. Tajā laikā, kad Vidzemes hernhūtieši piedzīvoja ziedu laikus, Čehijā šīs baznīcas darbība bija aizliegta – to neatļāva pat Hābsburgu imperatora Jozefa II 1781. gada ticības tolerances pasludināšana (*“toleranční patent”*). Tikai 1862. gadā, Vidzemes Brāļu draudzes norieta laikā, tā drīkstēja Čehijā atsākt savu evaņģēlizācijas, izglītības un sociāli karitatīvo darbu. Pirmā patstāvīgā hernhūtiešu draudze Čehijā tika nodibnāta 1870. gadā, taču valsts šo baznīcu atzina tikai 1880. gadā.

Fakti par Vidzemes brāļu panākumiem izglītības jomā ir labi zināmi: skolotāju semināra nodibināšana Valmiermuižā 1738. gadā (pirmais cariskajā Krievijā); aktīva ticīgo darbība saiešanas namos – līdzdalība sprediķos un dziedāšanā; rokrakstu veidošana; otrais latviešu Bībeles izdevums (1739); Vidzemes zemnieku augstākais lasītprasmes līmenis Krievijā un viens no augstākajiem Eiropā utt. Hernhūtiešu rokrakstos latviešu mutvārdu folkloras kultūru nomainīja rakstiskā kultūra, kurai raksturīga vēsturiskā laika apzināšanās. Diāriji, vēsturiskie un biogrāfiskie darbi vienmēr bijusi būtiska brāļu literatūras daļa. Latviešu rokrakstu vidū parādījās vismaz četri šādu darbu tulkojumi, kas ir saistīti ar čehu zemēm (Apīnis 1987). Tās ir divas Morāvijas emigrantu biogrāfijas – “Dzīvesstāsts tā brāļa Miķel Ješke” (19. gs. 30. gadu noraksts) un “Jūdīt Kvit dzīves stāsts” (19. gs. 2. puses noraksts), bet nozīmīgāki ir divi darbi par čehu baznīcas reformācijas vēsturi. Pirmais ir divdaļīgs apcerējums “Tie stāsti no tās vecas brāļu draudzes, Tie stāsti no tās atjaunotas brāļu draudzes” (noraksts izdarīts laikā starp 1798. un 1801. gadu), kura pamatā bijusi hernhūtiešu misionāra Dāvida Kranca (*David Cranz*, 1723–1777) “Vecā un jaunā brāļu vēsture” (*Alte und Neue Brüder-Historie*, 2. izdevums 1772). Tajā savukārt bagātīgi izmantots Komenska sacerējums *Historia persecutionum ecclesiae*

Bohemiae (1648. g. – latīniski, 1650. – vāciski); tādējādi latviešu lasītājs pirmoreiz plaši iepazinās ar brāļu kustības čehu saknēm. Tomēr visiespaidīgākais šķiet “Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā Kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Guss” (1835. g. noraksts). Tā tulkotājs visdrīzāk bija mācītājs G. C. Sokolovskis; par čehu oriģinālu liecina Konstances pilsētas nosaukuma čehiskā forma *Kostnic*. Darbā attēlota J. Husa pēdējo dienu drāma, viņa ticības un tikumiskā stingrība, kas viņam liedza atteikties no savas mācības pat uz sārta. Sacerējumā pieminēts arī “bīskaps no Rīgas”, kas pavadījis J. Husu uz koncila norises vietu. Rokrakstā lasāmi arī J. Husa vēstuļu fragmenti no ieslodzījuma, no viņa dramatiskās runas koncilā, sadedzināšanas apraksts, bet visu noslēdz J. Husa lūgšana. Ir ļoti ticami, ka tieši šis rokraksts iedvesmoja hernhūietiem Jāni Ruģēnu uzrakstīt dzejoli par Jāni Husu (1939, 160).

Latviešu sabiedrība līdz pat šim laikam, iespējams, īsti neapzinās, ka Vidzemes brāļi ir likuši pamatus arī vairākiem latviešu kultūras stūrakmeņiem, proti – dzejai (Ķikuļa Jēkabs), teātrim (Jānis Peitāns), stāstniecībai (Juris Neikens), romānistikai (brāļi Kaudzītes) un arī slavenajam dziesmu svētku fenomenam, jo pirmo reģionālo dziesmu svētku galvenais organizators bijis hernhūietu sludinātāja dēls J. Neikens. Šajā sakarā jāpiemin Kārļa Skalbes “mazo piezīmi” par dziesmu svētkiem: “*Man prātā tās latviešu paaudzes, kas pēc grūtās darba nedēļas svētdienas rītos agri āva kājas uz brāļu draudzes saiešanu un svētkiem, lai sirsnīgās runās un dziesmās darinātu sev zelta spieķi, jo tauta vispirmā kārtā meklēja sev garīgu atbalstu. Tur tika izkopta latviešu sirds kultūra* [Izcēlums mans. – K. S.], kura kā auglīgs slānis nogūlās mūsu gara dzīves pamatos un nākošās paaudzēs deva krāšņus ziedus... Ko savā laikā darīja brāļu draudze, to tagad daudz plašāk veic daudzie dziedāšanas kori visās mūsu zemes malās. **Tie izkopj latvju sirds kultūru un sagatavo visā tautā vienotu, auglīgu gara slāni** [Izcēlums mans. – K. S.], kurš dos ziedus vēl nākošās paaudzēs.” (Skalbe 1990, 277–278)

Tieši “sirds kultūra” laikam ir galvenā Brāļu draudzes iesētā garīgā sēkla, kas nesusi augļus visā latviešu kultūrā. To var tieši saistīt ar piētisma “sirds reliģiju”, bet arī ar veco čehu Brāļu draudzi. Tās pēdējais bīskaps J. A. Komenskis vienā no saviem populārākajiem darbiem “Pasaules labirints un sirds paradīze” (“*Labyrint svēta a ráj srdce*, 1631) atrada patvērumu tieši savā sirds paradīzē, kur viņu bija aicinājusi Dieva balss. Brāļu draudzes priekštecis Jans Huss sirdsapziņas atklāto un izjusto taisnību drošsirdīgi aizstāvēja līdz pat savai mocekļa nāvei. Ar sirds kultūru tātad ir saistīta ne tikai mīlestība, ticība, cerība, piedošana, žēlsirdība, kristīgais humānisms, bet arī sirdsapziņa, drošsirdīgā taisnības aizstāvēšana, patiesīgums, taisnīgums, pašcieņa. Latviešu literatūrā sirds kultūras motīvi sastopami bieži, īpaši to autoru darbos, kuri bija vairāk vai mazāk saistīti ar Vidzemes draudzēm. Dažu autoru darbos tās minētas tieši (brāļi Kaudzītes, Apsīšu Jēkabs, Sudrabu Edžus, Jānis Poruks, Jūlijs Vecozols, – Veinbergs, 1936), pēdējo reizi – monumentālajā Artura Baumaņa romānu ciklā, bet vēl vairāk ir autoru, kuru daiļradē var atrast “sirds reliģijas” izpausmes: te vispirmām kārtām būtu jāmin Kārlis Skalbe, arī Auseklis, Eduards Veidenbaums, Antons Austrīņš, Rainis (Grudule, 2007) un citi.

Čehu Brāļu draudzes un Hernhūtes piētisma mantojums ir atstājis dziļas pēdas latviešu kultūrā. Pašos pamatos nogūlušies kultūras kodi bieži vien paliek kolektīvajā zemapziņā, bet, domājot par tautas identitāti, tie vēl ir jāatklāj un pamatīgi jāpēta. “Sirds kultūras” fenomena izcelsme saistāma ar 18. gadsimtu, kurā paši latvieši sāka

ne tikai “ieaugt kristietībā”, bet arī līdzvērtīgi un radoši iekļauties Centrāleiropas un Rietumeiropas baznīcas reformācijas procesos un kultūras tradīcijā.

LITERATŪRA

- Adamovičs, L. (1928) Studijas latviešu brāļu draudzes vēsturē. *Reliģiski-filosofiski raksti II*. Rīga : A. Gulbis.
- Apīnis, A. (1987) *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. Rīga : Liesma.
- Bartoš, F. M. (1929) Komenský a Zinzendorf. *Reformační sborník. Práce z dějin československého života náboženského*. Svazek III. Praha : Blahoslavova společnost.
- Ceipe, G. (2006) Hernhūtiešu Brāļu draudzes vieta latviešu tautas vēsturē un mūsdienās. Tradīcija. *Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu latviešu teologu raksti I*. Rīga : Zvaigzne ABC. 261.–293.
- Fink, P. (1931) *Za severním sluncem*. Brno : Družstvo moravského kola spisovatelů.
- Grudule, M. (2007) *Brāļu draudžu atskaņas latviešu literatūrā*. Kultūras Forums, Nr. 6, 5. lpp.
- Jānis Huss. *Slavenu vīru biogrāfijas*. Derīga bibliotēka Nr. 55. Rīga : Atmoda, b.g.
- Jednota bratrská (1989). *Informativní knížka o historii, učení a životě Jednoty bratrské*. Praha : Úzká rada Jednoty bratrské, Ústřední církevní nakladatelství.
- Latvijas Padomju enciklopēdija* (1982), 2. sēj. Rīga : Galvenā enciklopēdiju redakcija.
- Mežezers, V. (1975) *The Herrnhuterian Pietism in the Baltic*. North Quincy, Massachusetts : The Christopher Publishing House.
- Molnár, A. (1963) A. H. Francke a význam hallského pietismu pro české evangelíky. *Teologická příloha Křesťanské revue*, příloha k č. 6., sešit 3.
- Ruġēns, J. *Kad atnāks latviešiem tie laiki? Jāņa Ruġēna dzīve un darbi*. Rīga : Grāmatu zieds, 1939.
- Řičan, R. (1957): *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha : Kalich.
- Skalbe, K. (1990) *Mazās piezīmes*. Rīga : Zinātne.
- Straube, G. (2000) *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā*. Rīga : N.I.M.S.
- Šuvajevs, I. (1998) *Prelūdijas. Kultūrvēsturiskas un filosofiskas studijas*. Rīga : Inteleks.
- Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích*. (1999) Praha : Diderot.
- Veinbergs, A. (1936) Brāļu draudze latviešu daiļliteratūrā. *Ceļš*, Nr. 1, 25.–31.; Nr. 2, 84.–91.; Nr. 3, 155.–164, Nr 4, 210.–218.; Nr. 5, 283.–289.

Summary

The Moravian Church, established in East Bohemia in the second half of the 15th century, after the defeat of the radical wing of the Hussite movement, and abolished in the era of recatholicization in the 17th century, started its missionary activities in Livonia after its restoration in 1722 in Saxonian Herrnhut. Features of the Moravian Church in Czech lands and Livonia are compared in this paper, emphasizing its fundamental contribution to the historical development of Latvian society and culture.

Brāļu draudzes atskaņas latviešu literatūrā *Echoes of Herrnhutian Pietism in Latvian Literature of the 19th and 20th Century*

Māra Grudule

Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1015
mara.grudule@latnet.lv

19. gadsimtā Vidzemes kultūrā ievērojama loma ir hernhūtisma idejām. Vairāki latviešu pirmās un otrās paaudzes talantīgi literāti (J. Ruģēns, J. Neikens) nāk tieši no hernhūtiešu ģimenēm. Kaut arī gadsimta otrajā pusē līdz ar izglītības līmeņa celšanos un sociālekonomiskās situācijas maiņu latviešu zemnieku vidū hernhūtisma popularitāte mazinās un Brāļu draudzes dalībnieku skaits pakāpeniski krītas, tomēr joprojām to rakstnieku vidzemnieku darbos, kuru vecāki vai vecvecāki saistīti ar Brāļu draudzi, jūtama interese un nopietnas filozofiskas pārdomas par Dieva lomu cilvēka garīgajā pasaulē un Kristus ciešanu jēgu (Ed. Veidenbaums). Savukārt pozitīvo varoņu formējumā liela nozīme tiek piešķirta hernhūtismam raksturīgajām sirdsšķīstības un tuvākmīlestības idejām (brāļi Kaudzītes, Auseklis). Interesanti, ka pēdējo atbalsis latviešu literatūrā saklausāmas vēl 20. gadsimta sākumā arī tādu rakstnieku daiļradē, kuri tieši ar Brāļu draudzi nav saistīti, tomēr, iespējams, hernhūtieša garīgo pasauli uzskata par teicamu bāzi cildena varoņa izaugsmei (Raina Antiņš “Zelta zirgā”).

Atslēgvārdi: hernhūtisms, Ed. Veidenbaums, Rainis, J. Ruģēns, Auseklis, brāļi Kaudzītes, latviešu literatūras un latviešu kultūras vēsture, reliģija.

Pārlūkojot 19. gadsimta latviešu rakstnieku dzimšanas vietas kartē, atklājas nepārprotama vidzemnieku dominānce. Un tam ir savs loģisks cēlonis – šajā laikā Vidzemē joprojām ir populārs hernhūtisms jeb Brāļu draudze, kas saistāma ne tikai ar latviešu patiesu ieaugšanu ticībā, ar sirdsšķīstības un tuvākmīlestības idejām, bet arī ar nacionālās pašapziņas pieaugumu un izglītību. Hernhūtisms piešķir lielu vērtību ticībai kā personiskam pārdzīvojumam, uzsverot Bībeles, lūgšanu lasīšanu un dziesmu dziedāšanu ne tikai saiešanās, mājas svētbrīžos ģimenes un saimes lokā, bet arī vienatnē. Vērtējot piētismu, un hernhūtisms jeb Brāļu draudze ir tā atzars, vācu kultūrvēsturnieks Martins Šarfe uzsver – “ar personiskās dievbijības stiprināšanu, t. s. celsmes literatūras lasīšanu un ar to saistīto līdzdomāšanu, cilvēka iekšējā pasaulē notiek pārvirze uz refleksiju” (Scharfe 2001, 21), noskaidrojot tādas sev būtiskus jautājumus kā, piemēram, – ko man nozīmē ticība, kāds es esmu Dieva priekšā un arī – cik patiesi ir citi, t. sk. arī Dieva vārda sludinātāji. Hernhūtiešu ģimenēs augošie bērni pie reliģiskā rituāla tiek pieradināti no mazotnes, pakāpeniski, atbilstoši ģimenes tradīcijai, tādējādi viņos nostiprinās noteikta vērtību sistēma un morāle, kas, domājams, saglabājas arī tad, ja turpmākajā dzīvē ciešās saiknes ar Brāļu draudzi pamazām izirst. Līdz ar straujām ekonomiskām pārmaiņām, kā arī ar vispārējā izglītības līmeņa celšanos 19. gadsimta beigās Brāļu draudze savu

dominanti latviešu gara dzīvē zaudē, tomēr sirdī šķīstais, gaišais, labais, palīdzīgais indivīds – kaut arī tas eksistē it kā ārpus laika un telpas – ļaužu apziņā nepārprotami saglabājas kā ideāltēls vēl 20. gadsimta pirmās puses latviešu rakstnieku darbos.

Paturot prātā Brāļu draudzi kā idejisku pamatu, turpmāk pievērsīsimies diviem jautājumiem: 1) reliģiskās refleksijas nozīmei dažu līdz šim ar Brāļu draudzi vai tās tiešu ietekmi nesaistītu 19. gadsimta rakstnieku vidzemnieku darbos; 2) Brāļu draudzes veidotā sirdsšķīstā cilvēka kā ideāltēla atbalsij 20. gadsimta pirmās puses latviešu literatūrā. Jāatzīmē, ka nedz pirmā, nedz arī otrā jautājuma risinājums nekādā ziņā nav uzskatāms par pabeigtu; līdzīgi meklējumi citu šā laikmeta latviešu rakstnieku biogrāfijās un viņu darbos nestu vēl gana daudz aizraujošu atklājumu. Arī man šādā aspektā šī ir jauna un ļoti interesanta tēma, kuras risinājums vēl tikai rodams, meklējot atbildes uz jautājumiem, kas, iespējams, nemaz nav atbildami.

Jānis Ruģēns (1817–1876), kā to ierakstījis viņa tēvs piezīmju grāmatiņā – “mūsu Jānīša dzimta diena 1817. gada 19. aug. plkst. 2 no rīta pie Krīpēna” (Lejnieks 1939, 22) –, nācis pasaulē Brāļu draudzes saiešanas namā. Varam viegli iztēloties noskaņu viņa bērnības un jaunības gadu mājās, kā arī novērtēt ģimenes atbalstu izglītībā – viņš ir viens no pirmajiem Vidzemes – Jāņa Cimzes – skolotāju semināra absolventiem.

Latviešu literatūrā Ruģēna vārds vispirms saistās ar populārājām rindām “Kad atnāks latviešiem tie laiki, / Ko citas tautas tagad redz”, bet viņam ir arī gana daudz reliģiskas dzejas, un “Jūs, bērniņi, nāciet” latvieši joprojām dzied viņa tulkojumā. Turklāt Ruģēns ir pirmās latvieša uzrakstītās filozofiskās poēmas – “Ījaba stāsti” (1859) – autors (Apīnis 1985, 123–133), viens no tās ierosmes avotiem ir Ījaba grāmata – viena no senākajām un filozofiski dziļākajām Vecās Derības daļām. Vairākkārt jau ir analizēti poēmas asie sociālie motīvi, bet jāatzīmē, ka kopumā šis teksts joprojām rosina domāšanu, atklājot cilvēka ceļu pie Dieva, parādot sarežģītās ciešanu, to jēgas, soda, pazemības un ticības attiecības. Tas vēsta arī par Ruģēna paša šaubām, pārliecību, priekšstatiem un vērtībām, cilvēks tajā parādās kā patstāvīgi domājošs jaunā laikmeta gars; ieskatam fragments no Jehovas teiktā: “Es brīvu prātu viņam esmu devis; / Viņš visu vēlēt var no sevis, / Kas pats no sevis neiet labas tekas, / Voi kas ar varu grābs tad tam pie pekas?”

Kaut arī sociāli asās kritikas dēļ (tā gan ir tikai neliela teksta daļa) poēmu 1863. gadā aizliedz publicēt, “Ījaba stāsti” izplatās norakstos – to skaita ziņā šis darbs ir viens no rekordistiem visā latviešu rokrakstu literatūrā, un tas neapšaubāmi liecina arī par lasītāju – līdzīgi domātāju, kam acīmredzot nepieciešami šādi uz refleksiju mudinoši teksti. Tas ir brīnišķīgs latviešu filozofiskās literatūras aizsākums.

Auseklis (1850–1879) arī ir vidzemnieks. Jānis Lapiņš par viņa vecākiem raksta: “Abi Krogzemji bija hernhūtieši un bezgala dievbijīgi. Svētdienās tie cēlās augšā plkst. 3–4, lai aizstaigātu uz lūgšanas kambari, pusdienā bija katru svētdienu baznīcā, bet pievakarē abi sēdēja mājās un ar sajūsmu dziedāja vienu dziesmu pēc otras, asaras slaucīdami [...] Tā Mikus bērnībā ieguva dziļi reliģiozu audzināšanu.” (Auseklis 1923, 13) Dzejnieka pasaules uzskats ir dažādi vērtēts, jau pieminētais Jānis Lapiņš viņu raksturo kā panteistu, vēlāk – ateistu, Ernsts Blanks viņa uzskatus dēvē par *primitīvu nacionālu reliģiju* (Blanks 1994, 186), padomju laikā izdotajā rakstniecības vēsturē (1963) Auseklis, protams, ir brīvdomātājs un ateists, līdzīgi

dzejnieka gara pasaule skaidrota arī jaunākajā latviešu literatūras vēsturē (1998) – “dzejnieks nonāca pie savdabīgas latviskas reliģijas, bet attiecībā pret kristīgo reliģiju bija ateists” (Upītis 1963, 592; Gudriķe 1998, 171).

Šoreiz, apejot Ausekļa dzeju, apstāšos tikai pie viena viņa darba – gadu pirms nāves tapušā stāsta “Līdumnieks” (1878). Šis Ausekļa vienīgais prozas darbs noteikti nav mūzas pieskārienu baudītāja radoša cilvēka atklāsme, tomēr tas ir pietiekami interesants rakstnieka paša uzskatu spogulis. Reliģiskā refleksija te parādās kā latviskā pagānisma un brāļu draudzes sintēzes meklējumi. Stāsta galvenais varonis ir īstens latvju vīrs Sirdvaldis, spēcīgs druvā, drošs dziesmā un gudrs padomā, Auseklim tik raksturīgās *latvju reliģijas* jeb pagānisma piekritējs: “vecu latviešu ticību un ierašas tas smalki pazina, un ar tām viņš bija līdz šim cauri kūlies. Kristus mācībā pamatīgi nebija varējis iesakņoties.” Sirdvaldis dienas vada vientulībā, cītīgi strādādams, līdz reiz pie ozola sastop skaisto Smaidu, kuras vecāki “ir dedzīgi Brāļu draudzes piekritēji”. Smaida un Sirdvaldis, abi – neapšaubāmi pozitīvi varoņi, pārdzīvojuši nelielas garīgas krāces attiecībās, apprecas, katrs palikdams pie saviem uzskatiem: Sirdvaldis – pagāns, bet Smaida – “līksma un laimīga, sirds klusībā ar savām pateicībām nostaiģāja pie sava Dieva”. Viņu garās dzīves apraksts līdzinās laimīgai dziesmai; stāsta izskaņā abi ir sasnieguši krietnu vecumu un izskolojuši trīs dēlus – divus skolotājus un ārstu. Pirms došanās veļu valstībā Sirdvaldis noskandē īstu latviešu tautas attīstības programmu: “Pašiem jācīnās pacelties turībā un spēkā, izglītība ir vislielākais ierocis zemnieku sūru likteni pārļaut.” Un tālāk – “vajag būt pazemīgiem, brāļam nepienākas brāli nodot, tas kaļ ienaidniekam stipras bruņas, tikumība ir tautas stipruma serde.” Bet pazemība, tuvākmīlestība, tikumība un izglītošanās, kā zināms, veido arī Brāļu draudzes garīgās dzīves kodolu. Bez ievēribas nav atstājams arī tas, ka “Līdumnieks” tapis gadu pirms Ausekļa nāves; šajā laikā viņu tād vēl nodarbinājis jautājums, kā apvienojams mājas garīgais mantojums – vecāku hernhūtiešu liktais pozitīvais kodols – un paša pārliecība par latviešu senās reliģijas godā turēšanu, – šīs domas īpatni savijušās Sirdvalža un Smaidas tēlos. Dzejnieka brālis Mārtiņš Krogzemis atzīst – Sirdvaldī Auseklis attēlojis savu tēvu un viņa cīņas (Auseklis 1923, 10).

Reinis (1839–1920) un Matīss (1848–1926) Kaudzītes. Dzimuši Brāļu draudzes sacītāja ģimenē, Kaudzītes pirmo izglītību ieguvuši Cepļu saiešanas namā (Apīnis 1989, 13). Matīss Kaudzīte ir arī pirmā latviešu hernhūtisma vēsturiskā apskata “Brāļu draudze Vidzemē” (1877) autors. Tiktāl fakti. Bet ieskatīsimies laikmetā. Savu vērtējumu par latviešu attieksmi pret kristīgo ticību 19. gadsimta otrajā pusē sniedz Vidzemes mācītājs Emīls Kēlbrands savā dienasgrāmatā 1864. gadā: “Jaunpiebalgas bērni kopumā tomēr ir možāki nekā Rankas bērni. Taču ar vecākiem cilvēkiem ir grūti sarunāties, jo katrs trešais ir Bībeles vārds, kas pieliek punktu visām tālākajām sarunām, jo patiesais cilvēks slēpjas aiz svētām frāzēm.” (Kēlbrands 2000, 60)

Piebalgas ļaudis nepārprotami ir reliģisko tekstu lasītāji. Kas tālāk notiek katra galvā un kā šīs zināšanas tiek liktas lietā, tas jau ir individuāls, jebšu arī – refleksijas jautājums. Brāļi Kaudzītes tam nav pagājuši garām. “Mērnieku laiku” (1879) lielākā vērtība, manuprāt, ir ļoti trāpīgās, patiesās, asprātīgās un brīžam traģiskās cilvēku iekšējās pasaules atklāsmes, kurās tieši attiecībām ar Dievu ir būtiska, bieži vien pat izšķirīga nozīme personības veidošanā. Kaudzītes ir lieliski raksturotāji, uzreiz – ar pirmo tikšanos, ar atsevišķām detaļām – viņi rada iespaidu par cilvēku, piemēram,

Oļiņu istabās ir gultas “tūri kā diližanksu rati vai omnibusi, ja tik vien jumtu uzliktu, zeķes un kāju auti ap krāsni uz šņores stāvēja, it kā izstādē lielā medaļa gaidīdamas”. Pati Oļiņiete jau ir šī interjera kopija.

Latviešu sabiedrības nākotnes cerības brāļi Kaudzītes romānā saista ar Lienas un Kaspara ģimeni un, protams, ar mazo Anniņu, starp citu, meiteni – dzimtas/tautas potenciālo turpinātāju. Tāpēc bez ievērtības nav atstājama vairākkārt uzsvērtā Anniņas skološanās, skolas un pat īpaša skolotāja izvēle. Kaspars Gaitiņš, visdrīzāk, romānā atspoguļo pašu brāļu Kaudzišu pārliecību, tikumu, godu, sirdsapziņu un vienlaikus arī rūgtumu, sāpes; ar Kaspara palīdzību tiek atsegtas un graizītas sabiedrības nepilnības arī to dziļākajā, garīgajā nozīmē. Kaspara un Anniņas garīgajā pasaulē, kaut nemanāmi, vien garāmejojot pieminētai, kristīgai ticībai ir būtiska nozīme. Tā ir viņu abu vaduguns, un, kaut arī Kaspars kritizē Brāļu draudzi, viņa centieni un mērķi atklāj, cik viņš pats tai idejiski ir tuvs. Ieskatam fragments no Kaspara teiktā pie Ilzes miršanas gultas: “.. nicinātie samarīteri, paceļ nelaimīgu no asinīm; lūko uz to, kurš par visiem nelaimīgāks un kuram vispirms palīdzības vajaga, turklāt nemaz nedzīdamies, lai viņu darbi nāktu zināmi; viņi netiesā citus, jo viņi zina, cik grūti ir piepildīt Kristus bauslību, kur pat ienaidnieks jāmīl.” Tam seko kodolīgs Brāļu draudzes vērtējums un savas ticības atklāsme: “Saiešanas stāv pa lielākai daļai jau kā novecojuši, palaisti un apsūņojuši dārza koki, kaut gan viņu tagadējie augļi pie labas apkopšanas varētu būt daudz veselīgāki nekā senāk... Es varu Dievam kalpot vientulībā, kur manis nekas netraucē.”

Un visbeidzot – epizode, kurā lasītājs Kasparu sastop pirmo reizi, viņš vēl ir mazs puisītis ceļā: ““Memm, vai Irbēni vēl tālu?” puisēns jautāja, pātdziņģu vēcinādams un kādā baltā mazā jēriņā skatīdamies, kurš gāja drusku iepakaļ. “Tas baltais jēriņš gan laikam vairs nevar paiet; tas ir jāņem klēpī.” To sacīdams, viņš raudzīja jēriņu saņemt. [...] Tas nu sāka ar jēriņu runāt, to glaudīt, likt viņa purniņu sev pie vaiga.”

Pirmkārt, jāņem vērā hernhūtismam būtiskais ceļa motīvs kā simbolisks cilvēka ceļojums pie Dieva; otrkārt, arī Kaspara un jēra – upurjēra un šķīstā jēra – satuvinājums, ko, protams, var skaidrot arī kā Piebalgai raksturīga dzīvniecīga piesaukšanu; treškārt, personvārda *Kaspars* izvēle – Kaspars, kā zināms, ir viens no trim Austrumu gudrajiem ķēniņiem, kas devās tālā ceļā, lai pielūgtu Dieva dēlu Jēzu. Kaspara noslēgtību un citādību raksturo ne tikai viņa vienatnes mīlestība, kas romānā vairākkārt uzsvērtā, bet arī “marmorbāls sejs”, kas asociatīvo saikni ar gudrā cietēja tēlu dara vēl uzskatāmāku. Arī Anniņai ir “bālnējs sejs, kurš līdzinājās gan pavēsam, bet jaukam agra pavasara rītam”. Arī Anniņas gara pasaulē, šķiet, ticība ir iesaistīta ciešām saknēm. Tā atklājas jau romāna pašā sākumā, pirmajā epizodē, kurā sastopam Anniņu un Annužu ceļā (!) uz skolu. Anniņa “nepacietīgi apkārt apskatījusies, rādīdama jautāja vecai: “Vai tā ir skola? [...] Cik skaista!” tā mazā izsaucās: “ja tornis arī būtu, tad tāda pati kā baznīca. Vai nav tā, veco krustmāt?”” Un tūlīt tālāk seko Annužas atbilde, kas šo baznīcas un skolas satuvinājumu vēl tikai pastiprina: ““Būtu gan,” vecā aplēptā priekā atbildēja; “bet iekšā vēl skaistāka: kādas tur lielas gaišas istabas ar ērģelēm un lielām bildēm pie sienām; tev negribēsies nemaz atpakaļ nākt.”” Patiesās, gaišās ticības klātbūtne saglabājas arī turpmāk – īsā epizodē – Anniņas sarunā ar skolotāju, tikpat nemanāmi un garāmejojot kā iepriekš, bet skaidri un nepārprotami. Skolotājs prasa bausli, tad dziesmu, un, “Anniņa bausli ar savu skaidro balsīti, rociņas salikusī, kā šķetināt nošķetināja. Skolotājs apglaudīja

un prasīja, vai dziedāt arī mākot, uz ko Anniņa tūliņ iesāka “No debesīm būs man atnest” un viņas balss noskanēja kā sudraba zvaniņš”.

Eduards Veidenbaums (1867–1892). Viņa vectēvs Kaspars Veidenbaums pašmācībā apguva vācu un krievu valodu, bija “veikls runātājs, mācēja daudz garīgu dziesmu, lūgšanu, tā to saiešanas namā ievēlēja par priekšā lasītāju jeb kambartēvu, kuru amatu tas ar lielu veiksmi piekopa” (Treimanis 1907, 9). Tēvs dārznieks Jēkabs Veidenbaums, “būdams pats dievbijīgs, cītīgi apmeklēja baznīcu, svētdienās mājās noturēja lūgšanas. Eduards līdz savam skolas laikam ar sajūsmību lasīja svētos tekstus un mācījās un dziedāja garīgas dziesmas” (Treimanis 1907, 10–11). Kā zināms no Eduarda Veidenbauma biogrāfijas, “izgājis dievgalda mācībā, viņš līdz kapa malai baznīcu vairs neapmeklēja: Mana baznīca ir daba un paša sirds. Cilvēka vārdi svētumu tikai traucē. Vienīgi dabā un sevī nogremdējoties var dievbai nākt vistuvāk (Treimanis 1907, 28). Viņš gudroja par lietām, kas patiesībā nepavisam neattiecas uz viņa eksistenci. Viņš gudroja par dievu, par reliģiju un tā tālāk, turklāt uzskatīja, ka tā cilvēkam ir vienīgā saprātīgā nodarbība..” (Volkova 1979, 235). Spilgts šo refleksiju rezultāts ir mācītāju kritika Veidenbauma dzejā, bet tā nekad nav ticības kritika, gluži otrādi – dzejolī “Ar šās zemes varenajiem varēji tu kopā būt” pārliecinoši saklausāmi arī Brāļu draudzei tuvi motīvi:

“Un sludini taisnību, māci, ka cilvēki brāļi,
 Ka pasaules mantas mums mierināt nespēj prāta,
 Ja ticības trūkst un mīlestība sirdīs nav krāta.
 Tu priekus tiem nesi, kas tumsībā, grūtībās smaka,
 Tu vārģuļu sagrauztām sirdīm bij dzīvības aka,
 Tu cilvēci sildīji garīgas verdzības salnā,
 Bet atmaksu cilvēcei deva tev – Golģātas kalnā.”

Pārskatot hernhūtisma atbalsis latviešu literatūrā, protams, varētu pakavēties arī pie Apsīšu Jēkaba, Jāņa Poruka, tālāk – Kārļa Skalbes, kura māte bija hernhūtiete, Antona Austriņa un vēl pie citu vidzemnieku darbiem. 19. gadsimta otrās puses un 20. gadsimta sākuma literatūrā šīs idejas joprojām ir dzīvas un ļoti būtiskas. Tās ir ne vien pārdomas par ticību sevī, savām attiecībām ar Dievu un vērīgs, kritisks sabiedrībā mests skatiens, bet arī ilgas pēc gaišā, tīrā un baltā, sirdsšķīstā, iecietīgā un pazemīgā. Šīs ilgas joprojām iemieso atsevišķi tēli 1895. gadā tapušajā Poruka drāmā “Hernhūtieši” un baltais kaķītis Kārļa Skalbes “Kaķīša dzimnavās” (1913), un tās negaidītā kārtā kļūst arī par bāzi un izejas punktu vienam no **Raiņa** varoņiem.

1909. gada nogalē Rainis Šveicē strādā pie “**Zelta zirga**” – pasūtījuma darba, saulgriežu pasakas, lugas, kas top trīs nedēļās. Viņš pats to vēlāk vērtēs kā “savu mīļāko darbu”. 1909. gada 26. decembrī luga piedzīvo pirmizrādi Jaunajā Rīgas teātrī un 1910. gada sākumā pirmpublicējumu “Jaunajā Dienas Lapā”. 1912. gadā žurnālā “Domas” izraisās viedokļu apmaiņa starp Robertu Pelši, kas salīdzina Antiņu ar Spīdolu, un Antonu Krauju (Roberts 1912; Krauja 1912). Pēdējais norāda uz Antiņa tuvību Tolstoja idejām un saknēm Apsīšu Jēkaba Andra tēvā un Neikena varoņos. Pelše Antiņu dēvē par “bezviltus balodi, padevības jēriņu pretstatā Spīdolai – kalnu ērglim un lauvai”; savukārt Antons Krauja viņu raksturo kā “ideālu pastorālu zemniekdēlu”, bet tālāk arī kā “modernā individuālista un apzinīgā materiālista kolektīvīsta” (finālā visiem nes laimīti) – “divu modernās kultūras galveno ieloku

embriju” (Krauja 1912, 803). Antiņš – kas viņš īsti ir – starp balodi, jēriņu un embriju? Ja Antiņa vārda cilmi saistām ar Antoniju, kā tas norādīts G. F. Stendera vārdnīcas (1789) personvārdu sarakstā, un, kā zināms, šāda vārdnīca ar Raiņa piezīmēm atrodama viņa bibliotēkā, tad asociatīvi tas aizved līdz katoļu svētajam, ļaužu padomdevējam un balstam sirdsšķīstajam Antonijam.

Rainis lielu uzmanību ir pievērsis savu lugu galveno tēlu izcelsmei, arī “Zelta zirgā” viss pirmais cēliens ir veltīts ieskatam Antiņa ģimenē – iepazīstamies ar tēvu, kas drīz acu priekšā mirst, un brāļiem, kas nomirst nedaudz vēlāk. Ne pirmajam, ne otrajiem lugas sižeta galvenajā pavedienā lielas un būtiskais nozīmes nav. Un tomēr tieši lugas sākums, ģimenes locekļu savstarpējās attiecības, kā arī vēlāk – attieksme pret Nabagu atklāj, ka Antiņš nāk no Brāļu draudzes tradīcijai tuvas vides:

- 1) konsekventi lietota uzrunas forma “mīļie brālīši”;
- 2) sabiezināts deminutīvu lietojums: “bērziņam metas zaļi pumpuriņi”; “Še tev, vecīt, kumosīņš maizītes, nāc namiņā piesēsties” utt.;
- 3) ilgošanās pārcelties viņā saulē, kas asociatīvi saistās ar atgriešanos, baltumu, skaidrības, šķīstības un miera ostu; pat viņsaules sadzīvīškošana tās pietuvināšanas nolūkā: “vajag jaunu paladziņu un uztaisīt viņam mūža gultiņu; es jau labprāt laidīšu tētiņu viņsaulē ar savām goda drēbītēm, vai tās būs diezgan labas, ko tur rādīties tanī lielā spožumā, kur redzēs katru šūniņu, katru ielāpiņu? Man jau būtu prieks, kad tētiņš tur staigātu ar manām mantiņām mugurā; princesīte gul savā stikla zārciņā un gozējas baltā saulītē; nu arī mans laiciņš pienācis, iešu arī es turp, kur tik kluss un laimīgs top vaigs”;
- 4) Brāļu draudzei tipiskā līdzcietība, ziedošanās: Nabagam / Baltajam Tēvam atdodot savas drēbes, noklīdušajiem bērniem – ugunsкура pagales;
- 5) hipertrofēta tikumība un kautrība stikla kalnā pie Saulcerītes, kad Dvēselīte mudina modināt ar skūpstu, kauns sarunā ar karali par “skūpstu Saulcerītei uz kreisās austiņas paša galiņa”. Rainis Antiņam lugas gaitā uzslāņo zemes dzīvinošo spēku. Nāk Sniega māte, un sniega gariņi viņu sedz līdz jaunam pavasarim: “Vai tāds vairs augs, vai plauks, vai zels? / Gan ziedons viņu augšā cels! Tik siltām sedziņām tāpat kā citus stādiņus apsedzat.”

Nākamajos lugas cēlienos Antiņa valodā deminutīvu skaits krasi samazinās, tie tikpat kā pazūd: “Sirds kā vējš uz augšu cēla, / Šalkdama tā mani nesa; /Sirds man mūžam ilgās jūta / Tālu balsi mīļi saucam, / Tālu zvaigzņi mīļi mirdzam.” Pazūd žēlabas un asaras, pazūd ilgas pēc debesu valstības, parādās cerība uz Saulcerīti šeit un tagad, bet saglabājas tikums, iecietība, pat pazemība un tuvākmīlestība. Antiņš atgriežas ar Saulcerīti uz rokām: “Ļaudīm laimīti es nesu,” un pēc nelielām dramatiskām peripetijām un pirksta zaudēšanas arī viņu dabū.

Kāpēc Rainis rada šādu tēlu? Raiņa atbildes man nav. Rakstnieks ir izvēlējis pasaku – pasaku, kurā nepārprotami ielikti laikmeta vaibsti ar septiņiem kraukļiem, pūli, Bagāto princi u. c. Šajā shēmā Antiņš teicami raksturo 19. gadsimta ideālo, gudro indivīdu, kas, caur latvisko Brāļu draudzi ieguvis pilnīgu ētisku skaidrību, pieredz tautas atmodu. 1909. gadā sirdsšķīstais dvēseliskais indivīds joprojām ir simbols, pēc kura ilgoties, uz kuru tiek ties fantāzijā un pasakā. Tā, protams, ir tikai versija. Līdzīga tai, kas norāda uz sirdsšķīstā Antonija un Antiņa sakarību. Starp citu, vārds *antiņš* ar nozīmi ‘muļķis’ atrodams jau Georga Manceļa vārdnīcā (1638).

Bet, ejot drosmīgi uz priekšu, latviešu literatūrvēsturē Brāļu draudzes atbalsis saklausāmas vēl pāris gadu desmitu garumā, tā, piemēram, 1933. gadā Jānis Veselis raksta: “Ekspressionisms pie mums bija īsts un labi saskanēja ar latvisko sirdsšķīstā cilvēka tēlu, kas visur meklē taisnību, sadraudzību un izlīdzinājumu.. Tas bija nepieciešamais kāpiens mūsu idejas attīstībā un mūsu jaunajā valstī...”

Literatūra

- Apinis, A. (1989) Brāļu draudze un latviešu rakstniecība. *Kultūras Fonda Avīze*, 1989, XI.
- Apinis, A. (1985). Jāņa Ruģēna filozofiskā poēma “Ījaba stāsti” un tās pirmavots. *No: Grāmatas un grāmatnieki : rakstu krājums*. Rīga : Zinātne.
- Auseklis [M. Krogzemis] (1923) *Ausekļa Kopoti raksti*. Rīga : Gulbis.
- Blanks, E. (1994) *Latvju tautiskā kustība*. Rīga : Zvaigzne.
- Gudriķe, B. (1998) Romantisms. *No: Latviešu literatūras vēsture*. I sēj. Rīga : Zvaigzne ABC.
- Krauja, A. (1912). Arī Antiņš. Kritikas kritika. *Domas*, 1912, 8, 801.–806.; 9, 953.–964.
- Kēlbrants, E. (2000). *Kāda mācītāja dzīvesstāsts*. Rīga : Elpa.
- Lejnieks, K. [K. Dziļleja] (1939) Jāņa Ruģēna dzīve un darbi. *No: Kad atnāks latviešiem tie laiki? Jāņa Ruģēna dzīve un darbi*. Rīga : Grāmatu Zieds.
- Roberts, P. [R. Pelše] (1912). Antiņš vai Spīdola? *Domas*, 1912, 4, 399.–408.; 5, 504.–508.
- Scharfe, M. (2001) Pietismus und Kultur. Bedenken und Denkmöglichkeiten. *In: Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*. R. Lächele (Hrsg.). Tübingen : bibliotheca academica Verlag.
- Treimanis, Ed. (1907) Eduards Veidenbaums savā dzīvē un darbos. *No: Ed. Veidenbauma kopoti raksti*. Valmiera : Skrastiņš.
- Upītis, J. (1963) Auseklis. *No: Latviešu literatūras vēsture*. II sēj. Rīga : LPSR ZA, 579.–613.
- Volkova, L. (1979). *Eduards Veidenbaums. Problēmas. Risinājumi. Hipotēzes*. Rīga : Liesma.

Summary

In the 19th century Vidzeme the ideas of “Herrnhuter Brüdergemeine” or the Moravian Church (Unitas Fratrum) were still popular. A number of first- and second-generation Latvian writers were born in the families belonging to the denomination, e.g., J. Ruģēns and J. Neikens. In the second half of the 19th century the social and economic life in Vidzeme changed; the number of educated grewed steadily among Latvians. Consequently, the popularity of the Brüdergemeine declined. Nevertheless, echoes of the Brüdergemeine – interest in religious questions, especially the meaning of Christ’s suffering and sacrifice – can be traced in the literary works of those Latvian writers whose parents or grandparents have been keen believers; in many cases the characteristic pietism of the Moravian Church is revealed in the creation of the positive hero of the literary works: the protagonist is full of piety and pure at heart (Ed. Veidenbaums, Auseklis, brothers Kaudzītes). One can still find the influence of these virtues in Latvian literature at the beginning of the 20th century, even in the works of authors not directly connected to the followers of this church. The ideals typical of Unitas Fratrum are used as a basis in the creation of the characters of the future noble heroes (Antiņš in the play “The Golden Horse” by Rainis).

Raiņa reliģijas studijas laikmeta kontekstā un to transformācija literārajos tēlos, īpaši “Jāzēpā un viņa brāļos” un “Radāmajās domās”

(Saulcerītes Vieses piemiņai)

Rainis' Studies of Religions and Their Transformation in Literary Images, Especially in His Drama “Joseph and His Brothers” and in “Creative Thoughts”

(In memoriam of Saulcerīte Viese)

Iveta Leitāne

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Brīvības bulv. 32, Rīga
iveta.leitane@lu.lv

Rakstā aplūkota Raiņa reliģijas studiju ietekme uz viņa darba “Jāzēps un viņa brāļi” tapšanu. Arī citi vienlaikus rakstītie Raiņa darbi tādējādi ieraugāmi kā nopietnu reliģisko studiju augļi. Raiņa bibliotēkas grāmatu saraksts liecina par viņa iepazīšanos ar plašu dažādu reliģijas vēstures grāmatu un reliģijas būtību apcerošu grāmatu klāstu. Raksts atspoguļo G. Dž. Frēzera, A. Ermana, A. Šmita, E. B. Tailora, J. G. Herdera, Ž. Ž. Ruso, T. Kārlaila, K. G. Junga un V. Ostvalda ietekmju pārstrādi un sintēzi. Rainim sevišķi nozīmīgas šķita monisma idejas – vienotas un viengabalainas latviešu kultūras pamatošanai. Apziņa, ka latviešiem trūkst pašiem savu pagātnes kultūras sasniegumu, rosināja Raini akcentēt bērna tēlu, kas spējīgs radīt no jauna. Viņaprāt, saules kulta monistiskais pamats un latviešu kultūras kreativitāte nesīs bagātīgus augļus nākotnē, tāpēc Rainis par simbolu izvirza “saules bērnu”. Raksts norāda uz saules bērna tēla lietojumu Bahofena un eģiptologu darbos, kurus pazina un no kuriem ietekmējās Rainis.

Atslēgvārdi: Rainis, eģiptoloģija, modernā reliģiju zinātne, monisms, saules kults, kristietība kultūrā.

Brīdī, ko raksturo reliģiskās tēmas dziļākā krīze pēcatmodas publiskajā diskursā Latvijā un reliģijas normatīvā spēka apšaubījums, ir vērts atgādināt par pirms nepilniem simts gadiem veikto reliģisko pētījumu un literatūras savstarpējo ietekmi Raiņa radošajos meklējumos un literārajos darbos. Aplūkojuma vērtas ir Raiņa daudzveidīgās saiknes ar t. s. modernismu reliģijas vēstures pētniecībā, kas datējams ar laika posmu no XIX gadsimta otrās trešdaļas līdz pat Otrajam pasaules karam. To izvirzīsim par šī raksta uzdevumu.

Nav auglīgi interpretēt reliģisko un literāro modernismu atsevišķi. To iespējams īsi ilustrēt ar šādu piemēru. Pirmkārt, lielais vairums gadsimtu mijā uzrakstīto biezo reliģijpētniecības sējumu – šeit īpaši jāatceras Georga Džeimsa Frēzera

(George James Frazer, 1854–1941)¹ 12 sējumu darbs “Zelta zars” – pēc vispārēja atzinuma būtiski ietekmēja tādus ievērojamus māksliniekus kā, piemēram, Īrus – Nobela prēmijas laureātu Viljamu Batleru Jeitsu (*William Butler Yeats*, 1865–1939) un Džeimsu Džoisu (*James Joyce*, 1882–1941), kā arī angļu rakstnieku Deividu Herbertu Lorensu (*David Herbert Lawrence*, 1885–1930). Frēzera pētījumi gan šodien ir atzīti par novecojušiem, jo viņa zinātniskais materiāls dažbrīd balstās uz pārpratumiem gan faktu atlasēs, gan interpretācijās, gan arī to vispārinājuma ziņā. Otrkārt, daudzi reliģijpētniecības darbi izceļas ar savām literārajām kvalitātēm, tā ir neapšaubāmi talantīgi uzrakstīta literatūra, ko lasījuši plaši izglītoto slāņi, kā arī literāti paši. Treškārt, šie pētnieciskie darbi ir sava laika zinātnes un kultūras ietekmēti, uzņēmuši daudzus impulsus no plaša spektra literatūras estētikā, filosofijā, dabas zinātnēs un teoloģijā. Tieši tādēļ šāda pētnieciskā literatūra arī pati spējusi ietekmēt veselās motīvu galerijas ienākšanu laikmetīgajā daiļliteratūrā, kaut nekad nav veidojusi literāro tēlu un motīvu vienīgo kodu. Pirmais atzinums – šī pētniecība nav nekas vairāk kā literatūra (*fiction*). Otrais atzinums – šī pētniecība, pārstāvot zinātni sava laikmeta kontekstā, ir ietekmējusi literatūru (*belles lettres*) un iemiesojusi XIX gadsimta beigām raksturīgo progresisma ideoloģiju ar orientāciju uz zinātnisko diskursu kā normatīvo. Mana tēze: šī pētniecība patiesībā veicinājusi atsevišķu motīvu normatīvi pamatotu ienākšanu daiļliteratūrā. Šie normatīvie aspekti daiļliteratūrā attēloti kā “realizēti”, un Raiņa daiļrade nav izņēmums. Raiņa galvenie iedvesmotāji un avoti Jāzepa drāmas un paralēli rakstīto darbu tapšanā ir Frīdrihs Makss Millers (*Friedrich Max Mueller*, 1823–1900)² un jau pieminētais Frēzers, kā arī tulkotie eģiptiešu teksti un gadsimtu mijā izdotā sekundārliteratūra eģiptoloģijā un tradicionālā kristīgā literatūrā. Uzreiz jāteic – Rainis kā reliģijpētniecības literatūras lasītājs ir veicis lielu sintēzes darbu – iepazīties ar plašu un daudzveidīgu literatūru, daudziem avotiem un tos, protams, patvaļīgi kombinējot, sakārtojot mākslinieciskās jēgas slāņos.

Te nepieciešama īsa piezīme, kas raksturo laikmeta noskaņu saikni ar reliģijpētniecību XIX gadsimtā. Mums labi zināms Raiņa “filistra” jēdziena lietojums. Šo jēdzienu izmantojis jau Heinrihs Heine, ironizējot par britu vidusšķiras “aprobežotību”. Slavenais angļu literāts un literatūrkritiķis Metjū Arnolds (*Matthew Arnold*, 1822–1888) šo jēdzienu pārņēmis, lai kritizētu “praktisko derīgumu” darbā “Kultūra un anarhija. Eseja politiskajā un sociālajā kriticismā” (1869), saistot to ar puritānisko Renesanses noliegumu un uzskatot par visas angļu kultūras nelaimi. Lietojot šo jēdzienu, Rainis piesienas noteiktam diskursam, kas apsūdz – nu jau savu laiku un Latvijas sabiedrību – “practicismā”, “praktiskajā darbībā” iepretī “neieinteresētai izziņai”, kuru postulē par atvērtu arī reliģiskajiem meklējumiem. Šī pozīcija viņu nostāda blakus lielākajai daļai sava laika reliģijas pētnieku, kuri līdzīgā veidā pārdzīvoja tieši šo apstākli un steidzās piedāvāt *jēgpilnas un neieinteresētas* alternatīvas laikmetīgajam “practicismam”.

Raiņa “Jāzeps un viņa brāļi” top laika posmā no 1906. gada (pirmās ieceres) līdz 1919. gadam. Īpaši intensīvi pie tā strādāts 1912.–1914. gadā. Turklāt paralēli visam drāmas rakstīšanas laikam Rainis rakstījis arī citus darbus, veicis radošas piezīmes, kas paskaidro arī Jāzepa drāmas idejas.

Pievērsīsimies sīkāk tam, kas notiek Eiropas reliģijas pētniecībā Raiņa drāmas tapšanas laikā. Reliģijas pētniecību, kas nodarbojas ar nekristīgo reliģiju un Tuvo

Austrumu reliģiju, tai skaitā Vecās Derības, izpēti, Eiropā kopumā šai laika posmā raksturo šādas iezīmes:

1. Reliģijās principiāli vairs netiek meklēta morāle, bet notiek pievēršanās mistikai, reliģijpētniecība savā izteiksmē izmanto dabaszinātņu terminoloģiju un tiek kombinēta ar evolucionisma idejām, kuru augstākais recepcijas vilnis datējams ar laiku no 1830. līdz 1920. gadam.
2. Dominē t. s. *survival* teorija, kuras iedibinātājs ir angļu reliģijpētnieks Edvards Barnets Tailors (*Edward Burnett Tylor*, 1832–1917) un kura postulē petrefaktu esamību primitīvajā kultūrā un to klātesamību arī modernajā kultūrā. Petrefaktu vidū, kuri var izrādīties sabiedrībai bīstami, izceļami tie, kas “atdzīvināmi”. Raiņa pārdomas “Imantas” tapšanas gaitā par izceļamiem (“atdzīvināmiem”, “atmodināmiem”) fenomeniem pilnībā iekļaujas šai diskursā. Tauta viņa skatījumā ir vienīgais atdzīvināšanas vērtais petrefakts: “Merķeļa Imanta, mēģinājums augšceltnei. Ar to domāta cerētā celtnē pēc atbrīvošanas, bet tā nav noticis. Merķelis pats vēlējās Imantu uzcelt tautā, taču viņš šaubās par sevi un savu lomu. Tālab viņš krīt un kā persona vairs neceļas [...] Tad nāk Ausma, pašas tautas ticība, ne mākslīgi dzejota, saka: Imanta celsies, nevis mākslīgais, tas celsies, kas ir īsts, tauta pati”.³ Citu petrefaktu atdzīvināšana turpretī ir pilnīgi nelietderīga: “Pareizais ir zināt pagātņi, izprast to pilnīgi, mācīties no tās, bet nedarīt to dzīvu un nevalkāt sev līdzī. Pagātņi uzglabāt, iebalzamēt, herbarizēt, bet nolikt nomalis, kur nau ceļā; tad varēs nākotne augt.”⁴
3. Līdz ar *survival* teorijas pieņemumu nostiprināšanos reliģiju pētniecībā, proti, līdz pat XX gadsimta 30. gadu nacionālsociālistiskajām teorijām, reliģiju zinātnē ir visai maz metafizikas, ja vien tā nekonverģē ar teoloģiju.
4. Reliģijām tiek meklēts mazākais kopsaucējs jeb t. s. reliģijas minimāldefinīcija (kā tāda izvēlēta, piemēram, “mana” vai nedaudz vēlāk “svētais”), reliģiju pētniecība jūtami attālinās no evolucionisma.

Slobodskas laika piezīmēs atrodamas Raiņa atsaucēs uz sarunu ar Mārtiņu Bruņenieku, visnopietnāko Tailora recipientu latviešu reliģijas pētniecībā: “Jaunas idejas tautības vietā. Reliģiskā kustība.”⁵ Rainis pārstāv savam laikam raksturīgo reliģijas pētījumu kultūrkritisko tendenci ar savu antiromisko *qua* institucionālo kristietību kritizējošu ievirzi. Ja atceramies, ka Ēģipte Eiropas kultūrā ir bijusi Romas internalizētā Ēģipte un Ēģiptes vērtējums Vecās Derības skatījumā tāpat ir bijis izteikti noraidošs, jāpieņem, ka arī Jāzepa drāmai bija jāatrod iespējas iziet ārpus “ēģiptiskā”. Šādai kultūrkritikai bija raksturīga (nekrīstīgo) reliģiju kā alternatīvu iesaiste. Proti, reliģiskās idejas bija arīdzan sabiedriskās kritikas līdzeklis. Gadsimtu mijā un lugas “Jāzeps un viņa brāļi” tapšanas periodā Rainis aktīvi diskutē ar kristīgajiem uzskatiem un intensīvi meklē alternatīvas (latviešu senreliģija, monisms *contra* politeisms, Apgaismības prāta reliģija, Indija, Ēģipte, neopaganiskās konstrukcijas), tajā pašā laikā brīžiem atzīstot sevi par kristīgāku nekā vairums intelektuāļu. 1912. gada 16. maijā Rainis atzīmē “Radāmajās domās”: “Mūsu Pestītājam vajaga būt kā mēs – ziemeļniekam [...] Iniņa – ziemeļniece [...] Es – dienvidnieks. Pestītājs mums lai ir ziemeļnieks, ne Kristus – dienvidnieks”.⁶ Raiņa Kristus ir tas, “kas mūs izpērk savām sāpēm”.⁷ To liecina arī “Spēlēju, dancoju” izskaņa, pie kuras vēl atgriezīsimies. 1919. gada 29. oktobrī Rainis, strādājot pie

“Imantas”, pārdomā attiecības starp “pagānisko” (latvisko) un “kristīgo” (vācisko) pasauli: “Imants. Divu kultūru pasaules: 1) senā, pirmvēsturiskā, maigā, brīvā, nekonzentētā enerģija, 2) kristīgā, liekulīgā, koncentrētā uz varas sagrābšanu.”⁸ Šeit redzams, piemēram, kā Rainis kombinē laikmetīgo “āriešu mītu” ar klišeju par jezuītu “liekulību”.⁹ “Austrumu” maigumu (*Zartheit*) akcentēja jau Johans Gotfrīds Herders (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1804).¹⁰

Jēdziens “kultūra” XIX gadsimta otrajā pusē (īpaši sk. Tailoru) tika pretstatīts jēdzienam “civilizācija”, kur “civilizācija” iezīmē progresu, evolucionēšanu, sociālo un ekonomisko organizāciju. Raiņa “kultūras” jēdziena pamatā bija vācu telpā funkcionējošā izpratne, kur “kultūra” nozīmēja neieinteresētību, brīvību no varas, no pakļaušanas intereses, un šis jēdziens primāri noteicis skatījumu uz reliģiju. Tas nozīmē, ka reliģijai jābūt kultūrveidojošai. Tendences reliģijas vērtējumā Anglijā nebija krasi atšķirīgas: laika posms no 1850. līdz 1900. gadam šeit iezīmējās ar cīņu starp dabaszinātnisko totalīsmu un tā noliegumu, kas sākotnēji nāca no baznīcas aprindām, taču vēlāk izplatījās arī ārpus tām.¹¹ Dvēseles koncepcija (cilvēka subjektivitātes uzsvēruma), ko formulēja Tailors, bija tieši šāds noliegums, tomēr vienlaikus tā ietvēra sevī augstu kognitīvo potenciālu.

Paraudzīsimies uz “ciešanu” tēmu. Līdzīgi daudziem Eiropas nacionālisma teorētiķiem Rainis izmanto Kristus projekciju uz tautu – cietēju. Šādu mēģinājumu uzrāda Raiņa piezīmes 1917. gada 1. aprīlī. Īsi pirms Latvijas valsts dibināšanas viņš atzīmē saistībā ar drāmu “Imants”: “Imants: Dievi [kristietības – I. L.] ir tie paši, kas mūsu. Kaups: Dievs [kristietības – I. L.] ir dievs [latviešu dievs – I. L.], Mare ir Laima. Ušņš ir Jurgis. Tikai Kristus nav, kas cietis par pasauli. Imants: Tā ir zemā tauta, kas vienmēr cietusi. [...] Imants: Tātad tikai vārdi citi, lieta tā pati. Kaups: Jā. Imants: Bet vārdi nav svarīgi, lieta ir svarīga. Tad jau nekas nav jāmaina, nav vajadzīga nekāda jauna ticība. Kaups: Bet kultūra? Imants: Tā ir jauna. Tā tad ir jāpārņem, bet ticība nav jāmaina.”¹² Taču attaisnošanās figūras vietā šī projekcija drīzāk veido “varonības komponenti”, kuru viņš vēlāk izšķiras pārnest uz “ģeniālo indivīdu”. Rainis joprojām akceptē evolucionismu un aktīvi lieto *survival* un *revival* teorijas elementus. Viņa interese par morāli laikmeta kontekstā ir netipiski augsta.

Raksturojot laikmeta fonu, jāatgādina Zigmunda Freida (*Sigmund Freud*, 1856–1939) 1897. gadā formulētais ģimenes un kultūras antagonisms, pie kura viņš sīkāk atgriežas darbā “Īgnums kultūrā” (1929): “Ģimene negrib atdot indivīdu. Jo iekšējā ir ģimenes locekļu turēšanās kopā, jo vairāk tie tiecas norobežoties no pārējās sabiedrības un jo grūtāk viņiem izlauzties lielākā dzīves lokā. [...] Atrasisšanās no ģimenes ikvienam indivīdam kļūst par uzdevumu, kuru sabiedrība bieži atbalsta ar pubertātes un iniciācijas rituāliem.”¹³ Grūti šeit nesaskatīt Raiņa Jāzepa pamatkonfliktu – ja indivīds paliek saistīts ar ģimenes struktūru, viņš nevar veidot jaunas apziņas formas, kā tas notiek tad, ja viņš no ģimenes distancējas.

Pievērsīsimies nākamajām svarīgākajām ietekmēm Raiņa Jāzepa drāmā: pirmkārt, Frēzera “Zelta zara” idejām; otrkārt, vienlaikus ar Raiņa “Jāzepu” topošajai Junga teorijai; treškārt, eģiptoloģiskajiem avotiem un sekundārliteratūrai.

Divi elementi, kas liek pamanīt Frēzera ietekmi, ir jau “Radāmajās domās” detalizēti apcerētā Jāzepa nogalināšanas tēma, kā arī Jāzepa kā “maizes kunga” statusa identifikācija. Jau pašas ieceres sākumā 1909. gada 21. februārī Rainis atzīmē:

“Jāzepts pats stāsta brīnumus un briesmas par bedri, pavedina uz domām to iemest”.¹⁴ Lūk, gluži Frēzera terminoloģijas garā iecerēta četrtrinde: “Es viņš ciederu skujām kutināju, / viņi mani sita ar ozolu vālēm. / Es viņš kutināju kviešu vārpām, / Tie mani ciedru vālēm nosita.”¹⁵ Frēzera “Zelta zara” 2. sējuma 3. daļas 6. paragrāfs aplūko Ozirisu kā graudu garu: “Mēs redzam dievu, kura priekšlaicīgo un varmācīgo nāvi apraud mīloša dieve un ik gadu svin viņa pielūdžēji. Ozirisa kā veģetācijas dieva raksturu pamato leģenda, ka viņš bijis pirmais, kas mācījis cilvēkam grauda lietošanu, un ieraža uzsākt ikgadējos svētkus ar augsnes apstrādāšanu.”¹⁶ Frēzers min “paradumu nogalināt cilvēka upuri kā grauda un graudu gara pārstāvi. [...] Ozirisa vārds nozīmēja ‘raža (augoša labība, *crop*), pļauja’, un senie dažkārt viņu skaidroja kā grauda personifikāciju”.¹⁷ Rainis, plānojot drāmas pēdējo, ceturto cēlienu, 1912. gada 21. septembrī saistībā ar Pļaujas svētkiem atklāj nozīmīgu paralēli: “Ozirisa nāve rādīta drāmā.”¹⁸ 1913. gada 22. februārī viņš gatavojas noskaidrot: “Kas ir Ozirisa svētki? Kas pļaujas svētki?”¹⁹ Asnati “Radāmajās domās” Rainis pielīdzina Izīdai: “.. kā Izida salasa saraustītos Ozirisa locekļus. Tu mans saplosītais Oziriss.”²⁰ Nozīmīgs Frēzeram ir “Zelta zara” 3. daļas 15. paragrāfs, kur viņš aplūko mirstošo dievu kā grēkāzi. Grēkāža idejas pamatā Frēzers saredz divus priekšstatus: priekšstatu par mirstošo graudu dievu kā veģetācijas veicinātāju, kur dieva nāve ir regulārs auglību veicinošs akts, un ticību, ka ķēniņa nogalināšana notiek ar mērķi glābt dzīvības spēku no dabiskās novecošanās izraisītā spēku zuduma. Pļaujas svētki paredz arī dēmonu izdzīšanu, kas savairojušies noteiktā periodā. Rainis izmanto šo semantiku. 1913. gada 13. septembrī viņš piezīmē: “Jāzepa dēmoni nav vēl aizbiedēti ar slavēšanu.”²¹ “Tie dēmoni tomēr nav aizbiedēti ar visām skaļām runām un tauru pūtieniem.”²² Raiņa drāmas 5. cēlienā tātad atspoguļojas abi priekšstati. Kad tiek meklēti vainīgie Jāzepa lietā (apsūdzības cēlējs ir pats Jāzepts), brāļi steidzīgi norāda viens uz otru – Simons uz Jūdu, Izašars uz Rubensu, viņiem pievienojas Simons un Levijs. Rezultātā vainu uzņemas Jūda un kļūst par pirmo grēkāzi, kuru Jāzepam – pēc Raiņa ieceres – jānomaina. Izašars izpauž to, ka Jāzepts domāts kā veģetācijas gars, graudu gars: “Ko raudī, Jāzep? Jāmirst tev ir taču [...] Tu dzīvoji, lai mums ir maizes, – / Nu ir, – nu mirsti! Tu vairs nevajadzīgs.”²³ Savukārt otro versiju apstiprina Jāzepa atzinums: “.. es biju vājš, / Nu eju, asras alga man – par vēlu! (Atkrīt savā krēslā un sāk skaļi raudāt.)” Un: “Es eju, paliks cits [...] Zem kājām zeme zūd, es krītu bedrē.”²⁴ Atkārtoti seko bedrē krišanas motīvs. 1912. gada 20. novembrī Rainis konspektīvi attēlo otro cēlienu un uzsver: “Par grēka āzi: visus grēkus saber uz viņu [...] To met bedrē.”²⁵ Vēl pēc četrām dienām seko atzieme: “Krata no savām drēbēm putekļus uz guļošo Jāzepu, lai ar putekļiem krīt uz viņu visi viņu grēki, un pēc to iemet bedrē līdz ar grēkiem, lai cieš par viņu, lai atmaksā par viņiem, lai ņem visu ļaunu un brāļiem atstāj visu labu.”²⁶ Atkārtoti Rainis min arī brāļu spļaušana uz Jāzepu un viņa mēdīšanu. Frēzers sakrālā ķēniņa nogalināšanas veidu vidū min apmētāšanu ar akmeņiem, iemešanu no klints jūrā, sadedzināšanu, krustā sišanu, pašnāvību, pārgriežot rīkli, un pakāršanu. Pie grēkāža ceremonijas Frēzera atstāstā pieder arī viņa sišana, ko pavada liela trokšņa radīšana. Kad Rainis pārdomā “Jāzepa un viņa brāļu” beigu ainas raksturu, viņš izrādās alternatīvas priekšā. 1913. gada 4. februārī izskaņas versija vēl ir pilnīgi kristīga: “Tad miera skatā: Jums jāmacās savus darbus nožēlot, tad tik tapsat žēlīgi un cilvēcīgi un visa cilvēce vērtīsies uz labu. Steidzaties vest tēvu, jo mans aizejamais laiks ir tuvu.”²⁷ 1913. gada 22. februārī: “Galvu nokāris, kā pie krusta, un saka: Un jūsu vaļa notiek, bet ne mana.”²⁸ Ja Jāzepts šeit atklājas kā Kristus, tad Dievs izrādās –

vēstures dievs. “Beigās: vēl *Steigern*. Ironija: liktens izlīdzne caur to, ka iznīcina indivīdu un viņa gribu par labu masai: Jāzeps stāv kā Kristus, rokas izplētis. Galvu nokāris, kā pie krusta: Nu jūsu vaļa notiks, bet ne mana.”²⁹

1919. gadā Rainis nobeidz vēl vienu drāmu – “Spēlēju, dancoju” –, kura komplementāri izceļ kristīgos motīvus uz saules kulta rēķina, par kuru tālāk vēl runāsim. Jaunais velns mierina Totu, kurš grib atdzīvināt savu mīļoto Leldi no mirušajiem: “Lelde dzīvos, ļauj tikai, / Ka laimes saule to apspīd!”³⁰ Pie Leldes kapa Tots uzrunā mirušo: “Guli tikai šo īso mirkli! Drīzi dziedās gailis trešo reizi; Tad es tevi iecelšu saulē, Saule dos tev dzīvību. Gaidi vien uz saules laimi!”³¹ Viņš liek tai sēdēt austrumu pusē: “Lai saule tevi pirmo redz!”³² Kad saule parādās, Lelde atmostas dzīvei un saka: “Saule, ņem mani atkal, saule visa laba darītāja, Es pie tevis atgriezšos!”³³ Kristianizētā saules epifānija nav neatgriezeniska, jo trūkst trīs asinspilienu, ko Leldei pat saule nevar kompensēt. Rainis sasaista kokles spēlmaņa Totu *interpretatio christiana* variantā ar Kristu, abi veic *descendo ad inferiorum*, rezultātā mirušās dvēseles tiek izglābtas no pazemes. Tots tādējādi glābj Leldi un latviešu tautu un papildus aktivizē alūziju, ka tā ir “apakšzemes”, tātad – glābjamā tauta. Pēc sava *descendo* Tots, kad tiek draudēts viņu nosist, lieto kristīgo formulu: “Tagad viņi man draudēs ar nāvi, Man, kas pats uzvarējis nāvi.”³⁴ Un pēc skaidrojuma, ka nu pietiktu ar trīs asins lāsēm, lai atdzīvinātu Leldi, viņš pavēsta: “Man asins ir pārāk dārga: jūs visi nesverat šo trīs lāšu”,³⁵ kas polemiski parafrāzē Pāvila 1. vēstules korintiešiem rindu: “Jūs esat dārgi atpirkti”.³⁶ Tiesāšana ir drāmas 6. nodaļas tēma un ļaujas lasīties paralēli Jāzēpa “brāļu tiesāšanas idejām” (1. Kor. 6:8).

Atgriežoties pie Frēzera ietekmes, jāatzīmē, ka sakrālo ķēniņu nomaiņa, kas notiek ar varmācīga nogalināšanas akta starpniecību, ir viena no Frēzera koncepcijas pamattēzēm. Kādu laikmeta tendenci šī tēze apkopo, tālāk tiks paskaidrots.

Raiņa minētais “Kahemna”, vēlāk aizstāts ar *Amon-Re*, kā ēģiptieši nosauc Jāzēpu, ir Kagemni – vezīrs un tiesnesis sestās dinastijas trīs valdnieku laikā (t. i., XXIV–XXIII gadsimts p. m. ē.), kura kapenes ar sienas gleznojumiem no galma dzīves *Saqqarā* atraka 1893. gadā. Par Kagemni rakstīts Vidējās valsts papirusā (ap 1900. gadu p. m. ē.), kas šobrīd tiek glabāts Parīzē, un tas tiek saukts – “Kagemni pamācība”. Kaut daļa no tā ir nozaudēta, ir skaidrs, ka valdnieks Huni (trešās dinastijas beigās) liek vezīram pierakstīt savas pamācības, lai saglabātu tās saviem bērniem, tai skaitā Kagemni. Iespējams, ka Rainis Frēzera tēzi par ķēniņa dēlu kā ķēniņa substitūtu, kurš mirst tēva un tautas dēļ, šeit izmantojis apzināti, jo Jāzēpa aiziešana minētajos “vājuma vārdos” satuvināta ar Jēkaba ierašanos, turklāt arī Kagemni ir reālā Kagemni pamācību autora – faraona – dēls. Kaut arī vēsturiskais Kagemni dzīvojis vairākus gadsimtus vēlāk, papirusa autors ir samainījis laikmetus un izveidojis Kagemni par gudrā vezīra simbolu. Šo pamācību vispirms izdevis B. Gunns 1918. gadā, un A. H. Gārdiners to publicējis 1946. gadā žurnālā *Journal of Aegyptian Archeology*. Atsauces uz šīm personām un minēto papirusu reti atrodamas kādā Ēģiptes civilizācijai, kultūrai vai mākslai veltītā darbā laika posmā no 1893. līdz 1919. gadam. Iespējams, Kagemni izvēlē Raini pārliecinājis fakts, ka viņa rīcībā ir senākā gudrības literatūra visjaunākajā zinātniskajā publikācijā. “Mirstošais dievs” savukārt ir laikmetam raksturīga figūra, ko apkopo Frēzers un kas apstrādāta gadsimtu mijas un XX gadsimta pirmās trešdaļas daiļliteratūrā. Mirstošais varonis, mirstošais dievs, varoņcilvēka kults ir XIX gadsimta populārā varoņa kulta

modifikācijas. Viljama Vordsvorta (*William Wordsworth*, 1770–1850) “Laimīgā kareivja raksturs” (*Character of the Happy Warrior*), Roberta Brauninga (*Robert Browning*; 1812–1889) “Zaudētais vadonis” (*The Lost Leader*), Tomasa Kārlaila (*Thomas Carlyle*, 1795–1881) varoņkulta apraksti vēsturē ir tam raksturīgi piemēri tā laika Anglijā. Vislabāk Rainis bija iepazinies tieši ar Kārlaila teoriju. “Radāmajās domās”, kas attiecas uz Īliņa ieceri, lasām: “Masa un visi Īl. Pretinieki te ir viņu pašu labad, visi ir pret Īl., viņam ir tie un daba jāpakļauj, jāuzvar. Sākumā viss šķiet neiespējami, un tad tomēr izdodas. Kārlails 11–12.”³⁷ Raiņa bibliotēkā glabājas Tomasa Kārlaila grāmata “Strādāt un neizsamist” (*Carlyle Th. Arbeiten und nicht verzweifeln*. Disseldorf und Leipzig. [s.a.] ar numuru 100099. Kārlaila varoņu un dievību nošķirums nebija stingrs, iespējams tālab, atzīmē Džons Vikerijs,³⁸ ka varoņa dievišķums bija imanents, nevis transcendents. Šī atziņa, kas sakņota vācu ideālistiskā, kuru pārstāvēja Kārlails, labi rezonēja ar dabaszinātņu uzvaras gājieni un to pavadošo evolucionismu. Frēzers pārmantoja sava laikmeta uzskatu, ka senie cilvēki daudz lielākā mērā bija gatavi upurēt sevi nekā mūsdienu rietumu laikabiedri. Tomēr sakrālā ķēniņa nogalināšana Frēzera skatījumā ir liecība apbrīnai un pielūgsmei, ko tauta izjūt pret savu valdnieku,³⁹ tā vēl nebūt neparedz ģēnija atraidījumu. Pati sakrālā ķēniņa varas prezentācija Frēzera tēlojumā ir nevis individuāla, bet publiska lieta un problēma. Līdzīga “izziņas interese” izpaužas arī Dirkeima reliģijpētniecības virzienā – tas ir mēģinājums saprast, kas “paglāb” sabiedrību no dezintegrejošās individuālo gribu izraisītās haotiskās virzības. Šīs idejas morālā (evolucionārā) aspektā nodarbināja arī Rainis. 1912. gada 13. martā viņš jautā: “Vai attaisnojums cilvēcē? Vai tai ir par labu, ka labās patības top iznīcinātas no ļaunām, egoistīgām? Vai ļaunums tā netaps par valdošo? Kas garantē, ka nāk par labu labam cilvēcē? Jo cilvēce var arī uz ļaunu attīstīties. Bet ļaunais, tikai egoistiskais izirs, tātad var būt tikai laba vai izirt. Bet nau izirusi.”⁴⁰ Attiecībā uz Frēzera teoriju pētniecībā tiek lietots “humānistiskā progresā” izpratnes jēdziens, kas nav ne optimistisks kā pozitīvistiem, ne arī traģisks kā Freidam. Rainis “Jāzepā” svārstās starp traģisko un humānistisko evolucionismu.

Rainis izvērš drāmā arī laikmetam raksturīgo “barbariskās vides” motīvu. 1909. gada 21. februārī Raiņa piezīmēs saistībā ar “Jāzepu” tiek formulēta strikta opozīcija: “Ģēnijs pret pūli. Izredzētais pret varenim un tiesību turētājiem.”⁴¹ Jau pieminētā Tailora *survival* teorija tematizē modernās sabiedrības primitīvismu un barbarismu. Arī Frēzers dokumentē sava laikmeta – moderno – barbarismu. Ģēnija problēmu, ko rada indivīda sadursme ar naidīgo un varmācīgo vidi, Rainis īpaši intensīvi recipē pēc 1905. gada.

Kad – pretēji citu pētnieku ieskatiem – Frēzers noraida Ozirisu kā Saules dievību⁴² un Ēģiptes reliģiju kā saules kultu, Rainis acīmredzami meklē citas autoritātes, kas šādu uzskatu tomēr apstiprinātu. Kas Rainim licies pievilcīgs Saules kultā? Kādi uzskati viņu piesaistījuši profesionālajā literatūrā?

Raiņa bibliotēkā atrodam šādas grāmatas eģiptoloģijā, kuras viņš lasījis, strādājot pie drāmas “Jāzeps un viņa brāļi”: “*Ägyptische Kulturgeschichte im Altertum*” von Dr. B. Stern (Leipzig, [o.J.]); A. Erman “*Die ägyptische Religion*”⁴³ (Berlin, 1909); A. Schmidt “*Ägyptische Kulturgeschichte im Altertum*” (Verlag von B. Elischer Nachfolger, Leipzig); “*Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*” (übersetzt und eingeleitet von Günther Roeder, verlegt bei Eugen Diederichs, Jena, 1915).

Ļoti iespējams, ka darba tapšanas laikā lietotās speciālliteratūras saraksts ir bijis ievērojami plašāks. Piemēram, Ermans (*A. Erman*), kura darbus šobrīd egiptologi vērtē kā novecojušu standartliteratūru, bija viens no sava laikmeta nozīmīgākajiem egiptologiem. Īpaši atzīmējams arī izdevējs Eižens Dīderihs (1867–1930), kurš savu Jēnas izdevniecību pilnībā pakļāva “dzīves filosofijas” izplatīšanas uzdevumam un izvēlējās atbilstošus publicējamus darbus tikai pēc rūpīgas atlases.⁴⁴

Atgriezsimies pie Saules dieva, kurš – Raiņa lasītās literatūras kontekstā – vienīgais būtu spējīgs vispilnīgākajā veidā realizēt varonīgā cilvēka-dieva pašradīšanas imperatīvu. Tā Rainis atrod afinitāti Saules dieva pašapaugļošanai egiptiešu reliģijā: “Dievs veido sevi pašu, un viņa forma ir nezināma. [...] Viņš ir savienojis savu sēklu ar savu ķermeni, tā ka radusies ola viņa noslēpumainajā iekšienē.”⁴⁵ “Tas, kurš pats izveidojis savu olu, slepeni dzimušais varenais, kurš (pats) radījis savu skaistumu.”⁴⁶ A. Šmita (*A. Schmidt*) grāmatā Rainis atzīmē, ka “Seti I [...] pieņem savu dēlu Ramzesu par līdžķēniņu. Seti und Ramzess ieņem pozīciju, kāda nekad vairs nevar piekrist cilvēkiem”⁴⁷, un īpaši viņš pasvītro izteikumu attiecībā uz Seti: “Tu esi augstāks nekā dievi!”⁴⁸ Šis dievs, kā jau minēts, tomēr ir tikai varonis, precīzāk, tautas kultūrvaronis. Tāpēc Raini īpaši uzrunā šāds egiptiešu dieva Ozirisa raksturojums: “Oziriss ir Ēģiptes kultūrvaronis. Viņš pārvalda zemi kā ķēniņš. Savienībā ar savu māsu un sievu Izīdu viņš nes svētības ne tikai savas tautas, bet arī svešu tautu kultūrai.”⁴⁹ Tāpat saskaņā ar Rēderu (*Roeder*) Atons loloja “domu par rūpēm par “nabaga barbariem”.”⁵⁰ Aizrautība ar ģēnija pašradīšanas metaforu daļēji paskaidro, kāpēc Rainim bija tik maza interese par fiziskiem pēcnācējiem.

Ir labi zināms, ka Raini īpaši nodarbinājis “saules bērns” tēls.⁵¹ Viens no tēla ierosinātājiem varēja būt izlasītais Ērmana grāmatā: “Ēģiptiešu teiksma par pasaules rašanos. Cita teiksma liek uzplaukt lotosa ziedam no pirmūdeņiem, un tajā sēdēja saules bērns, un atkal citur zināja teikt, ka govš peldēja pa ūdeni, un uz tās sēdās jaunais saules dievs.”⁵² Lasītajam – piedāvāju šādu rekonstrukciju – seko Raiņa replika: “Ne katrs ir sevī pašā, subjektīvi tikai dzejnieks. Īliņa lāsts, ka viņš paņēmis visu. Saules bērns dod visu, un tā nav pašatteikšanās, bet prieka pilna došana, viņš ir pārāk bagāts, dvēseles bagātība aug dodot.”⁵³ “Saules bērnu” (*Sonnenkinder*) jēdzienu XIX gadsimtā ieviesa Johans Jakobs Bahofens (*Johann Jakob Bachofen*, 1815–1887) kopā ar Bufonu, akcentējot ideju par zemi kā ugunīgu lodi, kas atdalījusies no saules: “Mēs visi esam saules bērni. [...] Telpas neizmērojamība ir vēsa, klusa un nedzīva – mūsu spīdošā māte saule, sildot un briedinot mūsu augli, šķiet vienkāršs īstenais dzīvības elements.”⁵⁴ Un atskaņas saklausāmas arī “Jāzepā un viņa brāļos”: “Mans gars, iekš Saules tēva ieiedams, / Pa dienām nostaros ar sauli zemē [...] Pats, iznīcībā saldams, sildīts jūs.”⁵⁵ Kā šai ainā saprotams Saules tēvs, paskaidro mūsdienu egiptologs: “Kanoniskajā piecu ķēniņa titulatūras vārdu sakārtojumā tituls “Re dēls” tiek likts pirms [ķēniņa] dzimšanas vārdiem un retrospektīvi apzīmē tās varas mantinieku un īpašnieku, kura tiek atbrīvota kronēšanas rituālos. Pēc tam, kad ķēniņš atbrīvojies no visām zemes saitēm nāvē, viņa liktenis atkal savienojas ar saules likteni. Piramīdu tekstu izteikumu mērķis ir atvieglot ķēniņam pacelšanos pie “sava tēva Re”, lai tēvs un dēls beidzot varētu savienoties. Šis priekšstats vidējā valstī tika formulēts šādi: “Dieva (Amenemhats I) ķermenis iegāja tajā, kas viņu bija radījis.” Mirušais ķēniņš var tikt pielūgts arī saules tēlā. Senajā valstī dažkārt savienojas Saules dieva un mirušā ķēniņa kultu saules svētnīcās, kas tika iesvētītas

Oziris kēniņam visciešākā saiknē ar mirušo tempļiem.”⁵⁶ Turklāt fizikālā analogija Rainim nozīmīgi sasaistīta ar upura tēmu. Tomēr saules reliģijas saistību ar patriarhātu kā evolūcijas augstāko fāzi bija uzsvēris jau Johans Jakobs Bahofens (*Johann Jakob Bachofen*) savā 1861. gadā iznākušajā grāmatā “Mātes tiesības” (*Mutterrecht*).

“Saules bērns” tādējādi pamato labumu apmaiņu, kas skatāma kā rezultāts meklējumiem gan pēc upura, gan pēc t. s. ideālas ekonomikas.⁵⁷ Mūsdienu ēģiptoloģija uzsver, ka bērnam – kēniņam – nepieciešama “zīdīšana”: “No visām darbībām, kas pavada kēniņa bērniecību, kēniņa ideoloģijai visbūtiskākā ir tā, ka to baro dievišķa aukle. Dievietes piens ir “balts, tīrs un salds” un piešķir vienlaikus dzīvesspēku un varu. Senajā valstī mirušais faraons saņem šo pienu ar tā sargājošajām īpašībām. Tas palīdz atkal par mazu bērnu kļuvušajam kēniņam ieaukt viņa jaunajā stāvoklī viņšaulē, neatsakoties no savām privilēģijām.”⁵⁸ “Kad kails izaudzis kēniņš zīž pie govš tesmeņa, tas nozīmē – kopš Vidējās valsts laikiem – atjaunošanās spēju”.⁵⁹ Raini nodarbina ģēnija radīšanas problēma, kuras atslēgu viņš pa daļai saskata metaforiskā un reālā zīdīšanas procesā, meklējot tā vēsturisko ekvivalentu. 1914. gada 24. februārī dzejnieks atzīmē “Radāmajās domās”: “1760. *Rousseau* iespaids sākas: mātes pates grib zīdīt – rodas varoņu reģenerācija: žironde, Robespjērs, Dantons, varonīgās armijas. 1770. *Rousseau* iespaids uzvar, *Voltaire* processes, sievas top iekšīgas un klusas, doma par nākotni laba, lai bērns top labs un liels.”⁶⁰ Žans Žaks Ruso Rainim ir gan “jaunā laikmeta priekštecis” franču kultūrā iepretī “vecā laikmeta pilnībai un kritikāi” – Voltēram,⁶¹ gan arī Gētes pārspējējs.⁶² Un vēlreiz ēģiptologa secinājums par bērna motīva daudznozīmību Ēģiptes civilizācijā: “Bērnā savienojas visa iespēju pilnība, un tālab dažādie bērna tēli ir tik nozīmīgi arī faraonam. Tie paredz gan trauslumu un atkarību, gan arī iepriekšnolemtību un neierobežotas iespējas.”⁶³

Šajā skatījumā uz Ēģipti Rainis attālinās no sava mīluļa Gētes, kuram Ēģipte bija “tuksnešainā mirušo zeme” un kurš, sastopoties ar Senās Ēģiptes tēliem, vēlējās izsaukties: “Atceries dzīvi!”⁶⁴ Šīs attieksmes reminiscences drāmā vēl atrodamas Jāzepa sarunā ar Potiferu, kad Jāzeps iebilstot jautā: “Vai dzīvei neder Kahemna?”⁶⁵ pats mēģinot tālāk sniegt pozitīvas atbildes pierādījumu. Kad Jāzeps noslēgumā, īsi pirms savas pacelšanās (*anabasis*), saka: “Es savu spozmu vienošu ar sauli, / Es nāksu saskaņā ar visumu, / Ne nievāt pasauli, tik viņu saprast. / Ar ģintīm būšu vienatnē un gūšu mieru. / Tur nebūs sienas vairs starp / Es un Cits, /starp “taisnis”, “netaisnis”, / starp “būt” un “nebūt”. / Un tad es atnāksu jums atdot sauli”⁶⁶ – viņš papildina varoņa pašradīšanas figūru ar XIX gadsimta beigām un XX gadsimta sākumam raksturīgo toposu “visu saprast” (*tout comprendre*), kas pretstatīta vērtējošai atmaskošanai.

Rainim bija tuva Ehnatona Ēģiptes reliģijas reformas interpretācija un vērtējums: “Viņa reliģija pastāvēja pamatā tajā, ka vecais panteons tika likvidēts un tā vietā iecelta vienīgā būtne Saule “Aton”, bet arī tā tikai kā spīdekļis bez jebkādam mitoloģiskām piedevām, tā ka īstenībā nevar runāt par šo saules “dievu”.⁶⁷ Atbilstoši šim pamatskatījumam “Atona himnas nesatur neko no saules identifikācijas ar daudzām citām dievbām, veco laiku kroņus un scepterus, un pievārdus, un simbolus. Ir tikai viens paraugs, kas tiek apdziedāts: daba”.⁶⁸ Šajā himnā Rainim šķīta būtiska ne vien paredzamā reformatora un dzejnieka sakritība,⁶⁹ bet arī atbilsme Millera skatījumam uz āriešu reliģiju kā dabas kultu iepretī semītu reliģiju t. s. “vēstures Dievam”.

Mēģināsim eksplicēt vēl dažas iezīmes XIX gadsimta tipisko uzskatu recepcijā. Jau drāmas sākumā Rainis galvenajam varonim liek mutē vārdus: “Es negribu kļūt gans, ne mūžu vadīt / Ar lopiem kopā piesmakušās kūtiņš. / Man tīras rokas būs un baltas drēbes, / Es cietu māju celšu, sēšu kviešus / Kā vīraks kūpēs mani tūrums, [...] / Es brāļus barošu ar savu maizi”.⁷⁰ Jēkabs uz to nesekmīgi iebilst: “Ar zemi nodoties ir sievu darbs. [...] Vīrs ir gans. / Vai iet kā Jūda laupījumu laupīt.”⁷¹ Rainis šeit vadās no pretstata “ebrejskais” – “ēģiptiskais”, ko eksplicē tālāki prestatījumi: “nomadiskais” – “vietsēdiskais”, “lopkopība” – “graudkopība”, “nacionāli ierobežotais” – “cilvēciski universālais” (humānistiskais). Raini, iespējams, ietekmējis Herdera uzskats: “Ēģiptē nepastāvēja lopkopības un ganu dzīves, pirmās ganu telts patriarhu gars bija zudis. Taču Nīlas sanesumu veidota un no tiem apauglota, viegli radās teicama graudkopība. Ceļotājdzīve apsīka. [...] Ēģiptietis nīda, viņam riebās lopu gani ar visu, kas tam piekrita”.⁷² Rainis tādējādi sakausē divus mītus: Herdera likumu, kārtības un drošības Ēģipti ar Herdera “Austrumzemes” maigajiem vaibstiem.

Minētie prestatījumi pārklājas ar Jaunās un Vecās Derības prestatītiem. Laikabiedru skatījumā lopkopība iemiesoja vīrietības, graudkopība – sievietības kultūru. XX gadsimta 30. gadu pirmajā pusē šādu skatījumu Latvijā popularizēja J. A. Jansons⁷³ un N. Vīksniņš.⁷⁴ Vīksniņa recepcijā pirmā pārstāv iekarotāju tautu psiholoģiju un ietver drosmi un nežēlību pret ienaidnieku (acs pret aci, zobs pret zobu), kā arī lepnumu un viltu. Klasiskās kultūras pētnieks piedēvē šādas kultūras raksturojumus Vecās Derības pasaulei. Jaunā Derība turpretī paužot sievietības kultūru un vairs neesot pilnībā “ebreju gara izpausme”, bet saturot “indoeiropiešu gara” elementus, kas patapināti no senpersiešu reliģijas. Šīs “ētiskās pasaules” principi esot līdzniecība, tuvāko un ienaidnieku mīlestība, kā arī pazemība. Šādā skatījumā Raiņa Jāzeps, kas nodarbojas ar graudkopību, reprezentē augstāku evolūcijas pakāpi, kur universālais pārvar nacionālo. A. Šmita grāmatā Rainis pasvītrotis vācu orientālista hipotēzi, ka “Jāzeps, Jēkaba dēls, Hiksosu ķēniņa laikā, šķiet, bijis lauksaimnieks”,⁷⁵ nepievēršot uzmanību tam, ka “pieminekļi par to klusē”.⁷⁶

Rainim interesējis ēģiptiskā un ebrejskā prestatījuma idejas līdztekus apgalvojumiem, ka Vecās Derības psalmi kā vienīgā vērtīgā literatūra paceļas līdz ēģiptisma līmenim, ko pārstāv “Kairas himna Amonam-Re”.⁷⁷ Kas ir šīs teorijas avoti? Jāatceras Rūdolfis Frīdrihs Grau (*Rudolf Friedrich Grau*, 1835–1893) un viņa koncepcija par indoģermāņu “sievīšķo dabu” iepretī semītu “vīrišķajam garam”.⁷⁸ “Darba mīlestība”, “tiesības uz īpašumu” un “progresīva lauksaimniecība” Ādolda Piktē (*Adolphe Pictet*, 1799–1875) skatījumā izceļ ārieti.⁷⁹ Vācbaltiešu izcelsmes reliģijpētnieka Leopolda fon Šrēdera (*Leopold von Schroeder*, 1851–1920) āriešu raksturojums, kas piedēvē tiem “nāves nicinājumu, nāves prieku”,⁸⁰ šeit tiek koriģēts, konfrontējot “gatavību nāvei” ar “augsto dzīvības vērtību”. Semītu un āriešu prestatījums bijis viens no ietekmīgākajiem XIX gadsimtā, un Makss Millers un Ernests Renāns (*Ernest Renan*, 1823–1892) to plaši ieviesa zinātnē, tā ka jau ap XIX gadsimta vidu šis prestatīti bija zināms ikvienam kaut cik izglītotam eiropietim.⁸¹

Var pieņemt, ka Rainis savā Jāzepa iecerē, Freida traģiskā evolucionisma ietekmēts, realizē tādu reliģijas vēstures koncepciju, kas postulē attīstību, sākot ar pārliecinātām matriarhāta atbalsīm Raheles “kulta” personā, un kulminē idejā par Jāzepa pacelšanos uz “tēva dievu” – pacelšanos, kas apveltīta ar īpašu attīstības potenciālu. Sarežģītā izšķiršanās starp “sākumu” meklēšanas stratēģiju pirmajā

gadījumā un progresā teorijas apliecinājumu otrajā tādējādi nosvērās par labu pēdējam, kas satur lielākas augošās latviešu kultūras pamatojuma iespējas. Vienlaikus grūti noliegt Raiņa uzskatu tuvību arī Cīrihes psihologa Karla Gustava Junga (*Carl Gustav Jung*, 1875–1961) uzskatiem. Gan Jungs (atšķirībā no Freida), gan Millers uzsvēra “sākumu” un to atjaunināšanas svarīgumu mūsdienu kultūrā un cilvēkā. Savās piezīmēs 1912. gada 2. aprīlī Rainis raksta: “Saules tēma, spēks. Imants saulains, neapzinīgs = Egmonts, *Siegfried*, bet spēcīgs, kas Egmonts nav, *Siegfried* gan, top apzinīgs, kas nau ne Egmonts, ne *Siegfried*.” Vācu piētismā Kristus mocekļībai tika pielīdzināta nacionālo varoņu – Zigfrīda un Armīnija – varonīgā nāve. Rainis, kā redzams, apsver latvisko atbilstmi – Imantu. 1914. gada 5. augustā Rainis atzīmē: “Spēks ir augstākais ideāls. Spēks ir koncentrācija, pilnīga nodošanās vienai gribai (lietai), jūtas un griba savienota vienā punktā. Visu riskēt”.⁸²

Kāda varētu būt saules dieva ģenēze? Atcerēsimies, ka jau 1911. gadā Jungs rakstīja: “Ja kāds godina Dievu, sauli vai uguni, tad tas godina sevis paša vitālo spēku, *libido*. Kā to izteic Seneka: “Dievs ir jums tuvu, viņš ir ar jums, viņš ir jūsos.”⁸³ Jautājot par šīs tēzes reliģisko pamatu, jāatzīst, ka tā atbalso piētisma idejas. Kādas? Cincendorfs (*Zinzendorf*), ko Jungs min savā 1912. gadā iznākušajā darbā “*Libido pārvērtības un simboli*” (“*Wandlungen und Symbole der Libido*”), bija dziļi ieinteresēts “iekšējā dievā” kā “degošā uguni”. Līdzīgos ieskatos bija arī Šleiermahers. Jungs, piētisma ietekmēts, raksta: “Kam pašā ir Dievs, saule, tas ir nemirstīgs, līdzīgi saulei”.⁸⁴ Viņš analizē saules varoņa mītus gan hellēņu pagānismā, gan teutoņu varoņus, kā Zigfrīdu un Armīniju (*Arminius*), kuru atdzimšana izvērsta kā centrālā tēma šajos mītos.⁸⁵ Šis motīvs īpaši izvērsts Junga “Pārvērtību” otrajā daļā.⁸⁶ Tieši 1911.–1912. gadā Jungs distancējas no Freida un intensīvi lasa monistu literatūru.⁸⁷ Raiņa autoritāte Gēte bija analizējis Kristu kā Saules dievu, uzlūkojot to kā identisku ģermāņu varoņiem – dieviem, kas upurē sevi, bet saules reliģiju skatot kā ceļu, kā atgriezties pie “dabiskā” pagānisma.⁸⁸ Arī Renāns, kas 1863. gadā savā darbā “Jēzus dzīve” interpretēja Jēzu nevis kā dievu, bet kā vēsturisku figūru, centās postulēt, ka seno tautu saules pielūgšana esot bijusi saskanīgāka ar moderno zinātnisko pasauli (!) nekā jūdeokristīgā ortodoksija. Savā darbā “Filosofiskie dialogi un fragmenti” (1876), ko citē arī Jungs, Renāns raksta: “Iekams reliģija sasniedz pakāpi, kad tā pasludina dievu par absolūtu un ideālu, t. i., esošu ārpus šīs pasaules, tikai viena pielūgsmē ir bijusi saprātīga un zinātniska: tā ir bijusi saules pielūgsmē.”⁸⁹ Āriešu reliģiskais pārakums pār semītiem Renānam šķita neapšaubāms. Rainis dažādos savas daiļrades posmos Renānu vērtēja mainīgi. Savā rakstā “Jaunākā franču literatūra” (1898) viņš vērtē to kā “brīvprātīgi atpakaļrāpulīgu”, “kurš prot savienot vienā personā izplūstošu reliģiozitāti un cienību priekš “pazemības” un atkal fantāzijas par “pārcilvēku audzētavām””.⁹⁰ Skaidrāku dzejnieka pozīciju tieši minētajā jautājumā man nav izdevies dokumentēt, taču visticamāk – Renāna antisemītisma akcenti Rainim nelikās ne simpātiski, ne arī produktīvi. Jau 1890. gadā daudziem “tautībniekiem” vācu telpā saule šķita “vienīgā īsto ģermāņu dievība”.⁹¹ Taču motīvi “varonis – saule” (atcerēsimies Raiņa “Zelta zirgu”) pieder “tautībnieku” stabilajam repertuāram.

“Pārvērtību” 2. daļas pirmajā paragrāfā Jungs turpina: “Saule, kā atzīmējis Renāns, patiesībā ir vienīgā Dieva racionālā reprezentācija, gluži vienalga, vai barbaru skatījumā vai mūsdienu fizikas skatījumā. [...] Tā ir mūsu pašu dvēseles spēks,

ko mēs saucam par *libido*. Ka tā nav vairs vārdu spēle, mums mācījuši mistiķi. [...] jo mūsu enerģijas un dzīvības avots ir saule. Tālab mūsu dzīves substance kā enerģiskais process ir pilnībā saule”⁹² XIX gadsimta otrajā trešdaļā šis idejas rūpīgi kopa Millers. “Lekcijās par reliģijas izcelsmi un attīstību” (1878) viņš jautāja: “Vai viss ir saullēkts? Vai viss ir saule? [...] Šo jautājumu esmu sev daudzārt uzdevis, iekams citi to uzdevuši man. [...] jāteic, ka mani pētījumi atkal un atkal mani pārliecinājuši par to, ka saullēkts un saule ir seno āriešu galvenie mīti.”⁹³ Millera uzskatā senais āriešu dievs saglabājies viņu pēcteču valodā. Gluži Millera valodā un “garā” Rainis atzīmē 1915. gada 21. oktobrī: “Uzturējusi visu pirmatnību līdz šai dienai pilnā skaidrībā latviešu ticība: nau aizmirsusi, ka dievības ir dabas parādības: visi dievi ir ne vien personas, bet parādības pašas. Kad aizmirst seno valodu, kura runā par dabas parādībām, tad meklē šiem nesaprotamiem vārdiem saprātu un tura parādības par personām. Tad sākas mitoloģija, teikas, pasakas; visa fantāzija un dzeja aiziet mīklu minēšanā par pagātņi un nedarbojas tagadnē. Poēzija top nedzīva līdz ar savu nedzīvo priekšmetu. Bet latvju t. dziesmu dzeja ir dzīva, jo darbojas ar tagadni; dievi ir dzīvi, jo nau personas, bet ir dabas parādības. [...] Latvju ticība nevar vairs mirt, jo mēs vairs nevaram aizmirst, ka saule ir saule, ne persona, ka pērkons ir pērkons, ne persona. [...] Monisti, Harti, Tolstojs nevarēja nodibināt jaunu ticību: nebija aiz viņiem vēstures un tautas spēka. [...] Bet aiz mums stāv tautas dziesmas un tauta pati.”⁹⁴ Raiņa patoss šķiet saprotams – brīdī, kad tiek rakstīti šie vārdi, iznāk “Latvju dainu” pirmā aptverošā izdevuma pēdējais sestais sējums.

Šeit īpaši nozīmīgi ir atgādināt, kāda ir līdzīgu projektu vieta reliģijas vēsturē. Vēsturiski saules kulta izvēle norāda uz Romas imperatoru Flāviju Klaudiju Juliānu (*Flavius Claudius Iulianus*), sauktu Atkritēju (*Julianos Apostata*), kurš “Himnā ķēniņam Hēliosam (*Sol invictus*)”, proti, Saules dievam kā impērijas dievam, 363. gadā pasludina: “Es esmu ķēniņa Hēliosā sekotājs. [...] Kopš bērniības esmu izteikti tiecies pēc dieva stariem, kas iespiedušies dziļi manā dvēselē,”⁹⁵ bet reminiscences saklausāmas Raiņa poētiskajā figūrā “jaunu dienu saule” (“Saules gadi”, tapšanas laiks: 1924–1925): “Manu jaunu dienu saule / Toreiz iespīdēj’ man sirdī.”⁹⁶ Taču dzejnieka attieksme vērtējama kā kritiska: Rainis atceras savu kristību ceremoniju, kad viņš kristības ūdenī saskatījis lēkājušus, dejojošus saules starus un atminas arī, ka iekodis mācītājam pirkstā (“saulītes ar zobiem” motīvs).⁹⁷ Atgriežoties pie *Sol invictus*, piebildīsim, ka tas ir Mitras pievārds, par kuru Jungs varēja lasīt reliģijas pētnieka Franča Kumona (*Franz Cumont*, 1868–1947) darbos.⁹⁸ Juliāns Atkritējs simbolizē mēģinājumu atgriezties pie pirmskristīgās reliģijas un tādējādi piedāvāt reliģisko alternatīvu jau stabilitāti guvušajai kristietībai, šo alternatīvu, cita starpā, raksturo dievu un dēmonu uzņemšana vienā sistēmā, maģiskās prakses pieļāvums un it īpaši transcendentais monisms. Mitraisms arī Jungam kalpo kā alternatīva kristietībai, ko viņš saprot kā svešu masku, kas eiropietim aizsedz viņa īsteno jeb “bioloģisko” saules reliģiju.⁹⁹ Tiešā Millera ietekmē jau ap 1890. gadu Centrāleiropā kristīgo mītu mēģināja aizstāt ar dabas, īpaši saules, kultu. Ernsts Hekelis (*Ernst Haeckel*, 1834–1919) iedibina “monistisko reliģiju” kā panteistisko dabas reliģiju ar saules kultu centrā. 1899. gadā grāmatā “Pasaules mīkla” izteiktais aicinājums atgriezties pie tās rada dzīvu lasītāju atbalsi. Grāmata strauji kļuva par bestselleru.¹⁰⁰ Tajā nepārprotami izskanēja opozīcija kristietībai. Uz Hekeli Rainis atsaucas jau savās piezīmēs Fausta tulkojumam 1897. gadā. Viņu fascinē gan ideja par silto pirmatnes

jūru kā dzīvības šūpuli, gan nepārvaramas plaisas noliegums starp neorganiskajām un organiskajām formām,¹⁰¹ ko atpazīstam jau citētajā Jāzepa solījumā “spīdēt kā saulei”. “Saules pielūgsmē (*solārisms* jeb *helioteisms*) modernajam zinātniekam šķiet vislabākā teisma forma, proti, tāda, kas visvieglāk samierināma ar moderno monismu”,¹⁰² jo zeme neesot nekas cits kā “no saules atdalīties fragments”.¹⁰³ Naturālistisko monoteismu Hekelis šeit pretstata kristiešu antropiskajam kultam. Saules pielūgsmē raksturoja arī Rīgā dzimušo un kopš 1888. gada Leipcigā darbojošos vācbaltietu fizikālās ķīmijas celmlauzi Vilhelmu Ostvaldu (*Wilhelm Ostwald*, 1853–1932), kas bija aktīvs monistu līgas (*Monistenbund*) dalībnieks. Laika posmā no 1910. līdz 1920. gadam viņš formulēja svarīgākās saules kulta tēzes. Par tām sajūsmu izrādīja arī Jungs,¹⁰⁴ šīs idejas aktīvi recipējot gandrīz vienlaikus ar Raini, proti, 1911.–1912. gadā.¹⁰⁵ Sauli nosaukdams par mūsu visu māti,¹⁰⁶ Ostvalds, iespējams, iedrošina Raini lietot šo formulu savā drāmā “Daugava” (“saule mūsu māte”), kaut šāds vārdu savienojums atrodams arī latviešu tautasdziesmās.¹⁰⁷ Jānis Stradiņš atzīmē: “Arī pēc pārceļšanās uz Leipcigu V. Ostvalds ietekmēja zinātnisko un filosofisko domu Rīgā. Vairāki no vēlākajiem Rīgas ķīmiķiem (P. Valdēns, M. Centneršvērs, J. Zavidzķis) ilgāku laiku papildinājās Ostvalda Leipcigas laboratorijā, un zinātniskie sakari starp Rīgu un Leipcigu veidojās sevišķi cieši. Nav nejaušība, ka Rīgā zināmā mērā laidusi saknes arī Ostvalda enerģētiskā filosofija. Ostvalda enerģētikas “manifesta” – bēdīgi slavenās Lībekas lekcijas – tulkojums krievu valodā pirmoreiz iznāca klajā tieši Rīgā. Dažas Ostvalda filosofiskās tēzes popularizēja J. Asars, par tām interesējās Rainis.”¹⁰⁸ Jau 1897. gadā, veidojot piezīmes “Fausta” tulkojumam, Rainis pieslejas Ostvalda viedoklim, ka “gars un elementi nau nemaz kas pretisks, bet tik viena spēka dažādas parādības”.¹⁰⁹ Tiesa, kad 1914. gada oktobrī intervijā Ostvalds iestājas par Vācijas pārvaldītu Baltiju, Rainis asi reagē uz viņa politisko programmu.¹¹⁰ Aptuveni šai periodā viņš arī aktivizē vārdkopu “latviešu ticība”, kas pārmanto virkni kristīgo atribūtu, pirmām kārtām – nošķirumu starp “mirušo” un “dzīvo” jeb evaņģēlisko, pēdējo identificējot ar “latvisko”, jo “Latvju dainu” izdevums taču saprotams tādējādi, ka tauta “pamodināta” pilnībā, turpretī “kristisms .. atzīst kultūru kompromisā, dzīvu un mirušu garu”.¹¹¹

Nobeigumā jāteic, ka, cenzdamies apgūt pašu jaunāko pētījumu rezultātus dabaszinātnēs un reliģiju vēsturē, Rainis parāda dziļu kontinuitāti ar XIX gadsimta pirmās puses idejām morāles un valsts lomas interpretācijā, kā arī kristoloģisko motīvu lietojumā, kuras viņš tiecas savienot ar evolucionisma teoriju. Viņš sapludina jau Veimāras klasicismā nostiprinātā un laikmetīgajā Eiropā reanimētā Saules kulta iezīmes ar evolucionisma recepciju. “Sākumu” idejas, ko pastarpina Herdera un Millera romantisms, viņš tāpat modificē evolucionisma garā. Tas arī nepārsteidz, jo paša evolucionisma romantiskie akcenti jau bija draudzīgi kultūru daudzveidības idejām¹¹² un pietiekami labi varēja veikt šo “latviskās kultūras” pamatošanu. Kad apmēram 50 gadu laikā (1867–1919) Eiropā tiek formulētas vairākas nozīmīgas reliģijas teorijas, Rainis, strādājot pie “Jāzepa un viņa brāļiem”, iesaista svarīgākās no tām konkurencē ar kristīgo interpretāciju. “Jāzeps” – pretēji “Spēlēju dancoju” – tapšanas laikā maina “kristīgo” orientāciju uz laikmetīgajām nekristīgajām alternatīvām, bet asumus laikmetīgajās diskusijās starp saules mitoloģijas piekritējiem un primitīvās folkloras pētniekiem nogludina. Rainis nav kādas teorijas konsekvents sekotājs – konsekvents tailorisms, piemēram, liktu pārņemt arī deģenerācijas tēzi,

kas postulē atpalikušo kultūru nespēju pašu spēkiem aktivizēt attīstības potenciālu. Progress šīs teorijas skatījumā nav garantēts nevienai kultūrai. Minēto teoriju pārstāvji primāri bija ieinteresēti atklāt cilvēces kultūras sākumus reliģijā. Tā Rainis pēc monistiskās fāzes virzās zināšanu un ticības diferenciācijas virzienā ar vienīgu mērķi – pamatot pēdējo kā “latviešu ticību”: “Ticību nevar dibināt uz zināšanu, kā dara *Huchelieši*. [...] Ticībai jābūt patstāvīgai, tikai viņa nevar pretī runāt”.¹¹³ Raiņa pamatinterese bija jaunas lielas latviešu kultūras radīšana un tās slēpto mehānismu noskaidrošana, kuri ietver arī “ticību”. “Pagātnes mums nav, tādēļ mums nav lepnuma .. Mums tas jāceļ.”¹¹⁴

LITERATŪRA

Originālsacerējumi:

Rainis. (1965) *Spēlēju dancoju. Velnu nakts piecos cēlienos*. Rīga : Liesma.

Rainis. (1981) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 11. sēj., Rīga : Zinātne.

Rainis (1981). *Kopotī raksti*: 30. sēj., 14. sēj.. Rīga : Zinātne.

Rainis (1982). *Kopotī raksti*: 30. sēj., 15. sēj.. Rīga : Zinātne.

Rainis. (1982) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 16. sēj.. Rīga : Zinātne.

Rainis. (1983) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 18. sēj.. Rīga : Zinātne.

Rainis. (1986) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 23. sēj.. Rīga : Zinātne.

Rainis (1986) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 24. sēj., Rīga : Zinātne.

Rainis. (1986) *Kopotī raksti*: 30. sēj., 5.var. sēj., Rīga : Zinātne.

Sekundārliteratūra

Frazer, J. G. (1911) *The golden bough: a study in magic and religion*. The dying god. 3. ed. London : Macmillan

Фрейд, З. (1992) *Недовольство культурой*. Он же, *Психоанализ*. Религия. Культура. Москва : Ренессанс.

Herder, J. G. (1964) *Werke in fünf Bänden*, 2. Bd., Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.

Kippenberg, H.G. (1997) *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. *Religionswissenschaft und Moderne*, München Beck.

Leroy, M. (1992) *Le mythe jésuite. De Beranger à Michelet*, Paris : Presses Universitaires de France.

Vickery, J. B. (1973) *The Literary Impact of the Golden Bough*. Princeton : Princeton University Press.

Erman, A. (1923) “Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3 und 2 Jahrtausend v.Chr.” Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Noll, R. (1994) *The Jung Cult: origins of a charismatic movement*, Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr.

Schmidt, A. [O.J.] *Ägyptische Kulturgeschichte im Altertum*, Leipzig : Verlag von B. Elischer Nachfolger.

Roeder, G. (1915) *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*. Übersetzt und eingeleitet von Günther Roeder, Jena : Eugen Diederichs.

- Anonymous (1910) Sonnenwendfest. *Der Monismus: Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik* 5.
- Bonhême, M.-A., Forgeau A. (1989) *Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers*, Zürich und München: Artemis.
- Morenz S. (1968) *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Herder, J. G. (1911) Ideen zur Kulturphilosophie. Ausgewählt und herausgegeben von Otto Braun und Nora Braun, Leipzig : Inselverlag.
- Jansons, A. (1934) Daži raksturīgi vaibsti mūsu senču garīgajā sejā. *Izglītības Ministrijas mēnešraksts*, Nr.11.
- Vīksniņš, N. (1935) *Mēģinājums raksturot latvieti un viņa kultūru*. Rīga : V. Olava fonda izdevums.
- Grau, R. F. (1867) *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*, Stuttgart : Liesching.
- Olender, M. (1995) *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im XIX Jahrhundert*, Übers. von Peter D. Krumme, Frankfurt, New York : Campus Verlag.
- Schröder, L. von. (1914) *Arische Religion. In 2 Bänden, Bd.I. Einleitung. Der arische Himmelsgott. Das höchste gute Wesen*, Leipzig : Haessel Verlag.
- Jung, C. G. (1991) *The Psychology of the Unconscious : A Study of the Transformation and Symbolisms of the libido*. Jung C. G. Collected Works. Princeton : Princeton University Press.
- Mosse, G. (1964) *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York : Grosset and Dunlap.
- Mueller, M. (1869) *Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain*, in ii, iii, iv, v, 1868. New York : Scribner.
- Bidez, J. (1930) *La vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres.
- Haeckel, E. (1900) *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*. New York and London : Harper & Brothers.
- Ostwald, W. (1914) *Die Sonne*. Sonne 1, Heft 2.
- Stradiņš, J. (1982) *Etīdes par Latvijas zinātņu pagātņi*. Rīga : Zinātne.

ATSAUCES

- ¹ Personas pirmajam pieminējumam šī raksta ietvaros iekavās tiks norādīts vārds un uzvārds oriģinālrakstībā, kā arī dzīves dati. Atkārtoti atsaucoties, tiks minēts tikai uzvārds, ja vien tas netiek minēts vienlaikus ar citu pirmoreiz pieminētu personu (šādā gadījumā visas personas tiks minētas pilnā vārdā un uzvārdā).
- ² Atsauce uz Milleru atrodama Īla eposa “Radāmājās domās” (sk. Rainis, *Kopotī raksti*, 14. sēj., 318).
- ³ Rainis, *Kopotī raksti*, 14. sēj., 114.–115.
- ⁴ Rainis, 24. sēj., 373.
- ⁵ Rainis, 24. sēj., 208. Par Bruņenieka tekstu lasīšanu liecina arī 1913. gada 14. marta ieraksts dienasgrāmatā (Turpat, 638.).
- ⁶ Rainis, 14. sēj., 88. Rainis svārstījies starp versijām “Kristus vāciets” (16.11.1917.) un “latviskais Mesija” (sk. Radāmās domas lugai “Imanta”/ Rainis 14. sēj., 80., 87. u. c.).
- ⁷ Turpat, 14. sēj., 462. Datējums ar 1920. gada 2. martu.

- ⁸ Turpat, 140. "Austrumu" maigumu (*Zartheit*) akcentēja jau Johans Gotfrīds Herders (*Johann Gottfried Herder*; 1744–1804). Herder 1964, 286.
- ⁹ sk. Leroy 1992. Leroy, Michel. *Le mythe jésuite. De Beranger à Michelet*, Presses Universitaires de France, 1992.
- ¹⁰ Herder, J. G. *Werke in fünf Bänden*. 2. Bd., Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1964, 286 f.
- ¹¹ Kippenberg, H. G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München, 1997, S. 94.
- ¹² Rainis, 14. sēj., 135.–136.
- ¹³ Citēts pēc Фрейд, З. *Недовольство культурой*. Он же, Психоанализ. Религия. Культура. Москва, Ренессанс, 1992, с. 99 и д.
- ¹⁴ Rainis, 5. variantu sēj., 7.
- ¹⁵ Turpat, 17.
- ¹⁶ Frazer, G. J. *The golden bough: a study in magic and religion*, vol. IV, pp.141-143.
- ¹⁷ Turpat.
- ¹⁸ Rainis, 5. var. sēj., 11.
- ¹⁹ Turpat, 13.
- ²⁰ Turpat, 16.
- ²¹ Turpat, 34.
- ²² Turpat, 35.
- ²³ Rainis, 11. sēj., 264.
- ²⁴ Turpat.
- ²⁵ Rainis. 5. var. sēj., 28.
- ²⁶ Turpat, 29.
- ²⁷ Turpat, 49.
- ²⁸ Turpat, 41.
- ²⁹ Turpat.
- ³⁰ Rainis, *Spēlēju dancoju. Velnu nakts piecos cēlienos*. Rīga : Liesma, 1965, 163.
- ³¹ Turpat, 171.
- ³² Turpat, 182.
- ³³ Turpat, 193.
- ³⁴ Turpat, 198.
- ³⁵ Turpat, 199.
- ³⁶ 1. Kor. 6:20.
- ³⁷ Rainis, 14. sēj., 279.
- ³⁸ Vickery, John B. *The Literary Impact of the Golden Bough*. Princeton University Press, New Jersey, 1973.
- ³⁹ Frazer, 26.
- ⁴⁰ Rainis, 5. var. sēj., 9.
- ⁴¹ Turpat, 7.
- ⁴² Frazer, op. cit., 146f
- ⁴³ Viņa bibliotēkā atrodama vēl viena, taču vēlāk izdota Ermana grāmata, kas liecina par stabiliu interesi par Ēģiptes civilizāciju un kultūru: Erman, A. *Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3 und 2 Jahrtausend v.Chr.* Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923.

- ⁴⁴ Noll, R. *The Jung Cult*, Fontana Press, 1996, p. 87.
- ⁴⁵ Erman, A. *Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3 und 2 Jahrtausend v. Chr.*, Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923, 366.
- ⁴⁶ Ebd, 370.
- ⁴⁷ Schmidt, A. *Ägyptische Kulturgeschichte im Altertum*. Leipzig : Verlag von B. Elischer Nachfolger, [O. J.], S. 55.
- ⁴⁸ Ebd.
- ⁴⁹ Schmidt, A. *Ägyptische Kulturgeschichte im Altertum*. Leipzig : Verlag von B. Elischer Nachfolger, [O. J.], S. 55
- ⁵⁰ Roeder, G. *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet von Günther Roeder*, Jena : Eugen Diederichs, 1915, XVII.
- ⁵¹ Rainis, 14. sēj., 225.
- ⁵² Erman, op. cit., 33.
- ⁵³ Rainis, 14. sēj., 225.
- ⁵⁴ Anonymous, "Sonnenwendfest", *Der Monismus: Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik* 5 (1910), citēts pēc Noll, op. cit., p. 92.
- ⁵⁵ Rainis, 11. sēj., 263.
- ⁵⁶ Bonhême, M. A., Forgeau, A. *Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers*, Zürich und München : Artemis, 1989, S. 64–65.
- ⁵⁷ Raiņa interese par ekonomikas teorijām un viņa mainīgās prioritātes laika gaitā ir atsevišķa pētījuma vērtas tēmas, kas nav šai rakstā izvērsamas. Tikai jāpiebilst, ka Raiņa agrīno teorētisko un praktisko aizrautību ar "procentēm" nomaina tuvošanās stratēģijai, kuru Marsels Moss (*Marcel Mauss*, 1872–1950) savā "Esejā par dāvanu" (1923) aprakstīja kā *potlaču* jeb pilnīgu iztērēšanos, sevis atdošanu. Sk. viņa klasisko darbu: "Eseja par dāvanu. Apmaiņas forma un pamatojums arhaiskajās sabiedrībās" (1925).
- ⁵⁸ Bonhême, M. A., Forgeau, A. op. cit., 74.
- ⁵⁹ Bonhême, M. A., Forgeau, A. op. cit., 75.
- ⁶⁰ Rainis, 15. sēj., 1982., 104. 1912. gada 6. jūlijā Rainis sevi mudina: "Man vajga vairāk interesēties par franču nodomiem. Franču kultūras atzišana taisa reklāmu par viņiem, bet pamats ir naudas ieguldīšana uz labām %." (Rainis *Kopotī raksti*. 24. sēj. 1986, 470.) Viņš apsver, vai netulkot arī Ruso.
- ⁶¹ Rainis, 18. sēj., 1983, 241.
- ⁶² Franči Rainim ir nozīmīgi konkurencē un sacensībā ar vāciešiem. Vāciešus 18. gadsimtā uzskatīja par "iedzenošu" nāciju. Rainim, tiecoties pēc *aemulatio*, šķita svarīgi pieslieties viņa skatījumā progresīvākajai, proti, franču, kultūrai. Jau 1912. gada 28. septembrī dzejnieks atzīmē: "Ir lielas netaisnības, kuras neviens nesajūt. [...] Ruso ar savām konfesijām ir oriģināls, Gēte viņam pakaļ ķēmojas ar "Aus m. Leben". To neviens neizrāda. "Werters Leiden" ir "Emīla" pakaļdarinājums, – neviens to neliekas zinot." (Rainis. *Kopotī raksti*. 24. sēj., 1986, 497. lpp.) 1912. gada 3. decembrī atrodamas norādes, ka Ruso esot pilnīgi patiess, turpretī "Gēte tikai sīks pakaļtecītis" (Rainis. *Kopotī raksti*. 24. sēj., 1986, 571.).
- ⁶³ Bonhême, M. A., Forgeau, A. *Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers*. Zürich und München : Artemis, 1989, S. 75.
- ⁶⁴ Gētes vārdi. Cit. pēc: S. Morenz, S. *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin : Akademie-Verlag, 1968, S. 165
- ⁶⁵ Rainis, 11. sēj., 207.
- ⁶⁶ Turpat, 268.
- ⁶⁷ Roeder, 1915, XI. Raiņa pasvītrojumi grāmatā.

- ⁶⁸ Turpat, Raiņa pasvītrojumi grāmatā.
- ⁶⁹ Roeder, 1915, XIff. Raiņa pasvītrojumi grāmatā.
- ⁷⁰ Rainis, 11. sēj., 18.
- ⁷¹ Turpat, 18.
- ⁷² Herder, 1964, 2, 289–291. Raiņa bibliotēkā ar numuru 127082 glabājas grāmata: Herder, J. G. *Ideen zur Kulturphilosophie. Ausgewählt und herausgegeben von Otto Braun und Nora Braun*. Leipzig, 1911.
- ⁷³ “Daži raksturīgi vaibsti mūsu senču garīgajā sejā”, sk.: Izglītības Ministrijas mēnešraksts, 1934, Nr. 11., kas ir atstāsts no: Fritz Graebner “Das Weltbild der Primitiven”, München, 1924.
- ⁷⁴ Viksnīšs, N. *Mēģinājums raksturot latvieti un viņa kultūru*. Rīga : V. Olava fonda izdevums, 1935, 7.
- ⁷⁵ Schmidt, 46.
- ⁷⁶ Schmidt, 47.
- ⁷⁷ Roeder, XVIII
- ⁷⁸ Grau, R. F. *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*. Stuttgart : 1867, S. 258.
- ⁷⁹ Sk. Olender, M. *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassenstheorie im XIX Jahrhundert*. Übers. von Peter D. Krumme, Frankfurt, New York : Campus Verlag, 1995, S. 104.
- ⁸⁰ L. von Schröder, *Arische Religion. In 2 Bänden, Bd.I. Einleitung. Der arische Himmels-gott. Das höchste gute Wesen*, Leipzig : Haessel Verlag, 1914, S. 193.
- ⁸¹ Noll, op. cit., 82.
- ⁸² Rainis, 14. sēj., 97.
- ⁸³ Jung, C. G. *The Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformation and Symbolisms of the libido* // C. G. Jung, *Collected Works*, Princeton : Princeton University Press, 1991, citēts pēc Noll, op. cit., 122f.
- ⁸⁴ Jung, C. G. *The Psychology of the Unconscious*. para. 204n., citēts pēc Noll, op. cit., 122.
- ⁸⁵ Noll, op. cit., 76.
- ⁸⁶ Jung. *The Psychology of the Unconscious*. pp. 335–41, citēts pēc Noll, op. cit., 123.
- ⁸⁷ Noll, op. cit., 132.
- ⁸⁸ Noll, op. cit., 81.
- ⁸⁹ citēts pēc Noll, op. cit., 122.
- ⁹⁰ Rainis, 18. sēj., 222.
- ⁹¹ Mosse, Georg. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York : Grosset and Dunlap, 1964, p. 59.
- ⁹² Jung, C. G. *The Psychology of the Unconscious*, para. 201, citēts pēc H. Noll, op. cit., 122.
- ⁹³ Mueller, M. *Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain*, in ii, iii, iv, v, 1868, New York : Scribner's, 1869, p. 520
- ⁹⁴ Rainis, 24. sēj., 668–669.
- ⁹⁵ Citēts pēc Bidez, J. *La vie de l'empereur Julien*. Paris : 1930, p. 49.
- ⁹⁶ Rainis, 4. sēj., 321.
- ⁹⁷ Turpat, 331.

- ⁹⁸ Noll, op. cit., 124.
- ⁹⁹ Turpat, 128.
- ¹⁰⁰ Turpat, 49.
- ¹⁰¹ Rainis, 16. sēj., 465.
- ¹⁰² Haeckel, E. *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*. New York and London : Harper & Brothers, 1900, pp. 280–281, citēts pēc Noll, op. cit., 91.
- ¹⁰³ Ibid.
- ¹⁰⁴ Noll, op. cit., 131.
- ¹⁰⁵ Turpat, 132.
- ¹⁰⁶ Ostwald, W. *Die Sonne*, in: *Sonne 1* (1914):2, citēts pēc Noll, op. cit., 92.
- ¹⁰⁷ Tautas dziesmās šis saules raksturojums lietots tomēr vienskaitlī (sal. 3233).
- ¹⁰⁸ Stradiņš, J. *Eiņas par Latvijas zinātņu pagātņi*. Rīga : Zinātne, 1982., 215.
- ¹⁰⁹ Rainis, 16. sēj., 477.
- ¹¹⁰ Vēstulē A. Krauzei-Ozoliņai 1915. gada 14. decembrī: “*Monistenbund* gan izslēdz vienu biedri, bet pats prezidents Ostvalds ir lielākais vācu šovinists, Baltijas ēdējs, un 93 profesoru starpā tas nav izlēgts.” (Rainis, 23. sēj., 86.)
- ¹¹¹ Rainis, 24. sēj., 668.
- ¹¹² Kippenberg, op. cit., 97.
- ¹¹³ Rainis, 24. sēj., 485.
- ¹¹⁴ Rainis, 24. sēj., 670.

Summary

The article deals with the impact of Rainis' religious studies on the process of writing his drama "Joseph and His Brothers". His other works are also revealed as products of more serious religious studies. The list of books in Rainis' home library shows that he was familiar with a wide range of works on the history and essence of religion. The article reflects revision and synthesis of the influence exercised by G. J. Frazer, A. Erman, A. Schmidt, E. B. Taylor, J. G. Herder, J. J. Rousseau, Th. Carlyle, C. G. Jung, and W. Ostwald on Rainis' works. Rainis attached special significance to the ideas of monism with a view of substantiating a single and homogeneous Latvian culture. Lack of past cultural achievements with Latvians made Rainis lay emphasis on the image of a child, able to create everything anew. The monistic basis of the cult of the Sun and the creativity of Latvian culture that is certain to bear fruit in the future encouraged him to accentuate the symbolic figure of the "child of the Sun". The article points to the use of this same image for other aims in the works by Bachofen and Egyptologists that Rainis was familiar with.

Tēva figūra latviešu literatūrā kristietības un Apgaismības kontekstā

The Father Figure in Latvian Literature: between Christianity and Enlightenment

Iveta Leitāne

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Brīvības iela 32, Rīga
iveta.leitane@lu.lv

Manam tētim

Rakstā tiek aplūkota latviešu kultūras garīgās pamatošanas un tālāknodošanas problēma, kāda tā atklājas tēvu tēlos 19. un 20. gadsimta mijas latviešu literatūrā un 20. gadsimta pirmajā trešdaļā. Kultūras tradīcijas tālāknodošanas grūtības atsedz mirstošo/nogalināto bērnu/dēlu vai tēvu/vecāku tēli (R. Blaumanis “Pazudušais dēls”, “Indrāni”, “Raudupiete”, J. Poruka “Kauja pie Knipskas” u. c.). Bērna, īpaši dēla, nāve ļauj saskatīt alūziju uz Jēzus upura nāvi kā jaunas dzīves pamatu, bet vecāku/tēvu nāvei šāda apliecinoša potenciāla nav, un šis motīvs iezīmē kultūras/tradīcijas nodošanas jeb translācijas traģiskas problēmu gadsimtu mijā. Uz to norāda – arī Eiropas kultūrai šajā laikā raksturīgā – bezspēcīgā tēva parādīšanās literatūrā. Apgaismības akcentiem, ko raksturo vecāku autoritātes atraidījums, latviešu literatūrā uzslāņojusies evaņģēliski iekrāsota skepse pret likumu un tiesu kā sociālo regulatīvu (“Pie pagasta tiesas”, “Indrāni”). Vienlaikus vērojama tēva naturalizācija dabas dievībās (pērkons – mūsu tēvs Raiņa lugā “Daugava”), tās mērķis acimredzot ir pamatot latviešu kā vienotas un patstāvīgas “dabas tautas” statusu.

Atslēgvārdi: tēvi, patricīds, kristietība, apgaismība, kultūras translācija, Jēzus.

Tēvs ir gan radniecības, gan kultūras kategorija, tā konstituējama tēvu un dēlu/bērnu attiecībās. “Tēvs ir kultūras kārtības reprezentants bērnam, kas nolemts pamācīšanai un iniciēšanai”, un “tēvu autoritāte attiecībā pret viņu bērniem un pieaugušo pārkāpums pār nepilngadīgajiem mūsu Rietumu kultūras vēsturē ir stabilas normas, jo tās vienlaikus balstījuši dažādu priekšstatu modeļi” (Assmann 1978, 48). Tēva figūra tiek izmantota kultūras pašrefleksijai, kurā tēvs ir kultūras nesējs, socializētājs un identitātes garants: “Tēvus aizmirst – aizmirst sevi!” (Rainis 1981b, 458). Tā var pamatot kultūras vienību (tēva likums: “Vieno gars, tēvu dvēsele” (Rainis 1981b, 186)) vai arī apzīmēt kultūras sistēmas atvērtības un maiņas principu (garīgais tēvs, tēvs kā *cits*). Visbeidzot tēva figūra reprezentē autoritāti, turklāt tās spēks vai vājums – “Bērniņš nau sava spēka – Tēva, mātes gabaliņš” (Rainis 1981b, 186) – diezgan skaidri parāda (latviešu) kultūras mehānisma atražošanas stiprās un vājās vietas. *Tēva* konjunktūra kultūrā var gan paaugstināties, gan pazemināties,

un tai pašai ir simptomātisks raksturs. Tēva figūra ir izraisījusi bailes, kas saistītas ar tēva varu un varmācību, taču tā arī fascinējusi ar tai piemītošo gandrīz vai neierobežotas attīstības un garīgā spēka potenciālu. Pievērsīsimies dažiem latviešu kultūrai raksturīgākajiem un literatūrā pārstāvētiem modeļiem.

1. Apgaismības ierosinātā emancipācijas programma ir bērnu/dēlu sacelšanās pret tēviem, un tai var piemist gan spirituāls raksturs (tad dominē pašizvēlētais jeb garīgais tēvs), gan izteikti antispirituāls. Latviešu kultūrā un literatūrā tēva figūra skatāma sarežģīta sprieguma attiecībās starp tēva paradigmu kristīgajā Eiropas kultūrā un tās noliegumu, kas arī ir reliģiski nostiprināts notikums (Meller 1978), tā balstīta dažādas izcelsmes teorijās un priekšstatu kompleksos (egalitārisms, ateisms, libertīnisms), no vienas puses, un starp radniecības kodiem tradicionālajā kultūrā, kurā lielāks simbolisks spēks piemīt *sencim*, no otras puses, ar kuru tad cieši savijies viens vai otrs konfesionālās kristietības paveids. Jāņem vērā, ka kristīgie teologumeni, kristīgais kodējums konstatējams pat elementāros sociālajos kodos, kuru "pastāvēšana" nepieprasa nesēja ticību tās "saturam", proti, kristīgie priekšstati arī nereflektēti var saglabāties sabiedrības fantasmātiskajās dziļumstrukturās (Koschorke 2000, 14ff), piemēram, formā, kurā kristietība (līdztekus Eiropas gara vēsturē nozīmīgajam jūdaismam un islamam) pazīstama kā patriarhāla reliģija. 1. vēstulē korintiešiem Pāvils kāpina tēva figūru līdz augstākajai mācīšanas (skolotāja) autoritātei: "Jebšu jums būtu desmit tūkstoši pamācītāju Kristū, tad tomēr jums nav daudz tēvu." (4:15) Īpašu patriarhālisma kāpinājumu konstatējam luterismā. Tomēr ne visi protestantisma konfesionālie paveidi ir vienlīdz paternālistiski hierarhiski. Piemēram, Brāļu draudžu teologa grāfa fon Cincendorfa uzskati un tajos pamatotā draudzes struktūra balstās principiālā egalitārisma un noliedz jebkādu subordināciju kā Trīsvienībā, tā arī ģimenē kā draudzes modelī (Kinkel 1990, 110, 135), mazinot arī cilvēku hierarhizāciju pēc paveiktā: pat vislabākais cilvēks ir vislielākais grēcinieks (Zinzendorf 1738, 1:20, citēts pēc Kinkel 1990, 154). Paradoksāli, taču beigu beigās kristietība (katolicisms) kā patriarhāla reliģija atstāj tēva pozīciju savās funkcijās un iespējās diezgan neskaidru. Tas atklājas apstākļi, ka starp Marijas dzīvesbiedru Jāzepu kā ģimenes aprūpētāju, kurš gan nav īstais tēvs un nav arī patriarhs, un Svēto Garu, transcendentu tēvu, kas līdzradījis vienīgo Dēlu, pastāv izteikts spriegums: tēvišķais princips kristietībā privilēģē nevis tēvu, ģimenes aprūpētāju, bet Mariju, kuru tas apzināti izvēlējis gan par Dieva līgavu, gan arī par Dieva (dēla) māti. Reālā tēva *potestas* (vara) līdz ar to tiek vājināta – viņš nekad neaizsniedz savu augsto spirituālo mērķi. Marijai ir unikāla iespēja būt sava dēla mātei un līgavai vienlaikus. Šī forma ir īpaši stabila: Marijai līdzīgas mātes un Jēzum līdzīgi dēli pieder pie šodienas sabiedrības visstabilākajiem kultūras stereotipiem (Koschorke 2000, 16). Tēvu šīs diādes tuvumā var saskatīt tikai ar ļoti lielām pūlēm. Vienīgais dēls pats atsakās no sava radnieciskā tēva, no savas t. s. *zemes* ģeoloģijas, pakļaujoties spirituālās jeb *debesu* tēvības principam. Tēva figūru uzurpē ne vien totalitārā, bet arī labklājības valsts, kļūstot par paternālisma jeb aizbildniecības simbolu.

Jautājot, kā gadsimtu mijas latviešu kultūrā un klasiskajos literatūras tekstos izpaužas šis spriegums, mēs sastopamies ar dažām heirstiskām grūtībām. Pirmkārt, joprojām sarežģīti ir runāt par tēva figūru tradicionālajās reliģiozitātes formās. Tas izriet no šādas reliģiozitātes rekonstrukcijas grūtībām baltu reliģijā un nepieciešamības darboties ar sinkrētisma formām. Otrkārt, konfesionālā reliģiozitāte Latvijas reģionos

nav pietiekami pēfīta no tajā darbīgo sociālo kodu viedokļa. Treškārt, tēvs kā viena no fundamentālām kultūras kategorijām ir ieguvusi negatīvu nokrāsu totalitārisma iespaidā, un šī iemesla dēļ tās operativitāte kultūrā vēl nav pienācīgi novērtēta (t. s. ideoloģiskuma aizdomas, *Ideologieverdacht*). Kristietība piešķir tēva figūrai lielu simbolisku spēku, taču vājina reālā tēva pozīciju. Luterisms rada spēcīgu reālo tēvu – ģimenes un saimes vadītāju, taču izraisa pret sevi vērstu kritiku. Apgaismība tāpat sacelšas pret paternālismu, tēva sociālo un kultūras varu, taču vienlaikus – ne bez romantisma palīdzības – internalizē to (atcerēsimies patstāvīgo un emancipēto varoņu sēriju, kas ienāk latviešu literārajā telpā 19. un 20. gadsimtā, īpaši daudzkārt izdoto *Robinsonu Krūzo*, kura dzīvesstāsta virzītājs ir bijusi nepaklausība tēvam, bet kura “atgriešanās” izrādās tēva puritāniska internalizācija). Raksta uzdevums ir atklāt tēva augstā simbolisma un reālā spēka vai vājuma saikni latviešu literatūras tekstos un konstatēt atbilstošo kultūras kodu izcelsmi un pamatu, šoreiz jautājot galvenokārt par kristīgi konfesionālā un Apgaismības ierosinātā tēva figūras mijiedarbi.

2. Kā nacionālās literatūras panteons atspoguļo baltu reliģisko panteonu? Uzreiz jājautā, kādā mērā apzīmējumu “tēvs” vispār iespējams attiecināt uz baltu dievībām un kādas konsekvences no tā izriet, attiecinot to uz tēva simbolismu kopumā un viņa vietu sociālajā realitātē. “Sava reliģija” kļūst nozīmīga kā kultūras sistēmas imanences rādītājs: *sveši dievi* “apdraud” recipienti tautu ar palikšanu bez “saviem tēviem”, ar ģeoloģijas zudumu. Dievība “tēvs” latviešu literatūras tekstos liecina par savas kultūras organizējošā principa meklējumiem, konkurējot vai tiekot papildinātiem ar atmiņas mehānismā implicētajiem “tēvu dieviem” (Ausekļa “Gaismas pilī” tiek meklēti “mūsu tēvu dievi – tautas gara greznumi”, bet dzejojumā “Vectēvu reliģijai” – “tēviem dievs” (Auseklis 1975, 8; 11)). Dievību tips “tēvu dievi” atrodas panteona virsotnē un/vai ir tas, kas rada citus panteona dievus. Tomēr politeistiskie panteoni reti ir rūpīgi un skaidri strukturēti. Dievības apzīmējums ar vārdu “tēvs”¹ daudzās reliģijās nozīmē šādas dievībai piedēvētās īpašības: antropomorfismu (kristietībā – iemiesošanās savā dēlā), kā arī radīšanu, valdniecību un aprūpi. Sava panteona veidošana tādējādi var sākt pildīt savas kultūras “transcendentās rezerves” funkciju. Baltu dievību Pērkon(tēvu) izmanto Rainis “Daugavā”, kur sērdieņiem “pērkons, velnu spērējs mūsu tēvs” (Rainis 1981b, 189). Debess *contra* zeme (htoniskais, dēmoniskais) kā likums pret haosu (netaisnību) šeit nozīmē ne vien bārenības prasību pēc reāla paternālisma, bet arī savu – kristīgajiem alternatīvo – paternālisma simbolu meklējumus. Raiņa lūgā “Spēlēju dancoju” pasaulu “robežu pārkāpējs” Tots runā par “akmeni tēvu” un “sakni māti” (Rainis 1981a, 307), kas norāda gan uz viņa došanas viņšaulē,² gan uz abu radniecisko tēlu deantropomorfizāciju un naturalizāciju dabas elementos.³ “Ugunī un naktī” Spīdola līdzīgi atraida nevarīgo un nestingro tēvu – Aizkraukli: “Es zinu, tēvs, tu manim esi labs, / Bet atstāj mani manā patvaļā, / Jo

¹ Tēvu dievi ir t. s. dievu un cilvēku tēvi, kā, piemēram, El semītu, Zevs grieķu vai Odins ģermāņu mitoloģijā.

² Akmens figurē kā robežjosla starp šo sauli un viņu sauli, sk. Mežale 1985.

³ Līdzīgas iezīmes saskatāmas literarizētajā Jāņa tēvā, kas līdztekus Jāņa mātei ir dabas auglības un ražības stimulētājs. Tēvs šeit tiek iekļauts dabas simbolu sistēmā, pastarpina tautas komunikāciju ar “ražīgo” dabu un ir dabas savstarpēja kāpinājuma metafora. Mijiedarbību ar patriarhālās lielģimenes konjunktūru (Švābe 1930; Šmits 1930) šeit tomēr neizvērsīsim.

vētru nevar lapsas cilpā ķert Un zvaigzni nevar gudri pamācīt” (Rainis 1980, 177f; 182), nosaucot savu īsto tēvu – “uguns”, tādējādi formulējot savu paškustīguma un kreativitātes “principu”. Kaut arī šāds izteikums nav iedomājams bez zināšanām, ka, mūsdienu pētnieces vārdiem runājot, “latviešu zemnieki pielūdzoši kā dievus sauli, mēnesi, pērkonu, zibeni un negaisu” (Kokare 1992, 17), Spīdolas izteikumam drīzāk ir natūrfilosofisks pamats, viņas konsubstanciālais tēvs apmierina gan tautiski reliģisko, gan kosmoloģiski natūrfilosofisko skatījumu vienlaikus, saglabājot pretenziju uz kultūras vienību un kreativitāti.

3. Tēvs Rietumu kultūrā primāri figurē kā garīgo pamatu iedibinātājs, bet viens otru nomainošie tēvu tēli atpazīstami kā garīgo pārvērtību marķieri. Modernās Eiropas konstelācijai īpaši zīmīgi ir trīs tēvu tēli, kam visiem ir reliģiskas saknes.

3.1. Par nozīmīgāko tēva raksturdrāmu atzītājā “Hamletā” dēlam jāatrisina nogalinātais tēvs pašā tēva pēcnāves uzdevumā, apliecinot un aizstāvot senās, stabilās un augstās vērtības jaunajā pragmatiskajā vidūvējības un totalitārisma gaisotnē. Tāpēc šīs aizstāvības veiksmē pašā drāmā nav nekādi garantēta. Tieši attieksme pret pagātni izrādās problemātiska, kā to saasinās Rainis 1915. gadā: “Pagātnes mums nav” (Rainis XXIV, 670). Te rodams pamatojums tam, kāpēc latviešu klasiskā literatūra sākas ar “bāreņiem” – tēvu vai māšu vai arī abu vecāku bāreņiem –, kuriem nav neviena, kas uzdotu kādu uzdevumu. Tas ir iemesls, kāpēc uzdevums bāreņiem ir vispirms jāformulē imaginārā kontaktā ar mirušiem vecākiem vai senčiem. Pieprasījums modernā laikmeta sākumā pēc “tēvu balsīm”, kas “skan uz bērniem”, – laikā, kad saiknes ar tradicionālo kultūru ir zudušas, balstās to sākotnējā trūkumā. Reizē šis pieprasījums ir imperatīvs, kas “pamato” Dziesmu svētkus.

Vistuvākais Hamleta uzdevumam ir Antiņš Raiņa “Zelta zirgā”, kurš gan vērsas pie mirušā tēva “orākula”, taču savu jauno uzdevumu formulē ar Baltā tēva starpniecību.

3.2. Otrais tēva–bērnu attiecību modelis uzsver puritāniski iekrāsotu veco tēvu aprūpi, kas aktualizē likuma un tiesiskuma kā “trešās puses” parādīšanos. Vecāku aprūpe un tās pamatojums ir aktuāls veselā virknē latviešu literatūras darbu – bez tā nav iedomājami tādi darbi kā “Pie pagasta tiesas”, “Indrāni”, “Zelta zirgs”, “Mērmieku laiki”, “Zaļā zeme” u. c., to lielākajā daļā šāda aprūpe pamatota kristīgajās vērtībās, kuru nodošana bērniem izrādās problemātiska. Nepieciešamais pastarpinājums – “tiesa” –, kas uzrāda abstraktu un abstrahējamu autoritāti, izrādās neveiksmīgs.

3.3. Trešais attiecību modelis ir Romas “tēva” tēls, kas kļūst par fundamentālu esamības formu Rietumu kultūrā, pārklājoties ar kristīgo priekšstatu par tēvu (Tellenbach 1978, 7). *Pater familias* ir vienīgais subjekts, kas pats ir sev kungs, visi citi ģimenes locekļi, kā arī romiešu ģimenei piederošie mājlopi, lietas un priekšmeti ir pakļauti viņam, veidojot principu, ko Romas tiesībās apzīmēja ar *patria potestas* (tēva vara). Tieši ar to tiek saprasts klasiskais rietumu patriarhālisms. Tomēr *patria potestas* princips kristīgajās tiesībās, kā zināms, tika būtiski vājināts (Justiniāns). Romisko tēva diskursu Latvijā 20. gadsimta 30. gados aktualizēja etnogrāfs Pēteris Šmits un jurists Arveds Švābe. Romiešu ģimenei, kas apvieno visus agnātus – pretēji kognātiem jeb radniekiem pēc mātes līnijas –, 19./20. gs. mijā bija rodamas gan evaņģēliskas, gan kreisas atbilstes. Dēla saikne ar tēvu romiešu tiesībās balstās tēva īpašumā un tā mantošanas faktā, kurpretī Jēzus aseksualitāte ietekmē

arī viņa noliedzošo attieksmi pret tīpašumu. Šmits apraksta senlatviešu ģimeni kā agnātisku dzimtu pēc romiešu tiesību parauga, rehabilitē tēva emocionālo distancētību (nopietnību, lakonismu, pat vēsumu), turpretī izceļ mantošanas faktora nozīmi (Šmits 1930, 8). “Tēvs toreiz bija ne vien savas dzimtas galva, bet arī saimes valdnieks ar ļoti plašām tiesībām. Tāds patriarhs nebija tik viegli apvienojams ar sievu un bērniem vienā vārdā. Viņam klausīt un strādāt vajadzēja tāpat bērniem, kā pieņemtiem bērniem un kalpiem jeb vergiem.” (Šmits 1930, 21) Savu polemiku ar mātes un brāļu lieldzimtas piekritējiem pētnieks pamato ar pēdējo antikreisajām implikācijām (Šmits 1930, 12).

4. Latviešu literatūras klasiskajos tekstos apspēlēta arī nozīmīgā adopcijas problemātika, kas norāda uz agnātiskās līnijas apzinātu uzsverumu. Piemēram, Oļiņtēvs vāji atbilst agnātiskajam priekšstatam: viņš ir patēvs. Lāčplēša adopcija ir veiksmīga – nevis pēc savas izcelsmes, bet jaunajā statusā viņš izrādās aristokrāts (kuniga padēls), viņa adoptētājs tēvs ir Lielvārds, “Lielvārdes kunigs”, un Lielvārdes pils kļūst par Lāčplēša adopcijas vietu. Te atkal meklējama saikne ar Romas “tēva dēla” tēlu, jo adopcijai bija liela loma romiešu tiesībās, kur tēva statuss bija likumīgi jāapstiprina ar šādu adopcijas aktu. Tomēr Lāčplēša “atgriešanās pie sākumiem”, iekrītot Daugavas dzelmē, norāda uz kognātiskās līnijas pretestību agnātiskajai.

5. Fenomens, kas īpašā veidā un ar svarīgu iedarbības spēku nes tālāk jeb translē šo konstelāciju, ir hernhūtisms ar jau minēto antihierarhisko patosu (un lielo sieviešu lomu draudzes dzīvē), tāpēc nav pārsteidzoši, ka mūsdienās raksturīgs tēva vājums. Latviešu kultūra nekļūst par izņēmumu, jo tēva tēli visā Jauno laiku sākumā atbilst tēva autoritātes norieta metamorfozēm, kas reizē izrādās sekularizēta skatījuma sekas. Šekspīra traģiskie tēvu un dēlu tēli vēl ievietoti kosmisko telpu kopsakarībās, bet Jaunie laiki manifestējas kā to ārkārtēja dekompozīcija, un konstatācija, ka pasaule ir izgājusi no “eņģēm”, nozīmē, ka pasaulei vairs nav centra, bet noris šīs saules un viņsaules spēku cīņa (Tellenbach 1978, 8). Šādā konstelācijā aktivizējas figūra, kas pārvietojas starp abām telpām, proti, kvazimirušais, kurš nemitīgi pūlas “atjaunot” “transcendences” resursus, ko viņsaules spēki atvēlēt nevēlas un zaudētus bieži atgūst sev atpakaļ. Kvazimirušie un vampīri Drakulas (Melnais bruņinieks Rusteiķa “Lāčplēsī”) un mirušo kungu personās vajā dzīvos, visbiežāk – pēc transcendentā paaugstinājuma alkstošos nacionālos varoņus, kuriem vēl dažkārt attāli saglabājusies iesaiste universa kopsakarībās (Raiņa “Spēlēju dancoju”, bet vairs ne Rusteiķa “Lāčplēsī” (Pommere 2003)).

6. Uz *pater familias* tēla noturību un dzīvotspēju varētu norādīt laimīgā tēva motīvs. Kā zināms, “laimīgais tēvs” ir iespējams tikai diādē ar dēlu. Tikai jaunitoņi (jeb atjaunojušie) tēvi, kā Heinrihs IV un Heinrihs V, kam ir cerība uz dēlu troņmantinieku, ir laimīgs iznākums, kurpretī alternatīva ir Hamlets un lielā cilvēka vientuļība (Tellenbach 1978, 8). Pretstatā diādei “māte–bērns”, kas iztieks bez “trešās figūras”, diāde “bērns–tēvs” vienmēr ir sociāla, tendēta uz pastarpinājumu un ir izteikti pamatojoša vai arī iedibina lojalitātes (valsts, ģimene utt.). Kad dēla nav (Šekspīra “Karalis Līrs”), zūd arī varas leģitimitāte (Tellenbach 1978, 8). Diāde “Tenis–Kaspars” brāļu Kaudzīšu “Mērnieku laikos” iezīmē šo attiecību komisko variantu un liecina par bezspēcīgo tēvu. Meitu tēviem (kā A. Brigaderes gadījums), kas nereti iezīmējas ar ekspresionistiskā darbīgā (strādājošā) Dieva tēla reminiscencēm, vieglāk kļūst par atdarināmiem un internalizējamiem paraugiem. Latviskajam “karalim Līram” –

Kārļa Skalbes kaķītim – jau izdodas savu paša *tēvību* transcendējošs žests – kristīgi stoicisks risinājums, nebūt ne antimoderns, jo modernisms kopumā iztieks bez tēva. Tā arī valdniecības pozīcija (ķēniņš) K. Skalbes risinājumā pārtop par bērna pozīciju (“atgriešanās pie sākumiem” arī pasākā “Meža balodītis”), apliecinot romantisma alternatīvu: *bērns* ir īstais *tēvs*, kultūras kreativitātes pamats (*Assmann* 1978). Lai gan tikai kā otrā plāna motīvs, laimīgā tēva diāde ar dēlu saskatāma Mikus un Mikus tēva personā Blaumaņa “Pazudušajā dēlā”. Tajā pašā laikā pirmajā plānā izspēlētā mātes mīlestība pati ir Apgaismības “izgudrojums” un vienlaikus jau agrīnas Apgaismības kritikas priekšmets, jo mātes mīlestības uzdevums ir socializēt jauno bērnu–vīrieti pieaugušo sabiedrībā (*Schindler* 1994, 13). Tas no mātes prasa zināmu tēvišķu skarbumu un visbiežāk var piedzīvot neveiksmi. Šo mātes mīlestības ambivalento raksturu arī atklāj Blaumanis. Māte kā tāda nespēj autentificēt sevi, viņa ir atkarīga no saimes tēva “nosaucošā vārda”, tā Roplainītēvam kādā no Ažas ārprāta scēnām jāuzstājas kā lieciniekam, atbildot uz viņas jautājumu “Saki, saimniek, negrēko, vai es esmu Reiņa māte?” (Blaumanis 1958, 165). Skaidras ir Blaumaņa simpātijas pret “krietno” Roplaini kalpu Miku, kas ir tēva audzināts (zīmīgi – bez mātes!) un diādē ar savu allaž klātesošo tēvu apliecina patriarhālo kārtību, un ir morāliskā piemēra un izdevušās emancipācijas nesējs drāmā. Proti, Mikus darbojas saimes labā pretstatā kalpam Andžam, kura egoistiski plānotie ienākumi viņu atsvešina no Roplaini saimes. Simboliski to atklāj aina, kurā notiek Krustiņam domātā tēva atvestā pulksteņa atdāvināšana Mikum, ko vainas apziņas ierosināts, iniciē Krustiņš pats: pulkstenis gadsimtu mijas literatūrā vairs nav tikai greznuma priekšmets, tas ir arī tā īpašnieka brieduma atribūts un alūzija uz derīgi pavadīto laiku. “Brieduma” un “derīguma” kategorijās šeit šķietami sakrīt patriarhālā kārtība ar Apgaismības un modernisma ideāliem. Tam pretstatā Jancis Valda “Staburaga bērns” saņem no tēva informāciju, ka skola ir “kā mamma”, taču nespēj to verificēt (“Bet skolotājs? Vai tad viņš nebija arī mammas vietā? Tā taču papus bija teicis. Nē, laikam nebija. Vai tad viņš citādi neizklausinājis būtu tik netaisni sodījis ir vainīgo, ir nevainīgo?” (*Valdis* 1992, 205)). Šeit var tikai norādīt uz “mātes” un “skolas” semantisko tuvību arī hernhūtismā, kurā Svētā Gara “mātišķajai” kalpošanai ir formējoša un audziņoša nozīme, bet *atrasšanās Mātes – Svētā Gara – skolā* lietots kā teoloģiskais *terminus technicus*: “No mūsu garīgās piedzimšanas brīža mēs atrodamies pastāvīgā mūsu garīgās mātes skolā” (*Zinzendorf* 1746, 5, citēts pēc *Kinkel* 1990, 174).⁴

7. Patriarhālās un kristīgās tradīcijas sadursmi ar antikristīgi konotētu Apgaismību iezīmē Blaumaņa “Indrāni”. Indrānmāte aicina Ievu: “.. apdomā jel Dievu un neliec vienu grēku pie otra” (Blaumanis 1959, 147), bet Līze: “Ak, ak! Tāda bezdievība baznīcā no kanceles jāapsauc!” (Blaumanis 1959, 163). Māju nodošana vecākā dēla ģimenei norisinās derību fonā, kuru iezīmē “gads” kā pārbaudījuma ilguma mēraukla: kad Indrāntēvs nolēmis atdot mājas Edvartam un Indrānmāte izsauca: “Paldies dievam!”, – tēvs to neapstiprina, bet min: “Ka tik tu nākamgad ap šādu laiku

⁴ Romas paternālisma paraugs bija jau nostiprinājies Krievijā: vispirms 1724. gadā, trīs gadus pēc imperatora nosaukuma iegūšanas, Pēteris I iegūst “Tēvzemes tēva” nosaukumu. “Svētā Pētera” pilsēta kļūst par “otro Romu” jau 1703. gadā. Taču no hernhūtisma nākušajam Ķikuļa Jēkabam nešķiet mazāk cerīgi aizstāvības gaidās uzrunāt Ķeizarieni par māti.

pie debestēva negriezies ar citādiem vārdiem.” (Blaumanis 1959, 136)⁵ Blaumanis nebīstas likt kolidēt kristīgi patriarhālajam ar latvisko: “Latvietis ar pilnu prātu māju arvien atstāj vecākam dēlam.” (Blaumanis 1959, 150) Valdītāja un sodītāja funkcijas Indrāntēvam atsavina nevis Edvarts, bet viņa sieva Ieva (“Tu neesi tas sodītājs, bet es tā būšu” (Blaumanis 1959, 133)), kas ir un paliek “svešā”, proti, “.. nostājas starp mums un tevi, kas tevis nepataisīja par citu cilvēku. Par cilvēku, kas mums svešs.” (Blaumanis 1959, 150). Saimnieciskās veiksmes trūkumu Indrāntēvs gatavs uzvert kā “Dieva sodu”, “kas jāpacieš. Tas katru reizi nav uz ļaunu..” (Blaumanis 1959, 137), un nevēlas riskēt, eksperimentējot ar “Indrāniem”. Taču Apgaismības ievirzes jaunās ģimenes tēlā aplāpē likuma normas noraidījums, ko pastiprina neapbrēķināmās laulību partneres Ievas tēls. Edvarts apgalvo: “Mēs nekā neapliecināsim svešiem cilvēkiem. Tādām lietām jāpaliek pašu starpā.” (Blaumanis 1959, 150) Ieva ienāk kā svešais, taču erotiskais elements, kā alūzija uz biblisko Ievu, kura arī “melo” (Gen. 3). Indrāntēvs vēl piedāvā Edvartam pazudušā dēla statusu: “Tam jāpazemojas, kas nepatiesi paaugstinājies. [...] Nē, viņam būs pazemoties!”, bet Edvarts to noraida. Pati prasība izraisa jau Kaukēna iebildi: “Bet tā zemojas dieva, ne cilvēku priekšā” (Blaumanis 1959, 160), norādot uz starpnieka lieko dabu protestantismā. “Trešās puses” (likuma, tiesas) parādīšanās negatīvi novērtēta Mades atzinumā stāstā “Pie pagasta tiesas”: “.. pret pašas bērnu būs jānāk pie tiesas.” (Apsīšu 1975, 100) Pārāk niecīgas ir likuma investīcijas,⁶ tādēļ tiesāšana, kurai jāizmanto likums, nevar pat iesākties. “Tiesas” jēdzienu pārspēj un izstumj “miera” jēdziens ar kristīgi evaņģēliskām konotācijām: “Jūsu lieta noraidīta pie miera. [...] mātei devuši padomu, lai dzīvojot klusi un mierīgi, un ar to lieta nobeigta.” (Blaumanis 1959, 171) Arī stāstā “Pie pagasta tiesas” Made saka Jēkabam: “Bet kur tad nu mēs ņemsim, ko dzirdīt tiesasvīrus, mēs, nabadziņi? Mums jau jāpalaizas uz to pašu debessvētu, kā viņš spriež, tā jāpaliek ar mieru.” (Apsīšu 1965, 99)⁷ Apsīšu Jēkabs noslēdz stāstu “Bagāti radi” ar vārdiem: “Ko šī jaunās dienas tiesa viņiem nesīs? Bet zvani skan joprojām, nemitēdamies, mūžīgi. Viņi skan un sauc: “Mīlējiet, mīlējiet! Esiet brāļi!” (Apsīšu 1975, 96) “Brālība” ir kristīgi egalitārais topos (kaut neviens nav tēvs, visi ir brāļi), kura uzdevums ir mīkstināt abstrakta vai nerealizējama tiesiskuma deficītus. Arī Raiņa Jāzepts atzīst – ja ir tikai tēvs un nav mātes, *ipso facto* nav mīlestības un sociālās kārtības. Mātes evaņģēliskais topos liek atkāpties tēva postulētajai normai (noslēgumā gan notiek pacelšanās uz tēva dievu): “JĒKABS: Mums atliek tikai darbs – un retam miņa. JĀZEPS: Ak, kam vairs mātes nau! JĒKABS: Dēls, laime nāk Un atkal aiziet; atsaukt viņu nevar. Un dzīve ir tik cīņa. JĀZEPS: Laime nē? JĒKABS: Caur cīņu laimi gūst. JĀZEPS: Kas laime ir? JĒKABS: Ak, laid! JĀZEPS: Vai tā nau mīla? JĒKABS: Tas ir miers. JĀZEPS: Bet kā mums nāca miers? Vai ne caur māti? Un tā bij mīla.” (Rainis 1981a, 19f)

⁵ “Es esmu sauso gadu kā tukšinieks pārdzīvojis un neesmu izputējis.” (Blaumanis 1959, 137)

⁶ Baltu slāvu izteiciens: “Labāk būt likteņa vergam, nekā likuma kalpam!” Likums ir darbību noteicoša, saistoša, abstrakta un vispārīga norma, kas attiecas uz personu sava dabiskā rakstura vai autoritātes iedibinājuma dēļ, kura rezultātā tai piemīt sankcionējums un vara.

⁷ “Cik prātīga lieta mūsu Latvijā, ka pa lielākai daļai krogi un tiesas nami tik tuvu stāv kopā. Vienā vai otrā namā droši taisnība atrodama. Bez tam magariņas un miera derības krogā vislētāk panākamas; cik bieži neatgadās, ka prāvnieki salīgst mieru pie saderību nesējas glāzītes, – cik tiesas ceļu caur to nenobeidzas jau pašā sākumā!” (Apsīšu 1975: 105)

Latvijā par kristīgās tradīcijas tālāknodošanu nereti atbildīga tieši māte: Baznīcas kalendārs vēl 2002. gadā atzīmē, ka kristīgā audzināšana gadu desmitu garumā bijusi iespējama, tikai pateicoties latviešu mātēm. Tēvs turpretī asociējas ar Vecās Derības un ar varas pasauli.⁸ Tādējādi “varas” evaņģēliskā kritika skar “tēva” simbolisko rindu un ietekmē sociālās uzvedības modeli. Romantiskā kritika, kura nāk no spontānā un kreatīvā bērna, savienojas ar šo evaņģēlisko vērtību kompleksu, kas uzsver savu saikni ar māti (kognātiskā līnija). Hernhūtisms, kā jau minēts, garu raksturoja ar mātes tēla palīdzību (māte – Svētais Gars).

8. “Spēcīgajiem” tēviem neizdodas nodot vērtības bērniem, un viņi nespēj pamatot pat savas eksistences nepieciešamību. Indrāniem reāla mantinieka nav, un viņi nav vienīgie, kas pret dēlu izjūt teju vai naidu. Noliņš, ko dēla ģimene uztver kā savu konkurentu, situāciju mainīt nespēj, kaut arī cirst ošus atsakās. Plinte, kas ir viņa rīcībā, liek viņu atpazīt kā potenciālu situācijas izšķirēju. Plinte kā medību ierocis jau izsenis piešķir tās nesējam aristokrātijas, tātad arī valdniecības, iezīmi. Tā it kā dod iespēju iejaukties notikumu gaitā, taču plinte tiek lietota, medībās niekojoties ar Edziņu. Kad Noliņš pamet Indrānus, Līze viņam par Ievu saka: “Ja tev tai plintī sudraba lode, laid virsū, ļaunajam jau ar sudrabu varot trāpīt.” (Blaumanis 1959, 163) Taču vērtību pārmantošanas uzdevumu Noliņš nespēj ne īsti uztvert, ne arī tikt ar to galā. Arī plinti viņš atstāj nevis “trešajai pusei”, Kaukēnam, kā to aicina darīt Līze, bet jaunajam Edziņam, kas reiz jau bija to pavērsis pret veco kristīgi patriarhālo kārtību, kuru pārstāv vecvecāki – Indrānmāte. Arī Brīviņu kungs “Zaļajā zemē” “ienīst Jēkabu dziļi un negrozāmi. Par visu pagājušo – par pieviltām cerībām un grutnieka aprēķiniem, par negodu, ko viņš tiem sagādāja, bet it sevišķi par to, ka Ješka negribēja vai nespēja pielipt ģimenei un pieķerties Brīviņu zemei kā mantinieks un nākamais saimnieks”, bet atburkšķ: “Kad tad jūs mirsiet?” (Upīts 1965, 488).

9. Jauno laiku mirušā tēva stāsti var iegūt pārsteidzošas anahroniskas iezīmes un saturēt lokālus “atdzimšanas” kodus. Uz nozīmīgu baltu (latviešu) identitātes motīvu norādījusi Ivonne Lūvena, analizējot pasaku par zalkti baltu folklorā un literārajos tekstos (sk. Lūvenas rakstu šajā krājumā). Viņa uzsver mirušā pozitīvo iedabu – mirušais sencis baltu reliģijā uztverts kā principiāli pozitīvs – tas ir raksturojums, kas nekādi neatbilst modernisma vēstures filosofijai. Zalkša kā erotiskā “svešā” nogalināšana baltu naratīvos ir “svešā” kā savas iespējamās potences noliegums, pat sava veida paškastrācija, kā rezultātā tiek zaudēta animāliskā attīstība, bet saglabāta vienīgi veģetatīvā subsistence. Turpretī “svešā” nogalināšanas rezultātā radušais vainas komplekss tiek projicēts uz “savējo” – uz Egles meitu. Mirstošie tēvi (“Indrāni”, “Zaļā zeme” u. c.) ir šādas pasakas negatīvs un “svešā” uzvaras skaudra anticipācija (atbilstoši jau minētajai derību alūzijai “Indrānos”). Vecie, mirstošie tēvi bez mantiniekiem un bez nākotnes paši izrādās garīgi radnieciski bērnam: Andra tēvam Apsīšu Jēkaba stāstā “Bagāti radi” “pašam bija bērnišķi priecīga, bērnišķi atklāta daba” (Apsīšu 1975, 30). Neatstājot vairs (gara) radnieciskus zemes dzīvē, viņi pāraug ģenerāciju saikni.

⁸ Vecajā Derībā tautas izredzētība korelē ar tēvu un bērnu attiecību modeli (Jer. 3:19; 31:9; 3:4). Pēdējo raksturo vara, stingrība, sods, aizsardzība, mīlestība un uzticība (Ps. 103:13, Sal. māc. 3:12).

10. Tēvu refleksiņvajai bezspēcībai ir fascinējoša reliģiska motivācija: tā Oļiņtēvs atzīstas pie Lienas kapa: “Es nezinu un arī gan laikam nedabūšu zināt, kas ir tavi vecāki, bet mīlējis tevi esmu ar tēva mīlestību, un tu man paklausījusi ar bērna padevību. Dievs lai tiesā mani pēc savas taisnības, bet pie tā ļaunuma, kas ir izgājis no mana nama pat līdz šejieni, es neesmu nekad biedrojis, bet viņu atturēt man nav bijis spēka. Mani pašu, nabagu, vajā un spiež grūti grēki.” (Kaudzītes 1980, 404) Šī atzīšanās – grēksūdze – marķē Oļiņu kā hernhūtisko Dieva bērnu, nevis kā luterāņu tipa organizējošo un sakārtojošo tēvu – saimes vadītāju. Bezspēcīgie tēvi nav reālie *mirušie*, bet *mirušie* tēvam piemītošā aktīvisma izpratnē: viņi ir pasīvi, t. i., nespējīgi izraisīt izmaiņas. Tomēr šādi *mirušie tēvi* korelē ar grēcinieka tipu kristīgajā diskursā, kas ne vienmēr ir tikai negatīvs, bet intencionāli vērst uz atdzimšanu, atmodu (arī piētisma termins!).

11. Sovjetiskā ideoloģija ir īpaši izmantojusi tēva valdnieciskās (un pastarpināti – “dievišķās”) konotācijas. Tēva kritika līdz ar to konstituējas kā totalitārisma kritika, veidojot pozitīvo “beztēvību”. Dzejolī “Partijas piederība” krājumā “Elpa” Ojārs Vācietis noraida tēvišķās autoritātes meklējumus emancipācijas teorijas garā: “Nost ar tiem, kuri ar Staļinu / Zaudēja tēvu / Un jūtas kā bāreņi!” Dzejnieka “Vadoņa augšāmcelšanās” sarkastiskajā uzaicinājumā dzejnieks veic maksimālu emancipāciju sovjetiskā projekta ietvaros: “Tēvs, celies augšā! / Ilgi nav asinis nolaistas, / Pietiekoši ir muļķību sastrādāts, / [...] Lubjankā ir pustukšs – / Pa spiegam, pa inteligentam, / Nav kārtības.” (Vācietis 1991, 573, sacerēts 1967., publicēts 1987. gadā) Tas, no vienas puses, ir konsekvents apgaismības žests, galējs ārējās autoritātes noliegums, bet reizē norāda uz augstāko simbolisko rindu sovjetiskajā projektā, kas gan nav jāsaprot kā Staļina varas politikas spiritualizācija (Šlāpins 2003). Valsts un partija tiek internalizēti dzejnieka – pilsoņa – sirdsapziņā. (Partijas) sirdsapziņa ir cita alternatīva transcendence Ojāra Vācieša dzejā, kas šeit svārstās starp pārsteidzošu paralēli – starpnieka esamības starp Dievu un cilvēku, ko māca protestantisms, noliegumu un tēva transformāciju dzejnieka – pilsoņa – tēlā, proti – diviem jauno laiku svarīgākajiem emancipācijas postulātiem.

LITERATŪRA

- Apsīšu, J. (1975) Bagāti radi; Pie pagasta tiesas. *No: Austrenī : latviešu stāsts un novele*. Sakārt. E. Damburs. Rīga : Liesma.
- Assmann, A. (1978) Wordsworth und die romantische Krise: Das Kind als Vater. *In: Tellenbach* (1978)
- Auseklis. (1975) *Gaismas pils*, Rīga : LVI.
- Blaumanis, R. (1958) Pazudušais dēls. *No: Blaumanis, R. Kopoti raksti : 6 sēj., 4. sēj.* Rīga : LVI.
- Blaumanis, R. (1959) Indrāni. *No: Blaumanis, R. Kopoti raksti : 6 sēj., 5. sēj.* Rīga : LVI.
- Defo, D. (1904) Robinsons Krūziņš. Rīga : Apg. Rīgas Latviešu Biedrības Derīgu Grāmatu Nodaļa.
- Kaudzīte, R., Kaudzīte, M. (1980) *Mērnīeku laiki*. Rīga : Liesma.
- Kinkel, G. S. (1990) *Our dear Mother the Spirit: an investigation of Count Zinzendorf's theology and praxis*. Lanham : Univ. Pr. of America.

- Kokare, E. (1992) Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poētiskajā sistēmā. *No: Kokare, E. Latviešu folkora. Tradicionālais un mainīgais.* Rīga : Zinātne.
- Koschorke, B. (2000) *Die heilige Familie.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Leitāne, I. (2007). Bērnības konstrukta reliģiskie avoti un intensionālais lietojums Latvijā 19./20. gadsimta mijā. *Letonika. Humanitāro zinātņu žurnāls.* Literatūra. Folklorā. Māksla. Rīga : Zinātne.
- Leitāne, I. (2008) Zum Umgang mit Märchen in kritischen Phasen der Konstruktion nationaler Identität. *No: Luven Y. (Hg). Das nationale Erwachen ab dem 19. Jahrhundert in Baltikum.* Baltische Seminare der Carl-Schirren-Gesellschaft. Bd. 15 Lüneburg: Carl Schirren Gesellschaft.
- Lūvena, I. (2008) Egle – zalkša līgava. Pasaka par zalkti – baltu identitāti veidojošs stāsts (šajā krājumā).
- Meller, H. (1978) Die Absetzung des Vaters: Blake, Shelley und der Traditionshintergrund romantischer Revolte. *In: Tellenbach H. (1978)*
- Mežale, B. (1985) Akmens tēls un tā paralēles latviešu tautasdziesmu konstantajos motīvos. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, Nr. 10 (459), Rīga : Zinātne.
- Pommere, I. (2003) *Viņsaules apraksti latviešu reliģijas pētniecībā XX gadsimta 20.–30.gados kā reliģiskas analīzes priekšmets: bakalaura darbs, LU, Teoloģijas fakultāte.*
- Pumpurs, A. (1988) *Lāčplēsis, latvju tautas varonis: tautas eposs.* Rīga: Zinātne, 1988.
- Rainis. (1981b) Daugava. *No: Rainis. Kopoti raksti : 30 sēj., 12. sēj.* Rīga : Zinātne.
- Rainis. (1980) Zelta zirgs. *No: Rainis. Kopoti raksti : 30 sēj., 9. sēj.* Rīga : Zinātne.
- Rainis. (1981a) Jāzeps un viņa brāļi. *No: Rainis. Kopoti raksti : 30 sēj., 11. sēj.* Rīga : Zinātne.
- Rainis. (1980) Uguns un nakts. *No: Rainis. Kopoti raksti : 30 sēj., 9. sēj.* Rīga : Zinātne.
- Rainis. (1981a) Spēlēju dancoju. *No: Rainis. Kopoti raksti : 30 sēj., 11. sēj.* Rīga : Zinātne.
- Schindler, S. K. (1994) Das Subjekt als Kind. *Die Erfindung der Kindheit im Roman des 18. Jahrhunderts.* Berlin : Erich Schmidt Verlag.
- Skalbe, K. (1979) Kaķīša dzirnaviņas. *No: Skalbe, K. Pasakas.* Rīga : Liesma.
- Skalbe, K. (1979) Meža balodītis. *No: Skalbe, K. Pasakas.* Rīga : Liesma.
- Sühnel, R. (1978) Der Vater als Abbeviatur des Kosmos: Vaterbild in Shakespeares Dramen. *In: Tellenbach H. (1978)*
- Šekspīrs, V. (1900) *Karalis Līrs. Traģēdija 5 cēlienos.* Tulkojis J. Rainis. Rīga : Apg. Rīgas Latviešu Biedrības Derīgu Grāmatu Nodaļa, 1900.
- Šekspīrs, V. (1958) *Hamlets.* Rīga : LVI.
- Šlāpins, Ilmārs (2003) Sirdsapziņas noplēšamais talons. *No: Rīgas Laiks, 2003. gada aprīlis.*
- Šmits, P. (1930) Seno latviešu dzimta. *No: J. Endzelīns and R. Klaustiņš (Eds.) Latvju Tautas Dainas, V, 5.–27.* Rīga : K. & P. Rasiņi.
- Švābe, A. (1930) *Brāļu lielģimene.* *No: J. Endzelīns and R. Klaustiņš (Eds.) Latvju Tautas Dainas, V, 5.–27.* Rīga: K. & P. Rasiņi.
- Tellenbach, H. (1978) *Niedergänge und Aufstiege des Vaters in der europäischen Dichtung der Neuzeit.* *In: Tellenbach H.*
- Tellenbach, H. (1978) Das Vaterbild im Abendland. Rom, Frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart. Stuttgart : Kohlhammer, 1978.
- Upīts, A. (1965) *Zaļā zeme : kultūrvēsturisks romāns.* Rīga : Liesma.

- Vācietis, O. (1991) Vadoņa augšāmcelšanās. *No: Vācietis O. Kopoti raksti : 10 sēj., 4. sēj.* Dzeja. Rīga : Liesma.
- Valdis. (1992) Staburaga bērni. *No: Valdis. Staburaga bērni. Vilis Plūdonis. Mazā Anduļa pirmās bērniņas atmiņas. Jānis Akuraters. Kalpa zēna vasara. Rīga : Sprīdītis, 1992.*
- Zinzendorf, N. L. Von (1738) Hauptschriften. "Des Ordinarii fratrum Berlinische Reden". 1. Bd.
- Zinzendorf, N.L. von (1746) Hauptschriften. "Der oeffentlichen Gemeindereden im Jahr 1747, erster Theil Anhang", 4. Bd.

Summary

The article investigates the issue of the spiritual substantiation and translation of Latvian culture as manifested through the images of fathers in the Latvian literature at the turn of the 19th and 20th century and in the first third of the 20th century. Difficulties in translating the cultural tradition are revealed through the images of dying/killed sons or fathers/parents (or parricide) in "The Lost Son", "Indrāni", and "Raudupiete" (R. Blaumanis), "The Fight at Knipska" (J. Poruks), and others. Whereas the death of a child, more so that of a son, allows alluding to the sacrificial death of Jesus as a starting point for a new life, the death of parents/fathers does not bear such a life-asserting potential. This point is supported by the emergence of a helpless father in literature, which is also characteristic of European literatures of that time. As to Latvian literature, the accents of the Enlightenment, which is characterized by rejection of parental authority, acquire an additional tinge of scepticism with an evangelistic touch directed against the law and the judiciary as a means of social regulation ("Pie pagasta tiesas", "Indrāni"). At the same time one can observe naturalization of Father in the deities of nature (Thunder is 'our father' in Rainis' play "The Daugava") with the obvious aim of substantiating the status of the Latvian people as a united and independent "people of the Nature".

Vīzija par mācītāju Andrievu Niedru *A Vision of the Pastor Andrievs Niedra*

Dace Lūse

Latvijas Universitāte
Filoloģijas fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
dace.luse@lu.lv

Latviešu nācijas vēsturē Andrievam Niedram (1871–1942) ir nozīmīga loma kā rakstniekam, publicistam, politiķim un kā luterāņu draudžu mācītājam. A. Niedra, uzņemoties mācītāja pienākumus, vēlējās būt par demokrātisku tautas audzinātāju, nevis reliģisku dogmu sludinātāju. Viņa izvēli noteica arī 19. gs. beigās pazīstamā vācu teologa A. Ričla idejas. A. Niedra sprediķos ietvēra draudzes locekļiem – zemniekiem – labi pazīstamas tēmas un poētiskas līdzības. Uzrunājot draudzi, viņš izmantoja arī motīvus no saviem daiļdarbiem. Kā mācītājs un tautas audzinātājs A. Niedra brīdināja savas draudzes locekļus neiesaistīties 1905. gada revolūcijas ekstrēmās politiskās darbībās, izvairīties no vardarbības un asinsizliešanas.

Atslēgvārdi: mācītājs, dogmatisms, reliģija, teoloģija, draudze, sprediķis.

Latviešu nācijas vēsturē Andrievam Niedram (1871–1942) ir nozīmīga loma gan kā rakstniekam, publicistam, gan kā politiķim, gan arī kā luterāņu draudžu mācītājam. Viņa kā mācītāja popularitāte bijusi tik liela, ka sprediķus klausīties braukuši cilvēki no liela attāluma, no citām luterāņu draudzēm un arī citu konfesiju piederīgie. Pēc laikabiedru stāstītā, A. Niedra bijis demokrātisks mācītājs: daudz laika veltījis, lai apmeklētu savus draudzes locekļus mājās, ar zirgu braucis pats, ne kučiera vests, personiskā satiksmē ar cilvēkiem noraidījis tradicionālās draudzes mācītāja un draudzes locekļa attiecību formas, kā mācītāja rokas vai talāra piedurknes skūpstīšanu un citādu padevības izpaušanu.

Andrievs Niedra savā “Autobiogrāfijā”¹ atklājis tos motīvus, kas viņu mudinājuši dziļāk interesēties par teoloģijas studijām² (“Autobiogrāfija” rakstīta 3. personā!):

“Studiju izvēli ietekmēja arī vectēva pagānisms. Tieši tad latviešu jaunatnes vidū nāca modē naturālisms un arhaisms. Tas bija laikā, kad Jelgavas meiteņu skolas latviešu skolnieces ar lielu balsu vairākumu nolēma, ka Dieva nav. Arī Niedra bija pacēlies pāri Bernšteina populārajām dabaszinātniskajām grāmatām un sāka ilgoties pēc jauniem apvārsņiem. Jaunā mode ar tās skopo prozu mudināja viņu uz protestu:

¹ Dokumenta oriģināls vācu valodā glabājas Rakstniecības un mākslas muzejā – Nr. 44582, šifrs ANd 814/20. Tekstu publicēšanai sagatavojis Āris Puriņš, no vācu valodas tulkojusi Indra Andersone.

² Andrievs Niedra ar pārtraukumiem teoloģiju studēja Tērbatas universitātē no 1890. līdz 1898. gadam un studijas beidza ar kandidāta grādu.

“Pieņemsim, ka Dieva nav, bet ar to šis fakts nav likvidēts, jo pastāv reliģija. Kas tā it par parādību – reliģija?” Tā bija pirmā patstāvīgi izvirzītā problēma. Un jaunais Niedra nolēma studēt teoloģiju, jo toreiz viņš vēl nepazina būtisko atšķirību starp reliģiju un teoloģiju.

Profesori uz viņa problēmu atbildi nedeva, starp citu, ne tāpēc viņi atradās šajā mācību iestādē. Par laimi, viņš drīz sāka orientēties universitātes bibliotēkā. Ar tās palīdzību viņš savu problēmu paplašināja. Niedra saprata, ka reliģija aptver tikai grupu tāda veida parādību, kuras mēdz apzīmēt par garīgām. Viņu vilināja doma priekšplānā vispārīgajam izvirzīt garīgā būtību – reliģijā, mākslā, valodā, tikumībā, tieslietās, vēsturē, filozofijā. Šāda rīcība droši vien novestu bezgalībā, kā tas bija noticis ar dažu labu viņa paziņu. No tādām briesmām izvairīties palīdzēja dziņa visu rezumēt un dot tam noteiktu apveidu. Astoņus gadus ilgās studijas deva arī pozitīvu guvumu – Niedra iepazina dažādus cilvēka domāšanas un uzskatu veidus. Kāds visu aizmirsts nepazīstama filozofijas profesora (Teihmillera³) raksts deva ierosmi, un viņš sāka izprast jēdzienu vēsturi. Viņš to attīstīja līdz interesei par uzskatu un ideju vēsturi – tādējādi tilts uz Karnaku⁴ bija uzcelts. Viņa mākslinieciskā ievirze un estētikas studijas padarīja pašu par sevi saprotamu starpību starp loģisku un vērojošu spriedumu – tā viņš nonāca pie Ričla⁵. Taču tur Niedra atrada tikai Ziemassvētku tipa reliģiju, bet viņš jau kopš bērnības pazina arī Lielo piektdienu un Vasarsvētkus. Tas viņu padarīja brīvu no skolotāju ietekmes un deva iespēju izveidot savu personisko attieksmi pret reliģijas problēmu.”

Iespējams, ka tieši A. Ričla idejas mudināja un iedrošināja A. Niedru iet savu, līdz šim netradicionālu draudzes gana taku. Albrehts Ričls 19. gadsimta otrajā pusē Vācijā bijis pazīstams kā baznīcas dzīves reformētājs, kas uzskatīja, ka evaņģēlija atziņas radoši jāizmanto cilvēku ētiskajā audzināšanā un ka draudzes garīgās dzīves kopšanā nav pieļaujams dogmatisms.

A. Niedra ne reizi vien ir uzsvēris, ka viņš nav reliģiozs dogmatīķis: “Es neesmu dogmatīķis. Pēc manas uztveres, ticību nevar mācīt loģiski, tas jādara dināmiski. Savus mācekļus centos iepazīstināt ar ticību kā dievišķu spēku.” (no vēstules *Dr. theol.* Visvaldim Sanderam). (*Grāmata par Andrievu Niedru* 1960, 113.) Tie, kas par A. Niedru – mācītāju – atstājuši atmiņas, arī uzsver, ka viņš par reliģiju un tās mācību bijis brīvos uzskatos, viņš “gājis savus ceļus un pa daļai pieslēdzies Ričla uzskatiem” (*Grāmata par Andrievu Niedru* 1960, 122.). Literāts E. Alainis, kas pie A. Niedras Matīšos gājis iesvētības mācībā, atceras viņa skaidrojumus, kas brīvi no dogmatisma un cieši saistīti ar reālo dzīvi: “Runādams par miesas augšāmcelšanos, paskaidroja, ka cilvēka miesa atjaunojoties ik pēc trim gadiem, vecām šūniņām nomirstot un rodoties jaunām. Tā cilvēks savā mūžā dzīvojot vairākās atjaunotās miesās; tad nu paliekot jautājums, kura miesa celsies augšām. Uz šo jautājumu arī viņš pats atbildes nedeva. Runādams par kristīgo ticību un dažādām pagānu ticībām,

³ Gustavs Teihmillers (*Gustaw Teichmiller*, 1832–1889) – vācu filozofs.

⁴ *Tilts uz Karnaku* – tēlainis izteiciens. Karnakas templis – pati grandiozākā un krāšņākā Saules kulta celtnē senajā Ēģiptē, uz kuru plūduši dievlūdžēju pulki. Tās celtniecība uzsāka 2. g. tūkstoši p. m. ē.

⁵ Albrehts Ričls (*Albrecht Benjamin Ritschl*, 1822–1889) – vācu teologs, teoloģijas profesors.

Niedra atzina, ka nav ne vienas, ne otras – ir tikai viena ticība visā pasaulē un visām tautām, bet tā ir tikai dažādās attīstības pakāpēs. Cik attīstīta ir kāda tauta, tik attīstīta ir viņas reliģija. [...] Kad cilvēka prāts attīstījās, viņš nevarēja vairs ticēt, ka koka vai akmens tēls ir dievs, sāka pielūgt dabas spēkus, sauli, mēnesi. Un, kad arī tie tika apzināti un izpēti, tad dievi viņi vairs nevarēja būt. Bet cilvēks tomēr apzinājās, ka viņš nav augstākā vara pasaulē, ka par viņu ir kas lielāks, spēcīgāks un varenāks, sāka augstāko varu meklēt gara pasaulē. Tā reliģija pieņēma augstākas, cēlākas formas, bet pamats palika tas pats senais, un tas ir – cilvēka niecības un iznīcības atziņa un augstākās mūžīgās varas un dzīvības meklēšana.” (*Grāmata par Andrievu Niedru* 1960, 122–123.)

Par mācītāju kalpodams, savas draudzes locekļiem viņš atklājies kā savējais starp savējiem, – izglītots un praktisks zemnieks bez kundziskām ārišķībām un pakļaušanos lielgruntnieku, resp., vācu baronu, interesēm. “Viņš bija atbrīvojies no dogmas un kalpoja garam – pats būdams liels gara cilvēks.” (*Grāmata par Andrievu Niedru* 1960, 123.)

“Autobiogrāfijā” A. Niedra to arī apstiprina: “1908. gadā viņš tika aicināts uz brīvo mācītāja vietu Kalsnavas un Vietalvas draudzēs. Amatu viņš pieņēma ar skaidru un apzinātu nodomu izglītoties savas dzīves pamatprofesijā un kļūt par tautas audzinātāju. Protams, ne jau par skolotāju vai politisku vadoni – viņš vēlējās izveidoties par tautas audzinātāju, kas darbojas latviešu tautas dvēseles labā, par vienotas gribas un radoša ideālisma veidotāju. Ceļu uz mērķi viņš redzēja skaidri: pie savas tautas viņš nedrīkstēja nākt ar abstrakcijām un teorijām; audzinošais tautā bija jāienes tēlu, konkrētu situāciju un praktisku pasākumu veidā. Agrāk viņš bija mēģinājis tuvināt tautai savus ideālus ar mākslas palīdzību, tagad viņš jutās pietiekami spēcīgs, lai šiem ideāliem dotu praktisku ietēru pašreizējā dzīvē.”

Mācītāja kā garīgā audzinātāja liecinājums ir viņa teiktie sprediķi. Taču tie mēdz saglabāties tikai fragmentāri – piezīmju veidā, atsevišķiem gadījumiem rakstīti vai palikuši laikabiedru gaistošajās atmiņās. Ir publicēts viens Andrieva Niedras sprediķis, kas teikts, pirmoreiz kāpjot Matīšu baznīcas kancelē un uzrunājot Matīšu draudzi 1906. gadā, un pēc atmiņas fiksēti izteikumi no sprediķiem Kalsnavas un Vietalvas baznīcās.

Publicētais sprediķis ar nosaukumu “Kristus mācekļi ceļa jūtīs” balstās uz Lūkasa evaņģēlija 9. nodaļas 57.–62. pantā teikto: “Un, tiem aizejot, viens uz ceļa uz viņu sacīja: “Es tev iešu līdz, lai kurp tu ietu.”

Bet Jēzus uz viņu sacīja: “Lapsām ir alas un putniem apakš debess – ligzdas, bet Cilvēka Dēlam nav kur nolikt savu galvu.”

Un uz kādu citu viņš sacīja: “Nāc man līdz!” Bet tas sacīja: “Atļauj man papriekš noiet un aprakt savu tēvu.”

Bet Jēzus uz to sacīja: “Ļauj miroņiem aprakt savus miroņus, bet tu ej un sludini Dieva valstību!”

Un atkal kāds cits teica: “Kungs, es tev iešu līdz, bet atļauj man papriekš atvadīties no tiem, kas ir manā mājā.”

Bet Jēzus uz to sacīja: “Neviens, kas savu roku liek pie arkla un skatās atpakaļ, neder Dieva valstībai.”

Spreidīķī Andrievs Niedra ietvēris laika traģismu, kad daudzi revolūcijas notikumos tika aizrauti nebūtībā vai smagi fiziski un psihiski cieta. Viņa ideja ir: likt cilvēkiem domāt par izvēlētā ceļa pareizību, par taisniem un līkloču ceļiem, par spēju atteikties no sava labuma, kad cits ir nelaimē, par savtību un nesavtību, par gribasspēku un gribas trūkumu, resp., sprediķa galvenā atziņa ietverta retoriskā jautājumā: “Uz kuriem lai mēs ejam? Uz pasauli vai uz Kristu?” Viņš vērsas pie ikviena draudzes locekļa – jauna un veca, mantīga un nemantīga, vīrieša un sievietes. Uzzinājot viņš izmanto poētiskas līdzības, un vietām var saklausīt motīvus no viņa daiļdarbiem, piemēram, stāstiem “Bez paša pagātnes” un “Sikspārnis”. Sprediķa noslēgums ir ļoti iespaidīgs ar tām gleznām, kas katram labi pazīstamas: “Jūs esat redzējuši pasaules godu un mantu; jums pašiem ir bijuši vecāki un draugi .. Kur paliek tas viss? Tad sludiniet jūs tiem, kam pasaule mīļa, ka pasaule paiet un viņas godība, bet Kristus paliek tas pats vakar un šodien, un mūžīgi!” (Niedra 1906, 15)

Jānis Paulsons – viņa atmiņas par Andrievu Niedru, mācītāju, publicētas “Grāmatā par Andrievu Niedru” – atceras viņa pirmo sprediķi Kalsnavas draudzē 1908. gadā, neilgi pēc traģiskajiem Piektā gada notikumiem, kurā ļaudis emocionāli spēcīgi tika uzrunāti tā laika un situācijas kontekstā: “Savā pirmajā sprediķī Niedra runāja par tematu “Valdošais naids un kalpojošā mīlestība”, kura saturs apmēram bij šāds: “Mūsu laiku sabiedrisko domu lielā mērā iespaido notikumi ar naidīgu tendenci. Plaši tiek sludināts tautību un šķiru naids. Tiek kurināts ienaidis arī sabiedrībā, kaimiņu starpā, mājas dzīvē un pat atsevišķos cilvēkos. Dzīves nesaskaņas skubina nokārtot naida ceļā. Tam pretim stāv kalpojošā mīlestība – kā katra kristīga cilvēka svēts pienākums. Vārds “kalpot” mūsu laikos gan nav modē, viņam nepatīkama pieskaņa. Šodien mēs gribam tikai valdīt, pavēlēt, diktēt. Bet, kas grib būt visu kungs, tam vispirms jātop visu kalpam. Īsts valdnieks ir tikai tas, kas prot ne tikai pavēlēt, bet arī kalpot.” (Grāmata par Andrievu Niedru 1960, 82)

Tajās draudzēs, kur A. Niedra kalpojās par mācītāju, viņš rūpējies, lai labi uzturēta būtu gan baznīcas ēka, gan tās apkārtnē. Lai zemnieki nevaimanātu par sliktām ražām, par skopiem ienākumiem, Niedra pats rādījis, kā ar tam laikam moderniem agrotehnikas līdzekļiem, ar rūpīgu darbu var iekopt un gūt labas ražas no visumā liesas zemes. Viņš ir bijis priekšzīmīgs savas mācītājmuižas zemes apsaimniekotājs Kalsnavā. “Aizejot no Kalsnavas, [viņš] atstāja aiz sevis nosusinātas, kultivētas pļavas, uzlabotus tīrumus. Purvs, kur mitinājās tikai čūskas un bij necaurejams, bij nozudis, viņa vietā izplētās liels plašs lauks, nogrāvots, izdrenēts un izveidots par pirmās šķiras zemi, kas deva bagātas jo bagātas ražas.” (Grāmata par Andrievu Niedru 1960, 83).

A. Niedras kā mācītāja un kā rakstnieka darbība nav bijusi pa prātam baznīcas sinodei. Viņa citādība – satismē ar draudzes locekļiem dievkalpojums un laicīgā dzīvē, neatkarība no baronu pārraudzības, viņa politiskās aktivitātes, publicistiskā darbība un literārā daiļrade – pārsniedz ierastā mācītāja ikdienas gaitas.

Kā cita ceļa gājēju Andrievs Niedra sevi atklāj, izveidodams kandidāta Strautmaļa tēlu romānā “Līduma dūmos”. Sevi atklāj – šo frāzi lietoju apzināti, jo apcerē “Ēnas miglā” (Niedra 1930, 241), stāstot par romāna tapšanu un prototipiem, rakstnieks saka:

“Strautmaļu dēlos projicējas manas iekšējās dzīves trejādās tieksmes.”

Kandidātā Strautmalī pārsvarā saskatāms ētiskais ideālists, sapņotājs, arī didaktisks prātotājs. Viņam nav svešas modernās ideoloģijas skolas un to atziņas. Tās viņā raisa protestētāja garu, kas izpaužas attieksmē pret muižas varas rafinētību Zandena tēlā un pret vecā mācītāja uzskatiem un dzīves stilu. Vecais mācītājs pārstāv tradicionālo, savam maizes tēvam baronam uzticamo kalpu. Viņš dzīvo un strādā, kā dzīvojuši un strādājuši neskaitāmi viņa priekšteči: pēc dievkalpojuma viņš liek piebraukt zirgus baznīcas otrā galā pie mazajām durvīm, viņš saņem savas lietas no pērmindera pavadīta jauneklā rokām, viņš atbild baznīcēnu pazemīgajiem un pateicīgajiem sveicieniem; mācītāja muižā viņu allaž gaida klāts galds un pēc tā – pēcpusdienas snauda. Viņu biedē jaunā laika ideoloģija, kas runā “mazo brāļu” vārdā un musina tos uz nemieriem. Vairākus gadus pirms 1905. gada revolūcijas Andrievs Niedra ar vecā mācītāja muti brīdina jauno kolēģi “nākt nevis mazāko brāļu vārdā, bet nākt cilvēku vārdā”: “.. nevis naidu sēdami grēcinieku starpā jūs darāt viņa prātu, bet modinādami ticību un mīlestību uz viņa krustu. Nevis grēciniekus mums būs nīdēt, bet grēku.” (Niedra 1925, 14). Vecais mācītājs izliekas neredzam sociālās pretilšķības. Kandidāts Strautmalis šīs pretilšķības grib redzēt un nebaidās par tām runāt.

Andrievs Niedra 1905. gada nemieru laikā publicē vairākus rakstus periodikā un brošūrās (“Grūtā brīdī”, “Darbs un svabadība jeb kā izpostīt mūsu fabrikas”, “Vēlamas reformas mūsu pašpārvaldībā”, “Ko nemiernieki meklē mūsu baznīcās?”, “Kurp mēs ejam? Apcerējums par lauku nemieriem”, “Kā izpostīt mūsu baznīcu”, “Lauku nemieri” u. c.), kuros aicina protestētājus apdomāties, akli neuzticēties kūdītāju skaisti teiktām runām, bet savas sociālās un politiskās tiesības panākt sarunu ceļā. To pašu viņš aicina arī no Matīšu baznīcas kanceles. Viņš uzstājas vispārcilvēcisko vērtību un valsts kārtības vārdā. Viņš zina, ka marksismā izglītojušies kreisie sociāldemokrāti var izraisīt milzu vardarbību un asinsizliešanu.

1905. gada revolūcijas laika cilvēkus, viņu rīcību, pārdomas un izjūtas A. Niedra tēlojis divos beletristiskos darbos – stāstā “Pēteris Salna” (1911) un romānā “Anna Gaigala” (1926). Rakstnieku šais darbos interesē trešais no vecajiem revolūciju likumiem – “Katrā revolūcijā atraisās un valda pūļa zemiskie instinkti”: 1) pūļa psiholoģijas problēmas (kā cilvēku apziņu ietekmē un ar to manipulē politiskie darboņi), 2) indivīda ekstrēmas rīcības motivācija laikā, kad brūk tradicionālā sabiedrības dzīve ar savām gadu simteņos izstrādātām normām un priekšstatiem, un 3) indivīda pārdzīvojums *pēc tam*, kad ir pastrādāts noziegums vai iets pret tradīcijās nostiprinātajām normām un priekšstatiem un savu sirdsapziņu.

Stāsts “Pēteris Salna” pirmoreiz publicēts laikrakstā “Dzimtenes Vēstnesis” 1911. gada 297. numurā – Ziemassvētku pielikumā. Kāpēc Andrievs Niedra atgriezās pie Piektā gada notikumiem? Viņš saka tā: “Es redzēju sev divējādu uzdevumu: pirmkārt, atrast robežu starp atsevišķo un kopējo vainu pie revolucionāriem un, otrkārt, – izprast, kādēļ tauta apsprieda revolūciju un revolucionārus tik nevienādi. Mūsu baznīcas grāmatās šejienes senākais mācītājs Dēbners⁶ bija atsevišķu ģimeņu sarakstiem piespauzījis ļoti vērtīgas piezīmes. Tās cauri skatīdams, es atdūros uz savādu lietu: gandrīz visi šai draudzē nošautie nāca no izvirtušām ģimenēm. [...] Es jautāju sev, no kurienes nāca šis lielais revolucionāru naidis pret muižu un baznīcu.

⁶ Fridrihs Dēbners (*Döbner*, 1868–1943) – mācītājs Kalsnavas un Vietalvas draudzēs no 1900. līdz 1905. gadam

Sacerējumi par pūļa psiholoģiju, suģestiju un pašsuģestiju, kuros es meklēju atbildi uz šo jautājumu, mani neapmierināja. Tad nejauši pagājušā gadā es lasīju “Rigasche Rundschau” referātu par kāda beidzamā laikā daudz minēta Vīnes neirologa domām; profesora vārds man piemirsies⁷. [...] pie nervu slimiem cilvēkiem daži iespaidi gadiem ilgi varot snaust zem apziņas sliekšņa nenotieko, līdz piepeši kāds ārējs notikums tos pamodina; uz nezinātāju tad tas varot atstāt tādu iespaidu, it kā slimā darbam nebūtu nekāda redzama cēloņa vai cēloniska sakara. [...] Es uzstādīju sev jautājumu, vai revolucionāru naidam pret muižniekiem un mācītājiem saknes nav meklējamas senākos laikos? Un, otrkārt, man ienāca prātā, vai revolucionāriem nevarētu palīdzēt tikt pāri šim viņu slimīgajam naidam tādā kārtā, ka liktu viņiem ar prātu uztvert un izprast sava naidīgā noskaņojuma neapzinātos motīvus? Iedziļināšanās abos šajos jautājumos mani noveda pie Pētera Salnas.” (Niedra 1933, 7–8)

Stāsta publicēšana izraisa neizpratni un protestus baltvāciešu aprindās un baznīcas sinodē. Pirmie uzskata, ka autors šai stāstā aizstāv vai mēģina attaisnot 1905. gada revolūciju un ka viņš tendenciozi un “uzkūdoši” ir tēlojis skatus no dzimtbūšanas laikiem.

Baltvāciešu avīze “*Rigaesche Tagesblatt*” 1912. gada 15. I (23. nr.) airrāda, ka Niedra pats varētu būt *tas* mācītājs, pie kura griežas briesmīgu noziegumu izdarītāju Pēteris Salna, kurš noziedznieku uzklausa un ļauj, lai tas iet dzīvē darīt labus darbus. Baltvāciešu žurnālista norāde uz A. Niedru kā prototipu uzskatāma gandrīz vai kā denunciacija, jo cariskās Krievijas valdība 1912. gada sākumā vēl nebija izsludinājusi amnestiju un arī vajāšanas atcelšanu personām, kas tika turētas aizdomās par piedalīšanos “pretvalstiskās akcijās”, resp., 1905. gada revolūcijas notikumos (amnestija sekoja 1913. gada otrā pusē sakarā ar Romanovu dinastijas 300 gadu valdīšanas atceri). Tā ka Andrievs Niedra, pēc laikraksta domām, būtu vai turams aizdomās par noziedznieku slēpšanu.

“*Rigaesche Tagesblatt*” turklāt vēl izsaka ironisku izbrīnu par “Dzimtenes Vēstneša” idejisko ievirzi: tā uz Ziemassvētkiem nav neko citu spējīga publicēt kā vien asiņainus notikumus no 1905. gada laika.

Autors, atbildot uz publiskiem apvainojumiem, “Dzimtenes Vēstneša” 1912. gada 287. numurā saka: “Revolūciju nekad nav nācis prātā attaisnot. Taču revolūcijā aizpārpratumā tika ierauti daudzi cilvēki. Uzpurēšanās priekš mazākiem brāļiem pate par sevi ir jauka lieta un pilnīgi saskan ar Kristus mācībām. Bet, ja šiem mazākiem grib palīdzēt noziedzīgā kārtā, par piemēru, caur revolūciju, tad šis noziegums neizbēgami vedīs pār cilvēku iekšēju un ārēju postu – kā tas arī, piemēram, attēlots jaunākā Pētera Salnas liktenī.”

Oficiālās baznīcas ideologu satraukumam bija cits pamats: Andrievs Niedra – rakstnieks un mācītājs vienlaikus – bija iedrošinājies kritiski paskatīties uz baznīckungu laicīgajām īpašībām, piemēram, mantkārību, ko vienmēr liekulīgi var aizsegt ar Dieva vārdu mutē. Taču formālais iemesls ir minēts cits – A. Niedra nerespektē evaņģēliju, viņš cilvēkam *pašam* ar saviem spēkiem liek griezt par labu savu noziegumu, tā ignorējot Dieva žēlastību.

⁷ Tas ir psihiatrs Z. Freids (*S. Freud*, 1856–1939).

Baznīcas sinode ierosina pret Andrievu Niedru disciplinārizmeklēšanu ar nolūku liegt viņam mācītāja amatu. Andrievs Niedra sinodei raksta divus paskaidrojumus – 1912. gada 6. februārī un 23. maijā. Tomēr sinodes vīri ar Niedras plaši izvērtiem skaidrojumiem nav mierā un dod savu slēdzienu: 1) “Pēteris Salna” ir publicēts laikrakstā “Dzimtenes Vēstnesis”, kas “kā revolucionāras tendences dēļ valdības apturētā “Baltijas Vēstneša” pēctecis konsekventi iziet uz to – kurināt nemieru starp dažādām kārtām un šķirām, kā arī naidu starp tautībām”; 2) stāsts “var saasināt iedzīvotāju sociālās pretešķības un traucēt pilsonisko mieru”; 3) “stāsts [...] atstāj neievērotu kristīgas grēku nožēlošanas sajēgumu, tā vietā nostādīdams izlīdzināšanu ar noziedznieka paša darbiem. [...] stāsts jāuzskata par tādu, kas neapšaubāmi var sajaukt evaņģēliskas morāles sajēgumu”; 4) “tas dod iemeslu uz nesaticību atklātībā, uz sabiedriska miera un kristīgas pārliecības traucēšanu” (Niedra 1933: 19).

Kad stāsta sakarā saceltais skandāls norimis un mācītāju Andrievu Niedru “par neuzmanībā izdarītu viņa amata pienākumu pārkāpšanu” baznīcas sinode ir sodījusi ar “asu rājienu un par šo sodu [nolēmusi] paziņot Cēsu apriņķa prāvestam”, tad viņš uzraksta šī skandāla vēsturi – “Pētera Salnas” lieta”, kurā oponenti gan baltvāciešu preseī, gan baznīcas sinodei un atklāj arī nesimpātisko baznīcas piekāpību Baltijas vācu politiķiem, izspēlējot šādu “disciplinārlietu”. Andrievs Niedra ir izsekojis baltvācu politiskajiem nolūkiem attaisnoties cara valdības acīs ar to, ka esot ievērojuši neitralitāti un ka tiem nav bijis sakara ar revolucionāro nemieru izcelšanos: “Baltiešu politika toreiz grozījās ap to, kā lai valdība raugās uz latviešu revolūciju. Ja izdevās valdību pārliecināt, ka latviešu tauta esot sacēlusies pret Ķeizara namu un pret privātīpašumu, kamēr pret muižniecību un mācītājiem viņa griezies tikai tādēļ, ka tie bijuši ķeizara varas un privāttiesiskās valsts iekārtas visdedzīgākie un stiprākie aizstāvji, tad bija paredzams, ka valdība lūkos šos monarhijas un pilsoniskās valsts atbalstus, muižniecību un baznīcu stiprināt, nolikdamas tos sarga vietā pret revolucionāro latviešu tautu. Bet tad šai politikai bija rūpīgi jāatspēko viss, kas varētu aizrādīt arī uz citiem varbūtējiem revolūcijas cēloņiem, piem., uz tautību pretešķībām, uz agrārām grūtībām, uz valdošo šķiru kļūdām senākos laikos... [...] Es iegūdu kāju šai baltiešu politikā caur Sologubu, kas tūlīn pēc sodu ekspedīcijām bija atsūtīts uz Latviju revolūcijas galīgai izbeigšanai. [...] viņš pūlējās revolūcijas cēloņus izprast, kādēļ viņš dzinās savākt ziņas un domas par revolūciju no visām pusēm. Man izdevās griezt viņa vērību arī uz to revolūcijas izpratni, kāda tā bija man. [...] Tur tad es lūkoju viņu pārliecināt – saskaņā ar saviem uzskatiem – ka nav taisnība, it kā revolūcijā būtu piedalījusies visa latviešu tauta. Galvenie revolūcijas nesēji atradās starp tiem latviešiem, kas jau bija aizgājuši no zemes projām, bet vēl nebija paguvuši saimnieciski un sabiedriski nokārtoties jaunā dzīvē. Bet jāaiziet viņiem no laukiem bija tādēļ, ka mūsu agrārapstākļi vairs neatbilst pieaugušās tautas vajadzībām. Par šiem agrārapstākļiem noteic muižniecība, rēķinādamās ar savām, ne ar latviešu interesēm. Un, ja arī nemieros piedalījās daudzi laucinieki, tad arī tas notika pa lielai daļai taisni šo pašu agrārapstākļu dēļ, kas attīsta bezzemniecību, nostādīdami to nedabīgos apstākļos; taisni šo agrārapstākļu dēļ aģitatoriem bija starp bezzemniekiem uz laukiem un muižās viegla strādāšana. Bet arī daļa saimnieku padēvās viņiem, pa daļai aiz bailēm, bet pa daļai arī muižniecības nokaitināti, jo tā ir paturējusi savās rokās visu zemes pašpārvaldību, lielgruntniecībai ar to iegriezdamas dažas saimnieciskas priekšrocības, atsvabinādama muižas no katras nastas pagasta

un skolas ziņā, kā arī nespējnieku apgādāšanā un sagriezdama uz muižu zemes lauku rūpniecību un tirdzniecību, kā arī piešķirdama muižām visus mežus, kad pārdeva zemnieku zemi. Bez tam muižnieku patronāttiesības nereti atsvešināja arī mācītāju draudzei, kurai viņš kā sveštautietis jau tā nestāvēja tuvu... [..] Baltijas vācu politiķi nedrīkstēja pieļaut citādu revolūcijas tulkojumu, nekā viņi to ar daudz pūlēm bija uzstādījuši; tādēļ Niedras tulkojumu vajadzēja noslāpēt.” (Niedra 1933, 23–24)

Tās ir Andrieva Niedras domas par latviešu zemniecību un tās attiecībām ar lielgruntniecību, kas jau izteiktas pirms revolūcijas – 1902. gadā publicētajā apcerē “Morituri” un pasakā “Zemnieka dēls”. Diemžēl Andrieva Niedras pirmsrevolūcijas laika apsvērumi par mazgruntniecības un lielgruntniecības attiecību dabisku risinājumu tirgus radītās konkurences apstākļos izrādījās novēloti. *Sarkanais karogs* pasteidzās iet pāri visiem prāta un saprāta slēdzieniem.

Vīzijā par Andrievu Niedru kā mācītāju spilgti uzplaiksnās viens no viņa daudzajiem Piekta gada nemieru laikā sarakstītajiem darbiem – “Kā izpostīt mūsu baznīcu?”, apakšvirsrakstā – “Dumpīgs apcerējums no Andrieva Niedras” (Cēsis : Austrums /A.Niedra/, 1905).

Kā zināms, Piekta gada nemieri Latvijā – tā, kā nekur citur Krievijā – izcēlās ar mītiņiem tieši baznīcā. Kreiso sociāldemokrātu *izgudrojums* krita auglīgā augsnē Vidzemē un Kurzemē, kur attieksme pret kristietību tradicionāli bijusi vaļīgāka.

Mītiņotāji ļoti bieži neapmierinājās tikai ar runāšanu vien, bet mācītāju vai baznīcas kalpotājus arī ciniski pazemoja. Saglabājušās ziņas arī par Andrieva Niedras priekštecī Kalsnavas un Vietalvas draudzēs no 1900. līdz 1905. gadam – Frīdrihu Dēbneru. Viņš sprediķoja pret revolūciju, tāpēc krita nežēlastībā. “Vispirms dievkalpojuma laikā Vietalvas baznīcā pa logu ielaida balodi, kuram bija piesieta gara sarkana lente ar revolucionāru uzrakstu. Tad vairāki jaunekļi centās izraisīt sajukumu 800 baznīcēnu vidū, bet mācītājs nomierināja draudzi. Tomēr revolucionāri divreiz mēģināja uzbrukt Dēbneram. Vispirms no baznīcas viņus aizdzina zemnieki, un otrreiz mācītājs aizbrauca pa citu ceļu. Tomēr arī viņam lielnieki atriebās, 1918. gadā deportējot uz Sibīriju. Kad baltgvardi F. Dēbneru atbrīvoja, viņš pārcēlās uz Vāciju, savu senču zemi Saksiju, kur nomira 1943. gadā.” (Rūtiņš 2004)

No mācītāju Dēbneru dzimtas Piekta gadā cieta arī iepriekšējā tēvs – Teodors Dēbners, kas arī bija revolūcijas pretinieks. Par izrēķināšanos ar viņu saglabājušās šādas ziņas: “Vasarsvētkos viņš vadīja dievkalpojumu Ļaudonas baznīcā, aizvietodams krievu-japāņu karā aizgājušo mācītāju, kad baznīcā ielauzās revolucionāri. Viņi norāva mācītāju no kanceles, noplēsa viņam talāru un vilka pa baznīcas grīdu. Tad gribēja viņam piespiest nest sarkano karogu, tomēr viņš atteicās.

Teodors Dēbners mira Rīgā 1919. gada 22. februārī. Nav izdevies noskaidrot, kādā nāvē, jo tas ir lielnieku varas laiks, bet viņi savu sarkano teroru vērsa īpaši pret mācītājiem.” (Rūtiņš 2004)

A. Niedra apcerē “Kā izpostīt mūsu baznīcu?” analizē neparasto uzbrukumu iespējamos cēloņus. Tiem rakstnieks devis īsus, tēlainus apzīmējumus: “pātaru baznīca”, “jaunu lakatu baznīca”, “ceremoniju un likumu baznīca”, “mucas audzinātava”, “mācītāju aizgalda baznīca” un “lūdzamā mašīna”. Ļaudis pret *reālo* baznīcu var noskaņot kopš bērnības spilgtā atmiņā palikusī pātaru kalšana ar obligāto pērienu par kaut ko aplam ielāgotu; skaudība un nenovīdība, citam citu baznīcā aplūkojot;

ar baznīcas ceremoniālu saistītās negatīvās emocijas (piemēram, ziemas salā mazs bērns vedams uz kristīšanu vai lauciniekiem nepieciešamo “papīru” savākšana attiecīgai ceremonijai). Daža radoša un gudra cilvēka apziņā baznīca veidojusies kā domas brīvības apspiešanas vieta. Par baznīcas, resp., mācītāju, sholastiskām, dogmatiskām spekulācijām, iesīkstējušu, viduslaicīgu konservatīvismu A. Niedram sakāmi skarbi vārdi: “Vai lai tavas baznīcas dēļ tev būtu jāpaliek neizglītotam, nicinātam un izsmietam no visiem attīstītiem progresā ļaudīm? Un vai cilvēka prāts tiešām ir tik bīstams un ļauns savā svētā izsalkumā pēc atzīšanas un patiesības, ka viņa klausītājam postā jāaiziet? Jeb vai tad tu ņemsi uz sevi tavas baznīcas naidu un iesi cīņā un attīstības meklēt priekš savas tautas, nest gaismu tumšajam miljonam, sekodams prāta karogam, ko līgo spirtgais tautu rīta vējš? Es iešu ar tevi: nost ar baznīcu, kas tautu nespēcīgu padara un aklu!” (Niedra 1905, 6)

A. Niedra skatās uz pasauli “caur diviem lodziņiem” – no vienas puses un no otras. Reizē ar *pātaru baznīcu* sarkanā karoga iedvesmotībā var sagāzt arī *bērnū baznīcu*, kas saistās ar Ziemassvētku egli un brīnuma gaidīšanu; reizē ar *lakatu baznīcu* var sagāzt arī to baznīcu, uz kuru bēdās dodas vientuļš vīrs vai sieva, kam dēls kritis Mandžūrijas kara laukā; reizē ar *kāzu un kristību baznīcu* var sagāzt arī *pienākuma* baznīcu.

Ar baznīcu nebūt nav jāsaistās vienīgi reliģiskai ticībai.

Baznīca, pēc rakstnieka domām, katra cilvēka dvēselē ir uz augšu, pāri ikdienībai vērstā dominante. Tā raisa cildenas izjūtas, un tā ir katra cilvēka sirdsapziņas stipruma mērs. Tas ir “brīnišķīgais mūžības spēks, kas iekšējo dzīvību plašu dara”.

Ļoti iespaidīgs ir apceres noslēgums – aktuālais lielais notikums ar sarkanā karoga vicināšanu saistīts alegoriskā paralēlē ar trim pasaulē lielākajām draudzēm – Ziemassvētku, Lielās Piektās un Vasarsvētku draudzi. Tās ir vientuļo, nespēcīgo, grēcīgo dvēseļu un jauna gara un jaunas dzīvības alcēju draudzes. Un A. Niedra brīdina: “[..] kamēr būs uz pasaules mazi un nespēcīgi, un vientuļi, tikām tu neizpostīsi Ziemassvētku draudzes, kas Tēvu meklē, un, kamēr būs pasaulē cilvēki ar grēka nomāktām dvēselēm, kas pēc svabadības ilgojas, tikām tu neizpostīsi tās draudzes, kas pulcējas ap Cilvēka Dēla krustu, un, kamēr cilvēka sirds ilgosies pacelties pār tām tūkstoš iznīkstamām lietām, kas viņu kā tūkstoš pavadieniem saista pie šās pasaules zūdības, saista un griežas sirdī, kad šās lietas gaist; kamēr cilvēcē būs slāpes pēc miera, kas ir augstāks nekā cilvēku saprašana, tikām tu neizpostīsi tās Vasaras svētku draudzes, ko dzen tas Gars, kas no mūžības nāk.

Savu baznīcu tu vari izpostīt. Bet priekš šām trim *citu* baznīcām tev būs jānolaiž savs sarkanais karogs.” (Niedra 1905: 16.)

Secinājums: Andrievs Niedra dažādajās liecībās atklājas kā demokrātisks, tautas ikdienas dzīvi izprotošs mācītājs audzinātājs, kas Vecās un Jaunās Derības leģendas izmantojis galvenokārt tēlainības radīšanai, runājot ar draudzi par vispārcilvēciskām, ētiskām un tā brīža politiskām problēmām.

LITERATŪRA

Niedra, A. (1930) *Ēnas miglā*. Burtnieks. Nr. 3., 4.

Niedra, A. (1905) *Kā izpostīt mūsu baznīcu?* Cēsis : Austrums /A. Niedra.

- Niedra, A. (1906) *Kristus mācekļi ceļa jūtīs*. Rīga, b. i.
- Niedra, A. (1925) *Līduma dūmos. No: Andrieva Niedras kopoti raksti 4./5.* sēj. Rīga : D. Zeltiņa apgāds.
- Niedra, A. (1933) *Nemiera ceļi*. IV sējums. Rakstniecība un rakstnieki. Rīga : RLB Derīgu grāmatu nodaļa.
- Grāmata par Andrievu Niedru*. (1960) J. Ezergaiļa sakārtojumā un redakcijā. *Waverly, Iowa* : Latvju Grāmata.
- Rūtiņš, A. (2004. 5. VII) *Vietaļvas Dēbneru dinastija*. Staburags.

Summary

Andrievs Niedra (1871–1942) has an important role in the Latvian history as a writer, publisher, journalist, politician, and pastor of the Lutheran church. Andrievs Niedra considered his priest duties as an opportunity to foster democratic education of the population rather than spread religious dogma. His choice was influenced by the ideas of A. Ritschl, a well-known German theologian of the end of the 19th century. In his sermons A. Niedra included themes and poetic associations familiar to the peasants – members of his parish, and also used excerpts from his literary works. As a pastor and educator, A. Niedra warned the members of his parish not to take part in the extreme political actions of the revolution of 1905, and avoid violence and bloodbath.

Teosofija un latviešu literatūra *Theosophy and Latvian Literature*

Anita Stašulāne

Daugavpils Universitāte
Vienības iela 13, Daugavpils, LV-5400
anita.stasulane@du.lv

Pētot teosofijas ietekmi 20. gs. kultūrā, raksta autore ir pievērsusies jautājumam, kā H. Blavatskas mācība ietekmējusi latviešu literatūru. Ņemot vērā pasaules literatūras kontekstu, autore secina, ka teosofija ir ietekmējusi arī latviešu rakstniecību:

- 1) latviešu literāti saskārās ar teosofiju 20. gs. sākumā Pēterburgā (V. Eglītis, A. Austrīņš);
- 2) ar teosofu aprindām saistīto latviešu rakstniecību pārstāv I. Kaija;
- 3) Raiņa saskare ar Austrumu reliģiju pasauli ir notikusi ar teosofijas starpniecību;
- 4) vistiešāk teosofija ir ietekmējusi R. Rudzīša daiļradi;
- 5) teosofijas idejas atbalsojas A. Brigaderes publicistikā akcentētajā sievietes misijā.

Atslēgvārdi: teosofija, teosofijas ietekme, teosofijas idejas, jaunās reliģiskās kustības.

Pētot teosofijas ietekmi modernajā un postmodernajā kultūrā, nākas aplūkot jautājumu, kā H. Blavatskas (1831–1891) un viņas sekotāju (A. Bezantas, K. V. Līdbītera, A. P. Sinneta, N. Rēriha un H. Rērihas) mācība ir iespaidojusi rakstniecību. Visspilgtāk teosofijas ietekme ir saskatāma īru literatūrā, piemēram, izcilā īru dzejnieka V. B. Jeitsa daiļdarbi ir tik lielā mērā piesātināti ar teosofisko tematiku, ka ir izprotami tikai H. Blavatskas doktrīnas kontekstā. Cits “īru renesanses” pārstāvis un tikpat aktīvs teosofs ir Dž. V. Rasels, kas savus darbus parakstīja ar īpatnēju pseidonīmu – Æ. Gan viņa dzejā, gan prozā, it īpaši romānā “*The Candle of Vision*” (Vīzijas liesma), ir viegli pamanāms teosofijas iespaids. Savukārt īru izcelsmes rakstnieks Dž. Džoiss, kas nekad nav darbojies teosofu biedrībās, savos darbos ir ietvēris 20. gs. sākumā populārās ezoteriskās idejas, ko ģenerēja teosofija. Līdzīgas ezoteriskās idejas atbalsojas arī ievērojamā angļu dzejnieka T. S. Eliota poēmā “*The Waste Land*” (Neauglīgā zeme) un beļģu simbolista M. Māterlinka darbos.

Īpaši dziļas pēdas teosofija ir atstājusi krievu kultūrā. H. Blavatskas mācība ir saistījusi daudzus ievērojamus krievu kultūras dzīves veidotājus: dzejnieku K. Baļmontu, kritiķi un filosofu D. Merežkovski, rakstnieku simbolistu A. Beliju, A. Petrovski, P. Baļuškovu, M. Sizovu, N. Kiseļevu, pat ievērojamo rakstnieku, kritiķi V. Ivanovu un arī reliģijas filosofu N. Berdjajevu, žurnālistu un filosofu P. D. Uspenski, kas vēlāk kopā ar citu mistiķi G. Gurdžijevu nodibināja savu parareliģisko kustību, rakstnieci O. Foršu, dzejnieku M. Vološinu, komponistu A. Skrjabinu, gleznotāju N. Rērihu un V. Kandinski. Pat M. Gorkijs un A. Lunačarskis, kas vēlāk pieslējās sociālistiem, daļu savas dzīves bija veltījuši teosofijai.

Lai arī te minēti tikai ievērojamākie kultūras darbinieki, kurus ir ietekmējusi teosofija, šie piemēri uzskatāmi ilustrē, cik dziļas pēdas teosofija ir atstājusi 20. gs. sākuma kultūrā. Literāti, kas pievērsās teosofijas ezoteriskajai mācībai, tajā rada jaunus izteiksmes līdzekļus, kas sniedza iespēju risināt jautājumus, kurus vairs nevarēja izskaidrot ar sava laika zinātnes jēdzieniem, respektīvi, ar teosofisko tēlu palīdzību rakstnieki tiecās pacelties pāri ierobežojošajām Kanta kategorijām: laiks, telpa, cēlonis.

Teosofija ir skārusi arī Latvijas kultūru. H. Blavatskas mācības idejas, ko arī šobrīd Latvijā aktīvi popularizē Nikolaja Rēriha sekotāju grupas, ir samanāmas vairāku mūsu rakstnieku daiļradē. Lai arī latviešu literatūras vēsturnieki vēl nav sistemātiski apzinājuši dažādu parareliģisko strāvojumu ietekmi rakstnieku un dzejnieku daiļradē, uzdrošinos apgalvot, ka tā nav mazāk nozīmīga kā krievu kultūras “sudraba laikmetā” vai “īru renesansē”. Arī latviešu literatūras vēsturi raksturo parareliģisko meklējumu ceļš, kur ikviens autors ir atstājis savas pēdas, un to vidū īpaši izceļas teosofiskā orientācija.

Kad un kādā veidā ir notikusi pirmā latviešu literātu saskare ar teosofiju – tas ir jautājums, uz ko pagaidām nav iespējams sniegt skaidru atbildi, jo par teosofijas ideju ienākšanu Latvijā ir visai maz ziņu. Varētu šķist, ka šī problēma nav atrisināma, jo trūkst dokumentāru liecību. Tomēr, pētot latviešu rakstnieku un dzejnieku biogrāfijas un analizējot viņu literāro mantojumu, varam veidot mozaīku, kas ilustrē teosofijas ideju ienākšanu latviešu kultūrā. Turklāt daži šīs mozaīkas fragmenti ir īpaši spilgti.

Latviešu literātu agrīnā saskare ar teosofijas idejām ir notikusi Pēterburgā, kas bija kļuvusi par visas Krievijas okultisma centru galvenokārt augstāko aprindu intereses dēļ par okulto pasauli.¹ Grūti iedomāties, ka latviešu literāti, kas 20. gs. sākumā dažādu iemeslu dēļ uzturējās Pēterburgā, nebūtu saskārušies ar okultisma idejām. Pirmām kārtām minams Viktors Eglītis (1877–1945), kas 1902. gadā darbojās kņaziene Marijas Teniševas mākslas centrā Talaškino un iepazinās ar krievu baleta impresāriju Sergeju Djagiļevu (1872–1929) (Sproģe 2002, 57). Atbalstot Sergeja Djagiļeva centienus sapulcināt vienkopus jaunos krievu māksliniekus, kas laužtu “akadēmiskās” mākslas tradīcijas, kņaziene savu vasaras rezidenci Talaškino bija atvēlējusi mākslinieku apvienības *Мир Искусства* (Mākslas Pasaule) darbībai un finansiāli atbalstīja tāda paša nosaukuma žurnāla izdošanu. Viktora Eglīša iepazīšanās ar Sergeju Djagiļevu ir ārkārtīgi zīmīga, jo krievu baleta impresārija tuva radniecība bija Anna Filosofova (1837–1912), dzimusi Djagiļeva, – viena no aktīvākajām teosofēm, kura finansēja Krievijas Teosofijas biedrību un kuras salonā Pēterburgā pulcējās tā laika sabiedrības elite. Varam apgalvot, ka Marijas Teniševas vasaras rezidencē Viktors Eglītis neizbēgami nonāca ciešā saskarē ar teosofijas mācību, jo Talaškino mākslas centrs bija arī teosofiski orientēto mākslinieku pulcēšanās vieta.

Ar teosofijas idejām Viktors Eglītis varēja saskarties arī Vjačeslava Ivanova (1866–1949) salonā “Башня” (“Tornis”), kas savā ziņā bija tā laika Krievijas kultūras atmosfēras spogulis.² Vjačeslava Ivanova salonā Viktors Eglītis viesojās 1906. gada februārī – laikā, kad pēc 1905. gada revolūcijas bija liberalizēta cenzūra.³ Tas bija visu okultisma strāvojumu uzplaukuma laiks, jo pēc 1905. gada revolūcijas Krievijā samazinājās Pareizticīgo baznīcas ietekme un okultistu izdevumi sāka iznākt arvien lielākā skaitā.

Arī Antonam Austriņam (1884–1934) ir bijusi iespēja labi iepazīt Krievijas lielpilsētu. Zīmīgi, ka rakstnieks ieradās Pēterburgā tieši 1901. gadā, kad, pateicoties Annas Filosofovas aktīvajai darbībai, presē un salonos diskusiju centrā izvirzījās jautājums par attieksmi pret teosofiju: *pro* vai *contra*. Lai arī nav dokumentāru pierādījumu, ka Antons Austriņš būtu viesojies Vjačeslava Ivanova “Torni”, ir skaidrs, ka latviešu rakstnieks bijis labi informēts par tur notiekošo, piemēram, romānā “Garā jūdze” ir atstāstīta Viktora Eglīša iepazīšanās ar krievu simbolistiem, kas notikusi Vjačeslava Ivanova salonā.⁴

Romānā minēti arī citi ar “Torni” saistīti fakti un tur sastopamās personas. Lai arī teosofija nav spējusi pārņemt Antona Austriņa domu pasauli, tās idejas viņam nav bijušas svešas. Antona Austriņa literārais mantojums liecina, ka viņš ir saskāries ar Helēnas Blavatskas sekotāju popularizēto mācību. Savos daiļdarbos rakstnieks ir minējis dažādus okultistu lietotus jēdzienus, kas, šķiet, gluži neapzināti aizgūti no teosofijas (sīkāk sk. Stašulāne 2006). Kaut gan Antons Austriņš tos ir izmantojis tikai kā spilgtus izteiksmes līdzekļus, tie tomēr liecina par teosofijas saikni ar 20. gs. sākuma latviešu literatūru un ilustrē, kā mākslinieki, arī neieklājoties teosofu rindās, pārņēma teosofijas metaforas un simbolus.

Ar teosofu aprindām tieši saistīto latviešu rakstniecību pārstāv Ivande Kaija (1876–1942), īstajā vārdā Antonija Lūkina, respektīvi, Nikolaja Rēriha muzeja draugu biedrības dibinātāja Fēliksa Lūkina sieva.⁵ Kādā veidā un cik dziļi teosofija ir skārusi Ivandes Kaijas daiļradi – tas ir interesants, bet, jāatzīst, pagaidām neskaidrs jautājums. Neskaidrības varētu kļiedēt rūpīga Ivandes Kaijas un Fēliksa Lūkina arhīvu izpēte, kas ļautu precizēt arī Latvijas teosofu kustības vēsturi, piemēram, kad Fēlikss Lūkins pievērsās teosofijai,⁶ kā mainījās Ivandes Kaijas attieksme pret teosofiju pēc laulības saišu iziršanas,⁷ cik plaši rakstniece ir diskutējusi par teosofiju ar Raini un Aspaziju.⁸

H. Blavatskas mācība nav bijusi sveša arī Rainim (1865–1929), tāpēc viņa pasaules skatījuma komponentu sarakstu – latviešu folklorā, Markss, Gēte u.c. – var droši papildināt arī ar teosofiju, jo Raiņa bibliotēkā ir atrodami 86 žurnāla “*Theosophischen Leben: Gewidmet der Theosophischen Bewegung und dem Studium von Philosophie, Religion un Wissenschaft*” eksemplāri (1908–1914). Literatūras vēsturnieki parasti mēdz norādīt, ka Rainis ir interesējies par Austrumu reliģijām, bet nekad nav minējis, ka šo interesi par hinduismu, budismu un ēģiptiešu reliģiju ir raisījusi teosofija. Var apgalvot, ka Raiņa saskare ar Austrumu reliģiju pasauli ir notikusi ar H. Blavatskas sekotāju starpniecību – lasot teosofu publikācijas žurnālā “*Theosophischen Leben*”. Kā liecina vairākos numuros žurnāla sadaļā “*Zeitgemaesses und Notizen*” atrodami Raiņa pasvītrojumi, dažādu reliģijas jautājumu izklāsts dzejniekam šķitis īpašas uzmanības vērts.

Visspilgtāk teosofijas ietekme latviešu rakstniecībā izpaudās 30. gados. Šajā laika posmā teosofiski domājošo latviešu dzejnieku vidū pirmām kārtām ir minams Rihards Rudzītis (1898–1960), kas vadīja N. Rēriha⁹ Muzeja draugu biedrību (1936–1940).¹⁰ Lai gan ir grūti dokumentēt, kad dzejnieks pirmo reizi saskārās ar teosofiju, jāatceras, ka 1930. gadā ārsts homeopāts Fēlikss Lūkins (1875–1934) nodibināja Nikolaja Rēriha muzeja draugu biedrību. Kad R. Rudzītis pieņēma biedrības piedāvājumu tulkot Dzīvās ētikas mācības grāmatas (cf. Viese 1995, 16), notika “strauga tuvināšanās Nikolaja Rēriha garīgajai pasaulei, kura ar mākslinieka ugunīgo

temperamentu apvieno sevī krievu un Austrumu kultūras auglīgos slāņus” (Viese 1995, 16). Dzejnieks kļuva par vienu no aktīvākajiem biedrības locekļiem. “Starp Rihardu Rudzīti un Rēriem nodibinās sirsnīga draudzība. Gadu gaitā dzejniekam piesūtītas ap 400 Rēriha ģimenes locekļu un sekretāra vēstules – bagāts materiāls Nikolaja, Helēnas un dēlu Svjatoslava un Jurija biogrāfijām, Rēriha muzeja draugu biedrības vēsturei. Rērihu vēstules caurstrāvo dziļa cieņa pret dzejnieku, līdzdalība viņa dzīvē.” (Viese 1995, 17)

Iespējams, ka N. Rēriha mācībai R. Rudzīti piesaistīja pirmām kārtām ideja veidot jaunu kultūru.¹¹ Krievu mākslinieks uzskatīja, ka viņa uzdevums ir radīt universālu kultūru, kas apvienotu visas reliģijas un filosofijas.¹² Vērtējot viņa darbību, R. Rudzītis rakstīja: “N. Rērihs gājis caur cilvēces gara evolūciju, caur viņas reliģijām un kultūrām kā vīzionārs, kā sapratējs un pravietis.” (Rudzītis 1935 b, 35) Latvijā N. Rēriha idejas guva arvien plašāku atzinību tieši tāpēc, ka jēdziens *kultūra* ieņēma centrālo vietu viņa teosofiskajā sistēmā. 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 izprata kā *gaismas kultu* vai, vēl precīzāk, kā *radošās uguns pielūgšanu*. R. Rudzītis skaidroja: “Rēriham jau kultūra ir gara totālā gaisma, “visu ugunīgās radīšanas sasniegumu summa”. [...] Viņa mērķis – sekmēt cilvēces evolūcijas paātrināšanos, pa dailes un zinības ceļu tuvināt cilvēci tās dižākajai nākotnei.” (Rudzītis 1935 b, 62)

Vērtējot N. Rēriha kultūras definīciju, jāņem vērā, ka tajā ir ietverta atziņa, ka cilvēks pēc savas dabas ir ne vien kulturāla, bet arī reliģiska būtne. Jau agrāk šādu ideju bija pauduši vairāki krievu domātāji, piem., G. Fedotovs, VI. Solovjovs, S. Bulgakovs un V. Ivanovs. Saikni starp reliģiju un kultūru bija atzinis arī Pāvels Florenskis (cf. *Florensky* 1983), kas uzsvēra, ka “kultūras sirds ir *cultus*” (1923). Tādējādi, definējot kultūru kā kultu, N. Rērihs pilnībā iekļāvās sava laikmeta kontekstā, bet, runājot par *gaismas kultu* un *gaismu* identificējot ar *Pasaules Māti*, krievu filosofiskajai domai raksturīgo skatījumu viņš piesātināja ar teosofisku saturu (sīkāk sk. Stasulane 2005). Turpretim R. Rudzīša skatījumā N. Rērihs ir “mākslinieks gaišrēģis” (Rudzītis 1935 b, 11), kura darbi “dedzina un šķīsta cilvēku sirdis, ved viņus pretim labākai nākotnei, sniedz nojautas par rītdienas norisēm un rāda ceļus, kā uzcelt savā dzīvē tīrās harmonijas valsti” (Rudzītis 1935 b, 24).

Patiesās ilgās tapt par “dvēseli spēcīgu, zaigu” (Rudzītis 1995, 46) R. Rudzītis aizrāvās ar Rērihu mācību, kas viņu iedvesmoja ne vienam vien dzejolim. Rērihi apgalvoja, ka viņu mācība esot saņemta no Skolotāja jeb mahātmas (cf. Stašulāne 2003: 337–352), kuru R. Rudzītis dēvēja par Meistaru un kuram ir veltījis dzejoli “Meistara dārza ziedi” (Rudzītis 1995, 119). To, ka ierosmi šim dzejolim R. Rudzītis ir smēlies tieši teosofijā, apliecina pirmām kārtām dzejoļa nosaukums, kas ir N. Rēriha dzejoļu krājuma nosaukuma – “Moriņas¹³ dārza lapas” – pārfrāzējums. Iedziļinoties N. Rēriha dzejā, R. Rudzīti “pārsteidz tas pats simbolu dzestrais aromāts, tas pats krāsu svaigums un valdzinājums, tā pati gara vibrāciju dvesma, kosmiskā izjūta, kas viņa gleznās. Te nav spīdošas tehnikas un melodiju vītņu, bet aizgrābjoša vienkāršība, dabiskums un sirdsgaisma, šeit katrs vārds kā celtnē ķieģelis ar dziļu nozīmi un svaru. Ar savu elementāro, brīvo, domu apvaldīto ritmu Rērihs uz garīgās noskaņas cilvēku varbūt rada daudz lielāku iespaidu nekā daudzu tercīnu, trioletu vai sonātu

mūzika” (Rudzītis 1935 b: 145–146). Vērtējot krievu mākslinieka dzeju, R. Rudzītis precīzi uztvēra tās būtību: “Rēriha dzejas patiesi kļuva, intimi intuitīvu dvēseles trīsu piešalkotas, te veras dvēseles dziļumi, viņas attiecībās pret ār pasauli un Kosmu un Meistaru” (Rudzītis 1935 b, 145–146). N. Rērihs ir atstājis tik dziļu iespaidu uz R. Rudzīti, ka ne viens vien viņa dzejolis ir dēvējams par teosofisku parafrāzi.

Dzīvās ētikas idejas atbalsojas arī Annas Brigaderes (1861–1933) darbos, it īpaši publicistikā, kur rakstniece ir akcentējusi īpašo sievietes misiju. Lai to izprastu, jāņem vērā, ka 1924. gadu, kad Venēra, proti, Pasaules Mātes zvaigzne, īslaicīgi pietuvojusies Zemei, N. Rērihs pasludināja par jaunās – Lielās Pasaules Mātes meitu – ēras sākumu. Šajā laikmetā sievietei esot uzticēta īpaša misija – sekmēt pasaules evolūciju. Pārņēmusi šo ideju un, iespējams, iedvesmojusies no F. Lūkina brošūras “Jaunā laikmeta sievietes uzdevumi”, Anna Brigadere savā publicistikā rakstīja par jauno sievieti, par tās nozīmīgo misiju un laulību definēja kā valsti, kurā “valda sieviete” (Brigadere 1997, 122). Apgalvojot, ka “sieviete ir tuvāk dzīvības avotiem” (turpat, 124) un, ja “sieviete gribēs, nebūs neviena dzērāja, ja sieviete negribēs, nebūs karu” (Eihvalds 1986, 154), teosofijas rērihiskā varianta iespaidā – apzināti vai neapzināti – rakstniece ir atkārtojusi Nikolaja Rēriha domas (*Roerich* 1946, 286–289). Runājot par diviem sieviešu tipiem, Anna Brigadere nosodīja sievieti baudītāju un par ideālu izvirzīja jauno sievieti māti, kurai uzticēja grandiozu misiju. Šīs idejas ir ietvertas arī drāmā “Ilga”, par kuru vīriešu kārtas kritiķi rakstījuši (Brigadere 1997, 124), ka galvenā varone Ilga ir izdomāts tēls, kuram nav atrodams reāls prototips. Ņemot vērā Anna Brigaderes interesi par Rērihu mācību, var apgalvot, ka Ilgas prototips ir meklējams nevis reālajā dzīvē, bet gan teosofijā.

Rakstnieces literārais mantojums ir spilgts piemērs, kā teosofijas idejas aktualizējas publicistikā un transformējas mākslas tēlos. Ideja par sievietes īpašo misiju evolūcijas sekmēšanā ir cieši saistīta ar Rērihu mācību, kurā īpaši svarīga loma ir ierādīta Pasaules Mātei (sīkāk sk. Stašulāne 2005), kas viņu teosofiskajā sistēmā ir nevis simbols, bet realitāte: “Ieteicu izrunāt Pasaules Mātes vārdu nevis kā simbolu, bet kā spēka devēju. Ieteicu vērsties pie Bezrobežības Avota nevis kā pie simbola, bet kā pie Mūžības, kā pie mūžīgas dailes un stingra pamata radītāja.” (Dzīvās ētikas mācība 1999, 195) Pēc Rērihu mācības, visumu veido vairāki psihotelpiskie *Materia Matrix* jeb “Pirmatnējās Matērijas pamati”. Pirmatnējās Matērijas dzirkstis piepilda izplatījumu, un ikviena dzirkstis ir “Esamības būtība”. Tomēr *Materia Matrix* nenonāk līdz Zemes sfērai. To sasniedz *Materia Lucida*, augstāko garu substance. Tā ir virzītājspēks, kas rada smalkās enerģijas, tāpēc *Materia Lucida* ir dēvēta par Pasaules Māti, Kosmosa Mīlestību. N. Rērihs ir vēstījis: “Mīlestība – tā ir Pasaules Māte.” (Rērihs 1999, 253)

Otrā pasaules kara laiks un pēckara gadi neveicināja teosofijas ideju nostiprināšanos latviešu kultūrā, bet, domājams, ka H. Blavatskas un Rērihu mācība nemitējās nodarbināt literātu prātus. To apliecina tālākā notikumu gaita: tiklīdz ieskanējās Atmodas laiks, tika atjaunota N. Rēriha biedrība un tajā darbojās neviens vien Latvijas rakstnieks un dzejnieks, piemēram, Lija Brīdaka un Marina Kosteņecka, kuru daiļradē ir samanāmas gan alūzijas, gan tieši patapinājumi no Rērihu mācības.

Lai arī pēc Aivara Gardas grupas skandalozās darbības mūsdienās teosofi ir nedaudz zaudējuši savu popularitāti Latvijas kultūras aprindās, citu grupu (Rēriha biedrības un Starptautiskā Rērihu centra) aktivitāte nav apstājusī. H. Blavatskas un

Rērihu idejas joprojām ir populāras Latvijas mākslinieku vidū, jo teosofija piedāvā parazīnātisku pasaules skatījumu (piemēram, A. Buiķa popularizētais Absolūtās Informācijas lauks), kas apvērtis ar okultisma un mistikas vīraku. Kādā veidā un cik dziļi teosofija ir ietekmējusi un turpina ietekmēt latviešu literatūru – tas ir interesants un Latvijā pagaidām maz pēfīts jautājums, ko būtu jāizvērsē atsevišķiem autoriem velītās publikācijās.

ATSAUCES

- ¹ Tā kā Krievijas cara ģimenē bija slims pēcnācējs, galma locekļi vērsās pie dažādiem dziedniekiem, slepeno mācību zinātniekiem, medijiem utt. Arī Antons Austrīņš, raksturojot tā laika Pēterburgu, min, ka tur “.. vēl piemājoja krievu aristokrātisms ar savu ticību brīnumiem” (Austrīņš 1931, 219).
- ² V. Ivanova salonā būtiska loma bija Annai Minclovai (1865–1910), kuru var uzskatīt par tikšanās vakaru noskaņas veidotāju. “Blavatskas dubultniece centās “teosofizēt” ievērojamo zinātnieku, rakstnieku un kritiķi V. Ivanovu.” (Carlson 1993, 8)
- ³ V. Ivanova salonā interese par teosofiju pastiprinājās pēc V. Eglīša viesošanās, tomēr nevaram izslēgt, ka šī interese nebūtu bijusi jau iepriekš.
- ⁴ L. Sproģe un V. Vāvere uzskata, ka V. Eglītis ir viesojies V. Ivanova salonā vairākkārt. (cf. Sproģe 2002, 36)
- ⁵ 1901. gada 15. novembrī, tikko sācis darbu Rīgā, jaunais acu ārsts Fēlikss Lūkins apprecējās ar tirgotāja Miķeļa Meldera-Millera vecāko meitu Antoniju.
- ⁶ Lai gan pastāv viedoklis, ka Latvijā Fēlikss Lūkins sāka izplatīt Rērihu kustības idejas pēc Pirmā pasaules kara, proti, atgriezies no Krievijas, kur veica armijas ārsta pienākumus, jāatzīmē, ka Rērihu kustība ir radusies nedaudz vēlāk – 20. gadu vidū ASV. Tālab precīzāk būtu runāt nevis par Rērihu mācību, bet par H. Blavatskas doktrīnu, ar ko Fēlikss Lūkins ir saskāries Krievijā, bet tikpat labi šī saskare varēja notikt arī Rietumeiropā: vai nu pirms Pirmā pasaules kara (pēc medicīnas studijām Tērbatas Universitātē viņš devās praksē uz Vācijas un Austrijas klīnikām), vai arī pēc kara (1919. gadā, būdams slims ar tuberkulozi, viņš devās ārstēties uz Davosu Šveicē). Tikpat iespējams, ka Fēlikss Lūkins ir saskāries ar teosofiju tepat Latvijā, jo pēc 1918. gada, kad sākās citādi domājošo vajāšanas Krievijā, par nozīmīgu teosofu darbības centru kļuva Baltija, tai skaitā arī Latvija.
- ⁷ Tiecoties izprast sievietes misiju jaunajā 20. gadu simtenī, Ivande Kaija uzraksta romānu “Iedzimtais grēks” (1912). Kad tas nāk klajā, rakstniecei nākas dzirdēt nopelumu. Viņu nebija sapratis pat dzīvesbiedrs Fēlikss Lūkins, kas manuskriptā saskatījis pornogrāfijas popularizēšanu.
- ⁸ 1910. gadā Kastanjolā Ivande Kaija iepazinās ar Raini. Ar izcilajiem latviešu dzejniekiem viņai izveidojās tik tuvas attiecības, ka pēc atgriešanās no emigrācijas Rainis un Aspazija apmetās Ilandes Kaijas vasarnīcā Jūrmalā.
- ⁹ Nikolajs Rērihs (1874–1947) kopā ar savu dzīvesbiedri Helēnu Rērihu (1879–1955) ir dibinājis jaunu teosofijas atzaru – Dzīvo ētiku jeb Agni jogu. Helēnas Blavatskas (1831–1891) mācība, ko popularizēja Ņujorkā dibinātā Teosofijas biedrība (1875), piesaistīja neskaitāmus pasaules rakstniekus, gleznotājus un komponistus, kurus iedvesmoja centieni apvienot 19. gadsimtā populāro evolūcijas ideju ar austrumu reliģiju pasaules cikliskā rituma izpratni. Rērihi modernizēja teosofijas dibinātājas mācību par garīgās sfēras evolūciju ar psihiskās enerģijas jēdzienu. Saskaņā ar viņu doktrīnu, ko mūsdienu teosofi mēdz dēvēt par enerģētisko pasaules uzskatu, atomus saista psihodinamisks spēks, tādēļ kosmosā esot uzskatāms par enerģētisku struktūru.

- ¹⁰ Lai gan mēdz apgalvot, ka R. Rudzītis pārņēma biedrības vadību tūlīt pēc tās dibinātāja F. Lūkina nāves (1934), pirms dzejnieka biedrību vadīja K. Stūre (cf. Rudzītis 1935a, 67).
- ¹¹ Idejas veidot jaunu kultūru pirmsākumi meklējami kņazienes M. Teniševas dibinātajā Talaškino mākslas centrā, kur N. Rērihs darbojās vairāk nekā desmit gadus (1903–1914).
- ¹² Lai īstenotu šo mērķi, 1922. gadā Ņujorkā tika dibināts internacionāls mākslas centrs “*Corona Mundi*”, kas atbalstīja mākslas studijas, skolas, bibliotēkas, rīkoja izstādes, koncertus un zinātniskās ekspedīcijas. 1924. gadā Ņujorkā N. Rērihs atklāja muzeju, kas tika nosaukts viņa vārdā.
- ¹³ Ikvienā evolūcijas spirāles lokā cilvēces attīstībai būtiski nepieciešamo darot zināmu viens Skolotājs jeb mahātma (*Manu* jeb Skolotāju Skolotājs, Augstākā Garīgā Būtne, Hierarhs), kas uzņemoties atbildību par noteiktu evolūcijas ciklu. Morija (*Morya*) ir viens no H. Blavatskas mahātmām, ko teosofi vairījās saukt personvārdā, tāpēc visbiežāk to dēvēja vai nu par *master*, *maître*, *хозяйин*, vai arī par *master M.*

LITERATŪRA

- Austriņš, A. (1931) *Kopoti raksti: IV sēj.* Rīga : J. Rozes apgāds.
- Brigadere, A. (1997) *Par garīgo Latviju: Publicistika un vēstules.* Rīga : Valters un Rapa.
- Carlson, M. (1993) “*No Religion Higher than Truth*”: *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922.* Princeton : Princeton University Press.
- Cielēns, F. (1955) *Rainis un Aspazija. Atmiņas un pārdomas.* Stokholma : Ziemeļblāzma.
- Cielēns, F. (1961) *Laikmetu maiņā. Atmiņas un atziņas.* I sēj. Līnging : Memento.
- Dzīvās ētikas mācība.* (1999) II sēj. Rīga : Vieda.
- Eihvalds, V. (1986) Dzīves un dzīvības apliecinātāja. *Karogs.* Nr. 10, 152.–155.
- Florensky, P. (1983) Christianity and Culture. *Journ.: The Journal of the Moscow Patriarchate.* Nr. 4–5, p. 57–60, 68–72.
- Rērihs, N. (1999) *Ugunīgais cietoksnis.* Rīga : Vieda.
- Roerich, N. (1946) *Himavat: Diary Leaves.* Allahabad : Kitabistan.
- Rudzītis, R. (1935 a) *Atzinēji un cīnītāji.* Rīga : Valters un Rapa.
- Rudzītis, R. (1935 b) *N. Rērihs – kultūras ceļvedis.* Rīga : Rīta daile.
- Sprōģe, L., Vāvere V. (2002) *Latviešu modernisma aizsākumi un krievu literatūras “sudraba laikmets”.* Rīga : Zinātne.
- Stasulane, A. (2005) *Theosophy and Culture: Nicholas Roerich.* Roma : Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Stašulāne, A. (2003) Mūsdienu mīti: mīts par skolotājiem jeb mahātmām. *No: Aktuālas problēmas literatūras zinātnē,* 8. Liepāja : LPA, 337.–352.
- Stašulāne, A. (2005) Rērihu mācība: Pasaules Mātes kults. *Ceļš* Nr. 56, 204.–217.
- Stašulāne, A. (2006) Teosofijas idejas Latvijā: Antona Austriņa Pēterburgas tēlojums. *No: Ikviens mēs zvaigzni sevī nesam. Antons Austriņš – pazīstamais un nezināmais.* Rīga : Pils, 87.–100.
- Viese, S. (1995) Ceļā uz Daiļi Labo. *No: Rudzītis, R. Sirds, steidzies pret rītu.* Rīga : Uguns, 5–19.
- Yeats, W. B. (1955) *Autobiographies.* London : Macmillan & Co LTD.

Summary

In the present article the proposition that theosophy has affected Latvian literature is argued in two ways. Firstly, in order to suggest the extent of the theosophical influence, the author lists a number of prominent persons in the world literature who incorporated theosophical ideas into their work. Secondly, the author emphasises that Latvian literature has plenty of poets and writers who, at varying depth, came into contact with theosophy. The most important Latvian cultural figures influenced by the theosophical ideas include Rainis (1865–1929), Rihards Rudzītis (1898–1960), and Anna Brigadere (1861–1933). Interest in theosophy affected their work, philosophy, and even molded their worldview. Writers who came in contact with theosophy also include Viktors Eglītis (1877–1945), Antons Austriņš (1884–1934), and Ivande Kaija (1876–1942). Since the influence of theosophy on the contemporary Latvian culture does not cease, the author mentions Lija Brīdaka (1932) and Marina Kosteņeckā's (1945) links with the N. Roerich Society.

Reliģiskie motīvi Antona Austriņa daiļradē *Religious Motifs in Antons Austriņš' Writing*

Alīna Romanovska

Daugavpils Universitāte
Vienības iela 13, Daugavpils, LV-5400
alina.romanovska@du.lv

A. Austriņš, pēc laikabiedru atmiņām, nav bijis ticīgs cilvēks, tādēļ Vecās un Jaunās Derības aktualizētie tēli, simboli un citi reliģiskie motīvi nav galvenie viņa daiļradē. Visbiežāk tie iegūst vispārīnātu kultūrvēsturisku traktējumu, nevis tiek saistīti ar kāda personāža ticības apliecinājumu. Tomēr vairākumā gadījumu reliģisko motīvu izmantojums norāda uz garīguma dominantu. Garīguma, dievišķā spēka koncepcija A. Austriņa daiļradē nav saistāma ar kādā vienā reliģijā dominējošu pasaules uztveri. Latviešu rakstnieks tiecas uzņemt un realizēt savā daiļradē pēc iespējas vairāk pasaules kultūras zīmju, kas sevī glabā garīguma pēdas. Bieži vien nesaraujāmā veselumā saplūst Vecās Derības, sengrieķu, senlatviešu, kristiešu u. c. pasaules uzskati un tēli, tie ir apbrīnojami vienoti un, papildinot viens otru, sniedz harmoniskas, multikulturālas, nesašķeltas pasaules ainu. A. Austriņš, cenšoties definēt garīgās vērtības un norādot, ka garīguma atjaunošana ir būtisks nākotnes pasaules pastāvēšanas nosacījums, mēģina rast savu koncepciju par garīgumu, Dievu un dievišķo.

Atslēgvārdi: reliģiskie motīvi, individuālā garīguma koncepcija, ticība, dievišķais, velnišķais.

Antona Austriņa (1984–1934) personība un uzskati veidojās 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā – pārejas laikmeta kultūras situācijā sabiedriski politiskās un kultūrvēsturiskās krīzes ietekmē. Par 20. gs. sākuma zīmīgāko īpatnību kļuva garīguma zaudēšanas ideja. Garīguma krīzes apziņa sekmēja jaunas morāles meklējumus un noteica vērtību pārvērtēšanas idejas aktualitāti. A. Austriņa daiļradē garīgums ir viena no būtiskākajām kategorijām, tomēr viennozīmīgas izpratnes par to viņa tekstos nav. Tādēļ vairākums A. Austriņa prozas personāžu dzīves jēgas meklējumus saista tieši ar garīguma problēmas risināšanu. Garīguma atjaunošanas iespējas A. Austriņa prozā nereti ir saistītas ar dažādu reliģisko motīvu aktualizāciju.

A. Austriņš, pēc laikabiedru atmiņām, nav bijis ticīgs cilvēks, tādēļ Vecās un Jaunās Derības aktualizētie tēli, simboli un citi reliģiskie motīvi nav dominējošie viņa daiļradē. Visbiežāk tie iegūst vispārīnātu kultūrvēsturisku traktējumu, nevis tiek saistīti ar kāda personāža ticības apliecinājumu. Tomēr vairākumā gadījumu reliģisko motīvu izmantojums norāda uz garīguma dominantu; ļoti reti Vecās un Jaunās Derības tēli tiek izmantoti, tēlojot garīguma zudumu, un tādos gadījumos tiem nepiemīt to sākotnējā nozīme.

Reliģisko motīvu realizācijas īpatnības izriet no A. Austriņa daiļrades tematiskajām un formas iezīmēm kopumā un ir cieši saistītas ar viņa cilvēka koncepciju.

Viena no būtiskākajām A. Austriņa tēloto personāžu iezīmēm ir permanents pretrunīgums, negatīvās (velnišķās) un pozitīvās (dievišķās) sākotnes cīņa, kurā nereti virsroku gūst velnišķais. Dažreiz šis pretrunīgums tiek realizēts kā Dieva (vai Kristus) un velna mūžīgās cīņas alegorija.

Zemes dzīve ir disharmoniska, jo tāda ir cilvēka būtība – šī A. Austriņa daiļrades kvintesence spilgti parādās dzejolī “Ziemas svētku naktī”:

“Ai, Kungs, kam tu pie manis sūti
 Vairs Ziemas svētku vecīti?
 Pa vergu ceļiem staigāt grūti –
 Velns nopūš bērna svecīti.
 Es sēdu ziemeļzemē baltā
 Liels bērns, man acīs asaras.
 Tās sasalušas ziemā saltā
 No pagājušās vasaras.
 Ai, Kungs, man žēl ir tava dēla,
 Kas Betlēmē iekš lopu kūts
 Guļ apskaidrots no svēta kvēla.
 Vēl elpo viegli bērna krūts.
 Kam viņu laidī zemē smaidīt
 Un aicināt uz debesīm?
 Par velti ciešot viņam gaidīt –
 Mēs velna varā drebēsim.”¹

Reliģiskie motīvi šajā dzejolī ir iedzīvināti ne tikai saturiski, bet arī stilistiski, jo dzejoļa forma atgādina lūgšanu.

Pretrunīgums ir noteicoša iezīme A. Austriņa prozā veidotajā pasaules modelī – pretrunīgs ir Dievs, cilvēki, telpas (arī baznīca), visa pasaule. Spilgtākais A. Austriņa daiļradē veidotā pasaules modeļa konceptuāla pretrunīguma piemērs, kas tiek realizēts reliģisko motīvu izmantojumā, ir divi dzejoļi ar vienādu nosaukumu “Svētdien”. Dzejoļi ir gan saturiski, gan intonātivi pretrunīgi. Viens no tiem atklāj ticīga, garīga cilvēka pasaules uztveri; tas sarakstīts sillabotoniskajā sistēmā četrpēdu trohajā, tajā nav dalījuma pantos, ir izmantoti pārnesumi, tādējādi tam piemīt liela formāla vienotība, kas simboliski ir attiecināma arī uz pasaules vienotību, intonācijā ir uzsvērtā pacilātība. Otrais dzejolis sniedz profanizētu, mietpilsonisku svētdienas traktējumu; tas ir sarakstīts sillabotoniskajā sistēmā trīspēdu amfibrahijā, dalījums pantos rada sašķeltības izjūtu, jo katrā pantā ir uzsvērtā sava ideja, kopumā dzejoļa intonācijā svarīga ir ironija. Būtiski, ka abos dzejoļos ar vienādu nosaukumu absolūti dažāda satura izteikšanai ir izmantots vienāds apjoms, proti, divdesmit rindas, vidēji – pa astoņām zilbēm katrā rindā.

Svētdien

Svētdien tā no rīta puses
 Dvēs'le mierā atlaidusēs.
 Klusums. Baznīcas ir laiks.
 Tīkas kaut ko palasīties,
 Gaisos varbūt paraudzīties –
 Mākulis vai saules vaigs
 Staro. Apkārt it kā staigā
 Dieva dēla ēna maigā.
 Tīkas kaut ko atcerēties,
 Pie kā vērts ir pakavēties
 Dzīves straumē plūstošā.
 Un, ja mūziku kur dzirdi,
 Atspirdzini viņā sirdi
 Svētlaimībā kūstošā.
 Jāsteidzas nekur tev nava.
 Darbam, pūlēm jādod slava.
 Pārdomā viss jāaptver.
 Mājup nāk tad baznīcēni,
 Pāriet allažībā lēni –
 Runā, smejas, ēd un dzer.²

Svētdien

Ir svētdiena saulaina glīta,
 Kā cilvēki cilvēki šķiet.
 Kad avīze izlasīta,
 Tad pilsonis pastaigāt iet.
 Nav steidzīga gājēja gaita,
 Ar spieķi tiek akmentiņš sist,
 Pie sevis cits rēķinus skaita.
 Nāk auto kā antikrists.
 Cits aiziet pie mīļākās mājās;
 Pie cita mīļākā nāk.
 Kā burvīgi galdiņš tad klājas
 Un pīrāgi smaršot drīz sāk.
 Ir teātri, kino nu pildas.
 Tik nabaga kasiere svīst.
 Ļauds omulībā kad sildas,
 Tā nedrīkst no būra vēl līst.
 Sāp galva tik diplomatam,
 Tam “Weltschmerz's” kā jau arvien:
 Kaut visiem miers bijis pa prātam,
 Ka ritens kur nenoskrien!³

Dievs un dievišķā spēks A. Austrīņa daiļradē nav traktēti viennozīmīgi. Viņa personāži meklē zaudēto garīgumu, un tradicionālu iespēju to atgūt nodrošina ticība Dievam. Tādēļ Dievs tiek pieminēts kā garīguma, pozitīvās virsrealitātes simbols, tas valda pār pasauli, veido cilvēka likteni:

“Negribu steigties priekšā, bet labāk nogaidīt viņa darbu un pēc tam, ja Dievs liks dzīvot, sniegsu i no savas puses kādas rindiņas.”⁴

“Pie šā paša saimes galda es tiku stāvējis kā bērns un pēc ēšanas māte mācīja salikt rociņas un noskaitīt: Paldies Dieviņam, žēlīgam Tētiņam, Kungam Jēzum Kristum par to Dieva dāvanību, ko viņš mums devis, paldies!”⁵

Minētajos fragmentos Dievs tiek apliecināts kā pozitīvā sākotne. Tomēr lielākajā daļā A. Austrīņa darbu Dieva nozīme modernajā pasaulē un tādējādi arī Dieva ideja kā tāda tiek apšaubīta – tas saistāms ar garīguma krīzi modernajos laikos. Viens no viņa personāžiem sludina: “Debesu valstības atslēgas Fejerbahs bezdibenī iesviedis, un velti Niedra viņas izmaksākerēt grib. Mums debesis ir aizvērušās, un Bētlems gaišums nodzisis uz visiem laikiem mūsu sirdīs, no kurām šaujas ārā nemiera uguns.”⁶ Taču pilnībā virsrealitāti A. Austrīņš nenoliedz, pār viņa personāžiem valda kāds īpašs moderno laiku augstākais spēks, kuram stāstā “Velna apsēstais” rakstnieks dod apzīmējumu Dievs-Velns. Tas iemieso sevī pretējās pasaules sākotnes, apvieno pozitīvo un negatīvo, kuru starpā pastāv mūžīga cīņa. Šis augstākais spēks vienlaikus ir gan vienots, gan pretrunīgs. Arī stāstos, kuros Dievs tiek apzīmēts tradicionāli ar vārdu “Dievs”, tā būtība ir pretrunīga un satur gan dievišķo, gan velnišķo komponentu.

Ticība Dievam A. Austriņa pasaules uztverē neraksturo personāžus nedz negatīvi, nedz pozitīvi, ticībai nav vērtējošā aspekta, un tai var būt gan negatīva, gan pozitīva loma cilvēka dzīvē un personībā – atkarībā no individuālajām īpašībām un konkrētas dzīves pieredzes. Dažos stāstos parādās ideja, ka personāžu savā varā ir pārņēmis velns, tādēļ ka viņš neticēja Dievam, bet to apvērš doma par Dieva būtības pretrunīgo raksturu. Stāstā “Klauģa karātavas” pārliet ticība Dievam tiek pielīdzināta ārprāta stāvoklim, kas noved personāžu pie pašnāvības. Ernsts Klauģis nespēj saskatīt realitāti, viņš ir pilnībā pārņemts ar savām domām, dzīvo šķietamajā pasaulē, kurā būtiskākais elements ir ticība Dievam.

Tomēr dažos gadījumos A. Austriņa daiļradē dievišķais noslēpums spēj sniegt cilvēkam pilnīgu harmoniju. Šāda situācija tiek tēlota stāstos “Lieldienās” un “Bēgļa svētvakars”. Stāsta “Lieldienās” varoni, kas guļ kara hospitālī pēc operācijas, ir pārņēmusi vienaldzība. Viņu neiepriecina ne tas, ka viņš ir palicis dzīvs un drīz izveseļosies, ne sieviete, kas agrāk sniedza viņam prieku. Un tad, kad vairs nav nekādu cerību, notiek brīnums – krusta gājiens: “Ievainotie, kuri varēja celties no savām gultām, ātri uzmeta mēteļus uz pleciem, apjozās, un izšļūca koridorā vai nostājās pie durvīm, kur jau stāvēja slimo kopējas baltos priekšautos un baltās aubītēs, svētdienīgām sejām. Visus pārņēma savāda, brīnumīga pacilātība. Un tā pie visām piecpadsmit palātām gar visu ķirurģiskās nodaļas koridoru.”⁷⁷

Stāsta mākslinieciskajā koncepcijā Kristus dievišķais noslēpums spēj uzvarēt nāvi un ļaunumu, kas valda Eiropā. Ticība ir pēdējā iespēja atjaunot garīgumu. Līdzīgi arī stāstā “Bēgļa svētvakars” Kazanņas katedrāles varenums spēj mainīt Labura pasaules uztveri. Tomēr attieksme pret svētvietām un ticību Dievam nav viennozīmīga. Krišjānis Laburs dzied Annas baznīcas korī, izvadot mirušos. Lai nopelnītu sev iztiku, viņam ir jādzied pēc iespējas vairākās bērēs, tāpēc ar laiku viņš sāk vēlēties, lai būtu pēc iespējas vairāk mirušo. Arī Ziemassvētku sestdienā viņam šķiet, ka baznīcā būs zārks. Varoņa apziņā baznīca asociējas nevis ar gaišumu un garīgumu, bet ar nāvi. Tomēr dievišķajam noslēpumam ir brīnumains, neizprotams spēks. Nedaudz pastaigājot katedrāles tuvumā, Laburs izjūt dzīves prieku, garīgu attīrīšanos un brīnuma atgriešanos pasaulē. A. Austriņš par šādu pārvērtību raksta: “Laburs izgāja no nosnigušām eglītēm kā atraisījies, kā atpestīts no tumša lāsta. Viņš varēja vai raudāt no laimes un sāpēm svešajā pilsētā.”⁷⁸

Šo divu stāstu koncepcija krasi izceļas uz pārējo A. Austriņa prozas darbu fona. Dievišķā spēka apliecinājums, kas šeit ir klātesošs, A. Austriņa daiļradē izveidotajam pasaules modelim nav raksturīgs. Kristiešu Dieva pieminēšana viņa darbos ir diezgan reta un nav saistīta ar ticības apliecinājumu, bet gan biežāk ar klišejistiskiem izteicieniem, piemēram, “palīdzī Dievs, ja Dievs lems” u. c. Šāds Dieva pieminējums ir neitrāls.

A. Austriņa darbos Dieva tēlā cieši savijas pagāniskā un kristīgā izpratne. E. Kokare latviešu mītisko dievu definē kā vispārējo dabas likumu personificējumu, Dievu simbolu.⁹ Dieva kā abstrakcijas izpratne ir raksturīga arī kristīgajai tradīcijai – tas ir viens no iemesliem, kādēļ šīs divas izpratnes nav strikti nošķiramas A. Austriņa tekstos. Tomēr prozā kristietības ietekme izpratnē par Dievu ir jūtama vairāk nekā dzejā. Stāstos Dievs funkcionē kā abstrakcija – augstākā būtne, kuru personāži piesauc tad, kad ir nokļuvuši nelaimē, dažreiz tie lūdz Dievu arī baznīcā. Dievs ir

pastāvīgi klātesošs cilvēka apziņā. Taču Viņa noteicošā loma cilvēka dzīvē – Ničes filozofijas ietekmē – bieži vien tiek apšaubīta.

Latviešu mītiskais Dievs biežāk ir sastopams dzejā, kur tas nereti tiek personificēts līdzīgi tam, kā tas ir tautasdziesmās. Latviešu folkloras pasaules ainā Dievs ir klātesošs visā cilvēka dzīvē, palīdz risināt morāles problēmas, māca rīkoties saskaņā ar ētiskajām vērtībām, atbalsta sadzīvē utt. A. Austrīņa dzejā Dieva parādīšanās nozīmē iespēju padarīt pasauli harmoniskāku. Dievs, tāpat kā Laima, ir piederīgs pagātnei, tagadnē latviskā Dieva pieminēšana, cilvēka un Dieva cieša saskarsme nozīmē idilliskās pasaules kārtības atjaunošanas iespēju. A. Austrīņš dzejā bieži lieto deminutīvu *Dieviņš*, tādējādi veidojot noturīgu asociatīvo saikni ar latviešu folkloru un pietuvinot savu Dieva uztveri folkloras izpratnei.

“Vai jūt kāds, ka Dieviņš atnācis sērst,
Par paradīzi šo vakaru vērst?
Jā, Dieviņš mazs, baltu bārdu,
Viņš smaida un nemin ne vārdu.
Viņš atnācis saviešus apraudzīt,
Ar dvēseles mieru tos apveltīt.”¹⁰

Latviešu folklorā Dievs ir viena no visnenākajām un vispopulārākajām dievībām. Dieva klātesamība pasaules modelī nozīmē stabilitāti un sakārtotību, Viņš ir personificēts dabas un morāles likumu iemiesojums – Viņa spēkos ir gan pārvaldīt dabas norises, gan lemt cilvēka likteni. “Gadsimtu ritējumā latviešu Dieva tēls izgājis savdabīgu attīstības ceļu gan saglabādams savas sākotnējās būtības elementus, gan aizgūdam atsevišķas kristīgās baznīcas Dievam raksturīgās iezīmes, taču pamatos izveidodamies par visai savdabīgu, unikālu būtni gan atbilstoša līmeņa pasaules dievību sabiedrībā, gan pašu latviešu mitoloģiskās domas radīto tēlu vidū.”¹¹ Dievs ir neatņemams senlatviešu pasaules ainas atribūts, tādēļ A. Austrīņa daiļradē tas vienmēr simbolizē latviskumu.

Dievs ir būtisks A. Austrīņa pasaules modeļa elements, tas personificē citu ireālo pasauli, kas ir cieši saistīta ar reālās dzīves norisēm. Blakus Dieva kā augstākās būtnes simboliskās nozīmes aktualizācijai, kur svarīga ir visuvarenā Dieva ideja, pastāv arī tā noliegums. A. Austrīņa daiļrades pretrunīgo attieksmi pret Dievu nosaka vairāku pasaules uzskatu, proti, modernisma laikmeta ideju, latviešu mītiskā pasaules uzskata un kristīgās tradīcijas, sadursme.

Kristīgā un pagāniskā tradīcija ir cieši savijušās arī Māras tēlā. Šo Māras ambivalento būtību vairākkārt uzsver pats autors. Folkloristikā pastāv uzskats, “ka Māra ir latviskota jaunava Marija, kuras godināšana ir izplatījusies reizē ar katoļu baznīcas nostiprināšanos”.¹² Iespējams, šī īpatnība, kas izriet no folkloras analīzes, noteica to, ka A. Austrīņa prozā Māra simbolizē kristīgā un pagāniskā vienotību. Māras tēls A. Austrīņa daiļradē vienmēr ir telpiski sasaistīts ar Latgali, kura ir aprakstīta krājumā “Māras zemē” un vairākos citos stāstos un dzejoļos. Krājuma “Māras zemē” personāžu Krenkli, vidzemnieku, kas apceļo Latgali, īpaši fascinē katoļticības un pagānisma organiskā koeksistence, ko viņš uzskata par būtisku latgaliešu identitātes veidojošu faktoru. Šo divu tradīciju, divu pasaules uzskatu ciešā saikne spilgti izpaužas Māras tēlā. Latgale A. Austrīņa traktējumā ir īpaša zeme: šeit 20. gadsimta sākumā vēl ir saglabājies garīgums, jo latgalieši nav zaudējuši saikni ar dabas pasauli un senatni. Šī saikne simboliski parādās Māras tēlā.

Garīguma, dievišķā spēka koncepcija A. Austriņa daiļradē nav saistāma ar konkrētu reliģiju. Latviešu rakstnieks tiecas uzņemt un realizēt savā daiļradē pēc iespējas vairāk pasaules kultūras zīmju, kas sevī glabā garīguma pēdas. Bieži vien nesaraujamā veselumā saplūst Vecās Derības, sengrieķu, senlatviešu, kristiešu u. c. pasaules uzskati un tēli, tie ir apbrīnojami vienoti un, papildinot viens otru, sniedz harmoniskas, multikulturālas, nesašķeltas pasaules ainu. Viens no spilgtākajiem šādas simbiozes piemēriem ir dzejolis “Karotājiem”:

“Kad negaiss rimst un pūlis grimst
 No jauna letargiskā miegā,
 Tad sapņi dvēselē man dzimst,
 Kā puķes nosalst pirmā rudens sniegā.

Pats savā valstībā tad Zalamans.
 Ar senatni es sfinksas mīklas minu.
 Viss pārejošais man šķiet māns.
 Uz mūžību es ceļu zinu.

Uz Aheronta krastiem Cerbers rej.
 Ap mani fūrijas un spoku bari.
 Kas galu atradis ir manai pasaulei?..
 Nāk Ormuzdam ar Arimanu kari.

Kad briesmas briest, pār mani svētais gars
 Kā orākuls es protu zīlēt.
 Kad padebešos atspīd zibens stars,
 Tad lieciet manim tautu mīlēt.”¹³

Viens no garīguma veidošanas elementiem un iespējamais garīgās dzīves orientieris A. Austriņa daiļradē ir baznīca. Personāžu attieksme pret to – respektēšana vai noliegums – raksturo personāžu garīgo vērtību sistēmu, liecina par dzīves modeļa dominantēm un prioritātēm.

A. Austriņa prozā ir izšķirami divi semantiski atšķirīgi baznīcas pieminējumu veidi: 1) vispārīgs baznīcas pieminējums, 2) konkrētu baznīcu apraksti. Šie divi baznīcas tēlojuma veidi ir gan funkcionāli, gan jēdzieniski atšķirīgi, atsevišķos aspektos pat pretrunīgi. Tie ir sastopami dažādos rakstnieka daiļrades posmos: pirmais veids dominē t. s. dekadentiskā posma darbos – nosacīti līdz 1913. gadam, otrs – no 1914. līdz 1934. gadam.

Vispārīgs baznīcas pieminējums A. Austriņa prozā ir satopams reti. Tādos gadījumos runa ir par tās regulāra apmeklējuma svarīgumu vai nesvarīgumu, par baznīcas nozīmi kāda personāža dzīvē, par baznīcu kā vietu, kur ir iespējams vērsties pie Dieva, par baznīcas metaforu, ar ko tiek apzīmēta ticība Dievam. Baznīcas institūcijas īpašā loma A. Austriņa prozā tiek apšaubīta. Šādu baznīcas traktējumu lielā mērā noteica autora uzskati, proti, tas, ka viņš nebija ticīgs cilvēks (to savās atmiņās norāda rakstnieka meita un laikabiedri). Baznīcas apmeklējums bieži vien tiek attēlots kā mehāniska darbība, ieradums, kura jēgu cilvēks vairs īsti neizprot. Tas, ka kāds regulāri apmeklē baznīcu, nenozīmē, ka pozitīvais, garīgais, dievišķais sākums viņā dominē pār velnišķo un negatīvo. Atsevišķi personāži baznīcā dievkalpojuma laikā var būt naida vai miesaskāres pārņemti, viņi paliek neuzņēmīgi

pret Dieva vārdiem, ko sludina priesteris, un tādēļ baznīcas kā svētas vietas īpašais spēks tiek apšaubīts. Arī paši priesteri var novērsties no kalpošanas Dievam un sākt baudīt miesiskos priekus, kas arī liecina par baznīcas kā dievišķā avota bezspēcību.

Otrajā A. Austrīņa daiļrades posmā dominē konkrētu baznīcu apraksti, tie ir uzsvērti subjektīvi. Subjektivitāte nosaka izvēli, kuras baznīcas aprakstīt, ko tieši atainot un kā to darīt. Kādas konkrētas baznīcas tēlojums ir atkarīgs no vēstītāja un personāža emocionālā stāvokļa, dzīves pieredzes, sadzīves situācijas utt. Tā kā personāži un situācijas ir dažādi, atšķirīgi ir arī baznīcu tēlojumi, tomēr vērojamas arī dažas kopīgas iezīmes. Otrajā daiļrades posmā A. Austrīņa baznīcas vērtējums iegūst vairāk pozitīvu aspektu. Baznīcu aprakstos liela uzmanība ir pievērsta vizuālajam tēlam – baznīca tiek skatīta kā arhitektūras un mākslas pieminekļa vērtība. Baznīca nav suverēns, no apkārtējās pasaules nošķirts veidojums, tā ir organiska tautas kultūrvēstures sastāvdaļa. Tā raksturo cilvēku mentalitāti, ieradumus, dzīvesveidu, nacionālo specifiku. Konkrētu baznīcu aprakstos ļoti reti tiek uzsvērtā baznīcas kā svētas vietas nozīme, kur notiek dievkalpojumi, tiek lasītas lūgšanas un veidota saikne ar Dievu. Baznīca tiek raksturota galvenokārt kā mākslas un kultūras vērtība.

Reliģiskie motīvi A. Austrīņa daiļradē caurvij visas būtiskākās cilvēka dzīves sfēras, tie ir cieši saistīti ar mīlestības un darba motīviem, dabas tēlojumiem utt. Nereti reliģiskie tēli un zīmes tiek izmantoti kā noteiktu darbību un jūtu metaforas, tie kļūst par pārdzīvojumu paspīlgtinošiem elementiem. Piemēram, mīlestības tēlojumā reliģiskie motīvi apstiprina jūtu patiesumu un dziļumu. Sakralitāte no reliģijas tiek pārcelta uz mīlestību, tādējādi radot īpašu apgarotu atmosfēru.

“Es klauvēju pie tavas dvēseles durvīm,
Kā grēcinieks, kas grēkus nožēlo,
Kā noziedznieks, kas noziegumu atzīst,
Kā ceļinieks pa vakarkrēslu vēlo.

Es redzēju: dvēselē sēdēja tavā
Nevainība un garlaikojās,
Saltums zem egles apsarmojis,
Tas pa miegam ķepurojās.

Uz altāra stāvēja elka dievi
Sarkanā purpurā apsegušies.
Ap dvēseles mazām durtiņām
Bij ceļinieki maldījušies.

Atvaru tavā dvēselē nemanīju.
Bet kad es bailīgi piezvanīju,
Tad durvis aizvērās cieti klusām,
Un es paliku ārpusē ievainots dusam...”¹⁴

A. Austrīņš, cenšoties definēt garīgās vērtības un norādot, ka garīguma atjaunošana ir būtisks nākotnes pasaules pastāvēšanas nosacījums, mēģina rast savu koncepciju par garīgumu, Dievu un dievišķo. Viņš balansē starp tradicionālajām kristietības vērtībām, senlatviešu pagānisko pasaules uztveri un modernajos laikos populārajām Ničes un Feijerbaha idejām par Dieva nāvi un garīguma krīzi.

ATSAUCES

- ¹ Austrīņš, A. (1929) *Kopoti raksti*. 1. sēj., 74.
- ² Turpat, 180.
- ³ Turpat, 255.
- ⁴ Austrīņš, A. (1931) *Kopoti raksti*. 7. sēj., 539.
- ⁵ Turpat, 365.
- ⁶ Austrīņš, A. (1931) *Kopoti raksti*. 4. sēj., 23.
- ⁷ Turpat, 80.
- ⁸ Turpat, 84.
- ⁹ Kokare, E. (1999) *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga : Mācību apgāds "NT", 74.
- ¹⁰ Austrīņš, A. (1929) *Kopoti raksti*. 1. sēj. 211.
- ¹¹ Kokare, E. (1999) *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 65.
- ¹² *Mitoloģijas enciklopēdija*. (1994) Rīga : Latvijas enciklopēdija, 2. sēj. 208.
- ¹³ Austrīņš, A. (1929) *Kopoti raksti*. 1. sēj., 67.
- ¹⁴ Turpat, 39.

LITERATŪRA

- Austrīņš, A. *Kaspars Glūns*. Valmiera, 1908.
- Austrīņš, A. (1929) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 1. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1930) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 2. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1934) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 3. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1931) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 4. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1927) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 5. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1935) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 6. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1931) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 7. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1934) *Kopoti raksti* 8 sējumos. 8. sēj. Rīga : J. Rozes apgādībā.
- Austrīņš, A. (1924) Radu raksti. *Atziņas*. 3. d. Cēsis. 109.–118. lpp.
- Austrīņš, A. (1907) Psihopāts. *Dzelme*, Nr. 6. 251.–256. lpp.
- Erss, A. (1921) Antons Austrīņš. Necilvēks, poēma. Gulbja apgādībā. *Ritums*. Nr. 4.
- Johansons, A. (1953) *Latviešu literatūra: No viduslaikiem līdz 1940. gadam*. Stokholma.
- Kokare, E. (1999) *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga : Mācību apgāds "NT"
- Labrence, V. (1959) Savdabīgs dzīves vērotājs. *Karogs*, Nr. 1. 146.–148. lpp.
- Mitoloģijas enciklopēdija*. (1994) 2. sēj., Rīga : Latvijas enciklopēdija.
- Sproģe, L., Vāvere, V. (2002) *Latviešu modernisma aizsākumi un krievu literatūras "sudraba laikmets"*. Rīga : Zinātne.

Summary

A. Austrīņš, trying to define spiritual values and point out that rejuvenation of spirituality is an essential prerequisite of the future existence of the world, makes an attempt at creating his own concept of spirituality, God, and the divine. He balances between the traditional values of Christianity and the popular contemporary ideas of F. Nietzsche and L. Feuerbach concerning the death of God and the crisis of spirituality. A. Austrīņš is seeking an original concept of spirituality, rejuvenating the ancient Latvian mythological perception of the world and incorporating in it the symbols of ancient Greek mythology. The world perception and symbols of diverse religions make an organic whole in the original concept of A. Austrīņš.

Zilā Krusta idejas Annas Brigaderes darbos *The Ideas of the Blue Cross in the Works of Anna Brigadere*

Ieva Kalniņa

Latvijas Universitāte
Filoloģijas fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
ieva.kalnina@lu.lv

A. Brigaderi alkoholisma problēma sāka interesēt pēc atgriešanās no Šveices, kur viņa uzturējās sešus mēnešus 1898./1899. gadā. Davosā A. Brigadere iepazinās ar A. Langmeseru – literatūrzinātnieku un teologu, Zilā Krusta misijas evaņģēlistu – un iemīlēja to. Šveicē viņa piedalījās Zilā Krusta literārajos vakaros. Rakstā parādīta Zilā Krusta ideju ietekme stāstā “Zem rīta zvaigznes”, kā arī rakstnieces attieksme pret alkoholismu 20. gadu darbos.

Atslēgvārdi: A. Brigadere, A. Langmesers, Šveice, Zilais Krusts, cīņa pret alkoholismu.

Anna Brigadere ir latviešu rakstniece, kuras darbos parādās alkoholisma tēma. Pret dzeršanu viņa vērsusies gan stāstos, gan lugās, gan publicistikā no 20. gadsimta sākuma līdz 20. gadsimta 30. gadu sākumam. Te varam minēt darbus: stāstu “Zem rīta zvaigznes” (1902), rakstu “Latvija dzer” (1920) un lugu “Sievu kari ar Belcebulu” (1925). Alkoholū A. Brigadere dēvēja par Belcebulu, bet krodzinieku pielīdzināja velnam. 20. gadsimta sākumā viņa bija atturības biedrības “Auseklis” priekšniece.

Spriežot pēc darbu sarakstīšanas laika, alkoholisma problēma rakstnieci sāka interesēt pēc atgriešanās no Šveices. Davosā viņa bija ieradusies 1898. gada novembrī un dzīvojuši tur sešus mēnešus – līdz 1899. gada aprīlim. Tur viņa guva priekšstatu par kristīgo organizāciju Zilais Krusts, taču pati nekad nav iesaistījies tās darbībā vai popularizējusi vai pieminējusi to rakstos. Tomēr Zilā Krusta idejiskās nostādnes redzamas viņas darbos. Tāpēc vispirms pievērsīšos Zilajam Krustam un tam, kā A. Brigadere iepazinās ar tā darbību.

Zilais Krusts ir starptautiska kristīgās tradīcijās veidota organizācija, kas vērsas pret alkoholismu. 1877. gadā Šveices pilsētā Ženēvā to nodibināja mācītājs Luijs Lucians Roučats (*Louis Lucien Rochat*) kopā ar 27 domubiedriem. Šveicē 19. gadsimta otrajā pusē strādnieku un zemnieku vidū stipro alkoholu dzērienu patēriņš, salīdzinot ar 19. gadsimta sākumu, bija divkārtšojies. Mācītāji savā kalpošanā bieži saskārās ar dzeršanas radīto postu ģimenēs. L. Roučats kustību balstīja kristīgās dzīves vērtībās un ticībā, īpašu uzmanību pievēršot ģimenei. Otra nozīmīgākā persona organizācijā bija Arnolds Bovets no Bernes, viņš bija arī pirmo Zilā Krusta apvienību dibinātājs Vācijā. Latvijā Zilais Krusts dibināts 1891. gadā. Nosaukums – Zilais Krusts – izvēlēts Sarkanā Krusta ietekmē – tā ir palīdzība, kas tiek sniegta kaujas laukā, tikai karā

kritušo un ievainoto vietā ir alkoholiķi. Kustības moto ir “Evaņģēlijs un abstinence – ar Jēzu bez alkohola!”. 19./20. gadsimta mijā nozīmīgu Zilā krusta propagandas darbu veica evaņģēlisti. 1884. gadā Šveicē tika izveidota arī Zilā Krusta izdevniecība.

A. Brigadere nebrouca uz Šveici, lai interesētos par cīņu ar alkoholismu, bet lai pavadītu ceļā kādu jaunu dāmu – Irmu Balodi (pēc laulībām – Bergu) –, kas devās uz Davosu uzlabot veselību. Tā kā 19. gadsimtā jaunai dāmai ceļot vienai bija nepieklājīgi, ģimene nolīga viņai pavadoni – jaunu rakstnieci, kurai bija arī ilgu gadu mājskolotājas pieredze un kura bija Rīgā cienījama aktiera, sabiedriska darbinieka un finansista Jāņa Brigadera māsa.

Irma Balode un Anna Brigadere vispirms apskatīja Berlīni un Minheni. Vilcienā no Mīnhenes uz Davosu, kurā abas brauca, iekāpa jauns – apmēram trīsdesmit gadus vecs – vīrietis. Viņš devās mājup uz Davosu. Nupat Cīrihes universitātē viņš bija ieguvis filoloģijas doktora grādu. Viņa disertācijas tēma – “Jakobs Sarazins, Lavatera, Lenca, Klingera u. c. draugs. Devums ģēniju perioda vēsturē”. Ieklausījies jauno sieviešu latviešu valodā risinātajā sarunā, viņš skaļi sacījis: “Jūs esat no Baltijas,” – un stādījies priekšā: “Doktors Augusts Langmesers.” Nedaudz parunājis ar A. Brigaderi, viņš konstatējis: “Jūs esat dzejniece.”

Ludvigs Augusts Langmesers (*Ludwig August Langmesser*) ir dzimis 1866. gada 16. jūlijā Bāzelē. Viņa tēvs bija virvju un tauvu meistars, tātad A. Langmesers nācis no salīdzinoši vienkāršas ģimenes. Arī viņš pats vēlējās kļūt par labu amatnieku un tāpēc atbilstoši amatnieku tradīcijām, lai papildinātos prasmēs, 1884. un 1885. gadā ceļoja pa Ziemeļvāciju un Itāliju. Atgriezies mājās, viņš iestājās Bāzeles sludinātāju skolā, kur mācījās no 1886. līdz 1891. gadam. Pēc skolas beigšanas viņš sāka strādāt Zilā Krusta misijā Davosā. 1893. gadā viņš uzsāka studijas Cīrihes universitātē (*Langmesser* 1899), kur 1898. gadā ieguva doktora grādu filoloģijā un vēl pēc gada pabeidza teoloģijas studijas.

1893. gadā viņš apprecēja Elizū Annu Kroteru (*Eliza Anne Crothers*), kuras dzimta nākusi no Īrijas. Viņa ir dzimusi 1851. gada 2. janvārī (tātad – 14 gadus vecāka par Augustu Langmeseru) Sotfildā, kur viņas tēvs bija garīdznieks (*Ehe Register B, Seite B*). Laikā, kad A. Langmesers iepazinās ar A. Brigaderi, viņa bija devusies uz Angliju kārtot mantojuma lietas.

A. Brigadere un I. Berga apmetas dāmu pansionā “Betānija”, kuras īpašnieks (?) ir A. Langmesers. Viņš ir Arnolda Boveta sekotājs un aktīvs pretalkoholisma ideju propagandētājs. Pansionā “Betānija” notiek Zilā Krusta literārie vakari. Te A. Brigadere nolasa šajā laikā vāciski sarakstīto stāstu “*Nocturne*” un deklamē izcilā šveiciešu rakstnieka Konrāda Meijera (*Conrad Meyer*) balādes. A. Langmeseram Konrāds Meijers ir tuvākais un nozīmīgākais rakstnieks šveiciešu literatūrā (mūsdienā zinātnē vienīgais šveiciešu un vācu enciklopēdijās pieminētais A. Langmesera darbs ir apcerējums par K. Meijeru).

A. Brigaderes un A. Langmesera pazīšanās Davosā pāraug mīlestībā (vismaz no A. Brigaderes puses noteikti). Viņa ir pārsteigta par A. Langmesera prātu, literatūras izpratni, beidzot viņai ir interesants sarunu biedrs, kurš spēj novērtēt viņas prātu, jūtas, sievišķību. Viņam ir 32 gadi, un savos gados viņš ir sasniedzis daudz – ieguvis doktora grādu, sabiedrības cieņu, labu materiālo stāvokli, iespējams, pirmo reizi pēc ilgāka laika nav iegrimis zinātnē un dzīvo bez sievas klātbūtnes. A. Brigaderei ir 37

gadi, pēc ilgiem darba gadiem viņa ir brīva, neatkarīga un viņa var teikt: “Es esmu rakstniece!” – un ir kāds vīrietis, kas viņu pievelk un aprīno. Protams, Latvijā viņa neuzdrošinātos doties ilgās pastaigās divatā ar precētu vīrieti, bet te ir Šveice.

A. Langmesers ieraksta dzejnieces albumā tekstu, kas liecina, ka viņš labi izpratis A. Brigaderes raksturu:

*Chaotischer Anfang,
Gewaltiger Fortgang,
Harmonisches Ende,
Sei mit den Grössten dein Los,
Die eine Welt du dir schufst.*

Davosā pavadītais laiks ietekmēja A. Brigaderi dažādā intensitātē vēl vismaz 15 gadus.

Aizbraucot no Davosas, A. Brigaderes un A. Langmesera sakari nepārtrūka, kaut arī viņi nekad vairs nesatikās. A. Langmesers sūtīja rakstniecei gan vēstules, gan savus reliģiskos darbus, gan ceļojuma piezīmes, gan literāros darbus. A. Brigadere lūgusi J. Rapu pēc viņas nāves A. Langmesera vēstules iznīcināt, literatūras zinātniekiem to liktenis nav zināms – protams, ja pieņem, ka rakstniece vēlēšanās nav izpildīta. A. Brigaderes ir nosūtījusi A. Langmeseram vairāk nekā 200 vēstules. J. Rapam rakstniece teikusi, ka tajās ielikts tik daudz sirds un gara, ka viņa tās pieskaita pie vērtīgākā, ko vispār sarakstījusi. 1931.–1932. gada piezīmēs viņa raksta:

“Vairākus gadus es nekā cita nerakstīju kā šīs vēstules. Garas un biezas. Viņas pildītu vairākus sējumus. Viņas ir šī mana dzīves posma, visas manas būtības, manas dvēseles valoda. [...] Tajā laikā es biju tiešām kā verdošs krāters. Cietu bezgalīgi. Miesīgi, garīgi. Sevī iegrimusi. Noslēgusies kā alā. Tajās ir viss cilvēks. Aukas brāzmās un saulē. Kalnu šķautnēs un bezdibeņos. Vienīgais laikmets, kurā gribēju sevi – vismaz centos to darīt – atspoguļot rakstītās slejās.” (A. Brigadere 1997, 272)

Arī A. Brigaderes vēstuļu liktenis nav zināms, A. Langmesers miris 1918. gada 15. oktobrī Bernē, viņa sieva turpat 1932. gada 29. novembrī (*Biographische Angaben*). Bērnu viņiem nebija, un, kur palikušas vēstules, nav zināms.

Pēc atgriešanās Latvijā 1899. gadā A. Brigadere saraksta pasaku “Mare” vācu valodā, ko aizsūta A. Langmeseram. Te kristīgā ievirzē tēlota sievietes absolūti altruistiskā mīlestība pret vīrieti. Rakstniece saraksta arī vairākus dzejoļus vācu valodā. 1902. gadā viņa uzraksta stāstu “Zem rīta zvaigznes”, kurā nepārprotami parādās Šveicē gūtā informācija par alkoholisma radīto postu un kristīgā atziņa par Kristus klātbūtni katra cilvēka liktenī.

Stāstā “Zem rīta zvaigznes” A. Brigadere tēlo kāda paveca vīra pirmsnāves dienas. Pēteris ir hronisks alkoholiķis, viņa dzeršanas dēļ visa ģimene grimst nabadzībā. Tā vairs nedzīvo par sievas naudu celtajā mājā, bet mitinās būdā. Mājā dzīvo īrnieki, un īres maksa ir viņa un sievas vienīgais ienākuma avots, un tas galvenokārt tiek izmantots alkohola iegādei.

A. Brigadere ar naturālistisku precizitāti apraksta Pētera dzimtas sadzīvi – plaisas un šķirbas būdā aizbāztas ar pakulām un veciem drēbju gabaliem, durvīm priekšā ir “divas salēkšķējušas, smagas seģenes” (Brigadere 1993, 370). Telpā ir tumšs un smacīgs. Pie Pētera gultas “uz grīdas guļ viņa sieva un vedekla ar diviem bērniem”

(Brigadere 1993, 370). Sievai ir “savēlušies sirmi mati, kas karājas ap dzeltenī bālo seju” (Brigadere 1993, 380), mugurā – nātni, īsi brunči, rupjš krekls, viņa modina mazbērnus un vedekli ar kājas spērienu. A. Brigadere rāda, ka vēl īsi pirms vīra nāves sieva nes viņam konjaka pudeli, kaut gan mazbērniem nav ko ēst. Tēvs ir spiedis dzert vecāko dēli Jāni jau no trīs gadu vecuma un priecājies, ka viņam tas patīk. Pieaudzis dēls dzer caurām dienām un līdzīgi kā tēvs dzērumā sit savu sievu. Pētera jaunākais dēls Ansis ir “vājš, neattīstījies, šaurām saspīestām krūfīm un slimīgi bālu seju” (Brigadere 1993, 383). A. Brigadere norāda, ka dēls un mazbērni ir fiziski neattīstīti tēva dzeršanas dēļ. Slepenībā to apzinās arī pats tēvs, tāpēc viņš nīst jaunāko dēlu.

Līdzās izteikti sadzīviski un naturāli tēlotajām Pētera pirmsnāves stundām autore ataino viņa izjūtas nāves priekšā. Pēteris atceras brīžus, kad viņa dzīvē vēl bija ticība Dievam, nodomi dzīvot saskaņā ar Kristus mācību un grēcīguma apziņu, – pirmos Ziemassvētkus baznīcā, bērniības atziņu, ka negrēkojot dzīve ir labāka, pirmā dēla kristības. Un Pēteri pārņem bailes:

“Viņa dvēsele grēkiem aptraipīta. Kas gaidāms! Pārkāpums, sods, mūžība, un neviens ceļš vairs netek uz miera un svētīlaimības pasauli.” (Brigadere 1993, 390)

Stāsta nobeigumā A. Brigadere rāda, ka Kristus Pēterim piedod grēkus un dod viņa dvēselei pestīšanu:

“Jā, jā. Apzīlinošā spožumā, mirdzošu staru vaiņagu apņemts, rīta zvaigzni uz pieres – tas ir Viņš, Kristus, Krusta nesējs. Liekas, ka pavērtos dievišķā mute un tas teiktu: “Tevis dēļ, to es darīju tevis dēļ!” Kas necienīgs nāk... Necienīgs? Nē, cienīgs, šķīstis caur Kristus asinīm!” (Brigadere 1993, 390)

A. Freijs pētījumā “Annas Brigaderes reliģiskās un ētiskās atziņas” raksta:

“Annas Brigadere Kristus darba nozīmi atrod grēku piedošanā un atpestīšanā. Kristus ir vajadzīgs dvēselei, lai tiktu vaļā no grēka. Dvēselei ir prasība pēc pestīšanas, ilgas pēc piedotības apziņas, ko pilnībā spēj apmierināt tikai Kristus.” (A. Freijs 1938, 48)

Tik dziļu izpratni par alkoholisma problēmu un spēju to attēlot visdrīzāk veidojusi autore iepazīšanās ar Zilā Krusta nostādnēm. Ģimene šajā skatījumā ir galvenā cietēja, tā nonāk nabadzībā, bērni tiek atstāti novārtā, sievietes – pazemotas un pazemojas pašas, rūpējoties par alkohola krājumiem. 19. gadsimta otrajā pusē psiholoģijas pētījumos tika atzīta alkohola negatīvā ietekme uz nākamo paaudžu ģenētisko kodu, proti, alkoholiķu bērni ir fiziski un garīgi vārgāki par nedzērāju bērniem un mazbērniem. A. Brigadere ir pirmā, kas latviešu literatūrā šādā aspektā skata dzeršanu. Atšķirībā no citiem darbiem, kas saistīti ar alkoholisma tēmu, šajā stāstā autore pievērš uzmanību ticības jautājumiem un pauž cerību, ka arī tāds cilvēks, kas savu dzīvi vadījis alkohola reibumā, var saņemt Kristus piedošanu. Zilā Krusta cīņa pret alkoholismu ir cieši saistīta ar kristīgās morāles un dzīves veida propagandu; evaņģēlistu (arī A. Langmesera) uzdevums bija uzsvērt, ka Jēzus Kristus evaņģēlijs nes brīvību no alkoholisma.

Zilā Krusta pārstāvju darbos liela nozīme alkoholisma ierobežošanā piešķirta sievietei. Stāstā “Zem rīta zvaigznes” A. Brigadere parāda, kā sieviete veicina dzeršanu, bet vēlāka perioda darbos, piemēram, rakstā “Latvija dzer”, rakstniece

īpaši uzsver, ka augstākās sabiedrības sievietēm būtu jābūt tām, kas attur vīrus no dzeršanas, un sabiedrībā (piemēram, labdarības pasākumos) arī pašām nebūtu jālieto alkohols. 20. gados autore uzskata – ja sievietes pašas nedzertu un iebilstu pret dzeršanu, alkoholismu izdotos apturēt (luga “Sievu kari ar Belcebulu”; raksts “Latvija dzer”):

“Un, kad latviešu sieviete negribēs, tad arī nebūs vairs ne dzērāju, ne krogu Latvijā.” (Brigadere 1997, 99)

Publicistikā vērojams rakstnieces uzskats, ka Latvijas Republikas veiktā Zemes reforma ir taisnīga pret vācu muižniecību, jo muižnieki ar krogiem un spirta brūžiem veicinājuši stipro alkoholisko dzērienu izplatību latviešu vidū:

“Tiešām, ja muižniecība nekā cita nebūtu sagrēkojusi, kā atvērusi spirta fabrikas un krogu, arī tad tā būtu padarījusi savas pilsoņu tiesības Latvijā apšaubāmas uz visiem laikiem.” (Brigadere 1997, 99)

A. Brigaderes attieksme pret alkoholismu bija asa un karojoša, tāda pati tā bija A. Langmeseram, tādu to redzēja šveiciešu Zilais Krusts (arī A. Brigadere lieto jēdzienu “cīņa”). Nejaušā satikšanās vilcienā radīja dziļas kolīzijas A. Brigaderes pārdzīvojumos un viņas daiļradē pieteica jaunu tēmu – cīņu ar alkoholismu.

LITERATŪRA

Biographische Angaben zu Ludwig August Langmesser (1866–1918) / Andreas Barth/ Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt/ 13. Juli 2006. Vēstule atrodas I. Kalniņas arhīvā.

Brigadere, A. (1993) Zem rīta zvaigznes. *No: Kopoti raksti. Kad pumpuri briest. Stāsti un iēļojumi*. 1. sēj., Rīga : Liesma, 370.–391.

Brigadere, A. (1997) Latvija dzer *No: Kopoti raksti. Par garīgo Latviju. Publicistika un vēstules*. 3. sēj., Rīga : Valters un Rapa, 98.–102.

Brigadere, A. (1997) Dienasgrāmata. 1931.–1932. g. *No: Kopoti raksti. Par garīgo Latviju. Publicistika un vēstules*. 3. sēj., Rīga : Valters un Rapa, 271.–275.

Ehe-Register B., Seite 23. No: Civilstandkreis Basal-Stadt., Civilstand M2, 10, Nr. 90.

Freijs, A. (1938) Annas Brigaderes reliģiskās un ētiskās atziņas. Rīga.

Langmesser, A. (1899) Curriculum vitae. *In: Jacob Sarasin der Freund Lavaters, Lenzens, Klingers u. a. Ein Beitrag zur Geschichte der Genieperiode*. Zürich, Zürcher&Furrer, 1899.

Summary

Anna Brigadere took an interest in the problem of alcoholism after her return from Switzerland where she spent six months in the years 1898/1899. In Davos Anna Brigadere met and fell in love with August Langmesser, a theologian and literary theorist, an evangelist of the Blue Cross organization. In Switzerland she took part in the literary evenings of the Blue Cross.

This article depicts the impact of the Blue Cross on the story “Zem rīta zvaigznes” (Under the Morning Star) as well as Brigadere’s attitude towards alcoholism in her works written in the 1920s.

Eiropas gara kultūras harmonijas meklējumi
Konstantīna Raudives esejās
The Pursuit of Harmonisation of European Spiritual
Culture in the Essays of Konstantīns Raudive

Kārlis Lūsis

LLU Sociālo zinātņu fakultātes
Filozofijas katedras asoc. profesors
Mežciema iela 60, Rīga, LV-1079
Tālr. 67436556

Latviešu literāts un romāņu kultūras popularizētājs un tulkotājs Konstantīns Raudive (1909–1974) atstājis daudzveidīgu literāro mantojumu ar filosofisku ievirzi, ko raksturo arī idejiski meklējumi reliģijas jomā. K. Raudive latviešu lasītāju tuvinājis J. V. Gētes, F. Nīčes, Ļ. Tolstoja, R. Rolāna, Z. Freida, A. Bergsona, O. Špenglera, Dž. Džoisa, M. de Unamuno, Ortegasa i Gasetas u. c. redzamu Eiropas domātāju un rakstnieku atziņām un ideju pasaulei. K. Raudive viņu garīgajā mantojumā aktualizē domu par t. s. pārejas laikmeta jeb haosa cilvēka morāli un postmodernā laikmeta dramatiskajām kolīzijām. K. Raudive savās esejās iestājas par Eiropas gara dzīves harmonizāciju un atjaunotni, kuras pamatā, pēc viņa pārliecības, ir atgriešanās pie kristīgās reliģijas un klasiskās kultūras vērtībām.

Atslēgvārdi: gara kultūra, harmonija, haoss, kristīgās vērtības, intuitīvisms.

Latviešu literāts un romāņu kultūras popularizētājs un tulkotājs Konstantīns Raudive (1909–1974) atstājis bagātīgu un daudzveidīgu literāro mantojumu ar filosofisku ievirzi, ko raksturo arī idejiski meklējumi parapsiholoģijas un reliģijas jomā. Starp viņa redzamākajiem filosofiska rakstura darbiem minami “Dons Kihots un mūsdienu cilvēks” (1938), “Dzīves kultūrai” (1939), “Personīgais un pārpersonīgais” (1942), “Divējādi dzīves veidi” (1952), “Sapņi un īstenība” (1956), “Laikmetu ārdītāji” (1974) un “Laikmeta atjaunotāji” (1976). Filosofiskas un reliģiskas pārdomas piepilda arī viņa daiļdarbus, kā romānus “Nolādētās dvēseles” (I un II daļa attiecīgi 1948. un 1949.), “Dieva zīmogs” (1953), “Neredzamā gaisma” (1954), bet īpaši – “Silvestra Pērkona memuārus” (pilnā apjomā – 1967. gadā – ar nosaukumu “Gaisma un mijkrēslis”).

K. Raudives filosofiskos uzskatus ir ietekmējusi dzīves filosofija un A. Bergsona intuitīvisms. Tiešā cilvēka izjūta, intuitīvi sajūtamais dzīves plūdums, dzīves enerģija (*elan vital*) tiek tvurts kā augstākais, auglīgākais, uz ko cilvēks ir spējīgs attīstīties un virzīties. A. Bergsona intuitīvismā Raudive saskata mūsdienu haosa pārvarēšanas iespēju, jo intuitīvisms patiesību izzina ne tikai ar prāta slēdzieniem, bet arī ar sirdi. “Intelekts un sirds ir gara sintēze.” Cilvēka dzīve tikai tad būs pilnīga un harmoniska, ja tajā valdīs gars, nevis sauss racionālisms un pragmatisms. Arī pats sevi cilvēks var izzināt tikai ar intuīciju. Cilvēces vēsture ir nevis aklas nepieciešamības, bet radošas

gribas rezultāts. “Cilvēka dvēsele izvēršas par brīnišķīgu pasaules līdzsvara punktu, par to stāvokli, kur cilvēcības ainava iekļaujas mūžīgajā nākšanas un aiziešanas, proti, mūžīgās atgriešanās, ritmā. Šo dziļo universa likumu jau bija atklājuši sengrieķu orfeīki, un mūsdienu apziņā to par jaunu nostiprināja Fridrihs Nīče,” saka Raudive (Raudive 1943, 7–8).

Negatīvi K. Raudive vērtē pozitīvismu un racionālismu, t. s. tīro prātu. Visu racionāli sauso, statisko viņš dēvē par dekadenci. Viss materiālais, pragmatiskais ved strupceļā, destrukcijā. Viņa garīgais cilvēks stājas pretim haosa cilvēkam, pūlim, masai, masifikācijai. Haosa cilvēku ir radījis 20. gadsimts – haosa gadsimts, kas cilvēces acīm atvēra īstu kloāku, no kuras iznira visbriesmīgākās cilvēces pagrimuma ideoloģijas, kas atklāja sevi kā noteiktu ārprāta veidu, – komunisms un fašisms.

K. Raudive uzsver: “Trīs radikālas varas, kas apgarojušas manu cīņu, ir – miers, līdzsvars un takta izjūta. Šo triju īpašību atmosfērā nogatavojas mans augstākais cīņas ideāls – īstenības cilvēks. Tātad mani visvairāk nodarbina īstenības cilvēka liktenis, ko apdraud dažādas dabas “internacionālie *ismi*” – intelektuālisms, kas vairojis Eiropā vienādības briesmas, tās attīstību atmetis primitīvismā, kas politikā visspilgtāk izpaudies boļševismā un garīgā dzīvē tarzānismā.” (Raudive 1943, 11)

K. Raudives darbu centrā ir individualitāte – brīva un atraisīta alkās pēc garīgā apmierinājuma: “Eiropas cilvēkam dogmatisms lāgā nekad nebija pieņemams. Dogmatisms ir kritiskā gara nāvīgākais ienaidnieks, garīgās iniciatīvas iznīcinātājs. Atcerēsimies Erasmu, Paracelzu, Mārtiņu Luteru un jaunākos laikos Fridrihu Nīči. Viņi visi dogmu uzskatīja par brīva cilvēka apkaunotāju lietu. Dogmatisks gars nav brīvs. Tikai liela iekšēja brīvība atļauj atraisīties no aizspriedumiem, ļauj objektīvi skatīt un vērtēt.” (Raudive 1943, 21)

Apzinot K. Raudives filosofisko devumu, jāņem vērā arī viņa reliģiskā pārliecība, ko veidoja un stiprināja katoliskā Latgale un Spānija: “No visām reliģijām visdziļākā un visindividuālākā reliģija ir kristiānisms, ko radīja jūdejskā un hellēniskā gara mijiedarbība.” (Raudive 1940, 113) Raudive kristiānismā šķir *nežēlīgo* un *lēnīgo* tendenci. “Patiesībā grūti izšķirties par vienu vai otru kristiānisma virzienu, abi šie kristiānisma komponenti izveido to kristīgo cilvēku, ko Akvinas Toms raudzīja iedzīvināt katoļu baznīcā. Viņš nenoliedz sv. Augustīna iracionālismu, līdzīgi tam, kā Aristotelis nenoliedza Platonu, bet gan, kritizēdams sv. Augustīna pasaules uzskatu, tā vietā lika uzskatu, kas cilvēkai apmierina kā zinātnisko, tā mistisko garu.” (Raudive 1940, 118)

Daudz uzmanības K. Raudive savos darbos ir veltījis dažādu laikmetu kultūrām, bet it īpaši Eiropas klasiskā un mūsdienu laikmeta kultūras cilvēka meklējumiem un raksturojumiem. Raudives pieejā rodama līdzība ar Raiņa, Z. Mauriņas, J. Akuratera un citiem 20. gadsimta sākuma latviešu rakstnieku un filosofu atziņām. Apceru grāmatā “Pārpersonīgais un personīgais” par “Eiropas gara simbolu” viņš dēvē Gēti: “Gēte izteicis ne tikai ģermāniskās dzīves dziļākos dvēseles noslēpumus, bet arī visas pasaules.” (Raudive 1943, 131)

K. Raudivem tuva ir Gētes attieksme pret savas tautas – vācu – literatūru. Izsakoties par vācu literatūras uzdevumu, Gēte tai ir izvirzījis augstus kritērijus. Pēc viņa domām, vācu literatūra nav lokāla parādība, bet tā vērtējama pasaules literatūras kopsakarā. Pazīstams ir Gētes dotais jēdziens “*die Weltliteratur*” kā mēraukla literārā

veikuma vērtēšanai. “Eiropas garīgajā dzīvē,” rakstīja Raudive, “Gēte pirmais ieskatīja cilvēka dvēseles dziļumu. Gēte ar savu ģēnija spēku mūsu apziņā pacēlis kultūras un dabas vērtības. Viņa ģēnija dižums nav izskaidrojams ar kādu atsevišķu gadījumu, bet gan ar visas cilvēces dabu.” (Raudive 1943, 131)

K. Raudive nacistiskās okupācijas gados bija iecerējis desmit sējumos sakārtot un izdot Gētes rakstus, lai turpinātu Raiņa darbu Gētes daiļrades popularizēšanā. Vēl vairāk – nacistiskās okupācijas laikā tas bija ideoloģiski svarīgi. *Pārcilvēku un zemcilvēku* vīzijām vajadzēja likt pretim, sekojot Z. Mauriņas apsvērumiem, “mūsu tautas piederību Vakareiropai”. Šo piederību apliecina tautas kulturālās spējas. “Kādas tautas kulturālo līmeni varētu noteikt pēc Gētes tulkojumu un interpretācijas hronoloģijas. Starp trim Baltijas tautām latviešiem ir vecākā Gētes tradīcija.” (Mauriņa 1960, 136)

K. Raudive vēlējās izmantot ne tikai latviešiem pazīstamos Raiņa, Aspazijas, R. Blaumaņa, Plūdoņa, K. Krūzas, F. Adamoviča, P. Bārdas un citu vecākās un vidējās paaudzes veiktos Gētes darbu tulkojumus un atdzejojumus. Pie Gētes darbiem viņš saistīja arī toreiz jaunos literātus, kas vēl nebija plašākai publikai pazīstami, bet kas sevi parādīja daudzus gadus vēlāk, kā Z. Lazdu, A. Skujenieci, V. Strēlerti, A. Johansonu, Klāru Zāli, E. Zālīti, B. Saulīti, V. Cedriņu, Dz. Sodumu. Jaunajā paaudzē viņš redzēja daudzus ar izcilām gara cilvēku īpašībām. Vēlāk patiešām viņos arī nenācās vilties.

Gētes Rakstu izdošanā viņš iesaistīja arī Zentu Mauriņu. Varētu pat teikt, ka tas bija viņu abu kopdarbs. Z. Mauriņa pirmajam sējumam uzrakstīja priekšvārdu – “Gēte un latviešu rakstniecība”. Tajā ir viņas plaši pazīstamais un tēlainais Gētes vērtējums: “Eiropas kultūras kontinentā Gēte stāv kā klints, ko skalo visu tautu viļņi, daudzi slacina klints pakāji, un tikai retais vilnis tiek līdz galotnei.” (Gēte 1943, 5) Divus citus priekšvārdus – “Gētes dzīves kontūrējums” un “Gēte – Eiropas gara simbols” – , tāpat arī Gētes laikmeta, dzīves un darbu hronoloģisku pārskatu veidoja pats Raudive, bet ceturto priekšvārdu – “Domas par Gētes personību un pasaules uzskatu” – rakstīja pazīstamais filozofs un pedagogs Aleksandrs Dauge.

K. Raudives iecere Gētes Rakstu izdošanā varēja īstenoties tikai daļēji: Rīgā K. Rasiņa apgādā iznāca vien pirmais sējums. K. Raudives plānus aptur nacistiskie varas vīri, kas, aizrauti ar paņģermānisma ideoloģiju, uzsvēra, ka Gēte izdodams tikai un vienīgi vācu valodā. Tāpēc izdot Gēti latviski, ņemot vērā latviešu zemo intelektuālo līmeni, neesot lietderīgi! Zenta Mauriņa savā atmiņu grāmatā “Dzelzs aizbīdņi lūst” šo faktu paplašina: “Ievadrakstā paredzētiem Gētes sējumiem biju izpētījusi Gētes tulkojumus latviešu valodā un šim vācu dzejniekam veltītos apcerējumus. Izdevējs kopā ar rakstu plānu iesniedza šo pārskatu Propagandas ministrijā, lai iegūtu iespēšanas atļauju. Atbilde mūs visus dziļi satrieca: Gētes Rakstu izdošana latviešu valodā bija stingri noliegta. Bet mēs nepiekāpāmies. Izdevēja vārdā es ilgi karoju par Gēti gan mutiski, gan rakstveidā ar propagandas vienību Rīgā un Propagandas ministriju Berlīnē. Neaizmirstami palikusi atmiņā saruna ar cenzoru. Viņš bija tik laipns mani apmeklēt dzīvoklī, lai man ieskaidrotu, cik bezjēdzīga ir doma Fausta autora rakstus izdot latviešu valodā. Latvieši esot zemnieku tauta, un kā tādai tai Gēte neesot vajadzīgs. Ja nu daži indivīdi izrādītos tiktāl attīstīti un sajustu vajadzību Gēti lasīt, tad viņi pārvaldīšot arī vācu valodu.” (Mauriņa 1960, 136–137)

Gaidot Propagandas ministrijas atļaujas Gētes Rakstu izdošanai, ritēja laiks un nākamās sējums vairs nebija iespējams izdot.

Nelabvēlīgs liktenis K. Raudives sastādītajam Gētes Rakstu pirmajam sējumam bija arī padomju okupācijas laikā. Lielākajā daļā Latvijas bibliotēku šis sējums pēc komunistisko cenzoru rīkojuma tika izņemts. Tiem, kas palika zinātniskajās bibliotēkās, tika izplēsti visi priekšvārdi. Sējums sākās ar 88. lappusi, kurā ir nodaļa “Gētes laikmeta, dzīves un darbu hronoloģiskais pārskats”.

Kāpēc K. Raudive 20. gadsimta vidū atgriežas pie Gētes literārajām un filosofiskajām vērtībām? Kāpēc K. Raudivi fascinē Fausta tēls? Tieši Fausta tēla būtībā viņš cenšas dziļāk izprast *pārejas laikmeta* – tas ir laiks pirms Otrā pasaules kara – cilvēku.

K. Raudive raksta: “Savāds smagums, savāda melanholiņa, savādas bailes pilda priekšskara laikmeta labāko cilvēku dvēseles. Mūsu laikmetā nav lielo mierinātāju, kādi bija romiešiem Senekas, Marka Aurēlija, Plīnija Jaunākā personā. Mūsu laika domātāji runā tiešāk par savu bojā eju, par savu nenovēršamo likteni.” (Raudive 1943, 123) K. Raudive vērtē divu izcilāko 20. gadsimta domātāju – O. Špenglera un D. Merežkovska – filosofiskos sacerējumus, kurus uzrakstīti tiem likuši šī gadsimta traģiskie notikumi – Pirmais pasaules karš un boļševisma utzvaras gājiens. Cilvēcei draud bojā eja, katastrofa slimu iedomu un neapstādināma ārprāta dēļ. K. Raudivem Gētes Fausts ir cilvēka dabas duālisma izteicējs. Pēc Gētes atzinuma, pasaulē arvien “blakus labajam cīnās ļaunais, blakus samērīgajam mīt pārmērīgais, blakus Faustam darbojas Mefistofelis. Šis Gētes ieskats ir tas, ko gadu tūkstoši nepārveidos un nekādas gaumes revolūcijas nesagraus. Še viņš atklājis dabas būtību, mēs to varam atzīt vai neatzīt, bet tā savos pamatos paliek negrozāma, neuzdeldējama” (Raudive 1943, 132).

K. Raudive Gētes darbos deklarētajos humānisma principos (indivīda dabisko tiesību, pašnoteikšanās aizstāvība, vēršanās pret rigorozo prāta un likuma tirāniju, pret kristietisma askēzi) redzēja sava – katastrofiskā – laikmeta cilvēku eksistences nodrošinājumu. Gētes Fausts, pēc Raudives domām, ir “cilvēciskās īstenības tulks”, “aktīvā cilvēces ideāla simbols, kas pamudina cīnīties un realizēt savu dzīvi”. “Faustiskā cilvēka centrālās vērtības” ir aktivitāte, drosme, harmonija, uzticība zemei, sevis pārvaldīšana un reāla atzīšana (Raudive 1943, 140).

K. Raudivem gara cilvēka problēma ir bijusi sāpīga visa viņa mūža garumā. Rakstnieks un filosofs, 20. gadsimta cilvēks, piedzīvo vairākas politiskas katastrofas, kas ar savu traģismu, cilvēces vērtību iznīcināšanas apjomu pārspēj citus gadsimtus. Kad pārciests Otrais pasaules karš un Raudive līdzīgi daudziem tūkstošiem austrumeiropiešu nonāk bēgļu gaitās un trimdā, viņš atkal atgriežas pie šīs tēmas gan romānu dielīgijā “Nolādētās dvēseles”, gan autobiogrāfiskajā romānā “Silvestra Pērkona memuāri” (pirmā grāmata iznāk vēl Rīgā 1944. gadā, pēdējā – 1967. gada – izdevumā plašā trīs sējumu romāna nosaukums ir “Gaisma un mijkrēslis”), gan divās apjomīgās filosofisko eseju grāmatās – “Laikmetu ārdītāji” (1974) un “Laikmeta atjaunotāji” (1976).

Abi pēdējie darbi top savā ziņā postmodernisma laikmetā, ja pieņem, ka *klasiskais* 20. gadsimta pirmās puses modernisms 50. gados jau ir savā norietā. K. Raudive vēlas noskaidrot pārejas laikmeta simptomus un izprast tos plašā kultūras kontekstā –

filosofijas, literatūras, tēlotājmākslas, zinātnes atziņu interpretācijās, kā arī pašu jaunāko mākslas strāvojumu (simbolisma, futūrisma, sirreālisma) virzienu ietvaros. Viņš interpretē F. Nīčes, Z. Freida, O. Špenglera, A. Einšteina konceptuālās atziņas un salīdzina tās ar 19. gadsimta kultūras un kristietības ētiskajām atziņām.

Pārejas laikmeta cilvēka gara dzīves simptomus K. Raudive skata *tragiskā* un *haotiskā* dimensijās, kas savu politisko peripetiju dēļ tik raksturīgs 20. gadsimtam: “Eiropas kulturālā apziņa ir no savas orbītas izsista pasaule, tā peld kā niknu iznīcības ūdeņu mētāts spocīgs kuģis, bez mērķa un noteiktības. Lai nezaudētu cilvēcības cieņu, lai nepazaudētu vēl pēdējo, kas mūsos palicis, der atcerēties Plīnija Jaunākā lapidāro devīzi. Mūs vada nenovēršama liktenība mūsu cilvēciskās attīstības gaitās, mūsu domās un darbos.” (Raudive 1974, 9)

Pēc Raudives stingras pārlicības, mūsdienu cilvēkam, analizējot iepriekšējās notiksmes, jāapzinās laikmeta haosa iemesli. Tad vieglāk būs atrodams atceļš “uz pazaudēto harmoniju starp mūsu *es* un *pasauli*” (Raudive 1974, 9).

Raudive plaši analizē un vērtē divas modernās pasaules kultūras *atslēgas* – F. Nīčes un Z. Freida filosofiskā devuma ietekmi uz Eiropas gara sabiedrību. Nīči K. Raudive dēvē par “Eiropas slimo sirdsapziņu”, uzsverot, ka tieši viņš ir “viens no lielākajiem mūsdienu haosa cilvēkiem” (Raudive 1974, 24). Savukārt Freids kā materiālists “cilvēku uztver kā bara dzīvnieku un noliedz tā garīgo primātu” (Raudive 1974, 124). Šo divu domātāju idejiskajā kontekstā Raudive vērtē pazīstamākās 20. gadsimta modernās rakstniecības personības, kā M. Prustu (“mūsu gadsimta slimā psihe”), T. Mannu (“pilsoniskā dekadence”), V. Majakovski (“nihilisma upuris”), Dž. Džoisu (“mūsdienu *kloākas cilvēka* atklājējs”; “Uliss” – “parodija par Eiropas kulturālo apziņu un par Eiropas centrālām vērtībām – par ideālismu, sentimentalitāti, par varonību, romantismu un īpaši par mistisko katolicismu”, cits Džoisa darbs – “Fingana vāķis” – dēvēts par “šizofrēniju mākslā”). Tātad 20. gadsimta mākslai un tās mentoriem, iedvesmotājiem piemīt ārdošais spēks. Tā nav spējīga harmonizēt mūsdienu cilvēka gara pasauli.

Izvērsti K. Raudive analizē O. Špenglera – pazīstamā kultūras cikla teorijas un kultūrvēsturiskās metodes autora – uzskatus, *metot tiltu* uz filosofijas vēsturi un atceroties Heraklītu, Gēti un t. s. faustisko kultūru. O. Špengleru Raudive dēvē par “Eiropas bojāejas pravieti”, bet tajā pašā laikā viņš uzsver, ka neviens cits kā Špenglers tādā apskaidrībā un viedumā nav ielūkojies “notikumu tumšajā būtībā”, apzinājies savu likteni “notikumu burzmā un eksistences nepārtrauktajās cīņās, varbūt tikai vienreiz viņš nokāpj savā dvēseles bezdibēnī, lai dzīvības tapšanas haosā skatītu kosmu” (Raudive 1974: 135).

K. Raudive interpretē O. Špenglera Rietumu kultūras finālisma mācību, konfrontējot to ar klasisko Gētes skatījumu. Raudive noraida Špenglera vienpusību – t. s. “morfoloģisko vēsturiskumu”, traktējot kultūru kā “vēsturiski individuālu” aktu, kurā, tāpat kā bioloģiskā shēmā, ir “bērnība–jaunība–vīrišķība–sirmums”.

20. gadsimta pretišķību izteicējiem un pašu pretišķību iemiesotājiem – F. Nīčem un Z. Freidam – Raudive pieskaita arī O. Špengleru kā “haosa noslēdzēju”. Esejiskā paralēlē Raudive rāda Nīčes un Špenglera attieksmi pret garīgo cilvēku. Pēc Raudives domām, abiem tā ir skeptiska un pat ciniska: “Nīče savu dzīvi beidza pašdievināšanas kultā, Špenglers rupjā, brutālā varas cilvēka dievināšanā. Viņa ideāls – darbības

cilvēks, kāds bija Cēzars, Napoleons, cilvēks, kam gara vietā attīstīta dūre, kam par mākslu vērtīgāki tehnikas sasniegumi, par dvēseles izglītību svarīgāka smadzeņu un augumu dresūra. Kā lai mēs citādi saprotam Špenglera apgalvojumu, ka kareivis, kas, Sirakūzās iebrūkot, nogalinājis Arhimēdu, vairāk veidojis vēsturi nekā lielā domātāja gars?” (Raudive 1974, 147) Niči un Špengleru vienojošais pasaules izjūtas princips – nihilisms –, pēc Raudives domām, ir “kultūras noriets” un “faustiskās kultūras nāve”.

K. Raudives pēdējais lielākais eseju krājums, kas iznāca jau pēc viņa nāves – 1976. gadā – bija iecerēts kā pretmets apceru grāmatai “Laikmetu ārdītāji”. Tajā viņš vēlējas rādīt Eiropas garīgo tendenču alternatīvas ar devīzi – “laikmeta atjaunotāji”. Tāds ir arī grāmatas nosaukums.

“Laikmeta atjaunotājos” dominē domātāji un rakstnieki, kas postmodernisma laikmetā izeju no K. Raudives modelētās mūsdienu haosa un garīgās krīzes situācijas meklēja reliģijas, metafizikas un humānisma ētikas pamatvērtībās.

Eseju grāmatā atrodami oriģināli un trāpīgi atzinumi par vairākiem pazīstamiem Austrumeiropas un Rietumeiropas intelektuāļiem. Kā vienu no pirmajiem K. Raudive raksturo Ļeva Tolstoja daiļrades mantojumu – viņa savdabīgo kristietības interpretāciju indivīda morālfilosofijas dimensijā, kas atšķiras no Rietumu tradicionālās baznīcas, jo kristīgo vērtību atjaunošanu meklēja galvenokārt indivīda morāliskajā atdzimšanā. Ļ. Tolstoja mācībā (“sirdsrelīģijā”) esejists saskatīja Eiropas kultūras dzīves atjaunošanās pamatnoteikumus: “Pamats, uz kura Tolstojs nostājas, ir **sirds un patiesība**.” (Raudive 1976, 12)

Otra autoritāte, uz kuru K. Raudive atsauca, ir Dmitrijs Merežkovskis. Pēc viņa domām, D. Merežkovskis pabeidzis Solovjova, Dostojevskā un Tolstoja iesāktos Dievcilvēka, resp., “sirdsrelīģijas”, meklējumus. D. Merežkovskis Raudivi ir interesējis arī plašākā cilvēka garadzīves kontekstā – kā totalitārisma un boļševisma kritiķis, kā *vecās* Krievijas bojāejas paredzētājs un analizētājs.

Garīgās kultūras atjaunošanas tendences K. Raudive saskatīja arī 20. gadsimta sākuma Rietumeiropas filosofijā. Kā centrālās figūras viņš redzēja Anrī Bergsonu un Romēnu Rolānu.

Anrī Bergsonu Raudive dēvē par metafizikas atjaunotāju. Uzmanības centrā ir Bergsona filosofijas metode, viņa morālfilosofijas kategorijas – brīvība, prāts un instinkts: “Bergsona pirmais jaunais solis ir tas, ka viņš rauga atrast līdzsvaru starp metafiziku un eksperimentālām zinātnēm, viņš attīsta intuīcijas domu, kas palīdz izprast gara realitāti, kas pasauli uzskata tādu, kāda tā ir īstenībā [...] Viņš cenšas risināt savas problēmas no zinātnes un metafizikas aspekta. Tas ir ceļš, ko mēs filosofijā varētu saukt par drošāko patiesības meklēšanas metodi. To izkropjot, mēs patiesību nemeklējam tikai ar intelektu, bet arī ar sirdi: intelekts un sirds ir gara sintēze. Bet ar to vēl nepietiek: vajadzīga mīlestība, tīra emocija un gribas dzinējspēks. Šai iekšējā pasaulē sākas Bergsona lielais darbs – mūsdienu haosa pārvarēšana.” (Raudive 1976, 58–59)

K. Raudive daudz kavējas arī Romēna Rolāna kā lielas personības attīstības dinamikā, viņa humānisma atziņās, viņa cīņā par humānisma vērtībām. Raudive stāsta par savu tikšanos ar franču rakstnieku Šveicē 1936. gada beigās. Viņam gara cilvēka koncepcijā svarīgs šķiet Romēna Rolāna ideālisms, kas “prasa augstas

kvalitātes cilvēku [...] ar skaidru skatu, ar taisnīgu sirdi, bezbailīgu un izšķirīgu darbības gribu.. Absolūta lojalitāte pret cita pārliecību, nesatricināma iecietība pret visu tautu un visu laiku kultūras veikumu, pret cilvēku, kas cienīgi tiecas veidot un dzīvot savu dzīvi.” (Raudive 1976, 99). Un tūliņ seko teikums, kurā Raudive skarbi konstatē patiesību: “Bet īstenībā esam spiesti pārliecināties par gluži pretējo – par cilvēka aklo muļķīgumu un savtīgumu. Īsi sakot, par dzīvniecisko cilvēku.” (Raudive 1976, 99)

K. Raudive ir pirmais latviešu kultūrā, kas sniedzis izvērstus un dziļus spāņu rakstnieku un domātāju – Migela de Unamuno un Ortegas i Gasetas – filosofisko un sociālo ideju raksturojumu.

Unamuno uzskata, ka mūsdienu cilvēka iekšējās disharmonijas radītāji ir izpriecu kāre, viendienīgi panākumi un snobisms. Līdzšinējie civilizācijas sasniegumi un vērtības nonākuši savdabīgā savstarpējā antagonismā. Spāņu nacionālisms un reliģiozitāte, Unamuno un Gasetas skatījumā, nošķirusi Spāniju no Rietumeiropas kultūras un ievēduši to provinciālā ierobežotībā.

Ortega i Gasetas skāris arī sava laika sociālās un politiskās problēmas, rakstot par 20. gadsimta 20., 30. gadu Eiropas politisko režīmu pārmaiņām totalitārisma virzienā – par varas un intelīģences attiecībām, par *vadonības* kultu. Viņš ir tas, kas atkārtoti pievērsies puļa psiholoģijai un jaunajos, totalitārisma draudu, apstākļos radījis jēdzienu “masas cilvēks”. K. Raudive, analizējot Ortegas i Gasetas filosofisko devumu, tam pievērs uzmanību: “Masas saslienas pret mazākuma izlasi: tās neseko labākajiem un viedākajiem cilvēkiem, bet uzspiež tiem savu pliekano gaumi, izsaka savas nesakarīgās, nenoteiktās un bērnišķīgās domas. Rezultātā sabiedrībā rodas haoss un ciešanas.

Masas cilvēks ir Eiropas slimības nosaukums. Šis cilvēks nespēj nedz vēlēties, nedz savas vēlēšanās piepildīt, tas var vienīgi nekārtības vairot un kultūru atmetst primitīvā stāvoklī.” (Raudive 1976, 131)

K. Raudive uzsver, ka Ortega i Gasetas ir “mūsdienu haosa liels kārtotājs, izcila personība tagadnes paviršību un vienpusību barbarijā” (Raudive 1976, 135).

Viena no Ortegas i Gasetas kultūrfilosofijas specifiskām iezīmēm ir vitalisma kā garīguma pamatfunkcijas uzsvēruma pretstatā masas kultūrai. Raudive citē spāņu filosofa atziņas, ka “dzīvei jābūt kulturālai, bet kultūrai jābūt vitālai” un ka Eiropas kulturālais pagrimums (dekadence) saistīts ar vitalitātes zaudējumu.

Meklējot garīgo atspaidu dažādu Eiropas domātāju un mākslinieku radošajās atziņās par pasaules sakārtotību pēc lielajām 20. gadsimta politiskajām un morālajām krīzēm, K. Raudive nonāk pie secinājuma, ka Eiropas garīgās kultūras harmonijas un atjaunotnes ceļš atrodams kristīgo vērtību atdzimšanā. “Eiropas dvēsele,” saka Raudive, “ir liberāli kristīga dvēsele, un vienīgi šai dvēselei ir izšķirēja vara par mūsu nākotni.” (Raudive 1976, 183)

LITERATŪRA

- Jurevičs, P. (1956) *Variācijas par moderno cilvēku*. Stokholma : Daugava.
- Mauriņa, Z. (1943) *Gēte un latviešu rakstniecība. No: Gētes Raksti*. I sēj. Rīga : K. Rasiņa apgāds.
- Mauriņa, Z. (1960) *Dzelzs aizbīdņi lūst*. Toronto : Astras apgāds.
- Raudive, K. (1943) *Pārpersonīgais un personīgais*. Rīga : K. Rasiņa apgāds.
- Raudive, K. (1940) *Dzīves kultūrai*. Rīga : Valters un Rapa.
- Raudive, K. (1974) *Laikmetu ārdītāji*. Ņujorka : Grāmatu Draugs.
- Raudive, K. (1976) *Laikmeta atjaunotāji*. Ņujorka : Grāmatu Draugs.
- Huizinga, J. (1955) *Homo Ludens: a Study of the Play Element in Culture*. London.

Summary

Latvian writer K. Raudive (1909–1974) was passionate about Romance culture and contributed to its popularity in Latvia through his translations. He is an author of a diverse literary heritage of philosophical character, including spiritual research. K. Raudive has the merit of having acquainted Latvian readers to the ideas of such great European intellectuals and writers as J. V. Goethe, F. Nietzsche, L. Tolstoy, R. Rolland, S. Freud, A. Bergson, O. Spengler, J. Joyce, M. de Unamuno, and Ortega y Gasset. From their works K. Raudive draws inspiration for considerations about the morality of an individual in a transition period (or chaos), and recognition of the dramatic collisions of post-modernity. In his essays K. Raudive speaks about the pursuit of rejuvenation and harmonization of the spiritual life in Europe based on the Christian religion and values of classical culture.

Jāņa Aleksandra Freija sacerējumi bērnu ticībai¹

The Stories for Children's Faith by Jānis Aleksandrs Freijs

Rita Treija

LU LFMI Latviešu folkloras krātuve

Akadēmijas laukums 1

Rīga, LV-1050

rita.treija@lulfmi.lv

Raksts veltīts Jānim Aleksandram Freijam, viņa reliģiskajiem stāstiem bērniem. Tajā aplūkota ievērojamā latviešu baptistu mācītāja, literāta un izdevēja Jāņa Aleksandra Freija (1863–1950) daiļrades daļa, kas veltīta bērniem. Sacerējumi bērniem gan kā “sprediķīši” iekļauti “Semināra Traktātā”, gan izdoti atsevišķās grāmatās: “Bērnu draugs” (1895), “Bērna ceļojums pa Svēto Zemi” (1895), “Bērnu pajumta” (1896), “Bērnu atpūta” (1897). Uzmanība pievērsta paņēmieniem, kurus autors izmanto, sniedzot reliģiskas atziņas mazajiem lasītājiem. J. A. Freija sacerējumiem – stāstiem, atmiņām, sprediķiem – raksturīgs draudzīgs dialogs, iejušanās bērnu pasaules uztverē (atceroties sevi pašu bērniībā), tieša un netieša didaktika (arī tēlainās līdzībās), pamudinājums uz tikumisku rīcību un dziļāku ticību.

Atslēgvārdi: Jānis Aleksandrs Freijs, bērnu literatūra, bērnu reliģiskā audzināšana.

Latviešu baptistu mācītāja, grāmatu tirgotāja, izdevēja un literāta **Jāņa Aleksandra Freija** darbiem bagātā dzīve aptver gandrīz gadsimtu. Freijs dzimis 1863. gada 29. decembrī Sudinču ciemā Lietuvā (Kauņas guberņā), miris 1950. gada 24. martā Piltenē, apbedīts Ventspils Meža kapos.

Jānis Aleksandrs Freijs bija no Kurzemes Lietuvā ieceļojušo saimnieku – Kārļa un Šarlotes – pirmdzimtais dēls. Tuvojoties skolas gaitu laikam, Freija vecāki nolēma atgriezties Latvijā. Neilgi dzīvojuši Jelgavā, viņi pārcēlās uz dzīvi Rīgā. “Te nu Pārdaugava kļuva Jānim par otro dzimteni. Āgenskalns, Torņakalns, Ilģuciemis un pat Dzegužkalns viņam it drīz bija it labi pazīstamas vietas,” raksta Freija biogrāfs Jānis Kronlins (Kronlins 1964, 16). Rīgā Jānis Aleksandrs Freijs mācījās Mārtiņa baznīcas un pilsētas zēnu skolā, pēc tam trīs gadus bija māceklis mehāniķu darbnīcā. Freija vecāki bija luterāņi, arī viņu dēls 16 gadu vecumā tika iesvētīts luterāņu baznīcā. Taču 1880. gadā vecāku garīgie meklējumi aicināja tos konvertēties citā konfesijā – viņi pievienojās Āgenskalna baptistu draudzei. Šī paša gada rudenī arī Freiju dēls lūdza sevi kristīt un kļuva par Āgenskalna baptistu draudzes locekli.

Jāņa Aleksandra Freija mūžs iezīmē spilgtu laikmetu Latvijas baptistu baznīcas vēsturē. Kopš agras jaunības Freijs bijis aktīvs evaņģēlija sludinātājs baptistu draudzēs – Daugavgrīvā (Dinamindē), Apšuciemā, Āgenskalnā, neilgu laiku (no

¹ Raksta autore pateicas par palīdzību publikācijas sagatavošanā Kristīgās vadības koledžai un Oļegam Jermolājevam personīgi.

1892. līdz 1893. gadam) – Rīgas Mateja draudzē, vēlāk – Baptistu garīgajā seminārā. Freijs bija lieliskām runas dāvanām apveltīts, gudrs, cienīts mācītājs – kaut arī bez teoloģiskas izglītības. Viņš sekmējis svētdienas skolu izveidi un darbošanos, rosinājis Bībeles lasīšanas biedrību aizvien aktīvākam darbam, veicis pienākumus dažādos amatos baznīcas struktūrā un dibinājis Latviešu baptistu garīgo semināru. Tomēr visplašāk – baptistu baznīcā un ārpus tās – Jāņa Aleksandra Freija sludināšanas darbs izpaudās izdevējdarbībā un rakstniecībā.

Jesus rokas.

<p>Weenu leetu es no ta Kunga luhdios, fo es mekleju fikuīchi, ka es waru dlihwot ta Kunga namd wiŭu ſawu muhīchu, raudliit ta Kunga laiŭnibu un peeluŭgt Wiŭa iweŭŭtā weetā. D. di. 27. 4.</p>	 <p style="text-align: center;">J. A. Freys.</p>	<p>Iaideet tos behrniaus un neleedŭeet teem pee manis nahkt; jo taŭdeem peeder debeŭu walŭtiiba. Jesus. Kā jauneklis, ſawu zetu turēs ſchkiŭitu? Kad wiŭiŭi turās pehz Taweem wahrdeem. D. di. 119. 9.</p>
---	--	--

Kaipns eeluhgums uī ſapulzem
Riġā, Wiŭandes eelā 5, Keiſara dahrīa tuwumā. Eeſja brihwā wiŭeem.
Swehtdeenas (peaŭguŭŭcheem) 11 no rihta.
Behrnu deewkalpoŭdhanas, ſahkotees no 3. ſeptembra
1922. g., 3 pehz pusdeenas.
Sludina: Seminara ſkolotaji J. A. Freys un J. Rieſs.

Seminara traktati apŭteſŭejami pee J. Rieſa,
Wiŭandes eelā 5 Riġā.

1. att. Jāņa Aleksandra Freija fotoportrets pirmā “Semināra Traktāta” numura pirmajā lappusē (1922)

Figure 1. Photo portrait of Jānis Aleksandrs Freijs in the front page of the first “Seminary Tractate” issue (1922)

Jānis Aleksandrs Freijs izveidoja grāmatu apgādu, un 1885. gadā tika iespiests pirmais Freija apgāda izdevums – “Spalvas bultām”. “Spalvas bultām” ir īsu stāstu, pamācību un atziņu krājums, to lielākoties veido tulkojumi no angļu tālaika evaņģēlizētāja Spērdžena sprediķiem. Šī grāmata guva plašu ievērtību. Pirmajam apgāda izdevumam pievienojās aizvien jauna garīgā literatūra – brošūras, grāmatas, kalendāri, Bībeles lasīšanas kartes u. c. Monogrāfijā “Gaišā ceļā” Jānis Kronlins raksta: “Tautā bija liela interese par garīgiem jautājumiem, tāpēc attiecīgus rakstus arī labi pirka. Freija izdevniecība strauji paplašinājās..” (Kronlins 1964, 50) Jāņa Tervita “Latvijas baptistu vēsturē” (1999) atzīmēts, ka pavisam Jāņa Aleksandra Freija (vēlāk – Freija un biedru) apgāds laidis klajā vairāk nekā 850 izdevumu, eksemplāru kopskaitam pārsniedzot trīs miljonus (Tervits 1999, 81).

Freijs īpašu uzmanību veltījis **bērnu garīgās literatūras** izdošanai. Mazo lasītāju audzināšanu kristīgā garā Freijs īstenojis gan tulkodams attiecīgu literatūru (viņš labi pratis svešvalodas – angļu un vācu valodu, arī krievu valodu), gan pats sacerēdams piemērotus stāstus. Jāņa Mišņa “Latviešu rakstniecības rādītājā” (1924–1937) Freija sacerējumi kvalificēti kā “Kristīgā didaktika. Līdzības un tēlojumi” un “Kristīgā beletristika”. Jāņa Aleksandra Freija sacerēto stāstu krājumus bērniem, kā arī publikācijas turpinājumi izdevumos papildina tulkojumi. Diemžēl ne vienmēr Freijs norādījis uz tulkojuma oriģinālu. Dažiem tulkojumiem pievienotas īsas ziņas, tā, piemēram, atzīmēts, ka nu sekos trīs franču pasakas vai ka teksts ņemts no vācu izdevuma “*Illustrierter Kinderfreund*”. Bērniem veltītā Jāņa Aleksandra Freija izdevējdarbība un daiļrade ir daļa no kristīgās pamācīšanas darba, ko Freijs veica visu savu dzīvi.

“Bērniem debesis vēl vairāk pieder nekā pieaugušajiem, nu tādēļ baznīcās tiem arī vajag būt vietas,” Freijs raksta kādā no saviem sprediķiem (“Semināra Traktāts” 14, 10). Pēc Freija domām, cilvēka iepazīstināšana ar kristīgās ticības patiesībām veicama jau agrā bērnībā. Ievadīšana ticības dzīvē ir ļoti svarīga, un, šo delikāto uzdevumu veicot, audzinātājiem jāņem vērā īpatnā bērna pasaules uztvere. 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā iejūtīga attieksme pret bērnu kā vērtīgu personību, kam veltāmas ne vien materiālas, bet īpašā veidā arī garīgi audzinošas rūpes, lielā daļā sabiedrības bija jaunums. Šajā laikā Freija sacerējumi bērnu ticībai izglītoja ne vien pašus bērnus, bet arī viņu vecākus un citus tuviniekus. “Semināra Traktāta” redakcijas slejā 1928. gadā Jānis Aleksandrs Freijs raksta: “Vecāki, neaizmirstiet tos [sprediķītšus. – R. T.] pasniegt saviem mazajiem, vaj lasat tiem tos priekšā! Nākat talkā pie labā darba. Kaisat evaņģēlija sēklu, kamēr laiks.” (“Semināra Traktāts” 42, 2). Jānorāda, ka vairākus darbus, piemēram, “Svētdienas skolotāja padomnieks” (1907), Freijs veltījis tieši bērnu audzinātājiem, reliģijas pedagogiem.

Jānis Aleksandrs Freijs, būdams astoņu bērnu tēvs kristīgā ģimenē, asi kritizēja nolaidīgu attieksmi pret bērna garīgajām vajadzībām. Viņš izteica pārmetumus tām baznīcām, kam nerūp bērnu garīga izaugsme, kas “audzina zvērus” savā paspārnē: “Bet ko redzējām Latvijas baznīcās notiekam! Tās jau bija pārvērtušās par gatavām zvērnīcām. Tās pašas mūsu evaņģēliskās, tautiskās, citkārt lepnās baznīcas. Kā tur ālējās un gānījās, un zobus atņirdza! Dažu reizi agrāk mēs jau bijām aizrādījuši, ka baznīcās top audzināti zvēriņi. Bet mūs par to lamāja un pat vajāja. Lauvēni un tīģerēni, kamēr tie nav izauguši, ir diezgan mīļīgi lopiņi, bet laižat tiem izaugt un tikt pie savas īstās dabas, dodat tiem gadījumu tikt vaļā no skadriņu iesprostojumiem, ost

un redzēt asinis, tad jūs dabūsiet pārliecināties, kur zvēri slēpušies, tad jūs redzēsiet, ar kādām putojošām mutēm tie metīsies uz laupījumu. Un šie zvēri izauguši un slēpušies mūsu pašu baznīcās un draudzēs.” (*Semināra Traktāts* 13, 13) Freijs apzinājās audzināšanas lielo nozīmi, tieši tāpēc viņš centās sarūpēt “metodiskos materiālus” – kristīgajai audzināšanai piemērotus stāstus viņš sacerēja pats, kā arī tulkoja latviski citu tautu kristīgo beletristiku.

Lai iztirzātu paņēmienu, kurus autors izmanto, lai reliģiskas atziņas sasniegtu mazos lasītājus, rakstā tuvāk aplūkosim šādus Jāņa Aleksandra Freija darbus: **“Bērnu draugs”** (4. krājums, 1895); **“Bērna ceļojums pa Svēto zemi”** (1895; populārās grāmatas “Zeme, kur Jēzus staigāja” (1895) variants bērniem); **“Bērnu pajumta”** (1896); **“Bērnu atpūta”** (1897); **“Bērnu pasaule”** (1900); t. s. **sprediķīši**, respektīvi, sprediķi bērniem, kas publicēti “Semināra Traktātā” (pirmais numurs iznāca 1922. gadā; sākot ar 14. numuru, viens no numurā publicētajiem sprediķiem veltīts bērniem).

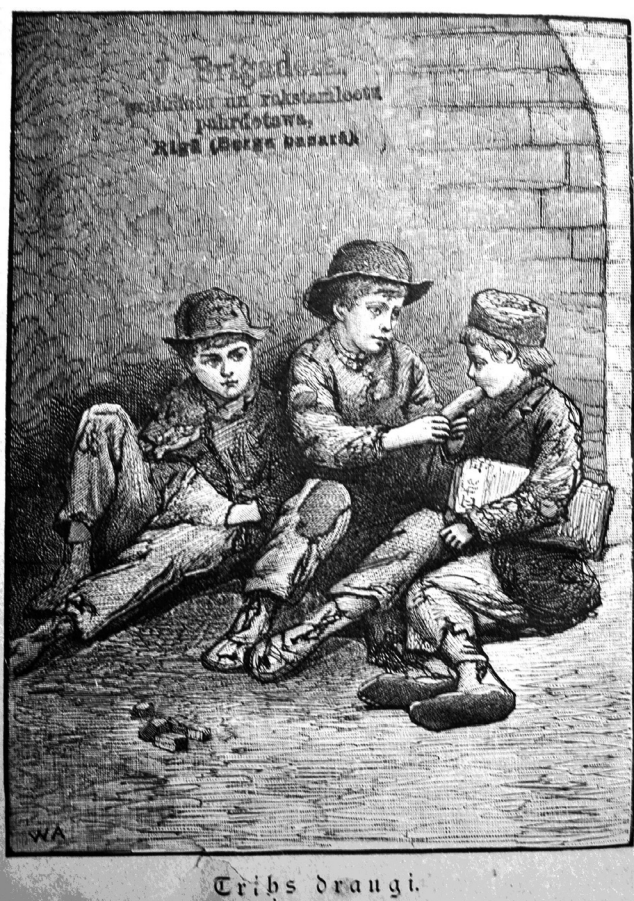
Kā Jānis Aleksandrs Freijs uzrunā bērnus? Šķiet, viņa didaktika atklāj principu – runāt ar bērniem viņiem saprotamā, iejūtīgā veidā. Freijs nošķir bērna un pieauguša vietu pasaulē, izpratnes un ieinteresētības atšķirības.

Jānis Aleksandrs Freijs gandrīz katrā savā stāstā un noteikti katras grāmatas ievadā **uzrunā** tās lasītājus – bērnus. Piemēram, grāmatiņa “Bērna ceļojums pa Svēto zemi” sākas ar šādiem vārdiem: “Šurp, bērni, tagad sataisaties uz ceļojumu. Jo, ka bērni grib ceļot, par to man nav nevienas šaubīšanās. Atminos itin labi vēl to reizu, kad mans tēvs mani uzaicināja braukt līdz uz Jelgavu. Toreiz biju gadus piecus vecs un dzīvoju savu vecāku mājās Sudinču sādžā, Leišos, un jums nemaz nebūs grūti iedomāties, ar kādu jausmu es uzņēmu sava tēva uzaicinājumu. Domājat, ceļojums uz Jelgavu!” (Freijs 1895¹, V)

Freijs labprāt dalās paša piedzīvotajā, savās bērniības atmiņās. Tādējādi autors nav tikai vārds, uzvārds, kas norādīts uz grāmatas vāka, bet gan kļūst visai tuvs sarunu biedrs. Sprediķī “Bērna lūgšana paklausīta” autors apraksta personīgo pieredzi: “Jā, Dievs klausā bērnu lūgšanas. Arī es no bērnu dienām ļoti skaidri atminos, ka Dievs klausā lūgšanas. Biju vēl mazs zēns, kad no mūsu pagalma biju izgājis mežā. Puķes plūcot biju aizmaldījies tālu, tālu no mājām. Atjauties, ka mani mājās meklēs, sāku pa mežu skraidāt šurpu turpu meklēdams pēc teka. Bet iemaldījos tikai vēl dziļāku. Nezinu, cik ilgi es tā biju maldījies, kad bērna izmisumā pakritu pie zemes un sāku brēkt uz Dievu, lai Viņš man palīdz atrast ceļu un mājas. Es piecēlos it kā spēcināts un apgaismots. Gāju taisni uz priekšu. Pēc maz soļiem izgāju uz iebrauktu ceļu.” (*Semināra Traktāts* 29, 14) Atsevišķi darbi ir tīri autobiogrāfiski, pamatoti ar faktiem un fotogrāfijām (piemēram, stāstu krājums “Bērna ceļojums pa Svēto Zemi” un stāsts “Mana vērtākā kapeika” vēsta par iepazīšanos agrā bērniībā ar Jana Benjena grāmatu “Kristīga cilvēka svešniecības ceļš”).

Jāņa Aleksandra Freija uzruna dažkārt pārtop improvizētā sarunā, dialogā: “Nu, bērni, kas tās ir, ko es pacēlis gaisā turu? – Rokas! Jūs saucat. Vai jums arī ir rokas? Redzu, jums ir. Man, redzat, ir lielas rokas. Kādas jums ir? Jums ir mazas. Kā vēl var saukt mazas rokas? Trāpījāt gan: – Rociņas.” (“Semināra Traktāts” 14, 9) Freija grāmatas piesaista sava laika bērnu uzmanību. Tajās ir gan interesanta lasāmviela, gan **ilustrācijas** – trafaretas, sentimentālas, tomēr mazā lasītāja acis piecējošas

grafikas. Vairākām grāmatām Freijs izvēlējies apakšvirsrakstu “Stāstiņi ar bildēm”. Literāts un izdevējs apzinājies, ka ilustrācijas stāstus dara dzīvākus, ticamākus. Bērnu grāmatās ievietotie attēli lielākoties ņemti no ārzemju izdevumiem, nenorādot publicētā zīmējuma avotu. Dažkārt tekstu papildina fotogrāfijas no Jāņa Aleksandra Freija personīgā krājuma piemēram, ceļojumu attēli, cara ģimenes locekļu portreti u. c. Jāņa Aleksandra Freija izdoto grāmatu estētiku trāpīgi raksturo Valda Villeruša vērojumi par bērnu grāmatām 19. un 20. gadsimta mijā: “Latvijas izdevēji pat vēl 20. gadsimta sākumā mēdza ārzemēs iegādāties lietotas ilustrāciju iespaidformas vai to novilkumus, kurus ielīmēja savos izdevumos. Tas bija lētāk nekā gatavot jaunus attēlus. Latvijas grāmatu tirgus bija pārāk mazs, lai māksliniekiem pasūtītie oriģināldarbi atmaksātos. [...] Rezultātā daudzi attēli klejoja starp dažādām spiestuvēm un no vienas grāmatas uz otru. Tā bija lētas produkcijas spiestuvju un izdevēju vispārpieņemta prakse Eiropā.” (Villerušs 2005, 85)



2. att. Stāsta “Trīs draugi” ilustrācija Jāņa Aleksandra Freija grāmatā “Bērnu draugs” (1895)

Figure 2. Illustration to the story “Three Friends” in Jānis Aleksandrs Freijs’ book “Friend of Children” (1895)

Attēli, šķiet, nevis piemeklēti sacerējuma ilustrācijai, bet paši bijuši par pamatu Jāņa Aleksandra Freija radītajiem stāstu varoņiem un attēlotajiem notikumiem.

Par to, ka tieši vizuālais materiāls noteicis Freija sacerējuma tematiku, nereti liecina jau stāsta ievadvārdi. Tā, piemēram, grāmatā “Bērnu draugs” pie stāsta “Trīs draugi” ievietoto attēlu rakstnieka fantāzija apraksta šādi: “Šie draugi, kurus jūs redzat bildītē, nebija vis “draugi pie pilnas bļodas”, bet man jums jāizskaidro, ka arī “tukšas” bļodas nebija. Viņi bija tik nabagi, ka viņiem pa visiem trim kopā nebija pat neviena naža. Zēns un nazis, tie sader tikpat labi kopā kā zaldāts un plinte. Bet, kā redziet, tad mūsu trim draugiem naža nebija, jo citādi tie savu desu būtu pārdalījuši uz trim daļām, bet tagad tie viens desu tur aiz gala, kamēr otrs nokož savu kumosu. Tā tie viens otram piepalīdz, kamēr desa apēsta.” (Freijs 1895², 23) Ārzemju grafiķu attēlotos ļaudis Jānis Aleksandrs Freijs visai bieži “lokalizējis”, ievietojot stāstu varoņus mazajam latviešu lasītājam pazīstamā vidē. Tā, piemēram, stāsta “Trīs draugi” varoņi ir Rīgas zēni Pēteris, Toms un Prīdis. Pēteris naudu pelna Daugavmalā, tirgodams avīzes – “Baltijas Vēstnesi”, “Dienas Lapu” un “Visjaunākās Ziņas”. Bērniem veltītajā Freija daiļradē ir arī daudz eksotisku personāžu un svešu zemju aprakstu – ķīnieši savās pagodās, moru zēns Sambo Āfrikā, kristīgajai ticībai pievērsies Padi Rams Indijā, bērni Francijas ciematos u. c. Stāstu tematiku rosinājuši attēli – autors no attēlā redzamā veidojis stāstu.

Visos Jāņa Aleksandra Freija literārajos darbos – neatkarīgi no to tematikas izvēles – ir ietverta **kristīga morāle**. Tā vai citādi autors pamāca bērnus būt krietniem, darot labo un izvairoties no ļaunā. Trīi izklaidējošu sacerējumu ir maz. Pamācība – tieša vai aizplīvurota – ir gandrīz katrā stāstā. Tomēr, būdams talantīgs orators dzīvē, arī savās grāmatās Jānis Aleksandrs Freijs nevēlas lasītāju nogurdināt ar vienmuļu runu. Stāstu sakārtojumam grāmatās ir savs nolūks – mācīt, bet ļaut no mācīšanas arī atpūsties. Tāpēc starp reliģiski didaktiskajiem stāstiem iekļauts dažs jautrs dzejolis, labestīgs joks, dabas tēlojums, pasaka bez reliģiskiem motīviem – pamācība mijas ar izklaidi.

Tiešas pamācības – rakstnieka aizrādījumi lasītājam – izteiktas vienkāršos, nepārprotamos teikumos. Piemēram, stāstā “Ķēde”: “Bērns, kas tev nepieder, to neaiztiec. Dažu reiz pie svešām lietām var sadedzināt pirkstus; ja arī pirkstus nesadedzina, apziņu katreiz sadedzina.” (Freijs 1897, 27) Nereti pamācītājs ir kāds stāsta varonis, viņš izsaka morāli ar vārdiem vai domām. Tā, piemēram, iekšējā balss stāstā “Toms un viņa līdaka” zēnam saka: “Tu dari ļaunu. Tava māte lūdz Dievu pēc vajadzīgās naudas, bet Dievs nekad nesūtīs savu palīdzību ar zagtām lietām.” Toms apstājās un viņam likās, it kā viņa skolotājs uz viņu sacītu tos pašus vārdus, kurus tas viņu svētdienas svētdienas skolā bija dzirdējis no viņa lūpām: “Kad velns jūs kārdina, nemēģinat paši tam cīnīties pretim, jo jūs nevarat. Lūdzat to Kungu Jēzu, lai viņš to dara priekš jums.” (Freijs 1895², 9) Situācijai piemērota pamācība, ko bērnam devuši vecāki, vecvecāki, skolotāji vai garīdznieki, paliek atmiņā uz mūžu. Tādējādi Freijs mudina bērnus nebūt pavišiem un ieklausīties vecāku padomos.

Vēršoties ar vienkāršiem jautājumiem pie lasītāja, rakstnieks gan pārliecinās par bērna uzmanības noturīgumu, gan ļauj secināt stāstā ietverto morāli. “Bērni, vai Jums arī nav tāda “mella sirds?” Un kam to var nodot, lai to dara baltu kā sniegu?” (Freijs 1896, 15) Jānis Aleksandrs Freijs dažkārt jau sacerējuma nosaukumā ietvēris

stāsta morāles kopsavilkumu, tā galveno atziņu. Piemēram: “Taisnība ir labāka” (Freijs 1895², 40), “Dieva tēvišķīgā acs ir nomodā” (Freijs 1895², 59), “Patiesība uzvar” (Freijs 1896, 15), “Mīlestība atrod līdzekļus” (Freijs 1896, 20).

Ne visos bērnu stāstos pamācība izteikta tik tieši, tomēr tā ir skaidri nojaušama. Tā saprotama no attēlotajām pārmaiņām stāstu varoņu raksturos, no likumsakarīgiem pavērsieniem varoņu dzīvē, rīkojoties tā vai citādi.

Jānis Aleksandrs Freijs bērnu reliģisko audzināšanu skata kopsakarā ar ikdienas dzīvi, jo ticība tiek praktizēta tieši ikdienas situācijās. Rakstnieks norāda uz kristietim piemērotu rīcību, mudina izkopt tikumību, būt uzcītīgam garīgās un labās laicīgās lietās. Rakstnieks izceļ tādas slavējamās rakstura īpašības kā paklausība, dievbijība, laipnība, godīgums, centība un iecietība. Grāmatā “Bērnu pasaule” rakstnieks 13 punktos apkopo to, kas bērniem būtu jābūt: ““Labu rītu!” sacīt. Cepuri noņemt, istabā ienākot. Durvis aiztaisīt bez trokšņa. Čakliem būt. Laipniem būt. Vienmēr patiesību sacīt. Krietniem un godīgiem būt. Skolā un mājās labi izturēties. Uzmaniņiem būt. Savu laiku labi izlietot. Izvēlēties tikai labus biedrus. Vecākiem paklausīt. Dievu no visas sirds mīlēt un savu tuvāko kā sevi pašu.” (Freijs 1900, 25) Par šiem pienākumiem autors atgādina savos stāstos.

Lai mācītu mazo lasītāju, viņam tiek dots rīcības, **rakstura paraugs** – dievišķais un cilvēciskais. Absolūti pozitīvais paraugs atdarināšanai ir Dieva Dēls Jēzus Kristus. “Jūs, bērni, redzat, ko Jēzus ar savām laipnām rokām visu var darīt. Un viņš var darīt arī vēl daudz vairāk. Tā, redz, no Jēzus varam mācīties, kā rokas jālieto. Bet vai tad bērni savas rociņas ar var tik labi lietot? Bērni to visu nevar darīt, ko Jēzus darīja. Jēzus bija Dieva visspēcīgās dēls. Bet bērni ar savām rociņām arī var daudz ko darīt. Bērnu no Jēzus var mācīties darīt laipnus darbus.

Kāds biedris iegriež pirkstā. Jūs varat palīdzēt viņa pirkstu sasiet. Bērniņš pakrīt, jūs to varat pacelt. Bērniņš ir nomaldījies, jūs to varat aizvadīt mājās. Ir daudz nabadzīgu bērnu, jūs tiem varat lauzt savu maizīti un pasniegt ar laipnu rociņu. Jūs varat citus bērnus vest uz bērnu dievkalpojumiem.” (“Semināra Traktāts” 14, 11) Stāstā “Ko Jēzus darītu?” autors iesaka katram pirms rīcības iztēloties, ko Jēzus darītu līdzīgā situācijā. Par šādu pārbaudes jautājumu – “Ko Jēzus darītu?” – rakstnieks saka: “Man ļoti patiktu, ka visi zēni un visas meitenes šo teikumu lietotu sev par ceļa rādītāju.” (Freijs 1900, 26)

Ētiskie paraugi bērniem pirmām kārtām ir viņu ikdienas autoritātes – tēvs, māte, krusttēvs, vecākais brālis, gudrā māsiņa, mācītājs, misionārs utt. Savukārt paraugi no bērnu vidus – tieši bērni taču ir ikviena stāsta varoņi! – ir divēji:

- 1) brīnumaini dievbijīgi bērni (stāstā “Grietiņas un Viļa lūgšana” brālis un māsa, vakarā gulīnā esot, aplūko zvaigznes; sajūsmināti par skaistumu Dieva pasaulē, abi nododas pateicības lūgšanai: “Bet tad Grietiņa satver brālīša roku, un bez ka tie viens otram sacītu, ko tie nodomājuši darīt, tie abi nometa ceļos, saliek rociņas, un Grietiņas balss atskan: “Mīļais Debesu Tēvs, Vilis un es, mēs Tev pateicamies par košajām zvaigznēm. Palīdzi man un Vilim būt labi rātniem, lai mēs Tev varētu būt mīļi un mēs vienmēr varam aplūkot tavas zvaigznes!”” (Freijs 1897, 11));
- 2) palaidņi, kas labojas (kad krusttēvs stāstījis līdzību par lāčiem, puisēns saprot, ka tā zīmējas uz viņa nekārtīgo uzvedību: “Fricis nesacīja nekā,

gāja klusi pie sava galda un mācījās tik čakli, ka otrā dienā pārnesa mājās uzslavu.” (Freijs 1896, 7)).

Būtiski minēt, ka bērni ir atveidoti ārēji ticami, tie ir tipiski lasītāju vienaudži, parasti no pazīstamas vai viegli iztēlojamas sociālās vides, un tie saukti populāros vārdos. Meitenēm ir šādi vārdi: Anniņa, Marija, Līze, Kate, Mariņa, Grieta utt. Zēniem – Jānis, Kārlis, Fricis, Vilis, Marcs, Pēteris, Valdis utt. Varoņu psiholoģiskais portretējums gan vietumis nav īsti veikls – vērojami pārspilējumi dievbijīgo bērnu tēlojumā. Daži bērni Freija stāstos rādīti Dievam uzticīgi arī mokās, grūtībās – viņi cenšas mīlēt savus ienaidniekus u. tml. Mazais zēns, lai gan viņam draud droša nāve uz kuģa, tomēr neatsakās no patiesības, resp., nesāk melot, vien lūdz Dievu, lai to uzņem debesīs (stāsts “Patiesība uzvar”; Freijs 1896, 16).

No dievbijīgiem bērniem izaug krietni pieaugušie. Freijs lasītājiem atstāta nostāstu, ko dzirdējis Vācijā: “Reiz skolēni ar joni skrējuši ārā no skolas. Pašlaik gar durvīm gājusi vecenīte ar ābolu kurvi uz muguras. Zēni vecenīti jonī apgāzuši, āboli izbiruši pa visu ielu, un vecenīte palikusi brēcot uz ielas guļam. Visi zēni smiedamies aizskrējuši prom. Tikai viens vienīgs atgriezies tūlīt atpakaļ, palīdzējis vecenītei pacelties un sācis ar vecenīti kopā lasīt pa ielu izbirušos āboļus. Tad tas vecenītei iespiedis vēl sudraba gabalu sauļā un devies citiem zēniem pakaļ uz rotaļu laukumu. Ko domājat, kas šis zēns bij? Tas bij tagadējais Vācijas ķeizars Vilhelms.” (Freijs 1900, 43–44)

Jānim Aleksandram Freijam dievbijīgie bērni ir tas ētiskais ideāls, kam jābūt labas sabiedrības pamatā. Viņš raksta: “Grūti iedomāties jaukāku skatu nekā to, kad vakaras bērns savā gultiņā, baltā krekliņā tērpies, atvadās no mātes. Kad tas, mātes apkampts, nometies celīšos, aizlūd Dievu par papiņu, mammiņu un par visu, ko bērns mīlē. Tādus skatus redzot, liekas, eņģeļi dzīvo vēl zemes virsū. Un, kamēr bērni Dievu lūgs un dziedās dziesmas par Labo Ganu Jēzu, tie izmētās ticības dzirksteles daudz sirdīs, jā, pat tādās sirdīs, kurās ticība jau zudusi. [...] Mātes tiks pasargātas no daudz bēdām un izmisuma. Un ģimenes, tautas, valstis un zemes tiks svētītas Dieva svētībām. Dievs paklausa bērnu lūgšanas.” (“Semināra Traktāts” 29, 15) Tieši dievbijīgo bērnu šķietami naivie izteikumi – “Vai tu mīlē Dievu?” (Freijs 1895², 22–23), “Vai tu nosvēri mazās Marijas dvēseli?” (Freijs 1895², 21) – var vest pieaugušos uz atgriešanās ceļu.

Līdzās lūgšanai ļoti svarīga bērna ticības nostiprināšanā ir **Bībeles lasīšana**. Jānis Aleksandrs Freijs norāda, ka tā ir ikviena bērna garīga nepieciešamība, pienākums, kas apgūstams. Freijs vairākkārt uzsver, ka bērniem jāmaca Bībele jau agrā bērnībā, lai tie nenovērstos no ticības turpmākā dzīvē (Freijs 1900, 40). Tieši Svētie Raksti ir galvenais līdzeklis kristīga cilvēka audzināšanā, atskaites punkts viņa rīcībai. “Bībele ir Dieva grāmata. Vecākā no visām grāmatām un labākā turklāt. Laba šī grāmata tādēļ ir, ka viņa tos, kas viņu lasa un tā dzīvo, kā viņa māca, dara labus. [...] Es zinu, ka jūs gribat būt arī labi – vaj ne? Ja, ja, ja! Tagad zinu, ka jūs lasīsiet Bībeli..” (“Semināra Traktāts” 16: 11)

Svēto Rakstu vārdi caurauž kristiešu dzīvi. Nepieciešamā brīdī cilvēks saņem padomu vai nu atverot Bībeli un izlasot Dieva Vārdu, vai dzirdot to no citiem, vai atceroties. Lai tēlotu cilvēkus tādā atklāsmes brīdī, Jānis Aleksandrs Freijs nereti izmanto tiešus Bībeles citātus. Piemēram, stāstā “Kādēļ tie viņu nemīlēja”: “.. māte

pašķīra Bībelē un lika Pēterītim izlasīt to jauko pantiņu: “Esiet cits pret citu laipnīgi.”” (Freijs 1900, 6; sal.: Ef. 4:32); stāstā “Lilijas ienaidniece”: ““Ko tas Kungs Jēzus ir sacījis, kas mums jādara ar saviem ienaidniekiem?” – “Tas Kungs Jēzus ir sacījis, ka mums savus ienaidniekus būs mīlēt,” Lilija stomīdamās atbildēja..” (Freijs 1900, 30; sal.: Mt. 5:44).

Stāstā “Labākā pārļu rota” autors pat devis precīzu rakstvietas norādi: “Nav nevienas krāšņākas rotas, ar ko meitenes un zēni varētu rotāties nekā tā pārļu rota, ko mūsu Kungs Jēzus mums labprāt piedāvā. Vaj gribat zināt, kura tā pārļu rota ir? Lasat Galatiešu 5. nod. 22. pant.: **Mīlestība – liksmība – miers – pacietība – laipnība – labprātība – ticība – lēnprātība – sātība.** – Šī ir rota no debesīm!” (Freijs 1896, 24)

Jānis Aleksandrs Freijs dažkārt Bībeli nevis citēja tieši, bet iesaistījis savos stāstos kā alūziju. Piemēram: “Ak, mīļie zēni un dārgās meitenes, dzīvojiet Jēzum, un lai nemīlam ar vārdiem un mēli, bet patiesīgi un ar darbiem!” (Freijs 1895², 19; sal.: 1. Jāņa 3:18) Jaunās Derības reminiscences parādās stāstu varoņu pielīdzinājumā Bībeles tēliem – žēlsirdīgajam samarietiem (Freijs 1895², 15–19; sal.: Lk. 10:30–37), Martai Betānijā (Freijs 1895²: 31; sal.: Lk. 10:38–42) u. c.

Jāņa Aleksandra Freija bērniem veltītās daiļrades mērķis ir audzināt jauno paaudzi, balstoties uz kristīgās ticības vērtībām. Savos stāstos autors vienkāršā, bērniem saprotamā veidā mudinājis lūgt Dievu, lasīt Bībeli un ievērot kristīgo morāli. Jānis Aleksandrs Freijs īstenojis aicinājumu sludināt kristīgo ticību ar aktīvu darbošanos vairākās jomās – rakstniecībā, izdevējdarbībā un pastorālajā kalpošanā. 1932. gadā par nopelniem tautas tikumiskajā audzināšanā viņš ir saņēmis trešās šķiras Triju Zvaigžņu ordeni.

AVOTI UN LITERATŪRA

- Freijs, J. A. (1895) *Bērna ceļojums pa Svēto Zemi*. Rīga : J. A. Freijs.
- Freijs, J. A. (1895) *Bērnu draugs*. 4. krāj. Rīga : J. A. Freijs.
- Freijs, J. A. (1896) *Bērnu pajumta*. Rīga : J. A. Freijs.
- Freijs, J. A. (1897) *Bērnu atpūta*. Rīga : J. A. Freijs.
- Freijs, J. A. (1900) *Bērnu pasaule*. Rīga : J. A. Freijs.
- Kronlins, J. (1964) *Gaišā ceļā: Dr. theol. h. c. Jāņa Aleksandra Freija dzīve un darbi 1863–1950*. Kveikertauna : Amerikas Latviešu baptistu apvienība.
- Misiņš, J. (1924–1937) *Latviešu rakstniecības rādītājs, 1–2*. Rīga : Latviešu grāmatu tirgotāju un izdevēju biedrība.
- Semināra Traktāts*. Sast. J. A. Freijs. Nr. 1, 1922–Nr. 42, 1928.
- Tervits, J. (1999) *Latvijas baptistu vēsture*. Rīga : Latvijas Baptistu savienība.
- Villerušs, V. (2005) Mazliet par bilžu grāmatu ilustrācijām. *No: Prieki visās gadskārtās: Jāņa Raiņa mazpazīstamā bērnu dzeja*. Rīga : Zinātne. 85.–87.

Summary

Jānis Aleksandrs Freijs (1863–1950) was a remarkable personality of the Latvian Baptist Church and in Latvian publishing history. The paper deals with Freijs' stories for children that are mostly religious. It focuses on the methods used for introducing his

readers to the Christian faith. The stories examined closely in the paper are “Children’s Friend” (“Bērnu draugs”, 1895), “Child’s Journey to the Holy Land” (“Bērna ceļojums pa svēto zemi”, 1895), “Children’s Shelter” (“Bērnu pajumta”, 1896), “Children’s Repose” (“Bērnu atpūta”, 1897), “Children’s World” (“Bērnu pasaule”, 1900), and the homilies published in the journal “Seminary Tractate” (1922–1928). The books by Freijs became very popular among the little readers of his time.

By dint of the pictorial narratives, children were being taught to pray, to read the Bible daily and to apply Christian morality in practice. The examples of the Christian qualities are set by the positive characters, first of all the prayerful children, their parents, teachers, and ministers. The author emphasizes the importance of charity in the life of a Christian. In his literary works, Freijs’ didactic purposes are presented in an unceremonious manner friendly to the young audience.

Reliģijas kā ideoloģijas kritika un mākslas tēla robežu problēma A. Upīša noveļu krājumā “Stāsti par mācītājiem”

Criticism of Religion as Ideology and the Issue of the Confines of Artistic Image in “Stories about Clergy” by Andrejs Upītis

Valentīna Špune

spune@navigator.lv

Latviešu literatūras vēsture skatāma saistībā ar reliģijas kritikas pamatidejām. Moderno laiku ateistiskās filosofiskās domāšanas formas uztveramas kā teoloģijas un filosofijas uzbūvētās metafizikas sagrāve, kas kļūst par nosacījumu, lai par analīzes pamatpriekšmetu reliģijas kritikai mākslā kļūtu cilvēka apziņa, kas pati producē reliģiju. Tas paredz reliģijas jēdziena pārdefinēšanu. Dieva eksistences metafiziskajam pierādījumam vairs nav motivētas nozīmes, tas ir aplūkojams kā interna nepieciešamība. Dievam tiek piešķirts priekšstatu eksistences statuss.

Andreja Upīša noveļu krājuma “Stāsti par mācītājiem” gadījumā reliģijas kritika ir “jaunās” ideoloģijas veiktā “vecās” jeb kristīgās reliģijas kritika. Analīze veikta no mākslas reprezentācijas teorijas viedokļa, analizējot reliģiskos tēlus, kas transportēti autora ideoloģiskajā un mākslinieciskajā sistēmā. Tiek noteikta šādu tēlu funkcija un to specifiskās īpatnības (humoristiski satīriskās jēgas eksplikācijas) un tiek noskaidrots, kā sekularizācija iedarbojas uz reliģisko tēlu formu. Pētījuma rezultātā gūti šādi atzinumi: 1) reliģiskie tēli un citāti lietoti nevis to patiesajā, t. i., reliģiskajā, nozīmē (reference uz transcendenci), bet rakstnieka mimētiskās darbības rezultātā tiek pārbīdīti uz citu referenču laukiem, sekularizējas; 2) autors radoši mēģina reducēt metafizisko uz juteklisko un psiholoģisko, nevis fiksēt metafizisko saturu laicīgajā. Tādējādi autors aplicina mimēzes spēku. Taču jājautā par šāda literāra mēģinājuma attaisnojumu, par profanēto reliģisko tēlu saistību ar cilvēka ontoloģisko statusu un tā profanāciju; 3) nenoliedzami spilgtos mākslinieciskos tēlos ir šķirta iluzorā, karikatūriskā un reālā pasaule; 4) tur, kur sākas mākslas tēls, konstatējamas reliģiskā tēla robežas, kaut reliģiskā tēla saturs pārsniedz mākslas tēla robežas. Reliģiskie tēli pilda jaunu kopsakaru veidošanas funkciju, bet tas norāda uz jaunu parādību mākslā kopumā: uz formālisma sākumu un reprezentatīvās mākslas beigām. Taču Upītis to vēl neizvirza kā sasniedzamu rezultātu.

Atslēgvārdi: reliģijas kritika, marksistiski dialektiskā metode, metafizika, reprezentācija, mākslas tēls, reliģijas tēls, sekularizācija, mimēze, reference, apziņas fakts, satīra, komiskais, transcendence.

1. Reliģijas kritikas pamati un pamatidejas

Latviešu literatūras vēsture ir aplūkojama arī kā reliģijas kritikas vēsture. Tālab vispirms jautāsim, kādi ir reliģijas kritikas pamati un kādas ir tās pamatidejas. Raksta

otrajā daļā veiktā A. Upīša noveļu krājuma “Stāsti par mācītājiem” eksemplārpiemēru analīze tiks balstīta iepriekšizteiktajos atzinumos.

Reliģijas kā ideoloģijas kritikas pamati meklējami filosofiskajā materiālismā, kura senākais augstākais sasniegums ir Epikūra atomu teorija un Lukrēcija “*De rerum natura*”. Ateistisko ideju antīkais materiālisms atjaunotā epikūriskā atomisma formā, kā arī franču Apgaismības ateisms un natūrfilosofija nodarbojas ar koncepta *Cilvēks kā dabiska un sabiedriska būtne* pamatošanu. Tas kļūst par moderno laiku antiteisko filosofisko domāšanas formu, kas arī veido reliģijas kritikas pamatinstrumentu un metodi.

Šo teorētisko meklējumu augstākais moderno laiku sasniegums ir ideoloģiski pamatotais sociālo klašu nevienlīdzības fenomens, bet par ateistiskās jēgas apstiprinājumu tiek uztverta teoloģijas un filosofijas būvētās metafizikas sagrāve. Taču, līdzīgi kā franču materiālisms nespēj no dabaszinātniskā viedokļa pretargumentēt sholastiķu izkopto metodiski nevainojamo reliģijas un Dieva jēdzienu pierādījumu, tāpat to nespēj arī zinātniskā ateisma teorētiskais konstrukts, – tā metodes, jautājot par reliģijas sociālo un antropoloģisko pamatu, ir neproduktīvas. Tāpēc tas izmanto nepieciešamības modalitātes kategoriju, lai postulētu, ka no dabas ir nepieciešami atvasināms universālais kauzalitātes likums un tas attiecināms kā uz cilvēka, tā arī uz sabiedrības procesu analīzi un prognozi. Tāpēc veicama izziņas un prakses revīzija no pasaules uzskata viedokļa – tā iespējama tikai pārvarēšanas ceļā. Kas ir pārvaramais? – Tā ir metafizika.

Vācu klasiskajā ideālismā Kanta aizsāktā sintētiskās domāšanas funkcijas analīze un Hēgeļa ideālistiski dialektiskā metode vēlākā zinātniskā ateisma formā kļūst par nosacījumu, lai par pamatpriekšmetu reliģijas kritikai un reliģijas kritikai mākslā kļūtu cilvēka apziņas analīze. Pamatojumam tikai viena, bet būtiska doma Hēgeļa reliģijas filosofijas izpratnei darbā “*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*”: “.. tas, ko mēs vēlamies zināt, ir Absolūtais, domu uztvertā Dieva daba” / “.. apziņa ir ticība, par patieso uztvertais, zināšanas, tā ir atkarīga no priekšstatiem.”¹ Hēgeliskajam Dieva jēdzienam vēl nav tīra apziņas fakta statusa, tas veido pilsoniskas valsts definīcijas pamatu, kurā pilsoniska valsts ir augstākā dievišķās gribas izpausme, taču tas reizē jau implicē ideju, ka Dievs ir tikai cilvēku priekšstati un zināšanas par Dievu, cilvēka cerību un vēlmju idealizēts saturs, tātad paša cilvēka būtības pārnese citā – debesu – dimensijā, jo, kā vēlāk daudzveidīgos formulējumos secina Feuerbahs, dievišķā būtība nav nekas cits kā cilvēciskā būtība.²

Vācu ideālistiskā filosofija, iekšējās dialektikas koncepts nepieciešami nonāk līdz Ludviga Feuerbaha antropoloģiskam materiālismam šādā interpretācijā: Dievs

¹ Hegel, G. W. F. *Begriff der Religion*. In: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Georg Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1966, S. 30. “.. das, was wir wissen wollen, ist das Absolute, die im Gedanken gefasste Natur Gottes” / “.. das Bewusstsein ist Glauben, Fürwahrhalten, Wissen, fängt von der Vorstellungen ab.” Op. cit., 24.

² Feuerbach, L. *Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf den “Ewigen und sein Eigentum”* (1845). Werke in sechs Bänden. Bd. 4. Kritiken und Abhandlungen III (1844–1866). Hrg. von Erich Thies. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1975, S. 69 “*Der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen des Menschen*”

kā abstrakts ideāls, kas implicē paša cilvēka pilnības teorētisku iespējamību, ir kritizējams loģiski vēsturiskā formā. Tieši Feierbahs darbā *“Über das Wesen des Christentums”* raksta: “.. ticība Dievam .. ir tikai cilvēka ticība pašam sev .. dievišķais nav dievišķais, Dievs nav Dievs, bet tikai tas, un vispilnīgākajā mērā tas, – pati sevi mīloša, sevi apliecinoša un sevi atzīstoša cilvēka būtība ..”³ Feierbaha antropoloģiskais ateisms, ideālistiskā kristīgās ticības kritika, var teikt arī – reliģijas pasaulīgošana, kad Atklāsmes reliģijas jēdzieni zaudējuši savu saturu modernās domāšanas struktūrās, skaidri liecina par ideālisma transformāciju materiālismā, kas tālāk tiek attīstīts Marksa un Engelsa zinātniskajā ateismā.

Marxistiskā dialektiskā metode, kuras pamatu veido iepriekš ieskicētā priekšmeta un tā interpretācijas maiņa filosofijas vēsturē, paredz reliģijas jēdziena pārdefinēšanu. Jaundefinētās reliģijas jēdziena būtība, kam jāsakrīt ar vēstures interpretāciju, īsā tēzē izsakāma šādi: cilvēks pats rada reliģiju, īpaši morāles pagrimuma un eksistenciāli kritisku sociālo apstākļu periodos, tāpēc tā vienmēr ir līdzīga viņa paša cerībām un viņa paša maldiem. Dieva kā pirmās Esamības vietu pasaules ainā tagad ieņem respekts pret atraktīvi radošajiem matērijas spēkiem un sajūsma par to rezultātiem. Dabas attīstības vēsture liecina, ka visam, kas dabā noris, piemīt nepieciešamības statuss, tāpēc Dieva eksistences metafiziskajam pierādījumam vairs nav motivētas nozīmes. Definētā mērķa jēdziena saturu veido internā nepieciešamība. Tikai internā nepieciešamība ir būtisks garīga un sociāla progresa stimulants un pēdējā instance. Tieši šādi izprasts mērķis pamato totalitātes jēdzienu.

Šādi visīsākajā ceļā rekonstruējama pāreja no kauzālo kopsakarību izpratnes, kam raksturīgs vēsturiski pozitīvs saturs, uz totalitāti kā sistēmas jēdzienu, kas iegūst nihilistiski eksistenciālu saturu. Totalitātes jēdziens atbild uz jautājumu: kā mūsu prāts spēj valdīt par dabu un sabiedrību? Jautājuma loģiskais pamats izsakāms četrās tēzēs: (1) starp subjektīvo refleksiju un vispārīgajiem dabas likumiem pastāv identitāte; (2) cilvēka izziņas spēju analīzei jārada drošība par cilvēka izziņas spēju vietu; jau no dabas likumu analīzes premisām jāizriet, ka cilvēka prātam ir autonomas raksturs, tas nedrīkst būt piesaistīts ticības dogmatam; (3) Dievam piešķiram prāta priekšstatu eksistences statuss, kam nav sakara ar cilvēka pieredzi, tāpēc tas nevar būt arī izziņas priekšmets, jo tam nav sakara ar zināšanām; (4) nepieciešams noteikt cilvēka būtību un vietu sabiedrībā – šādi atrisināma mūžsenā brīvības un nepieciešamības problēma.

Reliģija un tās kritika A. Upīša gadījumā konstatējama kā “jaunās” ideoloģijas kontroverse attiecībā pret “veco” ideoloģiju, t. i., reliģiju. No mākslas kā reprezentācijas teorijas viedokļa šāda – “jaunās” – ideoloģijas reprezentācija mākslas tēlu formā (ņemot vērā tieši tā ierobežotību) iesaistās arī politikajā dzīvē un atbilstoši jauna estētikas un ētikas postulātiem aktivizē jaunā cilvēka tēla veidošanos.

³ “.. der Glaube an Gott [...] nur Glaube der Menschen an sich ist [...] das Göttliche nicht Göttliches, Gott nicht Gott, sondern nur das, und zwar im höchsten Grade, sich selbst liebende, sich selbst bejahende und anerkennende menschliche Wesen ist..” Feierbach, op. cit., ebd.

Reliģijas kritikas galvenās idejas saistītas ar priekšstatiem par reliģiju, baznīcu, teoloģiju, kas sociālu, politisku un gnozeoloģisku implikātu veidā atrodami reliģiskajā apziņā. Reliģijas kritika attiecībā pret šiem implikātiem ieņem noteiktu negācijas formu panteisma vai skepticisma, deisma, antropoloģiskā principa vai ateisma formā.

Šīs idejas to viskonsekventākajās – ateistiskās domāšanas – formās savu reprezentācijas vietu atrod arī Andreja Upīša literatūrteorētiskajos uzskatos un literārajos darbos.

2. Literatūra kā reliģijas kritikas reprezentants jautājumā par mākslas tēla robežām

Reliģijas kritika kļūst par pamatu arī reliģijas kritikai literatūrā. Andrejs Upīts, lai izteiktu “jaunās” apziņas veidojošo saturu, izmanto tieši reliģiskos tēlus, tos transportējot ideoloģiskajā un mākslinieciskajā sistēmā. Mūsu uzdevums ir noteikt šo tēlu funkcijas (līdz ar to – šo tēlu robežas) noveļu krājumā “Stāsti par mācītājiem” (analīzē tiks izmantotas divas noveles). Analīzē koncentrēsim uzmanību uz šādiem jautājumiem: (1) kādas specifiskas īpatnības raksturo reliģisko tēlu funkciju; (2) kā iepriekš minētās reliģijas kritikai raksturīgās idejas iespējams integrēt laiktelpiski neierobežotās reliģisku tēlu formās, piešķirot tām humoristiski satīrisku jēgu; (3) kā sekularizācija ietekmē reliģisko tēlu formu.

A. Upīša izmantotie reliģiskie tēli, kam raksturīga īpaša struktūra, saistīti ar Baznīcas vēsturi, Baznīcas hierarhiju un teoloģiju, reliģiskiem svētkiem un liturģiju, taču tie ir Bībeles tēli un citāti nevis to patiesajā, t. i., reliģiskajā, nozīmē, bet gan sekularizētajā.⁴ Pārsvārā šie tēli attiecināmi uz teoloģijas jomu, kristīgās dzīves elementiem, un tāpēc tie ir *jūtīgi* pret to savienošanu ar sekularitāti un iekļaušanu literatūrā, jo savā patiesajā nozīmē tie referē uz transcendenci. Rakstnieka mimētiskā⁵ darbība reliģisko tēlu⁶ nozīmes uztvērumu *pārbīda* uz dažādu referenču laukiem. Ar patieso referenci nesaistīti, proti, zaudējuši savu transcendences (jeb “pāri iešanas”) jutekliski uztveramajai realitātei) jēgu, rakstnieka imaginārajā telpā tie kļūst funkcionāli noveļu satīriskās, ironiskās valodas un tēlu formu veidošanā. Šis reliģisko tēlu jaunās funkcijas precīzāks apzīmējums būtu – jutekliski uztverami simulakri –, tas, protams, neapstrīd Andreja Upīša estētisko potenciālu, bet skaidri

⁴ Ar “sekularizāciju” mūsu jautājuma kontekstā saprotama reliģisko priekšstatu izmaiņa, to vietā aktualizējoties no ticības brīva, sekulāra prāta radītajiem priekšstatiem. Tāad jautājuma būtība ir apziņas sekularizācija un šādas apziņas radītie tēli. Sk.: Schöne, A. *Saekularisation als sprachbildende Kraft*. Göttingen, 1958, S. 22f.

⁵ Priekšmets, notikums kļūst uztverams kā tēls, attēls vai reprodukcija rakstnieka mimētiskās darbības rezultātā tad, ja starp tēlu un attēlojamo ir mimētiska saistība. Mimēzes eksplikāts ir tēls, kas var implicēt šķietamības modeļus. Viens no būtiskiem mimēzes aspektiem, ko uzsversim mūsu analizējamā jautājuma sakarā, ir mimēze kā ideoloģijas reprezentācijas princips, turklāt nevis kā “indivīda pašautorizācija” (Veimana (*Weimann*) jēdziens), bet gan kā rakstnieka piemērošanās sociālajai realitātei. Sk.: Weimann, R. *Shakespeare und die Macht der Mimesis: Autorität und Repräsentation im Elisabethanischen Theater*. Berlin, Weimar, 1988.

⁶ Reliģiskie tēli kā transcendences zīmes Sv. Rakstos un mākslā.

parāda tādu tēlu mimētisko saturu, kas atklājas, robežojoties literatūrai, reliģijai, teoloģijai un socialitātei.

Katalogs, kurā varētu uzrādīt visus novelēs izmantotos reliģiskos tēlus, nav svarīgākais. Daudz būtiskāks ir jautājums, kādā veidā kristīgie priekšstati pilda savu funkciju satīriskā darbā. Jautājums nav vienkāršs, jo reliģiskie tēli ir nevis līdzeklis kaut kā izteikšanai, bet tie reprezentē paši savu uz reliģiju vērsto ontoloģisko un epistemoloģisko saturu, tātad, kā jau norādīts, tiem ir īpaša reprezentatīva vērtība. A. Upīša noveļu gadījumā reliģiskie tēli literārā formā ontoloģisko saturu nerepresentē, taču mākslinieciski aktualizētās literārās formās mimētiski (tēlu formā) interpretē reliģiju kā ideoloģiju un reliģijas lomu – apziņas un empīriskās realitātes attiecībās.

Veidojot nepieciešamo kontrastu starp reliģisko tēlu un tā sekularizēto formu, šie tēli kļūst par komisma un satīras pamatu. Tātad komisms veidojas starp tradicionāli normatīvu reliģiskā tēla priekšstatu, kam ir noteikta formas vēsture, un kādu šīs formas elementu, un caur šo elementu atklātais pasaules uzskats ļauj satīriskam tēlojumam⁷. Te parādās mimēzes spēks, kas autoram ļauj vēsturisko realitāti iemiesot viņa racionālajam nolūkam atbilstošā tēlu formā. Satīra atsvešina: reliģiskais tēls vairs nerefērē uz transcendenci, bet kļūst par apziņai imanentā satīrisku attēlu. To varētu raksturot ar jēdzienu “samaināmība”.⁸ Tas, kas tiek samainīts, patiesībā ir apziņas situācijas vai apziņas fakti.

Teiktais konstatējams jau noveles “Stāsts par mācītāju” viena teikuma robežās: “Svētdienu pēc Jāņiem viņš [mācītājs Ludvigs Kalnpēters – V. Š.] gribēja ziedot speciālai aizlūgšanai par to, lai dievs dotu lietu ..”⁹ Reliģiskā tēla funkcija šajā teikuma daļā, ciktāl tā ir ārpus noveles konteksta, vēl referē uz transcendenci. Bet sekojošais teikuma noslēgums “.. un pie tam pēc iespējas drīzāk, un tāpat pēc iespējas lielāku ..”¹⁰ jau attiecas uz citu apziņas situāciju, veidojot polāru dispozīciju ar iepriekšējo. Sekularizētais formas elements, kas tagad piesaistīts profānajam – laiktelpiskumam un kvantitātei –, arī ir tas, kas pilda satīriskā elementa funkciju.

⁷ Spilgts piemērs pasaules literatūrā tam ir Žana Pola (*Jean Paul*) daiļrade, kas, kristīgos priekšstatus tēlojot mākslinieciski meistarīgā humoristiskā formā, rada distancēšanos no pierastā, labi zināmā kristīgās reliģijas satura. Par kristīgās pasaules un subjekta modernās eksistences fomām, to funkcionālajām kopsakarībām sk., piemēram: **Diergarten, P. F.** *Die Funktion der religiösen Bilderwelt in der Romanen Jean Pauls*. Köln, 1967 // Jean Paul. Werke in 6 Bänden. Hrsg. von Norbert Müller, München, 1956–1963.

⁸ “Samaināmības” pamats meklējams daudznozīmīgo tēlu saturā kā mimētiskās darbības rezultāts. To labi paskaidro arī Deridā “mimēzes principa kā diferences” izpratne: mimēze saistīta ar ambivalenci, tā uztur tēlu daudzveidību un no šīs daudzveidības neatkarīgu patiesā uztveri un izjūtu, kaut gan “mimēze” nav patiesā referents. Par mimēzes izpratni, tostarp Deridā interpretācijā, sk.: Gebauer, G., Wulf Ch. *Mimetische Weltzugänge*. Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen. Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2003., S. 25. Un: Derrida, J. *Economimesis*. In: Agacinski, S. *Mimesis des articulations*. Paris, 1975, S. 55–93.

⁹ Upīts, Andrejs. Stāsts par mācītāju. *No*: Upīts, Andrejs. *Kopotī raksti*. 3. sēj. Rīga : LVI, 1948, 615.

¹⁰ Turpat.

Autors labi apzinās šo atšķirību starp apziņas stāvokļiem, to, ka tā pakļaujama parodēšanai. Kad Kalnpēters, gatavodamies dievkalpojuma, apsver savus precību plānus, autors liek varonim pašrefleksijā kritiski novērtēt iepriekšējo – nereflektēto – apziņas stāvokli, viņš sevi norāji: šādas domas “likās amatam nepiemēroti”.¹¹ Tas precizē Upīša skepsi pret apziņas faktu un pašu ticības iespējamības faktu, jo pat mācītājs labi apzinās, kas būtu iekļaujams amata robežās un kas ne.

Ja šāds apziņas fakts kā ticība pastāv, tad – A. Upīša vērtējumā – tikai nezināšanas/ neizglītības un eksistences apstākļu dēļ. Dievkalpojuma laikā, kad vēl neviens netic/ nezina, vai līs, Kalnpēters redz, ka viņa, Račiņiete, paņēmusi lietussargu, jo viņš pats to bija iedrošinājis ticēt lūgšanas spēkam. Vienlaikus Kalnpēters (šajā gadījumā pats autors) ironizē par Račiņieti, kura tic lūgšanai kā tādai. Viņas aprobežotība izpaužas tādējādi, spriež mācītājs, ka viņa “neņēma” to (domāts Svēto Rakstu saturs, reliģiskie tēli) “tā, kā tas vienīgi bija ņemams – kā līdzību vai dzejisku gleznu”.¹² Seko norāde uz parodējamo/ironizējamo/atmaskojamo īsteno ticības cēloni: ja lietus nelīs, nav iedomājams, kāds varētu būt pusgraudnieces eksistences pamats, jo “viņai šovasar divi puscūči barojami ..”.¹³ Reliģiskās apziņas nepilnīguma un trūkumu atmaskošana, autoraprāt, vislabāk izdarāma, atklājot eksistences problēmas kā vienu no ticības īstenajiem pamatiem, biblisko tēlu reducējot uz ikdienas pasauli. Šādi reliģisko tēlu struktūra satīriskā kontekstā, ko papildina ironija, idille vai parodija, tiek izmainīta.

Krasā atšķirība starp esamību un apziņu, esamību un šķietamību, vārdu un nozīmi, kristīgo Dieva jēdzienu un literāras sekularizācijas iespējam veido satīriskā un komiskā dimensiju. Novelēs skaidri redzama pārinterpretētā, nu jau atsvešinātā reliģiskā tēla un apziņas sakritība, tāpēc bibliskais citāts var tikt “veiksmīgi” izmantots atbilstoši kritiskajam un satīriskajam tonim.

“Mieži .. dzeltēja nost”¹⁴ īpaši saimniekiem, kas savam draudzes mācītājam laikus nekad neaizmirsu nomaksāt pa divi lati no vīrieša un pa vienam no sievieša dvēseles, “tas kungs nesaprotamā kārtā sodīja viņus ar pārmērīgi ilgu sausumu”.¹⁵ Autoraprāt, tieši sekulāros noveles varoņa apsvērumos atklājas viņu patiesā iekšējā dzīve; tā arī mācītājs spriež: ja nelīs, – kas gan viņam maksās, bet nauda taču nepieciešama, jo jauniegādātās mēbeles vien maksā 64 000! Kontrasts starp primāro – teodīcejas – problemātiku veidojošo jēgu izteikumā “tas Kungs, kurš soda” un jauno pragmatisko nozīmi veido auglīgu pamatu satīriskajai tematikai. Reliģiskās valodas un tēlu specifika, kas ir semantiski koncentrēta, saglabā savu aktualitāti un ekstensiju arī novelēs, lai gan – mākslinieciski transformētās formās. Semantiski aktualizētā transcendences nozīmes maiņa pragmatiskā cilvēka uztveres perspektīvā ir labs pamats humoristiski satīriskai sekularizētās nozīmes prezencai.

Uz t. s. varoņu “nopietno” refleksiju attiecināms tēlojums, kurā mācītājs pār-dzīvo pēkšņas pateicības jūtas pret Dievu. Pirms mācītājs Kalnpēters vēl bija atvēris ģērbkambara durvis, kaut kas viņam lika sastingt negaidīta prieka uzplūdā.

¹¹ Op. cit., 616.

¹² Turpat.

¹³ Turpat.

¹⁴ Op. cit., 615.

¹⁵ Turpat.

Lūgšana vēl nebija noturēta, kā draudzei bija apsolīts, un “debess zila”,¹⁶ bet pērkons nodunēja divreiz. Viņš ieraudzīja “tumšu, līku mākonī”: “lietus nāca”.¹⁷ “Padevībā un dziļā pateicībā viņš pavērsa savu skatienu taisni augšā, zenītā, kur, pēc visām zīmēm spriežot, mājoja tas, kas saulei lika spīdēt, vējiem pūst un lietum nākt. Lieli ir tavi darbi, ak, kungs! – nodomāja mācītājs.”¹⁸ Ar bibliiskā tēla sekularizēto formu un varoņa pragmatiska nolūka konvertēšanu Bībeles citātā autors sasniedz satīriski komisku efektu. Debesis, kur pēc ticīgo priekšstatiem “mājo tas”,¹⁹ mācītājam Kalnpēteram ir tikai debesis, kas viņam var kaut ko dot vai atņemt: ja nelīs, var izjukt iecerētās laulības, – un kā tad lai atmaksā parādu par mēbelēm; ja līs – nolīs viņa labklājības lietus. Norāde uz zīmēm ironizē par reliģiskās atklāsmes signifikantiem. Satīriski komiskais sasniedz mērķi, jo noveles lasītājam ir skaidra konstelācija, kuras ietvaros šāda dabas parādība (pēkšņs lietus kā Dieva dāvana) notiek, proti, tā tēlota mācītāja rīta refleksijā: pirmkārt, mācītājs atceras, ka pusgraudniecei Račiņietei licis noticēt, ka lietus līs, otrkārt, šo refleksiju pavada tīksmīga labpatika – raugoties spogulī uz divām ozolkoka gultām, drēbju skapi ar ovālu spoguļi. Svarīgākais, kas šajā izjūtu gammā dominē, saistīts ar rūpēm par viņa paša tagadni, par iekāroto: viņš “taisījās precēties”.²⁰

Kā jau konstatējām, reliģiskos tēlus autors mērķtiecīgi satīriski, mainot tēlu struktūru, t. i., objektivitātei un evidencei liekot pārtapt par satīriski komisku subjektivitāti, kuras dominante ir jutekliskums. To atklāj daudzveidīgi ietonētās detaļas: jutekliskā patikā uzlūkotās gultas, virtuves iekārta, kas saistās ar laulības dzīvi; nepatika pret savām atkarenajām ausīm; “cildena jutoņa”, tuvojoties baznīcai, atceršanās par studiju laiku Teoloģijas fakultātē; iecerētās sievas tēva Lūča pajūgs un nākotnes vīzija, kurā viņš pārņem arī Lūču saimniecību tad, “kad dievs abus vecos būs piepulcinājis pie tēviem”²¹; spējš prieks un sajūsma, tuvojoties lietum, “uz tik lielu žēlastību.. *a conto* un avansa veidā”²² nebija cerēts; visbeidzot dusmas, ka “debesu dāvana” izjauc laulību plānus. “Debesis” nav alūzija par kristietības metafizisko izpratni vai iekšējās ticības pasauli apzīmējošs jēdziens kā Fihtem, tās nav transcendences signifikants, bet pilnībā iegūst subjektīvās gribas izpildītāja funkciju. Upīša mākslinieciskais nolūks nav reliģiskā satura reducēšana uz subjektīvo apziņu, lai tēlotu Absolutā un laicīgā attiecību saasināšanos modernajā individuā. Šajā noskaņū un izjūtu maiņas procesā iesaistītie reliģiskie tēli, pārjutekliskais, bezgalīgais Dievs izrādās tikai telplaiciska entitāte²³. Parodējošais stils, satīriski komiskie elementi destrukturē reliģijas un teoloģijas vēsturē saasināto subjektīvā un objektīvā atšķirību. Simboliski nostiprinātais bibliiskais tēls kļūst par rakstnieka subjektīvās apziņas satura mediju. Autors šajā objektīvā un subjektīvā maksimu samaināmībā, kas tieši literāro tēlu mimētiskajā formā iespējams vispārliciecināšā, projicē pats savus mērķus.

¹⁶ Op. cit., 618.

¹⁷ Turpat.

¹⁸ Turpat.

¹⁹ Turpat.

²⁰ Op. cit., 616.

²¹ Op. cit., 617.

²² Op. cit., 618.

²³ Ar jēdzienu apzīmējam visus reālos un abstraktos priekšmetus, kas ir domājami.

Mācītāja pamudinājums pusgraudniecei Račiņietei “Nebēdājies neko, tu kristīgā māsa”²⁴ nav ironisks pats par sevi, taču tāds kļūst autora spējā atklāt patiesā un iluzorā atšķirību. Novelēs attēloto mācītāju uztverē, kas nav brīva no iluzorā, bibliskajam un realitātei nemaz nav jāsaskan. Šādā veidā autoram izdodas mācītāja tēlu iezīmēt dubulti – humora un satīras perspektīvā. Teikto paskaidro autora izvēle: tiek tēlota nevis materiālā pārticība vai tās pēkšņs trūkums, bet gan – svarīgāks ir pierādījums, ka trūkums kā eksistences draudi ir nosacījums tam, lai cilvēki dotos uz baznīcu, kuras reference vēsturiski bijusi tikai fikcija, lai arī simboliski nostiprināta fikcija. Mācītājs Kalnpēters ironiskā priekā vēro draudzi: “Ahā – kā tad zin, kur baznīca, kad tā kunga rīkste ķer bargi..”,²⁵ “Sausais laiks atdzinis arī tos, ko te parasti redzēja tikai pa augstiem svētkiem.”²⁶

Jāpievērš uzmanība vārdam, kas konvertē nozīmi, jo nozīme nav izrunātais, bet tas, ko varonis savā pragmatismā vai jutekliskumā praktizē. Mācītājs Strautmalis (novele “Mācītāja Strautmaļa kārdināšana”) pašdefinējas: viņš nepiederēja “pie vecās skolas teologiem. [...] Viņa grāmatplauktā neapslēpti stāvēja Renāna, Štrausa un Harnaka raksti. Pat baronu Holbachu, Voltēru un Kautski viņš neuzskatīja par bezdievjiem”,²⁷ viņš nav arī “pedantisks piētists un askēts”.²⁸ Rakstnieku neinteresē reliģija kā priekšmets, par kuru varētu teoloģiski vai filosofiski jautāt. Faktu (arī reliģisku fakti) piesaiste realitātei ir daudzveidīga, un rakstnieka priekšrocība ir tā, ka fakti kā teoloģijas un filosofijas vēstures korelāts pakļauti autora spējai tos mākslinieciski interpretēt atbilstoši iecerei kā kontrasta līdzekli, kas atspoguļojas autoram vēlamā literārā izpausmē. Tikai šādā rakursā raksturojamas novelēs tēlotās priekšplāna attiecības – mācītājs un sievietē. Novelē “Stāsts par mācītāju” sievietes tēls nostājas priekšmetisku sinonīmu rindā līdzās bufetei ēdamistabā, sudraba nažiem un dakšiņām, kas mācītāja nākotnes perspektīvā varētu ienākt līdz ar šo sievieti, bet novelē “Mācītāja Strautmaļa kārdināšana” tēlotā sievietē ir tā, kas viegli tiek galā ar mācītāja miesisko un garīgo askēzi. Akcentēsim tikai dažus reliģiskos tēlus, kas atklāj mācītāja neveiksmīgo apziņas cīņu ar viņa pavadinātājiem – sievietes tēliem.

Noveles sākumā mācītājs sevi uzslavē: viņš nav atļāvis “vaļu velnam cilvēka miesās”.²⁹ Uzslava nepieciešama kontrastam ar vecajā draudzes grāmatā atrasto informāciju par pēdējo mācītāju: izslēgts no draudzes par “iesvētāmās meitas pavešanu”.³⁰ Šis fakts kļūst par viņa paša kārdinājuma inspirētāju un pavada visai neveiksmīgo apziņas cīņu ar jutekliskām iztēles ainām. Vissmagākajā šīs cīņas posmā notiek draudzes grāmatā izlasītā notikuma “atkārtošanās”, tas izvēršas par cīņu ar reālo kārdinātāju kalpones Annas iemiesojumā. Mācītāja Strautmaļa apziņā pārslied vesela Bībeles tēlu galerija. Uz brīdi viņam palīdz paša *quasi* teoloģiskais sievietes koncepts: “Vecā Izraēļa acīs sievietē bij’ nešķīsts trauks par pavadinājumu

²⁴ Op. cit., 615.

²⁵ Op. cit., 619.

²⁶ Turpat.

²⁷ Upīts, Andrejs. Mācītāja Strautmaļa kārdināšana. No: Upīts, Andrejs. *Kopotu raksti*. 3. sēj., Rīga: LVI, 1948, 637.

²⁸ Op. cit., 642.

²⁹ Op. cit., 636.

³⁰ Op.cit., 637.

un samaitāšanu vīrietim.”³¹ Taču tā ir tikai folija [plakne, ekrāns, uz kura kaut kas norisinās – *V. Š.*], uz kuras ar pavisam citu intensitāti nomainās mācītāju satraucoši, uzbudinoši vairāku sieviešu tēli – kāda “no slepenā krodziņa”,³² kuru viņš bija vēlējis pievērst ticībai; kāda cita – šķelmīgā – iesvētīšanas mācībās; tagad Anna, kura “staigādama klaudzinājās korpēm”³³ un kuras “drēbes švīkstēja”,³⁴ bet “tik maigi švīkst palaikam tikai zīda kombineja”.³⁵ Šo nedistancēto satraucošo iztēles ainu noslēdz kritiska refleksija, kas atkal ir tikai folija: viņš tāpat kā bīskapa tēvs sinodē nostājas “pret sieviešu tiesībām sprediķot baznīcā”.³⁶ Psiholoģisks distances zudums starp reliģiskajiem tēliem mācītāja apziņā un iekāres tēlu izraisīto sajūtu uzbangojumu mijas ar pēkšņu konstatāciju, ka noliegtais kļuvis par vēlamo: tad viņš kaut kā spēcīgi satrūkās.³⁷ Mācītājs cenšas pievērsties Baznīcas vēstures tēmām – “kā luterāņu baznīca .. karojusi ar hernhūtiešiem, pareizticīgo popiem, baptistiem ..”,³⁸ bet tas ir glābiņš tikai uz īsu mirkli, kurā viņš valda pār savām sajūtām; jau nākamajā mirklī viņš atgriežas pie domām par sievietēm un atkal – negācijas formā. Negācija pret reliģiskajiem tēliem leģitimē pašu atgriešanos pie satraucošā objekta – “kalpones .. nekaunās staigāt plikām rokām un mākslīgām zīda zeķēm kājās”,³⁹ un arī Bībelē: “.. Judīte .. sieviete “jauna un skaista”,⁴⁰ sievietes, kam nav varējuši pretoties *gudrie*. Mīlestības nepilnīgums, tās reducēšana uz detalizētu ikdienišķā, nejaušā, jutekliskā uzsvērumu ļauj rekonstruēt paša rakstnieka uzskatu, proti, tikai paties apziņas tēlojums atmasko reliģiju kā konstruētu/mānīgu pasaules interpretāciju par cilvēka dabisko, t. i., juteklisko, dzīvi. Patiesība ieraugāma apziņas attiecībās ar reālajām lietām – tā varētu definēt autora patiesības postulātu iepretim nepatiesajam jeb reliģiskajam, – to apliecina rakstnieka aizrautība, ar kādu viņš pievēršas daudzo detaļu tēlojumam kā noteiktas apziņas intences konstatācijai.

Divas disparātas dzīves jomas – metafiziski abstraktais un laicīgais – veido dažādi proporcionalizētas attiecības. Novelēs šīs proporcijas tēlotas humoristiski satīriskā un psiholoģizēti satīriskā konfrontācijā. Rakstnieks mēģina nevis laicīgajā mākslinieciski fiksēt metafizisko, bet gan metafizisko reducēt uz juteklisko, psiholoģisko sfēru. Autors formulē savu uzskatu literāra varoņa pašdefinēšanās formā: Strautmalī interesēja “psiholoģiskā problēma”.⁴¹

Valodas sekularizācija mācītāju iekāres, mantas un autoritātes alku tēlojumā implicē rakstnieka skepsi pret vājajiem reliģiskajiem argumentiem iepretim reālās dzīves piedāvājumiem un nespējai tiem pretoties, taču tā ir skepse ne tikai pret tipisku raksturu, bet pret reliģiju kā tādu.

³¹ Op. cit., 638.

³² Op. cit., 638.

³³ Op. cit., 642.

³⁴ Op. cit., turpat.

³⁵ Op. cit., turpat.

³⁶ Op. cit., 641.

³⁷ Op. cit., 642.

³⁸ Op. cit., 646.

³⁹ Op. cit., 647.

⁴⁰ Op. cit., 653.

⁴¹ Op. cit., 637.

Secinājumi

1. Analizējot literāru darbu, svarīgi atšķirt, vai autors no kristīgām pozīcijām kritiski, satīriski tēlo ticības sekularizācijas procesu vai arī viņš reliģiskos tēlus apzināti parodē un profanē no ateistiskām pozīcijām. A. Upīša daiļrade ir otrās iespējas realizācija.
2. Reliģiskā tēla sekularizēšana nav vērtējama tikai kā laikmeta iezīmes tematizācija. Reliģiskais tēls, kas iesaistīts rakstnieka nolūkā, kļūst par ietekmīgu reliģijas kritikas līdzekli ateistiskās apziņas veidošanā. Reliģiskā tēla predicēšana vienmēr norāda uz komplicētām vēsturiskās realitātes problēmām, taču svarīgi ir, kādus kritērijus mākslinieks ņem vērā, ļaujot mimētiskajai pasaulei iegūt patiesā nozīmi, un kādā mērā tā iesaistās vēsturiskās realitātes problēmu pozitīvā risināšanā. Mīmēze ir mākslinieka brīvības eksplikācija, tomēr jājautā par tās attaisnojumu. Jautājumu atstāsim retoriskā neosholastiskā filosofa un literatūrteorētiķa Maritēna formulējumā: vai mākslinieks ir atbildīgs par savu mākslas darbu? A. Upīša daiļrades gadījumā jautājums ir konkretizējams: vai rakstnieka profanētais reliģisko tēlu metafiziskais saturs patiesībā nav cilvēka ontoloģiskā statusa profanācija?
3. Rakstnieka humoristiski satīriskā intence fokusēta uz apziņas attiecībām ar noteiktiem reliģiskiem tēliem, tātad – uz apziņas faktiem, taču apziņas fakta attēlošanas veids – tā attiecināšana nevis tikai uz raksturu, bet uz reliģiju – noris transformētā veidā ar satīras, ironijas un humora palīdzību. Satīra liecina par attieksmi pret pasauli. Simboliski nostiprinātas un citas pasaules (tās, kas atbilst autora ideoloģiskajai pozīcijai) attiecībās, izmantojot mākslinieciskos tēlus iekļauto mīmēzes spēku, tiek šķirta iluzorā, karikatūriskā un patiesā pasaule.
4. Reliģiskais tēls gan implicē morālisku, alegorisku nozīmi, tomēr tas tikai daļēji iekļaujas literatūras diskursā. Tur, kur sākas mākslas tēls, beidzas reliģiskā tēla robežas. Savukārt reliģisko tēlu saturs, kas pārsniedz mākslas tēla robežas, ir teoloģijas, epistemoloģijas, ontoloģijas un valodas filosofijas priekšmets.

Forma, kurā reliģiskā un literārā tēla saturs sakrīt, veidojas kā jauna saturiska vienība, kas viegli pakļaujama mākslinieciskai interpretācijai. Reliģiskie tēli pilda jaunu kopsakaru veidošanas funkciju. Bet te jau iezīmējams formālisma sākums un reprezentācijas mākslas beigas.

Valodai nepiemīt tikai signifikatīvs raksturs tādā nozīmē, ka tā pildītu signifikanta funkciju attiecībā pret jebkādu realitāti, arī attiecībā pret transcendentu realitāti. Valodā iespējams significēt telpliciskas realitātes kā transcendentas un otrādi, iespējams to darīt arī satīriskā veidā, taču valodā tas iespējams tādā mērā, kādā atbilstošajam saturam piemīt valodas raksturs. Taču zīmes (*signum*) atbilstība *res* (lietai, realitātei) ir analizējama, tai var būt un var nebūt patiesības vērtība. Tas īpaši attiecas uz jautājumu par tradicionālo kristīgo normu apšaubīšanu. Redzams, ka tur, kur iezīmējamas reliģiskā tēla robežas literatūrā, tur iezīmējamas arī patiesības robežas.

Summary

The history of Latvian literature can be considered in interrelation with the fundamentals of religious critique. The forms of modern atheistic philosophical thinking are treated as the defeat of the metaphysics dealt with by theology and philosophy, which forms a prerequisite for human consciousness to become the central object of critique of religion in art. That implies redefining the concept of religion. The metaphysical proof of God's existence is no longer strongly motivated, it is understood as an internal necessity. God is granted the status of the existence of perceptions.

In the case of the "Stories about Pastors" by Andrejs Upīts, we see that religious critique is actually the criticism of the "old", or the Christian religion by the "new ideology". The work is analysed from the point of view of art representation by analyzing religious images/characters which are transported into the author's ideological and artistic system. The function and specific peculiarities of such characters (explication(s) of humorously satirical meaning) are defined and possibilities of secularizing religious characters explored. The research has resulted in the following conclusions: 1) the religious characters or images and quotations are used not in their true, religious meaning (reference to transcendence), but, as a result of the author's mimetic activity, shifted to other reference fields – they are secularized; 2) the author makes a creative attempt to reduce the metaphysical to the sensual and psychological rather than transcribe the metaphysical contents in the secular. In this way the author confirms the power of mimesis. However, a question arises about the justification of such a literary attempt, about the relation of profaned religious images to man's ontological status and its profanation; 3) in the undeniably vivid artistic images, the illusionary, comical, and real world are separated; 4) where the artistic image begins, limits of the religious image can be detected, although the contents of religious images exceed the limits of artistic images. Religious images fulfill the function of creating new correlations, and this signifies a new phenomenon in art as a whole: the beginning of formalism and the end of representative art. However, Upīts does not position it as a result to be attained.

Garīgo meklējumu liecības Aleksandra Čaka dzejā *The Pursuit of Spirituality in the Poetry of Aleksandrs Čaks*

Ilona Miezīte

Rakstniecības, teātra un mūzikas muzejs
Pils laukums 2, Rīga, LV-1050
ilona.mieziite@inbox.lv

Daiļrades sākumposmā A. Čaks apgalvo, ka nedomā rakstīt par mūžību, bet jau toreiz viņa nepublicētā dzeja ietver atklāsmju pārdzīvojumus, kuros jūtama Austrumu reliģiju ietekme. Vēlāk garīgas apskaidrotības meklējumi parādās krājumā “Iedomu spoguļi”. Krājumos “Debesu dāvana” un “Lakstīgala dzied basu” mūžības tematika ir centrālā. Dievs atklājas ne vairs kā poētiska līdzība, bet kā realitāte. Dzejnieka garīgais ceļš ir pilns šaubu un pretrunu; tas neseko gataviem dogmatiem. A. Čaka reliģiskā pārliecība mūža beigās nav nepārprotami skaidra, taču dzeja apliecina garīgos meklējumus un centienus atrast Dievu.

Atslēgvārdi: A. Čaka dzeja, reliģija, filozofija.

Aleksandrs Čaks ir vairāk tēlu, izjūtu un asociāciju nekā ideju un problēmu dzejnieks. Noteiktu problēmu izvirzījums parasti nav viņa dzejas primārais mērķis. Kā zināms, savos pirmajos krājumos viņš pretstata bijušo cūkganu poētikai citu – atšķirīgu pilsētas zēna dzīves izjūtu, atklājot sevi kā brutālu pašpuiku, kurš iesplāvis savu jūtīgo sirdi rīziņā, tas ir, kanalizācijas trubā, dvēseli iebāzis kabatā; viņa raksturīgākās uzturēšanās vietas ir naksnīgas ielas un šaubīgas dzertuves. Tas ir tradicionālais Čaka tēls, kuru it kā visi pazīst.

Taču izrādās, ka jau kopš paša daiļrades sākuma bijis arī cits Čaks – garīgu meklējumu un atklāsmju dzejnieks –, taču šis tēls sabiedrībai tikpat kā nav zināms. Sākumā to lielā mērā slēpa pats autors, vēlāk – padomju laikmets. Tagad, kad pieejama arī A. Čaka dzīves laikā nepublicētā dzeja, kopskats uz viņa personību un tās poētiskajām izpausmēm ievērojami mainās.

Daiļrades sākumposmā A. Čaks apgalvo, ka nedomā rakstīt par mūžību, iestigt filozofijā un abstrakcijās, jo apkārt ir tik daudz aizraujošas dzīves, ko izsacīt dzejā. Tātad viņš vēlas aprobežoties ar šo pasauli, ar dzīves plūsmu. To rakstot, A. Čaks vēl nenojauš, ka arī viņa dzejā mūžība un cilvēka attieksmes ar to, kas senāk šķita kā tukšas abstrakcijas un aiziešana no daudz vērtīgākās dzīves realitātes, kļūs par galveno tēmu. Ejot tālāk savā iekšējā attīstībā, viņam aizvien vairāk nepietiek tikai ar šīs zemes dzīvi, un viņš nonāk pie tā paša, ko reiz bija mēģinājis noliegt.

A. Čaks, protams, nebija, ja tā drīkst izteikties, ticīgais šī vārda tradicionālā izpratnē, bet viņš nebija arī materiālists un ateists. Viņam bijuši dažādi meklējumi, šaubas un izjūtas garīgajā jomā, taču viņš, īpaši mūža vēlākā posmā, dedzīgi tiecās pēc garīgas apskaidrotības, ieiešanas bezgalībā un, galu galā, arī pēc Dieva.

Izrādās, vēl pirms pirmā krājuma iznākšanas nepārprotamā Austrumu reliģiju ietekmē tapis dzejolis “Lielā vienība”, kas dzīves laikā paliek nublicēts. Tā ir atklāsmes liecība. Budismā un hinduismā dievišķā enerģija caurauž visu esamību, viss ir tās daļa, tādēļ sasniegt apskaidrotību nozīmē saprast, ka viss ir viens, sadalītība ir tikai šķietama. Sasniedzot saplūsmes stāvokli ar visu esību un tādējādi ar bezgalīgo, cilvēks pārvar materiālās pasaules un cilvēcisko iespēju ierobežotību. Viņš sajūt, ka ir ne tikai sīka esības daļiņa, bet – ka viņš pats ir Viss, ietver sevī Visumu. Šādu apskaidrotības mirkli piedzīvojis arī A. Čaks:

“[...] man kosmosa plašums kā elpa ceļ krūtīs, es plešos, es plešos un, pārraujot sevi, es saplūstu kopā ar pasauli visu.

Es skūpstos ar zvaigznēm, es ieaugu zemē un apkampjos cieši ar saknēm un tārpiem; ik dzīvnieks, ik stāds un ik minerāls manī, un es atkal viņos, jo esam mēs – Viens.”¹

Viena no dievišķās atklāsmes neiztrūkstošām sastāvdaļām ir pārļaicīgās gaismas redzējums; reliģiju pētnieki konstatējuši, ka atklāsmju gadījumos tas ir vienāds visās reliģijās. Arī A. Čakam bijis šis redzējums:

“Nav asiņu dzīslās, nav audu ap kauliem, – tik mirdzoša, mirdzoša gaisma man dvēselē...”² Te izpaužas šādiem atklāsmes brīžiem raksturīga izjūta, ka fiziskā miesa it kā vairs neeksistē – tā “atkrīt” vai transformējas citās, pārļaicīgās formās. Cilvēks nesajūt savu ķermeni. Arī par to liecinājuši visu reliģiju mistiķi.

Lielais emocionālais spēks liek domāt, ka dzejolis nav tapis teorētiski, vienkārši salasoties budisma literatūru; atklāsmes pārdzīvojums bijis paties. Kāpēc A. Čaks dzejoli tomēr nublicē un šie motīvi uz ilgu laiku pazūd, bet viņa dzeja paliek šīs trīsdimensiju realitātes robežās? Varbūt tas skaidrojams psiholoģiski – tā bijusi acumirkļa sajūsma, kas tolaik vēl nav spējusi pārņemt dzejnieka iekšējo būtību, un viņš pats vēlāk tai nav vairs ticējis. Varbūt skaidrojums ir transcendent – atklāsmes līmenis nav bijis patiesi dievišķs, tādēļ nav devis ticības pārļiecību? Šiem minējumiem var pievienot arī sociālo faktoru – A. Čaks bija cieši saistīts ar kreisajām aprindām, kurās tolaik atziņa par nemateriālās pasaules eksistenci tika uzskatīta par tumsonību. Varbūt viņš baidījās savas sabiedrības nosodījuma.

Tomēr budistiski motīvi pastarpinātā veidā parādās A. Čaka pirmajos krājumos. Kaut vai viņa kļedzienā uz mēnesi – visu kaislību simbolu:

“Zūdi vai atpestī mani
no tieksmēm un ciešanām,
kas mani plosa,
tik neraugies acīs no augšas
kā pārmetums...”³

Viena no klasiskā budisma pamatatziņām – ciešanu cēlonis ir vēlmes un kaislības; cilvēkam jāatbrīvojas vispirms no tām, lai atbrīvotos no ciešanām. Bet kur nu par to domāt Čakam, kas bija vēlmju un kaislību pārpilns! Tomēr viņš cer, ka reiz nākotnē:

¹ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 1. sēj. Dzeja. Rīga : Zinātne, 1991, 385.

² Turpat.

³ Turpat, 20.

“Šīs zemes iegribas, kaisli un ilgas
 Nometot laimīgs kā šauteni nost,
 Kļūšu reiz viegls es kā putni un smilgas ..”⁴

Citā (dzīves laikā npublicētā) dzejolī Zeme lido izplatījumā kā milzīgs aero, un tās mērķis – Nekas.⁵ Vai te gribēts teikt, ka nav nekā ārpus šīs materiālās realitātes, kas piešķirtu Zemei un cilvēcei pārlaicīgu, mūžīgu jēgu, un tātad viss ir bezjēdzīgs? Vai drīzāk tas ir budistiskais “Nekas”, kas būtībā ir augstākais piepildījums un tiek saukts par Neko tādēļ, ka cilvēciskos jēdzienos nav izsakāms. Tomēr dzejas sākumposmā tie ir tikai atsevišķi tēli.

Pirmajos krājumos jūtama arī kristietības poētiskā ietekme, taču tā neliecina par ticību, bet tieši pretēji – kristīgie jēdzieni te sekularizēti, it kā noliekot pašu cilvēku vai kādu cilvēcisku reāliju Dieva vietā. Vienkāršs ierēdnis – atraitnis – pēc sievas nāves nes uz pleca savu puisīti, kā Kristus krustu uz Golgātu.⁶ Tātad katra vienkārša cilvēka sāpes nav mazākas par Kristus ciešanām. A. Čaks arī pats sevi nosauc par krustā sisto, apliecinot:

“.. es sāpju krustā sistis.”⁷

Nomale ir viņa paradīze. Garīgo dziesmu lapiņu aizstāj kino afiša. Dievs, debesis, mūžīgā dzīve debesu valstībā izmantoti kā mazliet humoristiski tēli. Dažkārt parādās rupja bravūra – dzejnieks atklāti pasludina savu grēcīgumu:

“Ai, meitenes ar pirkstiem vāriem,
 Es saprotu – es esmu slikts,
 Jo sekoju jums skatiem kāriem –
 Un neēju pēc tam pie bikts.

Bet kamdēļ man kā mūkam cellē
 Šo īso dzīvi pavadīt,
 Ja es varbūt pie svētiem ellē
 Uz brokastīm jau būšu rīt!”⁸

Tātad jābaida dzīve, jo nekas virs šīs zemes nav vērtīgāks kā iegūta acumirkļa bauda. Nav nekādu garīgu vai morālu iemeslu to nedarīt. Citreiz šie tēli ir sirsniņi un mīļi, piemēram, vēstule mirušai avīžu vecītei uz debesu valstību.

Grūti novilkt robežu, cik tālu tie ir tikai tēli un kur tie kļūst par izteiksmi izjūtai, ka dzīvība nebeidzas ar cilvēka fizisko nāvi, lai arī šo tālākas esības formu A. Čaks te, protams, nav domājis burtiski attēlot.

Attieksme pret baznīcu A. Čakam ir izteikti skeptiska. Sniegs nāk pretī “uzbāzīgs kā veci likumi, meitas un baznīcas.”⁹ Citā dzejolī teikts: “Es krogus aizmirsīs un dievnamus arī.”¹⁰

⁴ Turpat, 42.

⁵ Turpat, 313.

⁶ Turpat, 15.

⁷ Turpat, 255.

⁸ Turpat, 183.

⁹ Turpat, 23.

¹⁰ Čaks, A. *Kopotī raksti*. 2. sēj. Dzeja un dramaturģija. Rīga : Zinātne, 1992, 40.

1920. gados tapušā, bet npublicētā dzejolī “Dzīves variācijas”, kas jaunajā A. Čaka Kopotu rakstu izdevumā iespiests kā pirmpublicējums, dzejnieks šķietami atzinies baznīcas apmeklēšanā:

“Viņš [tēvs] iet aiz paraduma baznīcā, es tās pašas mīļās latvietības vārdā.”¹¹

Ilgi lauzīju galvu, paša dzejnieka vārdiem runājot, “ko gribēja viņš ar to sacīt?”. Kādēļ baznīcā iešana viņam saistījies ar latvietību? Tipisks latvietis taču, kā zināms, nav visai dedzīgs attieksmē pret baznīcu.

Atradu šo dzejoli A. Čaka dzeju burtnīcā Rakstniecības, teātra un mūzikas muzeja krājumā. Izrādās – iespiedumā sajaukti divu pantu nobeigumi. Vienā no iepriekšējiem pantiem sacīts, ka tēvs jaunībā “cēla pustumcas uz steķiem krogos tās pašas mīļās latvietības vārdā.”¹² Aiznākamais pants beidzas pavisam citādi:

“Tēvs iet aiz paraduma baznīcā, es aiz tā paša nē.”¹³

Tātad jaunais Kopotu rakstu izdevums Čakam nepamatoti piedēvējis baznīcā iešanu. Viņam bijis paradums baznīcā neiet.

Kā jau minēju, tolaik kreisi noskaņotās aprindās, pie kurām viņš piederēja, ticību atzina par vecmodīgu atpakaļrāpulību, un varbūt tādēļ A. Čaks tik ļoti izvairās publicēt dzejoļus, kas varētu liecināt, ka viņš nav gluži materiālists. 1920.–1930. gadu publicētajā dzejā Dieva vārds parādās tikai kā tēls, metaforiska izteiksmes forma. Taču diezgan daudzi dzejoli liecina, ka A. Čaks meklējis Dievu ar kaut ko aizstāt: viņš raksta lūgšanu mēnesim, lūdz likteni, nāk savās istabās, kā grēcīgs mūks atgriežas savā cellē, un pa logu iekļuvušās smaržas un vējš

“Lūgšanā saldā pār galvu man grūst.”¹⁴

Daudz interesantāka aina paveras A. Čaka npublicētajā dzejā. Atklātībai deklarējis, ka par saviem grēkiem neies pie bikts, viņš patiesībā mokās grēku apziņā un Dieva vietā tiecas likt tos pie kājām savai bērņībai ar tās zaudēto nevainību:

“Savus vārgos, iztukšotos spēkus
Lieku tev pie kājām, dzīvei lieks.
Piedod, piedod visus manus grēkus,
Nāc pie tiem kā iemidzinošs sniegs.”¹⁵

Arī šis dzejolis paliek npublicēts. Tātad dažādos veidos dzejnieks meklējis realizēt reliģiskas vajadzības – lūgšanu, grēku nožēlu, piedošanas un palīdzības saņemšanu.

Nepublicētā dzejolī, kas tapis agrīnajā daiļrades posmā, jau 1926. gadā, nepārprotami pateikts, ka viņš dziļi sajutis pārpasaulīga spēka klātesamību un palīdzību, bet pats šaubās un nespēj noticeēt tam, ko sajūt ārpus un pāri savam prātam:

“To, ko es izsaku, vai tiešām patiesība,
Tas pašam man vismazāk zināms ir. [...]

Es nezinu, kā viņu nosaukt vārdā

Un kas viņš tāds – vai Sātans vai pats Dievs [...]”

¹¹ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 1. sēj. 466.

¹² A. Čaka dzeju burtnīca. RTMM 40791 R8/9; 5. lpp.

¹³ Turpat.

¹⁴ Čaks, A. *Kopoti raksti*: 1. sēj. 43.

¹⁵ Turpat, 423.

Bet salds viņš, salds kā liela, šķīsta veldze,
 Kas manu būtņi nomierināt steidz. [...]
 Man prāti reibst un mulst no saldā prieka, [...]
 Ne sirds, ne prāts vairs nevēlas nenieka,
 Pat ienīstais top necerēti mīļš.¹⁶

Interesants ir jautājums, kuru acīmredzamā mulsā apjukumā izvirzījis pats dzejnieks: kas ir viņa lielā atklāsmes pārdzīvojuma avots? Vai tas ir dievišķs vai dēmonisks? Pozitīvās iekšējās izjūtas – šķīstīšanās, nomierinājums, ienaidnieku mīlēšana – it kā liek domāt, ka tas patiesi bijis Dieva pieskāriens. Bet kāpēc dzejniekam tomēr bijusi doma par dēmonisku klātbūtni? Mistisko parādību pētnieku vidū pastāv viedoklis, ka dēmoniskie spēki ārēji atdarina dievišķas atklāsmes atribūtiku, sniedzot cilvēkam īpaši efektīvas saldas sajūtas – tieši šo saldumu A. Čaks te ir uzsvēris. Protams, tas ir jautājums, kas nepakļaujas nekādām cilvēciskām empīriskas izpētes iespējām. Īpaši ar šo problēmu saskaras dzejnieki, kas bieži vien jutušies inspirēti no dažādiem avotiem. Te var minēt A. Bloku, Š. Bodlēru. No latviešu klasikas gribas vilkt paralēles ar nublicētajiem Aspazijas dzejoļiem, kuros dedzīgi Dieva meklējumi mijas ar klaji dēmoniskām vārsēm. Ne velti filozofs Serēns Kirkegors, apzināti saasinot problēmu, izteicies, ka pati dzejnieka esamība jau ir grēks. Gribu uzsvērt, ka Aspazija, tāpat kā A. Čaks, šos savus dzejoļus nav publicējusi. Acīmredzot dzejnieki baidījušies no materiālistiski noskaņotās pasaules izsmiekla. A. Čaks, kā redzams, arī pats nespēj noticēt savām izjūtām un atrast tām izskaidrojumu, kas mūsdienīgam cilvēkam neliktos nepieņemams. Taču vairāki viņa jaunības dienu dzejoļi tāpat nepārprotami liecina par mistiskām saskarsmēm ar nemateriālo realitāti.

Arī A. Čaks meklē izskaidrojumu mūžvecajam jautājumam par sāpju un ciešanu jēgu un nepieciešamību pasaulē. Te viņa skatījums ir daudz tuvāks kristietībai nekā Austrumu mācībām. Viņš saskata ciešanās lielu vērtību, jo tās piepilda un apskaidro dvēseli, neatļauj norimt pašapmierinātībā, tādēļ

“To visu pieņemot, es dzīves nenosodu ..”¹⁷

Nublicētajos A. Čaka dzejoļos izpaužas jau pārmērīgs sāpju kults, viņš alkst pēc sāpēm, vēlas, lai viņam bezgalīgi sāpētu. Acīmredzot Čakam pašam šķitis, ka no malas tas liksies pārspīlēti. Tātad viņā nav protesta pret sāpēm, bet to pieņemšana, kas saskan ar kristīgās mācības atziņām.

Vēlākā dzejas posmā, krājuma “Iedomu spoguļi” laikā, A. Čaks arvien vairāk sāk ilgoties pēc bezgalības, saplūsmes ar to, pacelšanās pāri dzīves realitātei:

“Pāri tam, ko jūs mīlat visi:
 Pāri naudai un drēbēm [...]
 Tu,
 Bezgalība,
 Mani skurbini tagad
 Vairāk kā zēnībā lupstājs.”¹⁸

¹⁶ Turpat, 430.

¹⁷ Turpat, 342.

¹⁸ Čaks, A. *Kopoti raksti*: 2. sēj. 7.

Te pirmoreiz publicēti parādās budistiskie motīvi par saplūsmes izjūtu ar visu esamību, ko var ierosināt kāds niecīgs ārējs cēlonis, kaut vai ābolu smarža:

“Un es kļūstu kā telpa, kā telpa un visums.”¹⁹

Uzsvērta doma, ka esamības vienotībā viss ir vienlīdz svarīgs un nozīmīgs, cilvēks ne ar ko nav vērtīgāks par tārpju, putnu, dzīvnieku, augu:

“Visi viens –
Siens, koki, trepes, suns un es,
Vējš, kas mums pāri smaršas nes [...]
Šī delna, ko es galdā lieku,
Šī mūzika un dzidrais gaiss
Ir vienā vērtībā ar slieku
Un mākonī, kas saulē gaist.”²⁰

Izjutot šo vienību, viņš kļūst apskaidrots mīlestībā uz visu esošo. Starp citu, tikai savādi, ka tas neattiecas uz ienaidnieka karavīru, kurš vairākos citos A. Čaka dzejas darbos neatrod nekādas žēlastības viņa acīs. Šie temati ir it kā atsevišķi, savstarpēji nesaistīti. Tādējādi viņa pasaules uzskats būtībā nav viens veselums.

Poēmā “Mūžības skartie” Kristus un baznīcas tēli parādās jau dziļi nopietni, svīnīgi, tomēr arī ne kristīgi izpratnē. Strēlnieki ieradušies baznīcā, gribēdami vēl pirms cīņas sevi garīgi skaidrot. Slaveno pulkveža J. Vācieša sprediķi ierosinājusi altārglezna ar Kristus tēlu, kura viņam

“Iemet stāvu bezgalības šūpās.
Mirdzošs gaišums apņem viņu visu ..”²¹

Te atkal pārļaicīgās gaismas klātbūtne. Sprediķī sacīts, ka

“Kristus tur virs ūdeņiem kā smiltīm
Iet un negrimst, tāpēc ka viņš tic sev,
Savam garam, darbam, ko viņš dara.
Ticiet jūs, un arī nenogrimsit [...]
Savam spēkam, zengalieši, ticiet,
Savam naidam, savai izturībai,
savām tiesībām un slēptai laimei.”²²

Tātad aicināts ticēt nevis Kristum, nevis Dievam, bet sev; naidis ir augstāka vērtība par kristīgo mīlestību un piedošanu. Tādēļ, lai arī runāts par Kristu, sprediķa jēga, protams, nav kristīga.

1930. gadu beigās un 1940. gadu sākumā tapušajos un A. Čaka dzīves laikā rokrakstā palikušajos krājumos – “Debesu dāvana” un “Lakstīgala dzied basu” – mūžības, bezgalības, dzīvības un nāves, garīgas apskaidrotības tematika ir centrālā. Daudz atkārtoti un variēti jau agrāk sastopamie temati par saplūsmi ar visu esamību, kļūstot vienlaikus par neko un par visu:

“Es esmu puteklis. Es visam gals un sākums.”²³

¹⁹ Turpat, 27.

²⁰ Turpat, 65.

²¹ Turpat, 202.

²² Turpat, 202–203.

²³ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 5. sēj. Dzeja, liroepika. Rīga : Zinātne, 2001, 189.

Te A. Čaks, domājams, apzināti atkārtojis jau aprobētus Raiņa un F. Bārdas tēlus. Vēlāk to darījis arī I. Ziedonis. Izjūtas līdzība ir veidojusi noteiktu tēlu tradīciju.

Atklāsmes sniegtajā apskaidrībā izejot aiz cilvēcisko iespēju robežām, apziņai atslēdzoties, visa zeme un debesis ieplūst dvēseles dzīlēs. Atgriežoties apziņai, paliek atskārsme, ka aiz visām lietām slēpjas bezgalība. Tas dod drošības un miera sajūtu:

“Kurp agrāk šaubās liku kāju,
Turp eju kā uz mīļu māju.
Pat nāvei nejūtos par vāju.”²⁴

Un citā vietā:

“Nāc, bezgalība, nāc: tev pretī mierīgs eju!”²⁵

Daudzos veidos A. Čaks risina problēmu: kas notiek ar cilvēka dvēseli pēc nāves? Viņa dzejā ir bijusi gan atziņa, ka aiz nāves nekā nav, gan paradīzes un elles priekšstatu dažādas paradoksālas variācijas, gan ideja par ieiešanu bezgalībā, saplūstot ar to, gan dvēseles pārdzimšanas priekšstati, gan latviskie priekšstati par dvēseli kā veli, gan doma par to kā enerģijas grīsti, mazu elpojumu, kas lidinās telpā. A. Čaks ir svārstījies starp visiem šiem priekšstatiem. Arī mūža beigās ir gan apskaidrotais miers, ar kādu viņš iet pretim bezgalībai, gan izjūta, ka

“Varbūt kļūsi reiz balta kaza.
Zelta rozē tad smaršošu es. [...]
Tā mēs vienai apziņai zūdam,
Jaunu apziņu brīdi gūt.”²⁶

Nemitīga pārtapšana no viena veida citā bez augstāka galamērķa apziņas. Arī te gribas vilkt paralēli ar Aspazijas “Dvēseles ceļojumu” un citiem mūsu klasiku darbiem. Tās bija tolaik radošajā vidē populāras idejas.

Visbeidzot A. Čaka 1940. gadu sākuma dzejā pirmo reizi parādās ilgas pēc paradīzes, kurā viņš likšms grib ieiet mūžīgā svētlaimē, kur “nebūs sāpju, nebūs laika”²⁷.

Viņš lūdzas:

“Paņem manu rūgto sirdi
Paņem manu naida kāri. [...]
Paradīze, ilgu mala,
Sirds bez tevis vienmēr sala.”²⁸

Tā dzejnieks atzīstas, ka vienmēr savā dziļākajā būtībā izjutis pietrūkstam to, par ko senāk atklātībā vienīgi ironizēja.

Atkal un atkal it kā ar lielu pārliecību atkārtojas doma, ka cilvēka gars nebeidzas ar viņa fizisko nāvi, bet “savu gaitu tālāk ies”²⁹ un ka šī apziņa dod mieru nāves

²⁴ Turpat, 157.

²⁵ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 4. sēj. Dzeja, liroepiska, dramaturģija. Rīga : Zinātne, 1997, 81.

²⁶ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 5. sēj. 166.

²⁷ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 4. sēj. 75.

²⁸ Turpat.

²⁹ Čaks, A. *Kopoti raksti*. 5. sēj. 221.

priekšā. Tādēļ jo pārsteidzošāk krājuma “Lakstīgala dzied basu” pēdējā dzejolī atklājas, ka šīs pārlicības patiesībā nav; joprojām ir šaubas, kas īsti notiek ar dvēseli, kad cilvēks mirst. Vai tā ir pie Dieva, vai arī

“Varbūt tā gluži visa gaist
Un mūžos ir tik mirklis īss – [...]
Ja man to pierādītu kāds,
Es nodrebētu viss. Lai tad
Tic labāk savam mānam prāts,
Ka nezūd dvēsele nekad.”³⁰

Tāpat šī ticība varbūt ir tikai sevis mānīšana, lai vieglāk būtu gaidīt nāvi. Ja šis dzejolis nebūtu ievietots pēdējais, to varētu uzskatīt vienkārši par šaubu mirkli, bet, tā kā tas krājumu noslēdz, diez vai ir tik vienkārši. Acīmredzot tas pierāda, ka dzejniekam nav bijis noteikta pasaules uzskata pārlicības, viņš mocījies nemītīgās garīgu meklējumu pretrunās.

Arī te var saredzēt paralēles ar Aspaziju un vairākiem citiem mūsu radošiem intelligentiem, kas 2. pasaules kara smagajos gados, būdami jau mūža otrā pusē, meklēja ceļu pie Dieva, bet šis ceļš viņiem bija smags un pretrunīgs, jo prasīja lauzt līdzšinējos priekšstatus un atgriezties pie reiz pašu noliegtā. A. Čaks, kā daudzi latviešu dzejnieki, nesevoja kādiem jau gataviem dogmatiem, bet gāja sarežģītus un neatkarīgus ceļus, meklējot savu Dievu.

Nāve vairākos dzejoļos saistīta ar Dieva tuvumu.

“Es šonakt sastapos ar nāvi.
– Kas esi tu? – Un teica Dievs:
– Kluss čuksts pie tavas elpas: stāvi!
Nāc līdz mirkli atpūsties!”³¹

Dieva klātesamība parādās dažādos veidos – Dievs dod cilvēkam mīlestību, saber zilās zvaigznes linos, skalo kājas upes dzelmē, iebāž dvēseli kabatā. Dažos no šiem tēliem varbūt var jaust zināmas 1930. gadu dievturības atskaņas. Šāda poētika bija raksturīga dzejniekiem, kas atradās lielākā vai mazākā šīs kustības ietekmē.

Taču attēlota ne tikai Dieva klātesamības izjūta. Jau jaunībā A. Čaks nezināja, vai tas ir Dievs vai sātans, ko viņš sajūt. Arī pēdējā posma dzejā Dievam blakus ir sātans, bieži viņi nav viens no otra šķirami un atšķirami un darbojas vienlaicīgi. Augstākais gars cilvēkā “būs tavš velns un reizē Dievs”³²; dzejnieks vienlaikus

“Dieva prātu sevī nes un glabā
Un elles svelmi zemei virsū dveš.”³³

Nelaimīgi iemīlējusies sievietē lūdza vienlaikus Dievu un velnu, lai dod viņai mīļoto. Tāpat visi pretstati ir vienībā, arī augstākie pretstati – Dievs un velns – saplūst. Tradicionālā reliģija šādu pozīciju, protams, uzskata par zaimošanu. Taču tā ir raksturīga dzejniekiem, kuri meklē visu pretstatu vienotību tādā līmenī, kādā tradicionālā reliģija to nesniedz. No vienas puses, tas ir cilvēciskās ētikas normu

³⁰ Turpat, 222.

³¹ Turpat, 219.

³² Turpat, 221.

³³ Čaks, A. *Kopoti raksti*: 4. sēj. 40.

pārkāpums, nojaucot robežu starp labo un ļauno. No otras puses, tās ir nepārvaramas ilgas iziet ārpus cilvēkam nospraustajām robežām, ietiecoties sfērās, kas cilvēka uztveres spējai ir dziļākā būtībā nepieejamas. Cilvēki ir varējuši vienīgi radīt monisma un duālista filozofiskās koncepcijas; abas ir pazīstamas gan Rietumu, gan Austrumu filozofijā. Bet atbildi par visa esošā būtību tās nesniedz. Liels dzejnieks bieži grib vairāk, nekā cilvēkam dots. No šīs tieksmes smagi cieta Rainis. Pie tā paša pēc garāka apkārtceļa nonācis arī A. Čaks, tikai vairāk izjūtu, nevis teorētisku konceptu līmenī, lai gan šajā posmā arī teorētiska ideja viņam nebija vairs sveša. Viņš pats ir apzinājies, ka šo ceļu īpaši smagu dara cilvēcisko iespēju ierobežotība mūžības priekšā:

“Vai dvēselei vēl var būt kas par mūžīgām ilgām skarbāks?
Ciest, cerēt, redzēt Dievu un just savas niecības lāstu.”³⁴

Te izskan zināms protests pret Dievu, kurš radījis cilvēku tik niecīgu. Bet A. Čaks uzsver arī pazemības motīvus, viņš grib būt peticīgāks par smilgu starp akmeņiem. Garīgais ceļš ved caur iekšējām pretrunām.

Nobeigumā citēšu dažus pantus no kāda dzejoļa:

“Ar tavu vārdu zemnieks iziet sējā,
Kur viņu apņēm zemes saldaivs tvans.
Dzird tavu vārdu katrā spirtā vējā.
To saka stabule, ko lulo gans. [...]
Dzird tavu vārdu māte bērna čukstā,
Kad viņš ko lielu viņai pateikt grib.
Tavs vārds ir katrā kvēlā asinspukstā
Un zelta gaismā, kas pār zemi zib. [...]
Ar tavu vārdu viņi pārspēj nāvi
Un aizkāpj pāri bālai mūžībai.”³⁵

Liekas, ka šāds dzejolis var būt veltīts vienīgi Dievam. Bet izrādās – tas ir veltīts Staļinam. Vai, to rakstot, A. Čaks tiešām domājis par Staļinu? Ko viņš te pielūdzis – cilvēku, Dievu vai velnu? To mēs vairs nevaram uzzināt.

Es neapņemos izdarīt secinājumus, ar kādu pārliecību A. Čaks mira, taču viņa dzeja nepārprotami liecina, ka mūža otrajā pusē viņš aizvien vairāk gājis garīgo meklējumu ceļu, cenšoties atrast arī savu Dievu.

LITERATŪRA

Čaks, Aleksandrs. *Kopoti raksti*: 1., 2., 4., 5. sēj. Dzeja. Rīga : Zinātne, 1991, 1992, 1997, 2001.

Aleksandra Čaka dzeju klade: rokr. Rakstniecības, teātra un mūzikas muzejs.

³⁴ Čaks, A. *Kopoti raksti*: 5. sēj. 177.

³⁵ Turpat, 99.–100.

Summary

At the beginning of his literary career, Aleksandrs Čaks postulated that he had no intention to write about eternity; however, already at that time his unpublished poetry contained experience of revelations, showing influences of Eastern religions. Later the desire for spiritual enlightenment appears in his collection of poems "The Mirrors of Fancies". Eternity is the central theme in the collections "Heavenly Gift" and "The Nightingale Sings Bass". God is revealed not as a poetical image but as a reality. The poet's spiritual way was full of doubt and contradictions. Since he never followed ready-made dogmas, Čaks' religious position was not unambiguously clear at the end of his life, but his poetry asserts pursuit of spirituality and attempts to find God.

Bībeles lasījumi modernajā latviešu sieviešu prozā *Bible Interpretations in the Contemporary Latvian Feminine Prose*

Ieva Dubiņa

LU doktorante

Lībekas iela 6, Rīga, LV-1014

lunass@sveiks.lv

Pētījums veltīts Bībeles tēlu, simbolu, arhetipu un naratīvu interpretācijām modernajā latviešu sieviešu prozā. Latviešu prozaiķes – Nora Ikstena, Inga Ābele, Andra Neiburga, Laima Muktupāvela – izmanto Bībeles materiālu, lai atspoguļotu sakrālo tēmu profanizāciju postmodernisma kultūrā. Andras Neiburgas stāstu krājumā “stum, stum” (2004) sāpīgi atklājas eksistenciālā absurda apziņa. Ingas Ābeles romānā “Uguns nemodina” (2001) redzama mūsdienu cilvēka nepiepildāmā vēlme ieraudzīt savu dzīvi simbolisku norišu kontekstā, reliģiskas ievirzes paralēlēs. Noras Ikstenas “Dzīves svinēšanā” (1998) reliģiskā tēlainība izmantota kā estētiski pievilcīga mākslinieciska forma ar ačgārnu un paradoksālu saturu. Laimas Muktupāvelas daiļrade uzsver vēsturiski nosacīto kristīgā un pagāniskā pasaules uzskata mijiedarbi latviešu apziņā.

Atslēgvārdi: kristiānisma dekonstrukcija, profanizācija, absurda apziņa, sakrālie paradoksi.

Bībeles teksts, kas ir pamatā trīs monoteisma reliģijām – jūdaismam, kristiānismam un islāmam –, sākot ar viduslaikiem uzskatāms arī par pasaulīgu *Liber mundi*. Rietumu literatūras un mākslas sākotnējā matrice ir neizsmeļams tēlu, simbolu, arhetipu, naratīvo un poētisko formu avots. Tā reprezentē, inspirē, nodod tālāk domāšanu, kuru pati ir ieviesusi un apliecinājusi. Modernajā pasaulē Bībeles tekstu mājoklis joprojām ir neaizmirstams, lai gan zaudējis savu pirmatnējo atklāsmju un ticības nozīmi. Izmantojot franču domātāja Žana Luka Nansi izteikumu, mēs šobrīd esam pārmantojuši nevis dominējošo, bet dekonstruējamo Grāmatu, no kuras izvelkam *naglas* (Nancy 2005, 30). Arī intensīvi rakstošajām latviešu prozaiķēm – Norai Ikstenei, Ingai Ābelei, Andrai Neiburgai, Laimai Muktupāvelai – esamība *vinpus* Bībeles ticības mācības nav liegusi komunikāciju ar to. Grūti aptvert visas epizodiskās tikšanās, tāpēc izvēlējos raksturīgākos latviešu sieviešu prozas piemērus, kuros interpretētajam Bībeles materiālam ir būtiska nozīme gan darba kopumā, gan autores dzīves filozofijas uztverē. Kāds tad izskatās “izravētais” reliģiskais mantojums, kas vairs nesakņojas savā dzimtajā augsnē?

Zīmīgs sakrālās pasaules attēlojums mūsdienu profanizētajā realitātē redzams Ingas Ābeles dienasgrāmatā “Austrumos no saules un ziemeļos no zemes” (2005). Postmodernisma kultūrai raksturīgais nonselekcijas princips izjaucis līdzšinējo hierarhisko kārtību un svētos jēdzienus pielīdzinājis sadzīves patēriņa precēm ar ierobežotu derīguma termiņu. Gribēdama izmest ķiršu kauliņus, Inga Ābele Vācijā

paceļ “.. atkritumkastēs vāku un tur – Kristus krustā sistais, izmests starp vecām kurpēm un smirdīgām ņoskām. Asociāciju elektrība – kādi kapusvētki Balvu pusē, babiņas baltās blūzītēs, viņu brūnās, reljefās sejas un Kristus seja pie krucifiksa. Viņa gandrīz taustāmā klātbūtne, pat ja es Viņam simtkārt neticētu, visapkārt klusi, novākti rudzu lauki, balta tuvā rudens gaisma; – paņem šo te, nomazgāt, pielikt Rīgā pie sienas? Nē, tas tak koka gabals un plastmasa, staro pretim, ķinķēziņš. Kam man tāds, cita izmests? Aši uzberu Kristus ķiršu kauliņus un nezkāpēc nofotografēju.” (Ābele 2005, 16). Šajā Ingas Ābeles naturālisma uzņēmumā *asociāciju elektrība* simultāni sasaista kopā visdažādākās reliģiskās izjūtas un tāda pati parādība vērojama mūsdienu prozā. Tajā *augšāmceļas* Kristus tēls, kādu paši esam pelnījuši un piesītuši krustā.

Andras Neiburgas eksistences absurda apziņa

“Ārkārtīgi gribētu būt attiecībās ar Viņu, bet kaut kā nesanāk,” savulaik intervijā atbildējusi Andra Neiburga, ticības mulsumā Viņu vai Dievu tomēr rakstot ar lielo sākumburtu (Neiburga 1998, 5). Krājuma “stum, stum” titultāsts kādā no Kurzemes jūrmalciemiem mūsdienu feminisma realitātē iedzīvina diskursu ar Albēra Kamī esejas “Mīts par Sisifu” (1942) filozofisko saturu – vai iespējams samierināties ar Dieva neesamību un laimīgi pieņemt absurdo likteni. *Sisifs / bez vainas vainīgā* modernā sieviete nosodīta ar vientuļīgu *akmens / ķerras* stumšanu pa jūrmalas smiltīm – apnicīgu un garlaicīgu nodarbošanos. Andras Neiburgas stāstā ikdienas eksistenci nosaka pašas vienkāršākās pamatdziņas – siltums, uzturs, seksuāls apmierinājums. Šie pastāvīgi *stumjamie motīvi* veido vispārcilvēcisko vajadzību pamatlīmeni, bet pat tas tikai ar grūtībām izkarojams no civilizācijas labklājības atsvešinātajā Latvijas nostūrī. Nākamais līmenis tradicionālo sievišķo vērtību piramidā – saskarsmes siltums, ģimene, bērni – teksta apakštonī ieskanas kā dievišķi neaizsniedzams mērķis. Kādreizējās filozofijas studentes, tagad pajaunas lauku sievietes iekšējā monologā kā uzmačīgs refrēns atkārtojas eksistenciālais jautājums par dzīves jēgu. Reliģiskā pasaules ainā tam atrodama apstiprinoša atbilde. Eksistenciālā absurda koncepcija izriet no neizskaidrojamas esamības. Andras Neiburgas stāsta varone atrodas apziņas stadijā, kurā vēl uzdod mūžīgos jautājumus, tomēr saprātīgu atbildi vairs necer saņemt. Uz dzīves absurda situāciju viņa reaģē kā cilvēks, kas šķietami nemokās starp tieksmi pēc izskaidrojuma un nespēju to gūt: “Dzīves jēga? Ejiet dirst. Nav nekādas jēgas dzīvei, nav.” (Neiburga 2004, 9) Dzīves stūmēja cenšas nesapņot par mūžību un nemeklēt debesīs Dievu, bet tvert dabas ainavu mainīgos mirkļus un gūt prieku laicīgos sīkumos. Viņa grib samierināties ar nepiepildīto likteni un to varonīgi pieņemt, tāpēc sievietes balsī ārēji noteicošā ir nevis traģiskā, bet bravūrīgā intonācija, kas tomēr skan uzspēlēti. Stāsta iekšējā monologā spilgti izpaužas disonanse starp eksistences vajadzībām un īstenību, mēģinājums autosuģestijas ceļā izlīdzināt pretrunas: “Dzīve tevi saņorē. Daudz spirināsies – šņores tikai ciešāk savilksies. Tā ka labāk jau atslābsti.” (Neiburga 2004, 11) Eksistenciālā feminisma *varoņloma* – jābūtīgās sievietes modelis – šajā stāstā nav heroiska izvēle, bet dzīves uzspiesta nepieciešamība.

Esamības mirkļa un mūžības attiecības veido Andras Neiburgas stāstu krājuma kompozicionālo un filozofisko pamatu. Pirms katra stāsta nofiksēts kāds fotomirklis, kuram seko tiešs vai netiešs momentuzņēmuma palielinājums. Tomēr

fotopalielinājumos atklājas nevis izmisīgi meklētās mūžības vērtības, bet gan tagadnes *brīvā krišana*. Titulstāstu ievada *piemiņas fotogrāfija*, kurā *baznīca neietilpst*, un arī izvērstajā “stum, stum” vēstījumā stāstītāja neiegiežas baznīcā, jo neviens viņu tur negaida – “Dievs dzīvo citur” (Neiburga 2004, 20). Tikai dzīves jēgas fonā un vakara puskrēslā redzams *krusta siluets debesīs*.

Ingas Ābeles sakrālās vertikāles

Ingu Ābeli rosina emocionāli un instinktīvi apjaustais, viņas prozu noteicošais materiāls ir tas, kas izriet no sievietes bezapziņas. Pirmajā stāstu krājumā tā apzīmēta kā “Akas māja” (1999), kurā depresīvas tumsas viņi apskalo sievišķās esamības *kreiso* pusi – fizioloģiski iedzimto dabu. Par *iedzimto grēku* šajā kontekstā jāuzskata iekšējs diskomforts, kas rodas, miesas bezapziņai atsvešinoties no gara virsapziņas. Arī romānā “Uguns nemodina” (2000) Inga Ābele nolaižas līdz pat galējās, zemās robežas izjūtai – akas dibenam, tomēr neapmetas tur uz pastāvīgu dzīvi. “Akas māja” diagnosticē sievietes iekšējās telpas ārprāta pazīmes, ko “Uguns nemodina” ideju līmenī piedāvā ārstēt, bet virsrakstā ietvertā negācija vēsta par nolemtību mūžīgai metafiziskai neapmierinātībai. Redzama nepiepildāma sliekšme pēc sakrālām gara vertikālēm, mūsdienu cilvēka vēlme ieraudzīt savas dzīves ikdienu simbolisku norišu kontekstā, reliģiskas ievirzes paralēlēs. Romāna topogrāfijā iezīmējas sakrāla rakstura zīmes – *kalna svētki, pasaules koks, svētcēlnieki, upurkalns, mūžīgais žīds* –, tomēr to jēga jāiet meklēt viņā pasaules malā. Tā ir vārga atbalss no tāla aicinājuma, kas dievišķā kārtā palīdzētu sakārtot un harmonizēt iekšējās dzīves haosu. Ja skaņas no debesīm būtu labāk saklausāmas, darba konceptuālā topogrāfija – galvenās varones Florences dvēseles ceļš absurda pasaulē – iezīmētos mērķtiecīgāk, nevis kā *mūža meža maldi*. Romāna kulminācijas brīdī *kalna svētkos* Florence redz, kā viņa dzemdē, – un pēc tam atsakās no sava bērna. Autorei izdevies piešķirt šai epizodei augstu mākslinieciskās nosacītības pakāpi, pāreja no sapņa uz īstenību ir nemanāma, jo tie abi veido vienas apziņas veselumu. Sapnis ir reāls, ja tam ir simboliska jēga, no kuras atkarīga Florences turpmākā dzīve. Ar šo būtisko izvēli noris atgriešanās pie “Akas mājas” Raudupietes motīva, kuram sekojot, mūsdienu sievietē bērnu redz kā ambivalentu tēlu. Instinktu līmenī viņš joprojām ir dārgums, kas atbrīvotu no klēpja un dvēseles neauglības, sniegtu fizioloģisku un garīgu apmierinājuma sajūtu. Savukārt, no *tālumnieces* viedokļa raugoties, bērns apdraud neierobežoto pārvietošanās brīvību, piesaista pienākuma stingrajiem rāmjiem, *ielejnieces* ikdienai. Romānā sievietes putna brīvībai ir mātīga vērtība. Florencei *kalna svētki* nepiepildās; lai kurp viņa dotos, lai ko mīlētu, pa pēdām seko neirostiskas noskaņas. Mīlestībā pret brāli viņa cenšas kompensēt savas mātes jūtas, izdzīvojot caur otru cilvēku sevi pašu. Glābšanos no absurda bezjēdzības nodrošina kaislības uguns, kuru uzšķīl *pazudušās sievietes* – Marijas Magdalēnas arhetipa nesējas, kas daudz mīlējušas un grēkojušas.

Dienasgrāmatu un ceļojumu aprakstu krājumā “Austrumos no saules un ziemeļos no zemes” (2005) Inga Ābele cita starpā raksta par modernā cilvēka pilnīgu nesagatavotību dzimšanai un nāvei, par audzināšanas pieredzes *tukšajiem plankumiem*, ko vairs neaizpilda ne kristīgā ticība, ne senlatviešu Māras dzīves ziņa. Viņas vecomammu aicinājuši par mazgātāju, ja ciemā kāds nomiris: “Nezinu, vai es varēšu, ja man būs jāiet mazgāt vecamma, bet reiz jau būs jāiet. Mēs par to nekad nerunājam. Mēs nekad nerunājam par dzemdībām un nāvi. Tā bija septītā istaba,

kur bērniem ieiet aizliegts. Un tas ir dīvaini. Lai iemācītos braukt ar mašīnu, ir jāiet kursoš un jāliek tiesības! Bet kā lai es iemācos pareizi pavadīt cilvēku, kurš iet savā vissvarīgākajā ceļā ?” (Ābele 2005, 121) Inga Ābele teic, ka, rakstot par nāvi un iznīcību, viņa tuvojas dzīvei un dzimšanas noslēpumam. Un varbūt arī mācās izprast reliģisko apziņu: “Ka nāve tikai neticīgajiem ir kaut kas ļauns, bet ticīgajam – ceļš tālāk, un jābūt šim ceļam gatavam. Pasaule ir bezgala skaista, ja blakus stāv dzīve un nāve.” (Ābele 2005, 123)

Noras Ikstenas kristīgās ačgārnības

Atvadu rīts no mirušās Eleonoras romānā “Dzīves svinēšana” (1998) sākas ar meitas Helēnas atmodu un vērojumu, kā vējš šķirsta līdzās noliktās Lūgšanu un dziesmu grāmatas lapas. Psalmus viņa salīdzina ar vēja šķirstītām magoņu lapām, kas no virspuses izskatās sulīgas un greznas, bet apakšpusē bālas un neizteismīgas. Šis zīmīgais salīdzinājums precīzi raksturo reliģiskās tēlainības nozīmi “Dzīves svinēšanā”. Romānā tā plaši izmantota kā ārišķīgi pievilcīga un noslēpumaina mākslinieciska forma, kurā apslēptais ticības saturs vairs nav nozīmīgs. Līdzīgi kā septiņi liecinieki no mirušās mātes pagātnes atdzīvina tikai nojausmu par pastāvīgi mainīgo Eleonoras tēlu, Bībele romānā dekonstruēta valodas rotaļās, parafrāzēs, svēto tēmu karikatūrās. Būdamā tāla no jebkurām reliģiskām tradīcijām, Eleonora tomēr vēlējusies katoļiem raksturīgo apstāvēšanas un izvadīšanas rituālu priesteri Adalberta vadībā. Katoļu priesteri uzdevums nav no vieglajiem, jo viņš jau sākotnēji zina, ka piedalīsies neticīgu ļaužu ceremonijā. Pirms nāves Eleonora sarunājusi “daudz pretīšķību un Dievam netīkamam vārdu”, grēksūdzi nodēvējusi par “glēvu izrunāšanos” (Ikstena 1998, 20), bet savu pēkšņo reliģisko vēlmi nolasījusi kā nepārliciecināmi uztveramu untumu no vecas laikraksta strēmeles. Helēna, pirmoreiz atvadu rītā ieraugot priesteri, sajūt nāves bailes un fantāzijas šķītumā to asociē ar viltvārdi, kas sirreālā Jaunās Derības vīzijā šoreiz Marijas dēla vietā nodevis pašu Mariju, pēc tam viņu ieguvusi uz sutanas mirušās mātes acu priekšā un ar asu bārdas nazīti – “švirkt” – nogalinājis (Ikstena 1998, 19). Nesaprotot, kādā balsī izdziedams lūgšanu *mirušais mantojums*, Helēna dziesmu grāmatu emocionālā spriedzē sviež pret valriekstu koku. Aptverdamā reliģiskās situācijas samāksloto raksturu, viņa provocē bezjēdzīgus *ticības karus*, no kuriem priesteris cenšas pieklājīgi izvairīties. Priesteris saglabā labsirdību un mieru, izprotot no ticības nomaldījušos ļaudis, kaut gan ir spiests Dieva priekšā *slēpt galvu smiltīs* un justies kā viltvārdi, kam jāgādā tikai par bērnu ceremonijas norisi.

Atkārtoti romānā sastopamies ar paradoksāliem pasaules radīšanas aprakstiem. “Dzīves svinēšanu” gredzenveida kompozīcijā ietver sapnī izskanējuši buramvārdi, kas sajauc kopā dažādas izcelsmes mitoloģiskās formulas, no kuru pārsātinātās tēlainības izdalās savāds tēls. Vientuļa sieviete lasa savā priekšautā akmeņus, lai vēlāk tos sviestu tukšumā gluži kā labības graudus, tādējādi izsakot visa romāna filozofisko devīzi: “Kas miris, lai dzīvo, kas dzīvo, lai mirst.” (Ikstena 1998, 10) Šajā radīšanas mītiskajā motīvā dzīvība absurdā veidā rodas no nedzīviem akmeņiem. Arī nākamajā pasaules radīšanas aprakstā apstrīdēts viedoklis, ka “dzīvs rodas tikai no dzīva” (Ikstena 1998, 23). Sarunā ar priesteri Helēna noraida Dievu kā pasaules radītāju, viņa vietā izvirzot Pasaules Lielās Mātes mītisko tēlu. Groteskā līdzībā tēlots, kā Lielā Līgava paliek vecmeitās, neauglīgā stāvoklī, un tāpēc aiz bēdām

un dūsmām pasaules brīnumaino harmoniju pārvērš haosā un ar visu dzīvo radību izpušķo savu nedzīvo pasaules koku – milzu mirti. Kā pamatoti aizrāda priesteris, Dievs radīja pasauli no nekā tad, kad vēl nekā cita nebija, bet Lielā līgava ačgārnī sajauca jau esošu pasauli. Nora Ikstena ar Bībeli rīkojas līdzīgi. Neredzot Dieva un cilvēka ētiskās savienības manifestāciju pasaulē, viens no aizgājējas apstāvētajiem – Kirils Pelns – sasit pīšļos nekam nederīgo baušļu morāli: “Nāciet šurp pie manis visi, kas esat bēdīgi un grūtsirdīgi, es jūs gribu iepriecināt – aci pret aci, zobu pret zobu – ja tev sit pa vienu vaigu, gāz pretī pa otru – kas tevi lūdz iet kopā ar viņu kaut vienu jūdzi, ar to neej nekur – nedod tam, kas tev lūdz, un atsaki, ja kāds no tevis grib aizņemties – nīsti savus ienaidniekus un nolādi tos, kas tevi vajā ..” (Ikstena 1988, 32–33)

Reliģiskā atvadu ceremonija kapos noslēdzas ar Noras Ikstenas vārddarinājumu *Dzāmen* – kristīgi simboliska beigu zīme tajā savienota ar nosaukuma “Dzīves svinēšanas” vārda lielo sākumburtu. Tas ir daudzsološs sākums septiņu Eleonoras paziņu atmiņu stāstījumam. Visas pagātnes tikšanās notikušas nāves realitātes ēnā, tāpēc iemācījušas sajūst dvēseles nemirstību un mīlestības mūžīgo pretmetu nāvei arī bez Svētajiem Rakstiem.

Nora Ikstena vientiesīgā un ačgārnā veidā – naivisma mākslas estētikā – aicina aizdomāties par dievvārdu klišejām, kam drīz jau būs *caurs bikšu dibens*. Stāstā “Dēls” (“Dzīves stāsti” 2004) deviņdesmitgadīgā Marija meža māju vientulībā pārdzīvo divkāršas sāpes – pārāgri zaudēts vienīgais dēls un lietavās pazudis vecais sunītis. Stāstniece izveidojusi apokaliptisku lauku pasaules ainavu, kurā pēc neizzināmas izcelsmes grēku plūdiem visi cilvēki gājuši bojā un absurdā izvēlē nezin kāpēc atstāta dzīva tikai veca māmiņa. Stāsta varoni sauc Marija, un savu dēlu viņa atceras pagasta pašdarbnieku izrādē tēlojam Jēzus Kristus augšāmcelšanos – simboliskā kultūratmiņā mātes un mirušā dēla attiecības aizved līdz kristīgās pasaules pirmsākumiem. Tādējādi stāsta zemdegās paslēpts divtūkstoš gadu vecs sāpju smagums, kam līdztekus Nora Ikstena kā vienmēr uzdrīkstējusies profanizēt sakrālas tēmas un pasmieties līdz nāvei. Naivajā Lieldienu izrādē Dieva dēla vientiesīgais atdarinājums uz skatuves iznāk kopā ar sunīti, kas publiku “svētījot, palaiž čuriņu” (Ikstena 2004, 55).

“Kauns Gaveiķos” (“Dzīves stāsti” 2004) ir viens no labākajiem erotiski draiskajiem stāstiem modernajā latviešu prozā. Simptomātiski, ka mūsdienu katoļu mācītāju Beneventuru autore tēlojusi Bokačo “Dekameronā” noskaņā. Jaunais priesteris iekšēji nepretrunīgi uzticīgo kalpošanu Dievam savieno ar labdarīgu mīlestības praksi, reizēm arī homoseksuāli orientētu. Viņš neizvirza sev pārcilvēciskus uzdevumus, priesteris funkcijas uztverdam tikai sociālajā kontekstā – kā jebkuru darbu, kas privātajā dzīvē neuzliek īpašus morālus pienākumus vai ķermeniskus tabu. Protams, rodas jautājums, vai mūsdienu pasaulē priesteris ir tikai cienjama profesija vai Dieva izredzēts aicinājums ar īpašu morālu virsuzdevumu. Grēksūdžu pieņemšana priesteri novedusi pie secinājuma, ka cilvēki vairāk par patiesu nožēlu tajās lepojas ar savu sirdsapziņas narcisismu. Saskaņā ar Noras Ikstenas pārliecību Dievs var būt arī borščā – jebkurā sīkumā. Šajā stāstā Dievs ir dzīvajā mīlestībā – “jāntārpiņa” gaismiņā priekam atdevīgas sievietes matos.

Laimas Muktupāvelas kristīgā un pagāniskā derības

Savā pirmajā romānā “Šampinjonu Derība” (2002) Laima Muktupāvela jēdzienu *derība* izmanto, lai apzīmētu tirdzniecisku darījumu – viesstrādnieces līgumu ar Īrijas šampinjonu audzētājiem. Sākumā šķiet pārsteidzoši, ka šajā smagajā derībā iegūto peļņu algotne, dzimtenē atgriezdamās, izmanto nesavtīgam mērķim – mirušā dzejnieka Aivara Neibarta pieminēšanai. Ar aprēķina derību *asinsnaudu* viņa aizmaksā par dzejnieka *asinsbalss* nemirstību, tādējādi nobeigumā vismaz simboliski piešķirot šim praktiskajam romānam dievišķā mērauklu un vērtību izpratni. Stāstu krājumā “Patiesu dzīvesstāstu ducis” (2002) katrs dzīvesstāsts saistās ar latviešu gadskārtu rituma svētkiem. Arī mūsdienās darbs un svētki joprojām līdzsvaro cilvēka dzīvi, lai gan tagad gadskārtu ieražas svin citādi – tās ir kā latviski pagāniskā, kristīgā un mūsdienu civilizācijas mikslis. Laima Muktupāvela attēlo, kā ilgstošā vēsturiskā rūdījumā praktiskais latvietis labi apguvis veselīgas izdzīvošanas mākslu, kurai netraucē ne katoļu baznīca, ne pagāniskās saites.

Kristietības un pagānisma vienotā prakse spilgti redzama Laimas Muktupāvelas romānā “Cilpa” (2003), kuram autore devusi latviešu literatūras žanriskajā terminoloģijā vēl nebijušu apzīmējumu – *mitoloģiskais trilleris*. Modernajā mitocentriski vērstajā romāna kultūrvēsturē, tai skaitā kristietībā, sen zināmas tēmas un arhetipiski varoņi iegūst *otro elpu* neparastā literārā veidolā, paturot daļēji nopietnu, daļēji komisku saistību ar pagātnes tradīciju un Bībeles pirmavotu. Cilpu cilpām saadīts kopā pagāniskais un kristīgais, mītiskais un vēsturiskais, brīnumainais un reālais, lauki un pilsēta utt. Tomēr izmantotais nonselekcijas princips neveicina absurdu noskaņojumu un nekārtību, romāna kopējais raksts izdevies saskaņots un sinkrētisks. Atkarībā no tā, kuru romāna šķautni akcentējam – trillera vai mitoloģisko, romānu varam izlasīt kā izklaidējošu šausmu pasaku, ieskatu mūsdienu sociālās slimības – narkotisma – problēmā vai sakrāla rakstura tekstū.

Līdzās latviešu pagānismā svarīgajai augu, koku un dzīvnieku valstij, romānā tēlu nominācijām izmantoti bībeliskie personvārdi – Noa, Ieva, Baraba, Salome, Kristo. Sakrālais pirmparaugs piešķir dievišķības mērauklu īpašvārdiem un saista tēlus ar svēto vai nicināmo kārtu, kas mūsdienu pasaules kontekstā nav daudz mainījusies. Mākslinieks Noa atgriežas Latvijas laukos, kur senais indoeiropiešu kultūras mantojums saglabāties ne tikai rakstos, bet arī ikdienas dzīvesmākslā. Simboliskā Vecās Derības Mozus grāmatas interpretācijā, modernā variācijā par Noasa šķirsta tēmu, latviešu pagānisma pasauli nosargāt uzticēts arī kristietības gaišajiem spēkiem. Vieta ar nolemtības pilnu nosaukumu *Cilpa* atsauc Nou atpakaļ no pilsētas ar dievišķu misijas apziņu – turpināt sava mākslas patrona “Vecmadaru” saimnieka iesākto. Vecais Meistars kādreiz še ievadījis mācekli pārpasaulīgās gudrībās, atklājis ezoteriskas zināšanas par Cilpas noslēpumu. Noa no viņa mantojis uzdevumu sargāt apdraudēto pirmatnējo pasauli no civilizācijas biznesa plāniem. Jābūvē šķirsts, kur paglābt teiksmainos zvērus un putnus, maģiskos augus un brīnummantas, vai, kā šajā romānā, – ap brīnumrezervātu jāceļ dzelzs sēta, lai ļaunums nevarētu tikt klāt. Pasakas, mīti, kristīgās leģendas ir Cilpas aizsardzībā, sargājams ir arī šo pasauli pārvaldošais skaidrās ētikas kodekss – izpratne par labo un ļauno –, ko postmodernā realitāte grib koriģēt un relativizēt.

Romāna paralēlajā plānā no laukiem pārceļamies uz Rīgas centru – Laimas pulksteni. Zīmīgā mīlētāju satikšanās Laimas – Laimes – vieta romānā ieguvusi jaunu demitoloģizētu statusu saistībā ar Latvijā plaukstošo narkotisko vielu tirdzniecību. Jaunās Derības negatīvo tēlu arhetips – “smalks preces dīleris” Baraba – tur pārdod *mākslīgās paradīzes*. Narkotikas viņš paslēpj nevainīgi zilos miķeltīšos – šis estētizētais simbols precīzi raksturo *aizliegtu augļu* būtību un ievilināšanas metodiku. Ārēji skaisti noformētais tikai iekšienē slēpj iznīcinošu indi. *Ceļš uz Laimi* – viena un tā pati pamattēma kopējā simfonijā *rāgā* – ieguvis atšķirīgu skanējumu. Gan mītu, gan halucinogēno vielu izraisītie sapņi rodas cilvēka iztēlē, kuras mērķis ir atgriezties zaudētajā paradīzē un pārvarēt atsvešinātību. Dabiskās paradīzes ideju modernā pasaule cenšas aizstāt ar mākslīgām paradīzēm.

Viens no pazīstamākajiem sieviešu tēliem Jaunajā Derībā – Salome – savu neiedomājami tālu izskanējušo slavu iemantojusi ar juteklisku dejas mākslu. Arī romānā “Cilpa” par narkotisko preču kurjeri izraudzīta Salome – mūžīgā opozicionāre un striptīza dejojāja kādā Rīgas bārā “Zaķīšu pirtiņa”. Atšķirībā no citiem tēliem, kas ir mitoloģiski viengabalaini, viņa romāna notikumu gaitā tēlota pretrunīgās iekšējās pārmaiņas. Salome izrādās ģenētiski saistīta ar Cilpu, kuras maģiskajā *Ēdenes dārzā*, atkārtotot kosmogonisko pirmrituālu, viņu vispirms radījuši Ieva un Noa, pēc tam – zudušie vecāki. Salome ir īstena Ievas meita, kārdinātāja ar *zeltābolu* – narkotiskajām vielām. Arī pilsētā pilnā sparā noris cīņa pret tumsas spēkiem, tāpēc uzrodas vēl kāds noslēpumains *viņš* – misters X, kas seko narkotisko vielu biznesam un cenšas savākt pārliecinošus pierādījumus noziedznieku atmaskošanai. Slepeno krimināllietu izmeklētāja – pēdzcīņa Kristo – tēlā savdabīgi parodēta kristīgā glābēja tēma.

Beigu beigās visi romāna personāži savijas Cilpā, kur romāna smieklī un asaras sasniedz katarses kulmināciju. Baraba, uzzinājis par šīs vietas reālo eksistenci Latvijā, uzsācis mantkārīgu ofensīvu pret aizsargājamiem “eksotiskajiem” dzīvniekiem, brīnummantām, kuras grib pārdot tālāk par trīsdesmit Jūdasa grašiem. Baraba cenšas brīnumzemes sargiem sakurt asinspirti bībeliskiem un mitoloģiskiem simboliem pārsātinātā groteskā atriebības ainā. Visplānāk klājas Salomei, kuru Baraba grib pienaglot krustā, tomēr pēc iekšēju pārvērtību ugunīm ļaunums viņai vairs netiek klāt. Mitoloģiskajā trillerī uzvar labais un Kristo aiztur Barabu. Mūsdienu postmodernā pasaule kristietības arhetipu kontekstā kļuvusi līdzīga brīnumpasakai.

LITERATŪRA

- Ābele, I. (1999) *Akas māja*. Rīga : Atēna.
- Ābele, I. (2000) *Uguns nedomā*. Rīga : Atēna.
- Ābele, I. (2005) *Austrumos no saules un ziemeļos no zemes*. Rīga : Atēna.
- Ikstena, N. (1998) *Dzīves svinēšana*. Rīga : Atēna.
- Ikstena, N. (2004) *Dzīves stāsti*. Rīga : Atēna.
- Muktupāvela, L. (2002) *Šampinjonu derība. Melnie balti ķeltos*. Rīga : Daugava.
- Muktupāvela, L. (2002) *Ducis*. Rīga : Daugava.
- Muktupāvela, L. (2003) *Cilpa*. Rīga : Karogs.
- Neiburga, A. (1998) Tā pati dzīve (intervija ar A. N.). *SestDiena*, 1998. 24. 12.
- Neiburga, A. (2004) *stum, stum*. Rīga : Valters un Rapa.

Camus, A. (1942) *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard.

Nancy, J. L. (2005) *La Declosion (Deconstruction du christianisme, I)*. Paris: Galilee.

La Bible le Livre des écrivains. Paris : Le magazine littéraire, 2005. 12.

Summary

Since the Middle Ages, the Bible has been a rich source of images, symbols, archetypes, and narrative and poetic forms for Western literature and art. The Bible texts are still vital in the modern prose, although they have lost the sense of revelation and faith. Nora Ikstena, Inga Ābele, Andra Neiburga, and Laima Muktupāvela use biblical material in order to reflect on the profanation of the sacred in the postmodernism era. Andra Neiburga reveals the absurdity/nonsense of existence. An unfulfilled inclination for/disposition to spiritual values, modern people's desire to reflect on their daily life in the context of symbolic processes and religious parallels is visible in the prose by Inga Ābele. In the works by Nora Ikstena, religious imagery is used as an aesthetically attractive artistic form saturated with quite often absurd and paradoxical contents. Laima Muktupāvela stresses the eternal interaction of the Christian and pagan interpretation of the world in Latvian consciousness.

Reliģiskie motīvi Imanta Ziedoņa dzejā *Religious Motifs in the Poetry of Imants Ziedonis*

Rita Špune

Latvijas Kultūras akadēmijas maģistrante
Ludzas iela 24, Rīga, LV 1003
sunershine@inbox.lv

Raksta mērķis ir atklāt, kādās attiecībās ar reliģiju dažādās tās izpausmēs ir Imanta Ziedoņa (1933) dzeja, sniegt pēc iespējas uzskatāmu ieskatu tajā sastopamo reliģisko motīvu daudzveidībā, aplūkojot šo motīvu izmantojumu gan sinhronā, gan diahronā aspektā, meklējot reliģiskas alūzijas un atsauces, nosakot un analizējot to avotus, veidošanas paņēmienus un funkcijas. Pētījuma gaitā autore atteikusies no pieņēmuma, ka dzejnieka daiļradi raksturo stingri nodalāmi, vienas reliģijas pastiprināti ietekmēti posmi, jo nepārprotama kļūst Ziedoņa dzejas ekumeniskā un eklektiskā iedaba.

Atslēgvārdi: Imants Ziedonis, reliģiskie motīvi, tekstu attiecību līmeņi, Dievs.

Literatūra netop tukšā vietā. Katrs jaunradīts teksts nonāk attiecībās ar jau esošajiem (rakstītiem un nerakstītiem), tos noliedzot, papildinot vai iekļaujot sevī. Jau sākumā jāatzīmē, ka pārsteidzošs ir Imanta Ziedoņa dzejā izmantoto reliģisko motīvu daudzums un dažādība, – raksta ierobežotā apjoma dēļ ir grūti atklāt to pilnībā. Turklāt Ziedoņa daiļradi gadu gaitā raksturo nemitīga attīstība un mainība, tādēļ to grūti novērtēt kopumā. Dzejnieka attiecības ar reliģiju ietekmējis viņa veiktais tautasdziesmu kārtošanas darbs¹, Raiņa daiļrades, t. sk. viņa reliģisko priekšstatu, kas bieži balstījušies tautas folklorā un Tālo Austrumu sakrālajā literatūrā, izpēte,² kā arī personīgā pieredze, piemēram, draudzība ar Mirdzu Bendrupi,³ kas dzejniekam devusi iespēju iepazīt Tālo Austrumu reliģijas un to tekstus (vēdas, upanišadas).

Garīguma un Dieva jēdziena meklējumiem I. Ziedoņa dzejā savā rakstā “No dieva uz Dievu” jau pievērsusies J. Mackova⁴, atsevišķās recenzijās uz reliģisko tematiku Ziedoņa dzejā norādījuši I. Čaklā, R. Veidemane, V. Ķikāns. Šai tematikai velīti arī citu literātu – Raiņa, A. Brigaderes, K. Skalbes u. c. – daiļrades pētījumi, kuru autori parasti centušies definēt katra rakstnieka reliģisko uzskatu sistēmu kopumā. Šis pētījums par reliģiskajiem motīviem Imanta Ziedoņa dzejā atšķiras ar to, ka nepretendē uz vienotas dzejnieka reliģiskās filozofijas izstrādi.

Ar jēdzienu “reliģiskais motīvs” šajā darbā apzīmēts jebkurš sakrālā teksta un reliģiskās vai kulta tradīcijas elements (neatkarīgi no tā plašuma vai izmantojuma īpatnībām), uz kuru atrodama atsauce literārā darbā.

Reliģisko motīvu izmantojums Imanta Ziedoņa dzejā

Lietratūras un reliģisko tekstu attiecību līmeņi

Tā kā daudzās reliģijās tieši sakrālie teksti ir tie, kas skaidro pārējos attiecīgo reliģiju raksturojošos aspektus, tad literatūrā reliģisko motīvu izmantošana visbiežāk saistīta ar šo tekstu dažāda veida – tiešu vai netiešu, apzinātu vai neapzinātu – citēšanu. Imanta Ziedoņa dzejā parādās vairāki literatūras un reliģisko tekstu attiecību līmeņi: tiešas attiecības, metonīmiskas vai pārfrāzētas attiecības, attiecības caur starpniektekstiem, neapzinātas attiecības.

Tiešas jeb tāpatības attiecības, proti, tieši citāti, Ziedoņa darbos sastopami ļoti reti, un tos lielākoties papildina jaunas nozīmes nianšes un transformācijas. Nozīmīgi reliģiski jēdzieni tiek attiecināti uz šķietamiem sīkumiem un trivializēti, dažviet veidojot oriģinālus atskaņu pārus. Dažkārt vērojama šķietami neliela citātu leksiska vai gramatiska deformācija, kas izraisa būtiskas nozīmes izmaiņas vai pat to pilnīgi apvērš. Visai maz sastopami tieši citāti no nekristīgajām tradīcijām, iespējams tādēļ, ka to sakrālie teksti nav bijuši pieejami latviešu valodā. Citēto tautasdziesmu izmantojumā visbiežāk nav manāmas reliģiskas nozīmes.

Metonīmiskas vai pārfrāzētas attiecības starp tekstiem izpaužas sakrālo tekstu pārfrāzēšanā, veidojot daļas un veselā attiecības, pielāgojot tos autora iecerēm un autora teksta prasībām. Par svešā teksta norādi kļūst, piemēram, šī teksta nosaukšana, t. i., tā pārtapšana vārdiski poētiskā zīmē. Ziedonis pieminējis gan Svētos Rakstus kopumā, gan arī, piemēram, atsevišķas Bībeles grāmatas, taču šie nosaukumi tiek lietoti kā mākslinieciskās izteiksmes līdzekļi vai veiklas vārdu spēles, nevis kā norādes uz dzejoli, iespējams, apslēptu dziļāku reliģisku saturu. Jaunajā kontekstā izmantotais motīvs parādās arī kā tieša vai netieša norāde uz sākotnējā teksta autoru. Tāpat metonīmiskās reliģiskā un daiļliteratūras teksta attiecības var tikt veidotas, izmantojot personvārdus, proti, tos ievietojot jaunā sižetiskā situācijā. Sakrālajos tekstos sastopamo tēlu personvārdi (no Bībeles, kā arī grieķu un romiešu mītiem) Ziedoņa tekstā tiek vai nu tikai nosaukti (piem., uzrunas formā, emocionālā izsaucienā), vai izmantoti kā metaforas.

Imanta Ziedoņa dzejā visai maz sastopamas parafrāzes, jāsecina, ka autors biežāk nodarbojies ar Bībeles teksta interpretācijām. Šajā sakarā var atzīmēt vairākas variācijas par Apustuļu ticības apliecību, kuras atrodamas agrīnajos krājumos un kurās dzejnieks veicis būtiskas nozīmju izmaiņas, – izmantojot liturģisko tekstu un pat diezgan burtiski pārņemot tajā lietotos jēdzienus, tiek sludināta antireliģiozitāte.

Vēl viens metonīmisko attiecību piemērs ir t. s. mākslinieciskie predikāti (sākotnējā tekstā sastopamo tēlu sižetisko attiecību pārlikšana jaunā kontekstā), kā tos apzīmējusi Zāra Minca apcerējumā par reminiscencēm Aleksandra Bloka dzejā.⁵ Tas ir Ziedoņa dzejā visbiežāk lietotais reliģisko reminiscenču darināšanas paņēmiens. Reliģijas kontekstā iespējami vairāki šādu sižetisko attiecību veidi: cilvēks – Dievs/dievi, cilvēks – sabiedrība, cilvēks – nāve, attiecības starp jau esošā teksta varoņiem u. tml., kā arī šo attiecību dažāda līmeņa deformācija.

Visbiežāk izmantotā attiecību shēma no Bībeles sižetiem tēlu līmenī ir Ievas un Ādama motīvs. Atsevišķos Ziedoņa dzejoļos tie iegūst vispārinātu nozīmi: Ādams kļūst par simbolu jutekliskai vīrišķībai, savukārt katrā sievietē dzejnieks saskata

daļiņu no Ievas, jo tā bijusi visu pirmmāte, absolūtā skaistuma iemiesojums. Tāpat dzejnieks pievērsies arī Kaina un Ābela likteņiem, gan apgriežot šo sižetu otrādi, atsakoties attēlot brāļu naida un slepkavības tēmu un izsakot cerību par savstarpējas iecietības iespējamo uzvaru, gan arī – un daudz biežāk – saglabājot sākotnējo savstarpējā ienaida motīvu un attiecinot to uz savas tautas aktuālo situāciju. Atrodama arī Bībeles tēlu un sižetisko situāciju apvienošana ar citiem motīviem, piemēram, izmantojot tautasdziesmu ritmiku un tēlus un organiski iesaistot tajos Bībeles personāžus u. tml.

Tāpat viens no tekstu metonīmisko attiecību izpausmes veidiem ir reliģiskie motīvi, kas pilda dažādu mākslinieciskās izteiksmes līdzekļu funkcijas. Visai daudz I. Ziedoņa dzejā sastopami salīdzinājumi. Dažkārt autors ikdienišķo sākotnēji reliģiskās semantikas piesātinātos vārdus, lai samazinātu atšķirību starp divu tekstu, divu kultūru līmeņiem, vai arī atgādina par literārajām tradīcijām, lietojot tradicionālus tēlus (piem., pazudušais dēls), bet viņš arī nebaidās izaicināt savus lasītājus, salīdzinājumos savienojot Bībeles motīvus ar visai nepatīkamām ikdienas realitātēm. Salīdzinājuma formā sastopamas arī alūzijas par populāriem personāžiem no grieķu mitoloģijas (Zeus, fauns).

Tāpat sakrālo tekstu tēli var tikt izmantoti kā epiteti (Ziedonis šādam mērķim rada dažus okazionālismus) un metaforas. Dzejnieks izmanto arī reliģiskus jēdzienus (piemēram, “upurēšana”, “kults”), neatsaucoties ne uz vienu konkrētu tradīciju vai pat viena dzejoļa ietvaros radot jaunu (piemēram, cilvēku kalpošanu ieročiem raksturojot ar “kulta” metaforu). Personifikācijas ir viens no izplatītākajiem latviešu tautasdziesmās izmantotajiem mākslinieciskās izteiksmes līdzekļiem; arī Ziedoņa dzejā tās lielākoties saistās tieši ar senlatviešu reliģiskajiem priekšstatiem un visbiežāk attiecinātas uz debesu spīdekļiem un dabas spēkiem.

Par Bībeles vai citu sakrālo tekstu ritmikas un strofiskas reminiscencēm I. Ziedoņa dzejā nevar runāt, jo dzejniekam lielākoties nav bijusi iespēja sastapties ar tādiem sakrālo tekstu tulkojumiem, kur būtu saglabāta oriģinālā dzejas forma, savukārt tautasdziesmu ritmikas izmantošana nevar tikt uzskatīta par reliģiski nozīmīgu motīvu. Drīzāk Ziedoņa daiļradē atrodamas dažas (gramatiskās, teikumu uzbūves) formas reminiscences (piemēram, “Miers tam, kas miera nezina”⁶).

Reliģijas un literatūras attiecības caur starpniektextiem autora tekstā var parādīties kā atsauces uz kādu ar reliģiskajām tradīcijām saistītu literāru vai kultūras parādību. Caur kultūras zīmēm pārmantoto reliģisko motīvu grupā ieskaitāmi, piemēram, reliģisko kultu veidojošie rituāli, gadskārtas (dzejniekam īpaši svarīgi bijuši Jāņi), kulta celtņu pieminēšana (tomēr baznīcu Ziedonis visbiežāk skata ne tik daudz telpas, kā organizācijas līmenī, bieži izsakot savu neapmierinātību ar to), senlatviešu reliģijai raksturīgo svētvietu atainojums, kurā izmantoti tautasdziesmu motīvi. Pavisam nedaudzās vietās autors pieminējis kultā iesaistītās personas, toties šajos atsevišķajos piemēros minēti augstākie reliģiskie (garīgie) vadītāji – pāvests, krīvu krīvs, Dalailama.

Autora tekstā parādošās **neapzinātās attiecības starp reliģiskajiem un literārajiem tekstiem** bieži vien saistītas ar ikdienas priekšstatos, t. sk. valodā, eksistējošiem motīviem, kuru sakrālā semantika pagaisusi no cilvēku atmiņas. Tā, piemēram, Ziedonis diezgan bieži izmantojis Bībeles teksta izpausmes frazeoloģismos un citās formās, kas gan dažkārt grūti atdalāmas no latviešu folkloras

ietekmēm, jo abās tradīcijās izmantoti vieni un tie paši jēdzieni: “Dievs, stāvi klāt”, “viss dieva rokā!”, “Dievs nav mazais bērns”, cilvēks “kā dieva sods” vai “dieva dots”. Turklāt bieži izmantotas arī sarunvalodas saīsinātās, vulgarizētās formas: “dies tēs”, “dieszingan”. Vairākkārt sastopama arī velna piesaukšana un lādēšanās: “Velns viņu raus”, “velns to zin”, “pie velna!”, “velns parāvis”. Šis uzskaitījums liecina par sarunvalodā sastopamo reliģisko motīvu daudzveidību, taču, izmantoti dzejoļos, tie ne jau vienmēr norāda uz kādu reliģisku tendenci. Bieži vien šāda veida iestarpinājumi lietoti, lai radītu nepiespiestu ikdienišķu atmosfēru vai veidotu oriģinālas atskaņas, vai arī lai neizjauktu dzejoļu ritmisko struktūru.

Dieva un velna motīvi

Pētot reliģisko motīvu izmantojumu Imanta Ziedoņa dzejā, visvairāk iespējams runāt par Dieva vai dievu un cilvēka attiecību attēlojumu, jo tās dzejnieks veidojis visdažādākajos līmeņos. Kopumā jāsecina, ka dzejnieks nekad savā dzejā nav veidojis nepārprotamu Dieva tēlu – visos laikos tapušajos dzejoļu krājumos samana gan kristīgās, gan senlatviskās tradīcijas klātesamība, tās savstarpēji grūti nodalāmas, un tikai atsevišķos gadījumos viena no tām ir pārsvarā. Tāpat jūtama Ziedoņa apcerētās Raiņa daiļrades ietekme, kurā arī mēģināts apvienot dažādus reliģiskus priekšstatus vienā vispārējā garīguma sistēmā.⁷ Sākotnēji Ziedoņa dzejā vārds “dievs” visbiežāk lietots ar mazo burtu vai deminutīva formā, kas vienlaikus gan raksturo dzejoļu tapšanas laika ideoloģisko specifiku, gan apliecina dzejnieka vienaldzīgo, nievājošo un dažbrīd pilnīgi noraidošo attieksmi. Lielais burts vārda “Dievs” pierakstā parādās tikai 80. gados un vēlāk tapušajos dzejoļos, kad dzejnieka paša tuvināšanās kristīgajai ticībai sakrīt ar PSRS sabrukumu, pēc kura jēdziens “Dievs” atgūst savu nozīmību.

Ziedoņa dzejā parādās vairāki Dieva aspekti. Sekojot jūdaistiskajai un kristīgajai tradīcijai, Dievs parādās kā Radītājs, tādēļ Viņam ir tiesības noteikt pasaules kārtību, virzību un mērķi. Neraksturīgs piemērs ir dzejolis “Seda”⁸, kurā runāts par radošajiem dieviem daudzskaitlī, taču tuvāk nenorādot, kādas reliģiskās tradīcijas kosmogoniskais mīts bijis dzejnieka iedvesmotājs. Raksturojot savu daiļrades procesu, Ziedonis pats dažkārt lieto metaforu, ka Vārds (Dievs, arī Gaisma) dod dzejniekam vārdus. Taču Dieva jēdziens var slēpties arī aiz citiem apzīmējumiem un vārdiem: “Dzīvība”, “Lielais Dzejnieks”, “Lielais Gans”.

Būtisks elements Ziedoņa dzejā ir arī cilvēka un Dieva attiecību raksturojums, turklāt šīs attiecības (sevišķi saistībā ar kristīgo Dieva izpratni) laika gaitā mainās. Autora paustā pretošanās Dievam sasniedz savu kulmināciju jau pašos pirmajos dzejoļu krājumos, jo tajos cilvēks pats ieņem Dieva vietu. Vēlāk – līdz 70. gadiem – dominē vienaldzīga, nicīga vai izsmejoša attieksme pret Dievu kristīgās baznīcas interpretācijā, noniecinot Viņam Bībelē piedēvētās īpašības u. tml. Dzejnieks norāda, ka Dieva labvēlība dažādu cilvēku dzīvē var atšķirties, tādēļ, ja šīs labvēlības pietrūkst, cilvēks atrod citas lietas un vērtības, ar kurām Dievu aizstāt. Tāpat Dievs rādīts kā vardarbīgs spēks, kas ierobežo cilvēku, neizlaiž to no acīm, uzjautrinoties par viņa neveiksmēm un nepilnībām. Tomēr vēlākos krājumos priekšstats par Dieva valdniecību drīzāk nodrošina miera sajūtu un apziņu, ka pasaulē valda nepieciešamā kārtība. Un tādā gadījumā Ziedonis arī atzīst, ka ir iespējama paklausība Dievam, ir iespējamas attiecības ar Viņu.

Dažos dzejoļos skaidrāk saskatāms senlatviešu Dievs, kas tradicionāli tiek saistīts ar auglību. Viena no acīmredzamākajām norādēm uz nekristīgu Dieva traktējumu ir deminutīva “dieviņš” lietošana, dažreiz tā gan ir arī ironijas izpausme. Ziedonis Dievu ļoti cieši saista ar dabas norisēm, dažkārt ieskanoties arī panteisma idejām. Citos piemēros izteiktā tautasdziesmu ietekmē Dieva tēlu aizstāj Saule.

Vēl Ziedonis savā dzejā parāda, ka Dievu un dievišķo iespējams piedzīvot arī visai mistiskā, intuitīvā, ar konkrētu reliģiju nesaistītā veidā, epifāniski, t. i., kā atklāsmi, apjaušot gan Dieva, gan savu vietu pasaulē, tādēļ daļa šiem pārdzīvojumiem vēltīto dzejoļu nesniedz konkrētus reliģiskus tēlus un jēdzienus, bet tikai nojausmu par kāda lielāka spēka klātesamību.

Lai gan dzejnieks tam nepiekrīt,⁹ tomēr senlatviešu reliģiju raksturo priekšstats par vairāku dievību eksistenci. Ziedonis pats (sevišķi daiļrades sākuma perioda dzejoļos) piemin Pērkonu, jo to visvieglāk saistīt ar šajos krājumos valdošo darba un spēka tematiku. Atsevišķos dzejoļos personificētie dabas spēki, sākotnēji izrādījuši dusmas un pretošanos, tomēr padodas tehniskajam progresam (Pērkonā tēlā iekļaujas pat pagāniskais Dieva tēls, pārvēršot tradicionāli kareivīgo dievu miermīlīgā auglības dievībā). Taču arī Ziedoņa 90. gados tapušajā dzejā šī senlatviešu dievība atgūst savu nozīmību līdzās kristiešu Dievam, cita starpā iemantojot saistību ar fizisko mīlestību. Ziedoņa dzejā atrodamas arī nedaudzas alūzijas par senlatviešu panteona sievišķajām dievībām.

Savdabīgi dzejnieks savā daiļradē tēlojis attiecības starp Dievu un velnu. Savus priekšstatus par šiem abiem tēliem 90. gados viņš raksturo šādi: “.. es vienmēr Dievu esmu uztvēris monistiski, ka viņš ir viens un vienīgais un ka ir viens vienīgs gaismas spēks, un viņa izpausme ir labais un sliktais.”¹⁰ Dievs ir tas, kurš valda, kurš “prevalē”, nevis cīnās ar velnu “kaut kādās balansa pozīcijās”.¹¹ Priekšstats par velnu un tā attiecībām ar Dievu un cilvēku Ziedoņa dzejā veidojies, saplūstot ietekmēm gan no tautas folkloras un māņticības, no citu autoru literāriem darbiem, gan no kristietības, tomēr, salīdzinot ar Dieva atveidojumu, velna tēls biežāk balstīts pagāniskos priekšstatos.

Īpaši spilgta un kompleksa ir dzejoļu virkne ar nosaukumu “Tas asais vējš”,¹² kur parādās visi iespējamie ietekmju avoti. Velna tēls, kas Bībelē attēlots diezgan bezpersoniski un abstrakti, Ziedoņa dzejā kļuvis ļoti ķermenisks, līdzīgi kā tautas folklorā. Dzejolī, no vienas puses, atzīts, ka velns pastāv kopā ar savu pretmetu Dievu (turklāt autors norādījis uz velna un Dieva līdzvērtīgo nozīmi un ietekmi pasaulē), no otras puses, velns attēlots kā būtne, kas aicina doties sev līdzī, vairāk atgādinot Mefistofeļa tēlu nekā kādu reliģisku tradīciju. Ziedonis iesaistījis arī frazeoloģismu par pirksta atdošanu velnam, kurš paņem visu roku, kā arī apvienojis pretstatus: velna tēlu (kas tradicionāli tiek priekšstatīts melns) ar pienu (kas ir balts – gaismas, dzīvības simbols), turklāt dzejnieks liek velna mutē aicinājumu kost ābolā, kas var tikt uzskatīta par reminiscenci par Bībelē aprakstīto grēkā krišanu, kad līdzīgu aicinājumu izsaka čūska.

Dieva un velna attiecības Ziedoņa dzejā parādās vairākos līmeņos:

1. Kā pretstatu apvienojums, kad Dievs un velns ir vienlīdzīgi savā kosmiskajā nozīmē un spēkā, – sākotnēji Ziedonim tieši šis aspekts ir visnozīmīgākais.

2. Dieva un velna attiecības kā velna pārākuma apliecinājums, turklāt divos līmeņos: kā velna pārākums pār cilvēkiem un pārākums pār Dievu.
3. Folkloras ietekmē dažkārt tiek runāts par vienu vai vairākiem velniem, kas tiek vienādoti ar ļaunajiem gariem, lietuvēnu vai vadātāju, Ziedoņa interpretācijā – arī ar nesavaldītiem dabas spēkiem u. tml.
4. Gandrīz nemaz neparādās kristīgajā tradīcijā balstītais Sātans (jeb Lucifers), kritušais eņģelis, kārdinātājs.

Eshatoloģiskie motīvi

Vēl gribētu atzīmēt, ka viens no iespējamiem attiecību līmeņiem, kurā parādās nozīmīgi reliģiskie motīvi, ir cilvēka attiecības ar nāvi, kas cieši saistās arī ar priekšstatiem par visas pasaules bojāeju.

Kristietības soterioloģiskie uzskati sākas ar atziņu par grēkā krišanu – ar spilgtāko piemēru tam, kā cilvēks pretojas Dievam, – šī grēka sekas neļauj izveidoties pilnīgām attiecībām Dieva un cilvēku starpā. Dzejnieks pirmajos dzejoļu krājumos smejas par to, viņš izmanto pat tādas sentimentālas formulas kā “naktsviņoļu grēks” un uztver šo problēmu vieglprātīgi, pieļaujot arī grēka pozitīvo vērtību. Tomēr vēlāk autora pārdomas par grēku izskan arvien nopietnāk.

Grēka tēma turpinās eshatoloģiskajos motīvos. Ziedonis pastarās dienas situācijā Dievu un velnu bieži vien nostāda līdzīgās pozīcijās, Paradīzes un elles jēdzienus gan noliedz, gan izsakās par tiem vienaldzīgi, atsevišķos gadījumos izmanto stereotipu par elles iekārtojumu ar velniem, piķa katliem utt. Savukārt Paradīze, kas bieži attēlota dzejoļos par Ādamu un Ievu, raksturota visai kritiski – kā vieta, kurā cilvēku (fiziskās) vēlmes ierobežo Dieva uzlikti nosacījumi.

Pastarās tiesas attēlojums Bībelē nav iedomājams bez mirušo augšāmcelšanās. Priekšstatu par tās neiespējamību dzejnieks izmantojis, raksturojot cilvēku attiecības un vārdu iznīcinošo spēku tajās, citā gadījumā ar šo brīnumu viņš saista arī dzejas radīšanas un vārda dzimšanas procesu: “Lampa jau atkal blāzmo / un sēj atvēzējusies / manā lapā. / Bet augšāmcelšanās / vēl nav: / viņš guļ kapā. // Lampa atkal stāsta, / un es rakstu, uz pusēm šķelts. / Ne no manis, / ne no viņa / akmens ir nenovelts. // Jau rīts, es sabrūku / pats sev pie kājām / pašsadzēlies. / Mans mirušais / (viņš? es?) / ir augšāmcēlies”¹³ Dzejnieks uzdrošinājies sevi nostādīt vienā līmenī ar Pestītāju, vienlaikus mistiski sadalot sevi pašu it kā divās daļās, no kurām viena tiek upurēta, lai otra varētu pastāvēt. Apgalvojot, ka ceļš ir svēts, augšāmcelšanās tiek uztverta kā kustības turpināšanās jaunā līmenī. Kopumā var teikt, ka augšāmcelšanās motīvu Ziedonis izmantojis visai netradicionāli, ietverot tajā ļoti daudzveidīgas un bieži ar reliģiju nesaisītas idejas.

Savukārt saistībā ar pastaro tiesu, dzejnieks uzsvēris, ka daudz vairāk uzmanības būtu jāveltī tam, kādus darbus, kādas pēdas citos cilvēkos aizgājējs aiz sevis atstāj šajā pasaulē, nekā tam, vai šie darbi tiks vai netiks atdarināti. Parasti savus ētiskos uzskatus Ziedonis izsaka, kritizējot tās negācijas sabiedrībā, kuras iznīcina savstarpējās attiecības. Var apgalvot, ka viņa aicinājumi uz savstarpēju iecietību sasauca ar daudzās reliģijās paustajiem ētiskajiem priekšrakstiem un dzejnieka paša propagandēto vispārējo garīgumu.

Ziedonis savos dzejoļos pieminējis arī seno latviešu uzskatus par nāvi, ko tēlo kā mierīgu aiziešanu, atainojis veļu godāšanu un barošanu. Lielākoties cilvēku un veļu attiecībās valda savstarpēja laipnība, taču dažkārt dzejoļos veļi tiek uzskatīti arī par negatīvajiem – tumsas – spēkiem un tiek pielīdzināti spokiem, ķēmiem, lietuvēniem.

Tieši dzīves un nāves attiecību problemātika Ziedoņa dzejā visvairāk saistās ar Tālo Austrumu reliģiju priekšstatiem, kuros cilvēka dvēsele savas pastāvēšanas laikā var piedzīvot tūkstošiem nāvju un atdzimšanu. Interesanti, ka tie visbiežāk un visskaidrāk sastopami 80. un 90. gadu dzejā – laikā, kad Ziedonis tuvinājies arī kristietībai. Reinkarnācijas motīvs izmantots vairākos mīlas dzejoļos. Turklāt Ziedoņa dzejā atrodamajos piemēros blakus reinkarnācijai allaž pieminēts “rats, ritenis”, kas arī ir viens no Tālo Austrumu dzīves uztveri raksturojošiem lielumiem. Tāpat ieraugāma arī šīs tradīcijas eshatoloģiskā pārliecība, ka pasaules bojāeja ir tikai viens posms tās nebeidzamā cikliskā attīstībā. Ziedonis šo atdzimšanas motīvu pasludina par vispārēju principu, kas ne tik daudz saistīts ar konkrētu reliģiju, kā ar cilvēka garīgo aktivitāti kopumā.

Reliģisko motīvu izmantojuma izmaiņas

Iepriekš apskatīto daudzveidīgo reliģisko motīvu izmantojuma intensitātē un pamatojumā Imanta Ziedoņa daiļradē, tāpat kā sabiedrības attieksmē pret dažādām reliģiskajām tradīcijām, hronoloģiski manāmas pakāpeniskas izmaiņas. Visas dzejnieka daiļrades gaitā kristīgie un nekristīgie motīvi pastāvējuši līdzās un papildinājuši viens otru. Kristīgo reminiscenču skaitlisko pārsvaru visos Ziedoņa daiļrades posmos varētu skaidrot ar Latvijā iesakņojušos kultūras tradīciju.

Jau pirmajos dzejoļu krājumos – “Zemes un sapņu smiltis” (1961), “Sirds dinamīts” (1963), “Motocikls” (1965) –, lai arī valdošai ideoloģijai ir noliedzoša attieksme pret kristietību, samanāmi arī reliģiski motīvi. Uzrunā “dievs” te lietots mazais sākumburts, turpretī vārds “Cilvēks” rakstīts ar lielo, tādā pasaulē ieviesta hierarhija, kas pretēja Bībelē atklātajai. Savos dzejoļos, izmantojot arī Bībeles reminiscences, dzejnieks cenšas pierādīt, cik lieka ir jebkāda reliģija, cik novecojuši, kritizējami un sīkumaini ir kristietības bausļi un noteikumi, kas laupa cilvēkiem dzīvesprieku. Sastopamas tikai nedaudzas atsauces uz senlatviešu vai citām reliģiskajām tradīcijām, un arī tās pakļautas vispārējai ideoloģiski iekrāsotajai krājumu atmosfērai. Vairākas reizes minēts Pērķona tēls, kas simbolizē atsevišķa cilvēka darba sparū, kā arī velns, tomēr bez nopietnas reliģiskas nozīmes, ir apšaubīti mitoloģiskie priekšstati par dievību īpašo varu pasaulē.

Dzejas valodā izmantota ļoti pārdoša izteiksme – nepoētisku dzīves reāliju poētiskošana, puiciskums un izaicinoša oriģinalitāte tēlu un mākslinieciskās izteiksmes līdzekļu izvēlē, t. sk. šiem mērķiem izmantojot arī dažus reliģiskus motīvus. Šajos pirmajos dzejoļu krājumos bieži sastopami ikdienas valodā lietotie dieva, velna u. tml. pieminējumi, taču bez jebkādas sakrālas semantikas.

Nākamajos divos krājumos pakāpeniski palielinās Bībeles reminiscenču lietojuma biežums. “Es ieeju sevi” (1968) dzejnieks meklē arvien jaunus pretmetus, nodēvējot pat veselu dzejoļu ciklu – “Tēze – antitēze” (šo un nākamo krājumu raksturo spilgti bināro opozīciju tēli). Te Ziedonis daudz vairāk runā par cilvēku kā dvēselisku, garīgu

būtni. Liriskajam varonim būtiska ir dabas, zemes tuvība, šķiet, ka tieši no turienes (no horizontālās dimensijas) var nākt “svētība” (manāmas atsauces uz pagāniskajiem priekšstatiem par dabā mītošajām dievībām). Tomēr arī Dievs (vertikālā dimensija) te minēts kā viens no iespējamiem pasaules kārtības noteicējiem, un tieši tādēļ Viņu ir iespējams arī kritizēt par visu, kas pasaulē nav izdevies.

Krājumā “Kā svece deg” (1971) jau var runāt par ievērtības cienīgu Dieva jēdziena lietojumu Ziedoņa daiļradē, taču tas vēl joprojām ir tikai daļa no dialektiskā pāra Dievs – Velns, turklāt pēdējais, kā norāda J. Mackova, esot “miera un stagnācijas jaucējs, kūdītājs, radošs gars, aktīvā puse, kamēr Dievs paliek ēnā, jo pārstāv aprimumu, pasivitāti, ir esošās kartības sargātājs”.¹⁴ Krājumā atzīmējama arī lielā latviešu folkloras, sevišķi tautasdziesmu, ietekme, kas parādās dzejoļu ritmikā, tēlu izvēlē, noskaņās u. tml. Tomēr tas kopumā nepaliekina Ziedoņa dzejā sastopamo reliģisko motīvu skaitu. Vairāki šī krājuma dzejoļi vēlāk iekļauti 90. gados iznākušajā reliģiskās dzejas izlasē “Es skaitīju un nonācu pie Viena”, tomēr jāņem vērā, ka, to darot, dzejnieks mainījis dzejoļu sākotnējo skaitējumu un funkcijas.

1975. gadā iznākušajā krājumā “Caurvējš”, it īpaši sacerējumos, kuros izmantots sižets par Ievu un Ādamu, bieži izskan ironizēšana par 1. Mozus grāmatas pirmajām nodaļām un slavas dziesma cilvēku tieksmei pēc fiziskas tuvības, taču netiešā veidā pausta arī atziņa, ka Ievas un Ādama izvēle bijusi liktenīga un tagad nosaka visas cilvēku attiecības. Līdzās lasāma dzejnieka pārliecība par kādu pārāku, augstāku spēku, kas vada pasauli, – cilvēks vairs nav visspēcīgus pasaules priekšā, kā tas ticis attēlots iepriekšējos krājumos.

“Man labvēlīgā tumsā” (1979) dzejnieks izmanto arī jaunas Bībeles reminiscences (Noasa šķirsts, Lata sieva), līdz ar to iepriekšējie krājumi šķiet diezgan vienvēidīgi reliģisko motīvu izvēlē. Tomēr tās vairāk izmantotas valodiskajā līmenī – kā salīdzinājumi vai spilgti epitēti, mazāk – saturiskajā līmenī, kurā savukārt sadzirdama jau iepriekšējos krājumos aizsāktā vispārējā garīguma meklēšana, lielo vērtību noskaidrošana. Ziedonis nonācis pie atziņas par pasaules radīšanas mistēriju, par noslēpumaina pirmsākuma esamību un uzsver arī dzejnieka kā jaunas pasaules radītāja lomu. Kaut gan 80. gadu sākuma kritikās izskan doma, ka, sākot ar “Poēmu par pienu” (1977), Ziedoņa dzejā sācies jauns laikmets, ko raksturo “jauna un dziļāka cilvēku un lietu, pasaules būtības izpratne” un kas izpaužoties kā atgriešanās pie tautas pieredzē un folklorā uzkrātajām atziņām¹⁵, tomēr skaitliski, salīdzinot ar iepriekšējo krājumu, šeit vairāk izmantoti Tālo Austrumu reliģiju motīvi. Atsevišķos dzejoļos ir atsauces uz mitoloģisko laiku un telpu, tomēr salīdzinājumā ar kristietības motīvu lietojumu tie vēl joprojām veido visai nenozīmīgu alūziju daļu. Kopumā krājumā manāms reliģisku alūziju trūkums, to varētu skaidrot ar “filozofiskās dzejas” jēdzienu, ko, raksturojot šajā laikā tapušos dzejoļus, lieto recenzenti (V. Ķikāns, I. Čaklā). Izmantotajos tēlos un simbolos Ziedoņa dzejas pētnieki¹⁶ meklē (un atrod) Tālo Austrumu filozofijas – taču ne reliģijas – ietekmes, tomēr pats Ziedonis uzsver: “Man tumsa nenāk no dzenbudisma, ne no kādas citas filozofijas. Viņa gluži vienkārši ir.”¹⁷

“Re, kā” (1981) ir pirmais dzejoļu krājums, kuram velftitājās recenzijās tā laika kritiķi pievērsuši uzmanību reliģiozītai Imanta Ziedoņa dzejā. Vairākos dzejoļos pats dzejnieks atkal attēlots kā radītājs, taču par dzejas avotu šeit tiek

uzskatīts ne vairs kāds dzejniekā mītošs spēks, bet ārēja “gaisma”, šis jēdziens šajā un turpmākajos krājumos kļūst par vienu no Dievu raksturojošām metaforām. Turklāt dzejnieks aizrāda arī uz iepriekš valdījušo ačgārno pasaules hierarhiju, kad “Cilvēks” pastāvēja iepretī “dievam”. Viena no “Re, kā” biežāk minētajām ir nāves tēma, kuras risinājumā parādās vairākas reliģiskās tradīcijas. Ziedonis pārstāv gan kristīgo uzskatu (viena nāve), gan austrumniecisko (divas, trīs nāves), gan arī piemin senlatviešu reliģiju raksturojošo veļu kultu.

“Re, kā” un “Taureņu uzbrukumā” (1988) iezīmējas ceļš uz kristīgo morāli – uz cilvēkmīlestību un uzupurēšanos, uz riebumu pret vardarbību, uz kalpošanu garīgajām vērtībām, nevis mantai¹⁸ (kas gan šajā krājumā vēl bieži izskan kā vispārēja ētiska, nevis uz konkrētu reliģiju attiecināma norma). “Taureņu uzbrukumā” vārds “Dievs” apzināti rakstīts ar lielo burtu, tāpat tas atguvis savu nozīmību cilvēku uzskatos. Par nozīmīgu tēmu kļūst nepieciešamība pēc individuālas dievatziņas. Visizteismīgāk šajā krājumā skan dzejolis par Dieva pašpietiekamību, mūžību un iekšējo viengabalainību: “nenókurienes atnākošais / neūzkurieni aizejošais / no sevis paša iztekošais / pats sevī pašā iztiekošais // skan vārds, pats sevī iekšā skan / nav nemaz jāzina tas man / kāpēc gan jāzina tas man / ja tas jau skan.”¹⁹ Jāatzīmē, ka visā krājumā Ziedonis, lai arī pats arvien intensīvāk pievēršas kristietībai, ik pa laikam tiecies atgriezties pie dabas dievišķošanas – gan atgādinot par Saules mitoloģisko nozīmību, gan vienādojot sevi ar dabas tēliem.

Par kulmināciju ceļam pie Dieva uzskatāms dzejoļu krājums “Viegli” (1993) – savā noskaņā un idejās vistuvākais kristietībai –, kas top jaunā vēsturiskā, politiskā, sociālā, emocionālā un arī reliģiskā atmosfērā. Tajā atkal parādās tēmas, kas turpinās jau no agrākajiem krājumiem, piemēram, Ievas un Ādama motīvs. Dzejnieks nācis ar lielu, nozīmīgu mērķi – sludināt un nodibināt vispārēju garīgumu, cīnīties ar dvēselisku tukšumu pasaulē, savā tautā un katrā cilvēkā atsevišķi. Taču vienlaikus šajā krājumā atkal atdzīvojas tautas mitoloģijas un folkloras ietekme – Dievmāte parādās vienā līmenī ar Māru un Laimu, būtisku vietu pasaules uzbūvē atkal ieņem velna tēls un veļi, tāpat izskan Tālo Austrumu reliģijās populārā dvēseles pārdzimšanas tēma.

2000. gadā iznāk dzejoļu krājums “Ceļa sentiments”. Reliģiskie motīvi te lielākoties parādās tikai kā atgādinājumi, ka visu, ko dzejnieks ierauga un izdzird, radījis Dievs, kas vienlīdz uzskatāmi manifestējas gan dabā, gan cilvēkos. “Ceļa sentimentā” Dievs pārāk organiski saaudzis ar dabas tēliem, lai varētu tikt uzskatīts tikai par kristīgās baznīcas sludināto, tomēr vienlaikus ļoti bieži dzejoļu konteksts nepārprotami norāda tieši uz kristīgu Dieva izpratni. Notiek arī mēģinājums vienā līmenī nostādīt kristīgo ticību un dievturību. Ziedoņa pēdējais dzejoļu krājums ir “Trioletas” (2003). Bībeles reminiscenču izmantojums (arī kvantitatīvi) šeit vairs nav tik plašs kā krājumos “Re, kā” vai “Viegli”, toties sastopamas atsevišķas, bet spilgtas atsauces uz nekristīgajām reliģijām – pagānisko dievatziņu un Tālo Austrumu domāšanas sistēmām, tomēr Dievs vēl joprojām paliek augstākā autoritāte.

Kopumā pēdējie trīs krājumi pauž vienotu tendenci: lai gan Ziedonis savos garīgajos meklējumos nonācis pie Dieva un Kristus, tomēr savā dzejā viņš nav ļāvis vienplāksņainībai. Pēdējos krājumos dzejnieks apliecinājis, ka ir gatavs saglabāt un attīstīt Raiņa daiļradē smeltās idejas par vispārēja garīguma, reliģiska ekumenisma nepieciešamību un atbalsta dažādu reliģisko motīvu apvienošanas iespēju.

Vienotas Ziedoņa reliģisko uzskatu sistēmas veidošana nav bijusi šī darba mērķis. Lai izveidotu priekšstatu par šādu sistēmu, avotu sarakstam būtu jāpievieno arī šajā darbā neapskatīties sacerējumi – poēmas, proza, publicistika, kā arī vēstules, dienasgrāmatas u. tml. Tomēr, balstoties uz šo pētījumu, var secināt, ka Ziedoņa reliģisko filozofiju raksturo, pirmkārt, tieksme pēc dažādu reliģisko tradīciju līdzāspastāvēšanas un apvienošanas, par augstāko vērtību pasludinot katra atsevišķa cilvēka garīgumu, un, otrkārt, augstu ētisko normu izvirzīšana.

ATSAUCES

- ¹ Ziedonis sastādījis grāmatas “Tu dzīvoji dižu darbu: manas tautasdziesmas” (1985), “12 latvju dainas” (1985), “Kas jāzina meitiņām: latviešu tautas dziesmas” (1981).
- ² Tas rezultējies apceru un eseju krājumā “Mūžības temperaments: studijas par Raini” (1991).
- ³ Bendrupe, Mirdza. Tādam ar ķepu vairs neiebelzīsi. *No: Literatūra un Māksla*. 1993. 30. apr., 1. lpp.
- ⁴ Mackova, Jolanta. No dieva uz Dievu. Ziedonis, I. *Raksti*. Rīga : Nordik, 2000. 11. sēj., 422.–437.
- ⁵ Минц, Зара. Функции реминисценций в поэтике А. Блока. *No: Труды по знаковым системам: Сборник научных статей в честь Михаила Михайловича Бахтина, VI*. Тарту, 1973, С. 394.
- ⁶ Ziedonis, Imants. *Motocikls*. Rīga : Liesma, 1965, 45.
- ⁷ Piemēram, Arvīds Ziedonis apraksta Raiņa jauno reliģiju, “kas sevī satur vairāk humānistisko – arī latviski kulturālo – un cilvēcisko pieceju pie dzīves ētiski reliģiskajiem, psiholoģiskajiem un filozofiskajiem jautājumiem, kuru pamatā bieži ir bībeliskie un citi reliģiskie motīvi”. (Ziedonis, Arvīds. *Jāņa Raiņa reliģiskā filozofija*. Rīga : Zinātne, 1994, 176.)
- ⁸ Ziedonis, Imants. *Ceļa sentiments: dzejoļi, 1991–1996*. Rīga : Nordik, 2000, 78.
- ⁹ “Mēs esam iemācīti vai tā esam pieņēmuši, ka mūsu pagājībā ir daudzdievība, elkdievība. Es tā nedomāju. Latviešu folklorā ir ļoti skaista Dieva ideja, ļoti stingri izteikta.” Trīs šīs folkloras “dievaspekti” ir Dievs, Māra un Laima, kur pēdējā ir “saikne, kuru es varbūt nosauktu par pirmskristiānisko Kristus izpausmi”.” (Ziedonis, Imants. *Latvietis un reliģija: [Saruna ar dzejnieku I. Ziedoni]* / Pierakst. Baiba Pētersone. *Karogs*. 1994, 8: 190.–191.)
- ¹⁰ Turpat, 192.
- ¹¹ Ziedonis, Imants. *Es nonācu pie Viena: [Saruna ar dzejnieku I. Ziedoni]* / Pierakst. Jānis Rokpelnis. *Karogs*. 1997, Nr. 1, 27.
- ¹² Ziedonis, Imants. *Kā svece deg: dzeja: 1967–1970*. Rīga : Liesma, 1971, 28.–30.
- ¹³ Ziedonis, Imants. *Man labvēlīgā tumsā: dzeja*. Rīga : Liesma, 1979, 79.
- ¹⁴ Mackova, Jolanta. *No dieva uz Dievu*, 427.
- ¹⁵ Mackova, Jolanta. Ceļš uz vidus bezgalību. *No: Promatnākt, šurpaiziet: Raksti par Imantu Ziedoni*. Sast. Inta Čaklā. Rīga : Liesma, 1983, 60.
- ¹⁶ Piem., O. Kravalis rakstā “Mainīgā dzejnieka pasaule un atvērtās formas princips”. (*Promatnākt, šurpaiziet ...*, 107.–140.)
- ¹⁷ Ziedonis, Imants, Veidemane, Ruta. Pats – Ceļš – Darbs. *No: Promatnākt, šurpaiziet...*, 19.–20.
- ¹⁸ Mackova, Jolanta. *No dieva uz Dievu*, 435.
- ¹⁹ Ziedonis, Imants. *Taureņu uzbrukums: [dzejoļi]*. Rīga : Liesma, 1988, 138.

Summary

This paper aims at providing an insight into different religious motifs that appear in the poetry of Imants Ziedonis (1933). The author of the article uses synchronic and diachronic analysis, seeking to identify religious allusions and their sources, analyse the methods of how they are conceived and their functions.

The author concludes that Ziedonis' favourite method of generating and using religious motifs is to combine Christian, ancient Latvian, and Oriental motifs. Persistent yearning for unbounded religiosity and the idea of ecumenism characterize his poetry. Various religions appear next to each other in the process of evolution of Ziedonis' poetry. His poetry surprises with the diversity and multitude of the used religious motifs; therefore, it is hard to identify any complete religious philosophy of the poet within the confines of this paper.

Reliģija uz 1940.–1960. gadu fona: ieskats memuārliteratūrā

Religion in the 1940s–1960s: an Insight into Memoirs

Sintija Buhanovska

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte
Visvalža iela 4 a, Rīga, LV-1001
Sintija.Buhanovska@gmail.com

Rakstā tiek sniegts ieskats nesen publicētajos memoāros, kas veltīti subjektīvai 1940.–1960. gadu vēsturisko notikumu interpretācijai. Memoāru kontentanalīze ļauj apgalvot, ka reliģija ir vienojoša tēma dažādu sociālo grupu dzīvesstāstos, respektīvi, tā ieņēmusi būtisku lomu indivīda dzīvē jau kopš mazotnes, stiprinājusi noteiktu vērtīborientāciju sistēmu un devusi spēku pārdzīvot cilvēka cieņu pazemojošus apstākļus Otrā pasaules kara laikā un izsūtījumā. Rakstā analizēti K. Gaiļa, K. Rituma, V. Līguta un J. A. Medņa memoāri, izmantojot M. Ārgaila, D. Aberbaha un citu zinātnieku teorētiskās atziņas.

Atslēgvārdi: memoārliteratūra, Otrais pasaules karš, kolektīvā atmiņa, lūgšanas, liktenis.

1940. gadu vēsturiskos notikumus – Otro pasaules karu, deportācijas, izvarošanas, masu slepkavības, emigrāciju – un tos pavadošās fiziskās un garīgās izjūtas – badu, bailes, pazemojumu, vientulību, nespēku, dusmas – pamatoti var uzskatīt par traģiskāko traumu 20. gadsimta cilvēces kolektīvajā atmiņā, kas dažādu zinātņu pētniekiem liek atgriezties un izvērtēt minētā perioda notikumus arī 21. gadsimta sākumā. Līdz ar jauno ģeopolitisko situāciju, kas 20. gadsimta 80. gadu beigās pavēra iespēju publicēt dažādu sociālo grupu (karavīri, izsūtītie, emigranti) dzīvesstāstus par 20. gadsimta 40.–60. gados pašu pieredzētajiem notikumiem, autobiogrāfiskas ievirzes darbi nav tikai subjektīvi interpretētu notikumu izklāsts. Pēdējās divās desmitgadēs publicētie memoāri ir daudzveidīgi gan no māksliniecisko izteiksmes līdzekļu un teksta uzbūves viedokļa, gan no darbos skarto problēmējautājumu loka, tādējādi apstiprinot oficiālo, *ideoloģiski pareizi interpretēto* vēstures versiju vai minot būtiskus argumentus, kas liecina par vairākas desmitgades ilgu patiesības slēpšanu, publisku vēstures faktu sagrozīšanu un maldinošu tekstuālās atmiņas veidojošo avotu (mācību grāmatas, laikraksti, brošūras u. c.) līdz šim dominējošo lomu. Tūlīt gan jāpiebilst, ka 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta sākumā izdotajos memoāros reti rodami naratīvi, kas līdzīgi 40.–60. gados publicētajiem aprakstiem par Padomju armijas kareivju heroismu. Vairāki literatūrzinātnieki un kultūras teorētiķi, piemēram, Linda Andersone (*Linda Anderson*), Sidonija Smita (*Sidonie Smith*), Džūlija Vatsone (*Julia Watson*), Saimons Gans (*Simon Gunn*), uzskata, ka autobiogrāfiskus darbus iespējams uztvert kā vienu no vēstures izzināšanas avotiem. Nenoliedzot, ka atsevišķos gadījumos subjektīvi interpretēts notikumu izklāsts var radīt maldinošu vai neprecīzu priekšstatu par attiecīgo notikumu, Gans

apgalvo, ka “profesionālajai vēsturei [ar to domājot vēsturnieku savāktās liecības, skaidrojumus un arhīvos atrodamos materiālus – *Paskaidrojums mans – S. B.*] nav monopolstāvoklis pār pagātnes zināšanām; atmiņa, biogrāfija un arheoloģija ir tikai daži no pieejamajiem izziņas avotiem” (Gunn 2006, 8), bet Andersone norāda, ka autobiogrāfiski darbi liecina ne tikai par viena autora pieredzēto, bet par līdzīgu stāstu dominējošo pārsvaru attiecīgās sociālās grupas robežās, tādējādi iespējams, ka viens autors “runā” visas grupas vārdā (Anderson 2004, 104).

Literatūrzinātniekiem memuari ir pateicīgs materiāls, lai caur subjektīvi pieredzētu un interpretētu notikumu prizmu meklētu kopīgo un/vai atšķirīgo līdzīgu notikumu pārdzīvojušo indivīdu stāstos un saskatītu dažādu jautājumu traktējumus konkrētā laiktelpā. Turklāt rakstīšana, pārdzīvotā, bieži vien traumatiskā un turpmāko dzīvi ietekmējušā notikuma dokumentēšana ir vajadzīga pašiem darbu autoriem. Tā var būt nepieciešamība izklāstīt notikumus no “kā es to redzēju” viedokļa, tas var būt vēstījums bērniem un mazbērniem vai veltījums kritušo un citos apstākļos zaudēto līdzgaitnieku piemiņai. Lai gan darbu autori reti piemin tādu iemeslu, ko varētu dēvēt par rakstīšanu kā dvēseles miera radītāju, tomēr, iespējams, ka tieši tā ir galvenā, taču neapzinātā motivācija, ko savos pētījumos aplūkojuši Marks Frīmens (*Mark Freeman*), Deivids Aberbahs (*David Aberbach*), Pols Džons Īkins (*Paul John Eakin*) un citi zinātnieki.

Nenoliedzami, ka viens no jautājumiem, kas īpaši aktuāls kļuva līdz ar post-sociālisma valstu neatkarības atgūšanas centieniem, ideoloģijas lomas mazināšanos un vārda brīvības atdzimšanu, bija reliģija. Pēc Otrā pasaules kara reliģija *per se*, Baznīca un Dieva vārds bija aizliegto, oficiāli ignorējamo, izskaužamo tematu klāstā. Tomēr pēdējos gados publicēto memuaru kontentanalīze ļauj apgalvot, ka reliģija ir viens no tiem jautājumiem, kas autobiogrāfiskos darbos tiek skarts visbiežāk, tādējādi apvienojot dažādu sociālo grupu, vecumu un abu dzimumu vēstījumus. Tās ir visdažādākās izpausmes, sākot no pateicības Dievam Visaugstākajam par brīnumainu izglābšanos Sibīrijā līdz pat pārmetumiem par uzliktajiem pārbaudījumiem. Kā atzīmējis psihologs Maikls Ārgails (*Michael Argyle*), kas vairāku desmitu gadu laikā pētījis psiholoģijas un reliģijas attiecības, “reliģija mums palīdz pārdzīvot ciešanas un bezspēcību” (Argyle 2000, 101). Memuari par 20. gadsimta 40.–60. gadu notikumiem apstiprina zinātnieka izteikto domu un sniedz ieskatu reliģijas ārkārtīgi būtiskajā lomā karavīru, izsūtīto, bēgļu, sieviešu un vīriešu dzīvēs. Turpmāk rakstā tiks ieskicēta atsevišķu reliģijas jautājumu interpretācija latviešu zemnieka Kārļa Gaiļa dzīvesstāstā “Trīs ceļojumi pa plašo dzimteni” (2005), jauna virsnieka Vernera Līguta atmiņu stāstā “Virsošes ēnā” (2003), Jāņa Arvīda Medņa darbā “Bija tieši tā” (2005) un Kārļa Rituma grāmatā “Kā es to redzēju” (2005). Minēto darbu klāstā interesanti fakti rodami par Kārļa Gaiļa atmiņu grāmatas ceļu pie lasītājiem. Gailis ir grāmatas autors, tajā publicēts viņa stāstījums par pārdzīvoto vairākās darba nometnēs, taču burtnīcās rūpīgi pierakstītās un glabātās liecības plašākam lasītāju lokam nodevusi Gaiļa meita Maija Rita. Atšķirībā no citām līdzīga satura grāmatām “Trīs ceļojumos pa plašo dzimteni” saglabāts autora rakstības stils, darbā ir stila un interpunkcijas kļūdas, taču tās netraucē uztvert teksta pamatdomu. Šajā gadījumā iespējams apgalvot, ka Gaiļa savdabīgais izteiksmes veids piešķir lielāku ticamību aprakstīto notikumu patiesumam.

Lai gan Gaiļa, Medņa, Līguta un Rituma dzīvesstāstos ir daudz vienojošu elementu, jāatzīmē, ka Otrā pasaules kara sākumā Verners Līguts ir tikko virsnieka zobenu saņēmis jauneklis, kas režīma maiņas rezultātā nokļūst Padomju armijas rindās, bet drīz tiek izsūtīts uz Noriļskas apkaimi, Jānis Arvids Mednis – Vācijas armijas rindās iesaukts kareivis, kurš kara beigās arī tiek izsūtīts uz Sibīriju, bet Kārlis Ritums stāsta par jauna puīša dzīvi Latvijā 40. gadu sākumā un bēgļa gaitām 1944. gadā. Kārlis Gailis dzimis 1902. gadā, tātad minētajā laikposmā, stāstot par tās izsūtījuma reizēm gan vienatnē, gan kopā ar ģimeni, viņš ir vīrs pusmūžā. Tomēr visu četru autoru memuāros tiek uzsvērts, ka reliģijai ir bijusi būtiska nozīme ikviena indivīda dzīvē un tā stiprinājusi noteiktu vērtīborientāciju sistēmu, kas uz 1940. gadu notikumu fona – izvešanām, bēgļu gaitām, karavīru likteņiem, masveida slepkavībām – iezīmē krasu kontrastu starp līdzšinējo mierpilno dzīvesgājumu un jauno ģeopolitisko situāciju.

Raksturojot reliģijas izpausmes latviešu autoru memuāros, jāuzsver, ka tā bieži vien ir sinonīms jēdzienam *harmonija*, īpaši – vēstot par situāciju pirmskara Latvijā, turklāt vēstījumos par bērnības atmiņām atsevišķu autoru darbos iespējams izšķirt divus Dievus: Bībeles Dievu un Dievu, kas atpazīstams no latviešu folkloras. Kārļa Rituma darbā Dievs iekonturēts ne tikai kā kristietībā zināmais pasaules radītājs, kas mazā puīša atmiņā palicis kā “bargs un dusmīgs Dievs, kas rāja un sodīja cilvēkus, jo viņi to pienācīgi nepielūdza un negodāja” (Ritums 2005, 13), bet arī no latviešu tautasdziesmām un pasakām pazīstamais mūžsenais labais vecītis. Ritums vēsta, ka šis Dievs parādījās kā “sirms, labsirdīgs vecītis, kas cilvēkiem neredzams apgrozījās viņu vidū un, kā tas tautas dziesmā teikts, staigāja pa pasauli tik uzmanīgi, ka nevienu puķīti nesabradāja, pat pa pļavu ejot. Viņš neko sev neprasīja, bet bija vienmēr klāt, lai palīdzētu labiem cilvēkiem uzvarēt ļaunos” (Ritums 2005, 13). Tomēr, vēstot par atsevišķiem dzīves notikumiem un minot Dieva klātesamību vai īpašu likteņa labvēlību to tālākajā attīstībā, aplūkotajos memuāros autori atsevišķi nenošķir kristiešu Dievu un latviešu folkloras tēlu, tādēļ nav iespējams precīzi definēt, uz kuru no Dieviem konkrētajā epizodē atsaucas darba autors – bargo un dusmīgo vai sirmo un labsirdīgo.

Jāuzsver, ka lielākajā daļā atmiņu stāstu Dieva mācība, došanās uz Baznīcu svētdienu rītos, dievkalpojumos dzirdētie mācītāju vārdi netiek raksturoti kā dogmatiski un uzspiesta doktrīna, bet gan kā ikvienam saprotama dzīvesmācība. 20. gadsimta pirmajā pusē Baznīca ļaudīm radījusi miera un harmonijas sajūtu, un darbos bieži tiek pieminēta ērģeļu skaņu varenība. Kārlis Ritums norāda, ka bērnībā viņu ļoti ietekmējusi un bijību iedvesusi vecmāmiņas lasītā Bībele, “ši svinīgā, nopietnā grāmata” (Ritums 2005, 69), taču 1940. gada beigās “nevarēja gaidīt neko labu no tādas iekārtas, kas izsmej reliģiju un māca bērniem skolā neticēt Dievam” (Ritums 2005, 39). Bībele ir tā grāmata, ko izsūtījumā līdzī paņēmuši un saudzīgi glabājuši daudzi Latvijas iedzīvotāji. Kārlis Gailis savas grāmatas iesākumā min, ka 1949. gada 25. marta izsūtīšanas laikā paspējis paņemt līdzī vienam no dzimtas senčiem 1812. gadā iesvētību dienā Ugāles baznīcas mācītāja dāvāto Jaunās Derības sējumu (Gailis 2005, 22). Šādu dzīves notikumu aprakstīšana ļauj secināt, ka Bībeles vēstījumi latviešiem bijuši būtiski, tie devuši cerību un mierinājumu smago pārbaudījumu laikā.

Vēstot par turpmākajos gados notikušo, autori uzsver, ka izmisums un bezspēcība likusi pārkāpt iepriekšējos gados augsti godāto un pašsaprotamo bausli “Tev nebūs zagt”. Šajā gadījumā baušļa pārkāpšana tiek interpretēta nevis kā esošās ideoloģiskās iekārtas uzvara, bet gan kā izmisīgs solis, lai paildzinātu eksistenci, turklāt autori atzīst, ka zagšana izraisījusi nomācošu sajūtu. Jānis Arvīds Mednis raksta: “.. būdams tanku grenadieris, Konicas augļu dārzos nekaunīgi iegūto bumbieru sulīgo saldumu atceros joprojām. Taisnība – bads māca strādāt, bet kara laikā izsalkums spiež sirdsapziņu piekļust, pat ja tiek pārkāpt bauslis *Tev nebūs svešu mantu iekārot*” (Mednis 2005, 28). Zagšana tiek nosodīta visu minēto autoru darbos; tā tiek attaisnota tikai gadījumos, kad nepieciešams ēdiens cilvēka pamatvajadzību apmierināšanai. Netiek atzīta cita, līdzīgā situācijā nonākuša kareivja vai izsūtītā personīgo mantu nolaupišana un pārdošana – tas minēts kā izplatīts iedzīvošanās paņēmieni kriminālo grupējumu vidū. Kārlis Gailis atzīst: “.. es neiemācījos zagt, ne tāpēc vien, ka tas izlikās pretīgi, bet arī aiz aprēķina, ka ieguvums var būt niecīgs, apzogot sev līdzīgu novārgušu cilvēku.” (Gailis 2005, 44)

Memuāros kā viena no visplašāk iztīrītākajām un emocionāli spilgtākajām tēmām ir vēstījumi par vienā vai otrā frontes pusē dienā kareivju, izsūtīto, emigrācijā devušos cilvēku dvēseles stāvokli, turklāt, pamatojoties uz dažādu zinātņu teorētiskajām atziņām un naratīvu salīdzinošu analīzi, iespējams apgalvot, ka sieviešu un vīriešu vēstījumi ir vienlīdz izteismīgi un dziļi, tāpat notikušais atstājis sāpīgas atmiņas abu dzimumu pārstāvjos. Dzimtenes, māju un ģimenes zaudēšana nomāc un raisa domas par dzīves galu, kas atsevišķos autobiogrāfiskos darbos, piemēram, Vernera Līguta, atklāj arī domas par pašnāvību. Līguts raksta: “Smags slogs nospieda dvēseli arvien vairāk. Tik bēdīgi izbeidza cilvēka dzīvību drūmajā pasaules nostūrī!... Bet kā no tā izkļūt?” (Līguts 2003, 98) – un zem šiem viena autora vārdiem parakstīties varētu gan Gailis, Ritums un Mednis, gan tie daudzie tūkstoši cilvēku, kas bija nokļuvuši līdzīgos apstākļos, taču nav dokumentējuši savu pieredzi. 1970. gadā publicētajā Zigmunda Belevica brošūrā “Vai reliģija iedzimst?”, kas paredzēta kā ideoloģisks palīgīdzeklis cīņai ar reliģioziem cilvēkiem (šeit vēlreiz jāuzsver, ka līdz 20. gs. 80. gadu beigām valsts kontrolēja cilvēka brīvību un reliģija pretstatā Komunistiskās partijas ideoloģijai bija nevēlama), autors raksta: “Cilvēka noskaņojums, jūtas noteiktos apstākļos sekmē reliģijai labvēlīgas vides radīšanu vai uzturēšanu, sekmē uzņemību pret reliģiskām idejām.” (Belevics 1970, 12, 13) Tādējādi jāsecina, ka izmisuma brīžos indivīds ir vieglāk ietekmējams un pievēršas domām par racionāli neizskaidrojamām, pārdabiskām lietām. Arī M. Ārgails atsauca uz veiktajiem pētījumiem un apgalvo, ka “reliģija galvenokārt ir emociju kopums” (Argyle 2000, 93). Pētījumā analizēto autoru memuāros rodami pārliecinoši pierādījumi Ārgaiļa un Belevica izteiktajiem apgalvojumiem, proti, reliģija ir viens no spēka avotiem, kas dod emocionālu stabilitāti, mieru, rada drošības sajūtu, taču vienlaikus redzams, ka cilvēki meklē glābiņu un mierinājumu Dieva vārdos patiesā izmisuma, bezcerības, emocionālas nestabilitātes un depresijas brīžos.

Pievēršanās reliģijai šķietami bezcerīgās situācijās rada cerību, un būtiska loma šeit ir lūgšanām, kas var būt gan kolektīvas – un līdz ar to arī viens no socializācijas veidiem –, gan individuālas. M. Ārgails vērš uzmanību uz faktu, ka Otrā pasaules kara laikā 72% amerikāņu kareivju apgalvojuši, ka lūgšanas palīdz pārvarēt bailes un izmisumu kaujās (Argyle 2000, 123). Ārgails pētījumos norāda, ka briesmu un

izmisuma brīžos kā galvenās izšķiramas divējādas lūgšanas: 1) lūgumu saturošas lūgšanas, piemēram, slimības gadījumā, 2) lūgšanas kā sarunas, kuru laikā Dievs tiek uztverts kā sarunbiedrs, uzticības persona, kas varētu dod padomu izšķirīgā brīdī. Iespējams, ka viens no galvenajiem iemesliem, kāpēc memuāros galvenokārt tiek minētas lūgšanas, kurās ietverts lūgums (turklāt lūgumos vienlīdz dominē gan pozitīvas emocijas, gan izmisuma pilni saucieni), ir memuāru kā īpaša vēstījuma forma, proti, lūgšanu kā sarunu ir grūtāk atsaukt atmiņā un dokumentēt, tādēļ darbu autori min tikai tādas frāzes kā “es apcerēju šo situāciju”. Lūgumu saturošas lūgšanas ilustrē divi fragmenti no Vernera Līguta darba.

“O! Debess un zeme! Aplājiēt mani šai vietā, lai es uz mūžu palieku kopā ar viņu! [...] Dievi! Visi svētajie, kam jūs tur esat? Jums vienaldzīgas visas mūsu ciešanas! – Es gribētu kliegt tā, ka visa zeme drebētu – kā zemestrīcē – un tumsa iestātos pār pasauli un arī pār mani” (Līguts 2003, 222), – šādus vārdus Līguts saka pēc viņa iemīļotās meitenes Larisas nāves. Deivids Aberbahs uzsvēris, ka smaga zaudējuma gadījumā cilvēks ne tikai identificējas ar zaudēto cilvēku, bet simboliskā un daļēji mistiskā veidā arī ar lietām, piemēram, kokiem. Līgutam netaisnīgs liekas ne tikai viņa dzīves pavērsiens, proti, traumatisks ir bijis dzimtenes zaudējums, bet arī iemīļotās nāve, tādēļ, viņaprāt, miers varētu būt tikai tad, ja šādā brīdī līdzās Larisai svešās zemes klēpī guldītu arī viņu. Bez iemīļotās – emocionāli tuva cilvēka – latviešu puisis neredz dzīvei jēgu, nerod cerības un mieru. Taču vienam no ieslodzījuma vietas brigadieriem, kurš “ir saprātīgs un neizdzen cilvēkus”, Līguts vēl: “Lai Dievs viņam dod atgriezties!” (Līguts 2003, 150), piemētot, ka tā arī tas esot noticis.

Vieda Skultāne, analizējot indivīdu stāstīto par pieredzēto Otrā pasaules kara laikā, secinājusi, ka latviešu dzīvesstāstos dominē bieža atsaukšanās uz likteņa labvēlību, uz sargeņģeli, kādu augstāku, vārdos bieži vien neminētu būtni, kas galēja izmisuma brīžos bijusi klātesoša (Skultāns 1998, 66). Lai arī memuāros atklājas daudz pārdzīvojumu un dažādi likteņa pavērsieni, Līguts, Mednis, Gailis un Ritums spējuši veidot jēgpilnas dzīves, saglabāt ticību sev un ģimenei. Kam viņi pateicas? Vai tā ir cilvēka dzīvotgriba, nevēlēšanās padoties apziņu nospiedošajai sarkanajai ellei? Jānis Arvīds Mednis darba noslēgumā raksta: “Cerību pilns, pateicīgs liktenim un savam sargeņģelim izkāpu no vilciena Rīgas stacijā, lai sāktu jaunu dzīvi” (Mednis 2006, 103), un tas varētu būt ikviena Otrā pasaules kara notikumu aculiecinieka stāsta noslēgums. Taču izdzīvošana ir arī cilvēka gara stipruma apliecinājums, un šeit, šķiet, visprecīzāk iederas Kārļa Rituma rakstītais: “Kopš saprātīgas apziņas mošanās cilvēks nes sevī iedēstītu nojausmu par kādu mistisku spēku, kas stāv pāri viņa saprašānai. Mēs dodam tam vārdu Dievs, Jehova vai Allāhs atkarībā no tā, kādā kultūrā un sociālos apstākļos dzīvojam. [...] Bet ticība Dievam ir garīgs pārdzīvojums, ko katrs indivīds izjūt īpatnēji – tāpat kā Bēthovena simfoniju. [...] Ticība ir pārliecība bez pierādījumiem. To nevar saprast ar prātu. Tā ir jāizjūt ar sirdi.” (Ritums 2005, 157) Vai iespējams precīzāk raksturot netveramo un līdz galam neizzināmo, taču vienlaikus visur klātesošo?

Kārļa Gaiļa, Vernera Līguta, Jāņa Arvīda Medņa un Kārļa Rituma memuāros Dievs ir attēlots kā ambivalents tēls, kas vienā dzīves epizodē var būt mierinājuma un cerības avots, bet citā tam tiek adresēti autora pārmetumi par nožēlojamo, bezcerīgo eksistenci. Un joprojām neatbildēts ir memuāros bieži uzdotais jautājums –

ja Dievs ir visvarens un taisnīgs un mīl ikvienu, kāpēc viņš pieļāva Otrā pasaules kara šausmas un tūkstošiem nevainīgu cilvēku bojāeju? Profesors Stefans Kārteris (*Stephen Carter*) apgalvo, ka “tas, kam Dievs ļauj notikt, ne vienmēr ir identisks ar to, ko viņš vēlas” (*Carter* 2000, 131). Kurš – cilvēks un viņa griba vai Dievs – ir varenāks? Kas nosaka cilvēka dzīvesgājumu? Verners Līguts, apskatījis tēva kapu, izmisuma pilns raksta: “Un tā Dievs ir lēmis! Es biju tik nevarīgs, un tas dzina mani izmisumā.” (Līguts 2003, 22) “Nevarīgs” šajā gadījumā neattiecas uz fizisku nespēku; tā ir nespēja ietekmēt notikumu gaitu un labot netaisnīgos pāridarījumus. Par spīti līdzīgi izteiktiem vārdiem, domām par pašnāvību un bezcerības brīžiem, Līguts, Mednis, Ritums un Gailis spējuši atrast spēku sevī un apkārtējā pasaulē, lai veidotu jēgpilnas turpmākās dzīves.

Uzskatu noturības ziņā un spējā piesaistīt plašas ļaužu masas reliģija tiek salīdzināta ar ideoloģiju. Kārlis Gailis raksta: “Kristīgo lūgšanas sākas “Mūsu tēvs debesīs”... Romas imperators lika sevi par dievu pielūgt, Staļins tagad ir dieva vietā un viņa svētie priesteri dzīvo labas dienas, bet tauta cieš un dzīvo pusbadā – reizēm arī badā nonāk.” (Gailis 2005, 166) Iespējams, ka līdzīgi kā pētījumos par reliģiju tās plašākajā nozīmē, ietverot, piemēram, jautājumu par sektām un reliģiskām kopienām vai reliģiju uzplaukumu atsevišķos reģionos, būtu jāskata arī jautājums par ideoloģiju kā jauno (obligāto) reliģiju Otrā pasaules kara laikā un pēc tā. Ticība ideoloģijas saukļu sludinātājiem ir aktuāls jautājums, un šī apgalvojuma pierādījumi rodami arī memuārliteratūrā.

LITERATŪRA

1. Aberbach, D. (1989) *Surviving Trauma: Loss, Literature and Psychoanalysis*. New Heaven and London : Yale University.
2. Anderson, L. (2004) *Autobiography*. London and New York : Routledge.
3. Argyle, M. (2000) *Psychology and Religion: An Introduction*. London and New York : Routledge.
4. Belevics, Z. (1970) *Vai reliģija iedzimst?* Rīga : Liesma.
5. Carter, S. L. (2000) *God's Name in Vain. The Wrongs and Rights of Religion in Politics*. New York : Basic Books.
6. Gailis, K. (2005) *Trīs ceļojumi pa plašo dzimteni*. Rīga : Elpa-2.
7. Gunn, S. (2006) *History and Cultural Theory*. Harlow : Pearson Education Limited.
8. Līguts, V. (2003) *Virsošes ēnā. Latviešu virsnieka stāsts*. Rīga : Aplis.
9. Mednis, A. J. (2005) *Bija tieši tā*. Rīga : Madris.
10. Ritums, K. (2005) *Kā es to redzēju*. Rīga : Jumava.
11. Skultans, V. (1998) *The Testimony of Lives*. London and New York : Routledge.

Summary

The article gives a brief insight into four contemporary memoirs: “Trīs ceļojumi pa plašo dzimteni” (2005) by Kārlis Gailis, “Virsošes ēnā” (2003) by Verners Līguts, “Kā es to redzēju” (2005) by Kārlis Ritums, and “Bija tieši tā” (2005) by Jānis Arvīds Mednis. Memoirs disclose that religion and its various manifestations had a significant impact on the lives of soldiers and the deported and exiled people during World War II; it gave

meaning to their everyday life as well as the moral and physical strength to survive and overcome despair, horror, and injustice. The authors of the memoirs reveal emotionally impressive accounts of their high moral standards, on the one hand (e.g. shame to be punished for stealing or incapability to rob inmates even in times of starvation), and willingness to commit suicide and blame God for their fate in the state of utmost depression, on the other hand. The article explores the theoretical findings of David Aberbach, Michael Argyle, Simon Gunn, and Linda Anderson.

Ezoterika mūsdienu jaunākajā latviešu prozā *Esoteric Phenomenon in Modern Latvian Prose*

Bārbala Simsone

Latvijas Universitātes žurnāls "Humanities and Social Sciences. Latvia"
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050
Barbala.Stroda@gmail.com

Raksts ir veltīts fantastiski ezoteriskās prozas fenomenam, kas konstatējams vairākos pēdējo gadu laikā publicētos latviešu autoru romānos. Rakstā, pirmkārt, analizēta šī prozas paveida saturiskā un strukturālā līdzība literārās fantāzijas žanram, kas latviešu oriģinālliteratūrā sastopams tikai fragmentāri, analizējot tādus komponentus kā paralēlā pasaule, tipveida tēli, pārdabiskā klātbūtne u. c. Otrkārt, rakstā akcentētas savdabīgās pazīmes, kas ezoterisko romānu atšķir no klasiskās fantāzijas. Raksta noslēgumā izvirzīta hipotēze, ka šāda tipa literatūras parādīšanās ir raksturīgs Latvijas sabiedriskās domas un reliģisko uzskatu sinkrētisma atspoguļojums.

Atslēgvārdi: ezoterika, fantāzijas žanrs, garīgums, Jaunais laikmets, svētvieta.

Ezoteriskās literatūras izplatība pēdējo gadu laikā Latvijā, pateicoties neatkarības nojauktajiem cenzūras mūriem, ir bijusi visai ievērojama – darbojas dažādas ezoteriskās literatūras izdevniecības, krāsainus slepenās informācijas faktus atrodam gan dienas preses izklaides lappusēs, gan speciāli tam paredzētos izdevumos. Literatūrzinātnes uzmanību varētu piesaistīt vēl kāds fakts: grāmatveikalu plauktos līdzās populārzinātniskajiem izdevumiem rindojas arī daiļprozas darbi, kuros ezoteriskās teorijas inkorporētas sižeta un tēlu darbības kontekstā, tā radot visai savdabīgu prozas paraugu. Tā kā Latvijā šī tipa literatūras vidū latviešu autoru darbi gūst pārsvaru pār ārzemju rakstnieku sacerējumiem, iespējams runāt par zināmu ezoteriskās daiļprozas fenomenu pēdējās desmitgades oriģinālliteratūrā. Rakstā analizēta šī prozas paveida saturiskā un strukturālā līdzība žanram, ko Rietumvalstīs pazīst kā literāro fantāziju. Raksta hipotēze – tā kā latviešu ezoteriskais romāns satur fantāzijas žanra struktūru un motīvus, to šobrīd iespējams saukt par žanra tuvāko funkcionālo ekvivalentu latviešu literatūrā. Iespējams, to var skaidrot ar to, ka pēc "dzelzs priekšskara" krišanas un sekojošās reliģisko ierobežojumu atcelšanas Latvijā strauji ieplūda tulkotā populārzinātniskā ezoteriskā literatūra, taču fantāzijas darbi tika tulkoti un izdoti daudz lēnāk, tāpēc atšķirībā no Rietumu literatūras, kur abas tradīcijas veidojušās neatkarīgi viena no otras, Latvijā nereti vērojama visa pārdabiskā vienādošana, jo abās jomās trūkst stabilas lokālās tradīcijas.

Vispirms nepieciešams noskaidrot, kāda tipa prozas darbs šai rakstā traktēts kā ezoteriskais romāns. Ezoterisko romānu pirmām kārtām definē plašs klāsts no populārzinātniskiem avotiem aizgūtu vai kompilētu fantastisku elementu, kas tekstā traktēti kā faktiskā (ne hipotētiska) realitāte mūsdienu pasaulē. To vidū ļoti izplatīti

ir *New Age* jeb Jaunā laikmeta reliģisko ticējumu sistēmas postulāti: piemēram, tādi jēdzieni kā karma, gaišredzība, domu pārraide, astroloģija, bioritmī, auras u. c., raksturīgas arī tādas nostādnes kā antropocentriskums un predeterminācija. Tas raksturo žanra galveno tematiku – citu garīgās eksistences līmeņu sasniegšanu, pārdabiskās dimensijas apgūšanu un kodētas informācijas avotu atšifrēšanu. Otra raksturīga šo romānu iezīme ir izteiktais uzsvars uz nacionālā (latviskā) nozīmīgo un unikālo vietu pasaules kultūras kontekstā. Trešā pazīme: šī tipa darbi reti tiek apzīmēti kā fantāzija, tā vietā tiek izvēlēti nekonkrēti, pašradīti žanra apzīmējumi – pretenzijas uz realismu paūz tādi romānu apakšvirsraksti kā “ezoteriskais romāns” (E. Reģis), “hipotētiskais romāns” (J. Mauliņš), “romāns – varbūtība” (A. Beināre). Galvenā strukturālā līdzība ar fantāzijas žanru rodama faktā, ka šie darbi fantāzijai raksturīgi apraksta divas strikti nošķirtas pasaules: dabisko, kas attēlota atbilstoši mūsdienu Latvijas realitātei, nereti gan tendenciozi izceļot dažādas sadzīviskas un politiskas negācijas, un pārdabisko, kuras ainava palienēta no ezoteriskajā literatūrā aprakstītajiem utopiskajiem pagātnes vai nākotnes valstības modeļiem.

Pie līdzīgas ievirzes romāniem pēdējo gadu literatūrā pieder Jāņa Mauliņa “Aizvēstures traģēdija”, Viļa Liniņa “Pēdējais ledus laikmets. Balti dodas pasaulē”, Eduarda Reģa “Vai tu mani mīlēsi pēc 50 gadiem?”, Alberta Caunes “Kad brīnumpuķe zied”, Valda Rūmnieka “Ozola grāmata”, Jāņa Jurkāna “Nirējs”, Daces Priedes “Mēnesstars pār jūru”, Jāņa Lejiņa “Zīmogs sarkanā vaskā”, Skaidrītes Gailītes “Dvēsele mūžīgi dzīvā”, atsevišķi Andra Puriņa un Astrīdas Beināres romāni u. c. Ne visos minētajos darbos ezoteriskā ietekme ir vienādi izteikta, taču, tā kā aplūkota tiek literāra tendence, rakstā tie skatīti kā nostājā vienots darbu kopums. Analizējot šos darbus, iespējams konstatēt, ka to struktūrelementi atbilst galvenajām pazīmēm, kas ļauj raksturot daiļdarbu kā piederīgu fantāzijas žanram. Šīs pazīmes ir: stāsta struktūra, paralēlās pasaules, tipveida tēli, meklējuma sižets, pārdabisko elementu lietojums. Raksts nekoncentrējas uz romānu pseidoreālistiskajām pretenzijām, bet analizē darbu struktūru atbilstoši fantāzijas žanra īpatnībām, akcentējot arī savdabīgās pazīmes, kas ezoterisko romānu atšķir no klasiskās fantāzijas.

Stāsta struktūra šais darbos ir neviendabīga: sižeta plūdamā autors nereti iestarpina populārzinātniska rakstura apcerējumus, izskaidrojot dažādu ezoterisko fenomenu īpatnības. Te iespējams rast analogijas ar kritiķa G. Bereļa teikto par Umberto Eko romānu “Fuko svārsts”: “Okulto zinību popūrijs dzen uz priekšu sižetu, ezoterisma konspekti dancina romāna personas. Viss romānā notiekošais kļūst par imeslu kārtējai pasāzai iz ezoterisma vēstures” (Berelis 2001, 818), taču Eko romāna stils ir ar parodisku nokrāsu, kāda latviešu romānos nav sastopama.

Paralēlās pasaules jēdziens šais romānos dominē trīs pamatizpausmēs.

Pirmkārt, tā ir vēsturiski nepierādāma augsti attīstīta senbaltu civilizācija, no kuras kultūra izplatījies pa visu pasauli. Šai civilizācijai piedēvēti visi ievērojamākie mākslas, kultūras un zinātnes sasniegumi, tiklab seno ķeltu, ēģiptiešu u. c. daļēji mistificētu civilizāciju, kā arī pilnīgi mītisku senpasauļu (Atlantīdas, Hiperionas) iezīmes. Senbaltu civilizācijas izcilība pamatota ar ārpuszemes intelekta iejaukšanos – uzskatu, ka slepenās zināšanas senatnē Latvijas teritorijā nogādājuši citu civilizāciju pārstāvji – mītiskie “Dieva dēli”. Šeit redzam raksturīgu ezoteriskā romāna folkloras traktējuma paņēmienu – aizgūstot atsevišķu mitoloģēmu

(“Dieva dēli”), tai tiek pielāgots it kā racionāls – kaut patiesībā vēl fantastiskāks – izskaidrojums. Kosmiskās izcelsmes skatījumu atbalsta arī darbu varoņi: “Mēs, balti, nākam no debesu tālēm un mums ir zināmi Zemes radīšanas un arī citi svarīgi notikumi un noslēpumi.” (Liniņš 2005, 27–28) Baltu civilizācijas pirmsākumi nereti meklēti vēl pirms ledus laikmeta; piemēram, V. Liniņš šo versiju uzskata par pilnīgi vēsturiski pamatotu un kā pierādījumu citē dainu: “Lec, saulīte, rītā agri / Bāra bērns priecināt, / Bāra bērni gauži raud, / Tumšu nakti staigājot. / Bāra bērni sastājuši / Lielas upes maliņā.” (Liniņš 2005, 186) Tumsas un aukstuma semantika, pēc autora domām, vēsta par pirmlaikiem, kurus pārdzīvojuši senie balti. J. Jurkāna romānā “Nirējs” savukārt konspektīvi izklāstīta iecienītākā senatnes notikumu secība: “Kaut kad uz zemes bija valdījusi cita kārtība. Vai tad, kad vēl dievi to nebija pametuši, savos uguns ratos aizskriedami debesu tālumos? Nemdami līdz otrai mēnesi. Vēl ilgi pirms milzu plūdiem. Vēl pat pirms lielā aukstuma, kad sasala vai puse pasaules” (Jurkāns 2004, 126), tā sasaistot vēsturiskus (ledus laikmets), leģendārus (grēku plūdi) un mītiskus (otrs mēness, dievu vizīte) notikumus.

Priekšstats par senajiem baltiem kā kultūras nesējiem liek pamatu tam, ka apskatāmajos darbos bieži meklētas latviešu kopsakarības ar citām pasaules tautām un valodām, nereti kā pierādījumu minot līdzības folkloras tekstos un ornamentos. Daces Priedes romānā “Mēnesstars pār jūru” uz seno rakstu ārējās un simboliskās līdzības pamata tiek vilktas paralēles starp senajiem latviešiem un tikpat senajām Ziemeļamerikas indiāņu ciltīm. Arī Vilis Liniņš uzskata, ka Dieva dēli (“domājams, atlanti” (Liniņš, 2005, 190)) seno baltu priesterus “gaisa kuģos” nogādājuši pie indiāņu ciltīm, lai nodotu tiem savas zināšanas: “. . . vēl tagad daudz kas indiāņu dzīvē atgādina dzīvesveidu, rituālus, paražas, ornamentiku, īpašvārdus, kas raksturīgi Latvijai un senatnē bija tikai Latas baltu zemē.” (Liniņš 2005, 189) Savukārt Mauliņš apraksta fiktīva zinātnieka atklājumus, kas apstiprina latviešu mentālo radniecību “ne tikai ar sengrieķiem, senindiešiem, sensakšiem un ķeltiem, bet arī ar japāņiem, ēģiptiešiem un kādu Amerikas indiāņu cilti” (Mauliņš 2003, 82).

Romānu varoņi – mūsdienu cilvēki – ar senpasauli iepazīstas sapņos, vīzijās, atmiņās par iepriekšējām dzīvē, starppasaules ceļojumos. J. Jurkāna romāna “Nirējs” varoņi ir divi zēni, kam piemīt pārdabiskas spējas iekļūt jebkurā nākotnes un pagātnes laikmetā, kā arī savās iepriekšējās dzīvēs, jo tie “atpazīst” gan senbaltu apmetnes, gan Heopsa piramīdas: “Ar kādu septīto prātu viņš nojauta, ka viņā slāņojas vēl kādi citi laiki, viņš juta, ka ir nevis ieniris, bet atgriezies. Viņam radās aizdomas, ka arī šī pasaule nav vienīgā, kurā viņš bijis.” (Jurkāns 2004, 164) Šai kontekstā tiek piedāvātas arī utopiskas versijas par senāku un jaunāku laiku notikumiem.

Aizraušanās ar senvēsturi uzskatāmi ilustrē pagātnes kā zelta laikmeta glorificēšanas tendences. Zelta laikmets var slēpties arī tuvākā pagātnē – J. Lejiņa romānā “Zīmogs sarkanā vaskā” – letu valstī, proti, Latvijas teritorijā pirms 13. gadsimta, vai nākotnē – E. Reģis utopiskā 50 gadu tālas nākotnes vīzijā redz ideālo dekolonizētās Latvijas valsti, kur cilvēkus apkalpo roboti, darbā pieņemšanas pamatkritērijs ir auras krāsa un ar mirušajiem radniekiem iespējams sazināties telepātiski. Romāns prognozē, ka nākotnē tiks atklāta jauna planēta, kuru nosauks par Jaunbaltiju un kuras galvenais kontinents leposies ar vārdu Dzintarkrasts, ka Latvija kļūs “par vietu, kur mierā un satiecībā sadzīvoja kā latviešu dievturi un zinātnieki, tā Indijas jogi, Tibetas lamas un Rietumeiropas baltie magi”, un Latvijā izveidosies

“jauna, visu cilvēci aptveroša reliģija, garīga zinātne” (Reģis 2004, 235–236). Nereti autors, neradot neatkarīgu realitāti, modificē dažus faktus jau esošajā – Alberts Caune darbā “Kad brīnumpuķe zied” tēlo Latviju, kāda tā būtu, ja nebūtu bijis Otrais pasaules karš un okupācijas režīms, ja valstī valdītu latviskuma un dievturības principi.

Otrkārt, paralēlā pasaule var būt slepena valsts vai garīga brālība mūsdienu pasaulē, parasti ar centru Tibetā, Himalajos vai citā pēc Jaunā laikmeta teorijām reliģiski nozīmīgā reģionā. Tās adepti un ilumināti maskēti iefiltrējas neapgaismoto ļaužu vidū un nes tiem zinības, taču, rēķinoties ar tumšo spēku pretestību, tas tiek darīts slepeni. J. Mauliņa darbā “Aizvēstures traģēdija” šāda pasaule atrodas Himalajos, kur pazemē ierīkots Ēdenes dārza ekvivalents, mīt augsti attīstītas būtnes ar vidējo vecumu 20 000 gadu un klinšu sienas darbojas kā savdabīgs dators, pārraidot attēlus un slepenu informāciju no senas pagātnes, kas uztverama tikai izredzētajam varonim.

Treškārt, paralēlā pasaule ir garu pasaule, kurā mājo eņģeliskas vai “augsti enerģētiskas” būtnes, kas palīdz šīs zemes iedzīvotājiem ar mediju – īpaši apdāvinātu šīs pasaules indivīdu – palīdzību. Tas izskaidro faktu, ka sevišķa ezoterisko darbu kaislība ir kastu sistēmas rehabilitācija. Mauliņš raksta: “.. cilvēces izdzīvošanai nav cita ceļa kā vien ļaužu gudra sadalīšana kastās pēc viņu prāta īpašībām un tikumiem, lai varu neiegūtu tie, kam netiekams mierīgs darbs un cilvēces gājums uz zvaigznēm.” (Mauliņš 2003, 179) Arī E. Reģis savā romānā iedala cilvēci piecās kārtās, no kurām augstākā ir “Lielo Skolotāju jeb Dieva Ercenģeļu iemiesojušies skolnieki”, kas “redz tautas un cilvēces saistību ar visu Kosmosu” (Reģis 2004, 72).

Lai kura citpasaules versija tiktu izraudzīta, romānu darbība nenoris pasaules mērogā, bet par tās vietu izvēlēta nelielāka teritorija – piemēram, pilsēta kā jaunuma un nesaprātības perēklis un kontrastā ar to – nozīmīgs Latvijas lauku nostūris kā dzīvesziņas glabātava. Gandrīz nekad netiek aprakstīta arī no pastāvošās realitātes neatkarīga citpasaule, tāpat reti raksturotas pārejas starp pasaulēm. Tā vietā, lai apzināti spertu soli cauri durvīm uz citu realitāti, varoņa pāreja notiek augstāku spēku darbības rezultātā, kas saskan ar Jaunā laikmeta predeterminisma teoriju.

Izcila nozīme idealizētās senās civilizācijas kontekstā ir senbaltu reliģijas jēdzienam. Latvijas svētvietām autori piedēvē globālu nozīmi, senbaltu reliģiju apvelta ar priesteru kārtu, rituālu sistēmu, slepenu rakstību: šādi atkal iezīmējas baltu civilizācijas centrālā loma pasaules kontekstā. Svētvietas raksturo dievkalpojumu rituāli, kas pēc Brastiņu Ernesta parauga dēvēti par “Dieva daudzinašānu” un aprakstīti G. Merķeļa darbiem raksturīgās tautiskās romantikas gaisotnē. Tautas mutvārdu daiļrades avoti (dainas, teikas un pasakas), kā arī sakrālie objekti (tautas ornamentī, dižakmeņi u. c.) tiek minēti kā galvenais pierādījums latviešu globālajai unikalitātei. Jau kanoniskumu ieguvuši atsevišķi fantastiskām īpašībām apveltīti objekti, piemēram, Lielvārdes josta kā kodētais kosmosa nākamajām paaudzēm. Svētvietu vidū centrālā nozīme ir Pokaiņiem, kas raksturoti kā seno cilšu enerģētikas centrs, Latvijas Stounhendža; te iespaidu neapšaubāmi atstājušas svētvietu pētnieka Ivara Vīka teorijas, kurš Pokaiņus nodēvējis par visas senās pasaules svētkojojumu centru un kura pieminējumi, pēc viņa domām, vēlāk atspoguļoti somu “Kalevalā” kā kosmiskās Sampo dzirnavas un Rietumeiropas leģendās kā Svētā Grāla kauss. Šo

teoriju iespaidā sakrālu raksturu iemantojis akmens tēls kā pirmatnējais “dators”, kurā uzkrātas senās baltu priesteru zināšanas. Kā raksta Jānis Lejiņš, senatnē “.. augstākie krīvi devās mirt īpašās vietās starp svētajiem akmeņiem. Viņi mira vienatnē, ilgi un mierīgi, savas nākamām paaudzēm nododamās zināšanas kopā ar aizplūstošo dzīvības spēku ierakstīdami akmeņos. Šādi noglabāta gudrība nebija iegūstama nedz ar varu, nedz viltu” (Lejiņš 2001, 239). Akmeņu dziedinošās un maģiskās īpašības tiek pamatotas ar atsevišķām dainām, piemēram, “Bēdu, manu lielu bēdu”, “Strauja, strauja upe tecēj”, kā arī mītiskajiem “akmens taukiem”, ar kuriem ieziežas dainu varonis, dodoties karā.

Svētvietu kontekstā aktualizējas viens no centrālajiem romānu **tēliem** – priesteris/burvis, kas pilda vienlaikus senās gudrības iemiesojuma un autora rupora funkcijas. Šis tēls autoru traktējumā ieguvis mūsdienīgus vaibstus, taču saglabājis pasakas tēla anonimitāti un viendabīgumu – parasti tas ir kāds dzīvesgudrs latvietis, kas apveltīts ar pārdabiskām spējām, tādām kā telepātija, gaišredzība, kā arī ierastākām dāvanām – tautas dziednieka dotībām, āderu noteikšanas un dziedniecisko augu pazīšanas talantu. No reliģiskā viedokļa šie uzskati ir izteikti polifoniski – tajos savijas kristietības, neopaganisma un Jaunā laikmeta mācību ietekme, ko ilustrē, piemēram, šāds teikums E. Reģa romānā: “Zaiga palielījās, ka viņai esot ļoti spēcīgs biolauks un sargājot ietekmīgs sargeņģelis.” (Reģis 2004, 214) Parasti tiek uzsvērtas tās sentences, kas atbilst prioritātēm: dzīvot ar visiem mierā un satiecībā, kopt zemi, ieklausīties sevī un dabā utt. Raksturīgi burvja tēla piemēri ir aklā bronzas laikmeta senlatviešu reģe J. Jurkāna darbā “Nirējs”, dzīvesgudrā vecmāmiņa, Balto māju saimniece D. Priedes darbā, vēstures zinātniece Roze, ekstrasesns Metuzāls un zinātnieks Jānis Indrāns Mauliņa romānā “Aizvēstures traģēdija”, detektīvs Jānis Burtnieks Valda Rūmnieka “Ozola grāmatā” – par priesteru funkcijām signalizē jau varoņu personvārdi.

Šī persona darbojas kā palīgs vai padomdevējs darba centrālajam tēlam, kas ir fantāzijai tipiskais pasaku un episkā varoņa hibrīds: sākotnēji viņš ir necils, pat izstumts, taču viņa liktenis ir iepriekš nolemts, izredzētība iešifrēta jau viņa vārdā vai kādā mantotā priekšmetā. Nereti varoni apciemo vīzijas un pravietiski sapņi, līdz sākotnējo neticību nomaina fanātiska tieksme atklāt patiesību. Kā varoņa antagonists darbojas svešas tautas, varas vai reliģijas pārstāvis, reti – konkrēts cilvēks, biežāk – kopiena (padomju režīms, krustneši, ebreji, slepenas brālības, kristīgie fundamentālisti). Visi romānu tēli un to pārstāvētie viedokļi pēc mītiskās binārās opozīcijas principa iedalīti savējos un svešajos, tādējādi lasītājā tiek mākslīgi uzkurinātas simpātijas vai antipātijas. Tā J. Mauliņa romānā varoņa datorā ielaužas nezināmi datorpirāti, izdzēš neizpauzamo informāciju un pa e-pastu piesūta draudīgus attēlus, A. Puriņa romānā “Ar skatienu augšup” darbojas vampīriski komunisti, E. Reģa romānā – Latvijas okupanti, Priedes “Mēnesstarā” – vārdā nesaukti slepeni izlūkdienesti utt. Plaši izplatītas ir savvērestības teorijas, īpaši – versija par pārdabisko atklājumu slēpšanu valsts varas vai oficiālās reliģijas interesēs. Paralēli ļaundariem eksistē arī labvēlīgas slepenās organizācijas, piemēram, J. Mauliņa romānā minētā Augstākā Prāta Sapulce jeb Svētā Grāla Biedrība, kuru pārziņā “krājas aizliegtā informācija” (Mauliņš 2003, 102).

Sižetu pamatmotīvi raksturo visu fantāzijas literatūru: globāla cīņa starp labajiem un ļaunajiem spēkiem, uz kuras fona noris varoņa meklējumu ceļš pretī pilnībai. Meklējumu mērķis ir patiesības atklāšana, kam nepieciešams simbolisks

priekšmets. V. Rūmnieka "Ozola grāmatā" nenosaukti augstāki spēki liek varonim nemiņīgi visur saskatīt vienu un to pašu savādo attēlu – ozolu ar atšķirtu grāmatu pie saknēm –, kamēr atklājas, ka vārdā nesaukti augstāki spēki varoņiem "signalizējuši" par slepenu dokumentu un senu priekšmetu krājumu, kas apglabāts zem ozola kādā Latvijas nostūrī un kam pēdas tiek sadzītas ar dažādu modernu fantastisko līdzekļu klāstu – datoru, kurā parādās šifrēti attēlu vēstījumi, maģisku kārbu ar vizbulītes attēlu, kas producē zaļu staru un atver klintī apslēptās durvis, u. c. Izrādās, ka slepenās bagātības senajiem latgaļiem (letiem) atstājuši izmirusi kultūrtauta, ko Lielais Debesu Spēks brīdinājis par drīzo bojāeju.

Fantāzijas darbā neaizstājams ir **maģijas** un pārdabisko elementu izmantojums, taču ezoteriskajā romānā tradicionālos brīnumus aizstāj apceres par parapsiholoģijas parādībām un mītiskiem dabas spēkiem. Autori izplūst plašās ilustratīvās analizēs, rūpīgi pamatojot visu pārdabisko parādību eksistenci. Horoskopiem, nākotnes pareģošanai un tamlīdzīgām nozarēm nereti piešķirts teju vai zinātnes statuss. E. Reģa nākotnes utopijā katra indivīda "gēnu kombinācija tika datorā analizēta kopā ar astroloģiju, hiromantiju, fiziognomiku" (Reģis 2004, 103). Liela nozīme šais darbos ierādīta arī auru analīzei un karmiskās pārdzimšanas teorijai. Pārdabiskas būtnes (to paveidu skaits ir ļoti ierobežots): mājas gari, parādības no viņsaules vai puscilvēki (piemēram, vampīri, vilkači, dēmoni – raksturīgi komponenti A. Puriņa jaunākajos darbos), kā arī neizskaidrojamas parādības (poltergeists) šais darbos ir iecienītākas nekā, piemēram, runājoši dzīvnieki. E. Reģa romānā līdzās zinātniskās fantastikas elementam – cilvēkveida robotiem – sastopam arī tradicionālas fantastiskās būtnes: "Zaiga zināja stāstīt, ka viņa pāris reizi šeit manījusi rūķus, bet viņas draudzene pat netālu runājusies ar fejām." (Reģis 2004, 215)

Jau minēta ir romānu tendence folkloras metaforisko valodu tulkot kā šifrētu simbolisku vēstījumu par latviešu tautas dzīves gudrību. Dažādi kodēti teksti, zīmes un to atšifrēšana ir autoru īpaša aizraušāns. Mauliņš raksta: "Lai iemūžinātu galvenos pasaules gara uzbūves struktūrmetus un saglabātu šīs zināšanas paaudžu paaudzēs, to zīmes iededzināja apmetņu ādās, ieauda gurnautos un pasludināja par svētām, kas pasargā no nelaimēm un rāda ceļu uz nākotni." (Mauliņš 2003, 206) Romāni pieblīvoti ar autoru atkāpēm, kurās tie izskaidro folkloras tekstus, operējot ar zinātniskiem terminiem: "Racionālā skaidrojumā buramvārdus, citācijas, maģiskās zīmes un rituālus var vērtēt kā līdzekļus enerģētiski informatīvā lauka kodēšanai un pārkodēšanai. Rituāls ir tikai enerģētiskā lauka kods, kas ietekmē cilvēka psihi." (Priēde 1998, 89)

Raksturīgi ir ne tikai latviešu folkloras tekstu skaidrojumi, bet arī senu sakrālu tekstu, piemēram, Bībeles, interpretācijas. "Atzīšanas koka augli," atklāj Mauliņš, "ēda nevis Ieva, bet gan pirmo cilvēku māte – puspērtiķiene. Vairāki jaunie vīrusi iekļuva mātes organismā, saindēja augli un ietekmēja mazuļa attīstību." (Mauliņš 2003, 26) Savukārt Jānis Lejiņš velk paralēles starp vairāku tautu ticējumiem: "... pagānu ciltstēvu, no kura cēlušās visas tautas, nesauca vis par Noasu, bet Jāni – viņš bija sūtījis savus dēlus piepildīt un apdzīvot pasauli pēc Sampo dzirnu sagrūšanas, kad vispirms nāca uguns no debesīm, pēc tam ilgs aukstums un tumsa. Bet, lediem kūstot, patiesi viss pārplūda ar nevaldāmiem ūdeņiem." (Lejiņš 2001, 77) Savukārt Vilis Liniņš pauž pārliecību, ka "pirms ledus laikmeta baltu tautas viegli aizšifrētās Dainas un teikas" apgāz gan Darvina evolūcijas teoriju, gan Kopernika Saules

sistēmas modeli un atklāj, ka “tā saucamā Saules sistēma ir Zemes apsildīšanas un orbītas stabilizēšanas sistēma” (Liniņš 2005, 9).

Redzams, ka ezoteriskajam romānam ir izteikti **religijsks fons**, kura būtība ir neopaganisma, kristietības un Jaunā laikmeta mācību sintēze. Kristīgās vērtības tiek pieņemtas ar lielu atlases principu. Dace Priede savā romānā gan apgalvo, ka autentiskā folklorā un kristietībā ir “viena koka divi zari”, un ilustrācijai apraksta akmeni, uz kura vizlas gabaliņi izveido Dievišķās Acs attēlu, uzdodot to par kādas Rīgas baznīcas senu altārakmeni, taču nedaudz vēlāk uz šī paša akmens romāna varone rituāli upurē ūbeli, lai izlūgtos vārdā nesauktu garu pasaulei sava dēla dzīvību. Rakstnieki iespēju robežās apiet jēdzienu “Dievs”, tā vietā lietojot gan bezpersoniskus atvasinājumus – dievība, dievišķs, cilvēkdievi; gan eifēmismus – Liktenis, Augstākais Spēks, Pasaules Dvēsele utt., noliedzot kristīgās dogmas un meklējot slepenus informatīvus papildmateriālus, īstus vai viltus apokrifus. Dominē uzskats, ka “latvjiem jāatgriežas pie savas dievestības, kas iedibināta tais gadsimtos, kad pilskalnā pacēlās sentēvu pilis”, un kas balstās “dainās paustajās dievatziņās” (Caune 1999, 67). J. Lejiņš romānā “Zīmogs sarkanā vaskā” rezumē: “Cilvēks dzīvoja Laimas lemto mūžu Šajā un Viņā saulē, tā dvēsele aizgāja pie Dieva un atkal atgriezās savā dzimtā. Viņa mūža gājumu noteica paša rīcība, tās atbilstība Pasaules likumiem, nevis pievēršanās kādas baznīcas sludinātai mācībai vai novēršanās no tās. Dievs tik un tā bija viens vienīgs.” (Lejiņš 2001, 257) Arī A. Caune turas pie latviešu dievībām – Māras un Laimas, bet V. Liniņš deklarē: “Nemainīga un mūžīga ir tikai Dieva Dabas reliģija.” (Liniņš 2005, 194)

Tomēr lielā cieņā autoriem ir dažādu Jaunā laikmeta garīgumam raksturīgu reliģijas virzienu kompilācijas, par ko liecina arī izmantotā leksika. Atslēgas vārds šais romānos ir “enerģija” – saules, tumsas, kosmosa utt. Bagātīgi tiek lietoti paaugstināta stila epiteti un metaforiski izteikumi (Karma, Kosmos, Vīzija u. c. personificētas kategorijas), blīvs svešvārdu klāsts, kas piederīgs mīta semantiskajam laukam: *zikurāts, sfinksas, čakras, sakrāls*, kā arī jau žanrā nostabilizējušās klišejtīpa frāzes, piemēram, *gaišs / tumšs enerģētiskais strāvojums, kosmiskā enerģija, informatīvais lauks* u. c. Šie novērojumi atbilst fantāzijas žanrā sastopamajām zīmīgajām valodas niansēm un burvju formulām.

Raksturīgi fantāzijas darbam vēstījums nekur nenorāda uz savu fiktivitāti, tieši otrādi – tiek blīvi citēti literatūras avoti, laikrakstu ziņas, minēti gadskaitļi, uzvārdi, reālas personas tiek iesaistītas kā otrā plāna varoņi, – ar šo detaļu palīdzību autors cenšas panākt stāstītā ticamību. J. Mauliņa romāna varoņi periodiski atsaucas uz E. Siliņa darbu “Lielo patiesību meklējumi”, E. Reģa romāns – uz Latvijas Nacionālās frontes laikrakstu “DDD”. Visplašākais atsauču slānis attiecas uz ezoteriskās literatūras tekstiem, taču sastopama arī cita veida fikcija: atsauces, piemēram, uz pašu varoņu teikto, neesošiem literāriem darbiem utt., tātad var saskatīt fantāzijai tipisko sekundārās pasaules nostabilizēšanu ar tikai šīs pasaules ietvaros reālistisku faktu materiālu.

Iespējams secināt, ka latviešu ezoteriskā romāna autori radījuši savu īpatnēju fantastiskās prozas paveidu, kam raksturīgs vairums literārās fantāzijas žanra formālo iezīmju, tomēr tās ir būtiski modificētas galvenokārt reliģiskās bāzes iespaidā, jo autori savos darbos smeļas gan no populārzinātniskiem folkloras tekstu skaidrojumiem, gan no Jaunā laikmeta reliģiskās kustības jēdzienu interpretācijas.

Kāpēc šo literatūras paveidu tomēr dēvēt par fantāziju? Atbildi, iespējams, formulē dialogs no Mauliņa romāna: “Trūkst jebkādu pierādījumu par šīs hipotēzes patiesīgumu.” – “Ir pierādījumi. Bet tie šķiet pārāk zinātniski, tos vieglā sarunā nevar izklāstīt.” (Mauliņš 2003, 46–47) Tātad, kamēr hipotētiska literatūra paliek vieglas sarunas līmenī, nav pamata pieņemt šos darbus par kaut ko citu kā fantāziju. Savukārt ezoterisko mācību un dažādu reliģiju elementu sinkrētisms šais darbos ir raksturīgs Latvijas sabiedriskās domas atainojums.

LITERATŪRA

- Berelis, Guntis. (2001) Umberto Eko meklē ideālo lasītāju jeb Saldētas vistas noslēpumi. *No: Umberto, Eko. Fuko svārsts*. Rīga : Jāņa Rozes apgāds.
- Caune, Alberts. (1999) *Kad brīnumpuķe zied*. Rīga : SolVita.
- Jurkāns, Jānis. (2004) *Nirējs*. Rīga : Zvaigzne ABC.
- Lejiņš, Jānis. (2001) *Zīmogs sarkanā vaskā*. Rīga : Karogs.
- Liniņš, Vilis. (2005) *Pēdējais ledus laikmets. Balti dodas pasaulē*. Rīga : autora izdevums.
- Mauliņš, Jānis. (2003) *Aizvēstures traģēdija*. Rīga : Zvaigzne ABC.
- Priede, Dace. (1998) *Mēnesstars pār jūru*. Rīga : Karogs.
- Reģis, Eduards. (2004) *Vai tu mani mīlēsi pēc 50 gadiem?* Kuldīga : Zingbergs Māris.
- Rūmnieks, Valdis. (1998) *Ozola grāmata*. Rīga : Zvaigzne ABC.

Summary

The present study is devoted to exploring the wide use of New Age religious theories in Latvian esoteric fiction. This phenomenon is manifested in more than a dozen novels by Latvian authors published in the last decade. The structure and contents of the esoteric novel can be compared to those of the literary fantasy genre, although the Latvian authors often deny the fantastic character of their works. The paper looks more closely at the features that distinguish the Latvian novel among other fantasies, and are primarily connected to religious themes. Most frequently the authors try to nourish the Latvian identity by referring to folklore material, ornaments, or sacred objects and interpreting them in a pseudo-scientific manner as signs of an ancient Baltic civilisation, highly developed religion, even as a proof of contacts with the extraterrestrial. The paper concludes that the particular prose type corresponds to the main formal characteristics of the fantasy genre, although its specific traits have been strongly modified by the religious contents.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
732. sējums, Literatūrzinātne, folkloristika, māksla, 2008

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tāl. 67034535