

CĒĻŠ

TEOLOGISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS
Nr. 50, 1998



מדעי היהדות

Judaica

CELŠ

Nr. 50, 1998

CEĻŠ

Latvijas Universitātes teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums. Tā interešu lokā ir reliģijas socioloģija un vēsture, socioantropoloģija, kultūra un citas ar teoloģiju un reliģiju izpēti saistītas disciplīnas.

CEĻA izdošanu atbalsta
Prof. Arvida Ziedoņa fonds.

REDAKCIJAS KOLĒĢIJA:

Galvenais redaktors

E. Grislis

Ph.D., Prof., University of Manitoba, Canada;
Latvijas Universitāte.

V. Klīve

Ph.D., Prof., Latvijas Universitāte.

J. Sikstulis

Dr. Philol., Latvijas Universitāte.

A. Ziedonis

Ph.D., Prof., Muhlenberg College,
Allentown, PA, USA;
Latvijas Universitāte.

S. Krūmiņa-Koņkova

Dr. Phil., Latvijas Universitāte

Copyright

- © 1998, Latvijas Universitāte
© 1998, L. Aleksejeva
© 1998, H. Branovers
© 1998, R. Ferbers
© 1998, Š. Gliks
© 1998, T. Gurvičs
© 1998, M. Leinvands
© 1998, I. Leitāne, t.sk. tulkojumi
© 1998, A. Lvovs
© 1998, L. Šaliņš
© 1998, E. Sinkēviča, tulkojumi
© 1998, S. Šreiners
© 1998, L.G. Taivans
© 1998, C.R. Zaičiks
© 1998, I. Zvirgzds

Datorsalikums ***E. Sinkēviča***
K. Freibergs

Redaktore ***B. Jēgere***

LU Teoloģijas fakultātes
izdevniecība ***Ceļš***

Redakcijas adrese
Raiņa bulv. 19,
LV-1586 Rīga, Latvija
Reģ. Nr. 1431

Saturs

Redakcijas lapa 6

Jūdaika

Leons Gabriels Taivans
Jūdaisms reliģiju vēsturē 8

Stefans Šreiners
Austrumeiropas ebreju mantojums 23

Tatjana Aleksejeva
Kurzeme kā pirmā ebreju apmešanās vieta
Latvijas teritorijā 48

Calerijs R. Zaičiks
Jūdaisma svēto grāmatu un kodeksu sistēma 64

Aleksandrs Lvoovs
Midrāšs kā notikums 74

Daniels Bojarins
Acs Torā: redzētveļme midrāša hermeneitikā 85

Iveta Leitāne
"Vaimanu dziesmas" rabiniskajā literatūrā (Rabi
Akivas smieklī kā hermeneitiskā atslēga midrāšā
"Ēhā rabati" 107

Hermans Branovers
Toras un dabaszinātniska pasaules uzskata
konverģence mūsdienās 124

Hermans Branovers
Ruvins Ferbers
Absolūtā laika izpratne modernajā zinātnē
un jūdu tradīcijā 128

Ruvins Ferbers
Ebreju tradīcijas simetrija un mūsdienu izvēle 139

Šimons Gliks
Ebreju ieguldījums medicīnas ētikā,
tuvojoties 21. gadsimtam 145

Tobijs Gurvičs
Dviņu medicīnas ētiskās problēmas Torā 153

Iveta Leitāne
Jūdaisma motīvi Šulca modernismā 160

Bruno Šulcs
Grāmata 182

Mihaels Leinvands
Hasīdisma muzikālā ētika 194

Publikācijas

Ilmārs Zvirgzds
Vaimanu dziesmas: metrika un struktūra 203

Bibliogrāfija

Laris Salinš
Jūsu atbildes ir un paliek tikai māņi! 259

Autori 269

Redakcijas lapa

1998. gada "Ceļa" laidieni ir veltīti ļoti interesantam un Latvijas reliģijas zinātnieku, teologu un citu humanitāro nozaru pārstāvju mazpārzinātam kultūrvēstures un pētniecības laukam, proti, jūdaikai Latvijā.

Jūdaisms ir viena no Latvijas divām vēsturiskajām reliģijām (bez kristietības). Ebreji Latvijā ir sākuši iecelot ļoti sen un tas ir bijis viens no Rietumeiropai raksturīgiem procesiem. Šis jautājums ir atspoguļots Tībingenes universitātes profesora Šreineras rakstā. Latvijas ebreju imigrācijas pirmsākumus aplūko L. Aļeksejeva savā Kurzemes vēstures lappusē.

Darbi par jūdaisma svēto Rakstu kanonu un komentāru literatūru sastāda šī izdevuma otro tematisko daļu.

Viens no mūsdienu epistemoloģijas jautājumiem ir saistīts ar cilvēka-eksperimentatora, jeb zinātnieka-domātāja vietu empiriskās pasaules izpētes procesā. Vairāki autori, tādi, kā R. Ferbers un H. Branovers savos rakstos parāda, ka vairāki modernās fizikas postulāti ir bijuši zināmi un fiksēti jau pirms gadu tūkstošiem jūdaisma svētajās grāmatās un rabīnu sentencēs.

Jūdaisma ētikas izpratne, kā arī prasme to dziļi izstrādāt ir ļoti redzama Š. Glika un T. Gurviča rakstos.

Jūdaisma izpausmes literatūrā un mūzikā ir reprezentētas I. Leitānes un M. Leinvanda publikācijās, kā arī Bruno Šulca esejā.

Visi "Ceļa" laidienā esošie materiāli ir liecība arī tam, kāds ir jūdaikas akadēmisko meklējumu virziens. Kā to var sagaidīt postkomunisma zemē, lielu vietu šeit ieņem reliģijas un kultūras

rehabilitācija. Ir nepieciešams liels darbs, lai uzceltu no jauna sagrauto zināšanu tempļi. Šim darbam ir divi aspekti: pašu ebreju kopienas izglītošana, pētījumu darbs visdažādākajos laukos — vēsturē, garīgās domas, literatūras, mūzikas, u.c. aspektu izpētē. Vienlaicīgi nepieciešams veikt plašu izskaidrošanas darbu, popularizēt ebreju kultūras bagātību arī ārpus nacionāli-religiskās kopienas. Šai nolūkā liels darbs ir darāms tulkotājiem, translatoloģijas teorijas veidotājiem Latvijā. Par to varam gūt ieskatu, izlasot I. Zvirgzda rakstu.

Aiz redzamās darba daļas, kas reprezentēta šai izdevumā, slēpjas nopietns, lielas zināšanas prasošs terminologa darbs. Pārsteidzoši bagātā literārā un reliģiskā jūdaisma leksika prasa savu latvisko transliterāciju. Pie tās ir strādājis LU profesors Dr. Jānis Sīkstulis. Šai izdevumā lietoto īpašvārdu, vēsturisko un ģeogrāfisko reāliju, kā arī citu terminu atveide ir viņa zinātniskais ieguldījums topošajā Latvijas jūdaikā.

Leons Gabriels Taivans

Jūdaisms reliģiju vēsturē

Jūdaisms ir viena no Latvijas vēsturiskajām reliģijām. Tomēr Latvijas iedzīvotāju priekšstati par jūdaismu, tai skaitā — pašu ebreju zināšanas par to bieži ir nepietiekamas vai izkropļotas. Reliģiskajai lietu izpratnei ir mainīga daba. Pirms pārdesmit gadiem jūdaisms oficiālajā ideoloģijā tika tēlots kā sliktākā no reliģijām, un šajā apstākli bija ne tikai politiskā neapmierinātība ar to, ka Izraēla nekādi nepiederēja pie "sociālisma nometnes", sava loma bija iesīkstējušiem, no viduslaikiem nākušiem priekšstatiem par to, ka jūdaismam piederīgie ir sabiedrības autsaideri; ka jūdaisms ir vēsturisks anahronisms. Var teikt, ka gadsimtiem ilgā kristīgās Eiropas oficiālā attieksme pret jūdaismu kļuva par komunisma ideoloģijas modeli attieksmei pret visām reliģijām. Tikai pēdējā laikā skatījums uz šo senāko Tuvo Austrumu dzīvo reliģiju, kurai Eiropas civilizācija ir ārkārtīgi daudz parādā, ir mainījies par labu iecietībai un arī — dzīvai interesei.

Reliģijas akadēmiskai refleksijai nepieciešams ņemt vērā paša vērotāja, domātāja vai vienkārši — interesenta reliģisko prepozīciju jeb "pieejas fonu". Viduslaiku stereotipi par jūdaismu veidojās nereti no kariķētiem priekšstatiem, kurus kultivēja sava laika rakstītāji un sabiedriskās domas veidotāji. Tā radās aizvien esošais priekšstats par jūdaismu kā pilnīgi arheoloģisku reliģiju, kuras attīstība ir beigusies vismaz pirms pāris gadu tūkstošiem, kamēr Israēla reliģijas īstais turpinājums ir bijusi kristietība.

Jūdaisma pārstāvjiem tēvutēvu ticība ir nepārtraukta kontinuitāte, kas ietver sevī Bibli,

Rakstu mācītājus, farizejus, rabinus un mūdienu jūdaisma skolotājus. Vienlaikus jūdaisms ir aplūkojams kā kultūrvēstures daļa, un arī šeit subjektīvajai izjūtai ir dominējoša nozīme. Vieniem jūdaisms ir ipaša izredzētība, kuru nodrošina piederība pie izredzētās tautas; citiem tā ir nacionālās atdzimšanas kustības — *Cionisma* kultūrvēsturiskais arguments; citiem — ētisks monoteisms, kuru raksturo savstarpējo attiecību izsmalcinātība un elitāra piederība pie pasaules kultūras visenākā mantojuma.

Kā reliģijas vēstures objekts jūdaisms ir attīstījies paralēli Tuvo Austrumu un Eiropas civilizācijai un to reliģijām, vienlaikus piedzīvojot tās teoloģiskās paradigmu maiņas, kuras ir satricinājušas ne tikai kristietību, bet arī islamu. Jūdu, musulmaņu un kristietības teologi, lai cik savādi tas liktos, ir allaž iespaidojuši cits citu, turklāt teoloģija vienmēr ir aizņēmusies no jūdaisma, papildinot to "parādzīmi", kuru kristīgie domātāji izņēma no jūdu reliģijas sava mūža ritaismā. Vienlaikus kristīgā Eiropa ar savu dzīves stilu, vērtībām un arī netikumiem ir atstājusi iespaidu uz jūdaismu. Un tomēr — jūdaisms ir vienreizēja parādība reliģiju vēsturē, par to liecina vairāki tās formālie parametri.

Jūdaisma struktūru unikalitāte

Jūdaisms ir nacionāla reliģija. Šāds statuss ir unikāls modernajā pasaulē, kas, šķiet, radusi lūkoties uz ikvienu reliģiju kā fenomenu, kas pārklāj nacionālās robežas. Tauta, kuras ģenēze ir ritējusi roku rokā ar nacionālās reliģijas izcelsmi laikā posmā kopš 2. gt. p.m.ē., ir pārsteidzoša ar savu spēju saglabāt nacionālā un reliģiskā sintēzi nu jau vairākus gadu tūkstošus. Jūdu tauta ir pārdzīvojuši dažādus laikus, un dramatiskākie no tiem ir bijuši saistīti ar dzīvi trimdā, svešā etnoreliģiskā vidē. Ir bijusi zaudēta valoda, ir vajadzējis runāt un domāt kategorijās, kas ir svešas ebreju tautas vēsturei. Tur kur citi, zaudējot savu valodu, ir "izšķīduši" svešas tautas vidē, ebreji ir varējuši saglabāt sevi, un nacionālās identitātes garants ne vienmēr ir bijis reliģijas kopums, nereti ir pieticis ar dažiem reliģijas elementiem. Galvenais no tiem — tās kultivētā piederības izjūta. 10. gs. jūdu aristotelietis Saadja Gaons rakstīja: "Šī tauta ir tauta, pateicoties vienīgi Toras tikumam."

Jūdaisms ir laikabiedrs Senās Ēģiptes, Mezopotāmijas un Fenīcijas reliģijām. Minēto valstu reliģijas sen jau mirušas, bet jūdaisms dzīvo vēl šobaltdien. Monoteisms, kas tagad šķiet pašsaprotama lieta, seno reliģiju vēsturē bija pilnīgi unikāla parādība. Vecās Derības teksta kritiķi mēģina pierādīt, ka viendievība ir vēsturiski vēla parādība, ka to ir iespaidojusi praviešu kustība un ka tas vēsturiski ir izsekojams laika periodā, kas nav agrāks par Babilonijas trimdu (586.–537. g. p.m.ē.). Šāda vienkāršota evolucionisma shēma nedod atbildes uz vairākiem būtiskiem jautājumiem. Politeistisko reliģiju neatņemama struktūra ir teogoniskais mīts. Jūdaismā teogonijas nav. Dievišķajā sfērā Dievam nav ne sievišķās emanācijas ("dieva sievas" jeb dieva kreatīvā spēka simbola), ne pakļauto dievu, ne politeismam raksturīgās dievu cīņas. Jūdaismā nav tādas pasaules reliģiju pamatstruktūras kā aktualizēta pasaules radīšanas mīta. Ja jūdaisms būtu savā senvēsturē bijis "viena no sava laika reliģijām", tad senās, Rakstos nefiksētās struktūras aizvien vēl pastāvētu kādā citā izpausmē. Visbiežāk par tādu kalpo rituāli.¹ Ne jūdaisma senākie, ne pieejamie sinhronie slāņi neuzrāda radīšanas mīta aktualizāciju nedz Tempļa, nedz pārejas rituālos, nedz dzimtu hronoloģijā, kur tie parasti izpaužas viskrasāk. Tuvo Austrumu un Ziemeļāfrikas reliģiskais fons veidoja to, ko ne sevišķi precīzi sauc par "auglības kultu", kas ietvēra indivīda pašidentifikāciju ar kādu no dieviem (piem. Senajā Ēģiptē — mirušā pielīdzināšanu Ozīrisam, Mezopotāmijā — pašidentificēšanās ar Inannu vai Tammuzu), taču jūdaismā Dieva attiecības ar cilvēku raksturo izteikta distance no vienas puses un noslēpumaina mīlestības saite — no otras.

Dievs slēdz ar Savu izredzēto tautu derību, par kuras pildīšanu tā saņem apsolīto zemi, bet — tās nepildīšana ved to arī ciešanās. Šī izteiktā reliģiskās apziņas distance ir efektīva struktūra, kas ir darbojusies kā pastāvīgs dzenulis jūdu tautas vēsturē. Distance nepilnīgā un grēcīgā cilvēka un pilnīgā un visuvarenā Dieva starpā nav beigusies, kā tas ir bijis analfabētu tautu reliģijas vēsturē, ar Dieva aizcelšanu *deus otiosus* godā — un aizmirstībā. Līgums, jeb *Derība* uztur šo saiti, liek domāt par

¹ Sk. E.B.Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980

cilvēka neizmantojamajām rezervēm, studējot Toru dienu un nakti un līdz ar to — liek pilnveidoties ne tikai ticībā, bet arī ikvienā dzīves un darba solī. Šeit ir viena no ebreju tautas fantastisko panākumu atslēgām.

Nav tiesa, ka jūdaisms ir *nomokrātija*, likuma burla ievērošanā nogrimusi reliģiski nedzīva sistēma. Par pretējo liecina tas, ka Israēlis ir Dieva izraudzīta ligava, ar kuru nav iespējama ne šķiršanās, ne atraitnība, bet tikai mīlestības papildījums. Seno reliģiju simboliskā Dieva sievišķā izpausme ir Dieva radošā enerģija, caur kuru transcendentais iejaucas profānajā pasaulē, kas citādi tam būtu neaizsniedzama. Dieva sievišķā emanācija līdzīgi savam "vīram" piederēja dievu un debesu būtnu pasaulei. Israēlis, kļuvis par Dieva ligavu, tika iecelts dievišķības kārtā. Par Dieva radošo enerģiju vajadzēja kļūt izredzētajai tautai un šajā apstākli nav grūti saskatīt tās unikālītāti pasaules tautu saimē. Ne velti jūdaisms ir devis reliģijas vēsturei pirmos martirus. Labprātīgi iet nāvē var vienīgi mīlot To, kā dēļ tu esi gatavs upurēt savu dzīvību. Mīlestības saite ar Dievu ir patiesa reliģija.

Israēļa monoteisms ir unikāls arī uz citu seno monoteismu fona. Senās Ēģiptes reliģijas henoteiskajai hipotēzei², vēlinajai grieķu pasaules filozofiskajai un bezpersoniskajai viendievībai bija maz kopīga ar to monoteismu, kas bija izteikti personisks, ko atzīmēja arī Viņa vārds ("Jahve ir Dievs"). Tas noraidīja jebkāda veida sinkrētismu, kas izpaužas daudzos dievu vārdos un to manifestācijās. Israēļa neatkarotajam monoteismā Dievs ir absolūti transcendentāls, absolūti garīgs un absolūti unikāls. Tik pilnīgu ekskluzivitāti apkārtējās reliģijas nepazīna. Viena lieta ir teorētisks monoteisms, pavisam cita lieta — reliģisks. Reliģiskais monoteisms prasīja praktisku cilvēka—Dieva attiecību īstenošanu.

Nevienu reliģiju nevar iztikt bez simboliska savas pielūgsmes objekta. Senās Tuvo Austrumu reliģijas pazina tempļu dievkalpojumu, valsts varas sakralizāciju, kurā manifestējās dievišķais. Arī jūdaisms iegāja mūsu ēras pirmajā gadsimtā ar Templi, tā upurēšanām un rituāliem. Tai pašā laikā — Israēlis ir ieguvis arī alternatīvo reliģiskā svētuma

² "Henoteisms" ir tehnisks termins, kurš apzīmē situāciju, kad formāli politeistiska reliģija pēc savas strukturālās uzbūves liecina par tās faktisko monoteismu.

simbolu un avotu, kāda tobrīd nebija nevienai citai reliģijai, un tas ir *Tora*, kuru kristīgā pasaule pazīst kā Vecās Derības pirmās 5 (Mozus) grāmatas. Jūdiem Babilonijas trimdā, no kuras viena tautas daļa vairs neatgriezās, bet cita — sāka runāt svešā valodā un piekopt turienes kultūru, teorētiski vajadzēja pārtautoties. Tas nenotika, jo jūdi vareja paņemt līdzi šo savu lielāko svētumu — Toru. Svēto Rakstu tistoklis nebija templis, tā nebija sakrāla valsts — teokrātija, tā bija pārnēsājama un līdzpaņemama lieta. No Babilonijas trimdinieki atgriezās ar "alternatīvu reliģiozitāti". Tā bija koncentrēta uz Svēto Rakstu studēšanu, komentēšanu un to prasību īstenošanu dzīvē. Tā bija jauna reliģiskā struktūra, kuru vēlāk pārmantoja kristietība un islams, kuru struktūra, kas būtiski iespaidoja pēcrenesances Eiropu, padarot to par rakstītā teksta civilizāciju. Šo no jūdaisma aizgūto kultūras savdabību ir vieglāk novērtēt, atkāpjoties Indijas, Dienvidaustrumu Āzijas vai pat Ķīnas civilizācijās, kuru reliģiju pamatā ir bijusi cita — mutvārdu tradīcija un rituāls.

Katram reliģijas tipam ir raksturīgas savas sakrālās personas jeb reliģiskās autoritātes. Priesterības institūts Senajā Ēģiptē, Romas ierēdņu priesteriskās funkcijas, Kanaānas pilsētvalstu valdnieku priesterība pieder vienam un tam pašam sakrālo personu tipam. Jūdaisms arī šeit ir izņēmums, jo kopš pēcizsūtījuma laika blakus Jeruzālemes Tempļa levītiem parādās arī Rakstu skaidrotāja persona, kas pārliecinoši ieņem sakrālo personu nišu un veido Templim paralēlu reliģisko sistēmu. Pēc Jeruzālemes Tempļa sagraušanas m.ē. 70. g. "Rakstu mācītāji" un viņu mantinieki — rabīni — pilnībā aizvieto tad jau tukšo vietu.

Rabīni pārmanto vēl vienas savu priekšgājēju kohortas autoritāti. Runa ir par praviešiem. Šis Dieva izredzētās, ar īpašu harizmu apveltītās personas jūdu reliģijas senvēsturē laiku pa laikam ieguva "oficiālu statusu" vienā vai otrā jūdu valdnieka galmā. Tomēr, kā liecina Raksti, lielākoties viņi piederēja tai cilvēku plejādei, kuru talants un aicinājums ir reliģija; citiem vārdiem — tie ir bijuši Dieva izredzētie, kuru pravietošanas vārdi nav patikuši ne valsts varas nesējiem, ne sava labuma tīkotājiem. Viņi nav bijuši valdnieku un pasaules vareno apmīļoti un ieredzēti, drīzāk otrādi: patiesības vārds ir prasījis no viņiem upurus un ciešanas. Rabīni pārņem arī šo tradīciju, institucionalizējot to, atvasinot autoritatīvo vārdu ne

tikai no Gara pavēles, bet arī no Rakstu gudribas. Rabīni sāk veidot neformālu hierarhiju, kur ne tikai Rakstu zināšanai, spējai komentēt Likumu, bet arī garīgajām dāvanām, personiskajam svētumam un citām indivīda rakstura īpašībām bija nebūt ne pēdējā loma.

Kā jau teikts, Svētie Raksti kļuva par jūdaisma galveno svētumu, kuru vajadzēja izprast, izskaidrot citiem. Vissvētākā Rakstu daļa bija tā, kuru Dievs bija atklājis Mozum Sināja kalnā. Šī teksta galīgā kanonizācija jeb pārvēršana par reliģijas normatīvu, atzītu un nemaināmu pamatu notika pēc atgriešanās no Babilonijas trimdas. Vēsturisku notikumu pieraksti, pravietiskās runas, kas pazīstamas kā "Pravieši", kā arī citi teksti, saukti "Hagiogrāfi", ieguva savu kanonisko raksturu daudz vēlāk — tad, kad tika sagrauts Otrais Templis. Gadsimtu gaitā tie apauga ar skaidrojumu tradīciju, ievērojamu rabinu gudrību. Tā veidojas otrs reliģiskās inspirācijas un darbības avots, proti, Tradīcija.

Bez Rakstiem, kuru sakralitātes pakāpe ir dažāda, "Mutiskais Likums" veidojās kā farizeju skolotāju un viņu pēcteču Rakstu ekseģēze jeb skaidrojums. Tas funkcionēja nepierakstītā veidā līdz 2. gs., kad to apvienoja divos krājumos — *Mišnā* un *Gemarā*. Pirmais ir rabinisko likumu kodekss, bet otrais — Mišnas komentēšanas vēstures kopsavilkums. Abi krājumi kopā sastāda *Talmūdu*. *Tora* un *Talmūds* jeb Raksti un Tradīcija ir vēl viena noturīga struktūra, kuru pārmantoja kā kristietība, tā islams. Kā viena reliģija, tā otra, izaugusi no kopīgā jūdaisma celma, līdzīgā kārtā balstās uz diviem savas reliģijas avotiem — Rakstiem un Tradīciju³.

Vēl viens strukturāli vienojošs elements, kurš gan nepieder tikai un vienīgi jūdaisma unikalitātei, ir mistiskā Dieva izpratne. Jūdaisma fundamentālā atšķirība no citām senās pasaules reliģijām, kā jau teikts, ir transcendentāla, monoteistiska Dieva koncepcija. Un tomēr — kas teiks, ka hasidisms nav īsts jūdaisma atzars? Taču mistiskajā hasidismā Dievs iegūst panteistisku izpratni, un nav brīnums:

³ Protestantisms formāli noraida Baznīcas Tradīciju, bet virkne ievērojamu teologu, tai skaitā 19.gs. Protestantisma ievērojamākais teorētiķis — Sleiermahers uzskatīja, ka Protestantisms ir izveidojis savu tradīciju, caur kuru tas aplūko Rakstus.

mistika un panteisms ir vienmēr gājuši roka rokā. Tāda ir vizionāru pieredze neatkarīgi no reliģijas, kurai viņi pieder. Dievs ir viss, un nav nekā, kas nebūtu Dievs.

Raksturīga jūdu reliģijas iezīme ir mesiānisms — struktūra, kas vairāk vai mazāk pastāv kā kristietībā (otrreizējās Kristus atnākšanas gaidīšana) un islamā (Mahdi gaidīšana šīsmā). Mesiānisma ideja nepastāvēja senajā jūdaismā, bet attīstījās pēc tam, kad Israēlis jau bija piedzīvojis monarhijas periodu savā vēsturē. Mesiāniskā gaidīšana izpaudās dažādos veidos, rodot katram laikmetam savu mesijas izpratni: te vērojot laiku zīmes apokaliptiskajā literatūrā, te mesiju interpretējot kā Dieva garīgu klātbūtni, kas jau sākusies.

Jūdaisma vēstures vadlīnijas

Iekāms runājam par jūdaisma vēstures galvenajiem posmiem, nepieciešams piebilst, ka to nedrīkst sajaukt ar Israēļa tautas vēsturi. Tādēļ mēs varam runāt par šo priekšmetu tikai no laika posma kopš atgriešanās no Babilonijas trimdas, kad ir izveidojusies Tempļa reliģiozitātei alternatīvā garīgā sistēma, kuru raksturoja Svētie Raksti un sinagogu organizācijas struktūra. Kā jau teikts, Tempļa sagraušana, kas notika Babilonijas valdnieka Nebukadnecara vadībā 587. g. p.m.ē., neatstāja jūdu tautu bez reliģijas. Posts, kas iestājās, tieši otrādi — izrādījās apstiprinājums vairāku praviešu — Mihas, Jeremijas u.c. pravietojumiem. Dzīve izsūtījumā iemācīja jūdiem dzīvot kā apspiestai minoritātei, dzīvot svešas pagāniskas tautas vidū, zem pagāniskas valsts spaidiem. Esot trimdā, jūdu tauta ieguva pieredzi un līdzekļus vēl ilgai izdzīvošanai cauri daždažādām pārvērtībām, kuras piemeklēja viņus gadu tūkstošu gaitā. Babilonijā viņi iemācījās organizēties kā reliģiska un vienlaikus kā etniska minoritāte. Kad romieši izpostis tā dēvēto Otro Tempļa m. ē. 70. g. un jūdu tauta tiks izkaisīta pa tuvām un tālām zemēm, šī pieredze būs tautas izdzīvošanas priekšnosacījums.

Babilonijas trimdai bija vēl viena vēsturiska nozīme, kas dziļi iespaidoja arī kristietības izplatīšanos. Trimdas laiks beidzās sakarā ar to, ka Babilonijas impērija sabruka Persijas šahinšaha Kira iebrukuma rezultātā. Dzimtenē atgriezās nebūt ne visi trimdinieki. Liela daļa palika vecajā vietā, kur tie bija apauguši ar mantu un ietekmi. Daļa trimdinieku

izklīda pa jaunās persiešu impērijas plašumiem. Bet arī Persijas gals nebija aiz kalniem, un Maķedonijas Aleksandra iekarojumu rezultātā 4. gs. sākumā Kira izveidotā lielvalsts sabruka, atstājot savus guvumus jaunajai pasaules lielvarai, kuru dibināja hellēņi. Tas izraisīja jūdu diasporas tālāku izplatību pa visiem hellenizētās eikumēnes plašumiem, kuri stiepās no Indijas ziemeļiem austrumos līdz Atlantijas okeāna Austrumu piekrastei rietumos un no Ēģiptes Nūbijas robežām dienvidos līdz Azovas jūras baseinam ziemeļos. Diasporai, neraugoties uz milzīgi plašo izkļiedētību, nepiemita tik lielas kultūras un reliģiskās atšķirības, lai varētu runāt par tautas sadalīšanos vai asimilāciju.

Vēsturiskie pārbaudījumi lielākā laika perspektīvā Israēli nodrošināja ar apziņas struktūru, kas ir kalpojusi šīs tautas elitārajam (un bieži nenovaidīgi apskaustajam no citu tautu puses) stāvoklim. Runa ir par jau minēto laika apziņu. Atgriešanās no Babilonijas trimdas, kas nebija masveidīga, varēja nozīmēt agrāko nacionālo un reliģisko ideālu atjaunošanas iespēju tikai mazākumam. Lielākā tautas daļa vairs nevarēja meklēt pestīšanas apsolījumu pie senču Tempļa akmeņiem, pie jūdu tautas svētajām vietām. Lielākajai trimdā palikušajai izredzētās tautas daļai vajadzēja rast gara ceļu uz individuālo reliģiozitāti, un tādā gadījumā tā lūkojās nedrošajā un problemātiskajā, bet vienlaikus arī — daudzsološajā nākotnē. Lielākā daļa senās Austrumu reliģijas, aktualizējot reliģiskos tekstus ar rituāliem un recitāciju kopīgās liturģijās, nostiprina apziņas struktūras, kuras ir vērstas nemainīgās un ideālās pagātnes virzienā. Tā veidojas stagnācija, kas, piemēram, ir dziļi iespaidojusi tādu kultūras zemi, kāda ir Ķīna. (Tur, kā saka šīs problēmas lietpratēji, "laiks tek atpakaļvirzienā"). Jūdu tauta turpretim attīstīja nepieredzētu dinamismu domāšanā un darbībā.

Pēc Aleksandra Lielā nāves iestājās hellēnisma laikmets, kam raksturīgs apkārtējās kultūras un reliģijas asimilācijas spēks. Grieķu kultūras izsmalcinātība nevarēja neietekmēt savukārt intelektuāli spēcīgos ebreju prātus, kuri varbūt kā neviena cita tauta bija spējīgi adekvāti uztvert grieķu kultūras fineses. Hellenizācija bieži vien nozīmēja sekularizāciju vai, citiem vārdiem sakot, — reliģijas atstāšanu novārtā vai tās liberālu un pat vieglprātīgu izskaidrošanu. Tieši uz šī pamata 167. g. p. m. ē.

sākās Makabeju karš, kas vēsturē pazīstams kā sacelšanās pret piespiedu hellēnizētāja Antioha IV Epifāna politiku, bet tā izcelšanos drīzāk izraisīja hellēnizēto un ortodokso jūdu savstarpējās sadursmes.

Ši raksta nolūks nav analizēt hellēnisma iespaidu uz jūdaismu. Tas, bez šaubām, ir bijis, atstājot pēdas dzīvesveidā, Tempļa arhitektūrā, kapu pieminekļos. Jādoma, ka Palestīnas rabinu domāšanu varēja iespaidot hellēnisms; arī reliģiskās kopienas institucionālā uzbūve varēja būt raksturīgas hellēnisma iezīmes (par to liecina *Sanhedrina* nosaukums). Grieķu ietekmē veidojās apokrīfiskā (nekanoniskā) reliģiskā literatūra, kas saglabājusies vienīgi grieķu valodā, tātad, iespējams, lielākoties sarakstīta grieķiski.

Ārpus Palestīnas grieķu valoda bija valdošā arī jūdu diasporā, un jau 3. gs. p. m. ē. Rakstus (*Septuagintu*) lasīja grieķiski. Tomēr viņu reliģiskā pasaule bija krasi nošķirta no grieķiskās un pilnīgi atšķirīga. Tas nevarēja neizraisīt alerģiju apkārtējā vidē un vajāšanas, kurām bija izteikti reliģisks raksturs. Taču jūdu Dievs, kas nebija redzams, kam neveltīja ārīšķīgu, publisku un trokšņainu rituālu, kāds dominēja grieķiskajā reliģijas pasaulē, likās klajš ateisms. Jūdu noslēgtā kopiena, kas turējās savrup, nepiedalījās daudzās grieķu publiskās dzīves norisēs, kopienai inkluzīvās laulības u.c. izskatījās kā jūdu mizantropisms. Par jūdu hellēnisma galvaspilsētu uzskata Aleksandriju; šajā pilsētā darbojās slavenais Filons — domātājs, kurš iegājis vēsturē ar saviem mēģinājumiem skaidrot jūdaismu hellēniskās pasaules domāšanas, jēdzienu un tēlu valodā. Filona darbība atstāja dziļu iespaidu uz vēlāko kristietību.

Rabiniskais jūdaisms. Jūdu tauta no trim augstākajām vērtībām jeb "trim kroņiem" — valdnieka vara, priesterība un Tora — par augstāko uzskatīja pēdējo. Pēdējā bija arī visdemokrātiskākā vērtība, jo neprasiya augstdzimušus radurakstus. Bija vajadzīgas spējas un vēlēšanās veltīt sevi garu, nenogurstošu studiju un mācību dzīvei. Rabiniskie skolotāji mācīja, ka visa dzīve ir Dieva diktēts uzvedības komplekss. Dzīve saskaņā ar Toras likumu bija Dieva gribas pildīšana. Māja tika pielīdzināta Dieva mājoklim, galds — altārim, tirgum vajadzēja izteikt taisnīgumu. Jūds neizvēlējās vienkārši starp labo un ļauno. Ar vārdu *mitcvas* apzīmē ne tikai

"bausli", bet arī labu darbu un "religisku aktu". Viņš pulējās izpildīt Dieva gribu visā un tādēļ vēlējās un vēlas arī šobrīd darīt tā, lai ikviens solis būtu Dieva gribēts un svētīts. Ar to varēja nopelnīt individuālo pestīšanu, Dieva svētību un sagatavot ceļu mesijai.

Kaut arī rabini bija tautas garīgie vadītāji, tomēr viņi galvenokārt bija juristi. (Senā pārvaldes institūcija *Sanhedrīns* bija leģislatīva un juridiska iestāde — kaut kas vidējs starp parlamentu un augstāko tiesu.) Toras studēšana kļuva par augstāko reliģisko vērtību. Tā pārvērtās par sakramentālu aktivitāti, kuras gaitā jūds satikās ar Dievu caur Dieva atklāto vārdu — Toru. Šis parādības negatīvais moments bija rabiniskās kazuistikas radītie pārspilējumi.

Viduslaikos jūdaisms pārdzīvo tā vēsturei būtiskus intelektuālos un garīgos procesus. Jauna parādība ir filozofiskās teoloģijas parādīšanās. Tā izauga no musulmaņu intereses par Aristoteļa filozofiju. Grieķu manuskriptus arābu valodā, starp citu, tulkoja ebreju zinātnieki. Musulmaņi, kas veidoja savu teoloģiju ar neoplatonisma, Aristoteļa metafizikas un loģikas palīdzību, bija nākuši pie jaunām atziņām, kuras atstāja iespaidu arī uz jūdu garīgo lietu refleksiju. Šos procesus stimulēja gan nepieciešamība aizstāvēt savas reliģijas pamatvērtības situācijā, kad apkārtējā vide piedāvāja filozofiski labāk pamatotas mācības. Racionāli skaidrojumi kļūst par Viduslaiku teoloģijas normu visur — islamā, kristietībā un arī jūdaismā. Ne mazāka loma tika arī pašu jūdaisma virzieniem un teoloģisko grupējumu savstarpējiem argumentiem un kontrargumentiem, kuri stimulēja jaunas argumentācijas meklēšanu. Ja tradicionālajam rabinam Toras studēšana bija tikšanās ar Dievu, tad teologam-filozofam tā bija mūžīgo formu studēšana un pētīšana.

Iespaidīgākais viduslaiku filozofs un teologs bija Mošē ben Maimons (1135–1204), kas bija arī mediķis un izglītots Talmūdistis, kura rabinisko likumu kodifikācija rabinu aprindās tika ļoti augstu vērtēta. Maimonīda *Vadonis sarežģītos jautājumos* ir galvenais filozofiskais traktāts, kas kategoriski noraida Dieva antropomorfismu, proti, viņa īpašību salīdzināšanu ar cilvēciskām īpašībām, kas tobrīd ir izaicinājums tradicionālajām rabiniskajām skolām.

Maimonīds deklarē, ka intelekts ir cilvēka nemirstīgā daļa; tādēļ zināšanām ir tik liela nozīme. Likums, kas atklāts Torā, ir tas, kas nodrošina

fizisku un morālu disciplīnu, derīgu, lai attīstītu cilvēka augstākās, racionālās spējas. Tās savukārt ir spējīgas vest cilvēku pie patiesas kontemplatīvas, pārdabiskas Dieva pazišanas un vienības ar Pasaules radītāju. Jauna ir viņa pravietības interpretācija: mīlestības vienība ar Dievu ir identiska pravietībai. Jūdaismam tik raksturīgā mesiānisma ideja Maimonīda filozofijā iegūst jaunus — daudz abstraktākus vaibstus: mesiāniskā pasaule ir tāda, kurā valda miers, uzplaukums, kurā valsts vara dara iespējamu filozofisku dzīvi bez satraukumiem. Arī mirušo augšāmcelsšanās Maimonīda sistēmā neatrod savu vietu. Viņa filozofiski teoloģiskās konstrukcijas laikabiedriem izskatās kā drauds tēvutēvu ticībai. Maimonīda filozofiskās idejas iespaidoja arī citu reliģiju Viduslaikus.

Maimonīda laikabiedrs un filozofijas oponents ir reliģiskais domātājs un dzejnieks Jehuda ha-Levi. Viņš ir miris 1148. g. Jehuda aizstāvēja reliģiskās pieredzes specifiskumu. Daudzus gadsimtus pirms Paskāla viņš formulēja starpību starp Aristoteļa Dievu — "pirmiemeslu", "nekustīgo pasaules iekustinātāju" un Abrahama Dzīvo Dievu, kas sastopams Atklāsmē un personiskajā satiksmē ar Viņu. Jehuda domā, ka reliģija balstās nevis uz pirmsākumu filozofisku zināšanu, bet uz brīnumiem. Reliģija nav racionāla, bet tā nav arī antiracionāla. Reliģija ir nacionāla, mistiska un vērsta uz apsolutās zemes gaidīšanu.

Vēl viens dziļas dievbijības apveltīts 11. gs. domātājs bija Bahja ibn Pakuda, kurš ir sarakstījis *Sirds pienākumu grāmatu*. Viņa filozofiskais instruments ir neoplatonisms, bet Bahjas iedvesmotāji varēja būt musulmaņu mistiķi — sūfi. Tas gan nenozīmē, ka ibn Pakuda ir zaudējis savu jūda reliģisko neatkārtojamību. Tas, ko viņš pasludina, ir mistisks piētisms. Viņa garīgās pilnveidošanās kāpņu augšgalā notiek nevis ekstātiska savienošana ar Dievu, kā to mācīja musulmaņu sūfi un kristīgie mistiķi, bet tā ir "Dieva mīlestības baudīšana". Viņa mistika ir ilgas pēc Radītāja. Arī šis Viduslaiku domātājs ir maz gaidījis Mesijas atnākšanu. Viduslaiku reliģiozitāte apbrīnojami nojauc jūdaismam raksturīgo vēstures dimensiju. Mistiskais — vienalga, vai tas būtu ar racionalitāti apveltītā Maimonīda filozofija vai Bahjas celšanās pa pilnības kāpnēm, aptur laiku, jo šīs reliģiozitātes būtība ir lūkošanās tajā pasaulē, kurā

stāv Dieva tronis un kur nav laika, kādu to pazīstam mēs.

Viduslaiku mistikas rafinējums ir jūdu *Kabala* — "tradīcija", kas vārda stingrā nozīmē ir "mistika" Kabala ir ezoteriska mācība, skaidrota gnosticisma terminos. Ezoteriskas mācības šai dizajā reliģiskajā tradīcijā nav nekāds jaunums. Jau esējiem bija slepenā mācība, kuru neiesvētītajiem neatklāja; arī vēlāk talmūdiskā jūdaisma periodā ir atrodamas neskaidras norādes uz Dieva Troņa redzēšanu, par ko liecina apokaliptiskā literatūra.

Tā gnostiskā Kabala, kas guva izplatību 12.–13. gs. Spānijā un Francijā, mācīja, ka Israēļa ciešanas un pasaules kritušais stāvoklis atspoguļo paša Dieva iekšējās ciešanas. Cilvēku grēki izraisa un padziļina šo Dieva iekšējo traģēdiju un otrādi — reliģiskas meditācijas, baušļu pildīšana to dziedina. Ikkatrs cilvēka solis un pat doma iespaido pasauli. Tādēļ kabalistiem reliģiskā dzīve ir ne tik daudz Dieva gribas pildīšana, cik misterīāla iedarbošanās uz pārdabisko pasauli un no turienes — arī uz profanās pasaules norisēm. Teurģiskais jeb Dieva dzīvi iespaidojošais misticisms robežojas ar maģiju, bet tas gan individu, gan kopienu padara par kosmisko procesu būtisku faktoru.

Kabalistiskās teoloģijas spilgtākais pārstāvis ir Izāks Lurija (m. 1578). Viņa pasaules radīšanas aina ir raksturīga ar savu gnosticismu. Protokosmiska katastrofa ir notikusi pirms Ādama krišanas, pašā Dieva radīšanas procesa vidū — vēl pirms Ādama grēkā krišanas. Būtībā tā ir katastrofa, kas notikusi pašā Dieva iekšienē. Šī "trauku sasišana" ir iespaidojusi kosmosu, Israēļa vēsturi, padarot to nelaimīgu; tā ir iespaidojusi ikvienu individu, jo viņš nes sevi grēcīgu dvēseli. Israēlis var labot šo situāciju, ar savu enerģiju paceļot kritušās Dievišķās gaismas šķembas no tās demoniskās vides, kurā tās nokritušas un atgriežot tās pie sava avota. Tas ir izdarāms ar askētisku svētumu, mistisku meditāciju, Bauslības pildīšanu, jo Tora ir Kosmosa modelis.

17. gs. kabala ir jau pārdzīvojusi savu laiku, un tā atsevišķos savos pārstāvjos pārvēršas par mācību, kas aicina nokāpt ļaunuma, nešķīstības un grēka valstībā, lai tur cīnītos ar Dieva prēmīniekiem. Tas izbeidz šo laikmetu. Kabala tomēr nepazūd bez pēdām, bet dod dzīvību jaunam virzienam — hasidismam.

"Hasīdi" ir "dievbijīgie", un viņu mācība iegūst izplatību Austrumeiropā. Atšķirībā no filozofiskā, Viduslaiku jūdaisma un intelektualizētās *kabalas* hasīdisms atšķiras ar sirds dievbijību, bet tam ir svešs galejs legālisms, intelektuālisms un mesiānisms. Hasīdisms nemaina likumus, paražas un ticējumus, tas nekļūst par šauru sektu, bet tam ir savas īpatnības. Jauno jūdaisma virzienu iespaido specifiskā vide, kāda ir Austrumeiropā 18. 19. gs. Ebreju kopienas tur atrodas nelabvēlīgos apstākļos, kur tiem nav iespēju ne gūt elitāru izglītību, ne justies brīviem un neapspiestiem. Liela daļa ebreju dzīvo Krievijas impērijas spaidos — tās Rietumu provincēs, tai skaitā — tagadējās Latvijas teritorijā. Nepietiekamā izglītība, necilā apkārtējā vide hasīdu lideri dara par ekskluzīvu personu savās reliģiskajās zināšanās un garīgajā elitārisma. Hasīdu *cadiks* kļūst par īpaši harizmatisku personu savā vidē. Martina Buberā *Hasīdu stāsti* ir nepārspējams šīs raksturīgās vides un garīgo personību tēlojums.

Eiropu pārņēmusī, kristietību graužošā Apgaismība un Racionālisms neiet secen arī jūdaismam. Apgaismības nodabā hasīdisms daudzām liekas obskurantisma un jūdaisma vispārēja sabrukuma pazīme. Sava loma ir arī ārējiem apstākļiem: kamēr ebreju statuss Rietumeiropā ir sasniedzis labklājības un respektablas elites līmeni, ebreju buržuāzija ir izaugusi Prūsijā un arī cituviet, situācija cariskās Krievijas "ebreju apdzīvotības joslā" paliek bez lielām izmaiņām. Notiek liela reliģiskā diferenciācija — kamēr dievbijības dziļumi paliek raksturīgi Eiropas austrumiem, Rietumos sākas sekularizācijas process.

Tās gaisotnē Mozus Mendelsons (1729–1786) tulko Toru literārajā vācu valodā. Tulkojums simbolizē jūdu izešanu no idiša geto apsolītajā civilizācijas pasaulē. Mendelsonam jūdaisms ir Atklāsmē gūts "Apgaismības" Likums, nevis ticējumu dogmatiska sistēma. Viņam jūdaisma likumi ir reliģijas sfēra, "dabiskās reliģijas" atsevišķs gadījums, kas, kā sāka domāt tā laika sabiedrības izglītotā daļa, ir īpašs cilvēka apziņas mods. Agrākais jūdu dzīves sakralitātes veselums Racionālisma gaisotnē sabrūk sakrālajā un profānajā dalījumā.⁴

⁴ M. Mendelona mācības neatbilstība jūdaisma tradīcijai itkā iemiesojās viņa dzimtas tālākajās gaitās:

1789. g. Lielā franču revolūcija un sabiedrības emancipācija aizvien vairāk integrē ebreju sabiedrību apkārtējā pasaulē, un šis process izauklē ideju, ka tradicionālā jūdaisma noslēgtā sabiedrība ar iekšējo reliģiozitāti ir nereālistiska, morāli un intelektuāli nepamatājama, kā arī sociāli neaizsargājama. Tai pašā laikā atvērtība apkārtējai pasaulei ir pilna draudu: jūdu kopienai uzglūn asimilācija. Emancipācija, asimilācija, liberālisms, apgaismība, racionālisms veido reformu klimatu, ar kuru jūdu kopiena tiecas pretoties šiem draudiem. Jaunais domāšanas virziens izrādās mazefektīvs Eiropā, toties veiksmīgi attīstās Amerikā. Modernā pasaule ierosina jūdaisma šķelšanos. Parādās neoortodoksija.

Vācijas neoortodoksijas skolas pamatlicējs ir S. R. Hiršs, kurš lūko savienot stingru ortodoksālu jūdaisu ar nenoslēgšanos no apkārtējās Vācijas sabiedriskajiem, kultūras un ekonomiskajiem procesiem. Tikmēr Austrumeiropā jūdaisms noraida sekulāro zinātņi. Rietumeiropā neoortodoksija atsakās vienīgi no tādām zinātnes nozarēm kā Rakstu kritiskā analīze un evolūcijas teorijas. Toties tie, kuri nepieņēma neoortodoksiju, 19. gs. aizguva Hēgeļa un Kanta sistēmas, bet 20. gs. — neokantiānismu, pragmatismu, eksistenciālismu un citas jaunās filozofiskās sistēmas.

19. gs. beigās ebreju kopienai Eiropā atkal ir lielu pārbaudījumu laiks. Francijā pieņemtas spēkā apkaunojošais Dreifusa process, kas ebreju — valsts aizsardzības ministru apvaino valsts noslēpumu pārdošanā Vācijai. 1894. g. process beidzas ar nevainīgās personas notiesāšanu, bet Dreifusa atbrīvošana un atzišana par nevainīgu 1906.g. nespēj mainīt naidīgo noskaņojumu, kas radies pret ebreju tautu Francijā un citur.⁵

Šai gaisotnē izbriest ideja risināt ebreju un jūdaisma jautājumu ar nacionāli teritoriāliem paņēmieniem. Ideja iemiesojas divos paralēlos veidos.

viņa bērni un mazbērni atteicās no sentēvu ticības un pieņēma kristietību.

⁵ Minētās norises ir cieši saistītas ar Eiropā parādījušos jūdofobiju, kurai ir reliģisks raksturs. Sākas mode uz reliģisko sakņu meklēšanu. Francija aizraujas ar "ķeltu reliģijas" restaurēšanas mēģinājumiem, Vācija piedzīvo "teitoņu heroisma" māniju, kas lūko noraidīt kristietību, uzskatot to par "jūdu ticību", bet vienlaicīgi — veidojas neiecietība pret jūdaisu.

Viens no tiem ir mesiānisma atdzimšana reliģiskajā izjūtā, bet otrs, sekulārais ir — "pašemancipācijas" ceļš, kas iegūst vēsturisko *cionisma* nosaukumu. Otrā pasaules kara gaitā miljoniem ebreju dodas uz tukšnešainiem, dzīvei maz piemērotiem apgabaliem Palestīnā, tos no jauna kolonizē un civilizē. Šo kustību pastiprina nežēlīgais holokausts, kas piemeklē ebreju tautu kara gados, iznīcinot 6 miljonus ebreju. Tiesa, ebreju tautas ciņa tās etniskajā dzimtenē Izraēlā turpinās arī mūsdienās: masīvā arābu ekspansija ir pastāvīgs drauds izredzētās tautas eksistencei.

* * *

Lūkojoties pāri vēsturiskā jūdaisma gadsimtiem, ir labi saskatāma šīs reliģijas nepārvērtējamā nozīme mūsdienu Eiropas civilizācijā. Devis dzīvību divām jaunām reliģijām — kristietībai un islamam, jūdaisms kopš hellēnisma laikmeta iet paralēlu ceļu abām un piedzīvo gan grieķu filozofijas un civilizācijas iespaidu, gan Viduslaiku mistisko dievbijību un sholastiskās spekulācijas, vēlo Viduslaiku maģiskās un ezoteriskās sistēmas, jaunās Eiropas Apgaismību un Racionālismu un visbeidzot — mūsdienu modernismu, sieviešu emancipāciju un līdzrunāšanu sinagogā.

Stefans Šreiners

Austrumeiropas ebreju mantojums¹

Pazudusi pasaule - tā nosaukts Romāna Višņjaka nesen iznākušais fotoalbums², kurš Austrumeiropas ebreju pasauli lasītājam tuvina ar iejūtīgu fotoattēlu palīdzību. Tiem, kas šodien grib kaut ko uzzināt par Austrumeiropas ebreju pasauli³, tās cilvēku dzīvi, ir jāķeras pie grāmatas. Šī pasaule vairs neeksistē. Tās cilvēki lielākoties ir nogalināti, neskaitāmas kultūras liecības sagrautas un iznīcinātas. Apzīmējums šim baismīgajam noziegumam ir ebreju vārds *Šoah*, Holokausts, t.i. no 1933. līdz 1945. gadam vāciešu iniciētā vai vāciešu vārdā veiktā Eiropas ebreju masveida nogalināšana. Austrumeiropas ebreju pasaules iznīcināšanu veicināja arī t.s. „tirīšanas“ Padomju Savienībā, kuras kopš divdesmitajiem gadiem vilpveidīgi vērsās pirmām kārtām pret tur dzīvojošiem ebrejiem, pēc 2. Pasaules kara arī pret ebrejiem Padomju Savienības satelītvalstīs. No Austrumeiropas ebreju pasaules palikušas pāri vienīgi atmiņas, ko uztur izdzīvojušie un viņu pēcnācēji, kuri šodien savas mājas atraduši Amerikā, Izraēlā vai arī kur citur.

¹ No vācu valodas tulkojusi I. Leitāne.

² Roman Vishniak "Verschwundene Welt" München-Wien 1983. Sal. arī Riedl: Versunkene Welt, Wien, 1984.

³ Pārskatu par Austrumeiropas ebreju vēsturi iespējams gūt no H. Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München 1990 (dtv Bd.4549), tur atrodamas arī literatūras norādes (I=5-206 lpp.). Tālāko literatūru sk. G.D. Hundert und G.C. Bacon, *The Jews in Poland and Russia. Bibliographical Essays*, Bloomington, 1984.

Ar šo 20. gadsimta noziegumu ir varmācīgi aprauta gandrīz vienu gadu tūkstoti ilgusi vēsture. Gadsimtiem ilgi, līdz pat iznīcināšanas brīdim, Austrumeiropas ebreju kopiena bija ne tikai daudzskaitlīgākā, bet arī nozīmīgākā ebreju kopiena pasaulē. Lai ko arī teiktu par Austrumeiropas kopieni, tās vēsturi un kultūru, tās nozīme ebreju vēstures ietvaros var tikt vienīgi nenovērtēta, nekad ne - pārvērtēta⁴. Tas vēl jo vairāk jāuzsver tālab, ka Austrumeiropas ebreju tagadne, mērojot to ar tās lielo pagātni, šķiet visai pieticīga. Kādreizējo Austrumeiropas pasauli ne bez pamata uzskata par jaunlaiku *aškenāzi* ebreju kultūras šūpuli. Jo šeit Austrumeiropas ebreju vidū - Eiropas ebreju izglītība un zinātne, ebreju literatūra un māksla piedzīvoja savu uzplaukumu, šeit tika radīti pamati kā modernajai *Jūdaisma zinātnei*, tā arī Izraēlas valstij un tās sabiedriskajai un politiskajai sistēmai.

Austrumeiropas ebreju pasaule balstījās uz ebreju vēsturē vēl nepieredzētu autonomiju. Iekšēji to vienoja kopīga valoda idišs, kas piedzīvoja savu uzplaukumu tieši Austrumeiropas ebreju vidū. Šī valoda saglabājās arī vēl tad, kad Rietumeiropā Apgaismības ietekmē un Francu revolūcijas sabiedrisko pārkārtojumu ievadīta, 18. gadsimta beigās sākās ebreju asimilācija. Austrumeiropas ebreji, tieši pateicoties *aškenāzi* jūdaisma tradīcijai, saglabājās kā ebreji. Tie bija pēcteči to cilvēku kopienai, kas jau kopš viduslaikiem, arvien vairāk tika izspiesti vispirms no Reinzemes, bet vēlāk arī no citām Rietumeiropas zemēm un rada patvērumu, apmetoties Austrumeiropā.

Jozefs Rots kādreiz nosauca Austrumeiropas ebrejus par „ebrejiem ceļā“. Savā meistarīgajā tāda paša nosaukuma esejā iejūtīgā un garīgā, kaut nebūt ne vienkāršā Austrumeiropas ebreju portretā, ko viņš uzrakstīja 1922. gadā „sava studiju ceļojuma uz Krieviju“ iespaidā un pārstrādātā variantā nopublicēja 1937. gadā Amsterdamā, viņš tos aprakstīja kā cilvēkus, kuri „ceļo <...>, lai redzētu pasauli un izbēgtu no dzimtenes šķietamās šaurības, ar gribu darboties un likt lietā savus spēkus. Daudzi

⁴ Ne velti L.S. Davidovičs (L.S. Dawidowicz) nosauca savu visnotaļ lasīšanas vērtu avotu krājumu par Austrumeiropas ebreju kultūras vēsturi *The Golden Tradition - Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (New York, 1967, 1984.)

atgriežas atpakaļ. Vēl vairāk ir to, kuri paliek ceļā. Austrumeiropas ebrejiem nekur nav dzimtenes, bet kapi (atrodami) ikvienā pilsētā⁵.

Patiesi, Austrumeiropas ebreju vēsture, vismaz retrospektīvā skatījumā, pat pārāk bieži tiek aplūkota kā pastāvīgu ceļojumu vēsture. Lai cik pareizi tas arī būtu attiecībā uz pēdējiem divsimt gadiem, nedrīkst aizmirst, ka arī simtiem gadus pirms tam ir valdījuši arī miera, stabilitātes <...> laiki. Šī vēsture, kas aptver vairāk nekā gadu tūkstoši, un kuras galvenā darbības vieta ir kādreizējās poļu - lietuviešu ķēniņvalsts teritorija, pastāvīgi ir bijusi iekšējas un ārējas dinamikas pilna. Kad precīzi šī vēsture sākusies, līdz pat šim laikam nav skaidrs, un nez vai tas kādreiz tiks precīzi noskaidrots. Visbiežāk par pamatu ņem ebreju apmešanās sākumu Polijā 9. un 10. gadsimta mijā, kaut arī senākās droši datējamās arheoloģiskās⁶ un literārās⁷ liecības ebreju klātesamībai Polijā attiecas uz 11.-12. gadsimtiem. Tikpat neskaidra ir arī pirmo ebreju ieceļotāju Polijā izcelsme. Vai tie atnāca no hazāru valsts? Vai varbūt no Rietumeiropas? Iespējams, ka alternatīvi šo jautājumu nemaz nevar atbildēt⁸. Taču fakts ir šāds:

Daudzus gadsimtus Polijas-Lietuvas ķēniņvalsts, vēlāk poļu - lietuviešu muižnieku republika ar ķēniņu

⁵ J. Roth, *Juden auf Wanderschaft*, Köln, 1985, S. 14.

⁶ Vissenākās ebreju monētas kalta 1085. gadā. Sk. M. Gumowski, *Hebraische Münzen im mittelalterlichen Polen*, Graz, 1975.

⁷ Savācis E. Kupfer & T. Lewicki, *Zrodla hebrajskie do dziejow slowian i niektorych innych ludow srodkowej wschodniej Europy*, Wrocław, 1956., 33, 41. lpp. Rezumējumu ebreju sākumiem Polijā formulējis J. Wyrozumski, *Zydzi w Polsce Srednowiecznej*, / A. Link-Lenczowski (Hg), *Zydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław-Warzawa-Krakow, 1992, 129.-135. lpp.

⁸ Sk. Diskusijas B.D. Weinryb, *The Beginnings of East European Jewry in Legend and Historiography*, Leiden, 1962. B.D. Weinryb, *The Jews in Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100-1800*, Philadelphia 5736/1976, p. 17-32 un 335-339. A. Gieysztor, *The Beginnings of Jewish Settlements in the Polish Lands*, / C. Abramsky, M. Jachimczyk & A. Polansky, *The Jews in Poland*, Oxford, p. 15-21.

priekšgalā (*Rzeczpospolita Obojga Narodow*)⁹ veidoja patvēruma zemi ebrejiem no visiem Eiropas reģioniem, kurā tie meklēja un atrada pajumti no vajāšanām un ienaida. Jans Mateiko (1838 - 1893), lielais poļu 19. gadsimta mākslinieks, kurš ar neskaitāmām, bieži vien monumentālām gleznām veidojis poļu vēstures bilžu hroniku, 1889. gadā uzgleznoja audeklu ar nosaukumu „Ebreju uzņemšana 1096. gadā“, kura ataino Spānijas ebreju delegāciju, ko pieņem ķēniņš Vladislavs Hermans (1079-1102) un viņa dēls un mantinieks, vēlākais ķēniņš Boļeslavs III Kzivousti (*Krzywousty*) (1102-1138) Plockas katedrāles priekšā¹⁰. Šajā gleznā, ko šodien var skatīt Varšavas gleznu galerijā, mākslinieks fiksējis to, kas vēsturē daudzu gadsimtu laikā neskaitāmas reizes noticis arvien no jauna: ebreju imigrāciju no Rietumeiropas, pirmām kārtām no vācu zemēm, tad arī no citām Rietumeiropas zemēm un reģioniem un viņu augstsirdīgo uzņemšanu, aizsardzības un drošības piedāvājumu Polijā-Lietuvā.

Nebūt ne nejauši tāpēc Šmuels Jozefs Agnons un Aleksandrs Eliasbergs 1916. gadā iznākušās „Grāmatas par Polijas ebrejiem“ sākumā likuši kādu leģendu, kura līdzīgi momentuzņēmumam, šoreiz vārds, apraksta to nodaju ebreju vēsturē Polijā, ko savulaik tika attēlojis Jans Mateiko. Šī leģenda tiek piedēvēta ebreju zinātniekam R. Mošē Iserles no Krakovas (ap 1512/30-1572)¹¹, kurš ar savu darbu *Mapā Šulhān ārūh* radījis ne tikai komentāru Jozefa Karo (1488-1575)¹² reliģiskajam kodeksam, bet

⁹ Par šo Polijas satversmi, kurai bija arī tālejošas sekas ebreju eksistencei šai reģionā, sk. N. Davies, *Gods Playground - A History of Poland*, 2 sējums, Oxford, 1986. I. sēj. 321.-372. lpp.

¹⁰ Šis gleznas reprodukciju ar isu komentāru var aplūkot grāmatā M. Rostworowski, *Zydzi Polscy obraz i slowo*, I. daļa, Warszawa, 1993., 118. lpp.

¹¹ Par šo nozīmīgo figūru un darbu sk. I. Zinberg, *A History of Jewish literature*, 12 sējums, Cincinnati-New York 1972-78, 6. sēj., 29.-40. lpp. ar literatūras sarakstu 290f. Ar akronimu ReMu, no sākuma burtiem veidoto vārdu, nosaukta sinagoga Krakovā pie Šeroka ielas. Viņa kaps vespējā ebreju kapsētā aiz sinagogas ēkas - līdzīgi kā rabi Lēva (Low) kaps Prāgā - kļuvis par svētceļojuma vietu visas pasaules ebrejiem.

¹² Par šo figūru un tās darbu sk. R.J.Z. Werblowsky,

vienlaikus arī reliģiskā likuma kompendiju *aškenāzi* ebrejiem, kas saīsinātā Salomo Gancfrīda variantā¹³ (1814-1886) ir kļuvis par ikviena aškenāzi nama mājasgrāmatu. Lūk, šī leģenda Šmuēla Jozefa Agnona atstāstā:

„Tas ir leģendārs nostāsts par mūsu tēviem, kuri iecēloja Polijā: Israēls redzēja, ka vajāšanas arvien izplatās, ka izceļas arvien jaunas nelaimes, ka apspiešana kļūst arvien smagāka un nozieguma vara izliek viņiem arvien jaunas lamatas. Tā stāvēja viņi uz krustceļa un jautāja, kādu ceļu gan izvēlēties, lai nodrošinātu savām dvēselēm mieru un saskaņu.

Te nokrita papīra strēmele no debesīm: Ejiet uz Poliju. Kad tie nu ieradās šai zemē, tad atrada savā priekšā biezu mežu, kur ikviena koka mizā stāvēja iegrebtis kāds Talmūda traktāts - tas bija Kavčinas (*Kawczyn*) mežs (Lubļinas tuvumā). Un jautāja tie viens otram: Lūk, mēs esam ieradusies zemē, kur mūsu tēvi jau senāk mituši. Kāpēc gan tie nosauca to par Poliju? Israēla kopiena griezās pie Visaugstākā, lai Tas slavēts: Pasaules kungs. Ja mūsu atpestīšanas stunda vēl nav pienākusi, pavadi šo nakti kopā ar mums mūsu tautas klaida naktī līdz tam brīdim, kad tu mūs vedīsi atpakaļ uz Israēla zemi“¹⁴.

Šis leģendas kodols balstās ebreju valodas vārdu spēlē. Ebreju vārds Polijai ir *Polin*. Ja abas vārda puses raksta šķirti un lasa kā divus vārdus, izveidojas ebreju teikums *po(h) lin*, kas nozīmē: Varenais (Tu) ar mums šeit, ko arī atspoguļo citētā leģenda.

Ebreji patiesi ilgus gadsimtus saskatījuši Polijā Lietuvā savu otro dzimteni¹⁵. R. Moše Iserles rakstīja, zīmējoties uz *Zālamana pamācību* rindu 17.1: „Labāk sausa maizes šķēle mierā - kā tas ir šai apkaimē, kur naidis mūs nesit kā vācu zemēs“. Un simts gadus vēlāk R. Moše ben Eliezers ha-Kohens no

Joseph Caro - *Lawyer and Mystic*, London, 1962.

¹³ *Qitzzur Šulhan Aruh* (1864), 2 sējums, repr. (Ebr./vācu), Basel, 1962.

¹⁴ S.J. Agnon & A. Eliasberg, *Das Buch von den polnischen Juden*, Berlin, 1916. 3. lpp.

¹⁵ Sk. arī nodaļu "Poland through the Eyes of Polish Jews" minētajā B.D. Weinryb grāmatā (156.-176., 356.-359. lpp.)

Narolas¹⁶, pēdējā mirklī izbēdzis no Bogdana Hmeļņicka grautiņa I648/49. gadā, paglābējoties tālajā Mecā, trimdā uzrakstīja lūgšanu¹⁷:

Polija, tu, kas esi bijusi paradīze,
Tu biji vispirmā gudrībā un zināšanās
kopš dienām, kad no Jūdas atkrita Efraims,
Tu, kas slavena biji ar savu mācību,
Esi tagad atstumta vientuļa atraitne, Savu pašas
bērnu pamesta.

Kur ir lauvas midzenis, kur ir gudrības meistars?
Kur ir varenie, kas bagāti ar labvēlību bez mēra,
Kur ir Polijas pilsētu rakstu mācītāji, kas par
tikumu nomodā?

Kur ir Dievs, kas tiesā un atmaksā asinis ar
asinīm?

Iežēlojies par savu tautu, atsvabini mūs Slepikas
rokām

Ietinies atriebes apmetnī par nevainīgām
dvēselēm,

kurus apkauj kā upurjērus.

Veselas kopienas nokauj kā vienu pašu cilvēku.

Dāvini nelaimīgām dvēselēm, Kungs, mieru
Mūžīgajā dzīvē, kur debesu putni dzied,
Palmas auglis dīgst un savu smaržu izstrāvo,
Tur augšā pie Tevis, uz *Abarim* galotnes.

Tur, zemē, ko R.Mošē no Narolas sauca par
Parādizi, ebreji radīja savu pasauli, kurā viņi,
pateicoties Visvarenā labvēlībai, varēja dzīvot relatīvā
mierā un atšķirtībā no ārpusaules. Šīs pasaules ārējo
ietvaru veidoja ebrejiem Polijā un Lietuvā piešķirtā
un, pateicoties ķēniņa protekcijai, arī respektētā
autonomija, kāda tiem nevienā citā valstī un nekādā
citā laikā - izņemot Izraēlu, nekad nav bijusi¹⁸. Šīs

¹⁶ Par šo figūru sk. I. Zinberg...130. lpp.

¹⁷ Tulkots pēc M. Balaban, *Historja i lieteratura zydowska ze szczegolnym uwzględnieniem historji Zydow w Polsce*, 3 sējums, Lwow-Krakow, 1925. (Repr. Warszawa. 1982), 3. sēj., 267. lpp.

¹⁸ Par šo pašpārvaldi sk. M. Schorr, *Organizacja Zydow w dawniej Polsce Od najdawniejszych czasow az do r. 1772*), / *Kwartalnik Historyczny* 13 (1899), 1.-95. lpp. M. Schorr, *Rechtsstellung und innere Verfassung der Juden in Polen. Ein geschichtlicher Rundblick*, Berlin-Wien, 1917. J. Katz: *Tradition and Crisis*, New York, 1971, 79.-134. lpp. Sh.

autonomijas sākumi vēsturiski ir grūti fiksējami. Tā radusies acīmredzot pēc principa *Paradums rada tiesības*. Šī pašpārvalde, kas pastāvēja no 16. gadsimta sākuma līdz tā likvidācijai 1764.gadā, pastāvēja kā lokālā, tā reģionālā līmenī un tās satversmes analogs bija Seima satversme: *wa'ad arba ha'aracot*, t.s. Četru (Polijas) zemju padomei, t.i. Polijas ebreju parlamentārā pārstāvniecība un tās lietuviešu variants - Lietuvas Zemes padome - *wa'ad medinat Lite*¹⁹.

Šis pašpārvaldes ietekmi uz ebreju garīgo dzīvi Austrumeiropā pirms 50 gadiem savā meistarīgajā rekviēmā Austrumeiropas ebrejiem aprakstīja Abrahams Jošua Hešels (1907-1972), viens no poļu ebreju lielākajiem skolotājiem mūsu gadsimtā:

„Ebreju garīgā dzīve aškenāzi periodā noritēja izolācijā. Tātad tā auga no savām sensenajām saknēm un attīstījās pati savā apkārtnē, neatkarīgi no apkārtnējās pasaules strāvotajiem un konvencijām. Tā kā ebreju vidējais līmenis pārsniedza kaimiņu - vācu un slāvu - tautu vidējo izglītības līmeni, domāšanā un rakstībā, sabiedriskajā dzīvē un individuālajā dzīves stilā izveidojās vienreizēji kultūras modeļi. Vini cieši turējās pie savām tradīcijām, koncentrējoties uz tā aprūpi, kas tiem bija vistuvāks, visvairāk viņu pašu, personīgs un specifisks. Vini nepārnēma ne citu kultūru saturu, ne formu. Tie rakstīja ebreju literatūru par ebrejiem un priekš ebrejiem. <...> Austrumeiropā ebreju tauta ieguva savas tiesības. Tā nedzīvoja kā viesis cita namā, kur allaž būtu jāievēro saimnieka paražas un tikumi. Ebreji šeit dzīvoja bez ierobežojumiem un maskēšanās gan savās mājās, gan ārpus tām“²⁰

Ettinger, *Sejm Czterech Ziem/ A. Link-Lenczowski, Zydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, 34.-43. lpp./ ebd. 44.-58. lpp. A. Leszczyński, *Sejm Żydów Korony 1623-1764*, Warszawa, 1994.

¹⁹ Abu parlamentāro pārstāvniecību protokola grāmatas ir pieejamas: *"Pinkas wa'ad medinat Litē"*, ed. S. Dubnow, Berlin, 1922., un *Pinkas wa'ad arba ha'aracot*, ed. I. Halpern, Jerusalem, 1945. (No jauna pārstrādāts izdevums: ed. I. Bartał, 1. sēj., Jerusalem, 1990.)

²⁰ Abraham Joshua Heschel, *Die Erde ist des Herrn - Die innere Welt des Juden in Westeuropa*, Neukirchen-Vluyn, 1985, 22. lpp.

Ebreju atšķirtība no ār pasaules radīja paradoksu, ko Jonatāns I Israēls apzīmēja kā 16.-17. gadsimta ebreju vēstures Polijā- Lietuvā *centrālo paradoksu*.²¹

Kaut arī Polijā - Lietuvā ebreji dzīvoja pastāvīgā komunikācijā ar neebrejsko apkārtni, pateicoties savai lomai saimnieciskajā un sabiedriskajā dzīvē, viņi bija un palika - līdzīgi kā Osmanu impērijā, kas pēc 1492.gada līdzīgi Polijai kļuva par patvēruma zemi ebrejiem „Svešinieki <...> tādā nozīmē, kādā viņi nekad nebija svešinieki Rietumeiropā”²². Nebūt ne pēdējais iemesls bija ebreju valoda. Laikā kad Rietumeiropā ebreji bija saistīti ar savu apkārtni valodā(s) un kultūrā, - uzskatāms piemērs ir spāņu sefardi migrācija uz Austrumiem izsauca īpašas ebreju valodas un kultūras veidošanos, un idišs ievērojamā veidā atsvešināja Austrumeiropas ebrejus to apkārtnes valodai un kultūrai. Jo idiša valodas pasaulē dzīvojošie ebreji dzīvoja *eo ipso* pasaulē, kas bija pasaule par sevi, un kurā garīgas apmaiņas process ar kristīgo apkārtni vispār nebija iespējams.

Taču tieši idišs bija tas elements, kas saturēja kopā Austrumeiropas pasauli tās iekšējā satvarā un tai piešķīra to iekšējo vienību, kas, protams, bija daudzveidības vienība. Idišs bija kaut kas daudz vairāk par komunikācijas valodu. Ebreji savā ilgajā diasporas vēsturē bija ienirūši daudzās kultūrās un radījuši daudzas valodas, bet par idišu (tātad, ebreju - no vācu *Juedisch*) nosaukuši no tām tikai vienu²³. Kā uzskata Hešels, šī valoda radusies „no vēlmes vienkāršot svētās literatūras briesmīgo sarežģītību, to izskaidrot un padarīt saprotamu. Tā spontāni radās mātes valoda, kurā var runāt, neejot aplinku ceļus, valoda ar iekšēju siltumu un intimitāti”²⁴. Arī savu jau pieminēto rekviēmu Austrumeiropas ebrejiem Hešels uzrakstījis idišā 1946. gadā²⁵.

²¹ J.I. Israel, *European Jewry in the Age of Merkantilism 1550-1750*, Oxford, 1985, p. 26-31. Sal.: J. Kloczowski, *The Place of the Jews in the Socio-Religious History of Poland and the Polish-Lithuanian-Ruthenian Commonwealth*; A.K. Paluch, *The Jews in Poland*, 1. sēj. Krakow, 1992, 77.-91. lpp.

²² Turpat, 31. lpp.

²³ sk. par to A.J. Heschel, ..., 25. lpp.

²⁴ Turpat.

²⁵ *Der misrach-ojropeischer Jid*, New York, 1946.

Pasaule, kurā Austrumeiropas ebreji jutās kā mājās, bija *Shtetl* pasaule²⁶, „pasaule, kas bieži tika pārprasta vai pat savā nozīmē izkropļota un bieži tiek iztēlota idealizētās formās. Taču tā nemaz nebija idille, gluži otrādi - rūgtas nabadzības un milzīgas šaurības pasaule. Aleksandrs Garnahs (1890-1945) atspoguļoja savā autobiogrāfiskajā romānā „Tur iet kāds cilvēks“, kas iznāca 1945. gadā Stokholmā, savas bērības *shtetl* ar vārdiem, kas varētu būt Izašara Ber Ribaka (1897-1935) „Mans *shtetl* - sinagogas iela“ gleznas nosaukums gleznu sērijā „Mazais *shtetl*“²⁷: „*Mazie koka namini stāvēja, sarindojušies cits pie cita. Ikviens nams balstījās, spiedās, slēās klāt citiem kā aizlauzta slimīga būtne, kas jūtas pārāk vāja, salst un baidās palikt viena.*“

Šī pasaule ir rezultāts dramatiskam vēsturiskajam procesam, kurā spožuma nav mazāk kā traģēdiju. 16. gadsimtam, kas nereti tiek apostrofēts kā Polijas- Lietuvas ebreju „zelta laikmets“, seko poļu- lietuviešu muižnieku republikas politiskās nestabilitātes laikmets, ebreju izraidījumi un padzišanas no atsevišķām pilsētām, kaut arī ne reizi - no visas provinces, pat nerunājot par visu zemi. 17. gadsimta daudzie kari, kas ebreju historiogrāfijas²⁸ perspektīvā sasniedza savu virsotni ukraiņu kazaku sacelšanās laikā²⁹ un tam sekojošajā - ar ebreju terminu *gezerot tah we`tat* (1648/49 gadu

26 D.K. & D.G. Roskies, *The Shtetl Book. An Introduction to east European Jewish Life and Lore*, New York, 1979. M. Zborowski & E. Herzog, *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*, München, 1991.

27 Vienu šīs gleznas reprodukciju sk.: A. Nachama & G. Sievernich, *Jüdische Lebenswelten Ausstellungskatalog*, Berlin/Frankfurt/M., 1992, 136. lpp. A. Granaha citāts arī ņemts no turienes.

28 Sk. diskusiju šai jautājumā J.I. Israel...120.ff. lpp.

29 Sal. S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, 10 Bde, Berlin, 1925-29, Bd. VII, S. 11-169 I. Zinberg, p. 215ff. Sk. arī J. Schamschon, *Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen in Polen während der Jahre 1648-1658*, Diss. phil. Bern, 1912., B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, S. 181-205 un 359-366 un L. Gordon, *Cossack Rebellions. Social turmoils in the sixteenth century Ukraina*, Albany N.Y. 1983.

verhengnisse) apzīmētajā grautiņā³⁰, kā arī turpmākajos karos ar zviedriem un maskaviešiem, kas paātrināja ne tikai poļu-lietuviešu muižnieku republikas norietu un veicināja tās sociālās kārtības sairumu, bet arī arvien lielākā mērā padarīja tos par spēju bumbiņu ārzemju varu rokās. Tie nolīdzināja ceļu Polijas sadalīšanai 18. gadsimta pēdējā trešdaļā. Šī Polijas sadalīšana iezīmē arī Austrumeiropas ebreju kopienā vismaz vēsturnieka retrospektīvā izšķirošu pārrāvumu.

Trīs soļos - 1772., 1793. un 1795. gadā pēc Fridriha II iniciatīvas Prūsija, Krievija un Austrija sadalīja savā starpā Polijas- Lietuvas ķēniņvalsti un iznīdēja Poliju-Lietuvu no Eiropas kartes līdz pat 1918. g. novembrim. Šis sadalīšanas rezultātā poļu-lietuviešu ebrejība kļuva *trīskrāsaina*, kā to apzīmēja Mihaēls J. Rifs³¹: prūšu, austriešu, krievu³². Lielais vairākums poļu- lietuviešu ebreju nokļuva cara, šai gadījumā carienes Katrīnas II varas sfērā, un tātad zemē, kas dažus gadus pirms tam ebrejiem liedza apmešanās tiesības, jo kopš viduslaikiem, kopš Kijevas lielkņaza Vladimira (12. gadsimts) laikiem ebrejiem bija praktiski aizliegta apmešanās Krievijā³³. Pat tad, kad cariene Katrīna II ar savu 1762. gada 4.decembra dekrētu ielaida iecelotājus

³⁰ Par šo grautiņu un tā radīto rezonansi ebreju literatūrā sk. I. Zinberg, ...121.-131. lpp. ar literatūras sarakstu 295. lpp. B.D. Weinryb, *The Hebrew Chronicles on Bohdan Khmelnytzkyj and the Cossack-Polish war*/ Harvard Ukrainian Studies 1 (1977), pp. 153-177. Vācu tulkojumā pieejami: Nathan nata Hanover, *Jawen Mezula Schilderung des polnisch-kosakischen Krieges und der Leiden der juden in Polen waehrend der Jahre 1648-1653*, übers. M. Wiener, Hannover, 1863. Un R. Schabbatai Kohen, *Megillat 'afa das fliegende Blatt*/ M. Wiener, *das Buch Schevet Jehuda von R. Salomo Aben Verga*, Hannover, 1856 (repr. Hannover, 1924.), pielikums S. 268- 278.

³¹ Das osteuropäische Judentum/ F.J. Bautz (Hg), *Geschichte der Juden. Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart*, München, 1983. S. 115-139.

³² Pārskatu par ebreju vēsturi visās trīs daļās dod P. Wróbel, *Przed odzyskaniem niepodleglosci/ J. Tomaszewski, Najnowsze dzieje Zydow w Polsce, Warszawa, 1993, 13.-103. lpp.* Sk. arī G. Rohde, *Juden in Ostmitteleuropa. Von der emancipation zum Ersten Weltkrieg*, Marburg, 1989.

³³ Sal. S. Dubnow, ...IV sēj., 261.- 264.lpp. 429.ff. lpp.

savā pakļautajā teritorijā, viņa pēc cara Pētera I parauga 1710. g. un savas priekšteces carienes Elizabetes 1742. g. parauga³⁴ savā pavēlē ielika papildinājumu *krome jevrejev* (izņemot ebrejus)³⁵.

Lai novērstu situāciju, ka ebreji izplatās pa visu caristes teritoriju, Katrīna II 1791.gada 23. decembrī izdeva *ukazu* par jau 1786. g. ieviesto un tagad atjaunojamo ebreju apmešanās robežas ierīkošanu (*cherta osedlosti*)³⁶. Pēc daudzām teritoriālām izmaiņām cars Nikolajs I ar savu bēdīgi slaveno 1835.g. aprīļa statūtu galīgi to apstiprināja un fiksēja tā (ne tikai ģeogrāfiskajās) robežās, kas nu bija spēkā līdz pat februāra revolūcijai 1917. gada martā³⁷. Teritoriālā ziņā tā aptvēra kādreizējās poļu-lietuviešu ķēniņvalsts teritoriju no Baltijas jūras ziemeļos līdz Melnajai jūrai dienvidos, kura aptvēra 400 000 km. Taču atšķirībā no iepriekšējās situācijas poļu-lietuviešu ķēniņvalstī, šīs „apmešanās robežas“ iekšienē ebreji nedrīkstēja dzīvot ciemos, viņiem bija atļauts apmesties tikai noteikta lieluma pilsētās. Iepriekšējā Polijas-Lietuvas karalistē daudzskaitlīgie ciemos dzīvojošie ebreji³⁸ tika piespiedu kārtā pārcelti uz pilsētām. Arī tirdzniecību un amatus tie drīkstēja piekopt vienīgi priekš sevis un savā starpā. Šo piespiedu pasākumu katastrofālās sociālās sekas nav grūti iedomāties un tās arī ir bieži aprakstītas³⁹ Tā

³⁴ Sk. S. Lastik, *Z dziejow oswiecenia zydowskiego, ludzie i fakty*, Warszawa, 1961., 130.ff lpp.

³⁵ S. Dubnow, ...Bd. VII, 254. lpp.

³⁶ S. Dubnow, aaO. Bd. VII, 254. lpp.

³⁷ S. Dubnow, aaO. Bd. VIII, 345-351. lpp., R. Pipes, *Catherine II. And the Jews: The Origins of the Pale of Settlement*, in: *Soviet Jewish Affairs* 5 (1975), 3-20. lpp., J.K. Klier, *The Ambiguous Legal Status of Russian Jewry in the Reign of Catherine II*, in: "Slavic Review" 35 (1976), 504.-517. lpp., M. Hildermeier, *Die rechtliche Lage der jüdischen Bevölkerung im Zarenreich und in Polen: einige vergleichende Aspekte*, in: G. Rhode (Hg), *Juden in Ostmitteleuropa*, aaO 181.-196.lpp.

³⁸ Sal. Ar M.J. Rosman, *The Lord Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the 18th Century*, Cambridge 1990, īpaši 36.-48. lpp., A. Podraza, *Żydzi i wieś w dawnej Rzeczypospolitej / A. Link-Lenczkowski* (Hg), *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, aaO 237.-256. lpp.

³⁹ Sk. M. Hildermeier, aaO 187.-192. lpp. un tur

laika krievu rakstnieks Viktors Ņikitins, piemēram, ziņo: „Ebreji lūdzās atlikt termiņu, viņi kļiedza un vaimanāja, taču viņiem nelīdzēja nekas. Bez žēlastības zemnieki, dažreiz zaldātu apsargāti, dzina tos prom. Kā lopus tos aizdzina uz pilsētām, un tur uz ielām un laukumiem pameta tos liktenim“⁴⁰.

Pat caram Aleksandram I labvēlīgi noskaņotais vēsturnieks kņazs N. Goļicins nevarēja neatzīt: „Nevar apstrīdēt, ka ebreji šai laikā tika nolemti ciešanām, un ebreju asaras plūda strauvēm <...>. Dziļākajā ziemā puskailus ebrejus dzina no viņu mājām un ciemiem, pilsētās saspieda mājokļos tā, ka tikko palika gaiss elpošanai, tai laikā kad, citi tika pakļauti spīvam salam. Slimības izplatījās to vidū un nāve daudzus aizrāva sev līdzī“⁴¹.

Tā sākas Austrumeiropas *štetl* vēsture, kas šodien, kā jau tika minēts, pārāk bieži tiek pārvērsta par eksotisku idilli. Taču *štetl* nebija nekāda idille, tā bija rūgtas nabadzības un neapraķstāma šauruma vieta, ko vēlāk pārpildīja tā saucamie „gaisa cilvēki“. Reizē *štetl* bija arī neiedomājamas daudzveidības pasaule, kā viedokļu, tā „amatu“ dažādības ziņā. Jozefs Rots rakstīja par „savu *štetl*“ un tā iedzīvotājiem: „*Pilsētai ir 18 000 iedzīvotāju, no kuriem 15 000 ir ebreji. <...> No 15 000 ebreju 8000 pārtiek no tirdzniecības. Tie ir siktirgotāji, vidējas pārticības tirgotāji un lieltirgotāji. Pārējie 7000 ebreju ir sīkamatnieki, strādnieki, skolotāji, rakstītāji, Toras rakstītāji, ūdens iznēsātāji, zinātnieki, kulta kalpi, sinagogas kalpotāji, ārsti, advokāti, ierēdņi, ubagi un kautriģie ubagi, kas dzīvo no publiskas labdarības, apgrazitāji, kaprači un kapu akmenkaļi.*“⁴².

Taču, lai cik arī rūgti būtu *štetl* ārējie dzīves apstākļi, tie nespēja ne kavēt, ne vēl jo vairāk - salauzt tā iedzīvotāju garīgo jaunradi. Sociālajai *štetl* daudzveidībai atbilda *štetl* garīgi - kulturālā un ideoloģiskā daudzveidība. Šī daudzveidība beigu beigās nereti izvērtās savā pretstatā. Abrahams Jošua Hešels aprakstīja šo ideoloģisko un garīgo spektru šādi: „*Austrumeiropas ebrejiem bija kopīga*

atrodamo literatūru.

⁴⁰ Citēts pēc L. Greenberg, *The Jews in Russia the Struggle for Emancipation*, 2 vols., New Haven-London, 1965, I. sēj. 30. lpp.

⁴¹ Sk. turpat.

⁴² AaO 22. lpp.

griba un kopīga misija. Vini bija ne tikai sabiedriskā grupa, bet arī kopība, pilna krāsu un pretrunu, kuru vienotība izpaudās to dažādībā. Ebrejība bija zeme ar daudzām provincēm - Litvakes, besarābieši, ukraiņi un galicieši, hasīdi un mitnagdīm, maskilim, habadniki, cionisti, agudisti un sociālisti tā bija valoda ar daudziem dialektiem. Sabiedriskā eksistence bija daudzslāņaina, dominēja centrālās spēki, taču pastāvēja arī kopīgs centrs un kopīga perifērija⁴³.

Sabiedriskās dzīves centru šteti veidoja dievkalpojums. Ar dievkalpojumu šeit domātas divas lietas: pirmām kārtām dievkalpojums tradicionālās kopīgas lūgšanās veidā sinagogā vai štibl. Par to lieliski raksta Jozefs Rots: „Pilsētai ir divas baznīcas, viena sinagoga un ap 40 mazu lūgšanas namu. Ebreji lūdzas trīs reizes dienā. <...> Vini Dievam ir bieži viesi un jūtas pie Viņa kā mājās. Vini nenāk pie Viņa oficiālās vizītēs , bet trīsreiz dienā sapulcējas pie Viņa bagātīgajiem svētajiem galdiem. Lūgšanā tie sašienas pret Viņu, kliež uz debesīm, žēlojas par Viņa bardzību un tiesājas ar Visaugstāko, lai pēcāk atzitos, ka tomēr grēkojuši. <...> Nav tautas, kam būtu tāda pati attieksme pret Dievu. Tā ir veca tauta, kas pazīst Viņu izsenis. Tā ir piedzīvojusi gan Viņa labvēlību, gan Viņa vēso taisnīgumu, tā bieži grēkojuši un rūgti nožēlojuši grēkus, un tā zina, ka var tikt sodīta, bet nekad ne pamesta⁴⁴. Otrkārt, ar dievkalpojumu saprot mācīšanos, pirmām kārtām Talmūda, ebreju mācības enciklopēdijas, studijas, kam jāpalīdz vadīt dzīvi saskaņā ar Toras - Dievišķās mācības baušļu palīdzību. Mācības sākās vispirms hederā, ebreju pamatskolā, kas kļuvusi teju vai par leģendu, tālāk Jesivā, Talmūda skolā, un visbeidzot visas dzīves garumā - Beismidrās, mācīto vīru beiji midrās. Par šo mācīšanos Harijs M. Rabinovičs trāpīgi rakstīja: „(Austrumu) ebrejiem mācīšanās bija kaut kas vairāk nekā tikai līdzeklis, lai sasniegtu kaut kādus mērķus. Mācīšanās viņiem bija dzīves veids...⁴⁵.

Dižu mācītu vīru virkne, ko Austrumeiropas ebreju kopiena dāvājusi pasaulei, ir tikpat gara, cik iespaidīga. Nebūt ne ļausi gandrīz visi lielie jaunlaiku Bībeles un Talmūda komentāri, kā arī

43 AaO 17. ff lpp.

44 AaO 23. lpp.

45 *The Legacy of Polish Jewry. A History of Polish Jews in the Inter-War Years 1919-1939*, New York, 1965. p. 80f

daudzi halahiskie, t.i., reliģisko tiesību un reliģiskās filozofijas darbi nākuši no Austrumeiropas ebreju pasaules. Tā saucamās Rabinu Bibeles (*Miqraot Gedolot*) izdevumos nodrukātie Bibeles komentāri, no kuriem aptuveni pusei ir Austrumeiropiska izcelsme, apliecina to, gluži tāpat kā komentāri lielajos Mišnas, *Talmūd Bavli un Talmūd Jerušalmi, midrās Rabba* u.c. izdevumos, kuru standartizdevumi tiek atziti pat vēl mūsdienās un iespiesti, sākot ar pagājušā gadsimta beigām Viļņā un Varšavā. Šeit pirmām kārtām jāmin 1799. g. dibinātā un 1940. g. likvidētā Viļņas izdevniecība „Roma atraitne un dēli“ („*Vdova Rom i sinovja*“)⁴⁶. Kaut arī šī mācīšanās attiecās pirmām kārtām uz ebreju izglītībai raksturīgo priekšmetu kanonu, kopš 19. gs. sākuma izglītība aptvēra arī t.s. laicīgo zinātņu studijas. Tajās vēlākajos gados daudziem ebrejiem bija noteicošā loma un viņi noteica šīs zinātnes līmeni kopumā.

Ne mazāk garš un iespaidīgs kā zinātnieku plejāde ir arī slavenu *ješives* - Talmūda skolu uzskaitījums, sākot ar Krakovas, Ļubļinas, Varšavas, Grodņas, Viļņas, līdz pat Vološīnai, Žitomirai, Slobodkai un Mirai, kuru starojums izplatījās tālu aiz to ģeogrāfiskajām robežām Austrumeiropas ebreju kopienā un turpina izpausties līdz pat mūsdienām.

Tradicionālās rabīniskās gudrības un Talmūdiskās ortodoksijas „sāpju bērns“ kopš 18. gs. vidus kļuva rabi Israela ben Eliezera (1700-1760), *Bešts* (*Baal Šem Tov jeb Bešt - Labā vārda skolotājs*), kā to vēlāk iedēvēja pēc viņa goda vārda akronīma, kā atbilde uz 17. gs. katastrofām un to sekām pirmām kārtām ebreju kopienās iekšienē - hasidisma kustība. Hasidisms (no ebreju vārda *hasidūt* dievbijība), kas šodien ir gan pazīstamākā, gan nozīmes un interpretācijas ziņā daudz apstrīdēta⁴⁷

⁴⁶ Sk. Ju. Vartanov. *Iz istorii krupnejshykh evrejskych izdatelstv Vilny XIX veka*: tipografija-izdatelstvo Romm/I. Krupnik (izd.), *Istoricheskiye sud'by evrejev v Rossii i SSSR: natchalo dialoga*, Moskva 1992. 223.-231. lpp.

⁴⁷ Pēc gadu desmitiem ilgās Geršoma Šolema (Scholem) dominēšanas (sk. Viņa *Hauptstromungen der jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1967., S. 356-385 ar S. 453-455) un ar to konkurējošās M. Bubera interpretācijas (rezumējumu sk. Buber M. *Werke*, Bd. III, Heidelberg, 1965), Šolema skolnieki šobrīd piedāvā ne tikai atšķirīgu hasidisma interpretāciju, bet pārstāv pat pilnīgi pretēju viedokli. Svarīgi hasidisma mācības aspekti rezumēti B.D.

religiska un sociālvēsturiska kustība Austrumeiropas ebreju vidū⁴⁸, Martins Bubers to reiz nodēvēja *par etosu kļuvusi Kabala* - bija ne tikai reliģiskas atmodas kustība, bet vienlaikus sava veida sociālā revolūcija ar nozīmi, kuras nozīmību nav iespējams pārvērtēt. Hasīdisma „vēsts“ stiprināja ne tikai ebreju sociālo sirdsapziņu, bet apliecināja arī vienkāršo cilvēku pašapziņu, jo tā pielāva, ka arī maz izglītotais „ir dievbijīgs“, t.i., līdzvērtīgs gudrajam. *Baal Šem Tov*, viņa skolnieki un sekotāji sprediķoja tiem, kuri nespēja atļauties sev pastāvīgas mācīšanās *ješivā* un *beijt midrāš* greznumu, proti, pielāva, ka vienkārša, no sirds nākusi lūgšana, ja tā pareizi vērsta uz Dievu, var pastāvēt līdztekus tradicionālajai, mācības studijās balstītai rabīnisko gudro lūgšanai un dzīvei.

Pret šo „tautas reliģiju“ drīz vien izveidojās stingra opozīcija, pirmām kārtām no rabīnisko gudro puses, kas sevi iesauca par *mitnagdīm* (*pretinieki*), un nedaudz vēlāk arī no *maskilim*⁴⁹, Austrumeiropas ebreju apgaismotāju puses (sk. arī zemāk). Jo vairāk *maskilim* saslējās ne tikai pret *hasidīm*, bet ne mazāk stingri pret rabīnisko ortodoksiju, jo ciešāka veidojās pēdējās saikne ar *hasidīm*, lai beigās, t.i. 19. gs. otrajā pusē tās pat savstarpēji slēgtu mieru un saceltos pret *maskilim*⁵⁰. Taču mirkli pakavēsimies pie *mitnagdīm*. To priekšgalā atradās rabi Elijahū ben Šelomo Zalmans, „Viļņas Gaons“ (1720-1797), ko godāja par sava laika lielāko autoritāti un, viņam dzīvam esot, apveltīja ar goda titulu *sabā kadišā* (*svētais tēvs*)⁵¹. Pirmšķirīgs Kabalas zinātājs, kas bija

Weinryb, *The Jews of Poland*, "Appendix 4", p. 321-330 ar p. 398-401.

⁴⁸ S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, 2 Bde., Berlin, 1931. (Neudruck Koenigstein/Ts. 1982), I. Zinberg, aaO vol. 9, p. 29-189 ar p. 268-276, L.S. Dawidowicz, aaO, p. 14-24, 93-110. B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, p. 262-303 ar p. 381-394, J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985. Sal. Ar I. Shiprer, *Przyczynki do dziejow chasydyzmu w Polsce*, izd. Z. Targielski, Warszawa 1992.

⁴⁹ Par hasīdisma kritiku no *maskilim* puses sk. I. Zinberg, aaO p. 233-263 ar p. 268f, R.Mahler, *Chassidism and the Jewish Enlightenment, Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1985.

⁵⁰ Sk. I. Zinberg, aaO Bd. IX, S. 188f.

⁵¹ Sīkāku informāciju par Gaona personību sk. I.

atvērts arī laicīgajām zinātnēm un sarakstījis grāmatas ne tikai par Bibli un Talmūdu, bet arī par algebru, trigonometriju, astronomiju un gramatiku⁵². neloloja nekādas simpātijas pret hasidismu. Ar *herem*, izraidījumu, ko tas izlaida vispirms 1772. gadā un tad atkārtoti vēlreiz, tai skaitā ar savu skolnieku starpniecību un pirmām kārtām Lietuvā, viņš publiski nolādeja hasidismu un hasidus, pārmetot tiem: „Viņi pārkāpj likumus, izkropļo mūsu mācību un izgudro jaunu *savienību*. Viņi vērpj intrigas Dieva namā un kļūdaini interpretē ticības likumus...“⁵³

Tācu ne Viļņas gaona autoritāte, ne arī citi rabinisko gudro pārstāvji nespēja novērst hasidisma izplatību Polijā un Ukrainā, kas tur kļuva gandrīz par *šetl* reliģiju, par kuras izplatību un sociālās formveides spēju, kas izpētīta tikai fragmentāri, liecina daudzie hasīdu nami, kas vēl mūsdienās Austrumpolijā, Baltkrievijā un Rietumukrainā rēskaitāmiem mazākiem un lielākiem ciemiem piešķir savdabīgus vaibstus. Vienīgi Lietuvā guva virsroku Gaona ietekme, kā rezultātā tur izveidojās savdabīga hasidisma forma - rabi Šneura Zalmana no Ļadiem (1745-1812) dibinātais un pēc triju atslēgas vārdu

hohmā (gudrība), binā (sapratne) un dāat (zināšanas, izziņa) - sākuma burtiem nosauktais habadisms jeb HaBaD hasidisms⁵⁴. Visbeidzot Lietuva kopš 19. gs. vidus bija arī izejas punkts rabi Israela Salantera (1810-1883)⁵⁵ iniciētajai *Mūsar-kustībai*⁵⁶, pēc

Zinberg, aaO vol. 6, p. 220-232 ar p. 300 (Lit).

⁵² J.S. Raisin, *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia 1913, p. 75 ar p. 312 A.19, S. Lastik, aaO p. 24, I. Zinberg, aaO vol. 6, p. 222-224.

⁵³ S. Dubnow, aaO, Bd. VII, S. 226ff, B.D. Weinryb, aaO Bd. VI, p. 229-232, Bd. IX, p. 90f. 100ff.

⁵⁴ Sal. I. Zinberg, aaO, vol. 9, p. 93-124 ar p. 272f (literatūra), W.Z. Rabinowitsch, *Lithuanian Hasidism*, New York 1970, N. Mindel, *Rabbi Schneur Zalman*, 2 Bde, New York 1973. - NB: Ka tieši rabi Šneura Zalmana pamatdarbs *Likkute amarim tanja*, 1990. g. Viļņā piedzīvoja jaunizdevumu Izraēlas-Lietuvas izdevniecībā "Gesarim" divvalodīgā krievu-ebreju izdevumā, jāvērtē kā vēlins šī zinātnieka godinājums un tā nozīmes novērtējums Lietuvas ebrejībai kopumā.

⁵⁵ Par Salantera personību sk. I. Zinberg, aaO vol. 12, p. 226-231 with p. 243f (literatūra).

Dāvīda Frišmana domām mūsdienu Ļubaviču kustības priekštecei, kuras programma *Tora ū-mūsar* savienot rabinisko gudrību ar praktisko ētiku ebrejības iekšējās atjaunotnes labad - lika pamatus ortodoksijas renesansei un izplatījās tālu aiz Lietuvas robežām, piešķirot arī tradicionālajai skolu izglītībai jaunu impulsu.

Bet ne jau tikai būtiski jaunas reliģiskas atjaunotnes kustības ir ielauzusās 19. gs. *štetl* pasaulē. Tās „vārtu priekšā“ nav apstājušās arī t.s. „moderniskās” - Apgaismības idejas. Mendelsoņa apgaismības ietekmē 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gs. sākumā arī Austrumeiropas ebreju vidū, vispirms Galīcijā⁵⁷, pēc tam arī kongresa-Polijā, kopš 1815. g. Vīnes kongresa personīgā ūnijā ar caristi savienotajā kādreizējās poļu ķēniņvalsts pārpalikumā⁵⁸, kā arī Krievijā, Baltkrievijā, Ukrainā un Lietuvā⁵⁹ izplatījās *Haskala*, Austrumeiropas ebreju Apgaismība, kas, neskatoties uz dažu labu Mendelsoņa un viņa skolnieku ietekmi, ievērojami atšķirās no vācu ebreju Apgaismības, kā formas, tā mērķu ziņā. Šeit nav iespējams iedziļināties jautājumā, vai tas, kas beigās tapa no vācu ebreju Apgaismības, patiesi bija tās sākotnējais nodoms vai nebija. Gribot vai negribot Apgaismība veicināja asimilāciju, un, proti, veidā, kas daudziem 19. gs. lika ironizēt, ka vācu ebreju apgaismotājiem nebija trešās paaudzes. Mendelsoņa paša ģimene atspoguļo šo likteni. Nav brīnums, ka Austrumeiropas ebreju vidū jau 19. gs. sākumā vārds „Berliner” (berlinietis) jeb „berlincik” bija kļuvis gandrīz vai par lamuvārdu⁶⁰.

Lai kāds arī galu galā būtu bijis Mendelsoņa Apgaismības mērķis, salīdzinājumā ar to *Haskala* jau

⁵⁶ D. Katz, *The Musar Movement, its History, Leading Personalities and Doctrines*, 2 vols., Tel Aviv 1975-1977.

⁵⁷ Sk. I. Zinberg aaO vol. 10, p. 27-110 ar p. 222-225 (literatūra), L.S. Dawidowicz, aaO, p. 17-20.

⁵⁸ J.S. Raisin, aaO S. 53-109 ar S. 310-314, J. Meisl, *Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Polen und Russland*, Berlin 1919., S. Lastik, aaO S. 19-127, I. Zinburg, aaO vol. 9, p. 133-197 ar p. 208-210 (literatūra).

⁵⁹ J.S. Raisin, aaO p. 110-161 ar p. 314-317, S. Lastik, aaO p. 128-165, L.S. Dawidowicz, aaO p. 24-27, 113-142, I. Zinberg, aaO, vol. 11, p. 3-21 ar p. 213 (literatūra).

⁶⁰ L.S. Dawidowicz, aaO S. 17.

no paša sākuma necinījās par to, lai ebrejiem sagatavotu ieešanu pilsoniskajā sabiedrībā un nolīdzinātu ceļu emancipācijai un asimilācijai, kaut arī Austrumeiropas ebreju vidū emancipācijas un asimilācijas centieni rada zināmu izplatību⁶¹. Haskala tiecās pamatot jaunu ebreju identitāti, proti, ebreju identitāti viņpus tradicionālajai rabinu ortodoksijai un tautiskajam hasidismam, ko tā vienlīdz centās apkarot⁶². Tās censoņi tiecās pēc ebrejības iekšējas atjaunotnes un vēlējās to atbrīvot kā no šķietami stingušās halahas dievbijības, tā arī no hasidisma šķietamās „maldu mācības“. Tās mēdijs bija nevis ebreju apkārtnes valoda, arī ne ebreju tautas valoda, idišs, ko tie dēvēja par žargonu un izturējās pret to ar nicinājumu un lietoja vienīgi gadījumos, kad komunikācija ar ebreju laikabiedriem citādi kļuva neiespējama⁶³, bet gan - programmatiski ivrits, ebreju valoda. Tieši šai valodā tie vēlējās savienot tradicionālo ebreju zinātņi ar moderno laicīgo izglītību ebreju vidū.

Šis haskalias iniciators un garīgais tēvs bija Īzaks Bērs Levinsons no Kremenecas Podolijā (1788-1860), ko bieži dēvē arī par „krievu ebreju Mendelsonu“⁶⁴. Ar savu grāmatu *Tēuda be-Jisrael* (1825)⁶⁵ viņš formulēja haskalias teorētisko programmu, kas faktiski bija ebreju sabiedrības rehebraizācijas programma⁶⁶. Šī grāmata sašķēla prātus. Lai cik liela *maskilim* vidū arī nebūtu bijusi sajūsma par Levinsona idejām,

⁶¹ Šo problēmu attiecībā uz Poliju detalizēti aplūkojis A. Eisenbahs (A. Eisenbach) grāmatā *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988. Sk. arī A. Cala, *Asymilacja Żydów w Krolestwie Polskim (1864-1897), Postawy-Konflikty-Stereotypy*, Warszawa 1989.

⁶² Sk. o.S. ar A.

⁶³ Sal. Z. Rejzen, *Fun Mendelsohn bis Mendele*, Warszawa 1923. S. 247.

⁶⁴ Par šo personību sk. J.S. Raisin, aaO p. 204-213, S. Lastik, aaO, p. 132-148, S. Dubnow, aaO, Bd. IX, S. 253ff, I. Zinberg, aaO, vol. 11, p. 21-94 ar p. 204 f (literatūra), S. Schreiner, *Isaak Ber Lewinsohn - der Mendelsohn der russischen Juden / Judaica* 47 (1991), p. 82-92.

⁶⁵ Iznākusi Viļņā 28. gadā Jaunu šī darba izdevumu sarūpējis E. Etkes (Jerusalem 1977).

⁶⁶ Sal. Ar I.B. Levinsohna ievadu (*hakdamā*) Viļņas 1828. g. izdevumā, sk. I-XII lpp.

rabiniskā ortodoksija un *hasidim* enerģiski iestājās pret to⁶⁷ Levinsona ideju piekritēji neizbijās no sastaptās pretestības. Kas attiecas uz haskalas ideju praktisko realizāciju, tad Levinsona piekritēji visur, kur vien bija iespējams, dibināja pamatskolas un vidusskolas, kurās līdztekus reliģiozi tradicionālajai izglītībai bija jā māca arī laicīgās zinātnes un ebreju apkārtnes valodas. Programmu un realizācijas praktisku ceļvedi Levinsons izstrādāja pats savā otrajā lielajā darbā *Bet Jehuda* (Jūdas nams)⁶⁸. Šis darbs ir atbilde uz 34 ebrejību un tās pašapziņu skarošiem jautājumiem, ko 1827. g. viņam iesūtīja toreizējais izglītības ministrs grāfs Emanuēls Līvens (*Lieven*)⁶⁹. Šis darbs vienlaikus ir *Ebrejības sistematiskās teoloģijas* mēģinājums, kurš jāvērtē kā jaunās ebreju identitātes projekts, kādu to iztēlojās Levinsons, un kura realizāciju tas saskatīja haskalā⁷⁰.

Saskaņā ar haskalas idejām un ideāliem, kas vismaz daļēji pārklājās ar Krievijas izglītības ministra Sergeja Semjonoviča Uvarova (1786-1855) izglītības reformu 1841-1844. g., 1847. g. šo reformu garā tika ierīkotas valsts rabīnu skolas Viļņā un Žitomirā⁷¹, līdzīgi jau 1826. g. Varšavā nodibinātajai rabīnu skolai⁷², kurai pēc tās dibinātāju ieceres bijā jā kļūst par radikālu alternatīvu tradicionālajām *ješives*, kuras, protams, turpināja pastāvēt. Jautājumu, kāpēc tās izrādījās par neizdevušos alternatīvu⁷³ un galu galā Levinsona haskala

67 Sal. S. Lastik, aaO p. 137, S. Schreiner, aaO S. 85f.

68 Wilna 1839. 1858. Warszawa 1878.

69 jautājumu katalogs nodrukāts ivritā aaO p. X-XIV.

70 Rezumējumu sk. L. Greenberg, aaO S. 27.

71 Šo rabīnu skolu vēsture vēl nav uzrakstīta. Sk. informāciju par to Ju. Gessen (Hessen), *raksts "Ravvinskija utšilistscha v Rossii" / Ebrejskaja enciklopedija*, XIII sēj. 257.-262. lpp. Par Viļņas rabīnu skolu ziņo arī *Istoritscheskija svedenija o Vilenskom ravvisnkom utšilistsche*, Wilna 1873.

72 Sk. Par to Ju. Gessen (Hessen), aaO 262f, un Z. Borzyminska, *Szkolnictwo Żydowski w Warszawie*.

73 Sk. J. Hessen, *Die russische Regierung und die westeuropäischen Juden. Zur Schulreform in Russland 1840-1844*, / Monatschrift für die Geschichte Wissenschaft des Judentums (NF) 21 (1913), S. 257-271. 482-500, M.

kopumā dažādu iemeslu dēļ nenasniedza savu mērķi⁷⁴ - šeit nav iespējams dziļāk aplūkot.

Taču haskakai bija ilgstoša ietekme, ko Austrumeiropas ebreju vēsturē nedrīkst nenovērtēt. Haskalas bērni un mantinieki pirmām kārtām ir Austrumeiropas prese un modernā ivrita (un idiša) literatūra⁷⁵, kā arī neskaitāmās izglītības un kultūras biedrības un bibliotēkas - šeit var minēt slaveno Strašūna bibliotēku Viļņā⁷⁶, kas deva savu ieguldījumu modernās ebreju intelīģences izveidē⁷⁷ un gatavoja augsni *hohmat idiš*, Austrumeiropas ebrejības zinātnei, kas ieguva savu nosaukumu, pieslejoties Rietumeiropas *hohmat jahadūt*, Ebrejības zinātnei. Šī zinātne savu organizatoriski-institucionālo izpausmi un ietvarus guva ar 1925.gadā dibināto JIWO, *Jidišn Wissensaftehn Institut* Viļņā⁷⁸ un Ebreju zinātņu institūtu Varšavā⁷⁹. Haskalas idejas ietekmējušas arī cionisma un ebreju (sociālistiskās) strādnieku

Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews - the Transformation of Jewish society in Russia 1825-1855*, Philadelphia 5743/1983, p. 57-59 ar p. 103-109, I. Blank, *Haskalah und Emanzipation. Die russisch-jüdische Intelligenz und die "jüdische Frage" am Vorabend der Epoche der "großen Reformen"* / G. Rohde (hg). *Juden in Ostmitteleuropa*, aaO S. 197-231, īpaši S. 208f.

⁷⁴ Sk. Par to L.Greenberg, aaO p. 29.-55. lpp.

⁷⁵ S. I. Zinberg, aaO Bd. XII, S. 3-16 ar S. 235-239 (literatūra) un S. 173-202 ar S. 241f (literatūra), I. Blank, aaO, S. 219ff. Ieskatu ebreju literatūras klāstā tikai 19. gs. vien sniedz Zeitlina bibliogrāfija: *Bibliotheca hebraica post-Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebraeischen Literatur*, Leipzig, 1891-95 <repr. Hildesheim-Zuerich-New York 1983>, par literatūru idišā sk. Z. Rejzen, *Leksikon fun der jüdiser Literatur, prese un filologie*, 4 Bde, Wilna, 1926-1929.

⁷⁶ Sk. I. Cohen, *Vilna*, Philadelphia 5704/1943 <repr. Hg.E. Hautig, Philadelphia - Jerusalem 5752/1992>, S. 410-412.

⁷⁷ Sk. I. Blank, aaO S. 197ff.

⁷⁸ Sk. S. Schreiner, *Die Wissenschaft des Ostjudentums - eine Erinnerung an die Gründung des YIVO vor 70 Jahren!* *Judaica* 51 (1995), S. 209-221.

⁷⁹ K. Minberg-Kayn, *Institut Nauk Judaistycznych na Tlomackiem w Warszawie / Almanach-Kalendarz Żydowski*, Warszawa 5756 (1995-1996), 139.-148. lpp.

kustības rašanos. Pie šī jautājuma mēs vēl pakavēsimies.

Austrumeiropas ebreju vēstures gaitu un līdz ar to tās likteni lielā mērā noteica nevis pašas izvirzītie mērķi, bet gan toreizējās cara administrācijas politika. Cariskās ebreju politikas augstākais mērķis bija ebreju integrācija krievu sabiedrībā. Lai šo mērķi sasniegtu, tikai 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā tika izdots milzum daudz likumu un rikojumu, kas skāra Krievijas un Polijas ebrejus, ka skaita ziņā tie neatpalika vienīgi no līdzīgu likumdošanas aktu daudzuma nacistiskajā Vācijā. Tas, kas krievu ierēdņu valodā bija „ebreju integrācija krievu sabiedrībā“, istenībā nebija nekas cits, kā mēģinājums panākt, lai ebreji atteiktos no savas reliģijas un kultūras, paražām un tikumiem, zaudētu savu identitāti. Tikai tādā gadījumā viņi varēja un drikstēja tikt uzņemti krievu sabiedrībā. „Būt krievam“ nozīmēja „būt krievu pareizticīgās baznīcas loceklim“. Lai sasniegtu šādu integrāciju krievu sabiedrībā, cariskajai administrācijai ikviens līdzeklis bija labs, sākot ar nemitīgajiem dzīves vietas ierobežojumiem un amatu aizliegumiem līdz pat piespiedu kristīšanai un ebreju disciplinēšanai ar t.s. *kantonistu likuma* palīdzību, t.i. ar bēdīgi slaveno 1827. g. 26.maija cara Nikolaja I rikojumu, ar kuru visiem ebreju vīriešiem tika noteikts 25 gadu ilgs karadienests, sākot ar 12 gadu vecumu, bez tiesībām taisīt militāru karjeru⁸⁰.

Kaut arī poļu - lietuviešu ebreju stāvoklis pirms tam bija mazliet labāks tā sauktajā kongresa - Polijā, kā arī tagad prūšu⁸¹, resp., austriešu⁸² novados, vāciskošanas politika Poznaņas provincē un tradicionālais Austrijas katoliskais antisemitisms Galīcijā lielā mērā ierobežoja ebrejus. Jozefa Rota un

⁸⁰ Plašu informāciju par to sk. <L. Simon>, *Die Juden in Russland*, Hamburg 1844, S. 18f. 32f. Šk. Arī L. Greenberg, aaO S. 48-52.

⁸¹ Šk. W.W. Hagen, *Germans, Poles and Jews. The nationality Conflict in the Prussian East*, Chicago-London 1980.

⁸² Šk. M. Balaban, *Dzieje Żydów w Galicyi i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772-1868*, Lwow 1914 <repr. Krakow 1988>, W. Bihl, *Die Juden in der Habsburgermonarchie 1848-1918 / Zur Geschichte der Juden in den oestlichen Laendern der Habsburgermonarchie*, Einsenstadt, 1980, S. 5-73.

Manes Sperbera romāni ir spilgti šo tendenču liecinieki.

Tāpēc nepārsteidz fakts, ka ebreji, sava izmisumpilnā, gandrīz vai bezcerīgā stāvokļa spiesti iesaistījās nacionālajās sacelšanās sadalītajā Polijā, piemēram, Kostjuško sacelšanās 1794/5. g., 1830/31. gada novembra sacelšanās un 1863. g. janvāra sacelšanās Krievijā-Polijā, tāpat kā 1848. g. revolūcijas Poznaņas un Galīcijas provincēs. Pilnīgi pamatots ir kāds Teodora Hercla izteiciens, ka ebreji ir bijuši „apakšvirsnieki visās Eiropas revolūcijās“ Protams, visi šie atbrīvošanās mēģinājumi, kā mēs to no vēstures zinām, beidzās ar neveiksmi, un to dalībnieku stāvoklis vēl vairāk pasliktinājās.

Izeju no tā 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā mēģināja rast ebreju revolucionārā strādnieku kustība⁸³ no vienas puses un cionisma kustība, kurā rada izpausmi sensenās ebreju Mesijas gaidas, kaut arī sekularizētā formā, un reizumis savienojumā ar poļu mesianismu, kā to iespaidīgi aprakstījis Jakobs Talmons savā *opus magnum* „Totalitārās demokrātijas sākumi“, no otras puses⁸⁴. Tālab tā nebūt nav nejauša sakritība, ka 1897. g., kad Bāzele tika sasaukts pirmais pasaules cionistu kongress Viļņā „Vispārējā ebreju strādnieku no Lietuvas, Polijas un Krievijas savienība“ (īsumā „Bunds“)

⁸³ Pēc manām domām labākais šis problemātikas atspoguļojums rodams J. Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1907*, Cambridge 1981, sk. Ari E. Mendelsohn, *Class Struggle in the Pale. The Formative Years of the Jewish Workers Movement in Tsarist Russia*, Cambridge 1970, J. Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora. Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung*, Wien 1975, kā arī L. Shapiro, *Jews in the Revolutionary Movement* / W. Dahrendorff (Hg), *Russian Studies*, New York 1988, 266-289 lpp., P. Korzec, *Bemerkungen zur Entstehung und Entwicklung der jüdischen Revolutionsbewegung in den Westgebieten des russischen Kaiserreichs um die Wende vom XIX zum XX Jahrhundert* / G. Rohde (Hg), *Juden in Ostmitteleuropa*, aaO S. 257-268. Par priekšvēsturi sk. Ari E. Haberer, *Jews and Revolution in nineteenth-century Russia*, Cambridge 1995.

⁸⁴ 2 sējumos, London-Boston 1952-1960. Sk. Ari A. Steinberg, *Socialist Religion or Religious Socialism* / A. Steinberg, *History as Experience. Aspects of Historical Thought - Universal and Jewish*, hg. G.M. Riegner & U. Tal, New York 1982, 343-353. lpp. Sk. arī tā paša autora *Socialism and Messianism*, 354-362.lpp.

nodibināja pirmo strādnieku partiju Austrumeiropā⁸⁵. Protams, tā nepalika vienīgā. Velāk Bunds savienojās ar Leņina partiju Krievu sociāldemokrātisko strādnieku partiju, kas tika veidota jau pēc „Bunda“ parauga. Taču šī apvienība ideoloģisko domstarpību dēļ nebija ilgstoša. Bunds no pašiem savas pastāvēšanas sākumiem tika spiests pastāvēt nelegāli un 1917. g. Krievijas revolūcijas laikā tas tika likvidēts. No jauna atdzimušajā Polijā tas tomēr pieņēmas spēkā un varēja eksistēt kā skaitliski spēcīgākā ebreju partija plaša partiju spektra ietvaros līdz pat 1939. g., kad Poliju okupēja nacistiskā Vācija.

No otras puses, cioniskā kustība mēģināja panākt „ebreju jautājuma atrisināšanu“⁸⁶. Kaut arī cionisma ideja dzima Rietumos, tieši Austrumu ebreji bija tie, kas būdami uzticīgi ebreju tradīcijai, rūpējās par to, lai lolotā „nacionālā dzimtene“ atrastos nevis, vienalga, kur pasaulē, bet gan „Tēvu zemē“ Izraēlā, tā ka līdz pat pēdējam laikam gandrīz visu Israēlas lielo partiju un toreizējo politisko līderu saknes meklējamas Austrumeiropas ebrejībā.

Austrumeiropas ebreju vēsture tika varmācīgi pārtraukta. Cerības, kas uzausa Krievijā pēc februāra marta revolūcijas un 1917. g. oktobra apvērsuma, pēc kura daudzi ebreji tika izdzīti trimdā, par ko liecina kaislīgnā Jozefa Rota eseja⁸⁷, bija islaicīgas. Tām sekoja rūgta vilšanās⁸⁸, ko atkal pārliedzinoši

⁸⁵ Par Bunda vēsturi sk. plašo krājumu J.Sh. Hertz (Hg), *Di gešichte fun Bund*, 5 sējumos, New York 1960-1981, kā arī tā paša autora (Hg) *Der Bund in Bilder (The Jewish Labour Bund, A Pictorial History, 1887-1957)*, New York 1960, un *H.J. Tobias, The Jewish Bund in Russia. From its Origin to 1905*, Stanford, California 1972. Sal. Ar H. Piasecki, *Żydowska organizacja PPS 1893-1919/20*, Wrocław 1982.

⁸⁶ Sal. I. Klausner (Hg), *History of Zionism*, Jerusalem 1975 (ar literatūru), E. Mendelsohn, *Zionism in Poland. Formative Years 1915-1926*, New Haven-London 1981. Par priekšvēsturi sk. Th. Rahe, *Frühzionismus und Judentum. Untersuchungen zur Programmatik und historischen Kontext des frühen Zionismus bis 1897*, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1988 (Judentum und Umwelt, Bd. 21).

⁸⁷ Sal. AaO S. 67f. 72 u.c.

⁸⁸ Sk. S. Schreiner, *Zwischen Hoffnung und Enttäuschung. Anmerkungen zur Geschichte der russischen Juden in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts!*

atainojis Jozefs Rots savas esejas jaunā izdevuma pēcvārdā 1937. g.⁸⁹

Arī jaunās dzīves meklējumi pēc pirmā pasaules kara neatkarību atguvušajās vai ieguvušajās valstīs Viduseiropā un Austrumeiropā dažādu iemeslu dēļ⁹⁰ nenasniedza savu uzplaukumu. Pēc tam vācu okupācija varmācīgi aprāva ebreju dzīvi šai reģionā⁹¹. Valstiskais antisemitisms⁹² Padomju Savienībā bija otrs iznīcību nesošais komponents. Austrumeiropas ebreju tūkstoš gadus ilgusi vēsture savā kontinuitātē pārstāja eksistēt. Vai šodien pēc sociālistiski komunistiskās sistēmas sabrukuma no daudzviet vērojamā ebreju dzīves atjaunotnes mēģinājumiem vēdosies kaut kas pastāvīgs, neviens nevar paredzēt. Visi mēģinājumi šobrīd pelna uzmanību.

Varmācīgi aprautā vēsture ir izspiesta un aizmirsta, kaut gan tā „gājusi bojā mūsu dienās“, kā raksta savā šeit jau citētajā grāmatā Abrahams Jošua Hešels „Zeme pieder Kungam“ Austrumeiropas ebreju iekšējā pasaule“. Svarīgi ir

Judaica 46 (1990), S. 99-112. Sal. arī rūpīgo analīzi A. Heller, *Die Juden in Russland seit der März-Revolution 1917 bis zur Gegenwart*, Diss. phil., Berlin, 1935. Zīmīgi, ka šī 1934. gadā Berlīnes universitātē iesniegtā disertācija nacionālsociālistiskās ebreju politikas rezultātā un pēc 1945. gada VDR un Padomju Savienības draudzības dēļ varēja tikt publicēta vispirms Berlīnē. Tāpat sk. bagātīgos materiālus krājumā Y. Roi (Hg), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Tel Aviv- Ilford-Portland, Or. 1995.

⁸⁹ AaO S. 75-85. Literāri iespaidīgi Jozefs Rots pārstrādājis šo vilšanos savā romānā "Mēmais pravietis" (Köln 1995). Šai sakarā minama arī S. Margolinas eseja *Das Ende der Lügen. Russland und die Juden im XX Jahrhundert*, Berlin 1992.

⁹⁰ Sal. E. Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington 1983.

⁹¹ *Pars pro toto* šeit minamas divas dokumentācijas, kas reizē pašas ir dokumenti: J. Apenszlak et al. (Red.), *The Black Book of Polish Jewry. An Account of the Martyrdom of Polish Jewry under the Nazi Occupation*, New York 1943. Un W. Grossman & I. Ehrenburg, *Tschornaja Kniga* (1947).

⁹² Sk. N. Levin, *The Jews in the Soviet Union since 1917 - Paradox of Survival*, 2 sējumos, New York-London, 1990. A.D. Low, *Soviet Jewry and Soviet Policy*, New York 1990, L. Rappoport, Hammer, Sichel, Davidstern. *Judenverfolgung in der Sowjetunion*, Berlin, 1992.

atsaukt atmiņā kādreizējo vēsturisko realitāti. Kādreizējās vēstures atcerēšanās varētu kavēt stereotipu rašanos. Ka šis uzdevums tiks veikts, cer arī Abrahams Jošua Hešels savā 1946.gadā tapušajā rekviēmā:

Kad Nebukadnecars sagrāva Jeruzālemi un nodedzināja Templi, mūsu tēvi neizmirsā Atklāsmi Sinaja kalnā un pravieša vārdus. Šodien pasaule zina, ka tas, kas notika Palestīnā, ir svētā vēsture, no kuras cilvēce smeļas atklāsmi. Varētu pienākt diena, kur Austrumeiropas ebreju laika slēptā gaisma tiek atsegta⁹³.

⁹³ AaO S. 81.

Tatjana Aleksejeva

**Kurzeme – pirmā ebreju
apmešanās vieta
Latvijas teritorijā**

Kurzeme sava ģeogrāfiskā stāvokļa un savas vēsturiskās attīstības īpatnību dēļ bija pirmais ebreju apmešanās rajons Latvijas teritorijā, un Latvijas ebreju savdabīgās nacionālās kultūras saknes meklējamas tieši šeit¹. Eiropas vēsturei raksturīgā ebreju iedzīvotāju pārvietošanās no Rietumiem uz Austrumiem, kas vērojama, jau sākot ar viduslaikiem, skāra arī Kurzemi. Šī Latvijas daļa turklāt kļuva par galapunktu Eiropas ebreju vēsturiski determinētam pārvietošanās procesam austrumu virzienā, kas izsauca īpatnību virkni, kuras Eiropā nekur citur nebija sastopamas. Dabiski – rodas jautājums par Kurzemes ebreju sākotnējās apmešanās laiku un vietu. Viennozīmīgas atbildes uz to, lai cik divaini tas arī liktos, līdz pat šai dienai nav. Viedokļu diapazons ir ļoti plašs.

Ievērojamais latviešu trimdas vēsturnieks Edgars Dunsdorfs min šai sakarā 14. gs., tai laikā, kad Jelgavas tuvumā fiksēti ebreju kapu pieminekļi jau 14. gs.² Pat ņemot vērā to, ka ebreju epizodiskā parādīšanās un iesakņošanās Kurzemē nenoritēja kā vienlaidus process, šī atšķirība tomēr šķiet pārāk liela. Senākās līdz šim pieejamās ziņas par ebrejiem Kurzemē satur Libekas māģistrāta sūtījums

¹ Lipschitz, Shaul: *Jewish Communities in Kurland/ The Jews in Latvia*. Tel Aviv, 1971., p. 276.

² Dunsdorfs, Edgars: *Latvijas vēsture 1710-1800*. Stokholma, 1973., 297. lpp.

Lineburgas hercogam Oto 1350. g.³ Rakstā bez Libekas pieminētas vēl pāris Kurzemes pilsētu, kurās ebreji it kā saindējuši akās ūdeni, lai noindētu kristiešus. Šis standartpārmets tika izvirzīts pret ebrejiem tolaik visā Eiropā un bija saistīts ar bargu mēra epidēmiju, kuru tauta savā māntīcībā izskaidroja kā ebreju izraisītu. Epidēmija, kas virzījās līdz šim no Eiropas dienvidiem uz ziemeļiem, 1349. g. sasniedza Skandināviju⁴ un 1350. g. hronists patiesi piemin, ka tā jau ir Latvijas teritorijā⁵. „Melnā nāve” dažos gados aiznesa gandrīz 25 miljonus cilvēku dzīvību jeb 1/3 daļu toreizējās Eiropas iedzīvotāju, izsaucot cilvēkiem mistiskas šausmas. Viduslaiku domāšanas garā to bieži izskaidroja ar ienaidnieku darbību, kurus visvieglāk bija saskatīt cittautiešos. Tā radās nežēlīgās leģendas par ebrejiem aku indētājiem. Tās fiksētas šai laikā visā Rietumeiropā, un to sekas bija ebreju grautiņi⁶. Šī parādība skāra arī Kurzemi: kāds ebrejs Mozus, pēc 1350. g. dokumenta liecības, tika apvainots tieši šai sakarā – viņam tika inkriminēta aku saindēšana Kurzemes pilsētās, tai skaitā Aizputē un Piltēnē⁷.

No otras puses, Baltijas vācu vēsturiskā tradīcija neuzskata par iespējamu ebreju klātesamību Latvijas teritorijā tik agrīnā periodā, atsaucoties uz Livonijas ordeņa likumiem, kuri ebrejiem nebija labvēlīgi⁸. Parasti šai sakarā atsaucas uz ordeņa māģistra Zigfrida fon Feihtvangena (1303–1311) rīkojumu, kurš 1309. g. kopā ar „garu apvārdotājiem, māģiem un pagāniem” aizliedza uzturēties ordeņa teritorijā arī ebrejiem. Šo pretrunu bija viegli novērst, ja ņem vērā, ka ne visa Kurzeme laikposmā pirms Kurzemes hercogistes izveidošanās atradās Livonijas ordeņa jurisdikcijā. Daļa tās teritorijas – aptuveni 4500 km, kas stiepās ar nelielu pārtraukumu no Piltēnes un

³ *Краткая Еврейская энциклопедия*, том 4., Иерусалим, 1988, с. 686.

⁴ *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch*. 6. Bd., R., R., 1873., N 3088, S. 515-516.

⁵ Hermanni de Wartberge, *Chronicon Livoniae Scriptores rerum prussicarum* II. Bd., Leipzig, 1863, S. 77.

⁶ *Ibid.*

⁷ Kandel, Feliks: *Očerki vremen i sobitij*. Ierusalim, 1988, s. 48-50.

⁸ Mettig, C.: *Baltische Städte*. R., 1905., S. 327.

Aizputes līdz pat Dundagai, veidoja kodolu t.s. Kurzemes bīskapijai⁹, kur varēja būt spēkā citi likumi un rikojumi, tai skaitā arī attiecībā uz ebrejiem. Netieši to apstiprina 16. gs. ebreju kapakmeņi, kas atrasti šai teritorijā¹⁰. Tiešas dokumentālas liecības par ebreju uzturēšanos šai laika periodā Piltenes un Aizputes teritorijā jāmeklē Kurzemes bīskapijas arhīvā, kas patlaban atrodas Kopenhāgenā¹¹.

Pēc ebreju kopienu materiāliem, ko dod R. Vunderbārs, ebrejiem šai reģionā ap 1570. g. bija pilsonība un piederēja nekustamais īpašums¹². Netiešs pierādījums ebreju uzturēšanās iespējamībai teritorijā, kas atradās bīskapijas jurisdikcijā, tiesa, nevis Kurzemes, bet Rīgas, ir vācbaltu vēsturnieka H. Bruninga izvilkumi no Rīgas baznīcas provinces statūtiem 1428. g. Tajos paredzēti sodi gan par pagāniskas maģijas, gan arī par jūdaisma reliģiskā rituāla praktizēšanu („Judaicis supersticionibus deservientibus”)¹³. Baznīcas neatlaidīgā cīņa ar latviešu pirmskristietisko pasaules izjūtu ar tās maģijas elementiem labi zināma. Mazāk zināms ir fakts, ka vienlaikus vācbaltu garīdzniecība savā teritorijā izvērsa aizlieguma rakstura pasākumus arī pret citu pirmskristietisko pasaules izjūtu jūdaistisko.

Ir visai grūti tagad mēģināt rekonstruēt Latvijas teritorijā pastāvējušo viduslaiku lokālo struktūru jurisdikciju. Svarīgs ir fakts, ka, pateicoties konkrētiem vēsturiskiem cēloņiem, Kurzemi nepieciešams skatīt tā atsevišķo daļu daudzveidībā.

⁹ „Juden, Zauberer und Waidelotten müssten ...aus dem Lande weichen” - A.v. Kotzebue. Preussens ältere Geschichte. Bd.2., Hamburg, 1811., S. 107.

¹⁰ *Latviešu konversācijas vārdnīca*, X sēj., R., 1933-34, 1917. sl.

¹¹ Zeids, T.: *Senākie rakstītie Latvijas vēstures avoti*. R., 1992., 47.lpp.

¹² Wunderbar, R.: *Geschichte der Juden in den Provinzen Liv- und Kurland seit ihrer frühesten Niederlassung daselbst bis auf die gegenwertige Zeit*. Mitau, 1853., S.19.Ibidem, S.17.

¹³ Ibid., S.17. Bruning, H.: *Der Werwolf in Livland*. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. 22. Bd., R., 1924.-28., S. 182.

Jau kļuvis par tradīciju viedoklis, ka pēdējais Kurzemes bīskapijas bīskaps Johans Minhauzens (Johannes IV von Münchhausen), kurš nomira 1583. g., isi pirms tam, kad tas 1559. g. pārdeva tiesības uz savām zemēm Dānijas karaliskajam namam, atļāva ebrejiem apmesties bīskapijas teritorijā. Grūti teikt, vai to noteica Johanna Minhauzena smagais finansiālais un politiskais stāvoklis vai kāda jau agrāk eksistējusi tradīcija.

Nākamais vēsturiskais rajons, kur agrinā Kurzemes ebreju vēsture varēja iet savus īpašus ceļus, bija Grobiņas un Liepājas apriņķi. Kā zināms, pēdējais Livonijas ordeņa maģistrs, vēlāk Kurzemes hercogistes pirmais hercogs Gothards Kellers 1560. g. aizņēmas no Prūsijas hercoga (vienlaikus Brandenburgas Markgrāfa Albrehta) 50 000 guldeņu¹⁴. Bet procentu vietā iekļāja viņam uz 15 gadiem Grobiņas un Liepājas apriņķus. Taču pēc 15 gadiem parāds netika izmaksāts un minētie novadi tiek atdoti Kurzemei 1608. g., kad hercoga Gotharda dēls Vilhelms laulājās ar Prūsijas princesi Sofiju, – kā princeses pūra tiesa. Pēc 48 gadiem, kas pagāja zem Prūsijas varas, šie novadi izjuta spēcīgu pārceļotāju pieplūdumu no Rietumiem¹⁵, ko ne reizi vien atzīmēja dažāda veida komisijas, kas ieradās no Prūsijas, lai izdarītu revīzijas. Protams, pārsvarā tie bija vācieši, taču revīzijas komisiju atskaitēs, kuras pedantiski fiksē stāvokli uz vietām, tiek pieminēti arī ebreji, kas šeit iekļūst no Lietuvas. Ļoti interesants šai sakarā ir fragments no komisijas paziņojuma hercogam 1581. g. 23. novembrī, kurš patlaban ir pats agrinākais ebreju pieminējums šai teritorijā. Runa ir par dzintara ieguvī Grobiņas piekrastē, kura, kā ziņo revīzijas komisijas

¹⁴ E. Blese. *Pārskats par studijām Prūsijas valsts arhīvā Karalaučos 1929. gada vasaras komandējuma laikā*. R., 1929., 32. lpp.

¹⁵ Pašā Prūsijā, kas arī atradās vasaļatkarībā no Polijas attiecībā uz ebrejiem šai laikā tika izdoti ierobežojoši lēmumi (sk. G. Leugnich. *Geschichte der Preussischen Lande. Königlich-Polnischen Anteils, seit dem 1526*. Bd. 4, Danzig, 1726., S. 189, Bd. 5, Danzig, 1727, S. 33), ko noteica lielo vācu pilsētu Dancigas, Mēmeles, Kēnigsbergas mērķtiecīga cīņa par nevēlamu konkurentu izspiešanu. Tas arī varēja nospēlēt zināmu lomu Prūsijas ebreju pārceļošanai uz teritorijām, kur tirdznieciskie centri atradās vēl savā tapšanas procesā, tai skaitā Baltiju.

locekļi Kēnigsbergā 1581. g., nebija visai liela¹⁶. Tai pašā laikā komisija konstatēja, ka ne tik lielā attālumā no Grobiņas, proti, Palangas ebrejiem, dzintara ir daudz.

No tālākiem ziņojumiem var spriest, ka izveidojusies regulāra tirdzniecība ar dzintaru, kuru pārdod Baltijas ebreji. No vienas puses izrādās, ka ebreji regulāri apbraukā piekrasti un vai nu paši iegūst dzintaru, vai arī pērk to no piekrastes zemniekiem (Strandbauern)¹⁷. Tādējādi iegūto dzintaru ebreji pārdeva Klaipēdā un Dancigā, turklāt ir runa par lielām preču partijām. Piemēram, tikai par vienu reizi kādam Klaipēdas tirgotājam Filipam Ebertam ebreji piedāvāja, pēc šīs pašas komisijas ziņojuma, pusotru mucu pirmšķirīga dzintara¹⁸. Prūsijas komisijas vērtējums, protams, varēja būt tikai negatīvs, jo, kā izriet no teksta, ebreji veiksmīgi pārtvēruši iniciatīvu šai tirdzniecības veidā no vācu tirgoņiem, acīmredzot atrodot labāku kontaktu ar vietējiem iedzīvotājiem.

Abstrahējoties no Prūsijas revizoru vērtējumiem un analizējot dokumentu tikai pēc būtības, mēs konstatējam ne tikai pašu ebreju agrīnas klātesamības faktu Kurzemes piekrastē, bet arī viņu aktīvu mērķtiecīgu darbību Kurzemes saistībā ar reģioniem, kas atrodas vēl vairāk uz Rietumiem, un par labu visām šai procesā iesaistītajām pusēm.

Visā Kurzemes hercogistē (kura izveidojās pēc 1561. g.), bijušo ordeņa īpašumu teritorijā, ebreju klātbūtne nebūt nebija aizliegta. Atbilstošais punkts 1561. g. līgumā starp Polijas karali Sigismundu Ketleru, kurš tā rezultātā kļuva par Polijas vasali, aizliedza ebrejiem atpirkt nodevu un nodokļu savākšanu vai nodarboties ar komerciju: *Judaeis vero nulla per totam Livoniam commercia, vertigolia, Teloniave ullo unquam tempore concedemus*¹⁹. Nav zināms, cik konsekventi tika ievērota šī prasība. Pats Kurzemes iekļaušanas fakts Polijas ietekmes sfērā,

¹⁶ *Relation von wegen der Grobinschen Comission über Antwort durch Georgen Osterberger, Aszmusz Grosz und Daniel Proschowitz zu Königsberg den 23. November. Anno 1581.* - Blesse E.: Pārskats, 33. lpp.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ziegenhorn: *Chr. G.von Staats-Recht...Beilage Nr.50*, S. 55.

kur noteiktu vēsturisku apstākļu dēļ likumi izcēlās ar toleranci attiecībā pret ebrejiem²⁰, bet paši ebreji iesakņojās gandrīz vai no pirmo krustagājienu laikiem²¹, neapšaubāmi izpaudās Kurzemes hercogistes ebreju stāvokli, kaut varbūt ne tik uzkrītoši, kā tas bija Piltenes apriņķī.

Šai sakarā ir vērts pamēģināt apjēgt Kurzemes hercogistes ebreju stāvokli visas Eiropas aspektā. Vispārzināms, ka 15.–16. gs. laikā vajāšanu rezultātā Eiropā dzīvojošie ebreji pārvietoja no rietumiem uz austrumiem. 17. gs. sākumā šis process noveda pie tā, ka ebreju garīgās, kultūras un ekonomiskās dzīves centrs kļuva Polija. Jau 16. gs. beigās Polijā un ar to (pēc ūnijas) apvienotajā Lietuvā dzīvoja 100 000 ebreju²². Pastāvēja hierarhiska ebreju pašpārvaldes un autonomu ebreju tiesu sistēma, ebreju garīgā dzīvē bija jūtams uzplaukums. Taču jau 17. gs. vidū Polijā bija vērojamas ebreju brīvības ierobežošanas tendences un pat pirmie grautiņi²³, ko noteica pašas Rečpospolītas sociālekonomiskās attīstības īpatnības. Īsta katastrofa Polijas ebrejiem kļuva kazaku kustība Bogdana Hmeļņicka vadībā, kas savu sociālo un nacionālo neapmierinātību projicēja uz cittautiešiem un citticībniekiem (ebrejiem). Nežēlīguma ziņā neiedomājami grautiņi spieda Polijas ebreju pārvietoties uz ziemeļaustrumiem, tostarp uz juridiski viņiem neaizliedgto Kurzemes hercogistes teritoriju. Tālab ir loģiski saistīt ebreju iesakņošanu Kurzēmē ar 17. gs., kad pārceļošana no atsevišķiem Polijas rajoniem ieguva masveida raksturu.

Tā var konstatēt, ka ebreju apmešanās un iesakņošanās Kurzēmē noritēja pa vairākiem ceļiem un vairākos virzienos un bija atkarīga ne tikai no vēsturiski politiskās attīstības īpatnībām atsevišķos Kurzemes rajonos, bet arī no vispāreuropeiskā vēsturiskā konteksta.

²⁰ Sk. Samuel Friedrich Lauterbach. *Pohlnische Chronicke oder Historische Nachricht von dem Leben un Thaten aller Herzöge u. Könige in Pohlen*. Frankfurt u. Leipzig, 1727. Bd. 1, S. 234: "Juden haben in Pohlen grosse Freiheiten, so dass Pohlen nach Judaeorum asylum der Juden Zuflucht und Freidstadt pfliget genennet werden"

²¹ Kandel, F.: *Ocherki...*, č. I, s. 45-46.

²² *Ibid.*, s. 56.

²³ *Ibid.*, s. 75.

Kurzemes ebreji 17. gadsimtā

Domu par ebreju neesamību Kurzemē 17. gs. zināmā mērā iedibinājis Kristiāns Cigenhorns²⁴, kas uzskatīja par vienīgo ebreju apmešanās pazīmi pretebreju likumdošanas aktu liecības. Būdams hercoga Kārļa²⁵ administrācijas pārstāvis, Krievijas imperatores Katrīnas tiešs ieliktenis²⁶, kura bija pazīstama ar saviem judofobiskajiem uzskatiem, Cigenhorns, protams, pildīja noteiktu sociālo pasūtījumu, traktējot savā rīcībā esošos dokumentus Kurzemes ebreju vēsturē no judofobām pozīcijām. Taču pat tāds tendenciozs un galēji judofobs autors kā J. Juškevičs nevarēja neatzīt masveida ebreju parādīšanos Kurzemē pēc 1650. g., ko noteica rūpniecības un tirdzniecības attīstība²⁷. Ņemot vērā to, ka pašā Kurzemes sirdī Piltenes apriņķī ebrejiem no 1570. g. piederēja visas pilsoniskās un īpašuma tiesības, bet pati to atrašanās Kurzemes hercogistes teritorijā no 1561. g. juridiski vairs nebija aizliegta, runāt par hipotētisku ebreju neesamību šeit 17. gs. ir neloģiski. Agrīno Kurzemes ebreju kapakmeņu uzrakstu izpēte tāpat ļauj izdarīt secinājumu par ebreju klātbūtni visā 17. gs.²⁸ Šai sakarā interesants šķiet Īzaka Levinsona viedoklis, kurš islaicīgo, taču vareno Kurzemes hercogistes uzplaukumu hercoga Jēkaba laikā (1642–1682) daudzējādā ziņā skaidro ar to, ka pēdējais plaši izmantojis ebreju tirdznieciskos sakarus²⁹. Interesanti, ka šai procesā, pēc Levinsona domām, bija iesaistīti ne tikai Polijas – Lietuvas ebreji, bet arī ebreji no Vācijas un Nīderlandes³⁰. Šī doma ir visai

²⁴ Ziegenhorn: *Chr. G.von Staats-Recht...Beilage Nr. 50*, S. 214.

²⁵ Dunsdorfs, Edgars: *Latvijas vēsture 1710-1800*. Stokholma, 1973., 149. lpp.

²⁶ Strods, H.: *Kurlandskij vopros v 18. veke*, II., R., 1993., s.103.

²⁷ Juškēvičs, J.: *Hercoga Jēkaba laikmets Kurzemē.*, R., 1931., 415 lpp.

²⁸ *Jüdisches Lexikon*. Bd. III. Berlin. 1929., S. 292.

²⁹ Levinson, Isaak: *The Untold Story. Jews in Courland and Livonia*. Johannesburg, 1958., p. 76-77.

³⁰ Tas nebija pretrunā ar tā laika juridiskajām normām: saskaņā ar 16. gs. Reihstāgu tiesības uzņemt

pamatota un atsevišķi jākomentē. Kas attiecas uz Nīderlandi, ebreji 17. gs. baudīja tur pilsoņtiesības, un viņiem bija ievērojama loma ekonomikā. Tālāb Levinsona piezīme, ka hercogs Jēkabs, apmeklējot šo zemi, „nevarēja viņus nepamanīt”, nebūt nav nepamatots apgalvojums. Taču jautājuma apstiprināšanai nepieciešami tālāki pētījumi arhīvos un it īpaši hercoga Jēkaba sarakstes ar viņa Nīderlandes tirdzniecības aģentiem izpēti. Latvijas vēstures arhīva fondos izdevies atklāt dažu maitu kalpotāju ziņojumus, ko tie dažādos laikos adresējuši Kurzemes hercogiem. Dažus no tiem rakstījuši ebreji. Muižas pārvaldnieks Durbē Mozus Rozinskis savā diemžēl nedatētajā sūtījumā hercogam³¹ ziņo par šī svarīgā maitas caurlaides punkta funkcionēšanu tirdzniecības ceļā no Jelgavas uz Liepāju. Spriežot pēc Mozus Rozinska izklāstītajām detaļām, caur šo maitas punktu caurbraucošo cilvēku skaits bija liels, taču ne visi vēlējas maksāt, tā kā nebija informēti par šo jaunievedumu³². Sūtījumam raksturīgs lietišķs un labvēlīgs tonis, tas satur pāris ieteikumus ceļojošo cilvēku apkalpošanas uzlabošanai (tilta remonts, Viesu nama funkciju piešķiršana krogum³³). Cits līdzīga rakstura sūtījums datēts ar 1663. g., tas adresēts tieši hercogam Jēkabam³⁴. No satura izriet, ka sūtītājs, kurš kalpo kā maitas pārvaldnieks Palangā, ir kāda jau 1663. g. miruša Ābrahama dēls („*seelig Abraham's Sohn Zollner zu Palanger*”). Vēstulē viņš pateicas hercogam par 1/2 <...> miežu un lūdž atsūtīt tikpat lielu daudzumu graudu. Lūguma tonis ir nedaudz familiārs („*man muss erst essen, ehe man trinkt*”). Tālāk tiek apspriesti siena vezumi, kurus arī vēlams saņemt un turēt gatavībā hercoga ierašanās gadījumam „Ābrahama dēlam” uzticētajā maitas punktā Kēnigsbergā. Vēstule satur arī sūdzību par kāda hercoga padotā Bartas (Ober-Bartau) neatmaksāto parādu un faktiski ir lietisks dokuments, kas uzskatāmi rāda uz Kurzemes

ebrejus piederēja hercogam (sk. Ziegenhorn, *Chr.: Staats-Recht...*S. 214).

³¹ Šī arhīva lieta kopumā datēta ar 1614-1677. g.

³² Latvijas Valsts Vēstures Arhivs (LVVA), fonds 554, apraksts I, lieta 1764, 192. lpp.

³³ Turpat.

³⁴ Turpat, lieta 297, 4. lpp.

robežām funkcionējošo muitas punktu mērķi un mehānismu³⁵.

Vēstule neatklāj apstākļus, kuru dēļ „Ābrahama dēls” izrādās Kurzemes padoto kreditors, taču līdzīga veida fakti acimredzot šai laikā bija sastopami.

Ebreji izrādās iekļauti hercogistes dzīvē uz vispārējiem pamatiem (noteikumiem?), par ko liecina 1661. g. landtāga lēmums par vispārējo iedzīvotāju nodokli, ko maksā visi iedzīvotāji, tai skaitā ebreji³⁶.

Dokumenti, kas ļautu spriest par ebreju skaitu Kurzemē 17. gs., nav saglabājušies. Netieši var secināt, ka izteiktu ebreju vajāšanu šai laikā nebija. Laiku pa laikam fiksētiem aizlieguma aktiem (jau minētais punkts 1625. g. Liepājas pilsētas statūtos³⁷ jeb 1686. g. aizliegums ebrejiem apmesties Jaunsubatā³⁸) ir lokāls raksturs, un tie drīzāk liecina par pilsētas pilsoņu vēlmi norobežoties no ebreju amatnieku un tirgotāju konkurences.

Viens otru atkārtotieši Kurzemes landtāgu lēmumi 1692., 1698. un 1699. g., kuri aizliedz ebrejiem nodarboties ar komercietām³⁹, vedina uz domu, ka Kurzemes realitāte šai ziņā pilnībā neatbilda likumdošanai. Patiesi – vai būtu nozīme atkārtot landtāgu lēmumus, ja jau no paša sākuma tiktu izpildīts analogisks aizliegums, ko saturēja jau 1561. g. lēmums⁴⁰. Līdzīgu Kurzemes muižnieku

³⁵ Turpat.

³⁶ LVVA, fonds 640, apraksts 4, lieta 12, 148-149. lpp. Šis lietu stāvoklis, kaut varbūt ne visur, saglabājās 17. gs. pirmajās desmitgadēs. Pēc dažām liecībām, Piltenes apriņķa teritorijā vēl 1717. g. darbojās likumdošanas akts, saskaņā ar kuru ebreji maksāja 2 dālderus ik gadu kā “*aeratio publicum*” (sk. *Regesten und Urkunden...Lief. I, N 179, S. 118*). Termins “*aerarium publicum*” ir cēlies no Kurzemes hercogistes pamatlikuma 37. paragrafa un nozīmē pa kārtām diferencētu nodokļu sistēmu jeb kārtu vispārējo naudas vākšanas atsevišķu kasi (W.Eckert. *Kurland unter dem Einfluss...S. 29*).

³⁷ LVVA, fonds 554, apraksts 3, lieta 393, 11. lpp.

³⁸ *Regesten und Urkunden zur Geschichte der Juden in Riga und Kurland*. Lief. 1. R., 1910., S. 72.

³⁹ Ziegenhorn, *Chr.: Das Staats-recht...S. 214., 215.*

⁴⁰ Šāda aizlieguma parādīšanos 1561. Gada lēmumā viennozīmīgi diktēja politiskās konjunktūras intereses, tā kā Polijas karalis tādējādi piekāpās Rīgas tirgotāju interesēm, kurū ne uzreiz, bet tikai 20 gadu laikā izdevās

pārstāvniecības orgāna lēmumu parādišanās cēlonis meklējams slēptajās šī orgāna nesaskaņās ar hercoga Jēkaba dēlu hercogu Fridrihu Kazimiru (1650–1698). Neiedziļinoties hercoga un muižnieku domstarpību politisko un sociālo cēloņu analizē, kuras pavadīja visu Kurzemes hercogistes pastāvēšanu, minēsim tikai, ka konkrētajā gadījumā muižniekus acimredzot satrauca Kurzemes ebreju ekonomiskās ietekmes pieaugums, kuriem hercogs atdeva akcīzei muitas maksājumu vākšanu⁴¹.

Ebreju stāvoklis Kurzemes hercogistē 17. gs. beigās zināmā mērā ilustrē Latvijas Valsts vēstures arhiva fondos atrastais ebreja Īzaka Vulfa vēstules Kurzemes hercogam oriģināls⁴². Vēstule datēta ar 1700. g. 7. februāri un uzrakstīta Mēmelē (Klaipēdā), kur Īzaks Vulfs šai laikā tirgojās ar sudraba izstrādājumiem. Skarot šai vēstulē savas iepriekšējās biogrāfijas īpatnības, Vulfs raksta, ka viņš ilgus gadus pavadījis Kurzemē, laiku pa laikam apciemojot savu radnieku Zahariju Danielu Liepājas piekrastes fogta amatā. Tiem laikiem tas bija augsts amats, jo fogta pārziņā atradās arī piekrastes tirdzniecība⁴³. Pats Zaharija Daniels, spriežot pēc vēstules, saglabāja šo amatu 10 gadus⁴⁴. Vulfs vērsās visbeidzot pie hercoga ar lūgumu atļaut viņam

pakļaut Polijas interesēm. Tāpēc var izteikt hipotēzi, ka šis lēmums tika izpildīts vienīgi 1561-1581. gadā.

⁴¹ Wunderbar, R.: *Die Geschichte der Juden...* S. 21.

⁴² LVVA, fonds 554, apraksts 3, lieta 396. 4.-5. lpp.

⁴³ Piekrastes fogts (Kurzemes hercogistē to bija ne vairāk par trim atbilstoši lielāko pilsētu skaitam) bija hercoga interešu pārstāvis un pakļāvās tieši viņam. Galvenais piekrastes fogta uzdevums bija Kurzemes hercogu aizjūras tirdzniecības kontrole un regulēšana. Vienlaicīgi viņš atbildēja par kārtību pašā piekrastē, izpildot tādējādi muitas pārvaldnieka, ostas administrācijas un policejiskās varas funkcijas (sk. Hahn J.K.: *Der Lyva-Hafen (Libau) im Mittelalter und zu Beginn der Neuen Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte Libaus. Liepāja, 1936.*, S. 57.). Ne velti citās monogrāfijās par Liepājas vēsturi kā vietējā fogta atrašanās vieta norādīta (apzīmēta) muiža ("Zollhaus") (sk. Schoen A.: *Studien zur Geschichte Libaus. Libau, 1902*, S. 10. Uz vecajā 17. gs. kartēm pat ir saglabāties šīs tiem laikiem nozīmīgās celtnes attēls. Tā bija visai liela telpa, kuru vainagoja tornis un apjoza žogs (sk. *ibid*).

⁴⁴ LVVA, fonds 554, apraksts 3, lieta 396, 4.-5. lpp.

tirgoties Kurzemes hercogistē, izmantojot „galma ebreja” („Hofjude”) statusu. Visticamāk šis lūgums netika izpildīts – sākās Ziemeļu karš un ar to saistītās grūtības. Vēstule raksturo ebreju stāvokli Kurzemē nevis 18. gs., kad tā uzrakstīta, bet iepriekšējā – 17. gs. Taču jāņem arī vērā, ka gadsimta mija ir visai nenoteikts un formāls jēdziens, viena laikmeta vēsturiskās realitātes pakāpeniski atdeva savu vietu citām. 18. gs. pirmā desmitgade ebreju stāvokļa ziņā vēl nes sevi 17. gs. pēdas. Netieši par to liecina, piemēram, tas fakts, ka lūgumrakstu hercogam par smagajām kontribūcijām Ziemeļu kara sākumperiodā trīs vispazīstamāko Kandavas iedzīvotāju vidū paraksta arī kāds ebrejs Mozus Dreijmellers⁴⁵. Analogiskos dokumentos, kas datēti ar 1716. g, viņš vairs nefigurē, tāpat kā Kandavas pilsoņu sarakstos⁴⁶.

Raksturīgi, ka aptuveni uz šo pašu laiku (17. gs. pirmajās desmitgadēs) attiecas ziņas par Kurzemes sinagogu slēgšanu: 1719. g. 14. jūlija landtāga lēmums pieprasa nojaukt sinagogu Noiburgas (Jaunpils) draudzē⁴⁷, kurā līdz šim brīdim, jādomā, netraucēti pastāvējusi.

Kurzemes ebreju vēsture 17. gs. ir praktiski neizpētīta; tas ir veicinājis uzskatu, ka istais ebreju parādīšanās laiks Kurzemes hercogistē ir 18. gs.⁴⁸, kas izceļas ar lielu daudzumu pretebreju likumdošanas aktu. Apkopojot teikto, jāatzīmē, ka nelielajam, taču aktīvajam ebreju elementam bija ievērojama loma hercogistes ekonomiskajās attīstībā. Hronoloģiski šis novērojums attiecas uz 17. gs. otro pusi, kas ir saistāma ar hercoga Jēkaba realizēto merkantilisma politiku.

Kurzemes ebreji 18. gadsimtā

18. gs. jau pašā savā sākumā ienes daudzas – brīžam briesmīgas un traģiskas – izmaiņas Kurzemē. Ziemeļu karu pavada mēris. Uzbrukušo nelaimju smagumu vienlīdz izjūt visi Kurzemes hercogistes iedzīvotāji, tai skaitā – šeit iesakņojušies ebreji.

⁴⁵ LVVA, fonds 554, apraksts 1, lieta 1752, lieta 59.

⁴⁶ Turpat, lieta 67.

⁴⁷ Ziegenhorn, Chr.: *Staats-Recht...* S. 342.

⁴⁸ Dunsdorfs, E.: *Latvijas vēsture...*, 297. lpp.

Kā dramatiska šo notikumu liecība saglabājušies Jelgavas ebreju ar 1710. g. datētie lūgumi varas iestādēm piešķirt viņiem vietu ar mēri mirušo ebreju apglabāšanai⁴⁹. Ir saglabājies arī Jelgavas oberhauptmaņa Heinriha Vilhelma Medema 1710. g. 4. augusta rīkojums par šādas vietas piešķiršanu⁵⁰. Drīz vien uzbruka arī citas nelaimes. 1713. g. tika izdots hercoga-administratora Ferdinanda rīkojums, ar kuru sākās virkne aizlieguma aktu pret Kurzemes ebrejiem. Šādi aizlieguma akti bija raksturīgi 17. gs. kopumā. Rīkojums datēts ar 1713. g. 6. oktobri un sūtīts uz Kurzemi no Dancigas, kur tai laikā uzturējās Ferdinands (1655–1737)⁵¹. Tajā ebrejiem tiek pavēlēts atstāt Kurzemi līdz 1713. g. beigām. Šis solis tiek motivēts ar to, ka ebreji atņemot kristiešiem dieniško maizi⁵².

Ši hercoga rīkojuma interpretācija nebūs pilnīga, ja nenorādīsim Ziemeļu kara rezultātā mainījušos ārpolitisko situāciju. Kurzeme arvien vairāk tika ierauta Krievijas impērijas ietekmes orbitā, bieži vien atkāpjoties no saviem tradicionālajiem iekšpolitikas aspektiem par labu varenajam kaimiņam.

Seko 1717., 1727., 1729., 1733., 1739., 1746, 1754., 1778. gadu landtāga lēmumi, kas pieprasa ebreju izraidīšanu no Kurzemes⁵³. Taču ir nepietiekami interpretēt 18. gs. Kurzemes hercogistes antiebrejiskos likumus vienīgi ar Krievijas impērijas nelabvēlības pret ebrejiem pieaugumu⁵⁴. Nemieri un pilsoņu karš Polijā⁵⁵ tikpat lielā mērā netieši ietekmēja ebreju stāvokli tālajā, taču no Polijas formāli atkarīgajā Kurzemē. Taču papildus vēl jāņem vērā arī tas sociālo pretrunu kamols pašā Kurzemē, kura centrā izrādījās ebreju iedzīvotāji. Dažādi

⁴⁹ LVVA, fonds 554, apraksts I, lieta 1730, lieta 78.

⁵⁰ Turpat, lieta 82. Rīkojumā oberhauptmanis atsauca uz atbilstošu hercoga pavēli. Norādīta arī ebreju kapsētas vieta - kāds smilšu paugurs Vecsvirslaukas muižas apkaimē.

⁵¹ Hercoga Ferdinanda izdzišana bija saistīta ar viņa orientāciju Ziemeļu karā uz sagrāvi cietušo Prūsijas koalīciju.

⁵² LVVA, fonds 554, apraksts I, lieta 1730, lieta 5.

⁵³ Dunsdorfs, E.: *Latvijas vēsture...*, 297. lpp.

⁵⁴ Kandel, F.: *Ocherki...*s. 174.

⁵⁵ *Ibid*, s. 165-173.

Kurzemes hercogistes iedzīvotāju slāņi, vadoties no savām sociālekonomiskajām interesēm, veidoja atšķirīgu pieeju Kurzemes ebreju jautājumā, un katras kārtas pozīciju pastiprināšanās vai pavājināšanās, šīs kārtas ekonomiskās intereses tieši ietekmēja Kurzemes ebreju likteni.

Kurzemes hercogistes muižniecībai, tā kā tā bija privilēģēta kārta, kura arī noteica hercogistes iekšējo un ārējo politiku, bija savas intereses attiecībā pret vietējiem ebrejiem. Uzmanīgāk palūkojoties uz minētajiem likumdošanas aktiem, izrādās, ka muižnieku landtāgu aizliegumi mijas ar pavisam cita satura lēmumiem. Tā, piemēram, 1719., 1724., 1727., 1729., 1733., 1730., 1733., 1735. gada lēmumu paragrāfi atļauj ebrejiem palikt valstī, samaksājot noteiktu nodokli⁵⁶, kas reizēm sasniedza 400 Alberta dālderus⁵⁷, tajos laikos tā bija ļoti liela summa – par 10–12 dālderiem varēja iegādāties zirgu vai vērsi⁵⁸.

Pats pretebreju likumu lielais daudzums šai laika posmā uzvedina uz domām, ka tie netika konsekventi realizēti vai arī netika ievēroti vispār. Nodoklis par apmešanos, ko iekasēja no ebrejiem, ielūda vietējās muižniecības kabatā, kas padarīja šo Kurzemes iedzīvotāju slāni ārkārtīgi ieinteresētu ebreju tālākā klātbūtnē uz viņu zemes. Par to liecina Kurzemes muižnieku daudzie lūgumi 18. gs. hercogistes administrācijai neizdzīt ebrejus no valsts. Kā motivācija bieži vien figurē arguments, ka ebreju izdzīšanas gadījumā cietīs kā muižnieks pats, tā vienkāršā tauta⁵⁹. Šāda motivācija ļauj izdarīt pieņēmumu, ka vietējos iedzīvotājus interesēja ne tikai ļoti lielās naudas summas, kas ebrejiem bija jāmaksā par savu uzturēšanos Kurzemes hercogistē. Tradicionālā starpnieku loma dažādu kā muižniekam, tā zemniekam vajadzīgu preču pirkšanā un pārdošanā padarīja ebrejus par neatņemamu 18. gs. Kurzemes dzīves sastāvdaļu. Kas attiecas uz naudu, tad no muižnieku sūdzībām jāsecina, ka tās

⁵⁶ Ziegenhorn, *Chr.: Das Staats-Recht...* S. 214.

⁵⁷ Wunderbar, R.: *Die Geschichte...* S. 22.

⁵⁸ LVVA, Fonds 554, apraksts I, lieta 1829, 21. lpp.

⁵⁹ Piemēram, Alsungas (Allschwangen) muižnieku izvēlēta pārstāvja ziņojums hercogistes Oberrātēm 1728. g. 30. septembrī - sk. LVVA, fonds 554, apraksts 3, lieta 394, 6.-7. lpp.

parasti tika samaksātas un tika dotas garantijas arī to turpmākai samaksai⁶⁰, kas, protams, nāca par labu kara un mēra novājinātajai valstij⁶¹. Līdzīgi lūgumi fiksēti šai laikā Kurzemē arī citos apriņķos⁶². Dažādi cilvēki, neatkarīgi cits no cita, izklāstīja tajos aptuveni vienu un to pašu domu. Lūk, Kurzemes muižnieku Heinriha Vilhelma fon Rekes, Frīdriha-Kazimira Fitingofa-Šēla un Heinriha fon Brinkena lūgums, kas datēts ar 1728. g. 12. septembri sakarā ar kārtējo rikojumu izdzīt no Kurzemes ebrejus.: „Mēs no savas puses nekad neesam piekrituši tam, ka ebreji ir jāizraida, un redzam būtiskus iemeslus pretoties landtāga lēmumam par ebrejiem, tā kā nevaram tam pievienoties, ievērojami nekaitējot paši sev.” Izceļot, kā parasti, lietas finansiālo pusi, visi trīs muižnieki detalizēti apraksta ebreju darbību viņu ietekmes sfērā: „Ebreji nekādā ziņā nekaitē mums, tā kā viņi ne tikai apdzīvo mēra iztukšotās mājas, bet arī izmaksā tik lielas summas par izīrētajiem krogiem un dzīvokļiem, kādas gandrīz neiespējami izvilkt no vāciešiem... nemaz jau nerunānot par to, ka ebreju amatnieki ir daudz lētāki par mūsējiem un atbrīvošanās no tiem būtu saistīta ar lieliem zaudējumiem sev pašiem”⁶³.

Līdzīgā aspektā komentē antiebreju likumdošanas aktus 18. gs. pirmajā ceturksnī Piltenes muižniecība. Tāpat kā visai pārējai muižniecībai, ebreju saimnieciskās darbības ierobežošana asociējas viņiem ar neērtībām un tiešiem zaudējumiem. Ar neapmierinātību par to raksta Kazdangas īpašuma barons Manteifels-Scēge. Vēršoties pie Piltenes apriņķa prezidenta 1723. g. 10. martā, barons piedāvā landtāga Piltenes apriņķa dienas kārtībā jautājumu par antiebreju likumdošanas aktu faktisko

60 Ibid.

61 Alsungas muižnieku lūguma teksts ir tik raksturīgs, ka jācītē tā fragments: "...tā kā šais smagajos laikos mums nerodas nekādi zaudējumi no šeit dzīvojošiem ebrejiem, kuri kārtīgi maksā tiem uzliktos nodokļus par labu muižniekiem, bet muižniecība, kuras pakļautībā dzīvo ebreji, gūst no tiem savu labumu, tad lūdzam atstāt ebrejus valsti arī tālāk, jo muižniecība arī bez tā ir izputināta”

62 LVVA, fonds 554, apraksts 3, lieta 394, 9.-12. lpp.

63 Turpat, lieta 2.

atcelšanu šai aprīņķi⁶⁴. Viņam piebalso barons Lebls, sarūgtināts par likuma pielietošanas gadījumā draudošo ebreja – krodzinieka zaudēšanu. Analogiskā sūtījumā Piltenes aprīņķa prezidentam šai pašā gadā Lēbls pieprasa apspriest landtāgā to pašu jautājumu: iespēju ebrejiem brīvi uzturēties Piltenes aprīņķi⁶⁵, apelējot pie „vispārējā labuma” jēdziena. Muiznieki bieži griezās ar konkrētiem lūgumiem atstāt kādu ebreju vai vismaz paildzināt viņa atrašanos hercogistē⁶⁶. Citādi veidojās attiecības ar pilsētas iedzīvotāju kārtām, kuras bieži un pamatoti ebrejos saskatīja konkurentus tirdzniecībā un amatniecībā. Ir saglabājušās pilsētnieku sūdzības par ebrejiem, tās ir interesantas gan pēc stila, gan pēc satura. Lūk, Liepājas, Ventspils, Bauskas, Jaunjelgavas un Kuldīgas pilsētas iedzīvotāju vēstule 1742. g. 22. augustā Polijas karalim⁶⁷. Pilsētnieki žēlojas par ebreju konkurenci, īpaši tirdzniecībā ar tabaku un dārgakmeņiem un neatlaidīgi prasa ierobežot ebreju intereses. Dokuments ir interesants ar to, ka atklāj 18. gs. pirmās trešdaļas Kurzemes antibreju likumdošanas pilno deklarativismu. Neskatoties uz rīkojumu daudzumu, ebreji turpināja dzīvot Kurzemes hercogistē un pat būtiski uzlaboja savas pozīcijas tās lielākajās pilsētās. Tirdzniecībā vietējie vācu tirgotāji spēja izrādīt konkurenci ebrejiem tikai ar lielām grūtībām. Ebrejiem bija plaši sakari ārpus hercogistes robežām, un tirdzniecībā viņi plaši tos izmantoja. Saglabājušās liecības par aktīvu ebreju organizētu preču importu no Kēnigsbergas caur Lietuvu un Jelgavu⁶⁸. Šis starptautiskās tirdzniecības veids nebija vienīgais. Kārtējā pilsētnieku sūdzībā par ebrejiem (1759) minēts, ka ebreji pērk lopus: vēršus, teļus, kazas), kā arī ādas u.c. lopkopības produktus⁶⁹. Starp citu, šī tēma plaši variēta latviešu tautasdziesmās, kas liecina par šīs parādības plašo izplatību: „Ēdat, sveši ļaudis, Mums

64 LVVA, fonds 664, apraksts 2, lieta 101, 24. lpp.

65 Turpat, 27.-29. lpp.

66 Turpat, fonds 554, apraksts 3, lieta 394, 4., 5., 8., 9., 24. lpp.

67 Turpat, fonds 2713, apraksts I, lieta 8, 86.-89. lpp.

68 Ziņojums no Mēmeles 1749. gada 4. maijā hercoga kancelejai. - LVVA, f. 4038, ap. 2, lieta 2184, 1. lpp.

69 LVVA, f. 4038, ap. 2, lieta 2184, 8. lpp.

gaļas diezgan: Mums ceļa maliņa, Mums žīdi pieved" (Latvju tautas Dainas, VIII sēj., R., 1931., N 875).

Interesanti, ka preču sarakstā atrodama arī tāda prece kā „vecs varš”, kuru zemnieki, spriežot pēc sūdzībām, arī bieži pārdeva ebrejiem, bet ebreji izveda tālāk uz Kēnigsbergu⁷⁰. Dabiski, ka tāda tirdzniecība pašas Kurzemes ietvaros bija stipri sazarota. Ir saglabājušās ziņas par kādu ebreju no Aizputes, kurš 1759. g. izveda lielu partiju sviesta uz Liepāju⁷¹. Acīmredzot zemnieki labprāt iesaistījās līdzīgos darījumos, tirdzniecība šeit bija abpusēji izdevīga. Un nepārtrauktā vietējo vācu tirgotāju zēlošanās liecina, ka tā nebija epizodiska parādība, bet gan pastāvīgu Kurzemes dzīves parādību.

Šaurais kārtu raksturs šādām sūdzībām labi redzams Liepājas tirdzniecības sūdzībā, kas izsūtīta 1765. g. 12. decembrī un attiecas uz konkurentiem, un tos saskata ebrejos, poļos, lietuviešos un zemniekos jeb latviešos⁷².

Rezumējot jāatzīmē, ka ebreji atrod Kurzemē sociāli ekonomisko nišu, proti – līdz pat Kurzemes hercogistes iekļaušanai Krievijas impērijas sastāvā.

⁷⁰ Turpat.

⁷¹ Turpat.

⁷² Turpat, fonds 2713, apraksts I, lieta 137, 24-33. lpp.

Calerijs R. Zaičiks

**Jūdaisma svēto grāmatu
un kodeksu sistēma**

I. Priekšvārds

Tora + Nevī im + Ketūvim = TaNaH

Paskaidrojumi blokam TaNaH.

1. TaNaH - abreviatūra no vārdu "Tora", "Nevī im", "Ketūvim" pirmajiem burtiem (burts "K" vārda beigās tiek izrunāts kā H), kas apzīmē Pentateihu (5 Mozus grāmatas), „Praviešus” un „Rakstus” TaNaH apvieno visas Bībeles kanoniskās grāmatas, kas ietilpst jūdaisma svēto grāmatu skaitā. Ārpus TaNaHa palikuši daži apokrifi, tai skaitā „Zālamana pamācības” (*Hohmat Šlomo*), „Jehošūas, Sira dēla gudrības” u.c.

2. Tora - burtiski mācība - Mozus 5 grāmatu nosaukums, kuru nosaukumi (*Berēšit, Šemōt, Vajjīkrā, Bamidbar, Devārīm*) atbilst Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri un Deuteronomium latīņu valodā. Tradīcija piedēvē Pentateihu Mozum (Moše Rabejnu). Saskaņā ar biblikajiem un Talmūdiskajiem avotiem Toras atklāsmē Sinaja kalnā notikusi 1312. gadā p. m. ē. Pēc ebreju atgriešanās no Babilonijas trimdas Pentateiha teksti, savākti no dažādām vietām, tika precizēti un salīdzināti. Šo darbu veica rakstītāji (*sōfrīm*) Ezras rakstveža vadībā. Svēto Rakstu (Praviešu, rakstu) kanonizāciju, ko sāka Ezra, turpināja Lielās Sinodes (*Kneset hagedolā*) vīri (gudrie) nākamajos gadsimtos.

Tālāk Toras tekstu nodeva no paaudzes paaudzē bez izmaiņām pat visniecīgākajās detaļās, saglabājot visas teksta uzrakstīšanas īpatnības. Noteikumu

kopums, pēc kuriem vadījās Toras rullu pārrakstītāji, saucas Masora, burtiski – Tradīcija. Tas pats attiecas uz visām TaNaHa grāmatām un principā saglabājas šo tekstu drukāšanā tipogrāfiskā ceļā.

TaNaHa teksta dališana rindās, rindu grupās – *paršijot* (vsk.: *Paršā*) un nodaļas fiksētas 13. gs., un to veikusi kristīgie teologi, un, neskatoties uz daudzajām nepilnībām, ebreji to ir pieņēmuši.

3. Praviešu un Rakstu grāmatas ebreju tradīcijā tulko šādi:

Jehošūa – Jehošūa Nūna dēla grāmata.

Šofetim – Izraēlas soģu grāmata.

Šemuēl – 1. un 2. Kēniņu grāmatas

Melāhim – 3. un 4. Kēniņu grāmatas,

Jirmejāhu – pravieša Jeremijas grāmata

Jehezkeēl – pravieša Ecehiēla grāmata

Ješajāhū – pravieša Jesajas grāmata

Terej Asar (12 mazie pravieši)

Hōšēa – pravieša Hozejas grāmata

Joēls – pravieša Joēla grāmata

Amos – pravieša Amosa grāmata

Obadja – pravieša Obadjas grāmata

Jona – pravieša Jonas grāmata

Miha – pravieša Mihas grāmata

Nahūms – pravieša Nahūma grāmata

Habakuks – pravieša Habakuka grāmata

Cefanja – pravieša Cefanjas grāmata

Hagajs – pravieša Hagaja grāmata

Cakarija – pravieša Cakarija grāmata

Malahija – pravieša Malahija grāmata

Rūt – Rutes grāmata

Tehilim – Psalmi

Ijjōv – Ījaba grāmata

Mišlē – Zālamana Sakāmvārdi

Kōhelet – Zālamans mācītājs

Šir Hašširim – Augstā Dziesma

Ēhā – Jermijas Raudu Dziesmas

Daniēls – pravieša Daniēla grāmata

Estere – Esteres grāmata

Nehemja – Nehemijas grāmata

Divrej Hajjānim – 1. un 2. Laiku grāmata

4. Talmūds (traktāts *Bava Batra* 14b 15a)

noteicis šādu secību Praviešu un Rakstu grāmatu izkārtojumam TaNaHā: Pravieši – *Jehošūa*, *Šofetim*, *Šemuēl*, *Melāhim*, *Jirmejāhu*, *Jehezkeēl*, *Ješajāhū*, 12 mazie pravieši, Raksti – *Rūt*, *Tehilim*, *Ijjōv*, *Mišlē*, *Kōhelet*, *Šir Hašširim*, *Ēhā*, *Daniēl*, *Ester*, *Ezra*, *Nehemja*, *Divrej Hajjānim*.

Tāds izvietojums tomēr neatbilst hronoloģijai, un mūsdienu izdevumos secība izvēlēta sādi: Pravieši – Jehošua, Sofetīm, Šemuēl, Melāhīm, Ješajāhū, Jirmejāhu, Sehezkeēl, 12 „mazie pravieši”, Raksti – Tehilīm, Mišlē, Ijov, Šir Hašširīm, Rūt, Ēhā, Kōhelet, Ester, Daniēl, Ezra, Nehemja, Divrej Hajjāmīm.

Praviešu grāmatas pieņemts dalīt 2 grupās agrīnajos praviešos (līdz Tempļa sagraušanai) un vēlīnajos Praviešos.

Atsevišķas Praviešu un Rakstu grāmatas apvieno krājumos. Tā apvienoti „mazie Pravieši”, Rūt, Kōhelet, Šir Hašširīm, Ēhā un Ester apvienoti Megillōt grupā.

Praviešu un Rakstu ierakstu autori (pēc Talmūda klasifikācijas) un aptuvenie pieraksta laiki (pēc Sēder Ūlām un Cemah Dāvid) attēloti tabulā, turklāt norādīts arī pierakstītāja nāves gads. Gadījumos, kad kā pierakstītāji uzrādīti Lielās Sanhedrina vīri, uzrādīts aptuvenais darbības laiks Praviešiem Hagajam un Čakarijam, kas ietilpa Lielajā Sanhedrinā. Attiecībā uz Praviešiem Jeremiju, Ezru un Nehemiju, kuru nāves gadi nav zināmi, atzīmēti aptuvenie to darbības gadi. Tabula patapināta no I. Aizenberga grāmatas „Kas ir Tora?” (Jeruzālema, Šamir, 1989.).

Kaut reliģiskā tradīcija skata Pravieša Jesajas kā viena autora pareģojumu un sprediķu grāmatu, pēc daudzu pētnieku domām, kuru vidū ir arī redzāms Bībeles komentētājs A. Ibn Ezra un I. Abravanelis, ietver autoru sarakstā arī anonīmu 6. gadsimta grāmatu, ko dēvē par Otro Jesaju (Deiterojesaju).

Grāmatas nosaukums	Pieraksta autors
<i>Jehošua</i>	Jehošua Nūna dēla, pēdējās rindas – virspriesteris Pinhas ben Eliezers
<i>Sofetīm</i>	Pravietis Samuēls
<i>Semuēl</i>	Pravietis Samuēls – pirmo daļu grāmatai Samuēls I (I.–24.nodaļa), pravieši gads un Nātans – 2. daļu grāmatai Samuēls I un visu grāmatu Samuēls II
<i>Melāhīm</i>	Pravietis Jeremija

<i>Jirmejāhu</i>	Pravietis Jeremija, iespējams, ka viņa vārdus pierakstījis Bārūhs Nehemja dēls
<i>Jehezkeēl</i>	Lielā Sanhedrina viri
<i>Jesājāhū</i>	Kēniņa Hizkijas galms
12 „mazie pravieši”	Lielā Sanhedrina viri
Rūt	Pravietis Semuēls
<i>Tehilim</i>	Kēniņš Dāvids, 139. Psalms – Ādams, 110 ps. – Melhicedeks, 89. Ps. – Abrahams, 90. un 100. – Mošē, 88. ps. – Hēmāns, 77. ps. – Jedutūns, 50. ps. – Asafs, 42., 44., 49., 84., 85., 87. psalmi – Koraha dēli
<i>Ijōv</i>	Mošē
<i>Mislē</i>	Kēniņa Hizkijas galms
<i>Kōhelet</i>	Kēniņa Hizkijas galms
<i>Sir Hašširim</i>	Kēniņa Hizkijas galms
<i>Ehā</i>	Pravietis Jirmejāhū
<i>Daniēl</i>	Lielā Sanhedrina viri
<i>Ester</i>	Lielā Sanhedrina viri
<i>Ezra</i>	Ezra
<i>Nehemja</i>	Nehemija (pēc RaŠI domām)
<i>Divrej Hajjāmim</i>	Ezra – līdz tai vietai, kur pieminēts viņš pats. Grāmatu pabeidzis Nehemija

5. Midrāšs – burtiski pētījums, interpretācija homilētiskās literatūras žanrs. Ar šo nosaukumu apzīmē atsevišķu tekstu kopojumu, kas ietver biblisko eksegēzi, publiskos sprediķus un agadiska un halahiska rakstura materiālus.

Agada – burtiski stāsts, ietver dažādas līdzības, filsofiska un tikumiska rakstura stāstus.

Halaha – burtiski: pieņemtais ceļš, pārnestā nozīmē – likums, noteikums, priekšraksts, norma. Halahiskie midrāši ietver reliģiskā, ģimenes un civiltiesību normu formulējumus.

6. *Mehiltā de rabbī Ismaēl un Mehiltā de rabbī Šimon bar Johāja* – vissenākie agadiska un vienlaikus halahiska rakstura krājumi, kuru autorība

tiek piedēvēta atbilstoši Rabi Jišmaēlam ben Elišā (1.-2. gs.) un Rabi Šimonam bar Johāja (2. gs.).

7. *Sifrā* un *Sifrē* – vissenākie midrāši, par kuru autoriem tiek uzskatīts Rāv (Rabi Abā Arihā) (3. gs.).

8. *Zōhar* (Mirdzums) – viena no kabalistiskā korpusa pamatgrāmatām, Toras komentārs. Tradīcija piedēvē tās autorību rabi Šimonam bar Johāja. Grāmatu 13. gadsimtā atradis Mōšē de Leons, kam zinātniskā kritika piedēvē patieso autorību vai vismaz grāmatas redakciju.

9. *Midrās – Rabba*, *Midrās – Tanhūmā*, *Pirkej de Rabi Eliēzer*, *Pesiktā*, *Midrās – Tehilim*, *Midrās – Kōhelet*, *Midrās – Mišlē*, *Midrās– Šemuēl*, *Sēfer Elijāhū*, *jalkūt Šim'oni*, mazie midrāši u.c. – ir agadiskie midrāši ar ekseģētisku un homilētisku raksturu, kas sastādīti dažādos laikos – no 2.-3. līdz 11.-13. gadsimtam.

Homilētika pamācība, sprediķis garīgās retorikas teorija, kas dod norādes par sprediķu sastādīšanas un lasīšanas veidiem.

Ekseģēze – skaidrojums, interpretācija attiecībā pret Toras tekstiem.

Paskaidrojumi blokam „Mišna”

1. Mišna – burtiski atkārtojums. Šaurā nozīmē – loģiski pabeigts izteikums vai likums vienā vai vairākos tuvos jautājumos. Plašā nozīmē – tematiski sistematizēts likumu krājums, ko veido 6 daļas: *Zerā'im* (sējumi), *„Mōēd”* (Švētki), *„Nāšim”* (Sievietes), *„Necikīn”* (Zaudējumi), *„Kodāšim”* (Upuri), *„Taharōt”* (Tīrības likumi). Mišnu sastādījis un rediģējis Rabi Jehūdā Hannāsī (135.-217.), pēdējais no gudrajiem Tanaju periodā (3. gs. p. m. ē. – 3. gs.). Mišnas pamatā rabīns Jehūdā Hannāsī licis senākus *Mišnājōt* krājumus, kurus sastādīja Tanaji.

Katra no daļām – *sedārim* – sastāv no atsevišķiem traktātiem: *masehtōt*, kurus savukārt veido paragrāfi, ikvienu no kuriem veido vairākas *mišnājōt*. Kopā Mišnā ir 63 traktāti.

Visiem Mišnas izdevumiem ir komentāri, kurus sastādījuši M.Maimonīds (RaMBaM) (1135-1204), rabī Ovadja ben Abrahāms (1445-1515) (ar iesauku Bartanūra – no pilsētas nosaukuma, kur dzīvojis rabī Ovadja), rabī Jom-Tov-Lipmans Hellers (1579-1654) (pazīstams ar iesauku – Tosfot Jōm Tōv), rabī Šlōmō Adeni (1567. – ap 1725) (ar iesauku „Mlehet Šlōmō”), rabī Israēls Līvšics (1782-1860) (Tiferet Israēl).

2. Barajtā – burtiski ārējā (aramiešu valodā) – materiāls, kas nav iegājis Mišnas beigu redakcijā.

3. Toseftā – burtiski papildinājums (aram. val.) – materiāls, kas nav iegājis Mišnā, ietver rabi Jehūdas Hannāsī skolnieku papildinājumus. Toseftas struktūra atkārtu Mišnas struktūru.

4. Midrāši Mehiltā de rabi Jišmaēl, Mehiltā de rabi bar Johaja, Sifra un Sifrē iekļauti Mišnas blokā, jo tiem ir ne tikai agadisks, bet arī halahisks raksturs.

Paskaidrojumi blokam „Talmūds”

1. Talmūds – burtiski pabeigta mācība – t.s. mutiskā Tora. Talmūds ietver Mišnu un Gemaru (gemara – no aram. vārda *gmir* – mācīt, analizēt). Gemara ir tēzu skaidrojums, kas ietverti Mišnā un izvērstu to komentāru. Gemara pamatā ir *Amorā`im* – Gudro vairāku paaudžu izteikumi.

Talmūds pazīstams divās redakcijās pēc tā izdošanas vietas: Jeruzālemes un Babilonijas, kuru uzbūves principi ir līdzīgi, atšķiras pēc izklāsta rakstura un pēc apjoma (Babilonijas Talmūds ir aptuveni 7 reizes lielāks). Jeruzālemes Talmūds tika pabeigts ap 4. gs. sākumu, tā pamatus ielicis rabins Johanāns bar Napaha (miris 279.g.). Babilonijas Talmūds tika pabeigts 5. gs.b., tā galīgā redakcija pieder pēdējiem *amorā`im* – rabinam Aši (332–427) un rabinam Ravine ben Gunam (Ravine II) (miris 474 vai 500). Abi Talmūdi uzrakstīti aramiešu valodā (izņemot Mišnu, kas uzrakstīta ebreju valodā): Jeruzālemes Talmūds Rietumu dialektā, Babilonijas – Austrumu dialektā.

Ne visus Mišnas traktātus pavada gemara. Jeruzālemes Talmūds sastāv no 39 traktātiem attiecībā pret Mišnu, bet Babilonijas no 37. Bez pamattraktātiem Babilonijas Talmūda sastāvā ietilpst 14 t.s. mazie traktāti, kas izveidoti Gaonu periodā.

Halahā pamatā likts Babilonijas Talmūds.

Pirmo reizi Babilonijas Talmūdu tipogrāfiski izdeva Daniēls Bombergs 1520.–1523. g. Venēcijā. 1523.–1524. gadā viņš izdeva arī Jeruzālemes Talmūdu. Babilonijas Talmūda teksta dališanu loksnes un lappusēs ievēro visos turpmākajos izdevumos. Mūsdienu Talmūda izdevumi ir Viļņas 1880.–1886. gada izdevuma pārpublicējums.

Talmūda tekstu pavada komentāri, kuru lielāko daļu uzrakstījis RaŠI (Rabins Šlomo Ichaki) (1040.–

1105.), kā arī gudrie, kas dzīvojuši Rietumeiropas zemēs 12. – 14. gs. (ar nosaukumu *Tosāfōt* papildinājumi), rabīns Hananeēls ben Hūsiēls (ap 990.–ap1050.), kā arī rabīns Jehošua Boazs ben Šimona-Baruha (16. gs.) (ar nosaukumu *Masoret hašas*), Ejn Mišlat un Ner Micva), Rabīns Joels Sirkiss (1561.–1640.) (ar nosaukumu *Haga'ōt Bait hadaš*), Viļņas gaona (1720.–1797) ar nosaukumu *Haga'ōt Haagra* rabi Akivas Eigera (1761.–1837.) (ar nosaukumu *Giljon hašas*) u.c. piezīmes.

2. *Savoraim* – burtiski interpretatori 6.–7. gs., likumu grāmata 6.–7. gadsimtā, Gaonu laikā.

3. Gaons – burtiski "lielais", tituls, kuru piedēvēja akadēmiju vadošajiem pārstāvjiem, izcilām reliģiskām autoritātēm.

Responsas – Gaona atbildes uz jautājumiem Halahā, tiem bija lēmumu raksturs. Gaonu darbība noritēja 6.–9. gs. Pirmās Gaonu paaudzes dēvēja par *savoraim*.

Visnozīmīgākie halahiskie krājumi piederēja rabinam Jehūdā Gaons (18. gs.) (*Halahōt Gedōlōt*), rabi Ahaja Gaonam (18. gs. Šeiltot), rabinam Saadja Gaonam (882.–942.), Rabinam Šerirā Gaonam (906.–1006.) (*Igeret Šerira Gaon*) un rabinam Haijam Gaonam (939.–1038.).

4. *Ējn Ja'akōv* – agadisks krājums pēc Jeruzālemes un Babilonijas Talmūdu tekstiem, ko sastādījis Jaakovs ibn Havivs (ap 1455–1516).

Paskaidrojumi blokam „Halahiskie kodeksi”

1. *Posēk* burtiski "atcirtums" (aram. val.), pārnestā nozīmē rezolūcija, lēmums, tiek lietots, lai apzīmētu beigu lēmumu, bieži vien – bez motīvu izklāsta. Lēmuma autors tiek saukts „*posēk*” daudzsk. *posekim*). Rabīniskajā literatūrā komentāru un responšu autorus iedala agrīnajos „*posēk*” (11. - 16. gs.) un vēlīnajos „*posēk*” (no 17. gs.).

2. „*Sēfer hahalahōt*” (Likumu grāmata) – Talmūda kompendijs. Ko sastādījis rabīns Jichaks ben Jakovs Hakohens (Alfasi) (akronīms RIF) – pēc sākuma burtu abreviatūras (Rabejnu Ichāk al Fāsi), ar Fasi domāta dzimšanas vieta pilsēta Fēsa (1013–1103). Komentāri likumiem doti tai pašā kārtībā kā Talmūdā.

„*Mišnē Tora*” (Otrā Tora jeb Toras atkārtojums) – Talmūda kompendijs, ko sastādījis rabīns Mošē ben Maimons (Maimonids) (akronīms RaMBaM – pēc sākuma burtu abreviatūras „Rabēnu Mošē Ben

Maimon) (1135.–1204.). Komentāri likumiem šeit seko pēc tematiskā principa.

„*Piskei ha-ROŠ*”, ko sastādījis rabīns Ašers ben Jehiēls (akronīms ROŠ – pēc sākuma burtu abreviatūras „*Rabēnu Ašer*” – burts alef tiek lasīts kā o) (1250–1237). Komentāri likumiem atkārto Talmūdā pieņemto kārtību.

3. „*Tūrim*” (Rindas) (pilnais nosaukums „*Anba`q tūrim*” – „Četras rindas”) – halahiskais kodekss, kura sastādītājs ir Jaakovs ben Ašers (ap 1270–1343), ROŠa dēls. Kodekss sastāv no 4 daļām „*Orah hajim*” (Dzīves ceļš jeb Dzīves veids) – par ikdienas dzīves likumiem, „*Jorē de`a*” (Zināšanu skolotājs) – par ēšanas un higiēnas likumiem, „*Even Hāezer*” (Palīdzības akmens) – par laulību un „*Hošēn Mišpat*” (Likuma Uzkrūtis) – par tiesvedības un īpašuma attiecību likumiem.

4. „*Šulhān ārūh*” (Uzklātais galds) – fundamentāls un patlaban visautoritatīvākais halahiskais kodekss, ko sastādījis rabīns Josefs Karo (1488–1575). Kodekss sastāv no 4 daļām, tāpat kā „*Arba`a turim*”.

5. „*Darkē Mošē*” (Mozus ceļi) un „*Mapā*” (Galdauts) – halahiskie kodeksi, kas veido papildinājumus „*Šulhān ārūh*”, ņemot vērā Aškenāzi ebreju tradīcijas. Kodeksu sastādījis rabīns Moše Iserles (akronīms RAMA – pēc sākuma burtu abreviatūras vārdiem Rabejnu Moše Iserles, burtu *alef* lasa kā i) (1520–1572).

6: Galvenie komentāri atsevišķām „*Šulhān ārūh*” daļām.

- „*Sēfer mērat ejnaijm*”. Autors – rabīns Jehošua ben Mordehajs *hakohens* Falks (ap 1555–1614), dzīvojis Polijā.

- „*Tūrē Zāhav*” Autors – rabīns Dāvids ben Šemuēls Hallēvi (akronīms TaZ – pēc sākuma burtu abreviatūras darba nosaukumam) (1586–1667), dzīvojis Polijā.

- „*Siftē kohen*” Autors – rabīns Šabtai ben Meirs *hakohens* (akronīms ŠaH – pēc sākuma burtu abreviatūras vārdam un priesteru dzimtai – kohens, beigās burt *kaf* izrunā kā h) (1621–1662), dzīvojis Polijā.

- „*Helkat Mehokēk*”. Autors – rabīns Moše ben Ichaks Jehūda (ap 1605–1658), dzīvojis Lietuvā.

- „*Bēt Šemuēl*”. Autors – rabīns Šemuēls ben Uri Šraga Faivušs (17. gs.), dzīvojis Polijā.

- „*Mahēn Abrahām*”. Autors – rabīns Avraams-Abele Gombiner (1637–1683), dzivojis Polijā.
- „*Pri hādās*”. Autors – rabīns Hizkija de Silva (1659–1698), dzivojis Itālijā un Palestīnā.
- „*Pri megādīm*”. Autors – rabīns Josefs ben Meirs *teomim* (1727–1793), dzivojis Galicijā un Vācijā.

7. Galvenos komentārus un papildinājumus „*Šulhān Ārūh*” veido responšu krājumi un jaunie halahiskie kodeksi.

Responšu krājumi:

- „*Noda bihūda*”. Autors – rabīns Jehezkels Landau (1713–1793), dzivojis Galicijā un Čehijā.
- „*Hātam Sōfer*” Autors rabīns Moše ben Šemuēls Sofērs (īstais uzvārds Šreibers) (1763–1839), dzivojis Vācijā.

Halahiskie kodeksi, kas sastādīti pēc „*Šulhān Ārūh*” parauga:

- „*Levūš Malkūt*”. Autors – rabīns Mordehajs ben Avraams ben Josefs ben Eliēzers ben Avraams (1533–1622), dzivojis Čehijā, Polijā.
- „*Šulhān Ārūh hārav*” Autors – rabīns Šneurs Zālamans ben Bāruhs no Āadienas (1747–1813), dzivojis Lietuvā, Baltkrievijā, Krievijā, Ukrainā.
- „*Ārūh haššulhān*”. Autors – rabīns Jehiēls Mihels Epšteins (1835–1905), dzivojis Baltkrievijā, Polijā.
- „*Ārūh haššulhān he`atid*” Autors – rabīns Jehiēls Mihels Epšteins. Grāmata veltīta tām halahiskajām tēzēm, kuras mūsdienās nav spēkā un būs aktuālas tikai pēc Mesijas atnākšanas.
- „*Mišna Brūrā*” Autors – rabīns Israels Meirs *hakohens* (īstais uzvārds – Pupko, pazīstams ar vārdu Hafecs Haims) (1838–1933), dzivojis Baltkrievijā, Polijā.

Halahiskie kodeksi, kas pēc savas arhitektonikas atšķiras no „*Šulhān Ārūh*”:

- *Hajē Ādām, Hohmat Ādām*. Autors – rabīns Avraams ben Jehiēls Dancigs (1748–1820), dzivojis Vācijā, Lietuvā.
- „*Kicūr Šulhān Ārūh*”. Autors – rabīns Šlomo ben Josefs Gancfrīds (1804–1886), dzivojis Ungārijā.
- *Ben Īš hai*. Autors – rabīns Josefs Haijīms el Hāhāms (1835–1909), dzivojis Irānā.

8. Rabīni un zinātnieki pastāvīgi strādā pie halahiskajiem jautājumiem arī mūsu dienās, tālab shēmā atstāta neaizpildīta aile. Tas tāpēc, ka rodas

jauni konkrēti jautājumi, kā arī jauni tautas kultūras dzīves faktori un tehniskais progress. Responšu krājumus izdevuši arī daudzi ievērojami rabīni. Piemēram, rabīns Jaakovs-Haims Sofērs (1870–1939), kura galvenais darbs ir „*Kaf hahajim*”, rabīns Avraams Ješajāhū Karelics (1878–1953), kas pazīstams ar vārdu Hāzōn Īš – pēc sava pamatdarba Hāzōn Īš nosaukuma (Cilvēka redzējums), kur Īš nozīmē ne tikai cilvēku, bet reizē ir viņa dubultā vārda sākumburtu abreviatūra, rabīns Moše Fainšteins (1895–1986).

Aleksandrs Ļvovs

Midrāšs kā notikums¹
(Jeruzālemes iekarošana midrāšā
„Pirkei de Rabbi Eliezer“)

Jautājums par midrāša iedabu, par tā „vietu dzīvē“ nodarbinājis daudzus pētniekus Josefu Heinemanu, Jonu Frenkelu, Ofru Meiru u.c. un vēl joprojām nav atbildēts. Daudz strīdu izraisījis jautājums par midrāša retoriskās un hermeneitiskās funkcijas sabalansētību. Patiesi, midrāšu teksti ir ļoti dažādi. Reizēm tie līdzinās komentāram, dažkārt atgādina sprediķi, un itin bieži nav ne viens, ne otrs. Lai adekvāti uztvertu šos tekstus, jāsaprot, kas atradies pašu midrāša autoru uzmanības centrā, un jāatrod šis centrs pašos tekstos kaut vai tālab, lai izklātu no citās kultūrās patapinātu, iepriekš uzdotu konceptu apburtā loka.

Par vienu no mana pētījuma izejas punktiem esmu izvēlējis kādu Ofras Meiras piezīmi. Ofra Meira ir pētījusi „netipisku“ tekstu (vienu no šī stāsta versijām sk. pielikumā Nr. 1), kas pats „nav midrāša stāstījums, taču darbības gaitā viens no personāžiem citē rindu no Augstās Dziesmas“². Ofra Meira pievērs uzmanību tam, ka šī rakstu rinda netiek komentēta gandrīz nevienā no stāstījuma versijām, taču jēga, ko tam piedēvē stāstnieks, un ko var saprast no konteksta, atšķiras gan no interpretācijām, kas zināmas no citiem midrāšiem, gan arī no šīs rindas jēgas Rakstu kontekstā. Tādējādi, seko secinājums,

¹ No vācu val. tulkojusi I. Leitāne,
 I. Leitānes literārā redakcija.

² Ofra Meira. *Berēšit Rabba* (ivritā).

„stāstījums pats par sevi ir midrāšiskās interpretācijas līdzeklis“³. Manuprāt, šo neapstridami pareizo novērojumu iespējams būtiski papildināt un izvērst, ja mēs jau no paša sākuma nepiedēvēsim stāstījumam kādu ārpus tā atrodošos mērķi, piemēram, Rakstu teksta eksegēzi vai reliģiskās doktrīnas propagandu, bet uzticēsimies stāstījumam un izdarīsim minējumu, ka stāstnieku interesē pirmām kārtām tas, par ko viņš stāsta. Turklāt nav svarīgi, vai stāstāmais notikums ir reāls vai izdomāts jebkurā gadījumā stāstnieks stāsta par notikumiem, kas viņa skatījumā pelna uzmanību. Un tad mēs pamanīsim, ka galvenais notikums stāstījumā ir Rakstu rindas citēšana. Stāstnieks to uzlūko kā viena no varoņiem *ricibu*, kuru padara iespējamu stāstījumā aprakstīto apstākļu sakritība. Šī notikuma sekas - citu starpā - ir Rakstu rindas jēgas izmaiņšana. Pieturoties pie šāda uzskata, mēs ieraudzīsim, ka nevis „stāstījums ir midrāša interpretācijas līdzeklis“, bet midrāšiskā interpretācija izrādās tas notikums, ko apraksta stāstījums. Un, tiklīdz pārstāsim redzēt stāstījumā vienīgi teksta interpretācijas līdzekli, mēs pamanīsim vēl vienu apstākli. Rindas citēšana stāstījumā aprakstītajos apstākļos izrādās pirmām kārtām šo apstākļu apjēgšana, t.i., tā izmaina ne tikai rindas jēgu, bet arī ārpus teksta realitātes jēgu.

Lai sīkāk aplūkotu teksta un realitātes mijiedarbības mehānismu, kas kļūst par notikumu, gribu piedāvāt lasītāju uzmanībai stāstījumu par Jeruzālemes iekarošanu „*Pirkei de rabbi Eliezer*“ 36. nodaļā (sk. Pielikumu Nr. 2). Notikumi tur izvēršas sekojoši. Ābrahams, pērkot no Kanaānas iedzīvotājiem Mahpela grotu Sāras apglabāšanai (sal. *Berēšit* 23:3-18), slēdz ar viņiem līgumu. Līguma noteikumos sacīts, ka Ābrahama pēcteči - Israēla tauta - nespēs iekarot (iegūt savā īpašumā) Jevusa (Jeruzālemes) pilsētu, un zvēresta formulā izmantots formulējums „kamēr vien nezudīs aklie un klibie“ acīmredzami ar nozīmi „nekad“. Tieši šis līgums, kura tekstu jevusiti uzrakstījuši uz vara elkiem, kas izlikti pilsētas ielās, apturēja ebrejus Jesaija laikos un neļāva Dāvidam uzreiz iekarot pilsētu. Taču Dāvids atrod risinājumu, savdabīgi izlasot Ābrahama mantojumu (līgumu): lai iekarotu (iegūtu) pilsētu,

³ Turpat.

nepieciešams izvākt no tās elkus, tos pašus „aklos un klibos“, par kuriem sacīts zvēresta tekstā. Šādā lasījumā Dāvids balstās uz 115 Psalmu: „Viņu elki - zelts un sudrabs, cilvēka roku darinājums. Viņiem ir acis - taču tās neredz ... Viņiem ir kājas - taču tās nestaigā“. Tagad, izvācot no pilsētas elkus, Dāvids izpilda visus zvēresta nosacījumus un iekaro Jeruzālemi, pērk tur lauku un uzstāda tur upuraltāri.

Mēs izdalījām ļoti sarežģītā un daudznozīmīgā stāstījumā tikai vienu aspektu, kura centrā atrodas konflikts starp aktuālo vēlni (vai nepieciešamību) iekarot Jeruzālemi un no pagātnes nākošo pienākumu, Ābrahāma zvērestu, kas kavē tiešu vēlnes piepildījumu. Stāstnieks uzsver, ka tieši šis līgums (mantojums) un nevis jevusītu militārais spēks ir galvenais šķērslis Dāvida ceļā („Bet Israēls bija kā jūras smiltis. Taču Ābrahāma līguma zvēresta dēļ...“). Svarīgi arī tas, ka Ābrahāma zvērests - tā ir Mahpela alas cena, kurā, saskaņā ar leģendu, atdusas 4 laulātie pāri (Ādams un Ieva, Ābrahāms un Sāra, Īzaks un Rebeka, Jēkabs un Lea), ebreju tautas un visas cilvēces senči. Tas izceļ Ābrahāma zvēresta nozīmi kā pagātnes simbolu, simbolu tautas saiknei ar savu un vispārcilvēcisko vēsturi.

Dāvids šķiet spiests stāstā izvēlēties vienu no divām nepieņemamām iespējām: vai nu nerēķināties ar Ābrahāma zvērestu un iekarot Jeruzālemi, savu nākamo galvaspilsētu, pazaudējot tiesības uz Mahpela alu, kur atdusas pirmtēvi, vai arī palikt uzticīgam zvērestam un atteikties no Jeruzālemes, nerēķinoties ar nākotni pagātnes saglabāšanas vārdā. Šādas izvēles neiespējamība, pagātnes un nākotnes vienāda nozīmība atspoguļoti stāstījumā to vienlīdzīgajā stāvoklī tagadnes telpā, Izraēlas zemes ģeogrāfiskajā kartē, bet stāsta kompozīcijā divi pirkumi - Mahpela alas pirkums un „jevusītu pilsētas“ pirkums veido rāmi, izvietojoties simetriski stāstījuma sākumā un beigās, turklāt abas vietas, atšķirībā no visas pārējās zemes, izrādās visa Israēla īpašums, Mahpela jo to nopircis Ābrahāms, Jeruzāleme jo tā nopirkta par divpadsmit cilšu naudu. Abi pirkumi ir neparasti: lai iegūtu tiesības samaksāt par zemi naudā, Ābrahāmam jāzvēr, bet Dāvidam jālauz zvērests, iekarojot pilsētu. Vēl viena saikne rodas, pateicoties izteicienam „patikama smarža“, kuru Ābrahāms saoz alā - izteikumu parasti sastopam upurēšanas aprakstos, bet šai tekstā tas saista alu ar upuraltāri, ko Dāvids uzstāda

iekarotajā un pēc tam nopirktajā vietā. Visas šīs saiknes piešķir konfliktam īpašu spriegumu.

Tādējādi, Dāvida tagadnē stāstījuma vidū - saduras, nonākot pretrunā, nākotne un tagadne (jeb kā formulējais dzejnieks „mīlestība uz senču zārkiem“), bet Abrahama zvērests lasītāja priekšā kļūst ne tik lielā mērā par pagātnes simbolu, cik par tās spoku, bezķermenisku, taču nepārvaramu šķērslī, kas pārrauj laikmetu vienojošās saites.

„Abrahama liguma zvēresta zīme“, šķiet, atklājas stāstījumā kā reizi par visām reizēm noteikts aizliegums. Šī zvēresta jēga, kas aizpilda ar sevi tā tekstu, šķiet allaž aktuāls un tieši saprotams imperatīvs. Jēga atraujas no teksta, iegūst patstāvīgu esamību un pat šķietami kļūst primāra - kā vara elks, kas sevi nes zvēresta tekstu. Lieta vara tēlos, jēga kļūst pagātnes spoks, kas nedod norisināties tagadnei, un tā turpinās no Jesajas laikiem līdz ķēniņam Dāvidam.

Realitāte, kas gaida no Israēla iekarojumus, un zvēresta jēga, kas pieder šai pašai realitātei, izrādās nesavienojamas, un konflikts starp tām nevar tikt atrisināts. Divi spēki vēlme un pienākums - ir vienādi reāli, abi pieder vienam horizontam un tālab saduras savā mūžīgajā cīņā. Taču mūsu stāstījuma varoņi neieiet šī konflikta iekšienē, pakļaujoties savām kaislībām un aklajam liktenim, kā grieķu traģēdijas varoņi.

Kulminācija iestājas, kad Dāvids atklāj iespēju atgriezt zvērestam tā sākotnējo tekstuālo iedabu un, tātad, no jauna izlasīt to, t.i. atrast tajā citu jēgu, kas mazāk sasprindzina esošo realitāti. Konflikts netiek atrisināts, taču tiek atcelts tādējādi, ka tiek pārcelts citā plaknē: konflikta iekšienē starp vienlīdzīgajiem, vienlīdz nozīmīgajiem vēlmi un pienākumu atklājas papildus dimensija - vertikāle, proti, attiecība starp realitāti un tekstu.

Jauns zvēresta teksta lasījums notiek - ja izmanto midrāša metožu klasifikāciju, ko piedāvājis J. Frenkels, - divos etapos. Vispirms izteikums „pirms netiksi valā no aklajiem un klibajiem“ tiek lasīts nevis metaforiski, kā neiespējamības apzīmējums, bet burtiski, kā nosacījums, kas principā ir izpildāms. Taču lai šīs nosacījums kļūtu patiesi izpildāms, nepieciešama vēl viena darbība: atsevišķu šā izteikuma vārdu lasījums („aklajiem un klibajiem“) kā elku metonīmisks apzīmējums.

Interesanti, ka kādreiz tekstā ielasītās jēgas nostiprināšana tekstā stāstījumā atbilst vara elku izgatavošanai. Jēga it kā substancionalizējas, iegūst patstāvīgu eksistenci (esamību) un pat atbilda fonā savu avotu, aprijot un aizsedzot tekstu (ar savu ķermeni). Tas, kas traucē pilsētas ieņemšanai, zvēresta teksta un tā metaforiskās jēgas neatdalītība, atbilst vara elka un uz tā uzrakstītā teksta neatdalītībai. Jēga kļūst par elku - par to pašu pagātnes spoku, kas izjauc laiku saistību. Pirmajā etapā midrāšs atdala jēgu un tekstu, atņemot elkiem to nepārvaramo spēku, taču jaunā jēga, jaunais teksta lasījums, kas tiek veikts otrajā lasījumā, nebūtu iespējams, ja jevusiti nebūtu izgatavojuši elkus. Tieši elki, kas iemieso vecā zvēresta jēgu, kļūst par jaunu referentu tās tekstam un ļauj piešķirt tam jaunu jēgu.

Tā mēs redzam, ka midrāša darbība notiek uz robežas sarp tekstu un realitāti, un šī darbība ir veco saikņu pārgriešana starp tiem un jaunu saikņu radīšana. Vai šo darbību var pielīdzināt eksegēta vai rētora darbībai? Kādi ir tās noteikumi?

Mēs varētu uzskatīt, ka Dāvids nodarbojas ar Ābrahama zvēresta svētā teksta eksegēzi, taču tās rezultāts ir ne tikai paša teksta jauna izpratne, kas nostiprināta komentārā, bet šai pat mirkli radusies jauna realitātes izpratne.

Mēs to varētu uzskatīt par ķēniņa Dāvida retorisko spēju sekām, tā kā viņš pārliecinājis sevi pašu un karaspēku savu darbību likumībā, taču iznāk, ka teksta interpretācija sāk spēlēt pārāk lielu un - galvenais - vienīgo lomu viņa sprediķī. Ja Dāvids uzdotu jautājumu par to, kam būtu jādod priekšroka, kam piemīt lielāka vērtība Mahpelai vai Jeruzālemei, pagātnē vai nākotnē, tikai tad mēs varētu gaidīt klasisko retorisko diskursu. Taču mūsu stāstījumā netiek aplūkoti vērtējumi, kurus retors, pateicoties savam rūpīgajam darbam, izmantojot visus viņam pieejamos līdzekļus, spējīgs pārbidīt vai pat apmainīt vietām, bet gan vārdi. Tālab midrāša *darbība* ir momentāna: kā spilgts gaismas uzliesmojums midrāšs apgaismo realitāti un pārveido to, nosaucot lietas to īstajos vārdos. Vara elkiem, kuru vecais vārds bija „Ābrahāma liguma zvēresta zīme“, midrāšs piešķir to īsteno, no Rakstiem ņemto vārdu: „aklie un klibie“.

Šāda darbība izrādījās iespējama tikai tāpēc, ka teksts atzīts par svētu, t.i. atdalītu, realitātē

neeksistējošu. Tas nozīmē, ka vārdi, kas ierakstīti tekstā, eksistē pirms jebkuras realitātes, kas pretendētu uz to, lai kļūtu par šī teksta nozīmi. Protams, šī eksistēšana - pirms ir vienīgi ontoloģiska, teksts turpretī vienmēr saistīts ar realitāti, taču šī saikne nekad nav absolūta, tā var tikt sarauta jebkurā brīdī un aizstāta ar citu. Ar to, mūsaprāt, arī nodarbojas midrāšs, un tikai tajā aizslidoši mazajā brīdī mums atklājas brīvais, ne ar kādu realitāti nesaistītais teksts. Tas notiek (brīdī) starp midrāša pirmo un otro etapu, kad iepriekšējās saites jau sarautas un jaunas vēl nav nostiprinātas. Šī teksta paša - par sevi zibsnīšana plaisā starp midrāša neatdalītajiem etapiem līdzīga patiesības zibsnīšanai gudrā acu priekšā, kā to apraksta Rambams ievadā „Apjukušo skolotājam“.

Taču atgriezīsimies pie mūsu stāstījuma par Jeruzālemes iekarošanu. Mēs jau pieminējām, ka midrāšs ieņem centrālo vietu stāstījumā tieši to, kura paredzēta izšķirošās kaujas vai iekarotāju pielietotās viltības aprakstam, kā tas bija Trojas zirga gadījumā. Patiesi, žanra likumi ir ievēroti, midrāšs līdzīgs kara viltībai, un pat tam sekojošai kara darbībai stāstījums velta tikai dažus vārdus, nosaucot vārdā vienīgi kaujas varoni Joāvu. Šeit atrodams viss, kam jābūt stāstā par pilsētas aplenkšanu un ieņemšanu: priekšvēsture, aplencēju darbība, aizstāvju pūles, izšķirošā uzvara un pilsētas tālākā vēsture, t.i., mūsu priekšā atrodas stāsts par vienu no ilgā kara notikumiem. Tai pat laikā uzmanības centrā, kā jau mēs redzējām, atrodas nevis divu armiju vai divu kareivju sadursme, bet pagātnes un tagadnes, pienākuma un vēlmes sadursme. Šis konflikts, kas pats par sevi nav atrisināms, pat netiek atrisināts, midrāšs to gluži vienkārši atceļ, līdzīgi tam, kā divu līdzvērtīgu kareivju kauja un viena no tiem uzvara atceļ strīdu starp viņiem par iespējamo pārkumu. Realitāte izmainās un konflikts izzūd, jaunajā realitātē tam vairs nav vietas.

Mūsu aplūkotais stāstījums ir *stāsts par midrāšu*, kas līdzīgs stāstam par jebkuru citu atcerēšanās cienīgu notikumu, piemēram, par karu. Nevis ķēniņa Dāvida rīcība, bet vārdi, ko teikuši anonīmie midrāša autori, izrādās galvenais sižeta notikums. Šie vārdi pēc to izraisītā efekta atgādina performatīvo izteikumu, kas ir tā pati darbība, ko tā *apzīmē*, taču tai vairs nepiemīt performatīvisma formālās pazīmes.

Ābrahāma zvērests turpreti ir klasisks performatīvs - uz tā efektivitātes, acimredzot, arī balstās midrāšs. Un ja arī aplūkosim midrāšu kā ekseģēzi, kā komentāru, tad nepieciešams ņemt vērā, ka tas ir komentārs performatīvam tekstam, un tālab tas notiek nevis norobežotā garīgās realitātes sfērā, kas nošķirta no apkārtējās pasaules ar reliģisko un zinātnisko skolu sienām, bet tai pašā realitātē, kurā teksts jau veicis savu darbību, un par tā instrumentiem izrādījušies ne tikai loģika un gramatika, bet arī rīcība.

Midrāša kā notikuma un kā rīcības izpratne radās tikai viena fragmenta analīzes gaitā, kas ir mazs piliens midrāša literatūras jūrā. Cik lielā mērā tā pielietojama citiem tekstiem? Viennozīmīgi atbildēt uz šo jautājumu mēs šobrīd nevarēsim. Taču izteiksim dažus minējumus un noformulēsim divas tēzes, kas izteic mūsu hipotēzi.

1. Midrāšs ir unikāls notikums, kas noved pie neatgriezeniskām izmaiņām realitātē. Saraujot vecos un radot jaunus teksta un realitātes sakarus, midrāšs piešķir tekstam jaunu jēgu, bet realitātes parādībām - jaunus (kaut arī no vecā teksta paņemtās) vārdus. Midrāšs *notiek*, kad realitātes iekšienē nobriest neatrisināms konflikts, kas prasa griezties pie ārpus tās esošas instances - pie teksta.

2. Neviens midrāšs nevar tikt atkārtots otrreiz, jebkurš atkārtojums ir nevis midrāšs, bet stāsts par midrāšu. Tādējādi, līdz mums nonākusi Midrāša literatūra ir literatūra par midrāšu.

Tik radikāli formulētas tēzes izsauc, protams, daudz iebildumu. Dažus no tiem mēs formulēsim un, nedodot izsmelošu atbildi, mēģināsim ieskicēt mūsu tēžu aizstāvēšanas ceļus.

Patiesi, daudzi midrāša literatūras teksti apraksta apstākļus, kādos tiek runāts midrāšs, un šādos gadījumos mēs varam analizēt teksta un realitātes mijiedarbību, atklājot konfliktu aprakstāmajos apstākļos. Taču kā rīkoties ar daudziem tekstiem, kuri nav stāstījumi par midrāšu un kuros nav minēti nekādi ārēji notikumi? Atbildi uz šo jautājumu varētu sniegt to realitātes sfēru klasifikācija, ar kurām darbojas midrāšs.

Ar realitāti mēs saprotam ne tikai lietu pasauli realitāte ir arī tautas paražas un priekšstati, jebkura žanra populārā literatūra, visbeidzot, pati valoda, kādā runā cilvēki. Tas viss tiek pretstatīts Toras tekstam, atdalīts no tā šī teksta uz tā

transcendences, t.i. sakralitātes pamata, kā arī saistīts ar to daudzskaitlīgiem un dažādiem sakariem.

Mums ir maz ziņu par Toras iesakņotību ikdienas dzīvē pirmstalmūdiskajā laikmetā, taču ļoti iespējams, ka helēnistiskajā pasaulē Tora ienāca kopā ar jēgām, kas patapinātas no senās pasaules un kas bija pilnīgi svešas jaunajai dzīvei. Šos vecos Toras tēlus bija nepieciešams sagraut un aizstāt ar jauniem, vienlaicīgi izmainot arī dzīvi. „Gudrie“ ne tikai radīja jaunā dzīves veida pamatus, kas raksturīgs rabiniskajam periodam, bet arī noteica jauno Toras veidolu, tās eksistences veidu pasaulē, kas mums pazīstams šodien. Kanona sastāva noteikšana un Rakstu tekstu skrupuloza precizēšana, iespējams, norāda ne tikai uz „gudro“ godprātību, bet arī uz rūpēm par šo tekstu tiešās varas ierobežošanu, par to distancēšanu no tautā pieņemto Toras jēgu bezkontroles funkcionēšanas.

Var izteikt pieņēmumu, ka galvenais helēnistiskā perioda konflikts bija vecā Toras tēla atsvešināšana no jaunās dzīves: atsevišķi paradumi atradās pretrunā tiem, kas aprakstīti Torā, citu vispār tajā nebija un daudzi iepriekšējie paradumi, kas šķita neatdalāmi no Toras, kā piemēram, Tempļa upurēšanas priekšraksti, kļuva neizpildāmi. Vispārpieņemtie priekšstati - par dvēseles nemirstību, par aizkapa dzīvi - nerada atbilstību Torā, tās teksti izrādījās sliktā literatūra, visbeidzot, tā bija uzrakstīta valodā, ko vairs nelietoja. Taču saglabājās priekšstats par Toras vērtību, un šī nepārejošā vērtība tika piedēvēta lietām, kuras, kā mēs tagad zinām, pilnībā no tās atdalāmas. Toras tēls tautas apziņā kļuva par pagātnes spoku, kas nokļuvis pretrunā ar jauno dzīvi. Midrašs izvērtās par šī konflikta likvidēšanas līdzekli.

Interesanti, ka konflikta likvidēšanai „gudrajiem“ bija pietiekami norādīt uz dzīves parādību saistību ar Toru, izsist kaut vai nelielu plaisu tās atdalošajā sienā, nolikt tās blakus tā, lai tās - nevis sakristu, bet - saskartos. Toras valoda joprojām atšķiras no „gudro“ laika valodas, bet atsevišķas Rakstu rindas var izlasīt midrašā kā uzrakstītas „gudrajiem“ mūsdienīgajā ivritā, bet dažus vārdus - pat sengrieķu valodā. Jebkuras izcelsmes tautiskie stāsti vārēja kļūt par līdzību, kas paskaidro Toras vārdus, un vienīgi ar šo pielīdzināmību tika pārvarēta atsvešinātība, Tora ieguva jaunas jēgas (t.i., jaunus

referentus realitātē, šai gadījumā - tautas literatūrā), bet stāsti tika piesavināti, kļuva par ebreju kultūras sastāvdaļu, pārstāja būt sveši (t.i. ieguva jaunus „īstos“ vārdus no Toras vārdiem). Ar tādu pašu ieradumu un teksta pielīdzināšanu nodarbojās halahiskais midrāšs. Tādējādi, „realitāti“ iespējams konstatēt midrāša tekstā pat tajā gadījumā, kad tā nav aprakstīta tieši.

Cits iebildums attiecas uz mūsu otro tēzi. Ja mūsu īpašumā esošo tekstu redaktori uzskatīja midrāšu par notikumu, kālab midrāša runāšanas apstākļi ne vienmēr tika aprakstīti? Kāda gan interese varētu būt notikumam ārpus sižeta, kurš spētu saprast vienu vienīgu midrāša vārdu pierakstu? Atbildi uz šo iebildumu varētu balstīt divos pamatojumos. Pirmkārt, literatūra par midrāšu var būt divējāda: „mākslinieciska“ un „mācību“ literatūra. „Mākslinieciskās“ literatūras sižetos midrāšs spēlē to pašu lomu, ko kareivju divkaujas apraksts. Taču „mācību“ literatūru interesē nevis sižeta gaita, bet midrāšā pielietotie paņēmieni un viltības, t.i. midrāša tehnika, kuru var izmantot citi, bet kura pati vēl nav midrāšs, līdzīgi tam, kā kareivja kaujas paņēmieni vēl nav divkauja pati, kaut arī tie var tajā tikt likti lietā. Otrkārt, midrāša krājumu rediģēšana notika tieši tai laikā, kad midrāšs izzuda un tā iedaba redaktoriem vairs nebija tik acīmredzama. Iespējams, pati midrāša izzušana saistīta ar tieksmi redzēt tajā komentāru vai sprediķi, saistīta ar instrumentālās pieejas dominēšanu - tā it kā reālās divkaujas nomainītu vientuļu kaujinieku vingrinājumi, kuros tie neredz savu reālo pretinieku.

Pielikums Nr. 1.

Tas notika ar rabīnu Johanānu Zakaja dēlu, kad tas brauca jāšus uz ēzeļa un viņa skolnieki sekoja viņam, un viņš ieraudzīja sievieti, kas vāca rudzus zem arābiem piederošu lopu kāju nagiem. Kad sieviete ieraudzīja Johanānu Zakaja dēlu, tā ietinās matos un nostājās viņa priekšā, un teica viņam: „Rabbi, dod man iztiku“ Viņš bilda tai: „Kas tu esi?“ Viņa teica: „Esmu Nakdimona Guriona dēla meita“ Viņa teica: „Atceries, Rabbi, kā tu parakstīji manu *ktubā*⁴“ Rabbi Johanāns Zakkaja dēls teica saviem skolniekiem: „Es parakstīju viņas *ktubā* un nozīmēju

⁴ *Ktubā* - laulības ligums

viņai tūkstoš zelta dināru no viņas vīra tēva nama, bet no šīs sievietes nama nāca paklanīties uz Tempļa kalnu tikai pēc tam, kad zem viņu kājām paklāja vilnas paklājus. Atnāca, un klanījās un atgriezās mājās priecīgi. Un visas savas dienas es meklēju šīs rindas (jēgu), un atradu to. *Ja tu nezini, ak skaidrākā no sievietēm, tad seko pa lopu pēdām un gani savus kazlēnus ganu telšu tuvumā* (Augstā Dziesma I:8). Lasi nevis *savus kazlēnus (gditaih)*, bet *savu ķermeni (gvijotaih)*, jo visu laiku, kamēr Israēls pilda Visaugstākā gribu, nekāda tauta vai valstība nevalda pār viņiem, bet kad Israēls nepilda Visaugstākā gribu, tas tiek nodots zemas tautas rokās, un pat ne zemas tautas rokās, bet gan zem zemas tautas lopu nagiem“.

(*Sifrē Dvārim*, Finkelšteina izd., 325.lpp.)

Pielikums Nr. 2.

Rabi Jehūda saka: Trīs tēvi slēdza līgumu ar zemes tautām, un tie bija Ābrahāms, Izaks un Jēkabs. Ābrahāms slēdza līgumu ar zemes tautām, kad tam parādījās eņģeļi. Viņš nosprieda, ka tie ir ceļinieki no zemes tautas un pasteidzās tiem preti, un gribēja tiem sarīkot lielu mielastu, un teica Sārai, lai tā sarīko tiem mielastu. Tai brīdī (stundā), kad Sāra jauca miklu, viņš ieraudzīja asinis, un tālab neatnesa plāceni. Un steidzās atnest teļu, taču teļš no viņa aizbēga, un iemuka Mahpela alā, un viņš ielida tur viņam pakal, un atrada Adamu un Ievu, kas aizmiguši gulēja gultās, un iedegtas sveces to priekšā, un patikamu smaržu pie tiem. Tālab iekāroja tas sev Mahpela salu kā īpašumu apglabāšanai. Viņš runāja ar jevusitu ļaudīm, lai nopirktu Mahpela alu par labu cenu, par zeltu un (nostiprinātu) ar mūžīgu līgumu, kā īpašumu apglabāšanai. (Vai tad tie bija jevusīti? Tie taču bija heti. Taču pēc pilsētas Jevusas nosaukuma tie nosaukti jevusīti). Taču tie ļaudis nepiekrita. Un sāka viņš klanīties un krist zemē to priekšā, kā sacīts: „Un klanījās Ābrahāms zemes tautas priekšā“ (*Berēšit* 23:12). Viņam teica: „Mēs zinām, ka Svētais slavētais gatavojas atdot tev un taviem pēcteciem mantojumā visas šīs zemes. Slēdz ar mums zvēresta līgumu, ka tikai ar jevusitu ļaužu atļauju Israēls iegūs savā īpašumā Jevusas pilsētu, un tad pērc Mahpela alu par zeltu un (pārņem) saskaņā ar mūžīgu ierakstu mūžīgā īpašumā, kā sacīts: „Un paklausīja Ābrahāms Efronam, un nosvēra Ābrahāms Efronam sudrabu, cik tas pasludināja skaļi hetu

dēliem, četrsimt šekelus sudraba, kā tas pieņemts tirgoņiem“ (*Berēsīt* 23:16). Ko izdarīja Jēvusas iedzīvotāji? Viņi pagatavoja vara tēlus, nolika tos pilsētas ielās un uzrakstīja Ābrahāma zvērestu, un kad ienāca Israēls tai zemē un gribēja iekļūt jēvusitu pilsētā, nevarēja iekļūt Ābrahāma liguma zvēresta zīmes dēļ, kā sacīts: „Bet jēvusitus, Jeruzālemes iedzīvotājus (nevarēja padzīt...)” (*Jozua* 15:63). Un kad ķēniņš Dāvids gribēja iekļūt jēvusitu pilsētā, viņi to nelaida, kā sacīts: „Un teica Dāvidam: neienāksi šeit (iekams netiksi vaļā no akliem un klibiem) (II Sam. 5:6). Un Israēls taču bija kā jūras smiltis. Taču Ābrahāma zvēresta liguma dēļ...Dāvids ieraudzīja un atgriezās atpakaļ, kā sacīts: „Un apmetās Dāvids cietoksni...” (II Sam. 5:9). Viņam teica: Tu nevarēsi iekļūt jēvusitu pilsētā, iekams neizvāksi šos tēlus, uz kuriem uzrakstīta Ābrahāma liguma zvēresta zīme, kā sacīts: kamēr netiksi vaļā no aklajiem un klibajiem“ (II Sam. 5:6) - bet tie ir tēli, kā par tiem sacīts: „Tālab tiek teikts: aklaiss un klibais neieies Kunga Ļamā” (II Sam. 5:8). (cita šī teksta versija: tie ir tēli, jo „acis tiem ir - taču neredz, kājas tiem ir, taču nestaigā” (*Ps.* 115:6-7), kā sacīts: „nīstamie Dāvida dvēselei” (II Sam. 5:8), jo Dāvidam bija nīstami dzirdēt par elkdievību vai redzēt to). Dāvids teica saviem ļaudīm: Ikviens, kas pacelsies pirmais un izvāks šos tēlus, uz kuriem uzrakstīta Ābrahāma liguma zvēresta zīme, būs vadonis. Un pirmais piecēlās Joāvs Carua dēls, un kļuva vadonis, kā sacīts: „Un pacēlās Joāvs Caruas dēls pirmais ...” (I Laiku. 2:6), un ieguva pēc tam viņš jēvusitu pilsētu Israēlam mūžīgā īpašumā ar mūžīgu ierakstu. Ko viņš izdarīja? Paņēma no katras cilts 50 šekelus, kopsummā 600 šekelus, „un iedeva Dāvids Ornānam par šo vietu 600 šekelus zelta. Un uzbūvēja Dāvids tur upuraltāri” (I Laiku 21:25-26).

(*Pirkei de-Rabbi Eliezer* 36)

Daniels Bojarins**Acs Torā:
redzētvelme midrāša hermeneitikā¹**

Sķiet, par kritiskā diskursa klišeju jau kļuvis priekšstats par jūdaismu kā reliģiju, kurā Kungu-dzird, bet neredz. Martina Džeja nesen iznākušajā darbā mēs atrodam šādu piezīmi:

„Laikā, kad atsevišķi komentētāji pretstata ebreju iegravēto attēlu tabū vai aizliegumu redzēt Kunga seju kristiešu tolerancei pret vārdu, kas inkarnācijas rezultātā tapis miesa, tolerancei, kas uztur redzamus sakramentus un mimētisku *imitatio dei*, Elluls uzsvērti pasvītro ikonoklasma aspektus abās ticībās. Viņš nešaubās, ka kristietība satur gan helēnistiskas, gan ebrejiskas ierosas. Viņš uzstāj, ka, līdzīgi jūdaismam, kristietībā tiek kalpots neredzamam, ne-teofāniskam Kungam, kurš runā uz cilvēku, kurš Viņu vienīgi klausās.“²

Lasot šo Džeja tekstu, kā arī Ellula tekstu, kas no tā atšķiras, mani interesē, kas tiek pieļauts, slēpts, implicēts un mistificēts salīdzinošajā izteikumā „līdzīgi jūdaismam“. Abi - Elluls un Džejs - (un droši vien vēl daudzi citi - un gandrīz vai ikviens) virspusīgi akceptē jūdaisma raksturojumu kā reliģiju, kura zemu novērtē Kunga redzēšanas pieredzi un redzēšanas pieredzi vispār, attiecinot to uz idolatrijas (elkdievības) sfēru. Pilnīgi nepārbaudīta ir aksioma,

¹ No angļu val. tulkojusi I. Leitāne, I. Leitānes literārā redakcija.

² Martin Yay: "The Rise of Hermeneutics and the Crisis of Ocularcentrism", *Poetics Today* 9:2 (1988), pp. 307-308. Visas tālākās atsauces tiks dotas tekstā.

ka „ebreju ierosas“ vērstas uz neredzamu Kungu, kurš Pats neparādās cilvēcei un runā uz tiem, kas Viņu klausās. Džeja izteikums atklāj vienu pārpratuma avotu, kas novedis līdz konsensam, ka jūdaismā Kungu nevar redzēt, pavirši pielīdzina tēlu iegravēšanas aizliegumam vai arī Kunga sejas redzēšanu ar pieņēmumu, ka Kungs ir neredzams un tikai runā, bet neparādās cilvēkiem. Faktiski ir jāveic trīskārša distinkcija starp:

1. teozofisko doktrīnu, ka Kungs ir būtne, kuru nevar redzēt,

2. normatīvo aizliegumu: absolūtu vai kontingentu - redzēt Kungu, kurš *var* redzēt,

3. aizliegumu izgatavot redzamā Kunga tēlus.

Džojš noklusē visus trīs. Šai rakstā es mēģināšu parādīt, ka pirmā tēze ir kļūdaina attiecībā uz talmūdisko jūdaisu, bet otrā tēze ir relatīva un kontingenta. Trešā tēze, protams, ir un paliek absolūts aizliegums.

Manu acs vietas konstrukcija rabiniskajā jūdaismā³ (un kristietībā) reprezentē gandrīz vai „ebrejiskā“ un „helēnistiskā“ lomu apvērsums. Par nozīmīgu faktu var padarīt to, ka *vienīgi* helēnisma ietekme atkailināja ebreju kultūrā bailes no Kunga ķermeniskuma un redzamības un bibliskā kultūra bija samērā brīva no šādām ietekmēm un bazām, savukārt rabinistiskā kultūra tām pretojās. Tādējādi es identificētu grieķu filozofiskās ietekmes jūdaismā viduslaikos kā vizuālā faktora apspiešanas galveno cēloni⁴. Jūdaisma neoplatoniskā un aristoteliskā

³ Šeit es esmu koncentrējies uz t.s. rabiniskā jūdaisma normatīvā kanona "klasiskajiem" tekstiem, kur šī problēma tika nedaudz diskutēta mācītajā literatūrā. Par šīs tēmas diskusiju citos tekstos sk. Christopher Rowland, "The Visions of God in Apocalyptic Literature", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods (=JSJ)*, 10(1979), pp. 137-154. Ari Ira Chernus, "Visions of God in Merkabah Mysticism", *JSJ*, 13 (1982), pp. 123-146. Kļūst arvien skaidrāks, ka rabinisko jūdaisu nevar stingri nodalīt no agrinās apokaliptiskās vai vēlīnās mistiskās tradīcijas, bet šo saistību precīzā iedaba ir šī pētījuma *agendum*.

⁴ Līdzīgu viedokli ir pārstāvējis Gedaljahu Strumsa (Stroumsa) savā rakstā "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 270-271, kur viņš pierāda, ka "Kunga totāla bezķermeniskuma ideja" tika attīstīta kristietībā "visaptverošas platonisma ietekmes rezultātā". No otras

revīzija, ko veica ebreju sholastiķi, bija tik veiksmīga, ka tā ir novedusi pie gandrīz pilnīgā Kunga redzamības bibliiskās un rabiniskās tradīcijas aizmiršanas. V.J. Mitčels (*W.J.T. Mitchell*) rabiniskās tradīcijas raksturojums ir šis „aizmiršanas“ perfekts piemērs⁵. Lai noteiktu jūdaisma vietu kultūru tipoloģijā, V.J. Mitčels citē Maimonīdu. V.J. Mitčela Maimonīda interpretācija ir labi pamatota. Problēma slēpjas drīzāk Maimonīda piedēvēšanai senajai rabiniskajai tradīcijai, laikā kad pēc mana ieskata, viņš pārstāv atšķirīgu no tradīcijas novirzienu. Šo platonisko novirzienu pieminēja un nosodīja daudzi laikabiedri, taču tas kļuva par gandrīz vai neapstrīdamu vēlinā jūdaisma, tāpat kā kritiskās tradīcijas ortodoksiju⁶. Atmiņa par Kunga redzēšanu Bibelē un vēlme piedzīvot to vēlreiz bija svarīga rabiniskās reliģijas sastāvdaļa. Tā ir stūrakmeni Toras studiju un midrāša veidošanas stūrakmens.

Divi momenti, vēl jo vairāk, kuros Kungu uzskatīja rabiniskajā tradīcijā kā tādu, kas parādījis Israēlam, ir *svētās vēstures* divi augstākie punkti, proti, Toras došana un Sarkanās jūras šķērsošana. Vismaz teorijā tekstuālo/aurālo pieredzi visvairāk raksturo Toras atklāsme Sināja kalnā. Ja vispār eksistē pieredze, kurai apriori jābūt aprakstītai kā „Kungs, kas runā uz cilvēku, kurš tikai klausās“, tad tā tiesām ir tā. Pati Tora jau skaidri norāda, ka iepriekšējā notikumā Kungs patiesi redzami atklājās tautai. Eksodus 24:7ff. Mēs lasām: „<7> Un <Mozus>

puses, „tikšanās starp ebreju domu un platonisma filozofiju” tika pārrauta drīz pēc Filona un ebreju eksegēze tika pamesta cīņai ar bibliiskajiem antropomorfismiem bez cerības uz visefektīgākajiem ieročiem: platoniskās koncepcijas par tīri (*purely*) nemateriālu esamību”. Mana vienīgā atšķirība no Strumsas būtu viņa implikācijā, ka tas sastāda rabiniskā jūdaisma trūkumu. Manos ilgstošajos pētījumos par ķermeni Talmūdiskajā kultūrā es ceru pierādīt, ka rabiniskā ticība Kunga ķermeniskumam ir visas kultūrsēmiotiskās sistēmas sastāvdaļa ar svarīgām sekām priekšstatiem un praksei attiecībā uz sievieti, ķermeni un seksu.

⁵ *Iconology: Image, Text, Ideology* (Chicago, 1986), p. 32.

⁶ Šis vēsturiskās izmaiņas jūdaismā ir jāizpēta pilnīgāk. Ir svarīgi piezīmēt, ka senās tradīcijas būtiskākās iezīmes saglabājās Kabalā, kura sava neoplatonisma dēļ bija bieži garā tuvāka Talmūda rabinu reliģijai nekā ebreju sholastiķu teoloģija.

nēma Līguma grāmatu un lasīja to tautas ausīs, un viņi teica, Visu, ko esam dzirdējuši, mēs darīsim un mēs klausīsim... <9> Un Mozus un Arons, Nadāvs, Avihū un 70 vecajie devās augšup. <10> Un viņi redzēja Israēla Kungu un zem Viņa kājām bija kaut kas līdzīgs safram un kaut kas skaidrs līdzīgs debesim. <11> Un Israelītu izvēlētajiem Viņš nenodarīja nekāda kaitējuma, bet tie redzēja Kungu, un viņi ēda un dzēra". Patiesībā tas ir diezgan pārsteidzoši, ka jūdaismu varēja aprakstīt augstāk citētajā veidā tāda teksta priekšā kā šis, un šādu tekstu piemērus var atrast vēl un vēl. Vārdu sakot, Torā Kungu var redzēt, un patiesībā šis secinājums tiek labi atzīts šodienas bibliskajos pētījumos⁷. Normālgadījumā nav atļauts to darīt un ir ļoti bīstami to darīt, kālab arī šeit Tora izgaismo faktu, ka šai ipašajā gadījumā viņiem bija atļauts šis redzējums bez jebkādam briesmām⁸. Es šeit mēģināšu parādīt, ka tas pats ir spēkā arī uz (vismaz) galvenajiem rabiniskā jūdaisma pavedieniem.

Es atrodu visdramatiskāko pretliecību apgalvojumam par tīri lingvistisku/aurālu atklāsmi tai faktā, ka midrāšā Kunga redzamība ir atklāsmes pati būtība, tā ir daļa no tās būtiskās struktūras, un arī pati Likuma nodošana ir vismaz daļēji vizuāla. Par šo maiņu no aurālā uz vizuālo atklāsmē signalizē midrāšā demonstratīvā vietniekvārda izpratnes maiņa⁹. Demonstratīvo vietniekvārdu nozīme ir trejāda:

⁷ Pilnīgs bibliisko vietu uzskaitījums, kurās tauta redz Kungu, rodams G.W.W. Baudissin, "Gottschauen in der alttestamentlichen Religion", A.R.W.XVIII (1915), pp. 173-239. Sk. arī James Barr, "Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament", *Supplements to vetus Testamentum*, vii (1961), pp. 31-38.

⁸ Barrs (Barr) uzsver to pašu viedokli: "Tomēr eksistē tradīcija un, manuprāt, ļoti sena, ka ne tik daudz dievība ir neredzama, bet ka ir nāvējoši cilvēkam redzēt to..." Barr, *above n. 6*, p. 34.

⁹ Savā spožajā tekstā "Sakrālā valoda un atvērtais teksts" (Geoffrey Hartman & Sanford Budick, *Midrash and Literature* (New Haven, 1985), pp. 159-175) Betija Roitmane (Betty Roitman) ir analizējusi demonstratīvā vietniekvārda midrāšisko izpratni veidā, kas daļēji pārklājas ar manējo, daļēji to papildina un daļēji no tā atšķiras. Viņa ar to apzīmē (p. 161) "konkretizācijas,

kā *anafora* un *katafora* tie norāda uz runu, t.i., uz to, kas ir dzirdams, bet nav atklāts skatienam runas brīdī.

Kā *deiksis* tie tomēr neizbēgami izsauc reālu sapratnes maiņu no runātāja uz objektu, kas atrodas redzamības laukā. Patiesām zīmīgi, ka midrāša rabini gandrīz nemainīgi lasa demonstratīvos vietniekvārdus Kunga baušļos kā deiktiskus. Tādējādi sekojošajā pasāžā no Mehiltā, agrinā midrāša par Eksodus, mēs atrodam veselu demonstratīvo vietniekvārdu rindu, kurus lasa kā deiktiskus ar gluži pārsteidzošiem rezultātiem:

„Šis mēness būs jūsu (*Ex.* 12:12). Rabi Išmaēls saka: Mozus parādīja jaunu mēnesi Israelam un sacīja tam: Tādā veidā es tev rādišu un fiksēšu jaunu mēnesi paaudzēm. Rabi Akiva teica: Tā bija viena no trim lietām, ko Mozum bija grūti saprast un visas tās Kungs viņam parādīja ar Savu pirkstu. Un tālab jūs sakāt: „Un šie ir netīri jums“ (*Lev.* 11:29). Un tālab: „Un tas ir svečtura iekārtojums“ (*Num.* 8:4).¹⁰“

Midrāšiskajai pārlicībai raksturīgi, ka demonstratīvie vietniekvārdi vienmēr apzīmē *deiksis*, vismaz divas pēdējās no augstāk citētajām rindām, tiek pakļautas ievērojamām semantiskajām pārbidēm. Pats acimredzamākais Eksodus rindu lasījums ir tāds, ka Kungs norāda uz mēnesi kā uz abstraktu objektu uz noteikta laika daudzuma plūdumu un saka: šis uzlecošais mēness, Nisana mēnesis jums būs vissvarīgākais no mēnešiem. Tāds skaidrojums tver demonstratīvos vietniekvārdus kā *kataforu* norādot uz to, kas tekstā jau bijis pieminēts. Pastāvēšana uz demonstratīvo vietniekvārdu deiktisko lasījumu piespiež rabinus tomēr saprast rindas kā tādas, kas attiecas uz konkrētu un redzamu objektu - mēnesi. Lidzīgi tas ir arī rindā no Leviticus. Atkal šķiet, ka demonstratīvais vietniekvārds attiecas uz to, kas dzirdams rindas valodā, tas ir netīro dzīvnieku saraksts midrāšā. Svarīgi dotajā kontekstā tomēr ir ne tik lielā mērā tās nozīmes maiņa, kam pakļauta rinda, bet gan šis *deiksis* nozīmes implikācija, ko tik skaidri iezīmē rabi Akiva, proti, ka Kunga pirksts, norādīšanas instruments, bija redzams arī Mozum atklāsmes brīdī

atpazīšanas un savdabības semēmu" (p. 161), turpreti es redzamības semēmu.

¹⁰ J.Z. Lauterbach (izd. un tulk.), *The Mekhilta de-rabbi Ishmael* (rpt. Philadelphia, 1961), Vol. I, 15-16.

un ka šis vizuālais moments, šī acs priekšrocība ar tās spēju nepastarpināti tvert to, kā trūkst tīri lingvistiskajā izteiksmē, ir tā, kas padarīja iespējamu pašu šo likumu nodošanu no Kunga Israēlam. Mēs jau varam redzēt, ka mūsu rīcībā ir spēcīga pretliecība vispārpieņemtajam uzskatam par neredzamo Kungu un tīri aurālo atklāsni jūdaismā, kuru mēs pieminējam iepriekš.

Šī teksta implikācija mūsu jautājumam bija smalki un skaidri iezīmēta kādā vēlākā midrāša tekstā, kuru varētu uztvert par jau citētā komentāru:

„Rabi Asi teica Rabi Johanāna vārdā: tam, kurš svēta Jaunu mēnesi savā laikā, ir tā, it kā viņš uztvertu Kunga klātbūtni, jo šeit saka *šis mēness*, un tur saka *Šis ir mans Kungs, un es Viņu slavīnāšu*“ (*Exodus 15:2*) (Babilonijas Talmūds, Sanhedrins 42a).

Saskaņā ar manu izpratni šo tekstu labāk lasīt kā netiešu norādi uz iepriekšējo. Tas nozīmē, ka mums šeit ir darīšana ne tikai ar lingvistisku analogiju (*gezera šava*)¹¹, bet ar stingrāku prasību pēc tematiskas analogijas vai pat pēc „mimētiskas *imitatio dei*“¹². Kungs ir rādījis ar Savu pirkstu, kad Viņš teica „Šis mēness“, un īstai atbildei jābūt, ka mēs norādām uz Viņu un sakām „Šis ir mans Kungs“. Jebkurā gadījumā šai tekstā ir ļoti skaidri uzsvērtā Kunga redzamība, Kunga, kura klātesamību var uztvert un svētīt.

Tā kā rinda *Tas ir mans Kungs, un es Viņu slavīnāšu* ir daļa no Jūras dziesmas, lūgšanas, ko ebreji veltīja Kungam tieši pēc Pārejas brīnuma, rabini ļoti labi saprata, ka šai vēstures momentā Kungs skaidri parādījās visai klātesošajai tautai. Ja Viņš to nebūtu darījis, viņi diez vai būtu Viņam pievērsušies un teikuši: „Tas ir mans Kungs“ Tādējādi mēs atrodam demonstratīvā vietniekvārda deiktisko lasījumu vēlreiz dodošu pamatu dievības redzamības teosofiskajai izpratnei. Šis viedoklis pavisam skaidri pausts citā Mekilta tekstā, kur rabi Eliezers saka: „Ikviens jūras kalps redzēja, ko nebija redzējis ne Jesaja, ne Echeiēls, ne arī kāds cits no praviešiem, jo ir teikts: *Šis ir mans Kungs, un es gribu Viņu slavīnāt*“. Israēlieši varēja būt izteikuši šādu

¹¹ Sal. Ar Roitman, p. 162.

¹² Nedaudz līdzīgu šis pasāžas lasījumu sk. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, (London, 1937), p. 103.

deklarāciju, ja viņi redzēja Kungu un varēja norādīt uz Viņu ar saviem deiktiskajiem pirkstiem.

Tomēr atkal mēs neesam atkarīgi tikai no rabiniski midrāšiskās tradīcijas par teofāniju Sarkanajā jūrā. Bībeles diskurss pats signalizē dažādos veidos, visdramatiskāk rindās, kas norāda, ka Kungs Pats fiziski, lai kā tas būtu, pāršķēla jūru. Mēs varam atrast šīs tradīcijas fragmentus tādās poētiskās rindās kā Psalmis 77:17 „Ūdeņi redzēja Viņu, ak Kungs, ūdeņi redzēja Viņu un sarāvās“. Midrāšiskais teksts ir atspoguļojis šīs fragmentārās atmiņas par Kunga paša parādīšanos Jūrā ļoti skaidri un nepārprotami kā šajā tekstā:

„Un Mozus izstiepa savu roku pār jūru (*Exodus* 14:21). Jūra sāka pretoties viņam. Mozus teica: „Svētā vārdā“, bet tā neatlaidās. *Svētais, lai Tas svētiis, atklājās Pats, Jūra sāka bēgt*, jo ir teikts, „Jo Jūra redzēja un bēga“ (*Ps.* 114:3).“

Tās mašāl (līdzība): kam tas ir līdzīgs? Karalim ar miesu un asinīm, kuram ir divi dārzī, viens iekšā otram. Viņš pārdeva iekšējo un pircējs ieradās, bet sargs to nelaida. Viņš teica tam „Karaļa vārdā“, bet tas nepakļāvās. Viņš parādīja tam zīmogu, bet tas nepakļāvās līdz pat brīdim, kad atnāca karalis pats. Kad atnāca karalis, sargs metās bēgt. Viņš teica: „Visu dienu es esmu ar tevi runājis karaļa vārdā un tu mani nepalaidi. Kāpēc tu bēdz tagad?“ Viņš atbildēja: „Ne jau no tevis es bēgu, bet gan no karaļa.“

Līdzīgi Mozus atnāca un stāvēja pie jūras. Viņš teica tai, „Svētā vārdā“, un tā nepakļāvās. Viņš parādīja tai pātāgu, un tā tomēr nepakļāvās, līdz *Svētais, lai Tas slavēts, atklājās Pats Savā slavā*. Jūra metās bēgt, kā ir teikts, „Jūra redzēja un bēga“ (*Ps.* 114:3). Mozus teica tai: „Visu dienu es ar tevi runāju Svētā vārdā, bet tu mani nepalaidi. Tagad, „kas ir noticis ar tevi, Jūra, ka tu bēdz?“ (*Ps.* 114:5)“ Tā atbildēja viņam: „Ne jau no tevis es bēgu, Amrama dēls, bet „Radītāja priekšā drebi, zeme, Jēkaba Kunga priekšā“ (*Ps.* 114:7-8).“

Šis midrāšs ir ļoti komplicēts hermeneitisks kultūrdokuments, kuru esmu sīki aplūkojis un analizējis citā kontekstā¹³. Šeit mani interesē tematiskais aspekts. Jūra atsakās kustēties, ieņams Kungs parādās Savā slavā pār to, līdz Kungs

¹³ "The Sea Resists: Midrash and the (Psycho)dynamics of Intertextuality", *Poetics Today* 10 (1989), pp. 661-677.

atklājas. „Slava“, kā labi zināms bibliskās teoloģijas studentiem, ir pleromas veids, Kunga redzamā klātbūtne¹⁴. Kas ir midrāša apgalvojuma avots? Midrāšs lasa 114.psalmu.

1. Kad Israēls izgāja no Ēģiptes, Jēkaba nams no svešas tautas.

2. Jūda tika svētīts, Israēls kļuva Viņa īpašums.

3. Jūra redzēja un bēga, Jordāns pavērsās atpakaļ.

4. Kalni dejoja līdzīgi auniem un pauguri līdzīgi jēriem.

5. Kas ir noticis ar tevi, jūra, ka tu bēdz, Ak, Jordān, kas ir noticis ar tevi, ka tu pavērsies atpakaļ?

6. Ak, kalni, ka jūs lēkājat līdzīgi auniem? Un jūs, pauguri, līdzīgi jēriem?

7. Radītāja priekšā drebi, zeme, Jēkaba Kunga priekšā.

Psalms kopumā uztverams kā *prosopopeia*, tā pārnesums vizuālos terminos, ko nevar redzēt. Kā lasa Sers Filips Sidnejs, dabas personifikācija šai psalmā ir figūra, Kunga, kurš nevar tikt redzēts ar miesīgām acīm, *energeia*:

„Viņa (Dāvida) pravietojuma skaidrojums ... ir tīri poētisks. Kas gan vēl (ir) ... viņa ievērojamās *prosopopeias*, kad viņš tās veido, it kā redzot Kungu nākošu Savā augstībā, viņam runājot par dzīvnieku prieku un pauguru lēkāšanu, ja ne dievišķa poēzija, kur tas gandrīz atklājies kā kaislīgs milētājs tam neizsakāmajam un mūžīgajam skaistumam, kas saskatāms ar prāta acīm un ko apgaismo vienīgi ticība?“¹⁵

Komentējot šo Sidneja pasāžu, Marijs (Murray) Kriegers atzīmē:

„*Prosopopeia* ir personifikācijas forma, kas dod balsi tam, kas nevar runāt un tālab dod klātesamību tam, kas ir promises. Ar šīs figūras palīdzību, argumentē Sidnejs, Kungs iekļūst Dāvida poēmā (mēs esam radīti „redzēt Kungu nākošu Savā augstībā“). It kā šī figūra ir radīta kalpot plašākam *energeia* mērķim, verbālai mākslai, kas piespiež mūs spilgti redzēt. Ar „prāta acīm“ - atbilstoši platoniskajam jēdzienam - mums rāda Kunga nākšanu un Viņa

¹⁴ Par "slavas" patieso fizisko realitāti sk. Eksodus 18, Numeri 14:10, bet it sevišķi I Samuēls 4:21.

¹⁵ Murray Krieger, "Poetic Presence and Illusion", *Critical Inquiry* 5 (1979), p. 601.

„neizsakāmo un mūžīgo skaistumu“. Šeit tātad ir vārdi, kas izsauc redzamu klātesamību, kaut arī vienīgi „prāta acis“. Kaut arī tā, iespējams, ir tikai Kunga figuratīva ierašanās ar tā personificēto radību starpniecību, dzejnieks liek mums it kā redzēt šo ierašanos. Vīpš ir šeit, Viņa dzīvajā radīšanā, un vairs nav promesošs¹⁶.

Pretstatā Sidnejam, kuram psalms ir promesamības figūra, midrašā to lasa kā klātbūtnes pierakstu. Ne prāta acis ierosināja iztēloties Kunga klātbūtni, attēlojot ietekmi uz viņa radībām, bet miesīgās acis redzēja Kungu vēsturē¹⁷. Psalms ir poētisks tulkojums reāliem apstākļiem, kādos jūra nevēlējās tikt šķelta, un tikai Kunga reāla atklāšme pārliecināja to sākt kustēties. Tieši šo notikumu atceras Psalmā 77:17: „Ūdeņi redzēja Tevi, ak, Kungs, ūdeņi redzēja Tevi un sarāvās.“ Reiz Kungu redzēja uz jūras un pie jūras, dabiski, ne tikai jūra uztvēra Viņa klātbūtni, bet tāpat arī visa tauta:

„Kungs ir kareivis, Kungs ir viņa vārds“ (*Exodus* 15:3), Rabi Jehūda teica: Šeit ir rinda, ko bagātina ar nozīmi daudzas pasāžas, jo tā deklarē, ka Viņš atklājās viņiem caur ikvienu ieroča veidu:

¹⁶ Krieger, p. 601-2.

¹⁷ Pilnīgākā šī teksta analizē (sk. 12. Parindeni), n. 8,1 es esmu sniedzis argumentus pret midrašā kā figuratīva teksta lasīšanu, kura apēnotu manu lietojumu šeit šajā diskusijā. Šī viedokļa svarīguma dēļ dotajam pētījumam, es isumā apkopošu savus argumentus:

1. Nav iekšēja attaisnojuma šī teksta alegoriskam lasījumam - ne mājienu vai gramatiskas novirzes tajā par labu kādai citai nozīmei. Vienīgais alegorizācijas cēlonis būtu tas, ka pastāv doktrīna, ka Kungs ir bezķermenisks un neredzams un ka jūrai nav jūtīguma, bet tas būtu perfekts piemērs apburtajam lokam. Pati kustība alegorizēt ir platoniska ierosa, kā es tālāk parādišu.

2. Daudzi rabiniskie teksti runā par Kunga pašatklāsmi pie jūras, *visiem* tiem būtu jābūt alegoriskiem.

3. Rabīni skaidri un bieži kontrastē "mašāl" kā figuratīvu stāstījumu un izdomājumu "reālajam" (Sk. Manu "History becomes Parable: A Reading of the Midrashic Mashal", *Bucknell Review* <June, 1989>, p. 54-72). No tā izriet: ja daļa no šī teksta ir skaidri apzīmēta kā "mašāl", pārējais tiek aplūkots kā "reālais".

Tā kā nevienu no šiem argumentiem nav iespējams uzskatīt par neapgāzamu, to kumulatīvais svars, pēc manām domām, ir gandrīz vai neatsverams.

Viņš atklājās viņiem tai kā kareivis, apjozies ar zobenu, jo ir teikts: „Apjoz savu zobenu ap savu gurnu, ak, kareivi“ (Ps. 45:4),

Viņš atklājās viņiem kā kavalērijas virsnieks, jo ir teikts: „Un Viņš apsēdās uz ķerubiem un aizlidoja“ (Ps. 18:11),

Viņš atklājās viņiem bruņās un aizsargķiverē, jo ir teikts: „Un Viņš uzlika sev taisnīgumu kā bruņas un glābšanas aizsargķiveri“ (Jesaja 59:17).

Viņš atklājās viņiem ar šķēpu, jo ir teikts: „Tavu lidojošo bultu priekšā“ (Habakuks 3:11, un ir teikts: „Atkailini zobenu un <...> kaujascirvi,“ (Ps.35:3),

Un Viņš atklājās viņiem ar šķēpu un bultām, jo ir teikts: „Tu izvilki savu loku“. (Habakuks 3:9), un ir teikts, „Un Viņš izšāva bultas un izkliedēja viņus“ (2 Sam. 22:15).

Un Viņš atklājās viņiem ar bruņām un vairogu, jo ir teikts: „Vairogs un mazs apaļš vairodziņš ir Viņa patiesība“ (Ps. 91:4) un ir teikts: „ņem vairogu un bruņas“ (Ps. 35:2)¹⁸.

„Kungs ir kareivis“ ir rinda, kas tieši seko rindai „Šis ir mans Kungs“. Tā apraksta tādejādi, kā Kungs sekoja viņiem, kad tie norādīja uz Viņu pāri Sarkanajai jūrai. Lai sabiezinātu šo aprakstu, midrāšists, kā sacīts, sāko visas rindas Bibēlē, kurās Kungu apraksta kā bruņotu ar ieročiem un kareivja formā. Tie ir veidoli, kuros Viņš atklājās jūrai un Israēla tautai pārejas laikā. Šis daļas noslēgumā es sacītu, ka var gandrīz nešaubities par to, ka agrīnajā jūdāismā Kungu izprata kā būtni, kuru varēja redzēt. Protams, pastāvēja absolūts aizliegums gatavot Kunga attēlus, bet aizliegums redzēt Kungu bija tikai relatīvs. Līdzīgi aizliegumam tuvoties Svētajai Lādei tiem, kas nebija cienīgi to darīt, aizlieguma pārkāpšana varēja beigties ar nāvi vai kaitējumu, bet, neskatoties uz to, - un arī tad, Kungu redzēt bija iespējams. Turklāt, noteiktos apstākļos Kungs bija arī atļāvis noteiktiem cilvēkiem (un reizēm pat visai tautai) Sevi skatīt. Nākamajā sava teksta daļā es mēģināšu parādīt, ka šādi gadījumi, ko atceras no pagātnes un projicē uz iespējamo nākotni,

¹⁸ Nemainot Jūdu uz Jehūdu, es esmu citējis šeit Jūdas Goldina brīnišķīgo un eleganto šis pasāžas tulkojumu *Dziesmā par jūru* (New Haven, 1971), pp. 124-125. Par šo tekstu sk. Gedaljahu Stroumsa, "Polymorphie divine et transformations d'une mythologeme: l'Apocryphon de Jean et ses sources", *Vigilae Christianae*, 35 (1981), p. 421.

bija vēlmes fokuss daļai rabinu¹⁹ un midrāša hermeneitiskā prakse tika saprasta kā līdzeklis no jauna sasniegt šādus Kunga redzēšanas momentus.

Ebreji ne tikai redzēja Kungu, šķērsojot Sarkano jūru, bet viņi ir arī atstājuši tekstu, kurā šī redzēšana ir daiļrunīgi aprakstīta. Tas ir Augstās Dziesmas teksts un it īpaši tās 5.daļa, kas satur detalizētu aprakstu, jaunavas slavinājumu no viņas slēptā un kārotā mīlotā puses. Midrāšiskajā lasījumā, kas nav alegorija (kā es to tūlīt apgalvošu), jaunava ir Israēls un mīlotais ir Kungs:

„Rabi Eliezers atšifrēja <patar> rindu stundā, kad Israēls stāvēja pie jūras. *Mans balodīti klints plaisā slēptajā vietā zem klints* (A.dz. 2:14), ka tos paslēpa slepenā vietā pie jūras - *parādi man savu seju*, tas ir tas, kas ir rakstīts. *„Stāviet un redzēsiet Kunga glābšanos“* (Ex. 14:13) - *Ļauj man dzirdēt tavu balsi*, tā ir dziedāšana, jo ir teikts: *„Tad Mozus dziedāja“* (Ex. 15:1). *Jo tava balss ir patīkama*, t.i., dziesma *Un tava seja ir skaista*, jo Israēlam rādīja ar pirkstu un teica: *„Šis ir mans Kungs un es slavināšu Viņu“* (Ex. 15:2)²⁰.

¹⁹ Sk. Rowland (augstāk n.2), p. 153: "Ceļš, kādā citi bibliiskie tēli saplūst, radot dažādas vizijas, iespējams norāda uz apkārtni, kādā notika brīva meditācija par Troja ratu-nodaļu, tā ka, kā Rev., vizionāra paša pieredze varēja dot nozīmīgu ieguldījumu Ecehiēla paša "atkal redzēšanā"

²⁰ Augstās dziesmas rabba, izd. Shimson Dunsky (Tel Aviv, 1980), p. 73. *Exodus* rinda, kurā tas saka, "stāviet", ir salīdzināma ar Augstās dziesmas rindu, kur runātājs, aicinādams savu mīloto, kas ir paslēpusies, sauc iznākt to no slēpņa parādīt viņam savu seju. Pārējais izriet no tā. Pēdējais teikums tomēr prasa paskaidrojumus. Vārds, ko es esmu tulkojis kā "seju", parasti tiek tulkots kā "sejas izteiksmi". Tomēr tā sakne ir no vārda "redzēt". Bez tam to var saprast arī kā darbības vārda kauzativās formas divdabi, kas tādējādi nozīmē "parādīt vai norādīt". Rabi Eliezers atbilstoši pieņem to tā, it kā tas nozīmētu "Un jūsu norāde ir skaista", t.i., ja tu rādīji uz mani ar saviem pirkstiem un teici dziesmā pie jūras: "Šis ir mans Kungs un es slavināšu Viņu".

Rabi Akiva interpretē Augstās dziesmas rindu, izmantojot to pašu hermeneitisko principu, bet pielietojot tekstu citam kontekstam Eksodus, proti, Atklāsmei Sināja kalnā. Viņu nepārsteidz, ka augstāk citētā teksta gaismā, "redzējums", kas šeit aprakstīts, ir balsu redzējums:

Rabi Akiva atšifrēja rindu stundā, kad viņi stāvēja Sināja kalna priekšā. *Mans balodīt klints plaisā slēptajā*

Viņa skaistuma apraksts 5. nodaļā tad ir šāda skaistuma redzējuma apraksts, ar kuru tika pagodināts Israēls tā vislielākās tuvības mirkli ligavainim Sarkanās jūras šķērsošanas brīdī. Šim mirklim piešķirts liels erotisks lādiņš, ielasot tajā Augsto dziesmu, un tieši šo erotisko lādiņu Augustīns apzīmē kā redzētvēlmi²¹. Kā izteicās Džejs:

„Bieži naidīguma pret redzējumu avots, protams, bija atsvabinājušās bailes, ko Augustīns sauca par „redzētvēlmi“ askētiskākā, antihēdoniskā elkdievības kritikā. Viņi atzinuši, ka vēlme ir avots nemierpilnai neapmierinātībai, kas cilvēkus pasargā no apmierinātības ar viņu likteni. Kā tāda tā rada stimulu dzīvot iztēlotā nākotnē vai varbūt atgriezties bēdīgajā pagātnē. Tas nozīmē, ka tai piemīt dziļa temporalizējoša funkcija“ (311. lpp.).

Tācu tas taisni ir midrāša viedoklis. *Bija Kunga nepastarpināta redzējuma pieredze, un tā ir devusi vaju vēlmei „dzīvot iztēlotā nākotnē vai atgriezties bēdīgajā pagātnē“.* Cits midrāša teksts sniedz šāda redzējuma pieredzi un pavisam mokošu vēlmes atgriešanos²².

„Šis ir mans Kungs un es Viņu slavīnāšu (*Exodus* 15:2): Rabi Akiva saka: Visu pasaules tautu priekšā es darišu zināmu Viņa, kurš runāja, un pasaules, kas nāks, skaistumu un mirdzumu. Tā, skat, pasaules tautas jautā Israēlam, „Kas ir tavš mīļotais vairāk nekā ikviens cits, ak, skaistākā no sievietēm?“ (*A.dz.* 5:9), ka tā labad tu esi gatava mirt, tā labad esi nogalināta, jo ir teikts: Mēs tevi esam milējuši līdz nāvei (*‘al mtv*) „jo tomēr jaunavas mīl Tevi“ (*A.dz.* 1:3) - un ir teikts: „tevis dēā mēs tiekam nogalināti ik

viētā zem klints (*A. dz.* 2:14), jo viņi bija paslēpušies Sinaja slēptajās vietās. *Parādi man savu seju, kā ir teikts „Un visa tauta redzēja balsis“ (*Ex.* 20:14) - *Lauj man dzirdēt tavu balsi, tā ir balss, kas runā baušļus, jo ir teikts, „Visu, ko Tu saki, mēs darīsim un klausīsim“ (*Ex.* 24:7). - *Jo tava balss ir patikama.* Tā ir balss pēc baušļiem, jo ir teikts, „Kungs dzirdēja jūs runājam, tas, ko jūs esat teikuši, ir labi“ (*Dtn.* 5:25).**

²¹ *Confessions*, 35. nodaļa.

²² Pilnu šīs pasāžas lasījumu un it īpaši tās problemātisko saikni ar mocekliību un vēsturi sk. Boyarin, „Language Inscribed by History on the Bodies of Living Beings: Midrash and Martyrdom“, *Representations* 25 (1989), pp. 139-151. Daži mani pārspriedumi citēti šajā tekstā.

dienas" (Ps. 44:23). Jūs esat skaistas, jūs esat varonīgas, nāciet savienojieties ar mums".

Bet Israēls atbild pasaules tautām: Vai jūs Viņu pazīstat? Ļaujiet mums pavēstīt nedaudz par Viņa slavu²³: „Mans mīļotais ir balts un sārts, brašāks par tūkstošiem. Viņa galva ir tīrākais zelts, viņa mati ir sprogaini melni kā krauklim. Viņa acis līdzīgas baložiem pie ūdens avotiem. Viņa vaigi līdzīgi smaržīgiem dārzeņiem. Viņam garšo cukuroti augļi un viņš viss ir bauda. „Šis ir mans mīļotais un šis ir mans draugs, Jeruzālemes meitas“ (A.dz. 5: 10ff).

Intertekstuālo sakaru kompleksais tīkls un to atbalsis pamato vēlmes pamošanos šai tekstā. Vissvarīgākā ir saikne starp *Exodus* un Augsto dziesmu. Saskaņā ar agrinajiem rabiniskās hermeneitikas stratiem, Augstā dziesma *nebija* alegorija paradigmu nozīmē, kas projicētas uz sintagmātisko asi vai konkrētiem objektiem un notikumiem, kuri apzīmē abstrakcijas. Drīzāk tā bija patiess mīlas dialogs starp Kungu un Israēlu konkrētos vēsturiskajos apstākļos vai arī Zālamana uzrakstīts tā, it kā Kungs un Israēls varētu būt sarunājušies šādos apstākļos²⁴. Paši apstākļi bija zināmas polemikas priekšmets. Daži agrinie rabīni apgalvoja, ka Dziesma pirmo reizi tiek izteikta, šķērsrojot jūru, citi turpreti apgalvo, ka tā pirmo reizi tika teikta atklāsmes laikā Sināja kalnā. T.i., abas pozīcijas apgalvo, ka *Augstā dziesma apraksta to, kā Israēls pieredz Kunga redzēšanu kādā no glābšanās vēstures augstākajiem punktiem*. Tas, protams, it īpaši ir spēkā Dziesmu dziesmas rindām 5: 10-19, kuras ir vīrieša detalizēts un kaislīgs apraksts, ko iemīlējusi mīlotā sieviete, proti, Israēla sniegtais Kunga apraksts.

Šis rabi Akiva midrāšs acīmredzami pieder tradīcijai, ka Augsto dziesmu dziedāja pie Sarkanās jūras, padarīja to par pašas Jūras dziesmu. Midrāšs attēlo attiecības starp Kungu un ebreju tautu kā

²³ Sk. augstāk n. 13, ka Kunga skaistums ir nevis neizsakāms (*contra* Sidnejs), bet gan taisni neizsmeļams.

²⁴ Diskusiju par abām šīm iespējām sk. Saul Liebermann, "The Teaching of the Song of Songs" (ivritā), Gershom Sholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York, 1965), pp. 118-127 un Boyarin, "Two Introductions to the Midrash on Songs of Songs" (ivritā), Tarbiz 67 (1987), pp. 479-501.

erotiskas - ielasot Dziesmu dziesmu grāmatu *Exodus* grāmatā. Tomēr *Thanatos* arī iekļaujas erotiskajā idillē formāli un tematiski. „Jo, skat, pasaules tautas jautā Israēlam: „Kas ir tavam mīļotajam vairāk nekā jebkuram citam, ak, skaistākā no sievietēm“ (A. dz. 5:9), ka Viņa dēļ tu mirsti, Viņa dēļ tevi nogalina, jo ir teikts - Mēs esam tevi mīlējuši līdz nāvei, „tādēļ jaunavas mīl Tevi“ (A. dz. 1:3) un ir teikts - „tevis dēļ mēs tiekam nogalināti ik dienas“ (Ps. 44:23).“

Midrāšs šeit izkļiedz nepieciešamu „nāves un vēlmes savijumu“ (*Jay*, 318), kā arī piedāvā atbildi uz šādu kļiedzienu. Atbilde, ko teksts piedāvā briesmīgajai Erosa ironijai, kas ved uz nāvi, ir tāda, ka Kunga redzēšanas pieredze bija tik brīnumaina, ka ebreji vēlas ciest un pat tikt nogalināti, ja vien šis darbības ietver solījumu, ka ar to palīdzību viņi tiks atgriezti (kā indivīdi vai kā tauta) stāvoklī, kurā tie redzētu Kungu visā Tā skaistumā²⁵. Rabini nepaaugstināja vērtībā redzētvēlmes galu, gluži otrādi, viņi drīzāk mēģināja sasniegt tās piepildījumu. Pilns teksta lasījums palīdzēs mums saprast šo vēlmi.

Midrāšs bieži satur ar alūziju palīdzību norāda uz citām Bībeles vietām. Šīs alūzijas ir atklātas, novērojot midrāšiskā teksta gramatiskās novirzes,

²⁵ Ir fascinējoši redzēt, kā šis motīvs ir transformēts vēlinajā mistiskajā literatūrā. Sal. Sekojošo Černus (*Chernus*) pārsapņiemu (sk. augstāk n. 2), p. 129: "Un mēs zinām, ka briesmas, ko mistiķis sastop augšupceļā uz *Merkaba*, veido būtisku un pastāvīgu tēmu *Heikalot* literatūrā. Briesmas bieži skaļi izrunā, lai intensificētu kāda pietuvošanos Kunga tronim, un varbūt tās kulminētu, skatot pašu Kungu. Taču šīs briesmas nepadara neiespējamu redzēt Kungu. Gluži otrādi, tā kā briesmas ir cena, kas jāmaksā kādam par galējo Kunga redzējumu, to eksistence patiesībā apstiprina, ka šāds redzējums ir iespējams. Es domāju tad, ka teksts pauž: neviena radība nevar redzēt Kungu parastos apstākļos, bet, ja indivīds gatavs uzņemties šīs šausminošās briesmas, tad viņam faktiski ir iespējams Kungu redzēt" Šīs tēmas kultūras kontinuitāte no Bībeles uz rabinjiem un līdz pat agrinajai viduslaiku tradīcijai ir iespējama. Un sk. atkal, *ibid.*, "Šī pasāža šķiet uzskata, ka nāve vai vismaz nāves risks, ir cena, kāda jāmaksā, lai redzētu Kungu" (p. 131). Sk. arī Susan Niditch, "*Merits, Martyrs, and Your Life as Booty*" *JSJ* (1982), p. 166, "...pašuzupurēšanās, gatavība mirt, skatītas kā attiecošās uz Kunga turpinošos kontaktu ar Israēlu sagrauto mītu laikā..."

t.i., to lingvistisko formu, kuras vai nu ne pilnībā atbilst to kontekstam, vai arī pieder citam lingvistiskam slānim. Ja frāze 'al mwt varētu nozīmēt „līdz nāvei“ rabiniskajā ivritā, tās gramatika tomēr ir pietiekami neparasta, lai pievērstu sev uzmanību, proti, normālforma drizāk būtu 'ad mwt, kā midrāšs patiesībā to arī tulko. Es lasītu šo gandrīz vai gramatiski nepareizo formu kā intertekstuālu atslēgu. Vienīgā vieta ebreju Bībelē, kur 'al mwt parādās nozīmē „līdz nāvei“ ir 48. psalma 15. Rinda: „šis ir Kungs, mūsu Kungs, līdz pat mūžībai. Viņš vedis mūs līdz nāvei“. Vēl jo vairāk šī rinda sākas ar tās pašas rindas uzsvērti reminiscējošu toni, ko rabi Akivas midrāšs lasīja „šis ir Kungs“.

Šī rinda ir arī (rabiniskajā hermeneitikā) teofānijas pieraksts, atkal deiktiskā „šis“ dēļ. Rabīni tikai nedaudz vēlākā periodā par to, kurā darbojās rabi Akiva, atdzīvina psalmu rindas bagātīgo ambivalenci, lasot „līdz nāvei“ kā „jaunavas“, taisni pretējā kustībā rabi Akivas „jaunavu“ kā „nāves“ lasījumam Augstās dziesmas rindās:

„Rabīni Berehja un Helbo un Ula un rabi Elazārs rabi Hanina vārdā teikuši: Nākotnē Kungs vadīs taisnīgo deju ... un viņi rādīs Viņam ar saviem pirkstiem, kā ir teikts, „šis ir mans Kungs“ kā jaunavas (*kalamot*), taisnīgo dejās²⁶.

Man šķiet, te nav tik daudz pamata pieņemt, ka rabi Akivas midrāšiskā „jaunavu“ transformācija iekšā „līdz nāvei“ norāda uz šo pašu rindu, kurā vēlinais midrāšs nāvi transformē jaunavās.

Tagad ir ļoti svarīgi piezīmēt, ka 48. psalms pats ir meditācija par vēsturi. Psalmists, runādams kādā nedefinējamā laikā, atsauc attālo jūras pašķiršanās pagātņi ar kļiedzošu alūziju rindu uz *Exodus* 15, uz to pašu tekstu, ko interpretē rabi Akiva²⁷. Atbilstoši mūsu viedoklim psalmists deklarē „Kā mēs esam dzirdējuši, tā mēs esam redzējuši“, vēstures transformāciju pašreizējā pieredzē, ko rabi Akiva veic, transformējot anaforu par deiksis. Transformācija abos gadījumos veikta tieši ar hermeneitiskas darbības starpniecību, psalma gadījumā savienojot pašreizējo realitāti ar atmiņu un tādējādi atdzīvinot

²⁶ Šir *Ha-širim rabba*, p. 152.

²⁷ Šim lasījumam sk. tagad, Robert Alter, "Psalms" in R. Alter and F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, 1987), p. 257.

atgādināmo pieredzi, bet midrāša gadījumā lasot Toru tādā veidā, ka šī klātbūtnes pieredze kļūst pieejama lasītājam. Visbeidzot psalmists iezīmē pagātni un tagadni kopā ar nākotni ar savu „Lai jūs sakāt pēdējai paaudzei: šis ir Kungs“, Kungs, kas ir klātesošs, Kungs, kuru mēs atkal būsim spējīgi redzēt un uz kuru varēsim norādīt:

„Saciņa Svētais, lai Tas slavēts, šai pasaulē tie gāja bojā, jo viņi redzēja Manu Slavu, jo ir teikts „Nevienam nav iespējams mani redzēt un dzīvot“ (Ex. 33:20), bet pasaulē, kas nāks, kad es atgriezīšu Manu Klātesamību Cionam, Es atklāšos visā Manā Slavā Israēlam, un viņi redzēs Mani un turpinās dzīvot, jo ir teikts - „Aci pret aci viņi redzēs“ (Jesaja 52:8), un ne tikai, viņi norādīs uz manu Slavu viens otram ar pirkstu, un teiks - „šis ir Kungs, mūsu Kungs“ (mūsu psalma rinda) un teiks - „Šodien, skaties, tas ir mūsu Kungs, uz ko mēs esam cerējuši, tas ir Kungs, uz kuru mēs esam gaidījuši“ (Jesaja 25:10)²⁸.

Psalms atkārtο savā tematikā vēstures interpretāciju, ko midrāšs sniedz gan savā tematikā, gan hermeneitiskajā metodē. Jo psalmistam, šķiet, Kunga pašatklāsmes vai atkalredzēšanas solījums, kā Viņu skatīja, šķērsojot jūru, atkal kļūst par vēstures pārvērtību.

Ja savienojam midrāša tekstu ar Bībeles subtekstiem, mēs varam veikt korektu tā lasījumu. Interpretētājs atrodas vēlmes stāvoklī. Viņa Tora stāsta viņam par pilnības mirkli, kad tauta atradās šādā brīnumainā vienībā ar Kungu, proti, to, ko redzēja toreiz vergs, neviens kopš tā laika nav redzējis. Kā var tikt piepildīta vēlme atkal-(pie)dzīvot šo klātesamības brīdi? Distance starp tagadējo lasītāju un promesošo Klātesamības momentu ir vēstures traģēdija. Rabi Akiva pārspēj vēsturi, ienesot to tagadnē. Jo viņam, tāpat kā psalmistam, tas, kuru esam dzirdējuši, ir tas, kuru esam redzējuši, un, ja nāve, laiks, vēsture pārklājas, tie var tikt pārvarēti ar lasīšanas stratēģijas palīdzību, kas izrauj tos ar saknēm, izdzēšot atšķirību starp pagātni, tagadni un nākotni. Anafora kļūst par deiksis. Lasīšanas stratēģija saucas midrāšs, hermeneitika, kura vismaz daļēji balstīta redzētvēlmē, nevis lai rekonstruētu apzīmēto mācību, bet drīzāk lai pārdzīvotu no jauna

²⁸ *Midrash Tanhuma*, izd. S. Buber (repr. Jerusalem 1964), Vol. 4, p. 18.

pieredzi, proti, Kunga klātbūtnes vizuālo pieredzi. Šeit mēs pilnībā attēlojam midrāša lasījuma paradoksālo laiku. Anaforas lingvistiskā transformācija par *deiksis* lieliski tematizē midrāša veikumu. Anafora ir pati promesamības figūra. „Tas, par ko es jums saku; tas, kas ir noticis pagātnē; tas, kas ir vēsture“. *Deiksis* ir klātesamības figūra. „Tas, uz kuru es jums esmu norādījis, ir tas, kuru jūs varat redzēt“. Teofānijas klātneesamības moments tādējādi ir transformēts Kunga redzējuma tagadējā momenta atjaunošanā, gan pēc formas, gan pēc satura (vai drīzāk neatdalāmā formsaturā). Atklāsmes klātneesamības moments ir transformēts lasīšanas klātbūtnes momentā:

„Slavē Kungu, sauc Viņa vārdu, ... dziedī Viņam, meklē Viņa seju vienmēr“ (Ps. 105: 1): Rabi Jose Halafta dēls teica rabi Išmaēlam savam dēlam: Ja tu gribi redzēt Kunga klātesamību šai pasaulē, studē Toru Svētajā zemē²⁹.

Mūsu rabīniskās reliģijas izpratnes revīzijai, kuru es šeit piedāvāju, svarīgs korelāts bija tieši Dziesmu dziesmas lasījums. Kā es to šeit esmu aprakstījis, Dziesmu dziesmu rabīni lasīja kā patiesu mīlas dziesmu, ko savā starpā dziedāja Kungs un Israēls konkrētā vēsturiskajā momentā (vai alternatīvi dziesmu, ko uzrakstīja vēlāk un kas poētiski atspoguļo šo brīdi). Daudzi, kas rakstījuši par *Šir Hašširim* midrāšu, saprata to kā alegorisku lasījumu, kas pēc sava veida līdzīgs ebreju šīs poēmas vēlinajām, kā arī kristīgajām interpretācijām. Būtībā apgalvoja, ka hermeneitiskā metode ir tā pati; tikai pastāvēt specifiskai alegorisko identifikāciju atšķirībai, ar Kungu un Israēlu drīzāk izprata viriškā un sievišķā protagonistus nekā Kristu un baznicu. Šo uzskatu var atrast gandrīz katrā rokasgrāmatā vai ievadā Augstajai dziesmai³⁰.

Man tomēr šķiet, ka mums skaidri jāatšķir Dziesmas midrāšiskais lasījums no Origēna alegoriskā lasījuma. Aforistiski mēs varam teikt, ka Origēna lasījuma virziens ir no konkrētā uz abstrakto,

²⁹ *Midrash Tehillim*, izd. S. Buber (New York, 1947), p. 448. Par šo avotu sk. tālāk Marmoršteina piezīmes (augstāk n. 2), p. 96.

³⁰ Sk., piemēram: "Ir skaidrs, ka Akivam jāsaprot Dziesma alegoriski..." Marvin Pope, *Song of Songs*, Anchor Bible. (Garden City, N.Y., 1977), p. 19.

bet midrāša lasījuma virziens ir no abstraktā uz konkrēto. Jeb, lietojot Jākobsona terminoloģiju, vismaz heuristiski, mēs varētu teikt, ka alegoriskais lasījums iekļauj sevī teksta sintagmātiskā limēņa (metonīmija) projekciju uz nozīmes paradigātisko limēni tai laikā, kad midrāšs projicē paradigmas (metafora) uz stāstījuma-vēstures sintagmātisko limēni. Tādējādi šķietami līdzīgas lasījuma (un bieži ģenētiski saistītas³¹) stratēģijas, Origēna alegorēze un midrāšs reāli pilnīgi atšķiras viens no otra. Es vēlētos pievienot divus skaidrojumus šai jautājumā. Pirmais: „alegorijas“ kategorija, gan kā teksta produkcijas žanrs, gan kā lasīšanas prakse ir ievērojami slidenāka. Tāpēc kļūs skaidrāks, ja es teikšu, ka ar alegorēzi šai tekstā es domāju, Origēna-Filona tipa alegorisko lasījumu, kam ir pilnīgi skaidra struktūra, tāpat kā skaidri teorētiskie pamati. Otrs apstāklis, ko šeit vēlos atzīmēt: es nenostatu vienu otram preti ebreju un kristiešu lasījuma veidu. Paši evaņģēliji, Pāvils un vēl jo vairāk vēlinā kristiešu literatūra satur daudz midrāšiska savā hermeneitiskajā struktūrā (lielākā mērā, manuprāt, nekā tos patreiz atzīst, e.g. *Piers Plowman*). Turklāt daudz autentiskās ebreju hermeneitikas ir alegoriskas vai citādi „logocentriskas“ pēc savas struktūras. Es nemēģinu paaugstināt midrāšu pār Aleksandrijas tipa ekseģēzi, es vienīgi vēlos paskaidrot divus lasījuma tipus kā atšķirīgus, lai saprastu midrāšu labāk.

Aplūkosim šo atšķirību, pārbaudot Origēna refleksijas par šo metodi. Sava lielā komentāra par Dziesmu dziesmu trešajā grāmatā Aleksandrijas tēvs detalizēti ir apspriedis teoriju, kas ir alegorēzes pamatā. Tā ir eksplīcīti balstīta Platona-Pāvila atbilstmes teorijā starp šīs pasaules redzamajām lietām un Kunga neredzamajām lietām³². Origēns turpina:

„Tādējādi, kā mēs teicām sākumā, visas lietas redzamajā kategorijā var tikt attiecinātas uz neredzamo, ķermeniskās uz bezķermenisko un

³¹ Sk. E.E. Urbach, *The Homiletical Interpretations of the sages and the Exposition of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation*, *Scripta hierosolymitana* XXII (1971), pp. 247-275.

³² p. 218. 3. Gr., 12. nodaļa. Sk. Jon Whitman, *Allegory*, (Cambridge, 1987), p. 63.

atklātās uz tām, kas ir apslēptas, tā ka pasaules rašanās, skatīta šādā veidā, var tikt saprasta ar Dievišķās gudrības palīdzību, kura ar reālo lietu un kopiju palīdzību māca mums neredzamas lietas ar to līdzekļu palīdzību, kas paši ir redzami un pacel mūs no zemes lietām uz debešķīgajām. Taču šis attiecību tips netiek pielietots vienīgi radībai, Dievišķie Raksti paši ir uzrakstīti ar līdzīga veida ar gudrības palīdzību. Noteiktu mistisku un slēptu lietu dēļ, acimredzot, tautu veda prom no šīs pasaules auglīgās Ēģiptes un tā ceļoja cauri tuksnesim, kur bija dzelošas cūskas, skorpioni un slāpes un kur notika visi citi notikumi, kuri tika pierakstīti. Visiem šiem notikumiem, kā mēs esam teikuši, piemita noteiktu apslēptu lietu aspekti un līdzības. Un jūs atradīsiet šo atbilstību ne tikai Vecās Derības rakstos, bet arī Mūsu Kunga un Glābēja darbībās, kas atspoguļoti Evaņģēlijos.

Ja pēc šiem principiem, ko mēs tagad esam iedibinājuši, visas lietas, kas ir atvērtas, atrodas kaut kādās attiecībās ar tām, kas ir slēptas, tad no tā nešaubīgi izriet, ka pieminētie redzami alnis un stirna Dziesmu dziesmā saistās ar kādiem bezķermeniskās realitātes paraugiem, saskaņā ar to ķermeniskās iedabas radīto, dzemdināto raksturu. Un tādējādi mums jābūt spējīgiem piedāvāt piemērotu interpretāciju tam, kas ir teikts par Kungu, kas pilnveido alņus, norādot uz tiem alņiem, kas ir neredzami un slēpti³³.

Origēna teksts apraksta pilnīgu atbilstību starp pasaules ontoloģiju un teksta ontoloģiju. Abos pastāv ārējā čaula un iekšējā nozīme. Mēs redzam tādējādi alegoriskās metodes metafizisko pamatu, ko lietojis Origēns, un tāpat Filons³⁴. Lai Rakstiem būtu „iekšējā nozīme“, ir jāpastāv ontoloģiskai struktūrai, kas gatava pieņemt šo iekšējo nozīmi. Alegorēze

³³ Tulkots no Lousona (R.P. Lawson) angļu tulkojuma, *Origen, The Song of Songs: Commentary and Homilies* (Westminster, Md., 1957). p. 223.

³⁴ Vaitmans (Whitman) raksta, ka tas ir "Origēns, kas pirmais saprata dažādu interpretācijas veidus kā vienlaicīgu trīskāršu dziļumu dotajā pasāzā, nevis kā atšķirīgas stratēģijas dažādām pasāzām" (p. 63). Iespējams, ka Origēns pirmais artikulēja tādu teoriju eksplīcīti, bet Filons, protams, noliedza burtisko nozīmi nevienai no Pentateuha vēsturiskajām, ne arī likuma pasāzām, tai pašā laikā dodot tām arī alegorisku lasījumu.

tādējādi ir skaidri pamatota Platona pasaulē. Šī Platona pasaule ir tā, kur Dievs ir bezķermenisks un to nevar redzēt ar miesīgajām acīm un var tvert vienīgi valodā ar figūru palīdzību, kas padara to šķietami redzamu „prāta acīm“. Šādā onto-teoloģijā, lai Dievs kļūtu redzams cilvēkam, Viņam jātiek transformētam, iemiesotam miesā. Teksts kā tāds ir pasaules neredzamo lietu inkarnācija redzamajā valodā. Kā ir norādījis Lousons (Lawson), „Ja Logoss Viņa inkarnācija ir Dievcilvēks, tad arī, Origēna izpratnē pneimas inkarnācija Svētajos Rakstos ir dievišķi-cilvēciska“³⁵. Hermeneitika šajā tradīcijā ir mēģinājums nokļūt aiz redzamā teksta pie tā neredzamās nozīmes.

Rabiniskajā reliģijā, no otras puses, kā mēs redzējam, nav neredzama Dieva, kas atklājas inkarnācijā. Kungs Pats ir redzams (un tādējādi ķermenisks). Arī valodu nesašķel ķermeniskajā un spirituālajā esamībā. Atbilstoši nepastāv arī alegorija. Kā mēs redzējam, kad rabini lasa Dziesmu dziesmu, viņi nepārtulko tās „ķermenisko“ nozīmi vienā vai vairākās „garīgās“ nozīmēs, bet drīzāk noskaidro konkrētu vēsturisku brīdi, kurā šo nozīmi kontekstualizēt. Ja Origēna ierosa ir spiritualizēt un alegorizēt fizisko mīlestību pilnībā ārpus eksistences Dziesmas alegoriskajā lasījumā, tad midrašā tieksme drīzāk izprast Kunga un Israēla mīlestību kā milas dialogu starp Kungu un Israēlu kā cilvēku erotiskās mīlestības pilnīgu variantu³⁶. Augstās dziesmas kā milas dialoga lasījums starp Kungu un Israēlu tad nav alegoriskāks par tās pašas Augstās Dziesmas lasījumu kā milas dialogu starp ķēniņu Zālamanu un Sābas princesi. Dziesma nav saistīta ar neredzamu nozīmi, bet gan ar Toras tekstu un tādējādi ar konkrētiem vēsturiskās atmiņas momentiem.

Nozīme ne vienmēr atklājas, gluži tāpat kā Kungs ne vienmēr parādās, un patiesi pastāv apstākļi,

³⁵ Lawson, p. 9.

³⁶ Par ķermeni un seksualitāti Origēnam sk. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988), pp. 160-178. Cilvēka ķermeņa un valodas ķermeņa pazemināšana korelē viena ar otru un ar Kunga bezķermeniskuma doktrīnu ebreju reliģiskajā vēsturē. Ja jūdaisms pieņem platonisko onto-teoloģiju, tā lasīšanas prakses kļūst iespējami identiskas Origēna lasīšanas praksēm un atšķiras vienīgi to pielietojums.

kuros ir bīstami redzēt nozīmi, tāpat kā ir bīstami redzēt Kungu, taču abi - nozīme un Kungs - ir principā redzami. Hermeneitika ir redzējuma atjaunošanas prakse. Tas nozīmē, tā ideāli ir prakse, kurā Kunga Klātesamības nepastarpināta redzējuma sākotnējie brīži var tikt atgūti no jauna. Mēs atrodam šo hermeneitikas modeli skaidri tematizētu šādā notikumā no midrāša Augstajai dziesmai:

Ben Azai sēdēja un interpretēja <darināja midrāšu>, un uguns aptvēra to no visām pusēm. Viņi gāja un teica rabi Akivam, „Rabi, ben-Azai sēž un interpretē, un uguns deg ap viņu“. Viņš devās pie viņa un teica viņam - „Es dzirdēju, ka tu interpretē, un uguns deg ap tevi“. Viņš atbildēja, „Patiesi“. Viņš teica - „Varbūt tu esi iegājis Troņa ratu <teozofiskās spekulācijas> iekštelpās“. Viņš teica, „Nē. Es sēzu un rindoju Toras vārdus vienu pie otra, un Toru ar Praviēšiem un praviēšus ar Rakstiem, un vārdi ir tikpat mirdzoši/priecīgi kā tie doti Sinaja kalnā, un tie ir tikpat saldi, kā tika doti iesākumā. Ja tie nebūtu bijuši doti iesākumā uguni, kā ir teikts „Un kalns dega uguni“ (Dtn. 4:11)³⁷

Sai tekstā alūzijas uz Augstās dziesmu attīstītas ļoti prasmīgi, aprakstot midrāša lasījuma pieredzi. Rabi interpretēja Toru saskaņā ar midrāša metodēm. Tās laikā viņam un klausītājiem veidojās vizuāla pieredze, kas norādīja uz vienību ar Kungu. Rabi Akivu pārņēma aizdomas, ka varbūt viņa kolēģis iegājis aizliegtās vai bīstamās teozofiskās spekulācijās un viņš ierodas pārbaudīt. Viņš formulēja savu pārbaudes jautājumu Augstās dziesmas 1:4 valodā: „Kungs ieveda mani savās istabās“, rinda, kas devusi sākumu mistiskajai praksei, pazīstamai kā „ienākšana Troņa ratu iekštelpās“. Bet ben Azai atbild, ka tā nav tā rinda, t.i., rinda un prakse, kas norāda uz mistisko spekulāciju, kas ved viņu uz saplūsmi ar Kungu, bet drīzāk citas Dziesmas rindas lietojums - „Brīnīšķīgi ir tavi vaigi ar dārgakmeņiem, tavs kakls ar krellēm“ (1:10). Vārds „krellēm“ nozīmē to, kas sarindots viens pie otra ķēdē. Rabi Azai „aizsardzība“ tādejādi ir tāda, ka viņš norāda uz savu iesaistīšanos tieši tai pašā darbībā, kuras paraugs augstāk tika eksemplificēts rabi Akivas midrāšā, proti, savienojot „Toras vārdus ar Svēto Rakstu vārdiem“ kā rabi

³⁷ Augstās dziesmas rabba 42.

Akiva savienoja *Exodus* vārdus ar Dziesmu dziesmas vārdiem. Lai sasniegtu erotisko vizuālo vienību, kas tika sasniegta starp Kungu un Israēlu Sināja kalnā, Ben Azai iesaistās nevis mistiskajā praksē, bet hermeneitiskajā praksē, midrāša praksē. Būtisks midrāša moments ir Toras, Praviešu un Svēto Rakstu daļu sarindošana, veidojot jaunas lingvistiskas ķēdes no vecā materiāla un līdz ar to atklājot pašas atklāsmes sākotnējo momentu. Šo praksi pavada vizuālā pieredze, kas pavadija arī Toras došanu un īpaši uguns parādīšanās. Tā būs no jauna savāktās pieredzes un vizuālās percepcijas hermeneitika. Šķiet, ka tieši tādā kultūrā, ko vienkāršoti apkopo kā „kalpošana neredzamam ne-teofāniskam Kungam”, „gadsimtiem ilgā ciņa starp aci un ausi ir tālu no uzvaras par labu vienai vai otrai pusei” (Jay, 323).

Iveta Leitāne

**„Vaimanu dziesmas“ rabiniskajā literatūrā¹
**Rabi Akivas smieklī kā hermeneitiskā
 atslēga midrāšā „Ēhā rabati“****

1. Notikums ar Rabi Akivu jeb Ekskurss rabiniskajā slēdzienā *kal-va-homer*.

Pirmais notikums ar rabi Akivau midrāšā *Ēhā rabati*, kuras centrā ir rabi Akivas smieklī, ir šāds. Rabāns Gamliēls, rabi Eliezers ben Azarja, rabi Jošua un rabi Akiva dodas uz Romu und dzird 120 jūdžu attālumā no turienes troksni. Visi, izņemot rabi Akivu, sāk raudāt. Rabi Akiva smejas. Paskaidrojot savu smieklī iemeslu, viņš pamato: ja tik slikti klājas tiem, kas sadusmo Visaugstāko, tad cik labi gan būtu jāklājas tiem, kas pilda Viņa gribu.

Šie Akivas smieklī *Ēhā rabati* tekstā, citiem vārdiem sakot, tiek atšifrēti kā īpaša slēdziena sekas. Šis slēdziena tips pazīstams ar nosaukumu *kal-va-homer* un ir viens no septiņiem pierādījuma veidiem (*middot*)², ko tradīcija piedēvē Hilelam, un tas izdara secinājumu no „vieglā“ jeb mazāk nozīmīgā uz „smago“ jeb vairāk nozīmīgo (*kol* - „vieglums“). *Kal-va-homer* slēdziens notikumā ar rabi Akivas smieklīem veidots pēc sekojošas eksplīcētas formulas (Piemērs Nr. 1):

Visaugstākais solījis bezgalīgus labumus tiem, kas pilda Viņa gribu (taisnājiem).

Iespējams konstatēt, ka noziedzniekiem un likuma pārkāpējiem klājas *loti labi*.

¹ Autore literārajā redakcijā

² Ietilpst arī 32 *middot*, ko piedēvē Eliezeram ben Jose ha-Gelili, kā *kal va-homermeforas* un *kal-va-homer satum*.

Tā tad taisnos gaida neierobežoti labumi un neaprauktāms uzplaukums.

No talmūdiskajiem tekstiem šeit var minēt raksturīgāko šīs slēdziena formulas negatīvo pielietojumu (Piemērs Nr. 2):

Visaugstākais atmaksā ar ciešanām tiem, kas grēko.

Vistaisnākie tautas pārstāvji dziļi cieš.

Tā tad vēl jo smagāk cietis tie, kas grēko.

Abi slēdzieni izriet no vispārīgā noteikuma, kas visbiežāk ir kāda Toras rinda, un konstruē slēdzienu par „gaidāmo lietu stāvokli“ (kādu citu vispārīgu noteikumu), konstatējot „pašreizējo lietu stāvokli“ (Likumpārkāpējiem klājas lieliski. Vistaisnākie tautas pārstāvji dziļi cieš). Vidējais loceklis ir „empīriskās realitātes“ tipa izteikums jeb precīzāk t.s. „daļēji reālais izteikums“. „Realitātes“ aspekts atklājas konfrontācijā ar nepieņemamu un izskaidrošanai izvērztu faktu. „Daļējās realitātes“ raksturs šeit nozīmē, ka, izsakot fakta konstatāciju, nav vēl noskaidrots, ko nozīmē „labi klāties“, t.i., nav atklāta šī izteikuma slēptā konceptualizācija.

Viens no galvenajiem jūdaisma postulātiem ir t.s. likuma atcelšanas prasība tā saglabāšanas labad, ko ilustrē pazīstamais slēdziens par Šabatu (Piemērs Nr. 3):

Šabatu nepieciešams ieturēt (*micva* - bauslis).

Īpašos gadījumos šo *micva* drīkst pārkāpt (cilvēka dzīvība Šabatā ir jāglābj, neskatoties uz darba aizliegumu Šabatā).

Slēdziens: īpašos gadījumos Šabatu nepieciešams pārkāpt, lai vēlāk tas vēl jo vairāk varētu tikt ieturēts.

Taču visus trīs piemērus *kal-va-homer* slēdziena tipam apvieno tas, ka tie savā gala secinājumā operē ar „vēl jo vairāk“ jeb ar „bezgalīgā“ jēdzienu, zināmā mērā pat ar „bezgalīgā garantijas“ jēdzienu, un rezultātā veido pirmā izteikuma jeb likuma emfāzi, ir tā super-apliecinājums un pat „realizācijas“ priekšnojauta („patiesums“ šeit jebkurā gadījumā netika apšaubīts).

Ieskatisimies uzmanīgāk pēdējā piemērā. Tas satur sava veida slēpto (papildus) premisu: Šabatu var svinēt vienīgi dzīvi cilvēki. Cilvēka dzīvības glābšana Šabatā ir nosacījums tam, ka dzīvs palikušais varēs ieturēt neskaitāmus nākošos Šabatus.

Pēdējā piemēra izvērstāks modelis:

Darbība A (apgraižšana, slepkavības sodīšana) izspiež darbību B (dievkalpojumu). Jeb: A ietekmē to, ka B neeksistē, kamēr eksistē A.

B (dievkalpojums) izspiež C (Šabatu) (B ietekmē to, ka C neeksistē, kamēr eksistē B)

Vēl jo vairāk E (dzīvības glābšana kā opozīcija slepkavībai) izspiež C (Šabatu).

Rabīnisko slēdzienu piemēros I un II runa bija par salīdzinājumu (labi/labāk, ļoti labi /nesamērojami labāk). Par kopulas (saitiņas) aizstājēju slēdzienā kļūst forma „vēl jo vairāk”. Šeit tiek izmantota nevis trīspakāpju struktūra (A - B - C), bet gan divpakāpju, kur slēdziens pastiprina un līdz ar to saglabā pamatdalījumu „grēcinieks/taisnais”. Opozīcija saglabājas tieši tālab, ka tiek atcelta opozīcija starp solījumu un daļēji reālo pieredzi tādējādi, ka šī pieredze, kas šeit izpaužas konstatācijas formā, tiek savā realitātes raksturā relativēta. Labajam un Ļaunajam, Labumiem un Ciešanām nav pēdējā pamatojuma pieredzē, bet viņi paši rada šo pieredzi.

2. Slēdziena metaforma notikumā ar rabi Akiva.

Tuvojoties Jeruzālemei, notikums ar rabi Akivas smieklēm iegūst papildus dimensiju. Kalnā, kurā atradās Templis, nācēji pamana lapsu. Pretēji savu ceļabiedru raudām, rabi Akiva atkal sāk smieties. Arī šoreiz savu pamatojumu rabi Akiva pirmām kārtām balsta Torā, proti, šādā pazīstamā Toras rindā.

Num. 1:51. Un svešinieks, kas tuvosies <lādei>, mirs.

Lapsas parādīšanās Tempļa atrašanās vietā seko kā visu notikuma dalībnieku apstiprināta fakta³ konstatācija.

Pati fakta konstatācija tiek pamatota ar Rakstu rindu: *Ēhā* 5.18 piepildīšanās: „Tālab, ka tukšs kļuvis kalns, lapsas skraida pa to” (iztvikst sirds, nobālušas mūsu acis - 5:17).

Šeit slēdziens ir fakta konstatācijas („reālais”) sakritība ar Toras rindu. Uz šī pamata iespējams veidot sarežģītāku slēdzienu, ko arī tūlīt veic rabi Akiva, proti,

Rakstu rinda: Jesaja 8.2: „Un es ņēmu sev uzticamus lieciniekus: Priesteri Ūriju un Zahariju, Varahiēna dēlu.”

³ Liecinieku minimālais skaits parasti ir divi vīrieši.

Kā tas iespējams? Ūrija taču dzīvoja pirmā, bet Cakarija otrā Tempļa laikā. Turklāt abi izdarīja sekojošus izteikumus. Ūrija: Jeremija 26.18: „Tā saka Kungs, Cebaots: Cions tiks uzarts kā lauks un Jeruzāleme pārvērtīsies par drupu kaudzi un tās nama kalns - par mežainu pauguru.“ Cakarija: 8:45. „Tā saka Kungs Cebaots: atkal veči un vecenes sēdēs Jeruzālemes ielās, katrs ar spieķi rokās, no dienu daudzuma. Un šīs pilsētas piepildīsies ar pusaudžiem un pusaudzēm, kas smiesies tās ielās“.

Rabi Akiva tātād izdara šādu slēdzienu:

Ja piepildās Ūrijas vārdi, tad piepildās arī Zaharijas vārdi, bet ja Ūrijas vārdi nepiepildās, tad nepiepildās arī Zaharijas vārdi.

Es ar prieku redzu, ka Ūrijas vārdi piepildās.

Tātad, piepildīsies arī Zaharijas vārdi.

Slēdziena shēma ir sekojoša:

1. A un B tiek pasludināti par *patiesiem* izteikumiem, uz tā pamata, ka eksistē Rakstu rinda, kas atzīst par patiesiem abu izteikumu subjektus (Ūrija un Zaharija kā uzticami - אֱמִנִים man liecinieki).

2. Izteikums A ir *reāls*, proti, jau stājies spēkā (eksistē kā fakta konstatācija).

3. Tātad arī izteikums B ir *reāls*, tātad stāsies spēkā.

Rabi Akivas smieklī tātad ir noteiktas realitātes anticipācija (iepriekšparedzēšana) pirms tās iestāšanās.

3. Ēhā rabati *hermeneitika*

Ēhā rabati (Vaimanu dziesmu *raba* - viens no sarežģītākajiem kā valodas, tā struktūras ziņā midrāšiem rabiniskajā literatūrā, tā saukts pēc sākuma vārdiem), tāpat kā *Ēhā* (Vaimanu dziesmas), sākas ar interjekciju izsaucienu *Ēhā* (אֵיךָ) kā retorisku ekvivalentu vaimanām. Vaimanas pirmām kārtām gan šķiet kaut kas pilnīgi pretējs jebkādai retorikai, tās ir absolūti neretoriskas pēc savas būtības (kļiedziens), tiešs retorikas noliegums. Taču *Ēhā* veidota kā mierināšanas „darba“ grāmata, kur retorikai atvēlēta zināma aktuālās emocijas sasaistoša funkcija. Vaimanu retoriskais „apzinājums“ nozīmē to, ka vaimanām „pienācis/saskatāms gals“.

Ēhā ir sava numeriskā (skaitliskā) atbilsme - 36⁴, kas marķē 36 pārkāpumu veidus, kas fiksēti Torā, un ir reizē konceptuāls veselums - „pārkāpums“ (grēks). Vaimanas (*eihā*) kā retoriska figūra šeit pilda pārkāpumu rindas strukturēšanas uzdevumu. *Ēhā* tādējādi izrādās ne tikai izsauciens (kļiedziens), bet arī pārkāpumu uzskaites kopums un teksts atklāj pēc kārtas trīs tās hermeneitiskās atslēgas: tā ir arī *emfāze* (*interjekcija*, *izsauciens*)⁵, ko „sērojošais“ atpazīst kā *pamācību* un kura pāriet *pielīdzinājumā*.

„Kā“ „vaimanas“ kā pārmācības rezultāts attiecībā uz pārkāpumu, kas rod izpausmi arī vietas nosaukumā, izvērstas Soģu gr. 2:1-5, kur tautas vaimanas ir reakcija uz Visaugstākā pārmācību („neizdzišu viņus no jums, un viņi jums būs cilpas, un viņu dievi jums būs tikli“ 2.3) sakarā ar Israēla pārkāpumu - neizpildīto uzdevumu („nestājieties savienībā ar šīs zemes iedzīvotājiem, iznīciniet viņu altārus“ - 2.2.) un rezultē upurēšanas aktā⁶, bet pati vieta iegūst nosaukumu *Bohim* „raudošie“. „Kā“ Jesaja 1:21: Ak, kā viņa kļuvusi par izvirtuli, uzticīgā pilsēta: אֵיכָה חִיחָה לְיוֹנָה

„Pamācība“ uzrāda reālā stāvokļa nesamērojamību ar Likumu. „Kā“ šai savā „pamācības“ funkcijā fiksē, ka vaimanas ir pārkāpuma zīme. Raudošie ir vainīgie, nepaklausīgie, vaimanas - kaupilns akts.

Visbeidzot „*ēhā*“ jeb vaimanas (apraudāšana) rabi Nahmana variantā rosina domāt, ka „*ēhā*“ ir

⁴ אֵיכָה skaitliskā vērtība aprēķināta sekojoši: *alef* (a) - 1 (Vienīgais Kungs), *jod* (y) - 10 (baušļi), *kaf* (k) - 20 (paaudze, kas slēdz *brit*), *he* (h) - 5 (Humeš jeb Mozus grāmatas), tātad summā - 36.

⁵ No visām retoriskām figūrām visciešāk saistītā ar ķermeņa norisēm, ārpusteksta realitāti. Kļiedziens gan reizē ir bez formas, tai pat laikā tas ir ierobežots (strukturēts) laikā un telpā un tālab uztverams kā veselums, kura struktūra izomorfa citām struktūrām. Raudas šeit tvertas kā saturošas sevī zināmu sakārtotību, kas pašam raudošajam atklājas tikai vēlāk. Kas tā par sakārtotību? To arī cenšas noskaidrot sērojošais.

⁶ Ar upurēšanu noslēdzas arī citi "vaimanu" gadījumi, sk. Soģu gr. 20:26: Tad visi Israēla dēli atnāca uz Dieva namu un sēdēdami tur, raudāja Visaugstākā priekšā, un gavēja tai dienā līdz pat vakaram un nesa dedzināšanas upuri un miera upurus Visaugstākā priekšā. Sk. arī 21:2-4.

Visaugstākā antropomorfas uzvedības mēģinājums (vaimanu teomorfo un antropomorfo rindu paralēlisms), kas ievēd ļoti svarīgu *Ēhā rabati* tēmu - pielīdzināšanu, kurai mēs tūdaļ pievērsisimies. *Imitatio Dei* šeit izrādās nepietiekami precīzs apzīmējums, jo vairāk tāpēc, ka pielīdzināšanas piepūli veic Visaugstākais pats. Pielīdzinājums nav kopijas salīdzinājums ar oriģinālu vai kopiju pavairošanas patoss. Viens no galvenajiem „*Ēhā*“ jautājumiem: „Ar ko gan man tevi salīdzināt, kam pielīdzināt“ (*Ēhā* 2:13) atkārtoto otru izteikumu, kas precīzi ielikts izteikumā par elkdievību.

Ēhā מה אעירך מה ארמה לה מה ארמה ואנחמך 2:13 (Kam lai tevi pielīdzinu? Kas ir tas, kam tu līdzinies?). Vai Jesaja 46:5: „Kam mani pielīdzināsiet un ar ko salīdzināsiet (kam blakus nostādīsiet), un ar ko samērosiet, lai mēs būtu līdzīgi?“: ותמלונני ונרמה למי חרמוני והשוו

Akcentēts tiek tas „trešais“, „kurā mēs varam pielīdzināties“, kas paredz piepūli, kas tiek veikta no abām līdzdalīgajām pusēm. Pielīdzināšanas statuss ir ambivalents un šo spriegumu midrašā „*Ēhā rabati*“ jūt pastāvīgi. No otras puses, pati pielīdzināšanas piepūle, kas midrašīstam fundamentāli uzdota, pats „kā“ jau ir saistīts ar mierinājumu, ar galveno *Ēhā* un *Ēhā rabati* tēmu. Ar ko lai es tevi salīdzinu, kam pielīdzinu un kā lai mierinu? No pielīdzināšanas spējas, no paša pielīdzināšanas objekta atrašanās atkarīgs mierinājuma fakts, vai tas realizēsies vai nē.

Tā, piemēram, *Ēhā* 1:1 ievests Israēla salīdzinājums ar atraitni (חיתה כאלמנה) un tiek analizēts šī pielīdzinājuma statuss. Ko nozīmē atrastais pielīdzinājums „kā atraitne“? Kāda atšķirība pastāv starp statusiem „būt atraitnei“ un „būt kā atraitnei“? Uz kāda pamata iespējama pāreja izteikuma noliegumā? Tieši pielīdzinājums „Tas (Israēls) ir kā atraitne“ implicē atšķirību starp abiem nolieguma formā „Israēls nav atraitne“. Israēla pielīdzinājums atgrūstai, taču nešķirtai sievietei⁷

⁷ Šis tēls nāk no Jesajas 54. 1-7: Pricējies, neauglīgā, nedzemdējošā, <...>, kas neesi mocījies dzemdībās, tālab ka atstātajai ir daudz vairāk bērnu, nekā tai, kam ir vīrs, saka Kungs. <...> Jo tiksī pavairota pa labi un pa kreisi, un tavi pēcnācēji iegūs tautas un apdzīvos iztukšotās pilsētas. Nebaidies, jo tu nebūsi nokaunināta, neapmulsti, <...>, tu aizmirsīsi savas jaunības apkaunojumu, un neatcerēsies

aplūkots *Ēhā rabati* līdzībā (*mašalā*) par *ktubā* (laulības līgumu) un Toru. Ar līdzīga salīdzinājuma palīdzību tiek legītimēta *mašala* loma, kur Israēls pielīdzināts sievai, ko vīrs (Visaugstākais)⁸ uz laiku pametis, dodoties aizjūras ceļojumā, bet viņas kaimiņienes aicina viņu aizmirst šo saistību. Kaimiņieņu solījumu apmulsināta, tā mēģina pārslasīt *ktubā* ar to saturošajiem daudzskaitlīgajiem solījumiem⁹ un nomierinājusies gaida vīru atgriežamies. Šis *mašāl* nenoliedzami rezonē ar *ešet hajil* - „tikumīgās sievas“ tēlu *Mislē* (*Proverbia*) 31:10 ar tā skepsi - tāda ir „tikumīgā sieva“, bet kurš gan to atradis, t.i., tās tēls ir skaidrs, taču tās realitāte rosina skepsi un prasa papildus pierādījumus (citiem vārdiem, tā jāatrod)

אשה חיל מי ימצא

Turpinājumā *Mislē* 31:25 mēs atrodam: אחרון ליום ורחשק. „Un viņa smējās preti nākamajai dienai“. Šeit mēs sastopamies ar *Tanah* visai reti šai formā lietotu vārdu „smieklī“ (רחשק). Šie „tikumīgās sievas“ smieklī burtiski preti „nākamajai dienai“, smieklī, kas vērsti uz nākotni, mūs vēl nodarbinās. Apkopojot teikto, jāsecina, ka Rakstu rinda „Tas (Israēls) ir kā atraitne“, rezultē izteikumā „Israēls nav atraitne“, jeb līdzības par *ktuba* kontekstā, „Israēls ir „tikumīgā sieva“ (*ešet hajil*)“. Zīmīgi, ka arī līdzība rezonē ar „kā“ - kā gan tu iespēji mani tik ilgu gadus gaidīt?

Ktubā jeb Torai minētajā *mašalā* ir arī cits interpretācijas limenis. Midrāšiem nav rets Toras salīdzinājums ar ūdeni, kas ir sava veida organiska metafora Israēla kolektīvā ķermeņa augšanai, tai skaitā kā saprašanas ķermeņa augšanai. „Ūdens“ šeit apzīmē nodarbošanos ar Toru (Toras studijas). Viena no *Ēhā rabati* tēmām ir „ūdens trūkums“.

savas atraitnības bezgodu. Jo tavs Radītājs ir tavs vīrs, Kungs Cebaots ir viņa vārds un tavs Atpestītājs - ir Israēla Svētais, Viņš sauksies par visas zemes Kungu. Jo kā sievu, atstātu un sērojošu garā, tevi sauc Kungs un kā jaunības sievu, ko atgrūda, saka tev tavs Dievs. Uz isu laiku es tevi atstāju, bet ar lielu labvēlību tevi pieņemšu.

⁸ Israēla pielīdzinājums sievišķajai un Visaugstākā virišķajai pusei rabīniskajā literatūrā variējas un var tikt apvērsts.

⁹ Vīra solījumi ir viens no laulības līguma obligātajiem elementiem.

Nākošā līdzība *Ēhā* vēsta par vienu no lielajiem jeruzālemiešiem: *Ēhā* 4:2 „Vērtīgie Ciona dēli, pielīdzināmie tīram zeltam, Ak, kā, - uzskatīti par netīriem māla traukiem, ko pagatavojušas podnieka rokas“: כּפּוֹ אֵיכָה נַחֲשׁבוּ לַנּוֹבְלֵי חֶרֶשׁ מַעֲשֵׂה יָדַי יוֹצֵר׃ כּי צִיּוֹן הִיְקָרִים הַמְּסֻלָּאִים

Sis jeruzālemietis lūdz kādam bērnam atnest vipam ūdeni, bet, kad zēns atklāj, ka ūdens nav (Toras studijas pamestas novārtā' ir atsevišķas līdzības priekšmets), viņš lūdz tam sasist kausu un pats metas zemē no jumta, uz kura tobrīd atrodas, „sašķīstot“ triecienu rezultātā, līdzīgi māla traukam. Šī trauka gabalu un cilvēka ķermeņa daļu sajaukšanās kļūst par teju vai kinematogrāfisku metaforu pašu salīdzināmo „vienību“ liktenim. Atliek atgādināt, ka māla pods, kurš paliek netīrs, ir jāsasit (*Lev.* 11:33 vai 15:12). Netīrības tēma variējas *Ēhā* un *Ēhā rabati* pastiprināti, un rada šim midrāša citātam atbilstošu fonu. Pats pielīdzinājums liecina par likuma pārkāpumu. Pielīdzinājums (Toras studiju iztrūkums = netīrība) panāk pārkāpēju, teksts aizsniedz cilvēku, lai ne tikai marķētu noteikuma pārkāpšanu, bet arī reāli ieviestu pārkāpuma sekas.

Pretstatījuma „Tora/sirds“ akcentēšana jau minētajā līdzībā (sk. pielikumu) rezultēsies vēlāk *Ēhā rabati* uzsāktā vaimanu veidu hierarhizēšanā, kur pretstatījuma poli kalpos par atlases elementiem. Rabiniskais jūdaisms sirdi nevērtē kā augstāko. Sirds kā emocionalitātes centrs atrodas bīstamas tuvības attiecībās ar *jecer ha-ra*, ļauno dziņu un, protams, ir izmantojama, tikai pakļaujot to *jecer ha-tov* (labajai dziņai), kas ir Dievišķās dvēseles sastāvdaļa un vadās no Toras לְמַסָּה רְלִיבָא. Pieminētā „sirds iztecēšana“ ir vēl viens *Ēhā* arguments pret „sirdi“ „Asaras“ kā vistuvākās „sirdij“ iesaista opozīciju: „asaras“ vs. „ūdens“, „sirds“ vs. „Tora“: *Ēhā* 2.19: „Izlej savu sirdi kā ūdeni Visaugstākā priekšā“: אֲרָנִי שִׁפְכִי כַּמֵּים לְבַךְ נֹכַח פָּנָי

4. Mierinājums.

Visbeidzot, mierinājuma iespējamības meklēšana tiek veikta, no vienas puses, ar gandrīz vai platonisku dihotomiskās klasifikācijas patosu. Mierinājums ir meklētā un iespējamā mierinājuma atbilstība vienam no dalījuma poliem vaimanu mērķu uzskaitē. Tāpat kā Platons tiecas notvert sofistu, to pakļaujot

dažādiem definēšanas mēģinājumiem, midrašists paredz, ka mierinājums var notikt vai nenotikt un ir atkarīgs no paša vaimanu iemesla (cēloņa). Iemeslis (cēlonis) turklāt pakļaujas interpretācijas maiņai. Līdzīgi Platonam, kuru interesē vienmēr tikai viens no dihotomiskā dalījuma locekļiem, proti, tas, kurš tiecas formulēt notveramā sofista būtību, arī midrašists jautā tikai par to vaimanu gadījumu, kuru vienīgo būtu iespējams (un reizē arī nepieciešams) mierināt. Tālab no *Ēhā rabati* nav jāgaida pilnu vaimanu klasifikāciju. Tā nav arī nepieciešama. *Vaimanas* iedalās vaimanās:

1. Par mirušajiem tuviniekiem vai arī kā tuvinieka nāves anticīpācija.

2. Par tautiešiem, tai skaitā tiem, kurus sodījis Visaugstākais. Piemēram, *Vajjikra* 10,6 Mozus aizliedz Āronam, Elezāram un Ifamāram atkailināt galvas un saplēst drēbes, lai nenomirtu un neierosinātu Visaugstākā dusmas uz visu kopienu, bet apraudāt Visaugstākā sadedzinātos Nadāvu un Aviūdu, kas iedeguši svešu uguni Visaugstākā priekšā, atļauj vienīgi Israēla namam. Israēla dēli raud, uzzinot, ka Visaugstākais sūta tos karot pret Benjamīna dēliem, saviem brāļiem (Soģu gr. 20:23,26).

3. Tauta raud par savām ikdienas grūtībām un nastām (nebūtiskās vaimanas). Israēls, pieradis pie Ēģiptes ēdieniem, tuksnesī raud, ka nav neviena, kas to pabarotu ar gaļu. Uz to Visaugstākais reaģē ar dusmām (Un spēcīgi iedegās Visaugstākā dusmas un skumji kļuva Mozum - *Num.* 11: 10). Šīs vaimanas vainagojas „bezspēka“ raudās, vaimanās kā zīmei „drosmes trūkumam“, „mazdūšībai“: Israēls neiedrošinās sākt Kanaanas iekarošanu, jo nobijies no pārspēka un baidās no nāves.

4. Par tautas grēkiem, par Tempļa sagraušanu (būtiskās vaimanas).

5. Tauta apraud priesteru nāvi Ārona (*Num.* 20:29), Mozus (*Dtn.* 34:8) - 30 dienas.

6. Kopīgās vaimanas ar Visaugstāko (*imitatio dei*). Personīgās vaimanas (tuvinieka zaudējums) ieplūst kā pastiprinātājs faktors un veicina galvenā notikuma neatgriezeniskuma apzināšanu. Tā, piemēram, kāda sieviete raud par savu dēlu un ierosina tik varenu raudu lēkmi rabānam¹⁰

¹⁰ rabāns - "mūsu skolotājs" (aram. val.)

Gamliēlam, ka raudāšanas rezultātā tam pat izkrit uzacis, tā ka rabāna skolniekiem nepieciešams sievieti aizvest tālāk prom.

Ēhā rabati izstrādā veselu dusmu semiotiku atbildes meklēšanai uz jautājumu: vai Viņš ir dusmīgs? Jo „būt dusmīgam“ ietver sevī iespējamību „pārstāt dusmoties“, „būt pielabinātam (labam)“, „(turpināt) mīlēt mūs (jeb: joprojām mūs mīlēt)“¹¹.

Pati vaimanu būtība (jeb būtiskās vaimanas) un asaru tēls tiek ievests vispirms kā „nemierināmības“ zīmes. Tieši raudas arī veido paradigmātisko situāciju, kad „viņam nav mierinātāja“ (לה נכהם אין). *Ēhā* 1:2 teikts: „un viņi raudādami raudāja naktī un viņu asaras uz viņu vaigiem“: על לחיה בכו תבכה כלילה ורמעחה

Iepretī tam tiek izvirzīts rabi Ibo un rabi Šimšona ben Johai vaimanu iedalījums būtiskajās un nebūtiskajās. No visiem vaimanu veidiem tiek aplūkotas vienīgi kolektīvās vaimanas. Vaimanas par nebūtisko var rosināt Visaugstāko uz dusmām. Vaimanas par būtisko izved uz mierināšanas iespēju, kas līdzvērtīga to pārtraukšanai. Atbilde uz būtiskajām vaimanām var būt šāda:

„Atturi savu balsi no vaimanām un tavas acis no asarām, un ir cerība **כי יש שכר** (כי) tavai nākotnei, saka Visaugstākais, un atgriezies tavi dēli tavās robežās“ (Jeremija 31:16-17).

Tikai šis vaimanas pēc midrāšista domām uzbūvētas pēc shēmas: „Nav viņai mierinājuma“. Šis noliegums *Tanah* sastopams ne reizi vien un saistīts ar šī trūkuma aizpildīšanu.

Daži piemēri. I Samuēls 1:2 iepreti 2:21

ולחנה אין ילדים פקר יהוה את חנה

כי

Un Jeremija 30:7 un Jesajā 59:20

מאין כמהו ועת צרה היא ליעקב וממנה ישע
הוי כי גדול היום ההוא

ובא לציון נואל ושבי פשע ביעקב

Piemēram Sāras neauglība tiek aplūkota sekojoši.
Berēsīt 11.30 iepreti 21:1:

¹¹ Faktiski rabiniskā literatūras materiālā balstīts "zinātņu par garu" un "zinātņu par dabu pamatojums. Cits jeb Viņš šeit ir "nevis (dabas) objekts, Viņš ir tverams attieksmē pret mani".

פקד אה שרה וחה שרי עקרה אין לה ולד והרה

Sāras neauglības pārvarējums ir jo interesantāks tāpēc, ka vienīgais no midrāšista minētajiem piemēriem pievēršas smieklu tēmai. Pievērsisimies tai tagad arī mēs.

5. Sāras smieklī: Dzīvības un Līguma konteksts

Sāras smieklī atspoguļoti *Berēsīt* 18:12-15 בקרבה וחצחק שרה

„Un smējās Sāra savā iekšienē (pie sevis)“.

Ar ko var salīdzināt salīdzinājumu domājot pielīdzināšanās nozīmē - Rabi Akivas smieklus? *Tanah* smieklī iedalās (šeit varam sniegt tikai nepilnīgu smieklu klasifikāciju)

1. Apsmiešanā, tai skaitā ienaidnieku smieklos un smieklos par ienaidniekiem

2. Psalmiem raksturīgajos Visaugstākā smieklos (2.4, 37,13, 52.8, 59.9).

3. Smieklos kā izteiksmē drošsirdībai, smieklos par pārvaramajiem šķēršļiem (Ijabs 5.22, 39.22, 41.21). Šādu „smieklu“ pretstats ir „drošsirdības trūkums“.

4. Sāras smieklos un jau minētajos „tikumīgās sievas smieklos“.

Lai būtu iespējams Līgums starp Visaugstāko un Ābrama leģitimajiem pēctečiem, šiem mantiniekiem vispirms ir jāeksistē, t.i. šai konkrētajā gadījumā Sāras neauglībai jātiek pārvarētai. *Brit* kļūst par Līguma zīmi. Smieklī atklājas šeit supersemiotizētā veidā. Smejas Ābrams un viņa smieklī *Berēsīt* netiek komentēti, paliekot monoloģiski. Toties attiecībā uz Sāras smieklī Visaugstākais griežas ar jautājumu pie Ābrama par tā cēloņiem: למה זה צחקתי שרה

Sāra pati vispirms šos smieklus noliedz (צחקתי לו), „Es neesmu smējusies“. Visaugstākais smiešanās faktu tomēr apstiprina, noraidot Sāras sniegto atbildi

וימר לא כי צחקתי un visbeidzot tos apliecina pati Sāra, proti, nosaucot dēlu par Īzaku (Jichāku), saskaņā ar to, kā to noteicis Visaugstākais *Berēsūt* 17:19. Tātad Viņš jau iepriekš iemūzina Īzaka vārdā to, kas vēl notiks (Sāra vēl nav smējusies), un vēlāk pievērš Sāras uzmanību šim smieklu faktam - kā apstiprinājumam. Ābrams reaģē un rikojas dialogiski, viņš stājas sarunās ar Visaugstāko, Sāra

monoloģiski. Tai pat laikā Visaugstākais nereaģē uz Ābrama smiekliem, viņam tie kaut kādā veidā paliek nesemiotizēti. „Smieklī“ Sāras gadījumā arī neatrodas opozīcijā „asarām“ vai „vaimanām“, Sāra neraud¹², tāpat kā to nedara arī Ābrams. Mūsu hipotēze: Sāras smieklī ir slēptā premisa rabi Akivas smiekliem. Sāras gadījumā „smieklī“ ir indekss, šķietami nejaušs, taču Visaugstākais norāda uz to, atzīmē to kā „novirzi“, kas situāciju (dēla piedzimšanu) gan nav ietekmējusi, tātad kā uz *aberāciju*, kas *pavadījusi* likumu. Rabi Akivas gadījumā tās ir šo smieklu pavadrakstura zināšanas, kā zināšanas par to *nejaušo*, kas var atrasties tikai *būtiskā* tuvumā un kura pavadelements *nejaušais* gala rezultātā izrādās. Rabi Akivas gadījumam notikums ar Sāru ir preeksistējošs un, protams, rabi Akiva nav otrā Sāra, taču situācija, pateicoties šīm zināšanām, atkal var kļūt par šo notikumu, kā uz to norāda Sāras vārdi *Berēšit* 21:6:

צחק עשה לי אלהים כל השמע יצחק לי

Smieklus man iztaisīja (ierosināja) Visaugstākais, ikviens, kas to dzird, smiesies man(i). (Man preti? T.i. „uz mani“?, „par mani“?). Visinteresantākais šeit ir tas, ka, neskatoties uz to, ka Sāras smieklī ir „nepareizi“, tos „ierosinājis“ Visaugstākais, Visaugstākais viņu ir sasmēdinājis, Viņš ir smieklu *Autors*.

Subjektīvi rabi Akivas smieklī ir citi smieklī: Šie „smieklī“ ir pretstats „asarām“ un mierinājuma izpausme. Vispirms „asaras/smieklī“ tiek ievesti ikdienišķā lietojuma formā, kā „realitātes“ fakts. *Ēhā rabati* ir pētījums, kas ir „asaras“ un kas ir „smieklī“. Ko gan nozīmē, piemēram, ka „asaras“ ir kā „spitālibas rētas, neviens tās nenosusina“? Tas, protams, nenozīmē, ka spitālibas rētas varētu nosusināt, šis jēdziens, pirmkārt, ienes papildus opozīciju „tīriba“/„netīriba“, spitālibas diagnosticēšana ietilpa priesteru eksperta pienākumos, un arī tagad attiecībā uz asarām nepieciešams (pieprasīts) eksperta slēdziens.

Otrkārt, asaras „ir“, jo „nav mierinātāja“, asaras ir asaras tikai tīkām, kamēr nav mierinātāja. „Raudāt“ ir darbība, kas identiska noliegumam „Nav

¹² Par savu neauglību toties raud Hanna Silomā, apsoloties dēla dzimšanas gadījumā to veltīt priesterībai. I Kēn.gr.1:7, 8, 10. Dzimušo dēlu tā nosauc par Samuēlu (Dievs ir dzirdējis).

mierinātāja“ („tālu no manis mierinātājs“): *Ēhā* 1.16: על אלה אני רבוכיה כי רחק ממני מנהם

Objektīvi tie ir tie paši smieklī, jo „ikviens, kas to dzirdēs, smiesies“. Proti, tā ir rinda, kuras referents ir bezgalīgs. Tieši Sāras smieklī ievada *brit* ar tā bezgalīgajām garantijām Līguma noslēgšanas gadījumā ebreju tautai un Sāra ir „nākamā diena“ *brit* perspektīvā. Zināšanas un notikums izkārtojas tādejādi, ka „smieklī“ ir „starp“, starp solījumu un izpildi (piepildījumu), tie ir izpildes anticipācija. Zināšanas šeit ir atkal ‘pret sirdi’ (precizāk, pret „iekšieni“, kurā Sāra smejas).

Smieklī Sāras gadījumā ir skepse. Un smieklī, ko Sāra paredz (ikviens smiesies man pretī) un kuru vārdā tā nosauc Īzaku, ir smieklī par Sāru kā izpildes (Visaugstākā solījuma izpildes) skeptiķi. Īstenā opozīcija šeit veidojas starp ‘smieklīem’ un ‘smieklīem’, skepse smieklīem un smieklīem par skepsi. Rabi Akiva, kas smejas jebkurā gadījumā pēc Sāras, smejas tai pretī, tāpat kā „tikumīgā sieva“ smejas pretī nākamajai dienai. Bet - kurš gan atradis *ešet hajil?* Jeb rabi Akiva gadījumā mierināts tiks tas, kurš izdarīs pareizu slēdzienu vai arī kā rabi Aba bar Kahanā gadījumā, tas, kurš precīzi pielīdzinās. Rabi Akivas smieklī ir pavad-zināšanas mierinājumam kā, solījumu realizācijai (izpildei) *brit* perspektīvā un rod ekvivalentu izpausmi slēdziena formā, *kal va-homēr*, viena no 7 Hillelam piedēvētajiem *Middot*.

Pielikums

Ēhā... (Ak, kā)

Trīs pravieši sāka savas nosodījuma runas ar vārdu: kā?, Mozus sk. Dtn. 1,12: „Kā gan es viens varu nest jūsu nastu“. Jesaja sk. Jes. 1,21: „Kā tā ir par izvirtuli kļuvusi, uzticīgā pilsēta“ un Jeremija sk. „Kā sēž tā vientuļa“ utt. Rabi Levi teica: Līdzīgi kādai sievietei, kurai bija trīs draugi, viens skatīja viņu tās mierā, cits tās pagrimumā un vēl trešais viņas pazemojumā. Mozus redzēja israēliešus viņu lieliskumā un mierā un teica: „Kā gan es viens varu nest jūsu nastu?“. Josua redzēja to tās pagrimumā un teica: „Kā ir tā par izvirtuli kļuvusi“ Jeremija redzēja to viņu pazemojumā un teica: „Kā sēž tā vientuļi“ utt. Uzaicināja Ben Asai ar vārdiem: „Mūsu skolotāj, nolasi mums kaut ko par Vaimanu dziesmām“ Viņš atteica: „Israēlieši netika padzīti, iekams tie nebija nolieguši pasaules Vienīgo, 20. paudzei pavēlēto

apgraižīšanos, desmit baušļus un 5 Mozus grāmatas, atbilstoši vārda *Ēhā* skaitlim. Rabi Levi vēlāk teica:

„Israēlieši netika padzīti, iekams tie nebija nolieguši 36 pārkāpumus, kurus satur Tora un 10 baušļus, atbilstoši vārda *Ēhā* skaitlim: „Ēhā, kā sēž tā vientuļi“.

Jeb: *Ēhā*. Rabi Jehūda un rabi Nehemija. Rabi Jehuda teica: Vārds *Ēhā* nenozīmē neko citu kā pamācību (pārmācību - תוכחה), sal. Jeremija 8:8: Kā (*Ēhā*) jūs varat teikt: „Mēs esam gudri un Visaugstākā likums ar mums?“ R.Nehemija teica turpretī: Vārds *Ēhā* nenozīmē neko citu kā vaimanas (Kīnā - כינה), sal. Genesis 3:9: „Un mūžīgais Dievs sauca Ādamu un teica viņam ēhā, t.i. Ak vai tev (לכה ואי). Kad sakopotas Vaimanu dziesmas? Pēc rabi Jehūdā Jehohahīma laikos. Vai tad raud, jautāja rabi Nehemija, par mirušo, pirms vēl tas nomiris? Tās radušās tikai pēc Tempļa sagraušanas. Skat, tā tev paskaidrota vārdu jēga: „Cik vientuļi tā sēd“.

Tā ir kā atraitne...(kļuva kā atraitne)

Rabi Abba bar Kahana teica: Viņi (izraēlieši) nav rūpējušies par Dievišķo taisnīgumu un tā nav arī par viņiem īpaši rūpējušies. Viņi nav rūpējušies par Dievišķo taisnīgumu, jo kā teikts Num.11,1: „Un tauta bija kā tādi, kas zēlojas“. Šeit stāv nevis „tādi, kas zēlojas“ (מהאוננים), bet gan כמתאוננים - „kā tādi, kas zēlojas“. Tālāk sk. Hozeja 5,10: „Jūdas ķēniņi līdzīgi robežu pārstatītājiem“. Šeit stāv nevis - „viņi ir robežu pārstatītāji“, bet gan „kā robežu pārstatītāji“. Tāpat sk. Arī 4,16: „Israēls ir kā ietiepīga govš“. Šeit nav teikts: „Israēls ir ietiepīga govš“, bet gan „kā ietiepīga govš“. Un Dievišķais taisnīgums nav par viņiem licies ne zinīs. Tas nozīmē šeit „Tā ir kļuvusi kā atraitne“. Te nav sacīts: „Tā ir kļuvusi atraitne (היתה אלמנה)“, bet gan - kā atraitne (כאלמנה), t.i., sievietē, kuras saderinātais ir devies uz aizjūras zemēm un kura zina, ka tas atgriezīsies pie viņa. Tālāk sk. *Ēhā* 2,4: „Viņš uzvilka savu loku kā ienaidnieks“. Šeit nav rakstīts: „būdamš ienaidnieks“, bet gan „kā ienaidnieks“. Tāpat arī 2,5: „Mūžīgais kļuvis kā ienaidnieks“. Šeit nav vis „Viņš kļuvis ienaidnieks ienaidniekam“, bet gan „kā ienaidnieks“.

Valdniece starp tautām, nu klausās

Rabi Johanāns teica: „Israēlieši nav turējuši līgumu, ko tie Sinājā uzņēmās, tālab tie (aizdzīti) klausās, jo Sināi (סִינַי) ir klausas (לִמְסָ), t.i., viena skaitlis ir tikpat liels kā otra skaitlis (satur tikpat daudz, kā otra skaitlis) (t.i. 130). Rabi Ismaēls ben Nahmans turpretī bilda: Tā kā israēlieši nodevās elkdievībai, tie (aizdzīti) klausās. לִמְסָ ir סִמְלָ - attēls, skulptūra¹³ (*per inversionem*), t.i. viena burti ir arī otra burti. Rabi Berahja teica: לִמְסָ ir apvēršana (inversija) no סִמְלָ. Rabīni skaidro sml kā „drosmes trūkumu“ (לִמְסָ דְלִיבָא) nozīmē: „Jūsu sirds iztek no daudzām asarām”.

<...> Kāpēc Vaimanu dziesmas sakārtotas alfabētiskā secībā? Rabi Jehuda, rabi Nehemija un rabīni. Rabi Jehūda teica: „Tālab ka teikts Dan. 9,11: „Un viss Israēls pārkāpa likumu“ utt., kas uzrakstīts no „alef“ līdz „tav“ (t.i. jo likums satur visu alfabētu). Tālab šī *Megilla* sakārtota alfabētiskā secībā, viens iepretī otram. Rabi Nehemja saka: „Kaut Jeremija to nolādēja alfabētiskā secībā, tomēr taču Jesaja jau iepriekš ir šos lāstus padarijis nespēcīgus (izdziedējis) no 1. rindas līdz 22. rindai: „Lai viss ļaunums nāk tavā priekšā”.

Tā raudot raud (klusā) naktī

Tas ir arī rabi Josua ben Levi viedoklis (un tādas ir arī *Ēhā* 5,22): „Ja tu mūs esi pametis (עָזַבְתָּ), t.i. ja ir notikusi pamešana, tad vairs cerību nav, bet ja ir tikai dusmas (ja tu par mums tikai dusmojies), tad vēl ir cerība, jo, kas dusmojas, tas ir pielabināms.

Rabi Šimeons ben Johai teica: „Dievs teica israēliešiem: „Jūs esat raudājuši par mazsvarīgo, jūs reiz raudāsit par būtisko”;

Rabi Ibo teica: „Kad gan israēlieši ir raudājuši par Mazsvarīgo? Sk. Num. 11,10: „Un Mozus dzirdēja tautu raudam par savām paaudzēm”, un tāpat 14,1: „Tad piecēlās visa kopiena un pacēla savu balsi”. Un kad Israēlieši raudājuši par būtisko? Vienreiz Ramā un vienreiz Babilonijā, sk. Jeremija 31,15: „Vienu balsi dzird Ramā” un Babilonijā sk. Ps. 137,1: „Pie Babilonijas upēm mēs sēdējām un raudājām”. Pēc rabi Jehudā bar Šimeona turpreti tas bija reiz Babilonijā un reiz Jūdejas valstī, Jūdejas valsti sk. *Ēhā* 1,2 un Babilonijā sk. Ps. 137,1: „Pie Babilonijas

¹³ Sk. Ecekiēls 8, 3-5 un Dtn. 4,16.

upēm“ utt. Rabi Ibo saka: „Dievs teica Israēlam: Šo asaru dēļ es tevi izvedīšu tavus izkļiedētos jūsu dzimtenē“, sk. Jeremija 31, 16-17: „Tā runā Mūžīgais: „Atturi tavu balsi no asarām“ un „Ir cerība nākotnei, saka Mūžīgais“.

Naktī

Kāda sieviete, kas bija zaudējusi savu lielisko dēlu, dzīvoja rabāna Gamliēla kaimiņos un naktī ļoti raudāja. Rabāns Gamliēls dzirdēja viņas balsi un tūlīt atcerējās Svētuma iznīcināšanu un raudāja kopā ar to tik ļoti, ka viņam izkrita uzacis. Kad to pamanīja viņa skolnieki, tie mudināja sērojošo sievieti pamest skolotāja kaimiņniecību.

Un viņu asaras uz viņu vaiga (un asarās vaigi)

T.i. uz viņu priesteriem (Asara attiecas uz priesteri), sal. ar Dtn. 18,3: „Priesterim jādod ... plecs, žokļi un kuņģis“. Jeb jēga ir: uz taviem varoņiem sal. Jud. 15,15: „Un viņš atrada svaigu ēzeļa žokli“. Jeb jēga ir: „uz jūsu tiesnešiem, sal. Miha 4,14. Jeb jēga ir visbeidzot: „Uz taviem jaunekļiem“. Tu atradīsi, ka ienaidnieki, ieejot Vissvētākajā vietā, saķēra jaunekli, sasēja tā rokas uz viņa muguras, un tie sāka raudāt, asaras tecēja pār viņu vaigiem, viņi nevarēja tās nosusināt, tās ripoja leju kā spītālibas rētas.

Neviens to nemierina (tai mierinātāja nav)

Rabi Levi teica: „Visur, kur ir teikts: „tai nebija (t.i. kur parādās nolieguma vārds נִיחָ), trūkums allaž ticis aizstāts sk. Gen 11,30: „Un Sāra bija neauglīga un tai nebija bērna“, viņa dabū to sk. 21,1: „Un mūžīgais iedomāja par Sāru“. Tāpat I Sam. 1,2: „Hannai nebija bērnu“ un 2, 21: „Mūžīgais iedomāja par Hannu“. Tāpat Jeremija 30, 17: „Par Cionu tevi nosauca, par kuru neviens nejautā“, un tai bija viens, jo ir teikts Jes. 59, 20: „Un Cionam nāk Glābējs“ Tāpat arī šeit: „Tai nav mierinātāja“ un atradās tāds 51,12: „Es, es esmu tas, kas jūs mierina“.

Mana acs, mana acs izplūst asarās kā ūdens (acis man acis asarām pārplūst)

Rabi Levi saka: Līdzīgi kādam ārstam, kam viena acs sagādāja sāpes. Viņš teica: Mana acs (viena no manām acīm) raud par manu aci (raud par otru).

Israēls tiek saukts par Visaugstākā aci, sk. Cakarija 9:1: „Jo Mūžīgajam viena acs ir uz cilvēkiem un visām Israēla ciltīm“ un nu saka Visaugstākais: Mana acs (Visaugstākais) raud par manu aci (Israēlu).

3:21 *Bet šo nemšu pie sirds (iebildīšu sirdij), un tālab ceru (lūdzos)*

Rabi Abba bar Kahana teica rabi Johanāna vārdā: Līdzīgi kādam ķēniņam, kas apprecēja kādu sievieti un uzrakstīja tai lielu laulību *ktubā*. Viņš teica tai: Tik un tik daudz debesu gultas es tev likšu pagatavot un tik un tik daudz purpura drānu es likšu tev dot. Tad ķēniņš viņu atstāja un devās jūras ceļojumā un aizkavējās tur. Tās kaimiņienes atnāca pie viņas un teica: „Ķēniņš ir tevi atstājis, viņš ir devies jūras ceļojumā un vairs neatgrieziesies“. Ķēniņiene raudāja un vainanāja, iegāja savā namā, iznesa laulības solījumu, atvēra to un lasīja: Tik un tik daudz debesu gultas es tev likšu pagatavot un tik un tik daudz purpura drānu es likšu tev dot. Tūlīt tā nomierinājās. Pēc kādām dienām ķēniņš atgriezās. Es brīnos, mana meita, viņš teica, cik daudzus gadus tu esi gaidījusi uz manu atgriešanos. Ja man mans kungs ķēniņš nebūtu uzrakstījis tik lielu laulības solījumu, sen jau manas kaimiņienes būtu mani no tevis novērsušas. Tā pasaules tautas nopeļ israēliešus, viņiem sakot, „Jūs Dievs ir savu seju no jums novērsis un savu *Šehinā* no jums atvilcis, Viņš pie jums vairs neatgrieziesies. Tālab viņi raud un žēlojas. Taču kad tie apmeklē saiešanas namus un mācību namus, un lasa likumu un atrod Lev. 26,9: „Es vērsīšos pie jums un padarīšu jūs auglīgus un nolikšu savu mājokli jūsu vidū un mājōšu jūsu vidū“, tad tie atkal nomierinās. Bet kad nāks beidzot beigas, noteikts atpestīšanas laiks, teiks Visaugstākais israēliešiem: „Es brīnos, mani bērni, kā jums ir bijis tik daudz pacietības uz mani gaidīt“, Pasaules Kungs“ viņi atbildēs. Ja Tu mums nebūtu devis savu likumu, pasaules tautas mūs sen jau būtu no tevis novērsušas. Tam jābūt teiktam ar vārdiem „To es iebilstu savai sirdij“. Jo ar *zot* ir saprasts nekas cits kā Tora, sal. *Dtn.* 4.44: „Un šī Tora (*vazot hatora*)“. Tāpat teica Dāvids *Ps.* 119, 92: „Ja Tava mācība nebūtu mana nodarbošanās, es sen jau būtu zudis postā“. Tāpēc es turos pie tā un divreiz dienā vēstu Viņa Vārda Vienīgumu un divreiz saku: „Klausies Israēl, Kungs, mūsu Dievs, ir vienīgais Dievs“. Sk. *Dtn.* 6.4.

Hermans Branovers

**Toras un dabaszinātniskā
pasaules uzskata konverģence mūsdienās¹**

Dažu pagājušo gadsimtu laikā bija vērojams viedoklis, ka zinātne ir pretrunā ar Toras filozofisko skatījumu, taču pēdējo desmitgadu laikā ir vērojams pretējais process – tas ir objektīvs un to nav izgudrojuši teologi vai rabini. Zinātņu loģika ir tāda, ka tās nevis ved prom no Toras, no ticības, bet gan rāda atpakaļceļu.

To stāstīt ir patīkams pienākums – ne tikai tādēļ, ka ebreju likums Halaha liek nosaukt idejas autora vārdu, bet arī tāpēc, ka tas tika dzirdēts no Ļubavičas *rebes*² vai nu nepastarpinātu izteikumu formā, vai arī kā idejas pārdomām.

Interesanti, ka tad, kad cilvēkiem, kuri ir pārliecināti par to, ka zinātne noliedz reliģiju, noliedz ticību, lūdz sniegt piemērus, vairumā gadījumu tiek minēti pastarpināti, netipiski, viegli apstrīdami piemēri. Kopumā ņemot, bija divi nozīmīgi pretrunu piemēri, kas varēja šķist patiesi. Pirmais guva nozīmi pirms 450 gadiem, kad norisinājās strīds starp Koperniku un katoļu garīdzniecību par pasaules uzbūves priekšstatu, par to, kas atrodas miera stāvoklī un kas kustas. Līdz tam vispārāzīta bija

¹ No krievu valodas tulkojusi E. Sinkēviča

² *Rebe* (idišs; no senebr. *rabbi* - likumdevējs) – tituls, ar kādu parasti vērsās pie rabina, reliģiskās skolas mācībspēka vai hasīdu cadika (kopienas garīgā vadītāja). Ļubavičas *rebe* – hasīdu augstākās garīgās autoritātes tituls, tā saukts pēc Ļubavičas Mogiļevskas guberņas (tagadējās Smoļenskas), kas līdz 1915. gadam bija hasīdu kustības centrs. - (Red.)

Ptolemaja sistēma: Saule, kā arī planētas griežas ap Zemi, kas atrodas Visuma centrā. Kopernīks visu mainīja vietām. Tam Katoļu baznīca ļoti pretojās ne tikai tāpēc, ka tas bija pretrunā ar burtiski izprotamo Bībeles tekstu, bet arī tāpēc, ka šis uzskats cilvēku no Visuma centra novietoja perifērijā. Radās jautājums: kā gan radības kronis var neatrasties centrā? Tomēr pati dziļākā pretrunas pamatideja (tai ir vairāk nekā 300 gadu) bija, ka klasiskā – Ņūtona zinātne balstījās uz diviem fundamentāliem principiem, kas tomēr mūsdienās nav apstiprinājušies. Bet tas tik un tā nemazina Ņūtona un viņa skolas nozīmi. Pirmais princips ir absolūts determinisms, absolūta cēloņu – sekū saistība pasaulē. Tas nozīmē atzīt to, ka kāda objekta vai objektu sistēmas pašreizējais stāvoklis viennozīmīgi nosaka tā stāvokli nākotnē. Otrais – zinātnes visspēcība, tās iespēja aptvert visas jomas, to vidū arī ne tikai cilvēka miesas kā katra dzīva organisma, bet arī cilvēka prāta, vai tā, ko mēs dēvējam par dvēseli, gribas un uzvedības izskaidrošanu.

Apmēram 100 gadus pēc Ņūtona Laplass izteica ideju: ja būtu precīzi zināms katra Visuma atoma izvietojums un citas to īpašības, tad būtu iespējams gadiem uz priekšu izrēķināt, kas notiks ar katru objektu, tostarp arī ar cilvēku. Šī ideja nonāca pilnīgā pretrunā ar Toras fundamentālo principu – brīvās gribas jeb izvēles principu. Vai ir iespējams būtnei, kam nav izvēles, gribas brīvības, likt izpildīt kādu ideju? Neiespējami. Ja Dievs ir devis likumus, tad pirmām kārtām tie paredzēja izvēles, gribas brīvību.

Pastāv priekšstats par atmaksu sodu un atlīdzināšanu, pastāv arī lūgšanas jēdziens. Ticīgais ebrejs lūdzas trīs reizes dienā, lūdzot Dievam gan par personīgām, gan tautas kopīgām lietām. Viņš tic: ja lūgšana būs patiesa, tad Dievs sūtīs viņam to, ko viņš lūdz. Ja visu noteiktu zinātnisks aprēķins, kādēļ tad vispār lūgties? Kur gan slēpjas bausļu jēga, ja cilvēks ir ieprogrammēts?

Dzīvnieki rīkojas saskaņā ar instinktiem, pirmām kārtām pašsaglabāšanās instinktu. Ebrejiem visās paaudzēs bijusi pazīstama pašupurēšanās izpratne – kad viņi gāja uz sārta, nāvi. Ne vienmēr to atļauj likums, bet tajos gadījumos, kad tas ir atļauts – augstākas idejas vārdā, t.i., pilnīgi pretēji izdzīvošanai.

Ja patiesi būtu Ņūtona, Laplasa uzskati, tas nebūtu iespējams. Jau vairākus simtus gadu

universitātēs un skolās zinātnes tiek mācītas, balstoties uz šiem pieņēmumiem. Tādēļ, kā vēlāk redzēsīm, bez jebkāda pamatojuma tās tiek pasniegtas kā ateisma ekvivalenti. Mūsdienu zinātne savu nostāju ir radikāli mainījusi. Pirmo konfliktu par to, kas atrodas centrā – Zeme vai Saule un kas ap ko riņķo, šobrīd ir atrisinājusi vispārējā Einšteina relativitātes teorija. Absolūta kustība, kā arī absolūts miera stāvoklis nepastāv. Nevar kādu atskaites sistēmu uzskatīt par nozīmīgāku, jau pats jautājums par to nav zinātnisks. Protams, tie, kas ir pieraduši pie materiālistiskas pieejas, būs šokēti, bet vai šodien maz ir iespējams apgalvot, ka Zeme atrodas visa radītā centrā? Jā, tas ir iespējams. Vērsīsimies pie nerelīģiskām, zinātniskām grāmatām, piemēram, pie viena no Einšteina tuvāko skolnieku un viņa sekotāja H. Reihenhaha grāmatas (tā iznāca jau 1926. gadā), kur viņš tieši analizē jautājumu par to, vai ir iespējams Zemi nostādīt Visuma centrā, pieņemt, ka ap to griežas Visums. Tur nerodas nekādas pretrunas, ir iespējams arī pretējais. Zinātne šo jautājumu atrisināt nav spējīga. Var sūtīt starpplanētu kuģus, veikt citus aprēķinus, rezultāts būs tāds pats.

Gribētos izteikt vēl vienu piebildi. Mēs nemēģinām apgalvot, ka Torai ir vajadzīgs zinātnisks pamatojums. Tora – tas ir pasaules radīšanas apraksts. Tas ir, ja vēlaties, kods, pēc kura Dievs radīja pasauli. Tāpēc tā ir visaptveroša, tā stāv augstāk par visiem strīdiem. Bet interesanti ir tas, ka mūsdienās zinātne nenonāk pretrunā, bet gan sakrīt ar to.

Cits aspekts – kvantu fizika. Starp citu, viens no tās pamatlicējiem – Nils Bors ir teicis, ka tas, kuru nepārsteidz kvantu mehānikas īpatnības, to vienkārši neizprot. Tā patiesām ir ļoti īpatnēja, un cilvēka prāts lielā mērā atsakās to pieņemt. Tomēr šajā brīdī tā ir tik droša, cik vien zinātne var būt droša. Zinātne nemainīgas patiesības nepastāv. Agri vai vēl jebkura zinātniska teorija tiks nomainīta ar citu. Mūsdienās tas ir vispārpieņemti. Determinisms nepastāv. Mēs nevaram aprēķināt elektrona daļiņas uzvedību. Vienmēr saglabājas kaut kāda nenoteiktība. Par to, kā kustēsies daļiņas, mēs varam spriest pēc varbūtības teorijas. Kvantu teorijā nav objektīvas realitātes, nav dabas, ja nav cilvēka, kas to novēro, jo novērotāja trūkuma gadījumā atkal paliek varbūtības iespējamības. Mēs nevaram dzīvot pasaulē, kurā ir

tik daudz varbūtību, mums ir vajadzīga materiāla pasaule, kuru mēs varam ieraudzīt, izdzirdēt, izjust. Vajag, lai atnāktu cilvēks, un tad iespējamības vilnis pārvēršas materiālā objektā. Daļiņa var uzvesties dažādi. Būdams nenovērojams, elektrons uzvedas kā vilnis. Ja ir novērotājs, tad viņš uzvedas kā daļiņa. Pirmkārt, determinisms nepastāv ne tikai elementārdaļiņu attiecībās. Nobela prēmijas laureāts R. Feinmans, kas, starp citu, savu prēmiju ieguva par ieguldījumu kvantu mehānikā, saka, ka pat atombumbas sprādziens ir atkarīgs no tā, vai elektrons trāpis kādā noteiktā mērķī vai ne. Šeit vērojams nenoteiktums, indeterminisms visos tā līmeņos.

Tas, ka cilvēka novērošana maina dabu, ir ietverts Torā. Talmūdā ir runāts par to, ka daba tiek ietekmēta, ja to novēro divi liecinieki (liecināšanas institūts mutvārdu Torā vispār ir ļoti svarīgs) un ja to ir pieņēmusi rabiniskā tiesa. Tās vienā daļā tiek apspriesta cilvēka fizioloģijas izmaiņa, kad divi cilvēki ir devuši liecību un rabinu tiesa to ir pieņēmusi. Tātad daba pakārtojas tāpēc, ka Tora stāv pār materiālo pasauli. Tora nav radusies no pasaules, kā mēs tikām kādreiz mācīti marksisma – ļepinisma nodarbībās, bet gan tieši pretēji – materiālā pasaule ir atkarīga no Toras. To Dievs ir radījis uz Toras pamatiem. Tāpēc ir saprotama mūsdienu fiziķu slēdzienu līdzība ar to, ko mūsu gudrie ir pierakstījuši Talmūdā jau pirms diviem tūkstošiem gadu. Var minēt vēl daudz tādu piemēru.

Vispār mūsdienu fizikā notiek ļoti divainas lietas. Piemēram, fizikas žurnālos ir sastopami šāda veida raksti: "Vai Mēness pastāv brīdī, kad to neviens nenovēro?" Un atbilde uz šādu jautājumu ir noliedzīga. Konkrēti runājot, zinātniskā nozīmē tas nepastāv ir vajadzīgs cilvēks. Tāpat, kā pēc Talmūda, cilvēks ir nepieciešams, lai noteiktu dažādas patiesības un daba tām pakļautos. Protams, tas šķiet ļoti divaini, bet tāda ir patiesība, ko pēta mūsdienu zinātne.

**Hermans Branovers
Ruvins Ferbers**

**Absolūtā laika izpratne
modernajā zinātnē
un jūdu tradīcijā¹**

Ievads

Laika tēma vienmēr bijusi apvīta ar zināmu misticismu. Intuitīvi mēs jūtam, ka laiku apstādināt nevar, ka mēs visi pastāvam laikā un ka laikam ir pakļauts viss. Šķiet nepārprotami, ka mēs dzīvojam "laikā" un tādējādi laiks kļūst par galveno eksistences mēru. Laika tēma cilvēku acimredzot interesē tik sen, cik sen cilvēks vispār interesējas par pašiem vispārinātākajiem eksistences jautājumiem. Tomēr nekad līdz šim vēl nav bijis tik daudz laika tēmai veltītas literatūras. Patiešām, katru gadu tiek izdots desmitiem grāmatu par laika dabu un tā filozofiju, par laiku no matemātikas, fizikas, bioloģijas un citu zinātņu viedokļa, un tās izraisa milzīgu interesi. Arī salīdzinoši nesen iznākusi angļu astrofizika S. Hokinga "Īsā laika vēsture"² uzreiz kļuva par bestselleru.

Vai laiks var tikt paātrināts vai palēnināts? Vai laiks tika "izveidots" Radišanas brīdī, vai arī tas ir pastāvējis vienmēr? Vai ir iespējami "ceļojumi laikā" (nākotnē vai pagātnē)? Vai visā Universā laiks ir viens

¹ No krievu valodas tulkojusi E. Sinkēviča.

Viens no autoriem (R. F.) izsaka pateicību par vērtīgām konsultācijām Tomasam Turanam (Budapešta).

² Хокинг С. От большого взрыва до черных дыр: Краткая история времени. М., 1990.

un tas pats? Ar ko izskaidrojama "laika linijas" virzība no pagātnes uz nākotni? Jau tikai šo jautājumu uzskaitījums liek nojaust, ka laika kategorija attiecas ne tikai uz fiziku, precīzāk, metafiziku, bet arī uz uztveres psiholoģijas sfēru. Bez šaubām, jautājumi, kas saistīti ar laika būtību, nav tikai zinātnes prerogatīva. Absolūts laiks kā Augstākās Esamības kategorija, kas nevar tikt salīdzināta ne ar vienu citu kategoriju, ir līdzīga Dievības jēdzienam tās visplašākajā nozīmē.

Šis darbs sastāv no divām daļām. Pirmā daļa ir veltīta laika izpratnei mūsdienu zinātnē, galvenokārt fizikā. Otrā daļa sastāv no pārdomām par laika būtību, meklējot pamatojumu Torā³ un uz Toru balstītajā literatūrā.

Laika izpratne mūsdienu fizikā

"Pirmsrelativistiskajā" fizikā valdošie bija Īzaka Ņūtona priekšstati par laiku, kurš rakstīja: "Absolūtais, patiesais un matemātiskais laiks pats par sevi, pēc savas dabas plūst vienmērīgi, neattiecoties uz kaut ko no ārpusē"⁴. Tādējādi Ņūtons laiku izprata kā kaut ko absolūtu, kas ir ārpus dabas. 20. gs. apvērsums laika fenomena izpratnē parasti tiek saistīts ar Hermana Minkovska (1907.) ideju par laika un telpas vienotību, kas balstās uz speciālās relativitātes teoriju, ko 1905. g. formulēja Alberts Einšteins. Tā nosaka, ka pastāv nepieciešams daudzums ideāli precīzu vienādu pulksteņu, kas ļauj noteikt *atskaites sistēmu*. Tā kā fizikā ir jāievieš atskaites sistēmas, kas pārvietojas (vienkāršākajā gadījumā vienmērīgi un taisnveidīgi) viena attiecībā pret otru, rodas jautājums par to, vai šo ideālo pulksteņu liecības izskatīsies vienādas no novērotāju, kas atrodas miera stāvoklī un kas pārvietojas attiecībā pret šo pulksteņiem, redzes viedokļa. IZRādījās, ka, balstoties uz postulāta par pastāvīgo gaismas ātrumu vakuumā ($c = 300\ 000$

³Tora (senebr. - "mācība", "likums") - šaurākajā nozīmē jūdu Mozus Piecas grāmatas Vecās Derības pirmā daļa (senebr. *Tanah*), reizēm šis nosaukums tiek lietots, lai apzīmētu jūdu Biblii (Veco Derību) kopumā; plašākā nozīmē tai ir dievišķās atklāsmes, likuma, jūdu ticības nozīme. (Red.)

⁴*The Leibniz Clarke correspondence* / Ed. H.G. Alexander. Manchester, 1965. (Scholium to Definition VIII Newton's *Principia*).

km/sek.), laika posmi, kas mērīti ar pulksteņiem, kuri atrodas miera stāvoklī pret novērotāju (piemēram, perona pulksteņiem), būs mazāki par tiem, kurus novērotājs uz perona nolasis no garāmbraucoša vilciena pulksteņa. Efekts būs ievērojams tikai tajā hipotētiskajā gadījumā, kad vilciena ātrums nebūs pārāk mazs salīdzinājumā ar gaismas ātrumu. Matemātiski tas tiek izteikts ar ļoti vienkāršu formulu $\Delta t' = \Delta t / \sqrt{1 - v^2/c^2}$, kas saista laika intervālu $\Delta t'$, kuru nolasa novērotājs, kas atrodas miera stāvoklī attiecībā pret pulksteni, ar intervālu Δt , kuru nolasi tas pats novērotājs no pulksteņa, kas pārvietojas attiecībā pret viņu ar ātrumu v . Tā kā t vienmēr ir mazāks par t' , šo parādību sauc par *laika palēnināšanas* efektu. Šāds efekts kļuva par ikdienas realitāti, piemēram, ātro daļiņu fizikā, citiem vārdiem sakot, tas ir sen un labi zināms fakts. Dotais izteikums, kas saista t un t' , izriet no t. s. *Lorenca pārveidojumiem*, kas saista laika un telpas koordinātas tā, ka pie pārejas no vienas atskaites sistēmas uz otru laiks nepārveidojas pats par sevi, bet tikai saistībā ar trim telpas koordinātām. Tādējādi laiks vairāk nav absolūts, jo tā *izmērāmo vērtība* ir atkarīga no apstākļiem, kādos veikt mērījumi. Vēl jo vairāk – relativitātes teorija no pirmā acu uzmetiena ved pie laika kategorijas unikalitātes nonivelēšanas, jo laika vieta radās vienots četrdimensiju laika un telpas kontinuums. Jauna laika fizika speciālās relativitātes teorijas ietvaros var tikt rezumēta ar šādu aforismu: "Nūtonam laiks ir absolūts, Einšteinam – relatīvs." Tādējādi laika kategorija izrādījās nedaudz "pazemināta", kopā ar telpu veidojot savdabīgu laika un telpas konglomerātu.

Vai tādā gadījumā var secināt, ka nekāds absolūts laiks principā neeksistē? Tas kaut kādā mērā nebūtu saskaņā ar mūsu intuitīvo izjūtu par to, ka laikam tomēr piemīt arī kāda cita – ļoti vispārīga nozīme. Ja mēs atvērsim visā pasaulē populāro teorētiskās fizikas mācībuzēkli⁵, kura titullapā ir Ļeva Landau un Jevgēņija Lifšica vārdi, tad redzam, ka otrās daļas pirmajā nodaļā tiek sniegta Einšteina speciālās relativitātes teorija, par kuru pašreiz runājam. Šīs pašas grāmatas pēdējās nodaļas nosaukums ir "Relatīvistiskā kosmoloģija", un tajā ir ietverts šāds

⁵ Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. *Теория поля*. М., 1967. с. 431

apgalvojums: "Telpa, vienmērīgi aizpildīta ar matēriju, pēc savām īpašībām ir pilnīgi homogēna un izotropa. Tas nozīmē, ka var izvēlēties tādu "pasaules" laiku, lai katrā tā brīdī telpas metrika būtu vienāda visos telpas punktos un visos virzienos." Tātad bez t. s. *vietējā* laika, kas, teiksim, pasažierim braucošā vilcienā ir viens, bet, raugoties no perona, ir cits, tomēr pastāv arī kāds *vienots pasaules laiks!* Tāds laiks figurē fizikas apakšnozarē, ko sauc par *kosmoloģiju*. Izrādās, ka arī paši fiziki ne vienmēr ir konsekventi: viņi reizēm saka, ka ir "viena fizika" – relativistiskā mehānika, bet reizēm, ka ir arī kāda "cīta fizika" – kosmoloģija, kurā pastāv vienots pasaules laiks.

Rezumējot visu sacīto, var izdarīt šādus secinājumus. Ir jāpiekrīt tam, ka "laika intervāla" Δt ilgums no dažādu sistēmu novērotāju redzes viedokļa var būt atšķirīgs. Tomēr grūti piekrist, ka no fizikas (un no metafizikas) ir izzudusi izpratne par laiku kā absolūtu, "visaugstāko" kategoriju, kurai pakļaujas viss esošais. Grūti piekrist arī laika un telpas lomu pielīdzināšanai: skaidrs, ka miera stāvoklī var atrasties *telpa* – attiecībā pret izraudzīto telpisko koordinātu sistēmu, bet nav iespējams atrasties "miera stāvoklī" attiecībā pret *laiku*, kura noslēpumainā "absolūtā plūšana" paliek pastāvīgs izaicinājums cilvēkam viņa pieticīgajā laicīgajā dzīvē. Un patiesi – tieši Visuma fizikas ietvaros, t. i., relativistiskajā kosmoloģijā, atkal savu nozīmi ir atguvis jēdziens par *vienoto (pasaules, kosmisko) laiku*, kas būtībā pilda *absolūtā laika* funkciju.

Pavisam nesen, 1995. gadā, Izraēlas fiziķis Moše Karmeli⁶, kas strādā Bērševā, ieguva vienādojumus, kuri pēc formas pilnīgi sakrīt ar Lorenca – Einšteina speciālās relativitātes vienādojumiem, bet attiecas uz t. s. "*kosmisko speciālo relativitāti*". Šajos pēc formas vienkāršajos un ļoti skaistajos vienādojumos ietilpst vienots *pasaules* jeb *kosmiskais* laiks, bet pastāvīgā gaismas ātruma c lomu spēlē pastāvīgais mūsu Visuma izplešanās ātrums vai Habla laiks ($T_0 \sim 18$ miljardi gadu). Vienādojumi balstās uz *kosmoloģiskās relativitātes principu*, saskaņā ar kuru visi fizikas likumi (un dabas likumi vispār) paliek nemainīgi visos kosmiskajos laikos. Un, lūk, iespējams pats

⁶ Carmeli M. *Cosmological special relativity* // Found. Physics. 1996. Nr. 26. p. 413

interesantākais: laiks Karmeli vienādojumos tiek skaitīts *atpakaļ* attiecībā pret pastāvošo kosmiska jeb pasaules laika momentu. Karmeli nesauc to par "absolūtu" laiku, pieturoties pie termina "kosmiskais laiks", bet ir jāsaprot, ka šis laiks visai telpai ir viens. Un, ja mēs kosmisko laiku (T) skaitām *atpakaļ* no pastāvošā laika momenta, tad notiek interesanta parādība: visi attālumi (priekšmetu izmēri, attālumi starp priekšmetiem) – saīsinās $(1 - T/T_0)^{1/2}$ reizes, t. i., līdzīgi kā Einšteina teorijai, nevis relativās kustības *telpā* dēļ, bet gan kustības *atpakaļ laikā* dēļ. Patiesi, tā kā Visums saskaņā ar relativistiskās kosmoloģijas viedokli bija radīts pirms 15 18 miljardiem gadu, turklāt tika radīts no kāda īpaša "punkta", tad kļūst skaidrs, ka visi attālumi starp jebkuriem objektiem pagātnē bija mazāki. Un, lūk, to visu var aprakstīt ar dažiem vienkāršiem vienādojumiem, kam piemīt fiziķiem labi zināms Lorenca – Einšteina veids. Protams, relativistiskajā kosmoloģijā, precīzāk, lielā sprādziena modeli, parādās ne tikai kosmiskais laiks, bet parādās arī Radišanas akts, t. i., pasaules Radišanas moments. Bez šaubām, šis moments nozīmē pilnīgi noteiktu kosmiskā laika sākuma brīdi. Turklāt interesanti ir lūk, kas. Varētu likties, ka šim brīdim ir iespējams vismaz teorētiski, pietuvoties, kustoties *atpakaļ laikā*. Bet izrādās, ka paši laika posmi palielinās tik lielā mērā, cik lielā mērā pietuvojamies īpašajam laika sākuma momentam. Piemēram, laika posms starp diviem laika brīžiem, kas dotajā momentā ir vienāds ar vienu sekundi, ļoti tālā pagātnē, t. i., tajā kosmiskā laika momentā, kas ir par 90% tuvāk Visuma rašanās brīdim, 10 reizes pieaug. Tas nozīmē, ka katras tagadējās vienas sekundes ilgums tolaik būtu vienāds ar 10 sekundēm (protams, nolasot pēc tagadējā pulksteņa). Tādēļ mēs pat domā nevarām sasniegt īpašo laika sākuma momentu vienkārši tāpēc, ka šim nolūkam būtu nepieciešamas bezgalīgs laiks. Interesanti, ka arī Einšteins neapgalvoja, ka pastāv tikai tas laiks, kas tiek mērīts ar pulksteni, t. i., vietējais laiks. Savā rakstā "Fizika un realitāte"⁷ 1936. gadā viņš rakstīja, ka pastāv divi objektīvā laika veidi: *vietējais* (lokālais) laiks, kas saistīts ar procesu secību laikā jeb "pulksteņa

⁷Einstein A. *Physik und Realitat* // J. Franklin Inst. 1936. Nr. 221. p. 339 - 82.

rādījumiem, kā arī vienots objektīvs laiks visai telpai. Tieši pateicoties pēdējam jēdzienam, rakstija Einšteins, paplašinās ideja par lokālo laiku, tai kļūstot par *Īdeju par laiku fizikā*.

Ir vērts uzdot vēl vienu jautājumu: ko jaunu laika izpratnē ir devusi tāda jauna fizikas nozare kā kvantu fizika? Mēs pakavēsimies tikai pie viena aspekta, kas saistīts ar pašiem kvantu jeb viļņu mehānikas pamatiem, un precīzāk ar t. s. "matērijas vilņiem", ko 1924. gadā pareģoja franču fiziķis Ludviķis de Brojī (Louis de Broglie)⁸, "...varam iedomāties, ka saskaņā ar kādu *dižo dabas likumu* katra enerģijas porcija ar masu m_0 ir saistīta ar periodisku parādību, kuras frekvence ir ν_0 , ar vienādību $h\nu_0 = m_0 c^2$, kur ν_0 , protams, tiek mērīta atskaites sistēmā, kas saistīta ar enerģijas porciju". Šī hipotēze ir mūsu priekšstatu pamats. Šis, kā arī jebkuras hipotēzes vērtība slēpjas tās secinājumos, pie kuriem tā ved. Tā kā šis hipotēzes vispārzināmu seku nozīmīgumu nav iespējams pārvērtēt (uz tām pamatojas visa kvantu fizika), katrs mēģinājums kaut ko uzzināt par pieminēto *dižo dabas likumu* ir jebkuru puļņu vērts. Tādu mēģinājumu veica viens no šī raksta autoriem (R. F.)⁹. Lietas būtība ir tāda, ka saskaņā ar Einšteina relativitātes teorijas pamatiem, ar katru *brīvo objektu* var tikt saistīta *atskaites sistēma*, kurā ietilpst tas pats *ideālais pulkstenis*, kas tika jau minēts. Parasti klasiskajā relativitātes teorijā tiek pieņemts, ka pulkstenis ir "piestiprināts" kādam lielākam objektam, kas kalpo par atskaites sistēmas sākumu. Bet šeit ir skaidri redzama pretruna ar jēdzienu par pilnīgi *brīvu objektu*, par kuru var izvēlēties, piemēram, brīvu elementāro daļiņu. Skaidrs, ka pulksteņa vai jebkura cita objekta "piestiprināšana" šādi daļiņai paredz mijiedarbību, kas ir izslēgta pēc brīvās daļiņas (brīvā objekta) definīcijas. Šī pretruna nepastāv tikai vienā gadījumā, proti, ja pieņem, ka katra brīvā daļiņa (katrs brīvais objekts) ir pati par sevi *ideāli precīzs pulkstenis*. Bet, tā kā vienīgais jebkuras brīvas daļiņas raksturlielums

⁸Бронль Л. де. Исследования по теории квантов: Исторический обзор // Вариационные принципы механики. М., 1959.с. 446.

⁹Ferber R. A missing link: what is behind de Broglie's "periodic phenomenon"? // Found. Physics Letters 1966. Nr. 9. P. 575.

ir tās masa m_0 , šādas daļiņas-pulksteņa "darbības" frekvencei ν_0 jābūt pilnīgi viennozīmīgi vienānai ar m_0 vērtību. Bet tas arī nozīmē, ka jāpiepildās de Brojī hipotēzei par periodisko parādību, pēc kuras $\nu_0 = m_0 c^2 / h$, h – Planka konstante (Makss Planks vācu fiziķis). Tālāk, lai nodrošinātu daļiņas-pulksteņa darbības ideālo precizitāti, būtu jāpieņem, ka visas elementārdaļiņas ir pilnīgi vienādas vai *neatšķiramas* tai ziņā, ka viņu masa (un tātad arī frekvence) var būt noteikta ar jebkuru precizitāti un nav atkarīga no daļiņas pozīcijas telpā vai daļiņas iepriekšējās evolūcijas. Izrādās, ka arī par to daba ir parūpējusies, jo kvantu fizikā eksistē t.s. *neatšķiramības princips*, kas arī nodrošina minēto īpašību izpildīšanos. Šī pieeja ļauj iegūt jaunu ieskatu pašā laika jēdzienā, ja daļiņas-pulksteņa darbību ("tik-tak" secību) var aplūkot kā sakārtotu de Brojī periodu "numuru" progresiju, kas, laikam plūstot, pieaug kā veselu skaitļu secība 1, 2, 3... Līdz ar to parādās laika *aritmētiskā* koncepcija vai arī veselu skaitu kopas fizikālā realizācijā kā dabas parādība. Patiesām, var atcerēties izcilā matemātiķa Leopolda Kronekera teikto par to, ka naturālos jeb veselus skaitļus ir radījis pats Dievs, kamēr visus pārējos skaitļus ir izdomājis cilvēks. Šeit ir svarīgi minēt, ka laika posms pats par sevi ir atkarīgs no atskaites sistēmas (sk. minētās Einšteina – Lorenca transformācijas), un tieši naturālie skaitļi, kas numurē "tik-tak" secību, ir invariants, kurš saglabājas minētajās transformācijās. Šķiet, ka tieši eventuālais "dīzais dabas likums", ar kuru varētu tikt pamatota de Brojī periodiskā parādība, var izrādīties trūkstošais posms starp telpas-laika *ģeometrisko* koncepciju un pašā laika *aritmētisko* koncepciju.

Laika jēdziens jūdu tradīcijā

Pāriesim pie raksta otrās daļas, kas veltīta uzskatiem par laiku, kādi ir sastopami uz Toru balstītā literatūrā. Runāsim par diviem aspektiem. Pirmkārt, par laika saistību ar Radīšanas aktu, ietverot *absolūtā* laika izpratni, kas tiek skaitīts no Sākuma brīža. Otrkārt, šis ir jautājums par divu veidu laiku: par *vietējo* laiku, kas tiek mērīts ar pulksteņi, un par *tekošo, plūstošo* pasaules laiku, kas liek attīstīties un evolucionēt Visumam.

Ja pievērsisimies tādiem Mišnas¹⁰ un Toras komentāru avotiem kā agrīnie midrāši, kas attiecas uz m. ē. 11. – 14. gs. un precizāk *Midrās – Rabba*¹¹, tās iedaļas *Berēšit – Rabba* (t. i. "iesākumā") skaidrojumiem, tad tur atradīsim šādu nelielu komentāru, kas attiecas uz laika un Radišanas akta problēmu. Šī ir septītā iedaļa, kas sākas ar sekojošu komentāru Rakstu vietai "un bija vakars" Rabīns¹² – Jehuda ben Šimons teica¹³: "Lai top vakars". Šeit nav rakstīts: "un bija vakars", tāpēc secinām, ka laika kārtība bija pastāvējusi jau pirms tam. Rabīns Abahu ir teicis¹⁴: "Tas pierāda, ka Svētigais, lai Viņš ir svētīts, bija turpinājis radīt pasaules un tās iznīcināt, līdz neizveidoja mūsējo un neteica: "Šī mūsu ir Man pa prātam (tās, pārējās, Man nebija tikamas)". Rabīns Pinhas teica¹⁵: "Lūk, kur slēpjas rabina Abahu slēdziens: "Un ieraudzīja Dievs visu, ko bija radījis, un, lūk (senebr. *hinneh*), labi ļoti (*Gen.* 1,31), – šī man ir pa prātam, bet pārējās man nebija tikamas". Citiem vārdiem, laiks bija jau pastāvējis agrāk, vēl vairāk – pasaules jau tika radītas pirms mūsu pasaules Radišanas.

Šeit būtu vietā atgādināt to, ka mūsdienu kosmoloģijā pastāv tā saucamais antropais princips. Ja pavisam mazliet, teiksim, par procenta simtdaļu, izmainītu jebkuru no mūsu pasaules fundamentālām fizikas konstantēm, piemēram, gaismas ātrumu,

¹⁰ Mišna (senebr. "likuma atkārtojums") galvenā Talmūda daļa (sk. piezīmi 13). (Red.)

¹¹ *Midrās* (senebr. *draš* pētījums, skaidrojums) kopējs Bībeles rabinistisko skaidrojumu apkopojumu nosaukums, kas veidojies 4.-12. gs. un satur alegoriski pamācošus komentārus par Vecās Derības grāmatām un rakstu mācītāju skaidrojumiem; 13. gs. tie tika savākti un izkārtoti tā, ka kļuva iespējams visu Veco Derību komentēt pantu pa pantam.

¹² Rabīns (senebr.) - rakstu mācītājs. (Red.)

¹³ *Midrash Rabbah*. 3rd ed. London; New York, 1983. Vol. 1: Genesis (Bereshit) / Transl. by H. Freedman, M. Simon. P. 23.

¹⁴ *Midrash Rabbah*. 3rd ed. London; New York, 1983. Vol. 1: Genesis (Bereshit) / Transl. by H. Freedman, M. Simon. P. 23.

¹⁵ *Midrash Rabbah*. 3rd ed. London; New York, 1983. Vol. 1: Genesis (Bereshit) / Transl. by H. Freedman, M. Simon. P. 23.

Planka vai gravitācijas konstantes, tad visas pasaules īpašības izmainītos tik lielā mērā, ka nekas dzīvs tajā nevarētu pastāvēt un nevarētu eksistēt cilvēks. Pastāv stiprais un vājais antropais princips, tie tiek apskatīti fizikas un kosmoloģijas monogrāfijās, nevis reliģiskās tematikas izdevumos. kaut arī šeit ir saskatāma tieša sasaukšanās ar midrāšā sniegtajiem komentāriem par vairākkārtēju pasaļu radīšanu, līdz kamēr netika radīta "tā pasaule, kas Man pa prātam", t. i., mūsu pasaule.

Tagad par to, vai laiks ir pastāvējis pirms pasaules radīšanas, kā tas tiek apgalvots rabīna Jūdas ben Šimona Toras komentāros *Midrāš – Berēšit* Izrādās, ka Toras komentāros ir minēts arī cits viedoklis, kas ir raksturīgi Talmūdiskajai tradīcijai, kur tiek sniegti dažādi viedokļi. Mēs sniegsim lielākās Talmūda¹⁶ autoritātes, likumdevēja, Halahas¹⁷ kodifikatora, 12. gadsimtā dzīvojošā Mošē ben Maimona jeb Maimonīda, kas jūdu literatūrā pazīstams ar vārdu Rambams, komentāru. Rambamo nozīmīgākajā (un ārkārtīgi interesantajā filozofiskajā darbā "Saubīgo ceļvedis" jeb "Apmaldījušos skolotājs" senebr. *More nevuhim*) tiek kritizēti midrāša gudro uzskati un apgalvots pilnīgi pretējais: priekšstats par to, ka laiks jau ir pastāvējis pirms Radīšanas procesa ir pilnīgi nepareizs un nevar tikt atzīts tāpēc, ka, ja laiks patiesi būtu pastāvējis pirms Radīšanas brīža, tad pastāvētu, kā par to raksta Maimonīds, arī "to sfēru kustība, kas šo laiku nosaka" Bet pašas sfēras varēja tikt izveidotas tikai Radīšanas procesā. Tādēļ midrāšu priekšstats, pēc Maimonīda viedokļa, ir līdzīgs Aristoteļa uzskatiem, pēc kura pasaule vispār netika radīta, bet tikai mainījās kopā ar mūžīgās matērijas mainīgajām formām. Tajā pašā laikā, pēc

¹⁶ Talmūds (senebr.) - jūdaisma reliģiski ētiski, tiesību un sadzīves noteikumi, kas veidojušies 4. gs. p. m. ē. pamatots uz Vecās Derības skaidrojumiem un nostiprināts rituālu sistēmu, ticīgā uzvedību nosaka 613 noteikumi (Red.)

¹⁷ Halaha (senebr. "norma", "likums") - katrs atsevišķs likuma izskaidrojums, kā arī tā atbilstība Talmūdā (skat. piezīmi 11); jūdaisma normatīvā daļa, kas reglamentē ticīgo reliģisko, ģimenes un pilsonisko dzīvesveidu. Radīta ap 4. gs., kad rakstu mācītāji nodarbojās ar Vecās Derības komentēšanu, lai piemērotu jūdaismu Eiropas tautas mainītajiem dzīves apstākļiem; uz tā izstrādāšanu ietekmu atstāja Babilonijas un Romas likumi.

Maimonīda domām, priekšstats par Radīšanu ir viens no nozīmīgākajiem jūdaisma postulātiem, nozīmīguma ziņā tūlīt pēc Viendievības. Tieši tādej ir jāpieņem, kā to ir norādījis Rambams, ka laiks tika radīts vienlaikus ar telpu, un tas ir pilnīgā saskaņā ar Lielā Sprādziena kosmoloģisko modeli.

Tagad pievērsīsimies priekšstatam par diviem laika veidiem. Izrādās, ka uz Toras balstītajā literatūrā par tiem ir sastopami pilnīgi precīzi norādījumi. Hasidisma filozofijā tiek runāts par to, ka pastāv divi laika veidi: laiks, kas "plūst pastāvīgi un nemainīgi", un laiks, kas ir "izmērāms un nosakāms (novērtējams)" (senebr. *nimdad* un *mešuar*), un šie abi veidi ir jāatskaidro.

Kur tad ir meklējama ilgstošā, pastāvīgi plūstošā laika atskaites sistēma? Tāda atskaites sistēma attiecas uz Absolūtu, jo šī ir sistēma, kurā pastāv Dievs, Radītājs un kurā Viņa neatkarīgā pastāvēšana ir absolūta.

Bet pastāv arī cita atskaites sistēma, kas saistīta ar cilvēku, kurā notiek kā cilvēka, tā arī viņa apkārtējās pasaules savstarpēja eksistēšana. Tā arī ir personīgā atskaites sistēma, kas saistīta ar katru personību, ar katra cilvēka pasaules uztveri. Bet šajā sistēmā Radītājs tiek uztverts kā Nekas. Un šeit atkal ir redzama saikne ar to, kā var iztēloties pasaules radīšanu no Nekā. Šis Nekas ir tas Absolūts, kas netiek uztverts, nav klātesošs cilvēka personīgajā atskaites sistēmā, tātad neietilpst šī cilvēka uztveres pasaulē. Un, lūk, šajā sistēmā pastāv kāds īpašs cikls (no fizikas mēs zinām, ka laika mērīšanai ir nepieciešams process, kas periodiski atkārtojas divu konkurējošo spēku iedarbības rezultātā), kurā piedalās divi konkurējošie procesi: "bēgšana" un "atgriešanās" (senebr. *raco* un *šov*). *Bēgšanas* process ir cenšanās sasniegt Absolūtu, sasniegt Dievu un saplūst ar Viņu. Pēdējā mērā tas vienkārsi ir dvēseles aiziešana no miesas, t. i., materiālajā nozīmē pārvēršanās par Neko. Pastāv arī pretējais process – *atgriešanās* pie reālās pasaules, kurā ir lemts dzīvot mums – cilvēkiem. Un, lūk, saskaņā ar vienu no hasidisma filozofijas priekšstatiem *raco* – *šov* cikls, kas nepārtraukti atkārtojas, piemīt ne tikai katram cilvēkam, bet arī Absolūtam. Tieši šis Absolūtam piemītošais *raco* – *šov* cikls veido īpašu mērogu, kādu visas pasaules pulsu, kas nosaka absolūtā laika plūsmu.

Nobeigumā minēsim izteicienu, ko viens no autoriem (H. B.) ir saņēmis tieši no Ļubaviču *rebes* un kas ir veltīts jautājumam par to, kurš no diviem laika veidiem nosaka arī cilvēka bioloģisko vecumu un kā šajā sakarā būtu jāformulē Einšteina relativitātes teorijā pazīstamais "dviņu paradokss". Paradokss ir balstīts uz sekojošu relativitātes teorijas secinājumu. Ja viens no dviņiem ir aizlidojis no Zemes ar ātru raķeti, tad viņa pulkstenis atpaliek no pulksteņa, kas ir uz Zemes palikušajam dvinim. Un kad, pieņemsim, pēc 25 gadiem saskaņā ar savu pulksteni atgriezies dvinis – ceļotājs, tad saskaņā ar pulksteni, kas ir uz Zemes palikušajam dvinim, būs pagājuši veseli 50 gadi (atšķirība pulksteņa rādījumos ir atkarīga no raķetes pārvietošanās ātruma). Tātad uz Zemes palikušais dvinis būs 25 gadus vecāks par dviņi ceļotāju! Šis paradokss formāli pilnībā izriet no relativitātes teorijas vienādojumiem. Taču Ļubaviču *rebe*, balstoties uz Toras pētījumiem, ir nonācis pie slēdziena, ka cilvēka bioloģisko vecumu nosaka nevis "izmērāms un nosakāms", bet gan "vienmērīgi un nemainīgi" plūstošs laiks, kura atskaites sistēma attiecas uz Ābsolūtu, un tieši uz šī pamata ir jāmeklē "paradoksa" atrisinājums.

*Ruvins Ferbers***Ebreju tradīcijas simetrija
un mūsdienu izvēle¹**

Sāds tēmas formulējums iesākumā var izsaukt neizpratni. Mēģināsim motivēt pamatideju, un, ja šī ideja kādam paliks atmiņā un vēlāk būs par pamatu diskusijām, raksta autors savu uzdevumu varēs uzskatīt par izpildītu.

Savā laikā profesora Hermana Branovera lekcija Rīgas Brīvās ebreju universitātes atklāšanā (1991), ko organizēja doktors Ābrams Čivons, deva impulsu no citas puses palūkoties uz fizikas pamatvērtībām. Daudzi domātāji ir mēģinājuši un mēģina tās vispārējos un fundamentālākajos likumos, kas atrodas uz fizikas un filozofijas robežas, saskatīt kaut ko daudz vairāk kā tikai precīzo zinātņu likumus. Runa ir par pasaules esamības jēgu, un, kā jau saprotam, lai to izziņātu, ir iespējams iet pa dažādiem ceļiem. To var sasniegt vadoties pēc reliģiskiem priekšstatiem, caur atklāsmi, bet ir iespējams arī vadīties pēc stingri zinātniskas, matemātiskas pieejas, kā to darīja, piemēram, Einšteins un Nūtons. Nūtons taču vienmēr apgalvoja, ka viņa vienīgais mērķis ir izziņāt to, kā ir veidota Dieva radītā pasaule. Sekošanu šim mērķim viņš uzskatīja par kalpošanu Dievam un par savu vadītāju, jeb mūsdienu valodā izsakoties, "zinātnisko vadītāju", uzskatīja tikai Dievu. Starp citu, šis patiesi nepārspētais visu laiku ģēnijs, moderno dabas zinātņu dibinātājs, teoloģijai ir veltījis ne mazāk laika kā fizikai un matemātikai. Einšteins, savukārt, bieži atkārtoja, ka Dievs ir "viltīgs, bet ne ļauns" un nav

¹ No krievu valodas tulkojusi E. Sinkēviča

atpēmis mums iespēju ar eksakto zinātņu palīdzību uzzināt Viņa pasaules iekārtas ideju.

Sacītais vedina uz domu, ka arī pati cilvēce kā pasaules izziņāšanas subjekts pastāv un attīstās pēc izziņāmiem, fundamentāliem likumiem. Vēl vairāk, šo likumu fundamentālajiem pamatiem ir jāatbilst tiem pašiem pamatprincipiem, kas ir formulēti precīzo zinātņu attīstības procesā.

Ja arī katrā atsevišķā ebrejā, iespējams, nav nekā noslēpumaina tajā nozīmē, ka kā cilvēkam viņam tajās vai citās attiecībās piemīt visas cilvēcīgās īpašības, kas ir piemītošas arī citu tautu pārstāvjiem, tad ebreju kopiena kā veselums ar savu neparasto likteni jau vairāk kā trīs tūkstošu gadu laikā visu tautu domātājos rada izbrīnu, reizēm arī neizpratni ar savu izdzīvošanas un identitātes saglabāšanas fenomenu visās grūtākajās vēsturiskajās situācijās. Tajā pašā laikā ebreju kopība saglabā to vēsturisko atmiņu, to kopību un uzticību savām tradīcijām, kas izaicina pašu laika koncepciju. Ir zināmi pietiekoši daudzi šī fenomena skaidrojumi gan reliģiskās, gan zinātniskās, kā arī kultūras un vēstures jomās. Ebreju kopības unikālums tiek skaidrots ar piemēram, unikālo Izraēlas valsts ģeopolitisko izvietojumu senās civilizācijas reģiona centrā, Eiropas, Āzijas un Āfrikas robežpunktā, ar unikāli labvēlīgajām lielo valstu spēku attiecībām nozīmīgāko vēsturisko periodu laikā un daudziem citiem faktoriem. Tomēr, kad iemeslu ir daudz, tie nepārliecina. Līdzīga situācija ir fizikā, kad mēs vēlamies, lai fizikas pamatlikumi tiktu noreducēti uz iespējami mazāku skaitu likumu ar mērķi noformulēt cik iespējams vispārīgus likumus, ideālā variantā – vienu likumu, pēc kā arī vienmēr ir tiekušies filozofi. Viņu vidū bija Einšteins, kas joprojām tiek kritizēts par to, ka lielu daļu savas zinātniskās darbības ir veltījis vienota lauka teorijas izveidošanai, kura, kā tiek uzskatīts, cieta neveiksmi. Bet daudzi uzskata, ka tieši šajā Einšteina darbībā ir liels skaits vēl nenovērtētu panākumu, kuru vidū ir arī tāda ārkārtīgi auglīgā nozare kā ģeometrodinamika, kas ļauj novest fizikas pamatus pie ģeometrijas, t.i., pēc būtības, visas apkārtējās pasaules pamatlikumus novest pie matemātiska sākuma idejas.

Ja uz ebreju kopības fenomenu palūkosiemies caur tām pašām vispārīgām idejām, kas mūsdienās pastāv eksaktajās zinātnēs, tad arī šajā fenomenā būtu jāmēģina saskatīt to pašu galveno principu, uz

kā vislielākajā mērā balstās gan fizika, gan matemātika. Ja izceļam šo kopējo principu, vai pat vienu vārdu, ar kuru var vislabāk raksturot mūsdienu fundamentālās dabaszinātnes panākumus, tad šis vārds ir "simetrija". Pietiek paskaidrot, ka galvenie fizikas likumi, proti, enerģijas, impulsa, impulsa momenta saglabāšanas likumi, kas ir fizikālās pasaules pamatā, tiek atvasināti tieši no laika un telpas simetrijas īpašībām, pēc kurām visi procesi notiek neatkarīgi no tā, kur tieši mēs atradisimies laikā un telpā, vai kā tiks pagriezta mūsu koordinātu sistēma. Šis ir tikai viens no simetrijas priekšstatiem. Pastāv arī cita veida simetrijas, piemēram t.s. kalibrējošā simetrija, uz kuru balstoties mūsdienās var veidot visu elementārdaļiņu kopumu.

Protams, pats augstākais, pats pilnīgākais, ideālais simetrijas veids ir sfēriskā simetrija. To ir viegli stādīt priekšā. Patiesi, kas vēl var būt ideālāks par sfēru, kas attiecībā pret tās centru tiešām ir pilnīgi simetriska, jo sfēriskās virsmas rotācija jebkurā leņķi un jebkurā virzienā attiecībā pret tās centru, pašu virsmu atstāj nemainīgu, pārveidojot to "patī sevi". Sfēru var iedomāties kā pastāvīgi rotējošu. Tajā pašā laikā sfēriskā struktūra ļauj, neizjaucot simetriju, ietvert sevī daudzas sfēras ar kopēju centru, kas var atrasties jebkurā attālumā no centra, līdz pat "Visuma malai". Šī centrāli – simetriskā struktūra ir ārkārtīgi noturīga, un pēc tās zināmā mērā ir veidoti, piemēram, atomi, planētas, zvaigznes.

Simetrija var pastāvēt ne tikai telpā, tā var eksistēt arī cilvēku kultūrvēsturiskajās, etniskajās attiecībās. Ļoti interesanti būtu iedomāties sekojošo: varbūt kāda unikāli pilnīga sfēriskā simetrija pastāv pašā jūdu tradīcijā? Ar tradīciju šeit tiek domāta gan reliģija, gan pats ebreju dzīvesveids. Tā nav tikai ticība, galvenais ir dzīvot pēc šīs reliģijas, pēc Toras likumiem, saskanīgi tiem visā dzīves gaitā. Apzīmēsim to ar vispārinošu vārdu – "tradīcija", cerībā, ka to sapratis arī cilvēks, kas ieņem sekulāru pozīciju, kaut arī šī priekšstata reliģiskais aspekts nekādā gadījumā netiek mazināts.

Civilizācijas vēsturē monoteisms ir parādījies pietiekoši daudz reižu, īpaši tajā reģionā, kur aizmetās un nostiprinājās jūdu kopības fenomēns. Ir vērts atcerēties, piemēram, Ehnatona reformas Senajā Ēģiptē. Tomēr šādi mēģinājumi vērsties pie viena Dieva drīz vien cieta neveiksmi un beidzās ar jaunu

pagānisko dievu panteonu. Jebkuru pirmatnējās cilts totēmu savā ziņā arī var uzskatīt par kādas simetrijas centru, ap kuru šī cilts pulcējas, un šī sistēma it kā arī ir centrāli – simetriska.

Kas tad ir īpašs ebreju koncepcijā, ebreju Derībā²? Īpašs ir tas, ka šī Deriba skar attiecības Rādītāja un tautas starpā. Ja centrā iedomāsimies Rādītāju un Viņam apkārt kādā sfēriskā slānī ievietosim tautu, ar kuru ir slēgta Deriba, tad ārpus sfēras ārējās daļas atradīsies visa pārējā cilvēce un viss pārējais kosmoss. Tādējādi sistēma iegūst pilnīgu, ļoti noturīgu sfēriski simetrisku struktūru, kuras iekšējā daļa ir vērsta pret Rādītāju, bet ārējā – pret visu pārējo cilvēci. Šis priekšstats ir saistīts ar Deribas būtību, ko vēlāk bija attīstījuši Vecās Deribas pravieši. Piemēram, Deiterojesaja³ sludināja, ka ebreju tradīcija ir vērsta uz kalpošanu pārējai cilvēcei un tās glābšanu. Šī tautas izredzētība ir vērsta uz to, lai cilvēces glābšanas ceļš netiktu norādīts ar zobenu un varu, bet gan ar pareizu vārdu.

Saprotams, ka tieši tāda sistēma ir bijusi izšķirošā veidā noturīga kritiskajos tautas šķelšanās vēsturiskajos brīžos.

Pirmām kārtām pievērsīsimies pašam tautas izveidošanās procesam. Par šādas tradīcijas nesēju varēja kļūt tikai tāda tauta, kas vēl nav apliecinājusies, bet, kam bija jāveidojas Deribas noslēgšanas rezultātā. Tādēļ Vecās Deribas būtība ir Dieva apzināšana, tautas izveidošanās un savas valsts iegūšana. Šī tauta, kas vēl nebija izveidojusies, bet balstījās uz tā laika lielākajām civilizācijām (atcerēsimies Ābramu Mezopotāmijā un Mozu Ēģiptē). – šī tauta veidojās kopā ar tradīcijas attīstību un

² Deriba (senebr. *brit* savienība, vienošanās) Bībele apzīmē kā cilvēku vienotību, tā arī īpaša veida cilvēku un Dieva līgumu (Gen. 9,9-17; Otrā Mozus 29,9-14), pēc kura Dievs apņemas būt par ebreju tautas aizstāvi ar noteikumu, ka viņi ievēros Viņa doto Likumu (Ex. 34,10-27 Otrā Mozus 5,1-3; 28). Deriba, kas Sinaja kalnā tika slēgta Dieva un Israēla tautas starpā ir jūdaisma stūrakmens. *Red.*

³ Deiterojesaja nosacīts anonīma 6. gs. p.m.ē pravieša nosaukums, kura pravietojumi, pēc pētnieku domām, ir ietverti pravieša Jesajas Bībeles grāmatā (nod. 40-66) kopā ar paša pravieša Jesajas (8. gs. p.m.ē.; nod. 1-39) pravietojumiem. Deiterojesajas pravietojumi tiek uzskatīti par vienu no Bībeles poēzijas virsotnēm. - *Red.*

padziļināšanu, pēc tam formējoties kā šīs tradīcijas tauta, Toras tauta. Vēlāk kļuva iespējama agrīnās kristietības un pēc tam islāma atdalīšanās. Tomēr neraugoties uz visiem atslāņojumiem, iekšējā ebreju kopības sfēra – ebreju, jūdaisma tradīciju nesēja sfēra – saglabājās un nostiprinājās.

Vēlāk spēkā nāca dabiskās vēsturiskās atlasēs likumi. Padomājot, mēs, ebreji, visi taču esam ļoti reliģiozu cilvēku pēcnācēji. Tādēļ, ka nebija šķēršļu, lai no ebreju kopības izietu ārējā pasaulē, pastāvēja iespēja pārstāt būt par ebreju, jūdu tradīcijas nesēju. Vairākas ebreju kopienas fiziski izzuda. Bet atcerēsimies, ka sfēra pastāvīgi atrodas rotācijas stāvoklī, tādejādi nogludinot uz tās radušos pārrāvumus. Un vēl: šī sfēra ir dzīva, viņa ne tikai griežas, bet arī "elpo", radot sfēriskus slāņus, kas arvien vairāk tuvojas centram (Radītājam) un slāņus, kas attālinās no Radītāja. Pastāvīgi notiek nepārtraukta apmaiņa, mijiedarbība, tuvošanās un attālināšanās, bet sfēra paliek, dzīvo un dzīvos saglabājot savu struktūru un pastāvību.

Pastāv vēl viena ļoti skaista ideja par cita veida simetriju. Tā ir simetrija laikā, jo ebreju reliģija – tā ir lielā mērā "laika reliģija", kas balstās uz sestdienu un svētku dienu simetrisko atkārtošanos laikā. Ir zināms, ka ebreju tradīcijā ļoti attīstīta ir mūzika, bet ne tēlotāja māksla. Tieši mūzika ir "laika" māksla tirā veidā: muzikālo toni taču nosaka svārstību periods.

Tātad, ceram, ka kaut kādā mērā tēmas formulējuma pirmās daļas jēga – "ebreju tradīcijas simetrija" – ir izklāstīta. Nobeigumā pāris vārdu par tā otro daļu – "mūsdienu izvēle".

Apkārtējā realitātē vienmēr pastāv izaicinājums ebreju kopībai – kā kopībai, kas pastāv pašreizējā brīdī. Šodien, kā saprotams, šis izaicinājums ir acīmredzams, ja domājam Izraēlas valsti, tās attīstības stratēģiju un ap Izraēlu izveidojošos ebreju diasporu. Starp citu, sfēriskā simetrija paredz arī konkrētu telpisko centru – proti – Izraēlas valsti, Jeruzālemi. No vienas puses tīri praktiskie ģeopolitiskie, ekonomiskie un citi Izraēlas attīstības faktori nosaka tās prioritāti – iekļauties attīstītajā pasaules civilizācijā. Šī tendence vēsturiski var tikt

saistīta ar Apgaismības – Haskalas⁴ līnijas turpināšanu, līnijas, kas par mērķi stāda spēcīgas, mūsu laikmetam atbilstošas, stabilas ebreju valsts izveidošanu. Tātad Izraēlai ir jābūt augsti attīstītai, demokrātiskai valstij – tādai pašai kā jau visas valstis. Šī ir pirmā tendence. No otras puses, ja mēs izvērtējam ebreju pēdējo tūkstošgadu vēsturi, tad kļūst acīmredzami, ka ebreju kopības pastāvēšanu nodrošina ne tikai tas, bet gan ebreju tradīcijas un viņas simetrijas saglabāšana, kas mūžīgi saglabā unikālo ebreju kopības fenomenu.

⁴ Haskala (senebr. "apgaismība") Eiropas ebreju apgaismības kustība, kas izraisījās 18. gs. otrajā pusē un ir radniecīga Eiropas Apgaismībai. - *Red.*

Šimons Gliks

**Ebreju ieguldījums medicīnas ētikā,
tuvojoties 21. gadsimtam¹**

Nesen klajā nāca brīnišķīga publikācija² par Austrijas anšlusa ietekmi uz medicīnu Vīnē 1938. gadā. 1938. gadā no 4900 Vīnes ārstiem 3200 bija ebreji. Anšluss beidzās ar visu nakti ilgušu ebreju – Vīnes Universitātes medicīnas skolas tīrīšanu, tad tika atlaists 78% personāla. Skaidri redzams, ka ebreju ietekme uz medicīnu Vīnē bija ļoti liela, tāda pati, kāda tā bija tik daudzās citās vietās, citās kultūrās un citās sfērās. Ir labi zināma ebreju lielā saistība ar medicīnu.

Tomēr koncentrēšanās tikai un vienīgi uz ebreju ietekmi medicīnā būtu pārāk virspusējs statistisks apgalvojums. Nākamā pakāpe – ebreju profesionālo un zinātnisko sasniegumu medicīnas jomā pētīšana sniedz ne mazāk ietekmīgu sasniegumu un ieguldījumu skaitu, kas daudzkārt pārsniedz ebreju skaitu sabiedrībā un pat medicīnas profesijā. Saskaņā ar jebkuriem objektīviem kritērijiem ebreji medicīnas progresā un tā ietekmē uz sabiedrību ir devuši neproporcionāli lielu ieguldījumu. Tas noticis, neraugoties uz to, ka gan profesijas apgūvē, gan profesionālajā izaugsmē ebrejiem daudzviet pastāvēja neskaitāmi ierobežojumi.

Tomēr nav jāaizmirst, ka, pat apkopojot visas šo abpusējo attiecību nokrāsas, ebreju seno mīlestību uz

¹ No krievu valodas tulkojusi E. Sinkēviča

² Ernst E. *A leading medical school seriously damaged*, Vienna, 1938 // *Annu. Intern. Med.* 1955. N 122. P. 189
292

medicīnu pilnībā nemaz nav iespējams atspoguļot. Šie neskaitāmie sasniegumi, būdami iespējami pašiem par sevi, ataino ebreju sasniegumus, bet nav viņu vienīgie panākumi. Pastāv trīs ebreju un medicīnas attiecību aspekti.

Vērsīsimies pie katoļu filozofa Alastera Makintaira, kas savās 1979. gadā iznākušajās esejās apgalvoja: "Ir jānosaka, ko nozīmē būt ebrejam (kristietim vai musulmanim) kopumā un morālā plāksnē un kāda tam ir pieeja mūsdienu medicīnas specifiskām problēmām."³

Izraēlas valstij, kas pēc diviem gadu tūkstošiem ir atjaunota, tas ir īpaši svarīgi. Ebreju suverenitātes atjaunošanai ir jāuzsver ne tikai nacionālie aspekti, bet arī ebreju unikālās vērtības un kultūra. Tādēļ ir vērts unikālās ebreju un medicīnas attiecības izanalizēt ne tikai statistiski vai pat akadēmiskā un zinātniskā plāksnē, bet arī no tās vērtības viedokļa – ar mērķi izveidot tādu modeli, kas būs vienlīdz unikāli humāns, unikāli līdzcietīgs un unikāli ebrejisks. Kā teicis pravietis Jesaja: "No Cionas nāks likums un Dieva vārds – no Jeruzālemes" (Jes. 2,3).

Šis mērķis ir piemērots arī ebreju kopienai, kas veidojas bijušajā Padomju savienībā. Šeit, iespējams, ir tā unikālā iespēja, kad viss tiek sākts praktiski no nulles.

Lai pievērstos medicīnas ētikai un vērtībām, būtu lietderīgi aplūkot šīs sfēras attīstību pēdējo gadu laikā. Mūsdienu bioētikas jomai ir tikai apmēram 30 gadu. Piecdesmitajos gados, kad šo rindu autors apguva medicīnu, medicīnas ētikas kurss būtībā netika pasniegts Rietumu medicīnas mācību iestādēs. vienīgais izņēmums bija tās, kas atradās Romas Katoļu baznīcas pakļautībā. Neticamā šīs jomas attīstība bija atbalstāma parādība, kas norisinājās daudzu faktoru ietekmē. Kaut arī galvenās problēmas, kuras mēģinājusi risināt medicīnas ētika, ir pastāvējušas jau kopš cilvēces aizsākuma, medicīnas progresa rezultātā, kas ir paaugstinājusi iespēju medicīnai ietekmēt dzīvības procesus un nāvi, tās ir kļuvušas sarežģītas un grūti risināmas. Vēl vairāk – medicīna ir nostādījusi mūs daudzu pilnīgi jaunu problēmu priekšā, kuru pamatā ir mūsdienu tehnoloģija, piemēram, mākslīgās apaugļošanas

³ MacIntyre A. *Theology, ethics and the ethics of medicine and health care* // *J. Med. Phil.* 1979. N 4. P. 435-443.

transplantācijas, dializes un gēnu inženierijas problēmas. Zinātne nevar sniegt mums šo ētisko dilemmu atrisinājumu. Daudzu problēmu pamatā ir pašas zinātnes straujā attīstība.

Kā nesen rakstīja Džordžs Annas, "orgānu transplantācijas vēsture lielā mērā ir tehnisko sasniegumu un ētisko risinājumu nepietiekamības vēsture".⁴

Šīs problēmas ir tādas, kādas tās ir sabiedrības priekšā, kurai šo dilemmu risināšanai vairs nav vispārārtītu autoritāšu. Personības neatkarības un sabiedrības plurālisma akcentēšanas, garīdzniecības un pat ārstu autoritātes mazināšanas dēļ sabiedrībā vairs nav uzticamā enkura vētrainā šaubu jūrā. Bailes no ātri progresējošās tehnoloģijas, kas ētiskiem ierobežojumiem daudz uzmanības nepievērs, vairākkārt pastiprināja šausminošās atmiņas par nacistu ārstiem un atoma gadsimta radīto āprātīgo masu iznīcināšanas iespēju. Visi kopā šie faktori veicināja profesionālās bioētikas fenomenālo attīstību. Šodien neviena sevi cenoša medicīnas skola neiztiek bez medicīnas ētikas kursa. Tiek izdots daudz žurnālu, organizētas konferences un veidotas grupas, kas nodarbojas ar šo problemātiku.

Šīs jomas attīstība jau kopš tās dzimšanas brīža ir bijusi visai dramatiska. Daniels Kalahens, kas vada Heistingsa Centru, kurš ir viens no vadošajiem institūtiem pasaulē medicīnas ētikas sfērā, nesen apgalvoja, ka "pēdējo divdesmit gadu apbrīnojamākā izmaiņa ir bijusi bioētikas sekularizācija".⁵

Sešdesmito gadu beigās Savienotajās Valstīs par bioētikas priekšmeta rašanās iniciatoriem kļuva vairāki cilvēki, no kuriem vairums bija teologi. Ļoti drīz bioētikas sfērā ielauzās juristi un filozofi. Jebkurā gadījumā pašreizējais bioētikas autoritāšu loks nepem vērā lielāko daļu teologu viedokļu. Mēs nevēlamies apspriest medicīnas ētikas sekularizācijas problēmas smalkumus, bet gan dziļāk papētīt tās sekas, it īpaši no ebreju redzes viedokļa.

Ja kāds meklē jūdaisma atšķirības, tad ir skaidrs, ka jūdaisms ļoti lielā mērā, vairāk nekā jebkura cita

⁴ Annas G.J. Book review of spare parts: Organ replacement in American society by Renee Fox and Judith P. Swazery // Annu. Intern. Med. 1994. N 120. P. 252.

⁵ Callahan D. Religion and the secularization of bioethics // Hastings Center Rep. Suppl. on Theology, Religious Tradition and Bioethics. 1990. P. 2 - 4.

religija, ir orientēts uz dzīvi. Orientāciju uz dzīvi ir pieņēmušas arī daudzas Rietumu reliģijas, bet tomēr ne tik lielā mērā kā jūdaisms.

Cilvēka dzīves vērtības koncepcija vislabāk aprakstīta Mišnā, Sanhedrīna (4,5)⁶ traktātā: "Dievs cilvēci tādēļ ir radījis no Ādama, vienas būtnes, lai mācītu mums, ka tas, kas glābj vienu dzīvību, glābj veselu pasauli, un, kas iznīcina vienu dzīvību, iznīcina veselu pasauli; tāpēc neviens nav tiesīgs teikt otram, ka mans tēvs ir lielāks nekā tavējais". Šai uzsvērtajai un neizmērojamai atsevišķas cilvēka dzīves vērtībai ir pievērsušies daudzi, kas rakstījuši par ebreju medicīnas ētiku terminos, ko mēs labprāt apzīmējam ar "mitu" par ārkārtīgo cilvēka dzīves vērtību; pat cilvēka dzīves necīgākajam mirklim ir bezgalīga vērtība, dzīve ir bezgalīgi īsa, bet tajā pašā laikā nenovērtējami svarīga.

Bez īpašas iedziļināšanās ir skaidrs, ka cilvēka dzīve kvalitatīvi pietiekoši atšķiras no dzīvniekiem. Šī atšķirība jau ir bezmaz aksioma, un tās izcelsme meklējama reliģijā. Cilvēks, atšķirībā no dzīvnieka, bija radīts "pēc Dieva līdzības" (*Gen.* 1,27).

Ar sekulārās bioētikas parādīšanos cilvēka dzīves primaritāte var tikt apšaubīta par tik, par cik ir iedragāti tās pamati.

Sers Frānsiss Kriks, Nobela prēmijas laureāts medicīnā, paziņoja, ka jaunā bioloģija liek mums pārvērtēt mūsu ētiskos standartus un ka cilvēka dzīvība vairs nevar tikt uzskatīta par svētu. Viņš ierosināja, ka būtu vērts pārskatīt, kā likumīgi tiek noteikti dzimšanas un miršanas fakti. Dzimšanu varētu apstiprināt ar divu dienu vecumu, kad jaundzimušais ir ticis izmeklēts un kļuvis skaidrs, vai viņš ir "pieņemams cilvēku sabiedrības loceklis"; bet nāvi, iespējams, ar 80 vai 85 gadu vecumu, ar nolūku, kad pēc šī vecuma sasniegšanas tiktu aizliegta dārgas medicīnas aparātūras izmantošana. Viņš norāda: lai cilvēkus pārliecinātu mainīt viņu ētiskos pieņēmumus, reliģijas vietā bērniem būtu jānāca mūsdienu zinātniskais skatījums uz cilvēka vietu Visumā, pasaulē un sabiedrībā, zinātniskās realitātes būtība.⁷

⁶ Mišna (senebr. "likuma atkārtojums") - Talmūda daļa. Sinedrions - senebreju augstākais garīgais un sabiedriskais orgāns. (Red.)

⁷ *Logic of Biology // Nature.* 1968. N 220. P. 429.

Pazīstamais profesors T. Reičels ir sarakstījis interesantu un saturīgu grāmatu⁸ par Darvina mācības ietekmi uz atšķirību izžušanu starp cilvēku un dzīvnieku. Tā kā cilvēks un dzīvnieks, kādus mēs tos pazīstam, sastāv no vienāda ģenētiskā materiāla (DNS) un tā kā ir pierādīts, ka cilvēks ir evolucionējis, vai mēs tādā gadījumā vispār esam tiesīgi cilvēku stādīt augstāk par dzīvnieku? cilvēks gādā sev nepatīkšanas mēģinot atrast ētiskas nostādes, kas atšķirtu cilvēku no dzīvnieka. Patiesi, dzīvnieku tiesību aizstāvju vidū ir izveidojusies vesela domātāju skola, kas katru cilvēkam doto priekšrocību apskata kā neattaisnojamas diskriminācijas veidu, kas atsaucas uz "izskata atšķirībām" tāpat kā rasisms un diskriminācija pēc dzimuma un vecuma pazīmēm.

Barjeru nojaukšanai cilvēka un dzīvnieka starpā ir visai praktiski rezultāti. Deniss Predžers, kādreizējais Kalifornijas Brendiza institūta direktors, ziņo, ka, vērsoties pie amerikāņu vecāko klašu auditorijas, viņš bieži uzdevis jautājumu: "Ja jūs atrastos situācijā, kad sliktu jūsu suns un nepazīstams cilvēks un jūs varētu izglābt tikai vienu, kuru jūs glābtu?" Viņš secinājis, ka katrā skolā, kurā viņš uzdevis šo jautājumu, sunim priekšroku būtu devušas 2/3 skolēnu⁹.

Džeina Deivisa, kas vada aktīvo eitanāziju atbalstošu organizāciju, savam rakstam par eitanāziju ir devusi nosaukumu "Iemīli savu tuvāko kā savu suni"¹⁰, uzsverot, ka ar mūsu cietējiem draugiem – cilvēkiem mums vajadzētu apieties ne sliktāk kā ar saviem suņiem un vēlēties atbrīvot viņus no ciešanām.

Rietumu pasaulē aizvien pastiprinās kustība par aktīvās eitanāzijas legalizēšanu. Holandē vairākus gadus tā ir bijusi norma. Pirms trim gadiem Oregonas statā tika legalizētas pašnāvības, kas veicamas ar ārsta palīdzību; aktīvo eitanāziju legalizējusi arī viena no Austrālijas provincēm.

Holandes pieredze ir pretrunīga. Tomēr, kaut arī pēdējos desmit gados notikušā skaitlisko nozīmi var

⁸ Rachels T. *Created from animals: The moral implications of Darwinism*. L., 1990.

⁹ Prager D. *Little events that changed my thinking* // *Ultimate Iss*. 1990. N 6. P. 15 - 16.

¹⁰ Davies J. *"Love the neighbour as the dog"* // *World Right to Die Newsletter*. 191. N 18. P. 4.

apstrīdēt¹¹, fakti ir neapstrīdami. Kad pirms dažiem gadiem tika piedāvāta brīvprātīgas eitanāzijas praktizēšana, tās atbalstītāji uzņēmās nozīmīgus pienākumus, tostarp šādus obligātus noteikumus: šādi akti veicami tikai pēc pacienta atkārtotas prasības, pēc konsultācijām ar citiem ārstiem un par katru šādu gadījumu jāziņo varas iestādēm. Taču patiesībā, un tam piekrīt pat lielais vairums šīs programmas atbalstītāju, eitanāzija reizēm tiek veikta bez pacienta atkārtotas pasvītrotas brīvprātīgas prasības, ne vienmēr tiek veiktas konsultācijas un par lielāko daļu gadījumu netiek ziņots varas iestādēm. Var izdarīt secinājumu: ja tādā kompaktā, civilizētā, disciplinētā un viendabīgā sabiedrībā, kāda ir Holande, pierādīts, ka ir neiespējami ievērot abpusējos noteikumus, nevajadzētu lolot lielas cerības, ka kādā citā vietā šie noteikumi tiks precīzi ievēroti.

Tik bieži no filozofu puses apsmietais "slidenās virsmas" arguments joprojām izrādās patiesš pārk bieži, lai tiktu ņemts vērā. Nāves noteikšanā arī pastāv uz izmaiņām orientēts nežēlsirdīgs spiediens. Sešdesmito gadu sākumā uzsāktā sirds transplantācijas prakse veicināja uzskatu, ka par nāvi labāk uzskatīt smadzeņu nāvi, nevis sirds apstāšanos. Tomēr ekonomiskais, sociālais un medicīnas spiediens, daļēji arī to slimnieku problēma, kas atrodas pastāvīgā veģetatīvā stāvoklī, bija iemesls tam, ka kāds pazīstams ētikas jomas speciālists¹² piedāvāja jaunu risinājumu. Ja kāds mainīs nāves definīciju, atzīstot indivīdus, kas atrodas pastāvīgā veģetatīvā stāvoklī, par mirušiem, tad problēma būs "atrisināta" un nevienam nevajadzēs lietot metodi, kas lielākajā Rietumu sabiedrības daļā ir tikusi pieņemta, proti, šķidruma un barības ievadīšana.

¹¹ Battin M. *A dozen caveats concerning the discussion of euthanasia in the Netherlands* // *Essays in bioethics on the end of life*. N.Y., 1991.

¹² Wikler D. *Not dead, not dying? Ethical categories and persistent vegetative state* // *Hastings Center Rep.* 1988 N 18 (2). P. 41 - 47.

Tomēr cits pazīstams ētikas jomas speciālists¹³ sper vēl vienu soli uz priekšu, apgalvojot, ka pacienti ar Alcheimera slimību smagā formā faktiski neatšķiras no slimnieka ar pastāvīgu veģetatīvu stāvokli. Grūti atteikties no kārdinājuma izdarīt secinājumu, ka plakne patiešām ir ļoti slīpa, pat stāva.

Mēs ļoti nelabprāt izmantojam vēsturiskas analogijas, jo bieži vien atšķirības salīdzināmo situāciju starpā ir fundamentālas, tādēļ bieži rodas līdzīgas analogijas, kas pierāda pretejo. Šo rindu autors ļoti iecietīgi attiecas pret jebkuras situācijas salīdzināšanu ar to, kas norisinājās nacistiskajā Vācijā. Bieži ļoti viegli var nokļūt lētas demagoģijas lamatās. Un tomēr nav iespējams atturēties, neatzīmējot to dramatisko sakritību un neizbēgamo atgādinājumu, ka nevienai sabiedrībai nav imunitātes pret deģradēšanos.

Mēs 1989. gadā piedalījāmies konferencē par medicīnas ētiku Stokholmā. Viena no galvenajām sekcijām bija veltīta jautājumiem par barības normēšanu veselības aizsardzībā. Viens no Šveices ārstiem rādīja diapozitīvu, kur bija attēlots jauns šveicietis, kas uz pleciem tur divus pavecus cilvēkus. Uzraksts vēstīja, ka ap 2020. gadu jaunajam šveicietim būs jāuztur trīs padzīvojuši cilvēki. Šī raksta autors slaidam īpašu uzmanību nepievērsa, līdz brīdim, kad, atgriezies Izraēlā, uz sava galda starp pasta sūtījumiem atrada R. Proktora grāmatu "Rasu higiēna"¹⁴. To apskatot, uzmanību piesaistīja fotogrāfija – 30. gadu Vācijas propagandas atklātne, kurā bija teikts, ka katram jaunam vācietim jānes divu psihiski atpalikušu individu slogs. Būtībā tā bija identiska diapozitīvam, kuru demonstrēja šveiciešu ārsts.

Lieliski apzinoties to, ka 30. gadu Vācijas un 90. gadu Šveices sabiedrību atdala bezdibenis, tomēr nav iespējams atbrīvoties no zināma veida plosošām bailēm.

¹³ Emanuel E. *Should physicians withhold life sustaining care for patients who are terminally ill?* // Lancet. 1998. N P. 106 - 108.

¹⁴ Proctor R. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. Cambridge (Mass.), 1988.

Gribētos izteikt domu, ka plurālistiskā postmodernisma pasaulē, kas, šķiet, akli taustoties, meklē savas vērtības, pastāv izmisīga nepieciešamība pēc klasiskām vērtībām, kuras sniedz ebreju tradīcija. Mums ir skaidra atklāsmē, kas tūkstošiem gadu ritējumā ir izturējusi laika pārbaudi. Šīs vērtības var tikt pieņemtas un būt piemērotas pat neebreju pasaulē.

Kādas tad ir dažas no šīs ebreju reliģiju un tradīciju uzturošās atklāsmes sastāvdaļām? Saprātīgs ir pieņēmums, ka ebreji, kas tiek identificēti kā ebreji aiz Izraēlas robežām, pieļauj jūdaisma komponenta pastāvēšanu arī ārpus nacionalitātes, ka pastāv reliģiska atklāsmē. Šī atklāsmē, bez šaubām, ir daudzveidīga, un šeit nosauktie punkti varbūt arī nav paši dziļākie, vispusīgākie vai pārliecinošākie – vienkārši piedāvājam dažus no iespējamiem variantiem:

1) cilvēka mērķis uz zemes ir dzīve atbilstoši Dieva norādījumiem;

2) dzīvībai ir milzīga vērtība, un tās saglabāšanai ir liela morāla nozīme;

3) visas cilvēku dzīvības ir vienlīdzīgas;

4) mūsu dzīvība nav tikai un vienīgi mūsu pašu īpašums.

Šie principi var un tiem ir jātiek izdzirdētiem kā jūdaisma balsij kopā ar to balsīm, kam rūp sabiedrības, pasaules un miera, kurā cilvēces dzīves ceļam ir civilizēta nākotne, saglabāšana un kurus ir atbalstījuši mūsu pravieši un senči. Gribētos ticēt, ka šāda pozīcija sasaucas ar vēlinā rabīna Soloveičika ideju no esejas "Konfrontācija"¹⁵. Tajā viņš apgalvo, ka ebreju tautai ir jāpiedalās tajā, ko viņš sauc par cilvēka un kosmosa "vispārēju salīdzināšanos" "Radītiem pēc Dieva līdzības, mēs esam atbildīgi par nozīmīgo cilvēka un kosmosa salīdzināšanos" Mēs esam ierauti šajā salīdzināšanās procesā kopā ar visu pārējo cilvēci, "mēs stāvam plecu pie pleca ar cilvēci... vispārējās labklājības vārdā" Bioētika jāuzskata par ideālu pētniecības un darbības lauku ebrejiem.

¹⁵ Soloveitchik J.B. Confrontation // Tradition. 1964. N 6 (2). Spring. P. 1 - 29.

Tobijs Gurvičs

**Dviņu medicīnas
ētiskās problēmas Torā¹**

Augstais dviņu dzimstības rādītājs kopumā viens gadījums uz 90 dzemdībām un šī rādītāja tendence palielināties mūsdienās, ko medicīna skaidro ar dažādiem cēloņiem, nosaka šajā sakarā radušos ētisko problēmu aktualitāti. Aplūkosim informāciju, kas sniegta Torā². Kā tiek norādīts Raši³ komentārā, jau Kainam un Ābelam dzimstot, Kainam piedzima viena, bet Ābelam divas dviņumāsas. No tā var secināt, ka dviņu dzimstība ir samērā bieža, turklāt tiek minēti ne tikai dviņi, bet arī daudz retāk sastopamie trīnīši.

Vienmēr bijis zināms, ka reizēm dviņi ir pilnīgi līdzīgi viens otram, bet citreiz tikai līdzīgi, kā parasti mēdz būt līdzīgi brālis un māsa. Tomēr tikai XX gs. tika noskaidrots: ja dviņi ir attīstījušies, daloties vienai apaugļotai olšūnai, tad viņiem ir viena zigota un viņi ir pilnīgi vienādi. Ja dviņi ir attīstījušies no divām (vai vairākām) olšūnām, tad viņiem ir divas zigotas, un viņi viens otram līdzinās, kā parasti mēdz

¹ No krievu val. tulkojusi E. Sinkēviča

² Tora (senebr. "mācība", "likums") - šaurā nozīmē ebreju nosaukums Piecām Mozus grāmatām Vecās Derības (VD) jeb pirmajai daļai (senebr. "tanah"), reizēm tiek lietots ebreju Bībeles apzīmēšanai (VD) kopumā, plašākā nozīmē tā ir Dievišķā atklāsme, jūdaisma mācība. (Red.)

³ Raši - (saīsinājums no rabīna (sk. piezīmi 4) Šlomo Ichaki; 1040 - 1105), ražīgākais viduslaiku Talmūda (sk. piezīmi 6) komentētājs, viens no pazīstamākajiem Bībeles komentētājiem, Ziemeļfrancijas ebreju garīgais vadītājs. (Red.)

lidzināties brālis un māsa, kas tikai dzimuši vienlaicīgi.

Atcerēsimies Toras tekstu par Īzaka un Rebekas bērnu dzimšanu: "Un, kad viņas dienas piepildījās, lai tā dzemdētu, tad tiešām dviņi bija tās klēpī. Tad pirmais iznāca, viss sarkans kā spalvains apģērbs, tāpēc tie nosauca viņa vārdu Ēzavs. Bet viņa brālis tam sekoja, un viņa roka bija satvērusi Ēzava papēdi, tāpēc viņa vārdu nosauca: Jēkabs; un Īzaks bija, tiem dzimstot, sešdesmit gadus vecs. Un zēni pieauga, Ēzavs kļuva izveicīgs mednieks, laiku cilvēks, bet Jēkabs bija klusas dabas vīrs un mājāja teltis" (*Gen.* 25,24–27).

Ši Toras citāta izpētīšana apskatāmajai problēmai ir ļoti nozīmīga. Ēzavs un Jēkabs, bez šaubām, ir divu zigotu dviņi. Viņi ir izteikti atšķirīgi, viņiem ir pilnīgi dažādas intereses, bet pats galvenais, kā Raši norāda savos komentāros, ir tas, ka Jēkabs tika ieņemts pirmais, bet Ēzavs – otrais, kas pilnībā atbilst pašiem mūsdienīgākajiem datiem par divzigotu grūtniecības rašanās mehānismu.

Ievērosim, ka ir īpaši izcelts: "Īzaks bija, tiem dzimstot, sešdesmit gadus vecs," – bet mūsdienu medicīnā ir pierādīts, ka dviņu dzimstības iespējamība pieaug, palielinoties vecāku gadu skaitam.

Torā pieminēto dviņu skaitā ir Pereca un Zeraha, Tamāras un Jūdas bērnu dzimšana: "Un notika, viņas laikam pienākot dzemdēt, ka, lūk, dviņi bija viņas miesās. Un, viņai dzemdējot, viens bērns izbāza roku, un vecmāte papēma to un apsēja rokai sarkanu pavedienu, sacīdama: "Tas ir iznācis pirmais." Tad tas atkal atvilka savu roku, un viņa brālis iznāca pirmais. Tad viņa sacīja: "Kāpēc tu esi viņai izplēsis plīsumu?" Un tā nosauca viņa vārdu: Percs. Un pēc tam iznāca viņa brālis, kam ap roku bija sarkans pavediens, un tā viņa vārdu nosauca: Zerahs" (*Gen.* 38,27–30).

Šajā gadījumā dviņi, kurus varēja atšķirt tikai pēc sarkanā vienam no viņiem ap roku apsietā pavediena, ar maksimālu ticamības pakāpi ir vienas zigotas dviņi, un Raši komentē, ka viņi, atšķirībā no Jēkaba un Ēzava, no kuriem tikai viens ir pirmais, abiem ir vienlīdzīgas tiesības.

20. gs. kā cilvēka ģenētikā, tā arī citās atsevišķās klīniskās disciplīnās dviņu metodes sāka izmantot, analizējot saslīmšanu būtību, t.i., ģenētiskā faktora lomu konkrētu slimību patoģenēzē. Vienzigotas dviņu

(atšķirībā no divzīgotu) daudzu saslimšanu augstā konkordance (t.i., saslimstības sakritība ar konkrētu patoloģiju) kļuva par iedzimtības lomas apstiprinājumu. Kā piemēru tam var minēt situāciju no šo rindu autora klīniskās prakses, kad diviem jauniešiem, kas bija vienzīgotas dvīņi, fibrogastroskopiski apstiprināta divpadsmitpirkstu zarnas čūla, pirmo reizi parādījās trīspadsmit gadu vecumā ar trīs dienu intervālu. Ģenētiskā analīze, kā arī dvīņu metodes izmantošana ir tikai un vienīgi modernās medicīnas sasniegums, tomēr, F. Rozners Bībeles un Talmūda medicīnai veltītajos darbos kā piemēru galvassāpju gadījumā min tekstu no midrāša⁴, kurā pazīstamais rabīns⁵ teica: ja vienai no dvīņumāsām ir galvassāpes, tad otra var just to pašu. Šeit ir ne tikai norādīts uz dvīņu saslimstību konkordanci, bet izdalīti vienzīgotas dvīņi, jo minētas nevis vienkārši "dvīnes", bet gan "dvīņumāsas", jo vienzīgotas dvīņi nevar būt divu dzimumu. Tādējādi midrāša tekstā pirmo reizi ir izteikta vienzīgotas dvīņu konkordances iespējamība un norādīta dotās situācijas klīniski diagnostiskā nozīme.

No Toras viedokļa ārkārtīgi nozīmīgs aspekts ir vienzīgotas dvīņu miesas un dvēseles attiecības. Fiziski viņi ir pilnībā vienādi, imunoloģiski tas praktiski ir viens organisms, bet vai viņi kā personības ir pilnībā šķirami? Ir zināms, ka pat šķirti augušie dvīņiem ir ārkārtīgi līdzīgi raksturi. Tā, piemēram, mums gadījās novērot ārkārtīgi retu vienzīgotas dvīņuzēnu gadījumu, kad viņi bija šķirti septītajā dienā pēc dzimšanas. Par otra eksistenci viņi nebija zinājuši un pirmo reizi nejauši satikušies četrpadsmit gadu vecumā. Viņu āriene bija pilnīgi identiska, viņiem patika viena un tā pati mūzika un ēdiens, viņiem bija ļoti līdzīgi paradumi, tomēr pilnīgi atšķirīgi, diametrāli pretēji morālie principi, un ar to viņi viens no otra pilnībā atšķirās.

Tādējādi vienzīgotas dvīņiem ir vienāda miesa, viņi ir garīgi līdzīgi, bet viņiem ir dažādas dvēseles, kurām ir dota izvēles brīvība.

⁴ Midrāšs (senebr. *draš* - skaidrojuma pētīšana) kopīgais Bībeles rabinistisko skaidrojumu krājumu, kas bija izveidojušies 4.-12. gs. un ietvēra pamācošus alegoriskus VD skaidrojumus un likumdevēju pamācības, apzīmējums; 13. gs. tie tika savākti un apkopoti tādā kārtībā, ka kļuva iespējams komentēt visu VD pantu pa pantam. (Red.)

⁵ Rabīns - rakstu mācītājs. (Red.)

Cilvēka attīstības iedzimto anomāliju vidū īpaši izceļas viena no to smagākajām un iespaidīgākajām formām – neatdalīti dviņi jeb, kā viņi bieži tiek minēti pat speciālajā literatūrā, "Siāmas dviņi". Jo vairāk traucēta dviņu attīstība dzemdē, jo izteiktāka ir kropība, sasniedzot maksimumu, kad vienam ķermenim ir divas galvas. Parasti viņi piedzimst nedzīvi, bet kliniskajā medicīnā ir atsevišķi gadījumi, kad analogiskā situācijā piedzimst dzīvi un dzīvotspējīgi bērni.

Šī aspekta analīzei īpaši interesants ir Hagadas⁶ stāsts par "Cilvēku no Tevelas zemes".

Reiz dēmonu pavēlnieks Hasmodejs ķēniņam Zālamanam piedāvāja parādīt kaut ko tādu, ko tas savā dzīvē nebūtu redzējis. Sapēmis Zālamana piekrišanu, "no Tevelas zemes" atveda cilvēku ar divām galvām un diviem pāriem acu. Redzams, tas bija patiesi baismīgs un šausminošs skats, jo "... trīsdaļīgā Zālamana miesu, un viņš nevarēja pārvarēt uztraukumu"

Pats šis divgalvainais cilvēks uz Zālamana jautājumiem atbildēja: "Esmu no Adama dzimuma, Kaina pēcnācējiem." Parunājoties ar viņu, Zālamans teica: "Ja vēlies, mēs tevi aizvedīsim uz tavu zemi." Kaut arī divgalvainais cilvēks ļoti to lūdza, Hasmodejs vairs nevarēja aizvest viņu mājās, "divgalvainais cilvēks ņēma sev sievu un palika dzīvot tai zemē" Turpmāk šis cilvēks nodarbojās ar zemkopību un "kļuva par vienu no bagātākajiem pasaules cilvēkiem". Sieva viņam dzemdēja septiņus dēlus; seši līdzinājās mātei, bet viens iedzima tēvā – viņam bija divas galvas un divi pāri acu.

Rabīniskās autoritātes vairākkārt ir atgādinājušas, ka Hagadas tekstā ir daudz alegoriju un ne vienmēr tas būtu jāsaprot burtiski. To ņemot vērā, var pieņemt, ka "cilvēks no Tevelas valsts" ir galējs neatdalītu dviņu gadījums, t.i., viņam pie viena auguma ir divas galvas. Zinātniski medicīniskajā literatūrā, kas veltīta dviņu problēmām, kā arī literatūrā, kas aplūko Toras un Talmūda⁷

⁶ Hagada - (senebr. "pasaka", "leģenda", "vēstījums") apzīmējums daudziem Talmūdā un midrašos sastopamiem stāstījumiem, parunām, leģendām, pamācībām, kam nav reliģiski un juridiski reglamentējošs raksturs. (Red.)

⁷ Talmūds (senebr.) - jūdaisma reliģiski ētisko, tiesību un sadzīves priekšrakstu apkopojums, kas izveidojies 4. gs.

medicīniskos aspektus, līdz šim šāda pieņēmuma nebija. Tas tiek apstiprināts arī ar to, ka tiek uzsvērtā fenomena cilvēciskā izcelsme ("... no Ādama dzimuma"). Tiek norādītas arī nozīmīgas garīgās spējas ("... kļuva par vienu no bagātākajiem"). Turklāt viņš nav nekāds pasaku briesmonis, bet ir ista cilvēks, jo viņam bija septiņi bērni, bet tas, ka viens no viņiem līdzinājās tēvam (arī ar divām galvām), norāda uz traucējumu ģenētiskajiem faktoriem, attīstoties dzemdē, kas pilnībā nav izpētīti vēl šodien.

Tomēr Hagadā ir atspoguļota vēl kāda ar šo situāciju saistīta problēma. Pēc divgalvainā cilvēka nāves "... mantinieku vidū izcēlās strīds. Seši no viņiem teica: mēs esam septiņi brāļi, tātad mantojums ir jādala septiņās daļās. Taču septītais, tas, kuram bija divas galvas, teica: nē, mēs esam astoņi, un man ir tiesības uz divām mantojuma daļām."

Dabiski, ka šis sarežģītais jautājums bija jāatrisina kēniņam Zālamānam. Zālamāns teica: "ja šim cilvēkam viena viņa galva uztver un jūt to, kas notiek ar viņa otru galvu, tad viņš ir jāuzskata par vienu cilvēku, bet, ja tā nav, tad attiecīgi – par diviem atsevišķiem cilvēkiem."

Tādējādi dotajā Hagadas tekstā ne tikai pirmo reizi aprakstīta retā un smagākā neatdalīto dvīņu forma – divgalvains cilvēks, bet arī norādīti konkrētās juridiskās un ētiskās problēmas risināšanas veidi; problēmas, kas radusies tādā retā un tomēr iespējamā gadījumā.

Uz aprakstīto problēmu attiecas arī pavisam nesen bioloģijā izdarītais sensacionālais atklājums. Gandrīz visās avīzēs parādījās aitas Dollijas attēls, kas kļuva slavēta ar to, ka ir pirmais zīdītājs, kas pasaulē nācis klonēšanas ceļā, t.i., tika radīta no citas aitas – tās precīza kopija ir Dollija – vienas (precīzāk – tesmeņa) šūnas. Līdz šim šādi eksperimenti bija izdevušies tikai ar vardēm, kas ir daudzārt primitīvākas par zīdītājiem.

Varētu šķist, ka sabiedrības reakcija ir pārspīlēta: tad ta liela muiža – pavairojuši aitu! Tomēr ir skaidrs, ka lietas būtība slēpjas citur: ja ir iespējama aitas klonēšana, tad (agri vai vēl) būs iespējams "tirazēt" arī cilvēku. Un lūk – rodas ētiskas

p. m. ē. 5. gs. m. ē.; īpaši pamatojoties uz VD skaidrošanu. (Red.)

problēmas, kas agrāk šķita nereālas vai arī tika pieminētas tika zinātniski fantastiskajos romānos. Tagad fantastika ienākusi reālajā dzīvē, izraisot dažādas atsauksmes. Gandrīz visu attīstīto valstu vadītāji pret šīs metodikas pielietošanu attiecībā uz cilvēku attiecas ārkārtīgi negatīvi un sola visiem iespējamiem līdzekļiem (kā likumdošanas, tā arī finansiāliem) stāties tai pretim. Vai viņi spēs to izdarīt? Visdrīzāk, ka – ne.

Bioloģiskajiem eksperimentiem nav nepieciešami tik lieli kapitālieguldījumi kā, teiksim, atomieroču radīšanai, tie ir daudzreiz grūtāk kontrolējami, un mūsdienu pasaulē diemžēl ir pietiekami daudz valstu, kuru vadītājiem neeksistē nekāda morāle. Klonētu cilvēku ļaunprātīgas izmantošanas iespējas ir šausminošas: orgānu audzēšana transplantācijai, vergu darbs, lēta, paklausīga karaspēka radīšana utt.

Dabiski, ka vislabāk būtu to vispār nepieļaut. Bet, ja kontrole (arī starptautiskā) nepalīdzēs vai arī būs neiespējama, kas tādā gadījumā notiks ar cilvēci? Vai klonētos cilvēkus sabiedrība aizstāvēs? Vai no Toras un medicīnas ētikas viedokļa viņi ir līdztiesīgi cilvēki?

Līdz šim medicīnas ētika ar šiem jautājumiem nenodarbojas. Pēdējo gadu laikā dažos darbos tika analizēti embrija atdalīšanas pētījumi, bet šajā gadījumā nekādas ētiska rakstura problēmas nerodas, jo pēc embrija atdalīšanas bērni ir vienkārši vienzīgotas dvīņi. Ir pilnīgi vienalga, vai embrija sadalīšanās notikusi spontāni vai arī ārējas iedarbības (ar medikamentiem vai mehāniskā ceļā) rezultātā – dvīņi paliek dvīņi. Tomēr līdz šim medicīnas ētikā praktiski netika analizētas problēmas, kas saistītas ar cilvēka patiesu klonēšanu, t.i., "izaudzējot" viņus tikai no vienas cita cilvēka organisma šūnas. Pasaulē viņš nāk vai nu pēc šīs šūnas implantēšanas sievietes organismā (tā, kas mūsdienu medicīnā, kas nodarbojas ar neauglības ārstēšanu, tiek apzīmēta ar terminu "surogātmāte"), vai arī, biotehnoloģijai attīstoties tālāk, īpašos "inkubatoros" – kas varētu aizvietot dzemdes grūtniecību. Šādā veidā dzimis (vai "attīstījies" mazulis būs identiski līdzīgs tam cilvēkam, kura šūna bija likta viņam pamatā, bet šī, bez šaubām, nebūs vecāku – bērnu saistība, jo no vecākiem bērnam ir jāsaņem divas ģenētiskā materiāla daļas – nosacīti vīrišķā un sievišķā (t.i., tēva un mātes). Cilvēka attiecības ar savu kopiju ir attiecības vienzīgotas (t.i. pilnīgi vienādu) dvīņu starpā, tā ka ģenētiskā

informācija viņiem ir pilnīgi identiska un tiek nodota no tēva un mātes.

Seit tiek risināts galvenais ētiskais jautājums, kas parādās šajā situācijā: vai klonēšanas rezultātā radies cilvēks ir juridiski pilnvērtīgs un garīgi brīvs?

Juridiski – bez šaubām, jo katru cilvēku, lai kāds arī viņš būtu, kopš nākšanas pasaulē (vienalga, kādā ceļā) aizsargā Cilvēktiesību deklarācija. No reliģiskā viedokļa raugoties, viņam ir dvēsele, un pats galvenais – Radītājs viņam ir devis izvēles brīvību. Tātad viņš, bez šaubām, ir cilvēks. Tas, ka viņš bija klonēts no cita cilvēka šūnas un ir tā bioloģiskā kopija, ir skaidrots Talmūdā (Sanhedrina traktāts): "Radīts bija tikai viens cilvēks. Tam ir jākalpo par norādi, ka: tas, kas pazudina kaut vienu cilvēcisku dvēseli, pazudina veselu pasauli; neviens cilvēks otra priekšā nevar lepoties ar to, ka: mana dzimta ir pārāka par tavējo; katram cilvēkam ir jāatceras, ka viņam ir radīta pasaule un viņš par to ir atbildīgs."

Varam apgalvot: kaut arī pats klonēšanas process būtu amorāls, nelikumīgs un pretrunā ar Toru, tomēr, ja tas tiks izdarīts, tad bērns, kas būs radies tās rezultātā, juridiski un garīgi būs pilnvērtīgs cilvēks, kuru aizsargās starptautiskās cilvēktiesību konvencijas un likumi, Radītājs būs devis viņam dvēseli, kā visiem Viņa radītā cilvēka pēctečiem, un sniedzis arī galveno – izvēles brīvību.

Tādējādi praktiski visiem iespējamās dviņu medicīnas aspektiem ir rodams pamatojums Torā un tie var tikt risināti no tās ētiskās pozīcijas.

Iveta Leitāne

Jūdaisma motīvi Bruno Šulca modernismā

Bruno Šulcs ir dzimis Galicijas provinces pilsētiņā Drohobičā (tagad Ukrainas Republikas teritorijā) 1892. g., kura šai laikā atradās Austro-Ungārijas sastāvā. Pēc ģimnāzijas beigšanas Šulcs izglitojās mākslā Vīnē un arhitektūrā Lvovā. Drohobičā viņš nodzīvoja galveno savas dzīves daļu, turpat arī no 1924. līdz 1941. g. vietējā skolā strādāja par zīmēšanas skolotāju (pamatnodarbošanās). 1938. g. Polijas literatūras akadēmija piešķīra viņam „Zelta laurus“. 1942. g. Bruno Šulcu Drohobičā uz ielas nošāva esesietis. Bruno Šulcs uzrakstījis divas nelielas grāmatas „Kanēļa veikaliņi“ („Sklepy cynamonowy“) iznāca 1934. g., bet „Sanatorija zem klepsidras (kas vienlaicīgi nozīmē gan „smilšu pulksteni“, gan arī „nāves ziņu“)“ („Sanatorium pod Klepsydrą“), kas, pabeigta 1936. g., dienas gaismu ierauga gadu vēlāk. Viņam tiek piedēvēts arī darbs „Mesija“ („Mesjasz“), par kura pabeigšanu vai galīgo variantu gan nav drošu ziņu. Šķiet, ka kādu no variantiem Bruno Šulcs nosūtījis Tomasam Mannam, pie kura šāds manuskripts tomēr nav atrasts. Paša manuskripta meklēšana, kura līdz pat šim brīdim nav pārtraukta, izraisījusi misteriozus atgadījumus teju vai līdz padomju drošības dienesta iesaistīšanai šī darba nesankcionētā glabāšanā. Bruno Šulcs pats zīmējis ilustrācijas saviem darbiem, kas iznākušas atsevišķā grāmatā Bruno Schulz. Ilustracje do własnych utworów (zebrał, opracował, słowem wstępnym opatrzył Jerzy Ficowski), Wydawnictwo RePrint Warszawa, 1992. Bruno Šulca vecāki nebija

praktizējoši ebreji, arī idišu rakstnieka ģimenē lietoja reti - šeit sarunājās galvenokārt poliski. Tomēr Bruno Šulcs saglabāja komunikāciju ar daļēji asimilētiem ebreju izcelsmes intelektuāļiem pašā Polijā un varēja izmantot bagātīgos ebreju tekstu tulkojumus, kas 19. gs. - 20. gs. pirmajā ceturksnī iznāca vācu valodā. Viņš lasīja Kafkas un Huserla darbus. Šulcs pat gatavojās izstāties no ebreju kopienas, lai apprecētos ar katolieti, taču šis nodoms palika nerealizēts.

1. Grāmata: meklējumu sākums

Tas, ko var izlasīt grāmatā, ir notikuma vēsture. Vēsturi var izlasīt kartē, kas ir „īstenā mirdzuma grāmata”¹ „Kad visi ir sazvērējušies, lai Tevi noklusētu, ak, Dievs, un kad Francis Jozefs I ir aizbarikādējies, aizlipinājis pēdējo spraugu, lai Tevi nesasniegtu, Tu ietrieci mani šo liesmojošo grāmatu”. Aleksandrs Lielais tiek pretstatīts Francim Jozefam:

„Kas gan ir Franča Jozefa I profils I ar pliku pauri, vainagotu ar lauru vainagu? Vai tas nav ikdienības simbols, visu iespējamību determinējums, nepārvaramu robežu ķīla, kurās pasaules reiz par visām reizēm ir ieslēgta? Pasauli no visām pusēm tobrīd aptvēra Francis Jozefs I un nebija izejas ārpus viņa. Visos horizontos izauga, no visiem stūriem izlīda šis visaptverošais un neizbēgamais profils, kas aizslēdza pasauli ar atslēgu kā cietumu”.

Aleksandrs Lielais ir paša varoņa paralēltēls („Pavasaris”), riskants kartes lietojuma veids². Atgriezīsimies pie Grāmatas atrašanas brīža:

„Kādu ziemas dienu sastapu Adeli tīrīšanas darbu laikā, ar slotu rokā, atbalstījušos pret pulti, uz kura gulēja kāda loksne. Noliecos pār viņas plecu, galvenokārt ne intereses pēc, bet lai apreibinātos ar viņas ķermeņa smaržu, kura jauneklīgā pievilcība

¹ „Mirdzuma grāmata” - domāts kabalistiskais traktāts „Zohar” (Mirdzums).

² „Tās bija savādas abreviatūras un formulas, civilizāciju receptes, rokas amuleti, kuros varēja satvert starp diviem pirkstiem klimatu un provinču esences. ... Kas gan vairāk varēja piederēt cēzariem un uzurpatoriem, iekarotājiem un diktatoriem? Es iepazīnu pēkšņo varas pār zemēm saldmi, tās nepiesātināmības dzeloni, kuru var apmierināt tikai ar valdīšanu. Kopā ar Maķedonijas Aleksandru es alku visas pasaules. Un ne zemes pēdu mazāk par pasauli”.

nesen bija atklājusies maniem mostošamies jutekļiem. <...> Šo stāstu es izlasīju, noliecies pāri Adeles plecam un pēkšņi man iedzēla doma, no kuras dūriena es viss iedegos. Tā taču bija Grāmata, tās pēdējā lappuse, tās neoficiālais pielikums, aizmugurisks izdevums, atbiru un krāmu pilns. Varavīksnes fragmenti sašūpojas virpuļojošajās tapetēs, es izrāvu loksni no Adeles rokām un balsi, kas atbrīvo mani no paklausības, kļiedzu: „Kur tu rāvi šo grāmatu?“ „Mulķīti“, viņa bilda, paraustot plecus, „tā taču vienmēr te guļ un katru dienu mēs no tās izplēšam ietinamās lapas gaļas veikalam un tēvam brokastim“.

Lasišanai nepieciešami pieĎer tas, ka tā tiek lasīta pār Adeles plecu, jeb tās ierosinājums ir noteikta jutekliska kvalitāte, kuru iemieso kalpone Adele, bet pakļautības tai iemiesojums vienkārši „kalpotāji“³. Atliek norādīt uz daudznozīmības iespējām oriģināla valodā, kur tie apzīmēti ar „subiekti“ ne tikai „kalpotāji“, bet arī „subjekti“⁴, kas dzenas pakaļ Adelei. Jutekliskā elementa rosinošā, inspirējošā daba jūdaismā tiek raksturota ar *Jecer-ha-ra* - ļauno dziņu. Garīgā dimensija jeb D-šķā dvēsele, to pakļaujot, iegūst kaisli, ko pati producēt nespēj. *Jecer-ha-ra*, kuras simbols ir Adele, uzdevums tālab ir „kārdināt“, bet ne „pavest“ (Zohar, 163a). Tēvs fiksē „kalpotāju dzišanas pēc Adeles cauri visām tukšajām un skaidri apgaismotajām istabām, kāpnēm uz leju, kāpnēm uz augšu, līdz viņa izslidēja un ievēlās gaisajā virtuvē, kur tā aizbarikādējās ar virtuves bufeti“.

Garīgas pārrunas nespēlē Šulca varoņu dzīvē, tāpat kā Prusta nekādu nozīmīgu ierosinošu lomu.

³ „Jutekliskās zīmes Šulcam norāda jau uz autentiskā klātbūtni, tās atrodas ceļa sākumā (Adele) un tā beigās: „Šloma pacēla seju, oston gaisā. Maiga dvesma nesa oleandru smaržu, svētku dzīvokļu un kanēja smaržu. Tad viņš vareni nošķaudījās savu pazīstamo, skaļo šķaudīenu, no kura baloži uz policijas posteņa pārbijušies atrāvās un uzlidoja gaisā. Šloma nosmējās: Dievs lika manīt caur viņa nāšu kņudēšanu, ka pavasaris sācies. Tā bija drošāka zīme nekā stārķu atlidošana un no šī brīža dienas caurauda tās denotācijas, kuras, pazaudētas pilsētas troksnī, gan tuvāk, gan tālāk vēstīja šo notikumu ar savu asprātīgo komentāru“

⁴ Sk. tālāk par "dzīvniecisko dvēseli" ar visiem tās subjekta raksturojumiem.

Tieši Adele stāv varoņa meklējumu ceļa sākumā, gluži tāpat kā greisirdība stāv Prusta „zaudētā laika meklējumu“ sākumā⁵. Pat Šloma, vietējais noziedznieks, kas, sākoties pavasarim, ik gadus tiek izlaists no cietuma (pavasaris vs. cietums), varoņa *alter ego*, kas satur norādi uz „salem“ (veselums), izrādās pie varoņa tālab, ka meklējis Adeli. Viņas apdzīvotā virtuve ir tā, kas ierosina atmiņas par savu misiju zudumu milžu rasei. Adele ir pēdējā aizmiršanas pakāpe, kas reizē dod visspēcīgāko stimulu atgriezties pie zaudētās vienības.

Tāpat arī ne garīgas sarunas ar Šlomu, kurš ir varoņa *Alter Ego*. Vienīgo šādu sarunu atspoguļo pats stāsta „Geniālais laikmets“ noslēgums, kur Šloma iegriežas pie varoņa un aplūko viņa „geniālā laikmeta“ galveno produktu - zīmējumus, ko tas pagatavojis saistībā ar „ugunsstaba“⁶ parādīšanos mājas virtuvē. Sarunu ievadot, varonis gatavojas parādīt Šlomam viņa rīcībā esošo un atvilknē rūpīgi noslēpto Oriģinālu, par kuru iepriekš ziņots („Grāmata“), ka maskēšanas nolūkos varonis to piesedzis ar grāmatām. Grāmatu vietā viņš tomēr izvelk no atvilknes Adeles kleitu un kurpītes, zem kuriem mirdz „dārgais rokraksts“. Un Šloma paņem rokās taisni tos: „To Dievs nav teicis - viņš beidzot bilst - bet cik ļoti gan tas mani pārlicina. <...> Sešas radišanas dienas bija dievišķas un gaišas. Taču septītajā dienā Viņš sataustīja rokās svešu pavedienu un pārsteigts atrāva roku no pasaules. <...> Ak, Jozef, bīsties no septītās dienas“ Paņemot padusē Adeles atribūtus, Šloma nobeidz: „Kā gan es varu tevi atstāt šo simbolu varā?“

⁵ Arī voluntārā atmiņa nespēlē gluži nekādu lomu. Grāmatu varonis gandrīz vai būtu aizmirsis, ja, kā atzīstas pats, "nebūtu kādas nakts". Varonis tāpat kā Prusta gadījumā meklē tikšanās. Kādu dienu tas atklāj aizmirstās grāmatas pazušānu. Un jaunu tikšanos, kā minēts, ievada Adeles tuvums. Tā vilina varoni, grāmatu tas sastop ceļā uz kalpones smaržu. Attiecībā uz Prustu: "No rītiem, kad varonis pieceļas, viņš piedzīvo sevi ne tikai patvaļīgu atmiņu spiedienu, kuras sajaucas ar kādu apgaismojumu vai smaržu, bet arī patvaļīgu vēlmju uzplūdu, kuras iemiesojas kādā garāmejošā sievietē - maizniecē, veļas mazgātājā vai augstprātīgā jaunā skuķi, "vienkārši tēlā..."

⁶ "ugunsstabs" pavada ebrejus tuksnesī (Ex. 13, 21).

Šīs idejas pamatā ir priekšstats par Šabatu kā *imitatio dei*, kur ebreja atdarināšanas objekts ir Radītāja „radošās (mērķtiecīgās) darbības“ pārtraukšana jeb „rokas atraušana no radības“ septītajā dienā. Pati „rokas atraušana no radības“ apstiprina „D-va roku atspīdumu“ uz tās, kas ir „ģeniālā laikmeta“ zīme. Šlomas replika tādējādi koncentrējas sprieguma pilnā sintaksē starp Šabata „radošās darbības aizliegumu“ un *jecer-ha-ra* kā šādas darbības nozīmīgāko avotu, pēdējo attiecinot uz radošo un nevis finālo cēloni. Adeles kleita un kurpītes šeit tiek eliminēti to finālā cēloņa aspektā, alūzija uz Šabatu toties balstīta paša Šabata finalitātē, citiem vārdiem, tā eshatoloģiskajā perspektīvā un pamato šādu eliminēšanu.

„Svešais pavediens“ figurē kā norāde uz gnostiskā elementa klātbūtni. Varoņa zīmējumi, kurus aplūkojot, Šloma izteic savu brīdinājumu, ir alūzija uz Talmūda traktātu Berahot IOa, kas interpretē Rakstu rindu: „Un nav klints (*cur*), izņemot mūsu Kungu“ (I Sam. 2,2) kā „Un nav mākslinieka (*cajar*), izņemot mūsu Kungu“.

2. Divas grāmatas

Sākotnējā Grāmatas atraidīšana Bībeles formā skaidrojama ar „divējādās Toras“ izpratni rabiniskajā jūdaismā, proti, atklāsmes Tora ir ne tikai Raksti jeb rakstītā Tora (*tora šebihtāv*), bet arī mutiskā Tora (*tora še-be-al-pē*), turklāt, kā akcentē *hagada*, vienīgi rakstītās Toras atzišana ir nepietiekama, kā vēsta rabina un prozelīta saruna, kur pēdējais vēlas apgūt tikai rakstīto Toru. Kad rabīns tam pirmajā dienā iemāca kā alfabēta pirmo burtu *alef*, bet nākamajā kā alfabēta pirmo burtu *bēt*, izraisot skolnieka samulsumu, tad ar to tiek norādīts, ka rakstītās Toras lektīre pati ir mutiskās Toras eksistences veids (ir apspiežama).

Kabala daļa Toru transcendentālajā Torā (*tora kedumā*) un atklāsmes Torā (*tora šebihtāv* un *tora še-be-al-pē*). Tai pat laikā atklāsmes Tora bez transcendentālās Toras ir tukša, tā satur notikumus un patapinātas parādības (Šulcs runā par reprezentācijas un patapinātās esamības fenomenu kā neatņemamu „ģeniālā laikmeta sastāvdaļu“ iepreti *tora kedumā*, kas pārstāv D-va slavu.

Pat tēvs nespēj dot varonim nekādu apmierinošu atbildi uz Grāmatas (citiem vārdiem, vēstures,

notikuma) iztrūkumu, kaut pats zināmā mērā ir šis Grāmatas klātesamības veids. Esamība-kopā-ar-tēvu iezīmējas ar abu klusēšanu. Patiesībā runa ir vismaz par diviem tēviem. Eksistence kopā ar tēvu Grāmatas pirm-pieredzes kontekstā asociējas ar kabalistisko pirm-Toras jeb sākotnējās Toras (*tora kedumā*), transcendentālās Toras izpratni. Tā vēl nav atklāsmes Tora. Jeruzālemes Talmūda traktātā Šekalim (6a) lasāms: „balta uguns iegravēta melnā ugunī“. Baltās uguns burti kabalistiem ir neredzami un neierobežo transcendentālo Toru, bet melnās uguns burti ir redzami, tiem ir ierobežota un ierobežojoša forma. Attiecība starp „baltās uguns burtiem“ un „melnās uguns burtiem“ ir ekvivalenta „liesmas“ attiecībām pret „uguni“. Citiem vārdiem, Bībele ir sekundāra attiecībā pret pirm-Toru, *tora kedumā*. Oriģināls jeb transcendentālā Tora Visaugstākajam ir bijusi radīšanas modelis, kas saturējis „pasauļu zīmējumus“ (*cijūr ha-olamot*). Pēc Izaka Lurijas mācības paša radīšanas brīža izraisītā katastrofa ir ierosinājusi t.s. „trauku sasišanu“ (*ševirat hakelim*), kuri bija paredzēti radības uzņemšanai. Šis sasišanas rezultātā radušās šķembas veido viszemāko pasauli un ielaiž sevi tumsas spēkus, kuri sagūsta „septiņu radīšanas dienu“ gaismu. Gaismas sagūstīšana ir viens no gnosticisma pamatmotīviem. Netiešais „Adeles atribūtikas“ satuvinājums „svešajam pavedienam“ D-va rokās, šķiet, reizē iezīmē Šulca pieslēšanos šim gnosticiskajam motīvam. „Septiņu dienu gaismu“ (Jesaja, 30,26), saskaņā ar kabalistisko traktāta *Zohar*, Visaugstākais ir noslēpis un atklās tikai līdz ar Mesijas atnākšanu.

3. Degradācija jeb nokāpšana / nolaišanās

Tēva *Alter ego* varonis saskata kādā no tēva putniem:

„Atmiņā man palicis it īpaši kāds kondors⁷, milzīgs putns ar kailu kaklu, sakrunkotu seju un

⁷ Kondors - Amerikas grifu dzimts suga, lielākais piekūnveidīgo kārtas putns, kura ķermeņa garums pārsniedz metru, spārnu plētums var pārsniegt 2,8 m. Apspalvojums melns, uz spārnēm baltas joslas, galva un kakls turpreti kaili. Pārtiek pārsvarā no beigtiem dzīvniekiem un sastopams Dienvidamerikā Andu kalnu alpinajā joslā.

bagātīgi pārklāts izaugumiem. Tas bija tievs askēts, budistu lama, mierīgas cieņas pilns visā savā uzvedībā, vadoties pēc savas dzimtas stingrā ceremoniāla. Kad tas sēdēja iepreti tēvam, nekustīgs savā monumentālajā seno Ēģiptes dievību pozā, ar aci, aizvilkušos ar dulķainu redzokli, iesānis aizklājošu nagu, lai aizvērtu to pilnībā savas cieņpilnās kontemplācijas vientulībā, tad ar savu akmeņaino profilu tas likās mana tēva vecākais brālis⁸. Tā pati ķermeņa, dzīslu un sakrunkotās cietās ādas matērija, tā pati izžuvusi un kaulainā seja, tie paši pārragojušies dziļie redzokļi. Pat rokām, spēcīgām locītavām, garajām, tievajām tēva delnām, ar izspiedušamies uz āru nagiem, kondora nagi bija zināms analogs. Redzot viņu tā iemīgušu, nevarēju pretoties iespaidam, ka manā priekšā atrodas mūmija - izžuvusi un tālab pamazināta mana tēva mūmija. Domāju, ka arī no mātes uzmanības neaizslidēja šī savādā līdzība, kaut arī mēs nekad neskārām šo tēmu. Zīmīgi, ka kondors lietoja ar manu tēvu kopīgu naktstrauku.

Acimredzot degradācija, atkritumi, ekskrementi, mizas utt. ir pēdējā zīme pazaudētajai identitātei, kas apvieno tālāk vairs nesadalāmos elementus, pēdas rekonstruējamai vienībai, proti tas, kas vēl apvieno mūmiju ar personu, saturu ar apvalku. Ekskrementi, čaula kā „zemākās pasaules“ atribūti (ne velti uzsvērti pārragojušies, t.i., neorganiskie elementi) ir vislielākais izaicinājums personālai konfrontācijai:

„Zibens gaismā ieraudzīju savu tēvu plandošos naktsveļā, kā tas ar šausmīgu lāstu izlēja logā ar varenu šlakstu naktspoda saturu naktī, skanošā kā gliemežvāks“.

Taisni tur, kur tēvs izsviež sava naktspoda saturu, parādās Visvarenā seja.

„Neskatoties redzēju viņu, bargo Demiurgu, kā tas guļot tumsā kā uz Sīnaja, atbalstījies spēcīgās rokas uz karnīzes, piespieda milzīgo seju augšējiem logu stikliem, uz kuriem kropli saspīlēti iezīmējās viņa galīgais deguns ... Pēkšņi logs atvērās ar tumšu žāvu un tumsas palags novēdīja pāri istabai“.

Notikušais rezonē ar hasidisma tēzi par vienmēr klātesošo D-va slavas tuvumu un Radītāja un hasīda (taisnā) Viens-Otram-acis-skatišanos (Dubnow, I

⁸ Sal. ar "cilvēka vecākā brāļa" konceptu Andrejam Platonovam.

,95)⁹. No otras puses, kad D-vs caur Saviem plivuriem spēj palūkoties, „viss, kas notiek pasaulē, rāda pavisam jaunu seju“ (turpat).

„Tas bija Grāmatas pēdējais vārds, kas atstāja divaina satraukuma garšu, bada un uzbudinājuma sajaukumu dvēselē“.

Grāmata ir jāreducē, jādegradē līdz pēdējai pakāpei lai uzsāktu atgriešanās kustību. Pēdējais vārds ir tas, kuram ir vielielākā tieksme uz pazuudēto vienību, kas līdz galējai pakāpei kāpina lasītāja jūtīgumu un sensibilitāti. Tas - paradoksālā veidā - ir **Origināls pats**.

Noliecieties pār šo Grāmatu, ar seju, kvēlojošu kā varavīksne, es klusi degu no ekstāzes uz ekstāzi. Iegrimis lasīšanā, aizmirsu par pusdienām. Mana nojauta mani nepievīla. Tas bija **Origināls**, svētais oriģināls, kaut arī dziļā pazeminājumā un degradācijā. Un, kad vēlā novakarē, svētlaimīgi smaidot, ieliku rokrakstu visdziļākajā atvilktņē, piesedzot to maskēšanai ar citām grāmatām, man likās, ka blāzmu novietoju uz guļu kumodē, blāzmu, kura vienmēr no jauna pati no sevis uzliesmoja un atgriezās cauri visiem purpura toniņiem un nevēlējās vien beigt. Cik vienaldzīgas gan man kļuva citas grāmatas! Jo parasti grāmatas ir kā metaforas. Katrai no tām ir kāds mirklis, tāds brīdis, kad tā ar kļiedzienu uzlido kā fēnikss, kvēlodama ar visām lapām. Šī vienīgā mirkļa, šī vienīgā momenta dēļ mēs arī pēc tam to mīlam, kaut tad tā ir vairs tikai pelni. Un ar rūgtu rezignāciju mēs kādreiz vēlu ceļojam cauri tās atdzisušajām lappusēm, pārbidot ar kokainu klaboņu - kā rožukroni - tās mirušās formulas. Tas nozīmē, ka grāmatu kļūst arvien mazāk, bet **Origināls** aug. Taču mēs negribam lasītāju garlaikot ar Doktrīnas izklāstu. Mēs gribētu pievērst uzmanību tikai vienai lietai: **Origināls dzīvo un aug**. Kas no tā izriet? Lūk, kad katru nākošo reizi atveram mūsu rokrakstu, kas zin, kur tolaik būs Anna Cillaga un tās uzticamie.

Ir divi gāmatu veidi. Vienas grāmatas dzīvo tikai vienu vienīgu brīdi un šo viņu dzīvīguma mirkli lasītājs nekad nevar atgriezt atpakaļ, grāmata ir mirusi, atmiņa velti pūlas vēlreiz izspiest šo dzīvīgumu. Šulcs atmasko Atmiņas deficienci, gluži tāpat kā Prusts. Taču tā ir Grāmatas jēdziena

⁹ Dubnow, Simon. *Geschichte des Chassidismus*, B.1, Berlin, 1931.

nepilnīga izpratne, proti, kad grāmata ir norāde uz sevi pašu, uz tekstu kā kādu no savām iepriekšējām lektūrēm. Tai jābūt norādei un vienlaikus paša Oriģināla daļai. "Grāmatu" atšķirībā no "grāmatas" vienmēr lasa no jauna. Ja nozīmē virzienu „uz” un reizē noliedzošā partikula la pielīdzina maksimumu (Oriģinālu) Nekam. Oriģināls nekad nav šeit un tas ir vienmēr klātesošs.

„Taču atgriezīsimies pie Oriģināla. Taču neesam jau nemaz to pametuši”.

Tālab varonis pārmet tēvam, kurš tam nozīmē dzīvu Grāmatas pieredzi (nodaļas sākums), taču pēc dēla pieprasījuma atnes tam „Bībeles grāmatu”:

„Pacēlu pārmetuma pilnas acis uz tēvu. „Tu zini, tēvs,” es kļiedzu „tu labi zini, neslēpies, neizlocies. Tā grāmata tevi nodeva. Kālab dod man šo izkropļoto apokrifu, tūkstošo kopiju, nemākulīgo falsifikāciju? Kur liki Grāmatu?”

Vispirms šķiet, ka šeit iedomāta platoniskā struktūra: modelis, kopija. Tā kā varonis piekāpjas, ka pats atradis bezgalīgi kritušu grāmatas eksemplāru kā Grāmatu pašu, tad tas atrodas pavisam citās attiecībās ar Bībeles „tūkstošo kopiju”, „apokrifu”, „falsifikātu”, nekā to varētu domāt, izejot no šķietamās alūzijas uz platonisko *eidolon*. Tā kā Oriģināla pēdējā lappuse kļūst par Oriģinālu pašu, Šulcs pārstāj būt platonists¹⁰.

„Grāmata ir postulāts, <...> uzdevums” jeb grāmata tiek ikreiz rakstīta no jauna (ikviena Grāmatas atvēršana ir tajā ietvertu elementu pārkombinēšana). Skaitļu un burtu kombinatorika ar pirmelementu ierobežotības nosacījumu tiek izcelta Kabalā. Arī Adeles kalendāru lietojot varonis pārstata varoņu vārdus, situācijas un sižetus. Maksimāla elementu kombinatorika, no vienas puses, un to elementu ierobežotība, kas šo kombinatoriku iedarbina, ir svarīgākā īpatnība grāmatai *Sefer Jecira*¹¹, tajā izpaušošos mēra izpausme¹². Tā,

¹⁰ Būt platoniskim nozīmētu, izspiest no oriģināla ļoti attālinājušās kopijas uz aizdomu pamata, ka tās izkropļo pirmtēlu. Varonis uzvedas antiplatoniski, tā kā viņš ļoti augstu novēertē tieši šo kopiju, un, izejot no tā, pamato pašu Oriģināla jēdzienu (pirmā reize, kurš šis jēdziens uzpeld, jo pirms tam ir spēkā platoniskais iedalījums: Grāmata / grāmatas).

¹¹ *Jecira* - no ebreju saknes יצר - veidot. Vārds ir tuvs grieķu ποιησις. Pēdējais ir atvasināts no darbības vārda

piemēram, runa ir ne vairāk - ne mazāk kā par par 32 ceāiem נתיבות חלכי, ierobežotas telpas maksimālu izlietojumu. Lasītājam Šulcs piedāvā, izlasīt Adeles grāmatu vismaz divas reizes. Proti, Annas Cillagas un viņas „draudzes” vēsture, bezkrāsainās pilsētiņas monotonā eksistence, principu nostiprināšanas piedāvājums, Magdas Vangas principu laušanas piedāvājums, fluīda reklāma veido vienu šādu rindu, no kuriem patiesais notikums ir vienīgi Annas Cillagas vēsture, ko autors pielīdzina ļjaba grāmatai. Cietoksnis, kura vārtus „Annas Cillagas uzticamie” var atvērt ienaidniekam, piemēram, reklāmaģentu personā, arī ir „ķermenis”¹³, bet apmatojums šeit cita starpā¹⁴ ir „dvēseles forma”. Dažādi apmatojuma tipi ved tālāk uz „dvēseļu klasifikāciju” kā dzīvnieku klasifikāciju (sk. tālāk „Dzīvnieku hierarhija”), kas rezonē ar t.s. „dzīvniecisko dvēseli”¹⁵). Apmatojums,

κοιλιβ un nozīmē "producēt" Jetsira nozīmē radišanu (producēšanu) un sasaistišanu vienlaicīgi. Šulcs raksta savā esejā "Realitātes mitizācija": "Poēzija tie ir jēgas issavienojumi starp vārdiem, sākotnējo mitu pēkšņa reģenerācija". Poēzija šeit ir atbilsme ebreju מן pasaules savešana kārtībā. Viduslaiku ebreju filozofs Ābrahāms Ibn Ezra runā par *creatio* (pāņemot Aristoteli, viņa Poētikas 8.,9.,10.nodaļas).

¹² Šai sakarā ir jānorāda uz tuvību ar grieķu jēdzienu "mērs" (metron). Kā pamats šeit jāņem Hēraklīta izteikums: "Saulē nepārkāpj savu mēru. Ja tā to dara, to vajā fūrijas, taisnīguma (Dike) kalpones (B 94). Kā atbildi Protagora postulātam, ka cilvēks ir visu lietu mērs, Platons pamato Dievu kā visu lietu mēru (Likumi IV, 716 c). "Metron" ir jēdziens arī Aristoteļa ētikā (NE II,5; 1106a29), kur μετρον ir ekvivalents μεσον.

¹³ Ķermenis kā "mazā pilsēta" (ir *ktanā*) - sk. *Kohelet* 9.14, *Nedarim* 32b.

¹⁴ Galva Kabalā ir svarīgākā ķermeņa daļa. Atsevišķas ķermeņa daļas *kabalā* atspoguļo metafiziskas kategorijas un paša Dieva īpašības. Galva arī ebreju mākslā attēlota lielāka un reālistiskāka nekā pārējais ķermenis. Galva ir "intelektu trauks" - *kejle* (idišā). Mati Austrumeiropas ebreju vidū tiek uzskatīti par tādiem, kas sargā cilvēka intelektu. Bārdai nereti ļāva ataugt ortodoksie *hasidim* apmatojumu nedrīkstēja pat kopt. Izkritušos matus uzglabāja starp Bībeles un talmūda lappusēm. Arī peisi (*pejes*) kā Dieva līdzības aspekts bija domājoša cilvēka simbols. Diskusijas laikā bija ierasts tīt tās ap rādītājpirkstu.

¹⁵ *Nefes ha-bahamit*.

mati kā faltēts apģērbs asociējas arī ar audekla matēriju, apģērbu (prāts, runa un darbība ir trīs dveseles apģērbī hasidismā, sk. Šneurs Zalmans, *Tanija*, 4.nodaļa). Audekla matērijas „pārdevējs” ir Jēkabs, Jozefa tēvs.

„Grāmatā” izlasītais notikums tad būtu, piemēram, „dvēseles vēsture”.

„Cik neaptverams ir pavasara horoskops! Kas gan var ņemt tam ļaunā, ka tas māca viņu lasīt uzreiz simt veidos, kombinēt taustoties, zilbiskot visos virzienos, laimīgs, ka tam izdevies kaut ko atšifrēt putnu maldinošās minēšanas vidū”.

„Grāmata” (tāpat kā karte) - tas ir notikums kā kāda iespējama „grāmatas”¹⁶ lektīre, reizē „pavasaris”, kas šo iespējamo lektīri aktualizē. Tā arī jebkura vārda sakne kā burtu kombinācija ir vienlaicīgi vārdu un norišu kombinācija (kombinatorika), ikvienā burtā jau ir ievita vēsturu (notikumu) rinda, kas vienīgi jāattīsta. Ikvienam burtam piemīt vara producēt citus burtus.

„Atgriezīsimies pie Oriģināla. Taču neesam to nemaz pametuši. Šeit mēs saskaramies ar Rokraksta dīvainu īpašību, kas nu skaidra atklājas lasītājam, ka tas attīstās lasīšanas laikā, ka tam ir uz visām pusēm atvērta robežas jebkādam fluktuācijām un pieplūdumiem”.

Putni ir šifrs burtiem jeb, precīzāk, punktiem (patskaņiem). Patskaņu lietojums ir vienlaikus teksta interpretācijas veids jēga būtiski izmainās ar konkrētiem patskaņiem sinkopētas lektīres rezultātā komentējot *Ex. 32, 16*: „Tāfeles bija Kunga darinātas un raksti Kunga rakstīti, uz tāfelēm iegravēti (*harūt*)”, *Avot* aicina lasīt *harūt* (iegravēti) kā *heirūt* (brīvība), norādot, ka „neviens nav brīvs, izņemot to, kas studē Toru” (6.2). Tēva ornitoloģiskā aizraušanās ir nekas cits kā pārdoša lektīre, jo viņa kultivētie putni burtiski tiek „izlasīti” no grāmatām: „Kad tēvs studēja lielus ornitoloģiskos kompendijus un šķirstīja krāsainas tabulas, likās, ka no tiem sāk izlidot spārnaini fantazmāti” („Putni”). Tā ir alūzija uz putnu valodu pārvaldošo pravieti Eliju¹⁷ un reizē

¹⁶ Nebūt ne nejauši varoņa rokās nonāk kalendārs, citiem vārdiem, „gada karte”

¹⁷ Stāsts par Zālamanu un Baal Šem Tov vēsta par to, kā abi māca nepacietīgam skolniekam putnu valodu, bet skolnieks zaudē varu pār putniem, jo mācījies steigā ilgu studiju vietā (sk. Martin Buber *Die Vogelsprache*, *Die*

nozīmē sava veida cilvēka imitācijas, atdarināšanas kreativitāti, kura pakļauta atsvešināšanas briesmām attiecībā pret savu demiurgu un rezultātā lemta neveiksmei. „Traktātā par manekeniem“ tēvs uzstāda teoriju:

„Pārāk ilgi esam dzīvojuši zem Demiurga nepārspējamās pilnības terora, pārāk ilga viņa radīšanas pilnīgums ir paralizējis mūsu pašu jaunradi. Mums nav pretenzijas pielīdzināties Viņam. Mēs gribam būt radītāji savā zemākajā sfērā, mēs alkstam - ar vienu vārdu sakot - pēc demiurģijas“.

Cilvēka kreativitātes bezdibeni pēc demiurģijas parauga Šulcam šķiet bīstami („svētais paveidiens“). Tēva izaudzētie un koptie putni atgriežoties „jau vairs nespēj apazīt tēvu“. Kad tie ievainoti krit zemē, tā ir vienīgi „bezformīga spalvu kaudze“.

Tie bija milzīgi spalvu saišķi, piebāzti kā ar vecu sprāgoņu. Daudziem nevarēja izšķirt galvu, jo galvveidīgā ķermeņa daļa nesaturēja nekādas dvēseles iezīmes. Daži bija pārklāti ar savēlušos, aplupušu vilnu, kā zubri, un pretīgi smirdēja. Citi atgādināja kuprainus, plikgalvainus, vārgulīgus kamieļus. Citi atkal bija no noteikta papīru spalvu veida, kas bija tukšs iekšienē, bet brīnišķi krāsains ārpusē. Daži tuvumā izrādījās nekas cits, kā lielas pāva astes, krāsaini vēdekļi, kuros neizprotamā veidā dvašoja kāda dzīvības šķietamība“.

Putni tēva radītā kreatūra kā demiurga kreativitātes imitācija, rezultātā producē putnu¹⁸ liķus. Arī Šloma pavēl „Ak, Jozef, sargies no septītās dienas...“Šalom (kontinuitāte, veselums), kas šeit ir bez jarē un raksturo cilvēka kreativitāti ir kropļota „Jerušalajim“ lektīre. Arī sievišķā kreativitāte izpaudīsies efemēriskumā, perversitātē¹⁹ vīrieša

Chassidischen Buecher, Berlin, 1927, 298-307.lpp.). „Visu radību valodas“ apguve ir mācīšanās ideāls (sk. Martin Buber, „*Die Sprache*“, turpat, 526.-527.) Putnu valodas aizmiršana šais stāstos funkcionē kā „brieduma trūkums“ Šulca mērķis ir „nobriest bērņibai“

¹⁸ Adele arī ir tā, kas lidinās (trzepocący), t.i., rada „putniem“

¹⁹ „No lāvas pacēlās tante Agate, liela un ražena, ar apaļu un baltu miesu, izraibinātu ar rudu vasarraibumiņu rīsu Tante želojās. Tas bija viņas sarunu pamattonis, šīs baltās un ražīgās miesas balss, kura nevaldāmi plauka jau ārpus personas robežām, tik tikko noturamas individuālās formas saitēs, un pat šai jau pastiprinātajā koncentrācijā,

deficiences kontekstā kā Lūcija „Augustā” - ambivalenta alūzija uz Lucia un Lucifers). Abi kreativitātes tipi cietis sakāvi. Tas pats liktenis piemeklēs arī Krokodilielu, - kā demiurga radījumu²⁰.

Tēva un dēla spirituālā vienotība²¹ vainagojas stāvoklī „galva starp (tēva) kājām”, kas Šulcam raksturo vienu no varoņa pozām pirm-istabā un ir atsaucē uz mistiķa atgriešanos prenatalajā stāvoklī. „Elija pacēlās Karmela augšā un noliecās pie zemes, un novietoja savu seju starp saviem ceļgaliem” (Regum I, 18,42). Talmūdā šāda pozīcija apraksta embrija pozu mātes dzemdē, kur tādejādi iespējams baudīt pilnīgas Toras zināšanas. Tā, Rabi Simlai jautā: „Kam līdzinās embrijs mātes dzemdē? Salocītam dokumentam. Viņa rokas atrodas uz deniņiem, elkoņi uz kājām un kāju pēdas uz dibena. Viņa galva novietota starp ceāgaliem, viņa mute ir aizvērta, viņa naba atvērta. Viņš ēd un dzer to, ko ēd un dzer viņa māte un viņš neproducē ekskrementus. Lampa deg virs embrija galvas un viņš vēro pasauli no vienas ekstremitātes līdz otrai, kā ir teikts: „Kad Viņa gaismekļu lampa ir virs manas galvas, un es tās gaismā pastaigājos tumsas vidū kā jaunības dienās,

gatavā sadalīties, sazaroties, izkliedēties ģimenē. Tā bija gandrīz vai sevi apaugļojoša auglība, sievietība bez brezēm un slimīgi pārmērīga” (“Augusts”).

²⁰ Ēģiptes tēma Šulcam variēta ne tikai kondora tēlā, kas pielīdzināts arī budisma lamai, bet arī krokodilētāmas ieviešanā un kaķu tēlā (sk. 5. Dzīvnieku hierarhija). Abi pēdējie ir neatņemama Ūģiptes grieķu receptijas Hērodota personā sastāvdaļa. Svēto krokodilu viņam parādīja Augšēģiptē, kur tā ausis un priekškājas bija izrotātas ar zeltu un dārgakmeņiem. Kondors, iespējams, norāda uz feniksu, kurš atgriežas ik pēc 500 gadiem, lai atnestu uz templi sava tēva liķi olā no mirrēm.

²¹ Arī ikdienišķajā limenī pastāv tēva un dēla aizstājāmība, kur dēls lielākā mērā pārņem novērotāja lomu un identificē sevi ar tēvu vai kalpotājiem. Tēva sakāves (tēvs un “deficientais vīrietis” Mareks bez tam pārklājas) un sievietes triumfs (Adele, Agate) nepārprotami atspoguļoti arī Šulca zīmējumos un pašportretos. Tēva lielums un autoritāte, kas tiek ievesti par spīti šim sakāvēm un imaginē atgriešanos pie paternālistiskā principa, gluži tāpat kā tēva pārvēršanās par tarakānu, kas seko neveiksmīgajam bēgšanas mēģinājumam un nu beidzot izdodas, reizē ir dēla paša mēģinājumi, kurš ne mazākā mērā kā tēvs pats atrodas Sievišķā (*jecer ha-ra*) varā.

kad Viņā mīlestība bija virs manas telts, kad Visvarenais vēl bija ar mani“ „Ījabs 29,3). Nav nekā laimīgāka cilvēkam, jo ir teikts: „Ak, ja es būtu kā agrākajos mēnešos, kā tajās dienās, kad D-vs mani sargāja“ (turpat, 29,2). Viņam ir iemācīta visa Tora, jo ir teikts: „Un viņš mani mācīja un man teica, lai tava sirds satver manus vārdus, ieturi manus baušļus un tu dzīvosi“ (Prov. 4,4)....“ (TB. Nida, 30 b).

Tā kā eksistence vientulībā ar tēvu var saturēt alūziju uz cilvēka eksistenci pirms iemiesošanās, uz absolūto garīgo radniecību iepreti fiziskajai radniecībai, ko reprezentē reālie māte (un tēvs) un ko Šulcs apzīmē ar mātes glāstu pasauli („Tas bija ļoti sen. Mātes tolaik vispār vēl nebija. Es pavadīju dienas vienatnē ar tēvu mūsu tolaik lielajā kā pasaule istabā“), tad Tēvs ietver sevī alūziju uz Visaugstāko attiecībā pret vēl nedzimušo dvēseli²².

4. Iekšējais, Ārējais, atvilkne, apvalks.

Tāpat kā Prusta tēliem, arī Šulca personām raksturīga dubultošanās citā figūrā, kura ir tas pats un kaut kas pavisam cits vienlaicīgi (Jozefs un Šloma, Jozefs un Jēkabs, Magda Vanga un Adele, Adele un Agate).

„Patiesais satvars ir nevis tase, bet jutekliskā kvalitāte, garša. Un saturs nav kāda ar šo garšu asociēta ķēde, lietu un personu ķēde, kuri bija pazīstami Combray, bet Combray kā esence, Combray kā tīrā perspektīva, pārāka par visu to, kas tika piedzīvots no šīs perspektīvas. Saturs, kas nekad nav piederējis, ir pazaudēts, tāpat kā tā atkarošana patiesībā ir radīšana. Tieši tāpēc, ka esence kā individualizēts skatījuma punkts pārsniedz visu individuālo asociāciju ķēdi, kuru tā pārrauj, jo tai piemīt vara nevis vienkārši likt mums atcerēties, lai arī cik intensīvi tas nebūtu, to Es, kas ir šo ķēdi dzīvojis, bet atdzīvināt to kā tādu, re-individualizējot to ar tīro eksistenci, ko tas nekad nav piedzīvojis. Šai ziņā ikviena kāda priekšmeta „eksplikācija“ ir kāda Es augšāmcelšanās“ (Deleuze²³, 96-97).

²² Tēvs var apzīmēt arī Mozu, Eliju (kondors tad izvēršas par Elijas kraukļa parodiju) un - kā tiks parādīts līdztekus metafiziskām kategorijām (D-šķā dvēsele).

²³ G.Deleuze. Proust und die Zeichen, Merve-Verlag, 1992.

„Reprezentācijas un patapinātās esamības fenomens“ līdzīgā veidā diskutēts *Zohar* kā Toras stāstu autoreferences problēma: „Ja tas būtu tā, tad tā nebūtu augstā Tora, patiesības Tora. Vai tad Visaugstākajam nebija no kā veidot Toru, ka tas savāca vienkāršu ļaužu plāpas? Atklāsmes Tora ir „rieksts“, bet rieksts nav vis čaula, bet gan iekšiene“ (*Mišnat hazohar*)²⁴.

Personu vārdi Šulcam lietoti gan kā sugas vārdi, gan kā ipašvārdi. Pirmie ir, piemēram, kalpotāji²⁵ un ģrnieki²⁶. Pēdējie gan tverti to prombūtnes aspektā, jo tie allaž nav-savā-vietā (t.s. aizmirstās jeb mirušās izjūtas, par kurām gan pārmeklējot atvilknes iespējams no jauna kaut ko uzzināt). Ar ipašvārdiem marķēti tādi personu vārdi kā Adele, Agate, Mareks, Tlujai, Emils, Nimrods - tie ir vai nu biblisko vārdu tiešas vai modificētas formas, vai arī šifrē kādu no personas raksturojumiem. Sugas vārdi norāda uz zināmām metafiziskām kategorijām, piemēram, tēvs iepreti kalpotājiem („dzīvnieciskā dvēsele“) norāda uz „D-šķo dvēseli“ (*nefes elohit*), kas darbojas neatkarīgi no cilvēka dabiskajām tieksmēm un pretstatā tām. Kad tēvs konstatē kalpotāju prombūtni, viņš nojaus, ka

„ļūk, grēko kaut kur mājas dziļumā ar cilvēku meitām. Nekustīgi stāvēdams un rūpju pilns, ar spidošām acīm noliktavas skaidrajā klusumā, viņš sajuta ar iekšējo dzirdi, kas darījās mājas dziļumā, aizmugurējās telpās ar šo lielo lukturi. Māja atvērās viņa priekšā istaba pēc istabas, telpa pēc telpas kā

²⁴ Šo domu pārņem hasidisms (Nahmans no Braclavas).

²⁵ Kalpotāji - izraisa asociācijas ar *Jecer-ha-ra* un *Jecer-ha-tov*, ļauno un labo dziņu cilvēkā, kur it īpaši pirmo svarīgi likt lietā un izmantot labu mērķu sasniegšanai. Dzīvnieciskajai dvēselei dota vara izaicināt D-šķās dvēseles autoritāti, taču tikai tālab, lai pēdējā atmodinātu tās iespējas visā to pilnībā, lai tā nostiprinātos ceļā uz uzvaru. Starp, citu uz Adeles ambivalento statusu norāda tas, ka tā reti saukta par kalponi, visbiežāk - vārdā.

²⁶ Ģrnieki pārvēršas par sava veida atvilkni, jeb precizāk - par šīs atvilktnes saturu: "Šim dzīvoklim nebija noteikta istabu skaita, jo neviens nekad neatcerējās, cik no tām bija izīrētas svešiem ģrniekiem. Ne reizi vien, nejauši atverot kādu no šīm aizmirstajām istabām un atradām to tukšu, ģrnieks jau sen bija izvācies, bet mēnešus neskartajās atvilktnēs bija iespējams veikt negaidītus atklājumus".

kāršu nampis, un viņš redzēja kalpotāju dzīšanos pēc Adeles cauri visām tukšajām un skaidri apgaismotajām istabām, kāpnēm uz leju, kāpnēm uz augšu, līdz viņa izslidēja un ievēlās gaisajā virtuvē, kur tā aizbarikādējās ar virtuves bufeti²⁷.

(Mājas) dziļums un gaisa istaba (virtuve kā Adeles citadele, cietoksnis) funkcionē kā opozīcijas, apzīmējot divas pasaules. "Zemāko pasauli" jeb mājas dziņpilno dziļumu apdzīvo kalpotāji (palīgi):

"Apakšējās istabās dzīvoja kalpotāji un nereti mūs naktis modināja viņu vaidi, ko tie izgrūda savu miega murgu iespaidā²⁸."

Vienīgi Tēva jeb „gudrā“ skatieniem šie dziļumi ir caurskatāmi.

Atšķirībā no Kafkas ar tā telpu, ieeju un izeju samudzināto kartogrāfiju, Šulca kartogrāfijas centrā atrodas jau minētā "pasaule kā istaba". Iepretī pirm-istabai kā Oriģināla vērojumam, reprezentācijas jeb patapinātās esamības fenomens atklājas kā *camera obscura*²⁷:

"Šī tumšā istaba dzīvoja vienīgi no tālo māju aiz loga atspīdumiem, atspoguļoja to krāsas savā dziļumā kā *camera obscura*". (Arī „Ģeniālajā laikmetā": „Caur atvērto logu ielidoja maigas vēsmas, piepildot istabu ar tālu ainavu refleksiem").

Abos gadījumos galu galā runa ir par refleksīvu kustību, kas rodas vienmēr no jauna, kaut arī var apstāties, sastingt klusumā:

"Tēlu plūsma nedaudz nomierinājās, viziju izplūdums vājinājās un apklusā". "Tad istaba uz mirkli izgaismojās... bet pēc tam dzīsa, kad kritot aizvērās slēģi".

Istabai, ja tā nav pirm-istaba, nekad nav iekšēja gaismas avota. Šulcam allaž ir runa tikai par atstarotu gaismu, tiek tverta vienīgi refleksīva gaismas kustība. Turklāt šī kustība nav attiecināma uz formālu opozīciju Iekšējais/ Ārējais²⁸. Tā rodas tēli

²⁷ *Camera obscura* - terminus *technicus* baroka mākslā un filosofijā, īpaši Leibnicam. Mīlestība uz baroku signalizē piederību modernisma projektam, jo modernismam 18. gs. bija klasika. Pasaules uztvērums atklājas tur kā recepcijas veids *camera obscura* iekšienē, kur ārējās percepcijas krit uz krokotu sienu vai priekškaru kameras iekšienē un tālab var tikt uztvertas kā tikai priekškara viņņveida kustība.

²⁸ Arī tad, kad varonis atrodas ārpusē, lai pagatavotu savus zīmējumus, viņš mēģina tādējādi atveidot notikumus, ko tam priekšā spēlē logu rūtis un krokotie

kā „laukuma gliemežnīca“, plandošas gardīnes uz balkoniem, kas vēsta Mesijas ierašanos ar krokotu viņu vēdam.

„Vecas mājas, ko vēji daudzas dienas bija pulējuši, iekrāsojās lielās atmosfēras atspoguļojumos, krāsu atbalsis, atmiņas, izkļiedētas krāsaina laika dziļumā“. „Caur tumšo dzīvokli akmens mājas pirmajā stāvā tirgus laukumu ik dienas visā vasaras garumā šķērsoja vibrējošo gaisa slāņu klušums. <...> Adele istabā ielaida ēnu, aizbidot biezos aizkarus“.

Svarīgu lomu šeit spēlē jūras metafora, jūras, kura atspoguļo saules gaismu:

„Tad krāsas pazeminājās par oktāvu dziļāk, istaba piepildījās ar ēnām, it kā iegremdēta jūras dziļuma gaismā... bet viss dienas karstums atpūtās uz aizkariem, kuri viegli plandījās no pusdienas stundas sapņiem“.

Pat ēna tiek uztverta caur tās „ēnu spēli“, „atspoguļošanos“:

„Tā mēs klidām ar māti pāri divām saulainām tirgus laukuma pusēm, vezdami mūsu aizlauptās ēnas pa visiem namiem, kā pa taustiņiem“.

Tāds pats ekrāns ir kinozāles audekls, kur varonis pavada veselas jūlija naktis. Arī kaimitu Rūdolfis, kurš nezina patieso vērtību savai (pasaules) kartei, mācās iepazīt to tādējādi, ka viņš

„skatījās ar skaudību uz tālo pasaulu atspīdumu, kuras ceļoja ar tīru krāsu gammu pa manu seju. Tikai manas sejas atstarots, viņu sasniedza šo karšu tālais atspīdums, kurās viņa dvēsele neņēma dalību“.

Atspoguļošanas (refleksijas) un ietīšanas fenomenu reprezentē „tapetes“. Jau zināmo rokrakstu Adele izmanto, lai ietītu tajā tēvam pusdienas. Varoņa zīmētie zīmējumi vēlāk tiek izlīmēti visos ciema stūros, pārvērdzdamies par „tapetēm“²⁹. Tieši istabā

balkonu aizkari: "Bet kad ķeros pie baltās krāsas - pa ielu pāri visiem logiem nāca kobalta pavasara atblāzma, atvērās, šķindot, logu stikli, viens pēc otra, pilni lazūra un debešķīgas uguns, gardīnes pacēlās kā pēc trauksmes un caurvejs priecīgs un viegls nāca pāri plandošajiem musliniem un oleandriem uz tukšajiem balkoniem, tā it kā šis garās un skaidrās alejas otrā galā kāds būtu parādījies ļoti tāls un tuvotos - starojošs, kuram priekšā aizsteigusies vēsts, priekšnojauta"

²⁹ Ietīšana satur vienmēr ambivalentus aspektus, tā ir degradācija, no vienas puses, un, no otras puses, zīme tam, ka nekas neiet zudumā, tas nozīmē, tas var tikt atrasts ar nosacījumu, ja atrodas meklējumu stāvokli. Ja

varonis metas ar jaunatrasto grāmatu un tapetes sāk mirgulot. Tās atdzīvojas, sāk kustēties līdz ar ikvienu varoņa entuziasma pilno sajūsmas izpausmi. Kad Adele aizdzen tēva audzētos putņus,

„Istabu tapetes, <...> sabiezēja, raudot rūgtu monologu monotonitātē“.

Kad tēvs saslīkst, „slimības rūgtā smarža nosēdās istabā, kuras tapetes sabiezēja arabesku vistumšākajā savijumā“ „Tapetes“, citiem vārdiem, ir sinonīms „ekrānam“.

Ekrāna būtība ir tā, ka tas ir divu pasaļu robeža (jeb atklāj vienu otrā) un šī robeža var pazust:

„...dārzs ar savu gaismēnu plūdumu, trokšņu un pārdomu soli brīvi gāja pāri istabai, tā it kā šai Kunga stundā paceltos visi šķēršļi un sienas un cauri visai pasaulei pārskrietu domas un jūtas atplūdā visaptverošas vienības trīsas“ (Augusta nakts).

Refleksija pati kļūst 'liesmošana', jeb atklāsmes Tora uguns burti.

„Istabas logs, līdz malām pilns ar debesīm, cēlās ar tiem uzlidojumiem bez gala un laistījās vienā ritmā ar, ar gardinēm, kuras būdamas vienās liesmās, degot uguni, pārlīja zeltainām ēnām un gaisa slāņu trīsām“.

5. Dzīvnieku hierarhija, dzīvnieku vēsture

Dzīvnieku hierarhija, ko piedāvā Šulcs, ir cilvēka vitālo spēku hierarhija, kuri to pielīdzina dzīvniekiem, tā fiksē „dzīvnieciskās dvēseles” dažādu stāvokļu un autonomijas pakāpju gradāciju, kur hierarhijas princips ir *attālums no gaismas*.

Noasa šķirsts, par kuru kļūst varoņa istaba un tēva jumta pažobe, ir “iekšējā kosmosa karte”³⁰.

“Tāpat kā Noasa laikā plūda šīs krāsainās procesijas, šīs viļņu un krēpju upes, šīs viļņojošās

sakrālajā tiek ieviests profānais, tad profānais ir sakrālā saglabāšanās garants. “Es atļāvu kaimiņiem pāršķirstīt un laupīt šīs zīmējumu kaudzes. Viņi ņēma tos veseliem blāķiem. Kādās mājās gan tie neaizklīda, kādās gan izgāztuvēs tie dažkārt neklainoja ! Adele izlīmēja ar tiem kā ar tapetēm virtuvi tā, ka tā kļuva spilgta un krāsaina, tā it kā naktī aiz loga būtu snidzis”

30 “Augusta nakti” varonis nožēlo: “Neviens vēl nav uzrakstījis augusta nakts topogrāfiju. Iekšējā kosmosa ģeogrāfijā šīs kartes nav ierakstītas”.

muguras un astes, šīs pieres, kas bezgalīgi klanijās soļošanas takti. Mana istaba bija robeža un šķērslis. Šeit viņi apstājās, spiedās, lūdzoši blējot“.

Savukārt, kad tēvs kopj putnus,

„mūsu mājas jumts, <...> kļuva par istu putnu valstību, Noasa šķirstu, uz kuru atlidoja visādu šķirņu spārnaipi no tālām zemēm“.

Šis “iekšējais kosmos” ir radikāla antinomisma determinēts, kuras centrā atrodas “dzimtais nams” (pirmistaba ar tās “D-šķo dvēseli”)

„Reiz iegājis nepareizā priekšnamā un nepareizās kāpnēs, parasti nokļūvi svešu dzīvokļu, lieveņu, negaidītu izeju svešās sētās istā labirintā un aizmirsi par sava gājiena sākotnējo mērķi, lai pēc daudzām dienām, atgriežoties no divainiem apkārtceļiem un samezģītiem piedzīvojumiem, kādā pelēkā gaismā atcerētos sirdsapziņas pārmetumu vidū dzimto namu“.

Dzīvnieki Šulcam iedalās ragainos, kaķos un alu dzīvniekos. Šulcs tēlo, kā pārvietojas viņa priekšā

„kuprainas un ragainas būtnes, iešūtas visādos zooloģijas kostīmos un bruņās, un, nobijušies paši no sevis, pašu maskarādes nobiedēti, tie tramīgi skatījās un žēlabaini māva, it kā būtu aizsprostoti aiz savām maskām. Vai tie gaidīja, lai es tos nosauktu, atminētu viņu mīklu, kuru tie nesaprata? Vai tie jautāja man savu vārdu, lai tajā ieietu un piepildītu to ar savu būtni? Nāca neparasti divaini, būtnes-jautājumi, būtnes-propozīcijas, un man vajadzēja tos apsaukt un gaidīt prom ar rokām.“

Pirmie attēlo “dzīvniecisko dvēseli” kā “D-šķās dvēseles” gūstekni. Ragainie dzīvnieki jeb t.s. vilcējdzīvnieki. Hasīdismā iejūgts dzīvnieks, nozīmē to, ka cilvēka produktivitāte nesamērīgi pieaug, un dzīvnieks reizē piepilda savu augstāko sūtību. „Un, lūk, viss ir pārpilnībā, pateicoties vērša spēkam“ (Mislē 14:4): ‘Nosauksana šeit identa iejūgšanai: Ekkleziasts „gudrā“ (*hāhām*) vārdus pielīdzina asiem dzeloņiem, kas kā iejūga detaļa, mudina dzīvnieku kustēties vajadzīgajā virzienā: *divrē hahāmim kadārbonot ūkmašmerot (Kohélet 12. 11)*. Ipašu nozīmi atminēšanā iegūst ragi, antinomiskā dilemma:.

„Tūlīt pat sapratu, kālab dzīvniekiem ir ragi. Tie bija tas nesaprotamais, kas nevarēja ievietoties viņu dzīvē, mežonīga un uzbāzīga kaprīze, nesaprātīga un

akla ietiepība. Tie bija kaut kāda *idee fixe*, kas izaugusi ārpus to būtnes robežām, pāri viņu galvai, un, pēkšņi iznirstot gaismā, tā sacietēja matērijā taustāma un cieta. Tur tā ieguva mežonīgu, neparezdamu un neticamu veidolu, savijušos fantastiskā arabeskā, nemanāmā viņu acīm un šausminošu, nezināmu ciparā, bailēs no kura tie dzivoja. Es sapratu, kālab šie dzīvnieki bija pakļauti nesaprātīgai un mežonīgai panikai, pat izbiedētam vajprātam: ievilkti savā vajprātā, viņi nespēja izķepuroties no šo ragu labirinta, starp kuriem, noliecot galvu, tie lūkojās skumji un mežonīgi, it kā meklējot pāreju starp to žuburiem. Šie ragainie dzīvnieki bija tālu no atbrīvošanās un ar skumjām un rezignāciju nesa uz galvas savu maldu stigmatu. Ragi, no vienas puses, ir norāde uz divragaino čūsku. Šāda ļaunā metaforizācija parādās čūskas rabinistiskajā interpretācijā. R. Hošajā apraksta to kā divragainu, taisnu kā miets un ejošu uz divām kājām (*Gen. R. 19.1*). Tā tiek zīmēta kā kamielis. Kā Zalamana gudrību grāmatā 2.24 un Enoha noslēpumos 31.3, tā arī *hagadā* tā tiek identificēta ar sātanu jeb Sammaēlu (*Targum Jonatan - Gen.3.6; Lev. R. 21.4; Deut. R. 11.9; Zohar, 1.35: sal. ar 2. Kor. 11.3; Atkl. 12.9; 20.2*).

No otras puses, ragi ir norāde uz aunu ērkšķu krūmā *akeda* gadījumā, kuros tas bija iepinies un tātad uz ragu glābjošo funkciju. Noasa vēsture ir nepieciešami saistīta ar *Akeda* vēsturi kā neizturētā Visaugstākā uzliktā pārbaudījuma sekas (plūdi) iepreti izturētajam pārbaudījumam - *akeda*.

Vidējais dzīvnieku tips Šulca klasifikācijā ir kaķi kā dvēseles indiferentisma simbols, kuriem konfrontācijas antinomisms nav raksturīgs. "Narcisisms", "modernisms", "sievietība" vienlīdz pakārtojas šim dzīvnieciskās dvēseles tipam, kuram isti nav 'ādas' kā jūtīguma un sensibilitātes avota, bet ir tikai 'dziļums' un 'virsmas':

„Vēl tālāk no gaismas atradās kaķi. Viņu pilnība izsauca trauksmi. Ieslēgti savu ķermeņu precizitātē un akurātībā, tie nepazīna ne maldu, ne novirzes. Uz mirkli tie nolaidās dziļumā, savas būtnes dibenā, un tad sastinga savā mikstajā kažokā, ieņēma nopietni bargu un svinīgu pozu, bet viņu acis noapaļojās kā mēness ripas, ievēlot skatienu savās ugunīgajās piltuvēs. Bet jau pēc mirkļa, izsviesti krastā, uz virsmas, tie zāvājās savā niecīgumā, vilušies un bez ilūzijām. Viņu dzīvē, pilnā sevī noslēgtas grācības,

nebija—vietas nekādai alternatīvai. Un apnikuši šai pilnības cietumā bez izejas³¹, splina pārņemti tie purdēja saviebtiem purniņiem, pilni bezpriekšmetiskas nežēlības savās isajās, svitru paplašinātajās sejās.<...> Tiem viss bija sevī, visa pārpilnība tiem iemita sevī“.

Austrumeiropas ebrejiem kaķi asociējās ar atmiņas zudumu un bērniem pat visai piesardzīgi atļāva spēlēties ar kaķiem šī iemesla dēļ. Toras jeb "(putnu) valodas" aizmiršana ir šī tēla atslēga.

Zemāko pakāpi pārstāv "dzīvnieciskā dvēsele" pati, kāda tā ir savā būtībā, ārpus jebkādam attiecībām ar "D-šķo dvēseli":

„Apakšā cilpām zibēja caunas, āpši un lapsas, ļaundari dzīvnieku vidū, radījumi ar sliktu sirdsapziņu. Tie iekaroja savu vietu esamībā ar

31 Izeja jeb durvis un to aizaugšana pastāvīgi tematizēta Šulcam. Durvis "uz mirkli tās kļuva par plakanu tēvu, ieaugušu fasādē, un juta, kā sazarojušās rokas, drebošas (tricošas) un siltas sadzīstot plakniski zeltaina fasādes apmetuma vidū. (Cik gan tēvu jau tā nav ieauguši uz visiem laikiem mājas fasādē piektajā rīta stundā, mirkli, kad aizstāja no pēdējā kāpņu pakāpiena. Cik gan tēvu nav kļuvuši šādā veidā uz visiem laikiem par savu vārtu vārtņiekiem, plakniski iegrebtī nišā, ar roku uz durvju kļiņķa un ar seju atbrīvojušos paralēlās un svētlaimīgās vagās, pa kurām pēc tam dēli ar mīlestību pārļaiž pirkstus, meklējot pēdējās tēvu pēdas, kuri tagad jau uz visiem laikiem iegremdēti fasādes universālajā smīnā)." Tēva (visu tēvu) pārvēršanās durvju fasādē ir pirmām kārtām viņa pārvēršanās par tekstu (pagātnes pārvēršanās par savveida metatekstu, kas vēl joprojām jāatpazīst kā teksts). Avot ir ne tikai "tēvi" (burtiskā nozīme), bet arī 'tipi', specificējamās 'kategorijas': "Cik vecas gudras miklas mit izkodinātos slāņos, mūsu veco, cienijamo skapju dzīslās. Kas atpazīs tajās senus, noēvelētus, populētus līdz nepazīšanai vilcienus, smīnus un skatienus!" ("Traktāts par manekeniem. Nobeigums").

"Iekšējā kosmosā" ikviens ir sava paša nama vārtņieks. "Jūlijā naktī" varonis baidās no istabām bez izejas, bez durvīm. Šis bailes ir uzkrītošas "Traktātā par manekeniem": "vecos dzīvokļos ir istabas, par kurām aizmirstam. Mēnešiem neatvērtas, novītušas un nolaistas tās atrodas starp veciem mūriem, un gadās, ka tās ievēlkas sevī, aizaug ar kļieģeļiem un, reiz par visām reizēm pazudušas mūsu atmiņai, lēnām zaudē arī savu eksistenci. Durvis, kas ved uz tām no kāda aizmugurisku kāpņu paaugstinājuma, mājas iemītnieki var tik ilgi nepamanīt, ka tās ieaug, ietiecas sienā, kura izdzēs to pēdas plaisu un skrambu fantastiskā zīmējumā“.

apmānu, intrigu, triku palīdzību, pretstatā radišanas plāniem, un naida savilkti, apdraudēti, tie allaž atradās gatavībā, allaž bailēs par šo vietu - tie karsti mīlēja savu zagto, pa alām slēpjošos eksistenci, gatavi ļaut saraut sevi gabalos, to aizsargājot“.

Pats klasifikācijas mēģinājums, sastādītā karte tādējādi ir „apzīlbinošs relativisms, kopernikāniskais veikums, ... visu kategoriju un jēdzienu plūstamība! Tad tik daudz Tu esi devis eksistences veidus, ak, Dievs, cik gan Tava pasaule ir neizskaitļojama! Tas ir vairāk kā esmu sapņojis savos visdrosmīgākajos sapņos. Tātad taisnība ir dvēseles agrinā anticipācija, kura pretstatā realitātei balstās uz to, ka pasaule ir neizskaitļojama!“

Karti, kas vienlaikus ir „iekšējā kosmosa“ karte (kaujas stāvoklis “dzīvnieciskās dvēseles” un “D-šķās dvēseles ciņā par ķermeni), mājiens uz politiskās dimensijas klātesamību (revolūcija *versus* impērija, Aleksandrs Lielais vs. Francis Jozefs) un Rakstu interpretācijas brīvības zīme *heirūt* (zvirbuļu kāsis pavasari kā patskaņu interpretatīvās varas metafora) integrē Šulca mesiānistiskā vizija kā pasaules atjaunošanās aina, tādējādi pamatojot viņa, pat veselās ebreju intelektuāļu paaudzes vēsturiskās ilūzijas attiecībā uz revolūcijas jēgu un norisi Krievijā.

Bruno Šulcs

Grāmata¹

Es to saucu vienkārši par grāmatu, bez jebkādiem apzīmējumiem un epitetiem, un šādā abstinencē un ierobežotībā iemīt bezpalīdzīga nopūta, klusa kapitulācija transcendentā neaptveramības priekšā, jo neviens vārds, nekāda alūzija nespēj iemirdzēties un sākt smaržot, nespēj pārskriet tajās baiļu trīsās, šīs lietas bez nosaukuma pirmsnojaudā, kuras pati pirmā garša uz mēles pārspēj visu mūsu sajūsmas ietilpību. Ko gan līdzētu īpašības vārdu un epitetu uzpūstība šai lietai bez mēra, šim neizmērojamam krāšņumam? Lasītājs, turklāt - īsts lasītājs, kādam domāts šis stāsts, sapratis arī tāpat, kad viņam ielūkosies dziļi acis un to dziļēs iemirdzēsies šis spožums. Šai īsajā un varenajā skatienā, acumirkļīgajā rokasspiedienā viņš satvers, uzņems, pazīs - un pievērs acis no sajūsmas par šo dziļo recepciju. Jo vai tad zem galda, kurš mūs šķir, mēs slepeni nesadodamies rokās?

Grāmata... Kādreiz bērības ritaismā, dzīves pirmajā ausrīnā horizonts mirdzēja no tās maigās gaismas. Slavas pilna tā gulēja uz tēva rakstāmgalda, un tēvs, klusi tajā iegrimis, ar apsiekalotu pirkstu pacietīgi glāstīja to pārvelkamo bildīšu muguriņu, tā ka aklais papīrs sāka migloties, duļķoties, tad neskaidri izcēties ar svētlaimīgu priekšnojaudā, un piepeši, izloboties plāna papīra kušķiem, atslāņojās skropstaina maliņa pāva astes spalvas krāsā, bet skatiens pamirstot nolaidās brīnišķīgajā Dievišķo krāsu gaismā, vistīrākā ziluma brīnumainajā mitrumā.

¹ No poļu valodas tulkojusi I. Leitāne.

Ak, šī acs ābola nieze, ak, šī mirdzuma invāzija, ak, svētļaimīgais pavasaris, ak, tēvs...

Reizēm tēvs atrāvās no Grāmatas un pagāja no tās nost. Tad es paliku ar to viens pret vienu un vējš traucās cauri tās lappusēm, un tēli atdzivojās.

Un, kad vējš klusi šķirstīja drukāto manuskriptu, atbrīvojot krāsas un figūras, trīsas pārskrēja pār teksta kolonnām, izlaižot starp burtiem ieslēgto bezdelīgu un zvirbuļu kāsi. Izbirstot aizlidoja lappuse pēc lappuses un svētļaimīgi iesūcās ainavā, piesātinot to ar krāsainību. Stundām ilgi tā gulēja un vējš piepūta to klusi kā simtlapu rozi un atvēra grāmatas lapas - ziedlapiņu pēc ziedlapiņas, plakstiņu pēc plakstiņa, visas viņas acis, samtainas un snaudošas, slēpjošas savā serdē lazūrziļu redzokli, pāva redzokli, kļiedzošu kolibru ligzdu.

Tas bija ļoti sen. Mātes tolaik vispār vēl nebija. Dienas es pavadīju kopā ar tēvu - mūsu toreiz lielajā kā pasaule istabā.

Prizmatiski kristāliņi, nokarādami no lampas, piepildīja istabu ar izkļiedētām krāsām, ar izšļakstītu pa visiem kaktiem varavīksni, un, kad lampa šūpojās savās ķēdēs, pa visu istabu ceļoja varavīksnes gabaliņi, it kā pārvietotos septiņu sfēru planētas, riņķodamas viena otras priekšā. Man patika nostāties starp tēva kājam, aptverot tās no abām pusēm kā kolonnas. Tēvs stundām rakstīja vēstules. Es sēdēju uz rakstāmgalda un ar sajūsmu sekoju raksta cilpām, samežģītām un virpuļojošām kā koloratūra dziedāja treļļi. Tapetēs krājas smīni, izspiedās acis un kūleņoja triki. Lai mani iepriecinātu, tēvs no gara salmiņa izlaida varavīksņainajā telpā ziepju burbuļus. Tie atsitās pret sienu un sašķīda, atstājot gaisā savas krāsas.

Pēc tam atnāca māte un šī agrīnā, skaidrā idille beidzās. Mātes glāstu aizrauts, es aizmirsu par tēvu, mana dzīve uzsāka jaunu, citu gaitu, bez svētkiem un bez brīnumiem, un es varbūt aizmirstu par Grāmatu pavisam, ja nebūtu kādas nakts un kāda sapņa.

II

Es pamodos reiz ziemas tumšajā gaismiņā - zem tumsas vāliem dziļi apakšā kvēloja drūma ausma - un, vēl nesot zem plakstiņiem miglainu zīmju un figūru miriādes, es sāku murgot neskaidri un samežģīti, moku un vēlina želuma pārņemts par veco, pazudušo Grāmatu.

Neviens mani nesaprata, un, saērcināts par šādu trulumu, sāku vēl jo neatlaidīgāk uzmākties un tirdīt vecākus, nepacietīgs un iekaisis.

Basām kājām un vienā kreklā es apgriezu otrādi tēva bibliotēku, tricot no uzbudinājuma, un vilies un dusmīgs bezpalīdzīgi aprakstīju apstulbušajai auditorijai to neaprakstāmo lietu, kurai nespēja lidzināties neviens vārds, neviens tēls, ko mans tricošais iztaisnotais pirksts uzskicēja. Es izsmēlu sevi bezgalīgos stāstos, pilnos konstrukciju un pretrunu, un raudāju no bezspēcīga izmisuma.

Visi bezpalīdzīgi un apjukuši stāvēja manā priekšā, nokaunējušies par savu nevarību. Dvēseles dziļumos viņi nebūt nejutās bez vainas. Mans straujums, nepacietīgi prasīgais un dusmu pilnais tonis piešķīra man pareizības šķietamību, pamatotas pretenzijas priekšrocību. Visi skrēja šurp ar dažādām grāmatām un spieda man tās rokā. Es atgrūdu tās ar riebumu.

Vienu no tām, biezu un smagu foliantu, tēvs arvien no jauna pabāza man ar nedrošu žestu. Es atvēru to. Tā bija *Bībele*. Ieraudzīju uz tās lappusēm zvēru lielo pārvietošanos, plūstošu pa lauku traktiem, sazartu gaitās pa tālām zemēm, ieraudzīju debesis vienos kāšos un spārnu švirkstoņās, milzīgu apvērstu piramīdu, kuras tālā virsotne aizsniedza Arku.

Pacēlu pārmetuma pilnas acis uz tēvu. „Tu zini, tēvs,“ es kļiedzu, „tu labi zini, neslēpies, neizlocies. Tā grāmata tevi nodeva. Kālab dod man šo izkropļoto apokrifu, tūkstošo kopiju, nemākulīgo falsifikāciju? Kur liki Grāmatu?“

Tēvs novērsa acis.

III.

Pagāja nedēļas, un mans uzbudinājums noplaka un nomierinājās, bet Grāmatas tēls turpināja kvēlot manā dvēselē ar skaidru liesmu, liels, šalcošs Kodekss, vētrains *Bībele*, caur kuras lapām ceļoja vējš, to pārmeķlējot kā milzīgu, izjūkošu rozi.

Tēvs, redzot mani mierīgāku, reiz pietuvojās uzmanīgi un sacīja maiga priekšlikuma tonī. „Patiesībā eksistē tikai grāmatas. Grāmata ir mīts, kuram ticam jaunībā, bet laika gaitā pārstājam uzlūkot to nopietni. Kādreiz biju pārliecināts par ko citu, es zināju, ka Grāmata ir postulāts, ka tā ir uzdevums. Jutu uz pleciem lielas misijas svaru.“ Es

neko neatbildēju, nicinājuma un niknu, drūmu domu pilns.

Tai laikā jau bija kļuvis par īpašnieku tām grāmatu skrandām, tām nožēlojamajām atliekām, kurus divaina likteņa sagādīšanās iegrūda man rokā. Rūpīgi sargāju savu dārgumu no visu acīm, skumstot par tās grāmatas dziļo krišanu, kuras izkropļotajām atliekām tā arī neizdevās iekarot neviena sapratni. Tas notika tā.

Kādā ziemas dienā sastapu Adeli tīrīšanas darbu laikā, ar slotu rokā, atbalstījušos pret pulti, uz kura gulēja kāda loksne. Noliecos pār viņas plecu, galvenokārt ne intereses pēc, bet lai apreibinātos ar viņas ķermeņa smaržu, kura jauneklīgā pievilcība nesen bija atklājusies maniem mostošāmiem jutekļiem.

„Skaties,“ viņa teica, neatraidot manu piekļaušanās žestu, vai ir iespējams, ka kādam izaugtu mati līdz pat zemei? Es nūdien gribētu tādus.“

Es pavēros. Uz lielas lapas *in folio* bija attēlota spēcīga un drukna auguma sieviete, enerģijas un pieredzes pilnu seju. No šīs dāmas galvas plūda milzīgs matu lēvenis, smagi veldamies no pleciem un vijās rupju lēškū galiem pa zemi. Tā bija pilnīgi neticama dabas spēle, faltēts un kupls lietusmētēlis, austs no matu muguriņām, un bija grūti iedomāties, ka šis smagums nesagādātu mokošas sāpes un neizmeltu spēkus ar šiem matiem pārslogoto galvu. Taču - likās - pati šī krāšņuma īpašniece nesa tos ar lepnumu, bet malā nodrukātais teksts trekniem burtiem vēstīja šī brīnuma vēsturi un sākās ar vārdiem: „Man, Annai Cillagai, dzimūšai Karlovicos Morāvijā, bija vāja matu augšana...“

Tas bija stāsts, pēc konstrukcijas līdzīgs Ījaba vēsturei. Annu Cillagu Dieva sods piemeklēja ar vāju matu augšanu. Visa pilsētiņa cieta no šīs piemeklētības, kuru gan tai piedeva nevainojamas dzīves dēļ, kaut arī pilnīgi bezvainīga šī dzīve taču nevarēja būt. Un karstu lūgšanu rezultātā notika tā, ka no viņas galvas tika noņemts lāsts. Annu Cillagu sasniedza apgaismības zēlastība, viņa saņēma zīmes un norādes un pagatavoja zāles, brīnumainu viru, kura viņas galvai piešķīra audzēlību. Viņa sāka apmatoties, bet arī ar to vēl nebija gana, - viņas vīrs, brāļi, brālēni dienu no dienas apvēlās ar tuklu, melnu veģetācijas vilnu. Cita lappuse attēloja Annu Cillagu sešas nedēļas pēc receptes atklāšanās viņai, savu

brāļu, švāgeru un māsas dēlu aplenkumā, - tie bija līdz jostām ar bārdū noaugusi tēvaiņi, un es ar izbrīnu skatījos uz šo nesamākslotās un lācīgās vīrietības eksplozija. Anna Cillaga aplaimoja visu pilsētiņu, uz kuru nolaidās istena svētība milzīgu vijošos čupru un krēpju formā un kuras iedzīvotāji nu braucēja zemi ar bārdām kā platām slotām. Anna Cillaga kļuva par matainības apustuli. Aplaimojušai dzimto pilsētiņu, viņai iekārojās aplaimot visu pasauli un viņa lūdza, mudināja, kaisli lūdās pieņemt sevis glābšanai šo Dieva dāvanu, šo brīnumaino viru, kuras noslēpumu zināja vienīgā.

So stāstu es izlasīju, nolieces pāri Adeles plecām, un pēkšņi man iedzēla doma, no kuras dūriena es viss iedegos. Tā taču bija Grāmata, tās pēdējā lappuse, tās neoficālais pielikums, aizmugurisks izdevums, atbiru un krāmu pilns. Varavīksnes fragmenti sašūpojās virpuļojošajās tapetēs, es izrāvu loksni no Adeles rokām un balsi, kas atbrīvoja mani no paklausības, kļiedzu: „Kur tu rāvi šo grāmatu?“

„Muļķīti,“ viņa bilda, paraustot plecus, „tā taču vienmēr te guļ, un katru dienu mēs no tās izplēšam ietināmās lapas gaļas veikalam un tēvam brokastim.“

IV

Metos uz savu istabu. Uzbudināts līdz dzilēm, ar kvēlojošu seju sāku mētājošamies rokām šķirstīt loksnes lappuses. Diemžēl to bija palicis tikai kādi pāris desmiti. Un neviena pati lappuse ar tekstu, tikai paziņojumi un anonsi vien. Garmatainās Sibillas pareģojumiem sekoja lappuse, veltīta brīnumainām zālēm pret visām slimībām un defektiem. „Elza fluīds ar gulbi“ saucās kāds balzams, kas darīja brīnumus. Visa lappuse bija pilna ar pārbaudītām liecībām, aizkustinošiem personu ziņojumiem, ar kuriem šis brīnums bija atgadījies.

No Sedmigrudas², Slavonijas, Bukovinas nāca izdziedētie, kaisles pilni, lai liecinātu, proti, ar kvēlu un aizkustinošu vārdu stāstītu piedzīvoto. Nāca pārsaitēti un salikuši, vicinot vairs nevajadzīgos krukus, atraudami plāksterus no acīm un pārsējus no brūcēm.

Pāri šiem ceļojošajiem kropliem bija redzama tāla un neskaidra pilsētiņa ar baltām kā papīrs debesīm,

² Sedmigruda - pilsēta Vidusrumānijā. Slavonija - novads Dienvislāvijā

sacietējušām no prozas un ikdienības. Tās bija laika dzīlēs aizmirstas pilsētas, kur cilvēki bija piesieti saviem mazajiem likteņiem, no kuriem neatrāvās ne mirkli. Kurpnieks ar mazu un izžuvušu seju, isredzīgām, bālām acīm virs bezkrāsainām, arvien kaut ko ostošām ūsām, kurš pats oda pēc ādas, šeit jutās caur un cauri kurpnieks. Un, ja nesāpēja čūlas, nelauza kauli, pietūkums nenolika uz lāvas, viņš bija apmierināts ar bezkrāsaino, pelēko laimi, pipēja lētu tabaku, dzeltenu imperatora Cēzara tabaku, vai arī truli sapņoja loterijas kolektūras priekšā.

Kaķi pārskrēja viņu priekšā ielas, te no kreisās, te no labās puses, sapņi rādījās melns suns vai arī niezēja roka. Stundām viņi pārrakstīja vēstules no vēstuļu grāmatām, rūpīgi pielīmēja markas un uzticēja tās ar nopūtām un neuzticības pilni pasta kastītēm, kurām sīta ar dūrēm, it kā gribētu tās pamodināt. Un to sapņos atlidoja balti baloži ar vēstulēm knābjos un pazuda mākoņos.

Nākošās lappuses atrāvās no ikdienas lietu sfēras un pacēlās tīrās poēzijas pasaulē.

Tur bija attēlota harmonika, citas ar arfas, eņģeļu koru instrumenti, kas šodien, pateicoties rūpniecības attīstībai, padarīti pieejami par pieņemamām cenām vienkāršam cilvēkam, godbijīgam cilvēkiem sirds stiprināšanai un pieņemamai izklaidei.

Tur bija leijerkastes, patiesi tehnikas brīnumi, pilni iekšienē (palslēptu fleitu, riklišu un saldi treļļojošu stabulišu, kā raudošu ciruļu ligzdas, nenovērtējams dārgums invalīdiem, bagātīgs ienākumu avots kropliem un vispār nepieciešamas ikvienā muzikālā mājā. Šīs leijerkastes bija skaisti apgleznotas, ceļojošas neizskatīgu peleku vecišu plecos, kuru sejas, dzīves izēstas, bija kā aizklātas ar timekli un pavisam neizteiksmīgas, sejas ar asarojošām, nekustīgām acīm, kuras pakāpeniski iztecēja, - dzīves izsmeltas acis, kas jau zaudējušas krāsas un ir nevainīgas kā koku miza, ieplaisājusi no laika, smaržojoša vairs tikai pēc lietus un debess.

Sen jau tie bija aizmirsuši, kā tos sauca un kas tie bija, un, pazuduši sevī, tie čāpoja ar saliektiem ceļiem sīkiem, vienādiem soliņiem savos milzīgajos, smagajos zābakos pa vienkāršu un monotonu ceļu citu likumotu un samežģītu ceļu vidū.

Baltās bezsaules pēcpusdienās, no aukstuma sastinguši, iegrīmuši ikdienišķās lietās, tie spēlēja, novietojuši leijerkasti diagonālē uz ielu

krustpunkta, zem dzeltenas debesu svītras, ko pārstripoja telegrāfa drāts, starp truli steidzošajiem cilvēkiem ar paceltām apkaklēm un uzsāka savu meldiju, ne no sākuma, bet no tās vietas, kur vakar bija pārtraukuši, un skanot: „Daisy, Daisy, dod jel atbildi man...“, no kamīniem pūkojās balti tvaika stabi. Un divaina lieta - šī melodija, tikko iesākusies, uzreiz uzleca tai brīvajā plaismā, savā vietā šai stundā un ainavā, it kā tā vienmēr piederētu šai dienai - iedomātai un pazaudētai vienīgi sevī pašā, un vienā takti ar to skrēja steidzošos ļaužu domas un pelēkās rūpes.

Un, kad noteiktā stundā tā izskanēja ar garu, stieptu spiedienu, izspiestu no leijerkastes vēdera, kura nu uzsāka kaut ko pavisam citu - domas un rūpes uz mirkli sastinga, gluži kā dejā, lai nomainītu soli, bet pēc tam bez apstāšanās sāka griezties pretējā virzienā jaunas melodijas takti, kura izskrēja no leijerkastes stabulēm: „Malgožata, manas dzīves dārgums...“

Un šis pēcpusdienas trulajā indeferentismā neviens nepamanīja, ka dzīves jēga absolūti izmainījusies, ka tā vairs neskrien takti ar „Daisy, Daisy“, bet pavisam pretēji: „Mal-go-žata...“

Pāršķirsim vēl vienu lapaspusi... Kas gan tas? Vai list pavasara lietus? Nē, putniņu čivināšana nobirst kā pelēka kārtā uz lietussarga, jo te tiek piedāvāti isti Harca kanārijputniņi, būriši, pilni cigļiem un strazdiem, grozi, pilni spārnotiem dziedātājiem un plāpām. Vārpstveidīgi un viegli - kā piebāzti ar vati, krampjaini lēkājuši, kustīgi it kā uz gludām, činkstošām tapām, tie, izčivinājušies kā pulksteņu dzeguzes, bija kā vientulības iepriecinājums, aizstāja vecpuišiem ģimenes pavarda siltumu, izvilināja no viscietākajām sirdīm mātišķo jūtu maigumu, tik daudz tajos bija putnaina un aizkustinoša, un pat pāršķirot nākamo lapu, tie sūtīja aizejošajam savu saskanīgo vilinošo čivināšanu.

Turpinājumā šis nožēlojamais manuskripts novēlās vēl dziļākā pagrimumā. Tagad tas nokāpa uz kaut kādas apšaubāmas šarlatānu mantikas strupceļa. Kas gan te sevi piedāvāja publikai garā lietusumēteli, ar smīnu, ko pa pusei apslēpa melnā bārdā? Bosko kungs no Mediolānas, savveida melnās maģijas meistars, kas runāja ilgi un neizteiksmīgi, demonstrējot kaut ko uz pirkstu galiem, kas nepadarīja lietu saprotamāku. Un kaut arī šķietamā pašpārlicībā tas aizgāja līdz apbrīnojamiem

secinājumiem, kurus izsvērt pēc mirkļa uzticēja jūtīgajiem pirkstiem, iekams to gaistošā jēga neaizplandīja no pirkstiem vējā, un kaut arī viņš pasvītroja smalkus dialektikas liekumus ar brīdinošu uzacu savilkšanu, sagatavodams uz neparastām lietām, saprast viņu mums nebija iespējams, un kas bija vēl rūgtāk - mēs viņu nemaz nevēlējās saprast un atstājām viņu ar viņa zestikulāciju, klusināto toni un veselu tumšu sminu paleti, ātri pāršķirot atlikušās, gabalos izjūkošās lappuses.

Tais pēdējās lappusēs, kuras nepārprotamā veidā izvērtās vidošos murgos, acīmredzamā bezjēdzībā, kāds džentlmenis demonstrēja savu nekļūdīgo metodi, kā kļūt enerģiskam un izlēmīgam lēmumu pieņemšanā, un runāja daudz par principiem un raksturu. Bet vajadzēja tikai pāršķirt lappusi, lai pazaudētu jebkādu orientāciju izlēmības un principu lietās.

Tur sīkā solīti, ko ierobežoja kleitas šleife, iztecēja kāda Magda Vanga un pavēstīja no sava savilkta dekoltē augstumiem, ka smejas par vīriešu izlēmību un principiem un ka tās specialitāte ir lauzt visspēcīgākos raksturus. (Šeit ar kājas kustību tā sakārtoja šleifi uz zemes). Šim mērķim eksistējot metodes, tā vilka caur saspīestajiem zobiem, nekļūdīgas metodes, par kurām tā nevēloties izplāpāties, atsaucoties uz saviem memuāriem „Purpura dienās“ (Antroposofijas institūta izdevniecība Budapeštā), kurās tā izklāstījusi savas koloniālās pieredzes rezultātus cilvēku dresūras lietā (šo izteiksmi jau pavadīja uzsvars un ironisks acu spīdums). Un dīvaina lieta, - kūtri un bezceremoniski runādama, dāma likās pilnībā pārliecināta par to piekrišanu, par kuriem ar tādu cinismu izteicās, un savāda koķetērija uzvedināja uz domām, ka morālo zīmju virzieni ir dīvaini nobīdījušies un ka mēs atrodamies citā klimatā, kurā jūtu kompass rāda otrādi. Tas bija grāmatas pēdējais vārds, kas atstāja savāda apstulbuma garšu, bada un uzbudinājuma sajaukumu dvēselē.

V

Noliecieties pār šo Grāmatu, ar seju, kvēlojošu kā varavīksne, es klusi degu no ekstāzes uz ekstāzi. Iegrimis lasīšanā, aizmirsu par pusdienām. Mana nojauta mani nepievīla. Tas bija Origināls, svētais oriģināls, kaut arī dziļā pazemojumā un degraģācijā.

Un, kad vēlā novakarē, svētlaimīgi smaidot, ieliku rokkrakstu visdziļākajā atvilktnē, piesedzot to maskēšanai ar citām grāmatām, man likās, ka blāzmu novietoju uz guļu kumodē, blāzmu, kura vienmēr no jauna pati no sevis uzliesmoja un atgriezās cauri visiem purpura toņiem un nevēlējās vien beigt.

Cik vienaldzīgas gan man kļuva citas grāmatas!

Jo parasti grāmatas ir kā metaforas. Katrai no tām ir kāds mirklis, tāds brīdis, kad tā ar kliedzienu uzlido kā fēnikss, kvēlodama ar visām lapām. Šī vienīgā mirkļa, šī vienīgā momenta dēļ mēs arī pēc tam milam, kaut tad tā vairs ir tikai pelni. Un ar rūgtu rezignāciju mēs kādreiz vēlu ceļojam cauri tās atdzisušajām lappusēm, pārbīdot ar kokainu klaboņu - kā rožukroni - tās mirušās formulas.

Grāmatas ekseģēti apgalvo, ka visas grāmatas tiecas uz Oriģinālu. Tās dzīvojot tikai patapinātu dzīvi, kura uzlidošanas momentā atgriežas pie savā vecā avota. Tas nozīmē, ka grāmatu kļūst arvien mazāk, bet Oriģināls aug. Taču mēs negribam lasītāju garlaikot ar Doktrīnas izklāstu. Mēs gribētu pievērst uzmanību tikai vienai lietai: Oriģināls dzīvo un aug. Kas no tā izriet? Lūk, kad katru nākošo reizi atveram mūsu rokkrakstu, kas zin, kur tolaik atradies Anna Cillaga un tās uzticamie? Varbūt pamanīsim viņu, garmataino ceļotāju garā lietusmēteli slaukošu Morāvijas lielceļus vai ceļojošu caur tālo zemi, caur baltiem ikdienībā un prozā iegrīmušiem miestīpiem un izdalošu balzāmu *Elza-flūids* Dieva dotiem vientiešiem, kurus skāruši iztecējumi vai kašķis. Ak, ko gan tad uzsāks cienījamie miesta bārdaini, apstādināti gigantiskajā matu un ūsu augšanā, ko darīs uzticīgā draudze, nolemta savu pārmērīgo ražu kopšanai un pārvaldīšanai. Kas zin, vai tie visi sev nenopirks istas Svarvaldes leijerkastes un nedosies pasaulē savas apustules meklējumos, meklējot to pa malu malām, spēlējami visos miestos „Daisy, Daisy...”.

Ak, klaiņojošais Odisej, kas klisti ar leijerkastēm no miesta uz miestu savas garīgās mātes meklējumos. Kad gan atradies rapsods cienīgs iemūžināt šādu epopeju? Jo kam gan tie atdeva cietokšni, uzticētu viņu rūpēm, kam gan uzticēja dvēseļu vadību Annas Cillagas pilsētā? Vai tad viņi nevarēja paredzēt, ka, zaudējusi savu garīgo eliti, savus lieliskos patriarhus, - pilsēta iekritis šaubās un atkrišanās un atvērs savus vārtus kam? ak,

ciniskajai un ļaunprātīgajai Magdai Vangai (Antroposofiskā Institūta izdevniecība Budapeštā), kura tur nodibinās raksturu dresūras un laušanas skolu.

Taču atgriezīsimies pie mūsu svētceļotājiem.

Kurš gan nepazīst šo veco gvardi, šos ceļojošos Cimbrus, dziļos brunetus ar šķietami spēcīgajiem ķermeniem, pagatavotus no audiem bez fiziska spēka un sulas? Viss to spēks, visa varenība aizgājusi apmatojumā. Antropologi jau izsenis lauza galvas par šo divaino rasi, allaž ietērptu tumšos tērpos, ar biezām sudraba ķēdēm un pirkstiem varenos misīņa zīmogredzenos.

Es milu viņus, Kasparus un Baltazarus, viņu dziļo nopietnību, funebrisko dekoratīvismu, šos lieliskos vīriešu iemiesojumus skaistām acīm ar treknu spīdumu dedzinātas kafijas krāsā, milu šo aristokrātisko dzīvnieciskuma trūkumu spēcīgi noaugušajos ķermeņos, izdziestošo dzimtu a la morbidezza, viņu sācošo elpu un pat baldriāna smaržu, ko izplata viņu bārdas.

Kā eņģeļu tēli tie reizēm negaidīti apstājas mūsu virtuves durvis, milzīgi un sācoši un ātri noguruši, noslauka sviedrus no noaugušajām pierēm, grozot apkārt debešķīgos acu baltumus un šajā mirklī aizmirstot savu misiju un pārsteigti, meklēdami savas ierašanās iemeslu, izstiepj delnu pēc ubaga dāvanas.

Atgriezīsimies pie Origināla. Neesam taču to nemaz pametuši. Seit mēs saskaramies ar divainu Rokraksta īpašību, kas nu skaidra atklājas lasītājam, - tas attīstās lasīšanas laikā, tam ir uz visām pusēm atvērtas robežas jebkādam fluktuācijām un pieplūdumiem.

Sodien, piemēram, jau neviens tur vairs nepiedāvā Harca cigļus, jo no to brunetu leijerkastēm, no melodiju lauzumiem un likumiem izspurdz neregulāros starplaikos spārnainie švikstoņi un tirgus ir pilns ar tiem kā krāsainiem burtiem. Ak, kāda mirgojoša un čivināšanas pilna vairošanās! Ap visādiem stabiem, stiepiem un karodziņiem notiek isti krāsu sastrēgumi, spārnu vēcināšanas un ciņa par vietām. Un pietiek izstiept loga priekšā nūjas loku, lai pēc mirkļa, aplīpušu ar spārnus vēcinošu smagu ķekaru, to varētu ievilkat atkal mājā.

Mēs šobrīd mūsu stāstījumā tuvojamies ātriem soļiem tam lieliskajam un katastrofālajam laikmetam, kas mūsu biogrāfijā tiek saukts par

ģeniālo laikmetu. Velti noliegt, ka jau tagad jūtam to sirds sažņaugšanos, to svētlaimīgo trauksmi, svēto uzbudinājumu, kas apsteidz tikai pašas pēdējās lietas. Mums drīzumā pietrūks tīgeli krāsu, bet dvēselē mirdzuma, lai uzliktu visaugstākos akcentus, lai uzzīmētu vismirdzošākās, jau transcendentālās kontūras šai gleznā.

Kas ir ģeniālais laikmets un kad tas bija?

Te nu mēs esam spiesti uz mirkli kļūt pavisam ezotēriski, kā Bosko kungs no Mediolānas, un pazemināt mūsu balsi līdz tikko dzirdamiem čukstiem. Mums nepieciešams pavadīt mūsu secinājumus ar daudznozīmīgiem sminiem un berzēt mūsu pirkstu galos delikāto imponderabilo matēriju kā rieksavu sāls. Tā nav mūsu vaina, ka stundām ilgi izskatāmiem pēc neredzamu pārdevējiem, ar izmeklētiem žestiem demonstrējošiem savu izmeklēto preci.

Tātad, vai ģeniālais laikmets ir noticis vai nē? Grūti atbildēt. Jā un nē. Jo pastāv lietas, kuras pilnībā, līdz galam, nevar notikt. Tās ir par lielu un par lielisku, lai pārietu realizācijā. Tikko tās mēģina notikt, tikko tās izmēģina realitātes augšni, tā tūlīt arī atkāpjas, baidoties pazaudēt savu integrālismu realizācijas aizlauztībā. Un, ja tās aizlauzušas savu kapitālu, pazaudējušas šo un to šais inkarnācijas mēģinājumos, tad tās tūlīt greizsirdīgi atņems savu īpašumu, atsaucot to atkal, reintegrēsies un vēlāk kļūs mūsu biogrāfijā par tiem baltajiem traipiem, aromātiskajiem stigmātiem, tām pazaudētajām eņģeļu baso kāju sudraba pēdām, kas milzīgiem soļiem izsētas mūsu dienās un naktīs tai laikā, kad tas, slavas pilns pieņemas un nepārtraukti pilnveidojas, un kulminē pār mums, pārsniedzot triumfā sajūsmu pēc sajūsmas.

Un tomēr tā vesela un integrāla iemājo ikvienā no savām aizlauztajām un fragmentārajām inkarnācijām. Tas ir reprezentācijas un patapinātās esamības fenomēns. Ikvienu realizācija, lai cik tā arī maza un nabadzīga nebūtu savā izcelsmē un savos pašas avotos, tā - ja to pietuvina acij, var atvērt savā iekšienē nebeidzamu un starojošu perspektīvu, pateicoties tam, ka augstākā esamība mēģina tajā izteikties un nevaldāmi tajā mirdz.

Tad mēs savāksim šīs alūzijas, šo zemes pietuvināšanos, šīs stacijas un etapus uz mūsu dzīves ceļiem kā sadauzīta spoguļa šķembas. Savāksim pa

gabaliņiem to, kas ir viens un nedalāms, mūsu lielo laikmetu, mūsu dzīves ģeniālo laikmetu.

Varbūt esam to pārāk ierobežojuši, apšaubījuši un iedragājuši diminuējošā uzplūdā, transcendentā neaptveramības terorizēti. Taču, neskatoties ne uz kādiem iebildumiem, tas ir noticis.

Tas ir noticis un nekas mums neatņems to pārlicību, to neaprakstāmo garšu, kura mums vēl tagad uz mēles, to auksto uguni uz aukslējām, to nopūtu, plašu kā debesis un svaigu kā tīra ultramarīna malks.

Vai mēs esam zināmā mērā sagatavojuši lasītāju lietām, kas sekos, vai varam riskēt doties ceļojumā uz ģeniālo laikmetu?

Mūsu uzbudinājums pielipis lasītājam. Es jūtu viņa nervozitāti. Neskatoties uz atdzīvošanās šķietamību, arī mums ir smagi ap sirdi, un mēs esam satraukuma pilni.

Dieva vārdā tad - sēžamies un ceļā!

*Mihaels Leinvands***Hasīdisma muzikālā ētika³**

Tā nu reiz ir noticis, ka bagātā un pašpietiekamā ebreju kultūra, kura pasaulei ir sniegusi diatoniku, kurai ir bijusi ietekme uz Austrumu kristīgās mūzikas attīstību, kura ir likusi pamatus gregoriāņu korālim un no kuras ir cēlies lielais J.S. Bahs, kas savā radošajā darbā sasniedza visaugstāko virsotni; mūzikas kultūra, kas savu lielāko uzplaukumu sasniedza pirmā Tempļa laikā⁴, kurā pastāvēja profesionālu galma un tempļa mūziķu organizācija, bet koris sastāvēja no 4000 dziedātājiem – levītiem⁵ un orķestris, kurā bija pārstāvētas visas instrumentu grupas – stīgu, pūšamie un sitamie instrumenti, bija mūsdienu simfoniskā orķestra prototips; šī muzikālā kultūra pēc otrā Tempļa⁶ sagraušanas un īpaši – tās garīgā daļa uzsāka dzīvi, kas atbilda pravieša Hozejas vārdiem: "Nepriecājies, Israēl, un nedaudzini pats sevi kā citas tautas..." (Hoz. 9,1). Bija vajadzīgi gandrīz 16

³ No krievu valodas tulkojusi E. Sinkēviča

Redakcija nav mainījusi ebreju vārdu transkribciju, uz ko ir pastāvējis autors.

⁴ Pirmā Tempļa laiks – 10. – 6. gs. sāk. p. m. ē.

⁵ Levīti Levija nama pārstāvji, no kuriem tika izvēlēti Jeruzālemes tempļa kalpotāji (muzikanti, dziedātāji, sardze, bet ne priesteri). (Red.)

⁶ Otrā Jeruzālemes templi 70. g. m. ē. jūdu kara – sacelšanās pret romiešiem (66 – 73) laikā sagrāva romieši. (Red.)

gadsimti, lai Cfata⁷ Ichaks Lurija un viņa sekotāji – kabalisti – pastāvīgas Tempļa sagraušanas apraudāšanas vietā uzskatīja prieku par kalpošanu Augstākajam. Kabalisti sēru noskaņojumu noliedza kā *nelabā* ieroci. Viņi apgalvoja, ka prieks iznīcina ļaunprātību, kalpo vienotībai ar "rūgto" pasauli un ir viens no *micvot*⁸.

Cfatas kabalisti dziedāšanu uztvēra kā pienākumu un uzskatīja to par noteikumu viņu iedvesmai un padevīgumam Dievam. Melodija stāvēja pie kabalas sūpuļa, par kuras mantinieku kļuva hasidisms⁹.

Ukrainā 18. gs. "nacionālā sacelšanās" Bogdana Hmelņicka vadībā un tās radītie *pogromi* nebija labvēlīgi ebreju sabiedrības stāvoklim, un viņiem atlika tikai lūgties pēc Mesijas¹⁰ nākšanas. Viņš "nāca", bet diemžēl Sabataja Cvias¹¹ personā. Mesija kārtējo reizi izrādījās neists. Ebreju masu morālais stāvoklis degradējās. Ebreju sabiedrība dalījās kastās: tie, kuri pazina Toru, – virsotnē, neizglītotie – apakšā.

18. gs. Austrumeiropas arēnā parādījās Baašemtovs (Bešts). Rabins Bešts, saprazdams, ka šāda situācija jūdaismu pievilcīgāku nedara, mācīja, ka ticības būtība ir nevis intelektā, bet gan emocijās. Jo jūtas ir dziļākas, jo cilvēks ir tuvāk pie Dieva. Torā ir teikts: "Priecājies par saviem svētkiem un atrodies liksmībā." Taču prieks cilvēkam nav dots kā pašmērķis, bet gan kalpošanai Augstākajam.

⁷ Cfata – pilsēta Izraēlā, kas pēc Jeruzālemes izpostīšanas kļuva par jūdaisma centru. (Red.)

⁸ Kabala (senebr. "mantojums") – mistisks novirziens jūdaismā, kas pilnībā izveidojies 18. gs., balstās uz ticību tam, ka ar īpašu rituālu un lūgšanu palīdzību cilvēks var aktīvi piedalīties dievišķajā – kosmiskajā procesā un kas balstās uz 10 cipariem un 22 ebreju alfabēta burtiem (uz to ir balstīta arī kabaliskā zilēšana). (Red.)

⁹ *Micvot* (senebr., vsk. *micva* – noteikums, reliģisks pienākums) – plašākā nozīmē – labs darbs. (Red.)

¹⁰ Hasidisms – jūdaisma mistiska kustība, kas 18. gs. radās Polijā un Krievijā; tagad izplatīts ASV un Izraēlā. (Red.)

¹¹ Mesija (senebr. *mašiah* – svaidītais) – saskaņā ar jūdaisma mācību ideālais valdnieks, ķēniņa Dāvida pēcnācējs, kuru Dievs sūtīs, lai īstenotu Izraēla tautas atbrīvošanu. (Red.)

Atšķirībā no kabalistiem, rabina Bešta sekotāji – hasīdi atzina ne tikai garīgo, bet arī miesas liksmību. Cilvēkam ir jāpriecājas par ēdienu, dzērienu un visdažādākajām dziesmām, lai miesiskā prieka trūkums neizraisītu dvēseles skumjas, kas cadikus¹², kas ir nācījas dvēsele, nenovērstu no prieka vērsties pie Dieva. Nozīmīgākais līdzeklis, lai vērstos pie Dieva, ir mūzika, it īpaši vokālā. Dziedāšana daudz ātrāk nokļūst līdz debesīm nekā sausa lūgšana, jo arī psalmā ir teikts: "Kalpojiet Dievam ar prieku, stāviet Viņa priekšā ar dziesmu."

Ar nigunu (dziedājumu) var izteikt jūtas, ko nav iespējams izteikt pat vārdiem, kaut arī svētiem. Tas cadikam palīdz atklāt cilvēka dvēseles grēcīgos un taisnīgos noslēpumus un sasniegt saskarsmi ar Dievu. Arī parastie ļaudis var izmantot niguna labās īpašības: aktīvi, piedaloties dziedāšanā, kas ir līdzeklis dvēseles pacilāšanai, vai arī pasīvi klausoties. Cilvēks, kas klausās nigunu vai hasīdu stāstu, nonāk kontaktā ar svēto sfēru. Šis kontakts cadikam ļauj attīrīt cilvēka dvēseli un celt to augstākā eksistences līmenī.

Melodijas dziļākā būtība – atslēga uz debesīm. Mūzika – kāpnes uz Dieva Troni. "Caur neizmērojamiem kosmosa dziļumiem klist bezgalīgi daudz zvaigžņu, Dieva svētīto instrumentu, uz kuriem spēlē Radītājs, starojošās domas. Visas tās ir laimīgas, jo Dieva vēlēšanās ir laimīga pasaule." (Bešts)

Hasīdam mūzika nav tikai reliģiska, tā ir pašas reliģijas iemiesojums.

Rabins Nahmans Braclavskis, viens no lielajiem hasīdisma "dzejniekiem", mūziku milēja tik kaislīgi, ka katrā dabas parādībā izjuta melodijas klātbūtni. Ziedi, zālē, koki, saule, mēness, pat cilvēka ķermenis viņam bija mūzikas pārpilns. "Katrai zinātnei, katrai reliģijai, katrai filozofijai ir savs dziesmas veids," teica viņš. "Jo lielāka ir reliģija vai zinātne, jo eksaltētāka ir tās mūzika. Visu melodiju sākums ir svētuma avotā, Dziesmas Templī. Grēcīgums nepazīst dziesmu, jo tas ir Visuma bēdu avots."

Neebrejisku dziesmu dziedāšanu, it īpaši nepastāvīgos, trauksmainos laikos, Nahmans

¹² Sabatajs Cvia (1626-1676) – lielas ebreju mesianiskas kustības centrālā figūra. 1648. gadā piedzīvoja mistisku atklāsmi, kas viņu pārliecināja, ka tieši viņš ir patiesais Mesija. (Red.)

attaisnoja ar to, ka tādējādi Dieva uzmanība tiek pievērsta ebreju ciešanām, ko tiem nodara neebreji. Neebreju melodijām arī ir dievišķs sākums, bet tajās tas cīnās ar ļauno garu. Šīs melodijas ir orientētas uz ļauno spēku izdzīšanu. Tās gaida viņās ielikto svēto dzirksteļu (*nicocot*) atbrīvošanu. Pat radot oriģinālas ebreju melodijas, hasīdi bieži izmantoja tradicionālus neebreju ritmus un žanrus: valšus, maršus utt., bieži apvienojot tos ar kanto rečetatīviem. Hasīdi to dēvē par *makdiš zajn a nign* (svētīt dziedājumu). Īpaši bieži neebreju melodijas ir sastopamas pie Habada sekotājiem¹³, turklāt tās bieži tiek dziedātas krievu, ukraiņu vai ungāru valodā.

Parasti hasīdu melodijas tika sacerētas jau esošiem garīgiem tekstiem. Jauni teksti tika veidoti samērā reti. Galvenokārt Galicijas hasīdu vidū ir sastopamas dziesmas, kas tiek izpildītas senebreju un idiša valodu sajaukumā. Tomēr melodijas un vārdu saskaņai tika piešķirta daudz lielāka nozīme.

Habada dibinātājs rabīns Šneurs – Zalmans no Ladas uzskatīja, ka "melodija ir dvēseles atvēršana. Vārdi traucē emociju izpausmi, jo dvēseles dziesmas, kas nokļūst augstākajās sfērās, lai veldzētos pie Visspēcīgā Kunga avota, sastāv tikai no skaņām, bez vārdu ietēra." Kā uzskatīja Šneurs Zalmans, melodija ar tekstu ir ierobežota laikā, jo, tiklīdz beidzas vārdi, beidzas arī melodija, turpretim melodija bez vārdiem var atkārtoties bezgalīgi.

Jau pirms hasīdisma parādīšanās kantori bezvārdu piedziedājumus izmantoja kā dziedāšanas sastāvdaļu. Tos sauca par *a šmel*, un tie kalpoja par liturģiskās kompozīcijas ievadu. Bet *a šmel* tomēr nevar salīdzināt ar hasīdu *nigunim* (piedziedājumiem). Neko līdzīgu nevar atrast arī citās tautās. Tiesa, daudzām tautām ir raksturīgas bērnu dziesmas ar bezvārdu piedziedājumiem; piedziedājumus bez vārdiem var atrast arī arābu un indiešu mūzikā, taču to skaits ir salīdzinoši neliels, kamēr hasīdismā *nigunim* ir kā īpašs kults.

Hasīdismā *niguns*, kā arī mūzika kopumā ir ne tikai cilvēka dzīves sastāvdaļa, bet arī hasīda pastāvēšana visas viņa dzīves garumā.

Hasīdu vēsturē tiek stāstīts par to, kā rabīnam Moīšem – Leibam no Sasovas (Galicija), kas bija

¹³ Cadiks (precīzā nozīmē taisnais) – cilvēks, kas atšķiras ar īpaši stipru ticību un dievbijību; hasīdu kopienas garīgais vadītājs. (Red.)

pazīstams ar to, ka bagātīgi finansēja nabadzīgu līgavu kāzas, vienlaikus izpildot arī vienu no galvenajiem *micvot* – dejojot viņu kāzās, – iepatikās viena no kāzu melodijām, un viņš vēlējās, lai to izpilda arī viņa bērēs. Notika tā, ka rabīna bērū laikā tieši pie kapsētas vārtiem salūza uz kāzām braucošo muzikantu rati. Tad hasīdi atcerejās rabīna vēlēšanos un, pretēji jūdaisma tradīcijām, atļāva muzikantiem pie Moīses – Leibas kapa – izpildīt viņam iepatikušos kāzu melodiju. Tā mūzika pavadija viņu arī aizsaulē.

Hasīdu dziedājumus var iedalīt trīs paveidos: *rikud, tiš* – *nigun* un *dveikut* (*dveikus*) (vēlāk tiem piebiedrojās arī citi).

Rikud ir nozīmīga lomu hasīda dzīvē. Rabīns Nahmans Braclavskis ir teicis: "Līdzīgi melodijas kustības veidu dažādībai, tā arī dažādas kustības, kas atbilst melodijas skaņām, piemīt katrai cilvēka ķermeņa daļai. Katram, kas vēlas izprast nigunu, ir jāprot dejojot katru tā skaņu ar citu ķermeņa daļu." Rikuds raisa aktivitāti, prieku, entuziasmu, kas ir nepieciešami kalpošanai Dievam. Tas var ietekmēt debesu pasaules procesus un atkal aizdegt svētās dzirksteles, kas atrodas ļauno spēku gūstā. Rikuds – *micva*. Tam ir maģisks un dziedinošs spēks. Tas var pat augšāmcelt no mirušiem. Iepriekš pieminētais rabīns no Sasovas Moīse – Leiba dzīves laikā nepaspēja izpildīt ļoti svarīgu *micvu* – dejojot savas mazmeitas kāzās. Kā vēsta hasīdu tradīcija, mazmeitas kāzu laikā rabīna dvēsele iemiesojās lāci un viņš dejojot lāča izskatā ieradās kāzās. Rikuds reizēm var ilgt pusstundu, t.i., līdz laikam, kad dejojotāji ir vai nu noguruši, vai arī uzsākuši jaunu rikudu.

Tiš – *nigun* atšķiras ar lēnu meditātīvu melodiju, kas tiek izpildīta pie rabīna galda, bet biežāk to dzied nevis pats rabīns, bet kāds no viņa hasīdiem vai dēliem.

Tiš – *nigun* sastāv no vairākām daļām ar atšķirīgu noskaņu un piedziedājumu dziedājuma beigās. Starp daļām reizēm ir sastopams *voleh*, kura skaņas atgādina ganu stabuli.

Dveikut (*dveikus*) ir lēna, introspektīva, smeldzīga melodija, parasti gara, un tā tiek izpildīta ļoti izjusti. *Dveikut* parasti tiek izpildīts sinagogā, ievadot Toras skaidrošanu.

Hasidismam attīstoties, parādījās tāds niguna paveids kā maršs. Radies Galīcijā, iesākumā tas bija saistīts ar Baalšemtova kustību. Daudzi hasīdi

nodarbojās ar armijas sagādi un pārņēma raksturīgās kara melodijas, to maršu ritmus un tempu. Militārā paveida mūzika bija absolūti sveša jūdaismam, īpaši tolaik, bet hasīdu uztverē marša melodijas zaudēja savu militāro noskaņojumu un kļuva par pacilājošām dziesmām.

Pakāpeniski hasīdu repertuārs tika papildināts ar valsī. Valsis, tāpat kā maršs, vai nu pielāgojās liturģiskajam tekstam, vai arī kļuva par nīgunu.

Daudzas hasīdu dziesmas bija aizgūtas no svešiem avotiem, jo netika radītas etniskās dzimtenes robežās, bet visās šajās ietekmēs hasīdiem, pateicoties viņu izveidotajai dvēseles dzimtenei, izdevās ienest nacionālo izjūtu.

Vēlāk Kockas un Guras (Polija) hasīdi neveiksmīgāk izmantoja klasiskās Šuberta, Šopena un Verdi melodijas. Šīs melodijas vēlāk tika aizmirstas, jo tās neatklāja hasīdu noskaņojumu un nacionālo dvēseli.

Daudzas talantīgas dziesmas ir sacerējuši paši hasīdu lideri. Tie, kam nepiemita komponista talants, savus hasīdus sūtīja tālos komandējumos pēc jauna nīguna (šie ceļojumi nereti vilkās mēnešiem ilgi) vai arī pieprasīja no viņiem aizvien jaunas un jaunas melodijas.

Daži hasīdu lideri neatbalstīja "vakardienas" dziedājumu izmantošanu. Kužmiras (Rumānija) cadīks, piemēram, apgalvoja, ka sestdiena bez jauna nīguna nav īsta sestdiena.

Rabinam skaista un patikama balss bija vienlīdz nozīmīga ar Toras pārzināšanu. Cadīks no Guras ar lielu nožēlu teica saviem hasīdiem: "Ja Dievs mani būtu svētījis ar patikamu un skaistu balsi, es varētu jums katru dienu dziedāt jaunas himnas, jo katru dienu ar pasaules atmošanos rodas jaunas dziesmas."

Mūzika – tā ir dāvana no augšas. Ja rabins to nepārvaldīja, tad tika pieaicināti profesionāli komponisti – dziedātāji. Viņiem bija jāizpēta rabīna noskaņojums, jūtas un raksturs, un tas jāiemiešo dziedājumos. Šie rabīna "galma" sacerējumi bieži vien tika piedēvēti viņam pašam. Vai arī, nosaucot dziedājuma autoru, tika norādīta šī komponista piederība vienam vai otram rabinam, piemēram, Joseledemrebns (Talnas rabīna Dovidla galma kantors). Tomēr ir zināmi arī daudzu talantīgu dziedātāju – komponistu vārdi: Jekli Telhaners (Kojdanova), Munišs Lass (Īortkova), Abišs–Meiners

Brandsorfers (Sanza), Jeruhoms Gakotons, Nisns Belzers (Berdičeva), Pine Spektors (Bijāna), Zejdls Rovners, Ješua Skvērers (Sadigura) u.c.

Tāpat kā viduslaikos savus nosaukumus ieguva dažādi tradicionālie sinagogas dziedājumi – *jištabah*, *jekum purkan*, *ahava raba* u.c., arī hasīdu niguniem tika piešķirti dažādi nosaukumi. Piemēram, Habada¹⁴ sekotājiem: *nigun jehidut*, *nigun ahavat reim*, *nigun gatsuva*, *nigun simha*, *nigun gaaguim*.

Habada dziedājumi ir ne tikai hasidisma integrāla daļa, bet arī kompleksa filozofija pati par sevi. Habada sekotāju nigunu uztveres īpatnības ir tās, ka viņi neatzīst asas jūtu maiņas, bet priekšroku dod pārejai caur visu jūtu spektru no skumjām pie liksmības. Cilvēks, kas no ielas ir ienācis krāšņā pili, neizejot cauri visām tās anfilādēm, nevar pilnā mērā novērtēt tās lieliskumu. Tāpēc ļoti svarīgi ir, lai prieks tiktu sasniegts soli pa solim ar dziļas meditācijas palīdzību.

Habads priekšroku dod dažādām jūtu pakāpēm:
gištaphut ganefš (*gištaphus ganefš*) – dvēseles atklāšana un mēģinājums pacelties pār grēkiem;
git`orerut (*gisojrerus*) – garīgā atmoda;
gitpaalut (*gispajlus*) – kad cilvēks ir pārņemts ar savām domām;

dvejkut (*dvejkus*) – vienotība ar Dievu;
gitlagavut (*gislajvus*) – vētrains ekstāze;
gitpaštut gagašmiut (*gispāstus gagašmius*)
 augstākais dvēseles stāvoklis, kas noņem miesas apvalku un pārvēršas par bezķermenisku garu.

Šāda sistēma nepieļāva tik plašu neebrejistisku melodiju izmantošanu, jo tā nebija viņām raksturīga. Tiesa, Habada repertuārā ir sastopamas dziesmas krievu, ukraiņu un ungāru valodā, bet šīs dziesmas vairumā gadījumu ir daudz isākas un jautrākas.

Pēc hasidisma dibinātāja Baalsemtova nāves (1760) viņa sekotāja rabina Dova Bera no Mežiričas skolēni kļuva par dažādu hasidisma kustību dibinātājiem un vadītājiem. Tā izveidojās dažādi nigunu tipi. Piemēram:

Vižnickas hasīdu dziedājumi atšķirās ar dažādiem polifoniju, kanonu, paralēlo tercū, imitāciju veidiem, konstruktīvu motīvu ieviešanu;

¹⁴ Habads (senebr. *hoħma* - gudrība, *bina* - sapratne, *dea* - izzināšana) – 18. gs. hasidisma kustība. (Red.)

Braclavas un Karlīnas hasīdu dziedājumiem bija vienkārša uzbūve, šaurs diapazons, īsums, deju mūzika;

Modžīcas hasīdiem raksturīgi bija marši, valši un t.s. "operas";

Slonimas hasīdi radīja unikālu dziedāšanas stilu, kas raksturojās ar pakāpeniskām neregulārām paaugstinātām intonācijām, saistītām ar hromātismiem, glissando un nenoteiktiem intervāliem.

Modžicku komponistu dinastiju Polijas Ļubļanas vojevodistē izveidoja rabīns Isroels Taubs (1848 – 1920). Modžickas komponisti vairāk nekā citi rūpējās par savu sacerējumu formu un tos veidoja izteikti individuālā stilā. Izvērstākajiem niguniem tika piešķirts "operas" nosaukums. Viens no pazīstamākajiem rabīna Isroela Tauba "*Ezkerā gagadol*" niguniem sastāv no 32 īsām daļām. Tas, atklājot dažādus noskaņojumus, ilgst apmēram pusstundu un beidzas ar spožu svinīgu maršu. Daudzi mūziķi, veidojot savas apdares, ir vērsušies pie šī niguna. Rabīns Isroels šo nigunu sacerēja Berlīnē, kur bija ieradies saistībā ar neatliekamu nopietnu ķirurģisku iejaukšanos – kājas amputāciju. Berlīne savā ziņā viņam asociējās ar Jeruzālemi un atgādināja dzejas rindas: "Kad es atceros to, ak Dievs, man uzmācas skumjas, redzot katru pilsētu, kas atrodas savā vietā." Kā vēsta leģenda, rabīns Isroels atteicās no anestēzijas, lai izjustu sāpes, un šo nigunu sarakstīja operācijas laikā.

Citu savu nigunu "*Mizmor le – David*", kas ir pazīstama arī kā "Cilvēku bez mājām dziesma", viņš sarakstīja, kad kopā ar ģimeni kara briesmu dēļ 1914. gadā bija spiests atstāt Varšavu. Pats autors šo nigunu nosauca par "Kara un miera dziesmu". Šim darbam raksturīgajā patosā un triumfā atspeguļojas tāda ebreja domas, kurš atrauts no mājām un cieš kara grūtības, taču nekad nezaudē ticību laimīgām beigām. Kā teikts pasalmā: "Pat ja es došos pa nāves ēnu ieleju, neizbīšos ļaunā, jo Tu esi ar mani."

Savā darbā "*Divrej Israel*" rabīns Isroels Taubs ir iekļāvis ļoti interesantu nodaļu par mūziku kabalas mācības skatījumā. Skaņu rindas septiņus toņus viņš saista ar septiņām radīšanas dienām un septiņām planētām. Viņš velk paralēles starp septiņu toņu pakāpēm un cilvēku. Līdzīgi kā tiek kāpināti septiņi skaņu toņi, kamēr netiek sasniegts astotais, kas ir pirmā atkārtojums augstākā līmenī, tā cilvēkam,

sasniedzot augstāko punktu, augstāko līmeni, vienmēr ir jāatceras savs pirmais tonis, t.i., sava pirmā diena, sava pirmā vientulība.

Modžicku dinastijas ražīgākais komponists bija tās otrais rabīns Isroela Šaula dēls (1886–1947). Viņa melodijas bija nošu pierakstā, kā arī ierakstītas skaņuplatēs.

Ļoti ražīgs komponists bija Gurckas rabīns Talmūds. Viņš sakomponēja ap tūkstoti melodiju, kurās bija jūtama liela Eiropas tautu mūzikas ietekme, pat viņš pats nespēja visas tās atcerēties. 1960. gadā viņš devās uz dažādām Eiropas kopienām savu agrīno melodiju meklējumos.

18. līdz 20. gs. Austrumeiropas ebrejiem hasīdu dziesma bija visaptveroša mūzikas forma. Šiem ebrejiem tā bija mājas un sinagogas dziesma. Tā bija viņu liksmības un dziļo skumju mūzika vienlaikus. To pulsējošie ritmi tika izmantoti dejās, bet mierīgākās, skaidrākās melodijas izraisīja nopietnas filozofiskas apceres. Hasīdu dziesma ir atstājusi lielu ietekmi uz kantoru mākslu, klezmeru¹⁵ mūziku, tautasdziesmu idišā un Izraēlas aizgājušo gadu un mūsdienīgām dziesmām.

Hasīdu dziesma "mainīgajā pasaulē" ļāva saglabāt "idiškait" (ebrejiskskumu), apgalvojot, ka ne vienmēr svarīgi ir *ko* izpildīt, bet gan – *kā* izpildīt. Bez tā var zaudēt vai nu tagadējās realitātes izjūtu vai arī zaudēt savu nacionālo "es".¹⁶

¹⁵ Klezmeri (no senebr. *kli-zemer* mūzikas instruments) – ebreju tautas instrumenti, kurus visbiežāk spēlēja klejojoši no trijiem cilvēkiem sastāvoši ansambļi. (Red.)

¹⁶ Par hasidisma mūziku sk. piem.: Birnbaum A.Ē. *The Song in the courts of the Tsadikim in Poland*. Haolam, 1908; Pasternak V. *Songs of the Chassidim*. N.Y., 1968.; Adler I. *Dance and rejoicing in the Hassidic tradition*. Jerusalem, 1976.

Ilmārs Zvirgzds

**Vaimanu dziesmas¹;
metrika un struktūra.**

1. *Vaimanu dziesmas pētniecībā.*

1.1. *Grāmatas nosaukums un pozīcija kanonā.*

Piecas nodaļas aptverošo grāmatu, kas latviešu *Tanah*² tulkojumā ir pazīstama ar nosaukumu Jeremijas Raudu dziesmas, ebreju valodā sauc כִּינֹהּ [ak, vai! ak, kā?! - žēlojoties, vaimanājot]. Šis vārds ir kļuvis par apzīmējumu visai grāmatai. Septuagintā (LXX) grāmatu sauc τρηνοι vai τρηνοι Ιερεμιου, bet Vulgātā par Threni, kas atbilst otram ebreju literatūrā lietotajam nosaukumam קִינֹהּ (žēlabu dziesmas). LXX papildina *Vaimanu dziesmas* ar priekšvārdu, kurā tiek akcentēta pravieša Jeremijas autorība. Caur Vulgātu šī tradīcija nonāk Eiropā un arī latviešu *Tanah* tulkojumā.

Jau kopš *Tanah* kanona izveides nav kontroversiju par to, vai *Vaimanu dziesmas* ir iekļaujamas kanonā, jeb nē. Grāmatas attiecībās ar kanonu ir tikai viens neskaidrs jautājums – pozīcija kanonā, un tas ir saistīts ar problēmu: kas ir *Vaimanu dziesmu* autors?

Pēc Babilonijas talmūda (baba bathra 14b) tradīcijas קִינֹהּ atradās pie כְּתוּבִים septītajā vietā,

¹ Nosaukums *Vaimanu dziesmas* šeit un turpmāk lietots tradicionālā apzīmējuma *Jeremijas raudu dziesmas* vietā.

² *Tanah* (Tora, Nevi'im, Ketuvim) Vecās Derības tekstu korpuss.

starp Augsto dziesmu un Daniēla grāmatu. Sinagogālajā sakārtojumā tā ir *Vaimanu dziesmu* vieta, vadoties pēc sarakstīšanas laika³.

Masorētu tradīcijā *Vaimanu dziesmas* tiek iekļautas piecu *Megillot* (rakstu ruļļu) skaitā⁴, kaut arī to secība dažādos rokrakstos atšķiras. Codex Leningradensis, pēc kura parauga ir veidots mūsdienu ebreju *Tanah* zinātniskais izdevums (Biblia Hebraica Stuttgartensia), sakārto ruļļus pēc to sarakstīšanas laika⁵.

LXX, salīdzinājumā ar talmūdisko laiku (3. 6. gs.), pārstāv senāku tradīciju tā saista *Vaimanu dziesmas* ar pravieti Jeremiju, šai tradīcijai savā kanona aprakstā pievienojas arī Jozefs Flāvijs (37/38. ?110.), Sardes Melitous (m. ap 190.), Origens (ap 184. g. - 253. g.) un citi⁶. LXX sakārtojums tiek turpināts Vulgātā un, pamatā, arī galvenajos angļu *Tanah* izdevumos.

Tomēr LXX tradīcija, šķiet, veidota, vadoties no pieņēmuma par *Vaimanu dziesmu* autoru, - tradīcija par to, kas grāmatu sarakstījis, noteica tās vietu kanonā. Uzticamāks ir masorētu iedalījums, kas vairāk atbilst arī *Vaimanu dziesmu* jūdu liturģiskajam lietojumam.

1.2. Sarakstīšanas laiks un vieta.

Par vispārpieņemtu ir kļuvis *Vaimanu dziesmu* datējums ar 586. g. p. m. ē., kas balstās pieņēmumā, ka grāmatas saturs ir viena autora vai vairāku autoru dzejā sarakstītas vaimanas par Jeruzālemes aplenkumu un izpostīšanu⁷. Minētais datējums tiek ierobežots ar 538. g. p. m. ē., kad Persijas ķēniņš Kirs atļāva jūdiem atgriezties no trimdas. Tādējādi iespējams *Vaimanu dziesmu* sarakstīšanas laika

³ *Biblicher Kommentar Altes Testament.* - Hans Joachim Kraus, *Klagelieder*, Neukirchner Verlag, 1983. S. 5 (turpmāk - Kraus).

⁴ *The Anchor Bible Dictionary.* - Volume 4., (Editor in chief David Noel Friedman), Doubleday, New York, 1982 (turpmāk - ABD), p. 138.

⁵ *Die Klagelieder.* erklart von Claus-Dieter Stoll, R.Brockhaus Verlag Wuppertal, 1986, S. 17.

⁶ *Ibid.*, S. 17.

⁷ ABD, Vol.4., p. 138.

terminus a quo stingri noteikt ar 587. g. p. m. ē. un *terminus ad quem* ar 538. g. p. m. ē⁸.

Nemot vērā to, ka grāmatas teksts no trešās nodaļas līdz piektajai nodaļai neļauj gūt nekādus pierādījumus datēšanai, Rūdolfš (Rudolph) attiecina pirmo dziesmu uz 597. g. p. m. ē. aplenkumu un deportāciju, bet pārējās grāmatas daļas uz 587. g. p. m. ē. noslēgušos katastrofu. Tomēr, ja arī pirmā dziesma tieši nenorāda uz Tempļa un pilsētas izpostīšanu, tad 10., 17. un 19. pants apraksta otrajai un piektajai nodaļai analoģu situāciju. Tādēļ, visiespējamāk, ar 587. g. p. m. ē. var datēt visas dziesmas, nepievēršoties to atsevišķai datēšanai. Tas, ka otrā, ceturta un daļēji arī piektā nodaļa satur konkrētas norādes, bet trešā un piektā ir vispārīgākas, vairāk ir saistīts ar dzejnieka nolūkiem, stilu un izpausmi nekā ar dažādu sarakstīšanas laiku⁹.

Sarakstīšanas vieta nav precīzi nosakāma. Pētnieku viedokļi ir atšķirīgi: Gotvalds (Gottwald) uzskata, ka *Vaimanu dziesmas* ir sarakstītas Babilonijas trimdā, Sellins (Sellin) norāda uz Jeruzālemi (pēc 1., 2. un 4. nodaļas) vai Palestīnu (pēc 3. un 5. nodaļas), Rūdolfš (Rudolph) un Vaizers (Weiser) par dziesmu dzimteni uzskata Palestīnu¹⁰.

Ir vērts pasekot šo spriedumu kritiķiem:

a) par sacerēšanu Palestīnā, īpaši Jeruzālemē liecina 2, 9.10; 5, 4.8.18. Tieši piektā nodaļa liek domāt, ka *Vaimanu dziesmas* ir sacerētas Palestīnā;

b) Jeruzālemei kā sarakstīšanas vietai par labu liecina Krausa (Kraus) *Vaimanu dziesmu* "Sitz im Leben" (vietas dzīvē) izvērtējums - viņš tās pieskaita "žēlabām par izpostīto svētumu". Piederība šim žanram runā par labu Jeruzālemei;

c) par sarakstīšanu trimdā liecina 2, 7.12.14.20.21 un 4, 3-4.10.17-20, tomēr šie argumenti nav pietiekams pamatojums, jo, no vienas puses, stereotīpe tēli ir tik vispārēji, ka tos nevar saistīt ar

⁸ Westermann, Claus. *Die Klagelieder, Forschungsgeschichte un Auslegung*, Neukirchner Verlag, 1990 (turpmāk - Westermann), S. 56. Tur atrodamas arī citas, marginālākas hipotēzes par grāmatas datējumu.

⁹ Sellin-Fohrer. - *Einleitung in das Alte Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1965 (turpmāk Fohrer), S. 324.

¹⁰ Ibid., S. 324.

kādu konkrētu vietu, no otras puses, nav tādu izteicienu ne tēlainu, ne salīdzinošu, ne vaimanājošu, kas būtu raksturīgi tikai autohtonai situācijai. Arī trimdā esošie bija pietiekami labi informēti par situāciju Jeruzālemē, un arguments: "Trimdā to nevarēja zināt!" ir nepārlicinošs. Tāpat, ja nem vērā, ka grāmatas sarakstīšanas iemesls ir 587. g. p. m. ē. katastrofa Jeruzālemē, tad nav pamatojuma tam, ka kāds būtu šo notikumu apraudājis pēc vairākiem gadsimtiem. Pamatotāk par grāmatas sarakstīšanas vietu būtu uzskatīt Jeruzālemi¹¹.

1.3. Grāmatas autors.

Pravieti Jeremiju nevar uzskatīt par autoru, jo viņš nevaimanāja un neželējās par katastrofu, bet aicināja atzīt Dieva doto likteni un būt paklausīgiem Babilonijai. Daudzi *Vaimanu dziesmu* izteicieni ir pretrunā ar šādu nostāju (1,10; 4,17-20)¹². Tas rosinājis arī ekstrēmus viedokļus: Brunē (Brunet) uzskata, ka *Vaimanu dziesmas* ir polemika pret pravieti Jeremiju¹³.

Tā kā autors konkrēti nav nosakāms, un arī pats teksts šādu informāciju nesniedz, ir iespējamās trīs hipotēzes par eventuālo autoru (-iem): 1) ir tikai viens autors, 2) ir vairāki autori, 3) vienlīdz labi ir pieļaujamas abas pirmās hipotēzes¹⁴. Grūti iedomāties, ka *Vaimanu dziesmas* ir tikai viena autora rokas radītas - gan burtu Ψ un Ξ atšķirīgais izvietojums pirmajā un no otras līdz ceturtajai nodaļai, gan valodnieciskās un lietišķās nodaļu attiecības, gan dziesmu atšķirīgais saturs liecina pretējo¹⁵. Iespējamāka ir vairāku autoru līdzdalība teksta tapšanā¹⁶. Šī ir vistīcāmākā un arī vispragmatiskākā versija - tā neļauj tekstam piešķirt konkrēta autora, noteiktas personības ietekmi. Ja šāds trūkums traucē teksta uztverei vai emocionālam lasījumam, var diezgan droši pieņemt, ka 4, 17-20

¹¹ Westermann, S. 58.

¹² Fohrer, *Einleitung ins AT*, S. 324.

¹³ ABD, Vol. 4., p. 139.

¹⁴ Westermann, *Klagelieder*, S. 58

¹⁵ Fohrer, *Einleitung ins AT*, S. 325.

¹⁶ Westermann, *Klagelieder*, S. 59.

ataino dzejnieka personīgās domas un piedzīvojumus, kas ļauj ieskicēt autora tēla aprises: dzejnieks līdz pēdējam cerēja, ka Jeruzāleme tiks glābta, būdams piederīgs sabiedrības intelektuālajai elitei, viens no pēdējiem viņš pameta pilsētu kopā ar ķēniņu Cedekiju¹⁷.

1.4. Pētījuma problemātika un risinājumi.

Vaimanu dziesmu līdzšinējā pētniecība (piem., Siverss (Sievers), Bude (Budde), Lērs (Loehr), Louts (Lowth), Grejs (Gray), Forers (Fohrer), Krauss (Kraus), Šekels (Schoekel), Vestermans (Westermann), O'Konors (O'Connor), Vatsons (Watson)¹⁸ etc.), ir apjomīga. Tiesa, tikai daži no minētajiem autoriem mēģina savienot metrikas problēmu analīzi ar *Vaimanu dziesmu* atdzeju.

Vecākās monogrāfijas un diskusijas, kā arī mūsdienu pētījumi atstāj daudz neatbildētu jautājumu. Vairums no darbiem ir vai nu tikai filoloģiski, vai arī tīri eksegētiski. Pat filoloģisko darbu trūkums ir tas, ka *Vaimanu dziesmas* nav tulkotas radoši, un tiek aizmirsts tas, ka *Vaimanu dziesmas* ir dzeja un daļa no ebreju literatūras.

Interesants ir fakts, ka pirmie pētījumi, kas skar *Vaimanu dziesmu* metriku, ir aktuāli ap šī gadsimta sākumu. Līdzīgs intereses kāpums atkal vērojams tikai pēdējos gados. Vai to nosaka kultūrsituācija, vai arī vienkārši jauna nepieciešamība pēc aktuāliem un pielietojamiem metrikas pētījumiem?

Nemot par pamatu *Vaimanu dziesmu* atdzejojumu un tajā aplūkotās gramatiskās un leksikoloģiskās īpatnības, šī darba uzdevums ir padziļināti ieskatīties *Vaimanu dziesmu* strukturālajās īpatnībās un panākt šī dzejas teksta korektu iedalījumu rindkopās. Darba gaitā tiek veikta *Vaimanu dziesmu* metriskā un strukturālā analīze translatoģijas kontekstā. Darba rezultāts ir *Vaimanu dziesmu* dalījums rindkopās. Tieši dalījums rindkopās ir tas, kas mūsdienu mediju pasaulē (un grāmata, teksts, dzejdarbs neapšaubāmi pieder medijiem) ir līdzatbildīgs par to, vai teksts tiks uztverts un lasīts, jeb nē.

Lai panāktu it kā vienkāršo dalījumu rindkopās, esmu gājis pa trīs lokiem.

¹⁷ Fohrer, *Einleitung ins AT*, S. 325.

¹⁸ Visi īpašvārdi oriģinālā sniegti iekavās.

Pirmais no tiem ir: tulkošanas tehnika un Jūdžina Naidas (Eugene A. Nida) formulētie pamatprincipi, kas ļāvuši pielietot pētījumus par metrikas īpatnībām un struktūrdalījumu. Īsumā tie ir sekojoši: 1) Tulkojumam primāri ir jāatveido teksta vēstījums, tas jāpanāk, lietojot teksta valodai ekvivalentus, adekvātus tulkojuma valodas līdzekļus. 2) Tulkojuma ekvivalence, atbilstība ir svarīgāka un arī grūtāk atrodama par "konservētas" oriģinālvalodas formas atveidi. 3) Labs tulkojums neskan kā tulkojums, izvēlētajai ekvivalencei jāorientējas uz valodas skanējumu vēl dažus gadus uz priekšu, lai tulkojums priekšlaicīgi nenovecotu. 4) Ekvivalentam jābūt noslēgtam, tas nozīmē, ka jāizvairās no kulturālas tulkojamā jēdziena reinterpretācijas un atkārtotāšanās, nebūtu jāpieļauj, ka ar vienu un to pašu ekvivalentu tiek atveidoti vairāki teksta jēdzieni. 5) Nozīme ir svarīgāka par formu. 6) Lai gan stils ir maznozīmīgāks par saturu, tas nav mazsvarīgs. Dzeja nav jātulko kā proza. Arī vārdu spēles ir jārespektē un jāaizvieto ar atbilstošu ekvivalentu. Ekvivalencei jābūt dinamiskai - ik teikumā ir jāizvēlas situācijai atbilstošs tulkojuma valodas formālais līmenis. 7) Jāizstrādā prioritāšu skala: a) kontekstuālai atbilstībai ir lielāka vērtība nekā vārdiskai, b) dinamiskai ekvivalencei ir lielāka vērtība nekā formālai, c) valodas orālajai formai ir prioritāte attiecībā pret rakstisko, d) jaunas, saturu labāk un veiksmīgāk atklājošas formas ir vērtīgākas par novecojušām un jau sen atzinību iemantojušām; 8) Kontekstuāla atbilstība ir vērtīgāka tādēļ, ka ikviena valoda spēj ar saviem simboliem atainot visu cilvēka pieredzi. 9) Dināmiska ekvivalence ir vērtīgāka par formālo, jo, saskaroties tulkojumā ar pēdējo, lasītājs automātiski meklēs savu, sev atbilstošu un piemērotu ekvivalenci, tā tikai kavējoties teksta uztverē. 10) Tulkojumā nav jābaidās izmantot valodas informatīvo funkciju. Saskaroties ar izvēli starp neskaidru tulkojumu un tulkojumu, kas tekstu informatīvi izskaidro, jāizvēlas pēdējais. 11) Tulkojumam jābūt emocionāli iedarbīgam, saturu dzīvi izteicošam. Dzejai jāskan ritmiski, poētiski un intīmi, nevis kā sliktam atstāstījumam. 12) Nedrīkst zaudēt valodas imperatīvo funkciju, *Tanah* dzeja nav tikai stāstošs un informējošs teksts, tas pavēl un iesaista lasītāju sarunā. 13) Dzejas tulkojumam ir jābūt viegli lasāmam, bet vēl svarīgāk - lai tas sekmīgi pildītu "sadzirdamas" valodas funkciju. 14) Auditorijas

nepieciešamība saprast tekstu ir būtiskāka par iespēju saglabāt savā tulkojumā arhaiskas un sakralizētas valodas formas. Ja ilgi un nemainīgi turpinājusies viena tulkojuma tradīcija, tad nav jābaidās to mainīt. 15) Lai tulkojums priekšlaicīgi nenovecotu, tam ir jāorientējas uz 25-30 gadus vecu cilvēku lietotu valodu¹⁹. Šie principi ir maksimāli ievēroti, bet prakse - intensīvs darbs ar dzejas tekstu, kas mudž no dažādām stilistikas iezīmēm, prasa arī atkāpes, proti, pieļāvumu, ka atdzeja un izvēlētais tulkojums ir spējīgi paši funkcionēt kā patstāvīgas valodas vienības. Mehāniska teksta vienotība nav svarīga. Tas atbilst iepriekš minētajiem tulkojuma principiem.

Otrs loks ir ebreju metrikas principu, kā arī līdzšinējās pētniecības apskats. Savā uzmanības lokā centos paturēt tikai tos autorus un tikai tos metrikas izpētei veltītos darbus, kuriem ir tiešs sakars ar *Vaimanu dziesmām*. Te vispirms jāmin Vatsons, Šekels, O'Konors, un jo sevišķi Gordiss (Gordis) un Fehts (Fecht), kuri daudz laika ir veltījuši ebreju metrikas un tekstoloģijas jautājumiem, un šķita nozīmīgi, analizējot teksta dažādos lasījumus.

Trešais loks ir *Vaimanu dziesmu* strukturālais dalījums. Pat nepazīstot holandiešu struktūranalīzes skolu, jo īpaši Renkemas (Renkema) darbus, var dalīt tekstu rindkopās, ņemot vērā tā iekšējās saites. Protams, var jau mēģināt apmierināties ar ārēju *setumot*²⁰ un *petuhot* ievērošanu, bet jāatceras, ka ebreju tradīcijā dalījums rindkopās ir mehānisks, tāād nederīgs tulkojumam. Arī satura noteikts dalījums parasti ir maldinošs un nederīgs, jo katram, kas lasa tekstu, ir sava izpratne par saturu. Ernsta Virtvainā (Ernst Wuerthwein) ebreju tekstu vēsturi aprakstošais darbs rosina domāt, ka ebreju ārējam teksta dalījumam pamatā varētu būt arī teksta iekšējās, strukturālas sakarības. Tiesa, nācās klist ilgu mehāniskās uztveres ceļu līdz strukturālai teksta izpratnei, kuru esmu centies šeit gan atainot teorētiski, gan parādīt, kā strukturāls teksta dalījums izskatās *Vaimanu dziesmu* atdzejā.

¹⁹ Eugene A. Nida and Charles R. Taber. - *The Theory and Practice of Translation*, reprint, E.J.Brill, Leiden, 1982 (turpmāk - Nida), pp. 13-31.

²⁰ Visi ebreju vārdi, kuri nav oriģinālvalodā, ir sniegti vienkāršotā transliterācijā.

Šie trīs loki, protams, neizsmēļ visu. Teksts vispirms ir daļa no ebreju literatūras, kas pelna pienācīgu un uztveramu tulkojumu. Tāpat šis nav noslēgums - vēl jāvelta lielāka uzmanība fonētikai un precizākiem metrikas terminu un problēmu formulējumiem, izstrādājot latviešu valodai atbilstošu terminoloģiju, kas daļēji varētu būt balstīta ebreju gramatiķu risinājumos, - tā varētu izvairīties no nesemītiskas metrikas izpratnes iespaida.

2. Līdzšinējā Vaimanu dziesmu pētniecība.

Vakareiropas ebreju literatūras pētniekiem *Vaimanu dziesmas* droši vien bija pievilcīgas tieši savu mētrikas īpatnību - akrostiha dēļ. Viens no pirmajiem pētniekiem, kas publicēja vairākus darbus par *Vaimanu dziesmu* valodu, tās lietojumu un alfabētisko akrostihu bija Makss Lērs²¹. Viņa darbi nozīmīgi ar to, ko tajos rūpīgi pētīts tieši valodas formu lietojums (darbā "*Der Sprachgebrauch des Buches Threni*" tiek analizēti visi vārdi, kas vien tekstā atrodami) un pievērsta uzmanība alfabētiskajam akrostiham. Lēra darbi vēlāk tiek citēti visos *Vaimanu dziesmu* pētījumos, un tieši viņa nopelns ir tas, ka akrostiha pētījumi savā attīstībā vēlāk aizveda holandiešu analītisko skolu pie koncentriskās teksta struktūras atklāšanas. Protams, Lērs nebija vienīgais sava laika pētnieks. Viņš izvēlēts kā viens no pētniecības posma pārstāvjiem, kas raksturo 1880. 1920. gadus. Blakus Lēram var minēt vēl vairākus nozīmīgus uzvārdus: Bude²², Teniuss (Thenius), Gunkels

²¹ Max Loehr. - *Der Sprachgebrauch des Buches des Klagelieder*, 1894, "Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft", Hrsg. v. D. Bernhard Stade (turpmāk - Loehr I); Max Loehr, *Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament*, 1905, "Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft", Hrsg. v. D. Bernhard Stade, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, Giessen (turpmāk Loehr II); Max Loehr, *Threni III. und die jeremianische autorschaft des Buches der Klagelieder*, 1904, "Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft", Hrsg. v. D. Bernhard Stade, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, Giessen (turpmāk - Loehr III).

²² C. Budde. - *Das hebraeische Klagelied*, 1882, Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, Hrsg. v. D. Bernhard Stade (turpmāk Budde) - šis darbs ir pirmais nopietnais mēģinājums aprakstīt ebreju vaimanu jeb žēlabu dziesmu.

(Gunkel) u.c.²³. Svarīgi, ka šie pētnieki un komentētāji ierosmi metrikas studijām smēlās no sava laika orientālistikas autoritātes Eduarda Siversa (Eduard Sievers)²⁴, kura interešu centrā atradās divējas lietas: interese par metriku un prasmīga seno valodu analīze. Siversa metrikas izpratne ir šāda: ebreju dzejā par metriku runāt nevar, tādēļ svarīgs ir ritms, kas, savukārt, tiek iedalīts ritma fāzēs, ritma grupās, kam piemīt tonalitāte un muzikalitāte. Pamatojoties uz sikāku ritma analīzi, kā arī, skaitot zilbes, Siverss nonāk pie izpratnes par pēdu, kas aizgūta no klasiskās grieķu poētikas. Tomēr kā galvenais metrikas pamats Siversa uztverē paliek ritms, kas sikāk tiek sadalīts rindās un periodos, kuri savstarpēji diferencējas pēc to akcentētības pakāpes²⁵. No Siversa pētniecībā tiek gūta izpratne par to, ka ebreju metrika ir akcentējoša, t.i., nevar runāt par pantmēru, bet par uzsvertām vai neuzsvērtām zilbēm. Negatīvais faktors ir Siversa darbu sarežģītība: viņš lieto pats savu transliterācijas shēmu, kas apvienota ar metriku ilustrējošām zīmēm. Tuvo Austrumu dzejas īpatnības tiek aprakstītas ar klasiskās grieķu dzejas terminiem, kas ne vienmēr darīts konsekventi.

Pēc šī interesantā pētniecības posma, kur tiek meklētas dažādas hipotēzes, iepazīti ebreju dzejas metrikas pamatprincipi un radīta terminoloģija, seko nākamais, kuru varētu datēt ar 1920. 1950. gadu. Šī posma sākumā pētnieki joprojām turas pie jau iepriekš sāktajām iestrādēm. Acīmredzot, interese par ebreju dzejas metriku atslābst, līdz parādās interesants darbs: Robinsona (Th. H. Robinson) "Notes

²³ Izdevies un rūpīgs Vaimanu dziesmu pētniecības vēstures apraksts ir atrodamas - Claus Westermann. *Die Klagelieder, Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchner, 1990. Autors sniedz vispārēju ieskatu dažādu pētnieku darbos, bet nemin to, no kurienes nākusi šo darbu metrisko pētījumu ierosme.

²⁴ Šī darba sakarā nozīmīgākie viņa darbi ir Eduard Sievers. *Metrische Studien, Studien zur hebraeischen Metrik*, Leipzig, bei B.G. Teubner, 1901; Eduard Sievers. *Beitraege zur babylonischen Metrik*, Zeitschrift fuer Assyriologie und verwandte Gebiete", Hrsg. von Heinrich Zimmern, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1928.

²⁵ Visa Siversa metrikas analīze ir gūta no jau iepriekšminētās grāmatas: E. Sievers. *Studien zur hebraeischen Metrik*.

on the Text of Lamentations"²⁶. Robinsons savā darbā sakarā ar Rūdolfa Kittela Biblia Hebraica iznākšanu vērsās pret Budi un Lēru, kuri savās agrākajās *Vaimanu dziesmu* analizēs *metri causa* bija papildinājuši vairākus pantus labskanības dēļ. Robinsons norāda, ka tikko minētie autori kļūdaini apzīmējuši ar vārdu *qinah*²⁷ vairākas, šķietami līdzīgas dzejas ritma formas: "<...> studiju gaitā ir kļuvis skaidrs, ka pantmērs ietver lielāku brīvību, nekā sākotnēji tika pieļauts, un ļoti iespējams, ka pat tie, kuri pirms trīsdesmit gadiem, vadoties no dažādiem pieņēmumiem, korigēja tekstu, varētu būt gatavi atzīt, ka MT (masorētu teksts) nesaskan ar ebreju prosodijas principiem tā, kā viņi to saprata. Uz to var raudzīties divos aspektos. Pirmkārt, pētījumi, it sevišķi Siversa un Greja, ir skaidri pierādījuši, ka *qinah* pantmērs reti, ja vispār, pastāv kā tirs 3:2. Normāls variants ir 2:2, un dažkārt jāatzīst pat 2:3. Tas attiecas uz gadījumiem, kad pantrindai ir pieci vai seši uzsvari, tātad mūsu aizdomas ir bijušas pamatotas. Lai noskaidrotu metrisko sasaisti starp vārdiem, nereti tekstā ir jāiekļauj *makkeph*, bet reizēm tas jāizlaiž. Starp citu, mazliet kuriozi ir vērot to, cik bieži ׀ pantrindas sākumā nav saistīts ar nākamo vārdu, jo, cik zināms, ׀ nekad neveido pilnu metrisko uzsvaru, ja tas stāv atsevišķi, taču tas var to veidot, ja būtu papildināts ar ׀."²⁸ Tādējādi tiek pavērts ceļš tālākai *Vaimanu dziesmu* metrikas diferenciācijai. Seko nākamais izpētes posms.²⁹

²⁶ Th. H. Robinson, *Notes on the text of Lamentations*, 1933, "Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft", Hrsg. v. Johannes Hempel, Verlag von Alfred Toepelman in Giesen (turpmāk - Robinson).

²⁷ *Qinah* nozīmē - raudas, žēlabas un pētniecībā tiek lietots, lai aprakstītu klasisko ebreju vaimanu dziesmu.

²⁸ Robinson, p. 256.

²⁹ Tikko aprakstītais pētniecības posms, iespējams, nav pārāk bagāts arī tīri politisku apstākļu dēļ - rit laiks pirms II Pasaules kara, un vācu pētniecībā ebreju metrika nav aktuāla. Izpētums ir Jānovs (Jahnov), kurš saraksta darbu "*Das hebraeische Leichenlied im Rahmen der Voelkendichtung*" (to plaši citē Vestermans), kurā apraksta *Vaimanu dziesmas* kā tipiskas, ebreju folklorai raksturīgas mirušo apraudāšanas dziesmas no vācu pētniecībai aktuālā *Gattungsbestimmung* viedokļa.

Nākamo pētniecības posmu jādātē ar 1951. - 1970. gadu. Šo laiku pārstāv tādi pētnieki kā Gotvalds (N. K. Gottwald), Krāmers (N.S. Kramer), Jansens (E. Jansen), Krauss (H.-J. Kraus), Albrektsons (B. Albrektson), Emertons (J.A. Emerton)³⁰ u.c. Monumentāleksegēzes stilā šie autori pievēršas tādiem "komentāriem" tipiskiem jautājumiem kā sarakstīšanas laiks un vieta, *Sitz im Leben*, autorība utml. Paturot interešu centrā metriku, šo pētniecības laiku vislabāk būtu ilustrēt ar tādu pētnieku kā Krauss. Interesējoties par *Vaimanu dziesmu Sitz im Leben*, viņš kopā ar Sodenu (Falkenstein von Soden) ierindo tās "vaimanu par izpostīto svētumu" kategorijā, velk paralēles ar Tuvajos Austrumos labi pazīstamo žēlabu stilu, kā arī piemin, ka gandrīz analogs *Vaimanu dziesmām* ir "Žēlabas/vaimanas par Ūras izpostīto svētumu", kas ir paradigmatisks šumeru poētikas piemērs. Neiedziļināsimies šai problēmā sīkāk, - autors uzskaita šim stilam raksturīgās iezīmes (vaimanājošie atceras katastrofu, rituāli ir sajaukti, asaras, bads, liķi, iespaidīgs dažādu paaudžu likteņu tēlojums; gan šumeru dziesmas, gan *Vaimanu dziesmas* jo īpaši ir nodarbinātas ar ķēniņu un kulta personāla likteni³¹), nodēvē tās par "politisku liķudziesmu", kura rudimentāri ir saglabājusī šumeru dzejas stila iezīmes alfabētiskā akrostiha veidā. Tāpat Krauss nesaskata ne *Vaimanu dziesmu* vienību, ne dzejiskās īpatnības, ne darba viengabalainību, par ko tiek kritizēts mūsdienu pētniecībā³². Vairumam šī perioda autoru nešķiet svarīgas dzejas formālās īpatnības, darbi gan tiek analizēti no salīdzināmās literatūrpētniecības viedokļa, bet metrika un tās īpatnības tiek minētas sekundāri. Tikai šī perioda beigās pētniecībā atkal aktualizējas tendence pievērsties teksta un arī metriķas analīzei.

Šādā aspektā nozīmīgs ir Roberts Gordiss (Robert Gordis), pētnieks, kas darbojies visu šo laikposmu, tai skaitā arī Amerikas ebreju zinātniskajos

³⁰ Sīkāk par šī perioda pētījumiem, pētniekiem un to darbiem sk. Westermann, S. 36 - 42.

³¹ Kraus, S. 18.

³² Sk. turpmāk kritiķis ir Renkema (Renkema), holandiešu metriķas analītiķis, kurš apvairo Krausu, ka tas nespējot paraudzīties tālāk par vienu pantu.

izdevumos³³, bet ar *Vaimanu dziesmu* tēmai nozīmīgiem pētījumiem nāk klajā 1960.-to. gadu beigās³⁴. Gordiss pievērš īpašu uzmanību *Vaimanu dziesmu* poētiskajai formai un precizē gan *qinah* pantmēra iezīmes, gan pantmēra īpatnības: "<..> *Vaimanu dziesmu* grāmatā sastopamas visas ebreju dzejas pamatiezīmes. Tai ir arī divas atšķirīgas iezīmes. Pirmā ir *qinah* pantmērs, tā saukts tādēļ, ka visbiežāk sastopams elēģijās, un pirmoreiz tika konstatēts *Vaimanu dziesmās*. Tomēr nekādā gadījumā tas nav attiecināms tikai uz elēģisko dzeju, jo sastopams arī milas lirikā un reliģiskās himnās. Tā ritmam piemīt īpatna akcentācija, kas atbilst sēru paušanai. *Qinah* pantmērs sastāv no divām pantu daļām, no kurām pirmā par otro ir garāka. Ja *Tanah* visbiežāk sastopamais pantmērs ir 3:3, tad *qinah* pantmērs ir 3:2. Tomēr šim pantmēram ir arī vairākas variācijas - 4:3//4:2, kā arī attīstītākas kombinācijas 4:4:2//3:2; 3:3//3:2. <..> Otra īpašā *Vaimanu dziesmu* iezīme ir tā, ka pirmās četras nodaļas sarakstītas alfabētiskajā akrostihā katrs pants sākas ar savu burtu alfabēta secībā. Trešā nodaļa ir trīskāršs akrostihs, jo katrs alfabēta burts atkārtojas trīs pantos. Piektā nodaļa, kas nav sarakstīta akrostihā, sastāv no 22 pantiem, kas atbilst burtu skaitam ebreju alfabētā, varētu pantu skaita ziņā būt pilnīga sakritība."³⁵ Tāpat Gordiss norāda uz iepriekšējiem pētījumiem, sevišķi uz Budes nopelniem *qinah* pantmēra definēšanā, kā arī pievēršas *Vaimanu dziesmu* nodaļu korelācijai un autorībai³⁶.

³³ Robert Gordis. - *'Al Mibneh Haširāh Ha 'ivrih Haqedumah*, Sefer Hašanah Lijehudei Amerikah, New York, 5745=1944.

³⁴ Robert Gordis. *A Commentary on the Text of Lamentations*, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of The Jewish Quarterly Review, ed. by Abraham A. Neuman and Solomon Zeitlin, Published by The Jewish Quarterly Review, Philadelphia, 1967 (turpmāk - Gordis I).

³⁵ *Ibid.*, p. 268.

³⁶ *Ibid.*, p. 269; svarīgs Gordisa darbs ir arī šī pētījuma turpinājums: Robert Gordis. - *Commentary on the Text of Lamentations*, Part Two, The Jewish Quarterly Review, ed. by Solomon Zeitlin, vol. LVII, Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1967 1968 (turpmāk - Gordis II).

Lai gan Gordiss ir personība, kas vieno dažādus izpētes posmus, nākamo periodu varētu datēt ar 1971. - ? gadu. Arī šī perioda sākums (ja neskaita Gordisu) ar daudzskaitīgiem metrikas pētījumiem neizceļas. Var minēt tikai dažus pētniekus - Lanhemu (W. F. Lanham), Bergleru (S. Bergler), Brandšaidu (R. Brandscheid), Džonsonu (B. Johnson)³⁷ un Čaildsu (B.S. Childs), no kuriem nozīmīgākais ir pēdējais. Grāmatā "Introduction to the Old Testament as Scripture"³⁸ Čaildss raksturo *Vaimanu dziesmas* kā reakciju uz 587. g. p. m. ē. notikumiem, un klasisko *qinah* pantmēra lietojumu sasaista ar liturģiskas valodas iezīmēm; lai gan vēlākie autori³⁹ viņa ieskatus apšaubā, tomēr šajā pārskatā Čaildss jāmin kaut vai tādēļ, ka viņa uzmanības lokā atkal izvirzās valodas jautājumi.

Tālākos *Vaimanu dziesmu* pētījumus varētu raksturot jau kā mūsdienu darbus, ar to saprotot laikposmu pēc 1985. gada. Te savdabīga loma ir Vestermans pētījumiem. *Vaimanu dziesmām* šis autors pievērsies jau kopš 1956. gada, kad parādījās viņa publikācija "Jeremia und Klagelieder"⁴⁰. 1990. gadā iznāca viņa darbs "*Die Klagelieder, Forschungsgeschichte und Auslegung*"⁴¹ - 192 lappuses bieža grāmata, kas pretendēja apvienot sevī divus aspektus: *Vaimanu dziesmu* līdzšīnējās pētniecības izklāstu un paša teksta īpatnību apjēgumu. Ekskursa veidā Vestermans ir ievietojis savā darbā līdzšīnējās pētniecības rezultātu summu, it īpaši uzsverot Makdeniela (Th. F. McDaniel) pētījumu "*The alleged Sumerian influence upon Lamentations*"⁴². Pats Vestermans gan uzskata, ka *Vaimanu dziesmas* atrodas tiešā šumeru literatūras ietekmē⁴³, un veic pats savu teksta tulkojumu, kas pretendē ne tikai uz

³⁷ Westermann, S. 12.

³⁸ B. S. Childs. - *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, pp. 590-597.

³⁹ Westermann, S. 46.

⁴⁰ Klaus Vestermans ir dzimis 1909. gadā Berlīnē, un no 1958. gada līdz 1976. gadam bijis Vecās Derības profesors Heidelbergā.

⁴¹ Claus Westermann. - *Die Klagelieder, Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchner, 1990.

⁴² Westermann, S. 28.

⁴³ *Ibid.*, S. 23 ff.

zinātnisku teksta atveidojumu, bet arī uz literāru vērtību vācu valodā. Tulkojums ir komentēts tekstoloģiski (minētas lasījumu versijas, teksta saglabātība, masorētu tradējuma īpatnības un, kā jau tas šim darbam raksturīgi, nepārtraukti un precīzi tiek norādīts uz iepriekšējo pētnieku minējumiem un ieskatiem) un teoloģiski (Vestermans piekrit uzskatam, ka *Vaimanu dziesmas* ir reakcija uz 587. g. p. m. ē. notikumiem). Kā īpatna mūsdienu *summa summarum*, kas sevi iemieso visu labāko, kas vācu *Tanah* pētniecībā ir bijis sakāms par *Vaimanu dziesmām*, šis darbs noslēdz mūsdienu pētniecības apskatu.

Ar šādu divdabīgu pētnieku rindu (vieni vairāk interesējas par pašu tekstu un tā formālo struktūru, kamēr otriem svarīgākas šķiet tā teoloģiskās, vēsturiskās, autorības, žanra u.c. iezīmes) arī *Vaimanu dziesmu* pētniecības apskatu varētu noslēgt, ja vien nepastāvētu holandiešu tekstoloģijas skola. Tās spilgtākie pārstāvji ir Hūps (Raymond de Hoop), Mērs (Willem van der Meer), Lugts (Pieter van der Lugt), Mūrs (Johannec C. Moor) un Renkema (Johan Renkema). Pēdējā autora darbi ir izmantoti *Vaimanu dziesmu* iedalījumam rindkopās. Renkemas teksta izpētes pieeja ir struktūranalītiska⁴⁴, un tā ietver desmit soļus: 1) Nosacīta analizējamā teksta sadalīšana tiek veikta, balstoties uz **D** un **D**⁴⁵, kā arī uz saturu. 2) Tulkojums un teksta kritika. 3) Nosacīts teksta dalījums dzejas pantos. Te jāņem vērā masorētu akcenti, kuri nereti, taču ne vienmēr, kalpo par uzticamākām vadlīnijām nekā parasti pieņemts. Internālais paralēlisms, ko veido panta abas puses, palīdz noskaidrot visticamāko kolometriju. Parasti ar datora palīdzību pārbauda to, kur atrodams paralēls vārdu pāris. To var papildināt ar ritmiskās balanses (starp rindu un pantu) analīzi. 4) Seko nosacīts

⁴⁴ Struktūranalīzi kā metodi attīstīja Lugts (Pieter van der Lugt) savā holandieši sarakstītajā disertācijā "*Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poezie*", kuras vadītājs bija Johannes de Moor. Johan Renkema. *The Literary Structure of Lamentations, I, II, III, IV*, "Journal for the Study of the Old Testament", Supplement Series 74, The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry, ed. Willem van der Meer & Johannes C. de Moor, 1988 (turpmāk - Renkema), p. 294.

⁴⁵ Petuhot un setumot masorētu teksta dalījums nodaļās.

lielāku teksta sadaļu apraksts visa teksta apjomā. Pagātnē tā bija standarta procedūra, ar ko noteica "rindas" un "pantus". Salīdzinot komentārus un tulkojumus, kas veikti uz šādas bāzes, drīz atklājas apbrīnas vērts saskaņas trūkums starp dažādajiem dalījumiem. Dalījums, kas veikts, balstoties tikai uz saturu, ir subjektīvs, un nerosina uzticību dalījumam pantos kā tādām. Tomēr, neraugoties uz to, satura analīze noder, lai gūtu pirmo priekšstatu par atsevišķu dzejas vienību sakārtojumu literārā struktūrā. 5) Tiek veidota visu tekstā lietoto vārdu (ieskaitot sufiksus) konkordance. 6) Tiek meklētas dalījuma iezīmes, "dalītāji" - lielākas teksta vienības formāli norobežo tādi "dalītāji" kā vokatīvi, imperatīvi, deiktiskās partikulas, (t.i., pierādošās, paskaidrojuma partikulas (*ki, lemaan* etc.), īpašas sintaktiskas konstrukcijas, kas pievērs lasītāja uzmanību, un garāki panti, piemēram, trīspanti. 7) Kā rindas un pantus kopsaista eksternālais paralēlisms, tāpat arī ziemeļrietumsemitu dzejā eksternālais paralēlisms veido saites starp lielākām strukturālām vienībām. Vispirms ir jānoskaidro, kuri panti veido strofu. 8) Tiek identificētas strofas, kas veido nākamo strukturālo vienību, ko dēvē par kantikli. Te par svarīgu vadlīniju kalpo internālais paralēlisms, kas reizēm atkārtojas kā refrēns. 9) Tiek identificētas eksternālā paralēlisma saites starp kantiklēm, kas veido lielāku vienību - subkanto vai kanto. 10) Balstoties uz iepriekšējās pakāpēs iegūtajiem rezultātiem, tiek definēta poēmas forma. Gadījumā, kad šķiet, ka pastāv vairākas iespējas, tad iepriekšējā darba rezultāts nodrošina slēdzienu, ka struktūra, kura ir visregulārākā un kurai ir vismazākais skaits citas struktūras iezīmju (dalījuma zīmju strofas ietvaros), visiespējamāk ir istā. Ja apmierinošs strukturāls dalījums neizdodas, tad tam var būt dažādi iemesli, - vispirms pētniekam ir jāpārbauda, vai teksta dalījums ir bijis korekts un/vai teksts nesatur redakcionālas gloses.⁴⁶ Šeit formulētajiem principiem arī esmu centies pieturēties, vienlaikus paturot vērā tulkošanas specifiku latviešu valodā.

⁴⁶ Renkema, p. viii.

3. Ebreju dzejas metrikas pamatlinijas.

Ir ārkārtīgi grūti definēt senebreju dzeju. No vienas puses, senebreju dzeju jau no senatnes pavada diskusijas par tās formu⁴⁷, vēl vairāk atšķirīgi *Tanah* teksta izdevumi pat nav vienoti uzskatā par to, kur teksts ir dzeja un kur - proza⁴⁸, turklāt sarežģījumus rada arī tas, ka darbā ar tekstiem mēs sastopamies nevis ar seno dzejnieku oriģināldarbiem, bet ar šo darbu kopijām. Tās ir pat kopiju kopijas, un būtu naivi iedomāties, ka tik garā tradēšanas procesā, vienalga, vai tas ir noticis mutvārdu vai rakstu formā, nebūtu ieviesušās kādas izmaiņas, un pārsvarā tās skārušas tieši dzejas formālo raksturu⁴⁹. Tai pašā laikā senebreju dzejas teksti liecina par daudzu dzejas žanru eksistenci: *šir* (dziesma), *māšāl* (līdzība, pastāsts), *mizmor* (psalms), *neum* (orākuls), *hida* (mīkla), *qināh* (elēģija mūsdienu nozīmē), *berākā* (svētība) u.c.⁵⁰ Tas liecina, ka: "Literārie žanri ir sastopami ikvienā attīstītā literatūrā, un tie var tikt sakārtoti un aprakstīti strukturālā formā <...>, bet literāro žanru nozīme *Tanah* nav jāpārspilē. Vispirms jāizvairās no redukcionisma, mēģinājuma reducēt ikvienu tekstu uz kādu tipisku formu. Otrkārt, nav jāvairo žanru apakšdalījumi. Treškārt, jāatceras, ka dzejnieki ir tas, kas lieto dzejas stilistiku, ne otrādi. Ceturtkārt, kopsakarā ar sociālo kontekstu, jāatceras arī privāta lasījuma literārais konteksts."⁵¹ Tādējādi ir redzama literatūras pakāpe, kurā, pastāvot žanru atšķirībām, arvien vairāk sāka dominēt tīri poētiski tehniski jautājumi, un atkal var atgriezties pie jautājuma: kā dzejnieki rakstīja savus darbus, kā tapa *Vaimanu* dziesmas?

⁴⁷ David L. Petersen and Kent Harold Richards. *Interpreting Hebrew Poetry*, Fortress Press, Minneapolis, 1989 (turpmāk - IHP).

⁴⁸ Piemēram, BHS versijā Jes. 4,2 ir proza, bet BKH (Biblia Hebraica editionis Rudolph Kittel) - dzeja.

⁴⁹ IHP, p. 5.

⁵⁰ Schoekel, Luis Alonso. - *A Manual of Hebrew Poetics*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1988 (turpmāk - Schoekel), p. 10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

Tāpat kā apskatot *Vaimanu dziesmu* vārdlietojumu, nav iespējams noteikt, kuri vārdi būtu īpaši "poētiski" un kuri - nē, tā arī, runājot par dzejas tehnikām, nav iespējams kādu no tām raksturot kā "tīri poētisku". Dzeja izmanto visus valodas resursus, tikai tas notiek koncentrētā veidā. Arī Šekels norāda, ka drīzāk būtu jārunā par valodas līdzekļu lietojuma predominanci un intensitāti⁵².

Nevar runāt par ebreju dzejas metriku, domājot ar to kaut ko eksakti izmērāmu (piemēram, skaņas spektogrāfiju). Pantmērs ir determinēts lingvistiski, tas pieder valodas virsējai kārtai, nevis dziļākajiem slāņiem⁵³.

Ja nepiekrīt ieskatam, ka ebreju dzeja ir nemetriska un ebreju dzejā metrikas pazīmes nav atrodamas, jo tādas neeksistē (O'Konors, Kugels), tad jānorāda uz dažām metrikas/ ritmikas funkcijām: 1) pantmērs/ ritms⁵⁴ nosaka ātrumu, ar kādu attiecīgais dzejas fragments tiek lasīts. Pauzes, cezūras, gari un īsi vārdi nosaka teksta lasīšanas ātrumu un arī stilu (neviens nelasīs ātri *Vaimanu dziesmas* un zēli nevilks praviešu vārdus *Jeremijas grāmatā*), 2) pantmērs/ ritms prasa to, lai dzejnieks pieturētos pie noteikta "rāmja", t.i., pantu formulas, kas gan prasa sevis ierobežošanu un pieturēšanos noteiktām vadlīnijām, tādējādi jau lasīšanas laikā liekot lasītājam nojaust, par ko būs runa, savukārt, pārkāpjot to, iespējams panākt speciālus efektus un uzmanības pievēršanu, 3) pantmērs/ ritms veicina dzejnieka profesionalitāti, jo tam jāspēj kontrolēt savu valodu un piemērot to attiecīgā ritma/ pantmēra īpatnībām, 4) pantmērs/ ritms atbrīvo valodu. Šakaroties arī formu meklējumiem, dzejnieks ir spiests izvairīties no nodeldētām frāzēm un idiomām un radīt jaunas, 5)

⁵² Ibid., p. 19.

⁵³ Wilfred G.E. Watson. - *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 170, Sheffield Academic Press, 1994 (turpmāk - Watson), p.88.

⁵⁴ Šis vārdu dubultlietojums norāda uz pētniecībā vēl nebeigtajiem strīdiem par to, vai ebreju dzejā eksistē noteikts pantmērs (kur varētu definēt tā saucamās "pēdas") vai tikai vairāki, variabli ritma paraugi; lai gan var uzskatīt, ka ebreju dzejā tomēr pastāv noteiktas pantmēra formas (piemēram, *qinah*), šai rindkopā atstāju vārdu dubultlietojumu.

pantmērs/ ritms ienes valodā neierasto, dzejnieka valoda atšķiras no ikdienā lietotās (tādēļ saprotams, kāpēc savus vēstījumus dzejā ietērpa pravieši to valoda atšķirās no ikdienā lietotās, un jau ar savu runāšanu, skandēšanu vien tie panāca, ka teiktais tika uztverts kā kaut kas īpašs), 6) pantmērs/ ritms ļauj vieglāk atcerēties tekstus, kas ir svarīgi ilgā mutvārdu tekstu tālāk nodošanā.⁵⁵

Pirms apskatīt konkrētus veidus, ar kuriem valoda tiek "pārvērsta" dzejā, ir vērts norādīt uz vairākām blakus parādībām, kas tiek lietotas, lai sasniegtu to pašu efektu. Pirmā no tām ir skaņu atkārtošana: fonētiski tiek saplūdināti divi vārdi, kuri izsaka vienu un to pašu jēdzienu (attālināti tos varētu nosaukt par senebreju saliekteņiem). Piemēram, *toḥū bohū* (bezveida haoss), *bako tibke* (raudāt raudi), *regel roš* (kāja galva) utml. Tāpat skaniskas spēles izmanto, veidojot aliterāciju⁵⁶, atskaņu⁵⁷, hiasmu⁵⁸, asonansi⁵⁹ un skaņas dominantu⁶⁰. Retāk ir sastopami poētiski fragmenti, kuros viena skaņa caurvij visu poēmu⁶¹. Tāpat nākas saskatīties arī ar imitējošu vārdu darināšanu (onomatopoeiju⁶²) un vārdu spēlēm⁶³. Tulkojot vai analizējot kādu darbu,

⁵⁵ Ibid., p. 113.

⁵⁶ Ar *aliterāciju* ebreju valodā saprot konsonantiskas skaņas atkārtošānu vārda sākumā.

⁵⁷ Ar *atskaņu* ebreju valodā saprot skaņas atkārtošānu vārda vai panta beigās.

⁵⁸ Ar *hiasmu* ebreju valodā saprot daļēju vai pilnīgu skaņas inversiju.

⁵⁹ Ar *asonansi* ebreju valodā saprot līdzību patskaņu skanējumā.

⁶⁰ Ar *skaņas dominantu* ebreju valodā saprot viena konsonanta vai vienas konsonantu grupas atkārtojumu.

⁶¹ Schoekel, p.22.

⁶² *Onomatopoeija* ir skaņas, kas apzīmē kādu norisi, atdarinājums.

⁶³ Attiecībā uz vārdu spēlēm jāpatur prātā, ka bieži viens un tas pats vārds vienā teikumā tiek lietots abās vai vairākās nozīmēs, - *ap/appajim* (nāsis/dusmas), vai arī autors vienkārši spēlējas ar kāda vārda skaņām, virkņējot skaniski līdzīgus vārdus - *nebiim* (pravieši), *menāapim* (pārkāpj laulību), *mippenē* (tādēļ), *nāpel* - (viņi kritis) (Jer. 23,9-12).

var mēģināt meklēt skaņu konfigurāciju⁶⁴. Šekels atzīmē, ka tieši ebreju dzejas skaniskās spēles un stils vissliktāk padodas tulkojumam: "Ebreju dzejnieka apzinātais, gudrais un dažāda skaņu/atskaņu lietojums tulkam sagādā lielas grūtības. Nereti tās ir nerisināmas. Tulkam jāatsakās no domas par oriģināla stila atveidi savā valodā. Reizēm viņš to var imitēt. Citos gadījumos, piemēram, *Dziesmu dziesmā* (Salamana augstajā dziesmā), tulks var meklēt kompensāciju, lietojot savas valodas sonoritāti...>"⁶⁵ Tomēr jāatzīst, ka ar sonoritātes apskatu vien ir par maz, lai tuvotos šīs nodaļas sākumā uzdotajam jautājumam. Skaņu saspēle ir pietiekams instruments poētiska teksta veidošanai, ja tas ir īss. Lai konstituētu garāku dzejas tekstu, ir nepieciešami citi līdzekļi.

3.1. Ritms un pantmērs.

3.1.1. Ritms.

Runa tiek veidota no mazām vienībām, un tai apstājoties, ieturot pauzes, šīs mazās vienības veido noteiktas robežas. Veidojas runas plūdums, ko iespējams attēlot grafiski. Ebreju valodas iezīme ir regulārs toniskais akcents, kas parasti krit uz pēdējo zilbi. Tonisko akcentu sadala pauzes un cezūras. Tādējādi ebreju dzejas ritmu varētu definēt kā akcentējošu⁶⁶. Tiesa gan, šāda definīcija jālieto uzmanīgi, jo masorētu teksts lieto komplicētu sistēmu, kura ietver sevi primārās un sekundārās akcenta zīmes, bet šī sistēma noteikti ir radusies

⁶⁴ Schoekel, p. 31., iesaka mēģināt uzskaitīt to, cik bieži kāda skaņa atkārtojas, kāds ir atsevišķo skaņu izvietojums narratīvā tekstā, kāds dzejas tekstā utt.

⁶⁵ Schoekel, p. 33.

⁶⁶ Tas ir aksiomātisks uzskats, kas tiek atkārtots turpat vai visās grāmatās par metriku, tiesa, vēlāk izpratne par antiko ebreju ritmu tika zaudēta, un jau sinagogālajos lasījumos darbojās savi kanoni. Risinājumu nerada pat Mošē ibn Ezra (11. gs.), šķiet, tikai Renesanses rabīns Azaria Rossi tuvojās risinājumam, bet bez rezultātiem. Līdz pat 19. gs. beigām tika piedāvātas un jauktas dažādas teorijas, bet saskanīgu teoriju attīstīja tikai Lejs (J. Ley) (1871-1877), bet Budde (1874 - 1882) piedāvāja savu *qinah* (elēģijas) teoriju, kas šeit minama kaut vai tādēļ vien, ka viņa pētījumi bija saistīti arī ar *Vaimanu dziesmām*, - Schoekel, p. 36.

vēlāk kā pašas poēmas⁶⁷. Turklāt vēl senākā periodā, kad ebreju dzeja jau bija attīstījusies, pastāvēja vairāki izrunas varianti (un šī piezīme ir svarīga, jo ebreju dzeja ir izteikti mutiska, skandējama, runājama utt., kas vedina uz domu, ka turpmākajā *Vaimanu dziesmu* un ebreju dzejas izpētē vairāk uzmanības būtu jāvelta tieši fonētikas un tās attēlojuma - masorētu vokalizācijas īpatnībām), kuri noteikti skāra dzeju: bronzas laikmeta siropalestīniešu vidē locījumu galotnes tika pievienotas lietvārdiem, bet, pārejot uz dzelzs laikmetu, šīs galotnes atkrita, un fonētisko izmaiņu rezultātā mainījās zilbju struktūra, kā arī vārdu uzsvare⁶⁸. Vadoties no pēdējās piezīmes, būtu jāpieņem, ka dzejas fragmentu skanējums ir mainījies. Tomēr šādi pieņēmumi jau skar valodas rekonstrukciju, un, darbojoties ar *Vaimanu dziesmām*, ir jāpieturas pie masorētu teksta versijas. Tādējādi ebreju dzeju vislabāk būtu aprakstīt, lietojot terminu "ritma modeļi"⁶⁹, ko ar citu vārdu varētu apzīmēt kā "pantmērs"⁷⁰.

3.1.2. Pantmērs.

Pantmērs sevī ietver četrus pamatelementus: 1) regularitāti⁷¹, 2) variācijas, 3) grupējumu, 4) hierarhiju⁷². Par regularitāti: ebreju dzejnieki veidoja līdzīga garuma pantus, kuri atkārtojās, veidodami paralēles, un regularitāte, tātad, ir regularitāte, ar kādu atkārtojas uzsvare. Variācija, savukārt, ir uzsvaru maiņa kādā no pantiem, un variācija var

⁶⁷ IHP, p. 43.

⁶⁸ Ibid., p. 44.

⁶⁹ Šis ir vislabākais termins, ja pieņem, ka eksistē vairāki akcentēšanas un uzsvēršanas tipi, līdzīga ideja pētnieciskajā literatūrā nereti tiek apzīmēta ar vārdiem "rhythmic pattern", kā tas ir nodēvēts arī IHP, p. 44.

⁷⁰ Vēlreiz jānorāda, ka ebreju dzejas valodā, neraugoties uz agrāko pētījumu terminoloģiju (Bude - Siverss), nevar runāt par metriku, ar to saprotot regulāras pēdas (jamb, trohajs, amfibrah etc.) atkārtošanos, vārds "pantmērs" šeit lietots tikai savas konvencionālītātes dēļ, lai lieki neradītu terminoloģiskus sarežģījumus.

⁷¹ Par dzeju tās senākajā nozīmē vispār var runāt tikai no tā mirkļa, kad vairāki teikumi/panti atkārtojas.

⁷² IHP, p. 44.

notikt tikai struktūrā, kas pati par sevi ir regulāra. Grupējums ir tieši attiecināms uz regularitāti. Jau pati pantmēra eksistence paredz tā sākumu un beigas. Ebreju dzejā pastāv divas grupējuma pamatformas: 1) vārdu grupējums, kas veido individuālo poētisko pantu, tipiski divus vai trīs akcentētus vārdus, un 2) grupējums divpantos vai trīspantos. Šai ziņā visdabīgākais grupējums (ebreju dzejā mums jādoma tikai par akcentu noteiktiem dzejas paraugiem) ir "divnieki" (respektīvi, divpanti) un "trijnieki" (trīspanti) - apvienoti tie var tikt lietoti dažādās kombinācijās, tā veidojot visas iespējamās lielākās grupas. Tāpēc primārais ritma paraugs *Tanah* ebreju valodā ir 2:2 un 3:3. Tāpat var teikt, ka šis apstāklis ir veicinājis minēto pantmēru lietojumu arī citu valodu dzejā.⁷³ Grupējumu nosaka tāda ebreju gramatikas iezīme kā pauze, proti, sintaktiski sakārtotā vārdu grupā pēdējais vārds tiek uzsvērts stiprāk kā iepriekšējie, kā rezultātā daudzi vārdi, ja tie sintaktiskā grupā ir novietoti kā pēdējie, iegūst formu, ko sauc par pauzālformu (פוסה)⁷⁴, ko tekstā grafiski mēdz apzīmēt ar *atnāh* un *sofpassuq*⁷⁵. Pauze un gramatiski pauzativās formas ļauj tekstu "apturēt", veidojot analogu tam, ko Eiropas valodās pazīstam ar vārdu "teikums". Hierarhiju varētu raksturot kā "pamata līmeņa ritma modeļu sasaisti un pakārtotību augstākā līmenī"⁷⁶. Šie četri pieturas punkti ļauj saskatīt, kā funkcionē ebreju valodas ritmika, tā ir isāku, ritmizētu, akcentētu pantu saspēle, kas veido nelielas valodas vienības (trīspantus, divpantus), kuri, veidojot garāku tekstu, savā starpā ir saistīti, pie kam, šo dažādo vienību ritms var atšķirties. Kā piemērs te atkal noder *Vaimanu dziesmas*, kur trešā nodaļa pēc strukturējuma atšķiras (to veido trīspanti), piektā nodaļa vispār nav alfabētiskais akrostihs, bet tomēr viss darbs ir viengabalains un sasaistīts.

⁷³ Ibid., p. 44.

⁷⁴ Hans Bauer und Pontus Leander. *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Erster Band: Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962, S. 185.

⁷⁵ Ibid., S. 147.

⁷⁶ IHP, p. 45.

Visbiežāk sastopamais pantmērs ebreju dzejā ir 3:3, līdzīgs ir arī Budes formulētais *qinah* pantmērs - 3:2⁷⁷.

Jahve, skaties - man grūti, rūgst manas iekšas,
sirds krūtīs žpauzdas, ka spītēt spītējos,
ārā kauj zobens, mājā nāve.⁷⁸

Qinah pantmēram ir raksturīgas arī vairākas variācijas - 4:3//4:2, 4:4:2//3:2, 3:3//3:2⁷⁹.

3.2 Akrostihs.

Kā *Vaimanu dziesmas* konstituējošs elements kalpo arī akrostihs⁸⁰. Pirmās četras nodaļas ir sarakstītas alfabētiskā akrostihā, trešā nodaļa ir trīskāršs akrostihs, piektā nodaļa nav akrostihiska. Akrostiha lietojumam pētnieki piedēvē gan visu emociju simbolisku "no A līdz Z" izteikšanu⁸¹, mnemonisku funkciju veikšanu⁸², maģiskas formulas īpatnības, kā arī profesionāli rakstītas dzejas iezīmes. Akrostihs ir fiksēts arī akādiešu literatūrā⁸³. Pats par sevi akrostihs nav nekas sarežģīts vai rafinēts (grūtības sagādā tikai tulkošana), ja vien akrostihs nekalpo kā priekšvēstnesis daudz sarežģītākiem dzejas valodas līdzekļiem.

3.3 Sinonīmija.

Lai gan sinonīmija ebreju literatūrā bieži tiek uzverta kā paralēlisma variants, faktiski tā ir autonoma stilistiska vienība⁸⁴. Te jākonkretizē: runa ir par poētisku sinonīmiju, jo lingvistiski raugoties, vārdi tiek uzskatīti par sinonīmiem, ja tie ir savstarpēji samaināmi, un to nozīmju lauki savstarpēji pārklājas. Te jāņem vērā plašāka

⁷⁷ Citi pantmēri ir 2:2, 4:4, bet tie netiek šeit aplūkoti, - Schoekel, p.37.

⁷⁸ Lam. 1,20.

⁷⁹ Gordis I, p.268.

⁸⁰ Alfabētiskais akrostihs ir dzejas tehnika, kur katra rinda vai pants sākas ar savu burtu alfabētiskā secībā.

⁸¹ Pastāv arī talmūdiska idioma "Ievērot Toru no a līdz t"

⁸² Gordis I, p. 268.

⁸³ Sk. Watson, pp. 191 ff.

⁸⁴ Schoekel, p. 64.

gradācija: vārdiem jāizsaka viena un tā pati ideja. Sekela vārdiem runājot, "mēs respektējam ebreju dzejnieka sensitivitāti"⁸⁵. Nav pārsteigums konstatēt sinonīmijas lietojumu tieši *Vaimanu dziesmās*, jo tās funkcija ir temporāli pagarināt dzejā pausto domu, un tieši *Vaimanu dziesmu* emocionālais un kontemplatīvais raksturs ļauj brīvi lietot šo dzejas tehniku. Tipisks sinonīmijas lietojuma piemērs ir Lam. 1,1:

Ak, kā!?

Guļ vientuļa pilsēta, reiz pilna tautas,
lielā starp tautām kļuva kā atraitne,
novadu valdniece - klausās.

Tāpat arī Lam. 1,14:

Savīts manu grēku jūgs, viņa rokām tie sapīti,
pār manu kaklu tie nāk, liek kļūpt manam spēkam,
to rokās nodevis mani Kungs, nevaru piecelties.

Sinonīmija var parādīties arī kā refrēns, tas ir jo nozīmīgāk, raugoties no *Vaimanu dziesmu* strukturālās sakārtotības viedokļa.

Lam. 1,5a: Apspiedējs valda, naidniekiem labi;

7b: kad tauta krit pretnieka rokā, palīga nav,
apspiedēji skatās un smeļ viņas postu.

9c: redzi, Kungs, manas ciešanas, jo ienaidnieks tapis liels.

14c: to rokās nodevis mani Kungs, nevaru piecelties.

17b: Kungs liek Jēkabu lenkt pretiniekiem.

21b: naidnieki dzirdēja manu nelaimi, priekš par to, ko tu dari.

Tāpat sinonīmija vērojama arī Lam. 2,1; 2,13; 2,18; 3,1.3; 3,5.6.7.9 u.c. Sinonīmijas lietojums ir tiešs pretstats lakonismam, ja ar pēdējo saprot izteikuma īsumu. Bet jāatceras, ka tās lietojumu ierobežo ebreju valodas sintakses raksturs. Parasti ar sinonīmijas palīdzību tiek paplašināta pirmā frāze⁸⁶. Manuprāt, tieši sinonīmija aizved pie daudz pazistamākas un pētnieciskajā literatūrā pietiekami apskatītas ebreju literatūras tehnikas - paralēlisma.

⁸⁵ Ibid., p. 65.

⁸⁶ Ibid., p. 75, kā piemēru tam Šekels min Jes. 9, 17.

3.4. Paralēlisms.

Ar paralēlismu noteikti iepazīties ikviens, kas reiz saskāries ar kādu ebreju tekstu⁸⁷. Vienkāršiem vārdiem runājot, paralēlismu varētu nosaukt par dzejas rindu simetriju. Pat zinātniskajā pētniecībā paralēlisms ir kļuvis par sava veida metaforu, ar ko apzīmēt visus dzejas stilus. To var saprast, ja pieņem, ka paralēlisms ir daļa no valodas pamatoperācijām, kas veido artikulāciju jeb runas dalījumu. Pastāv skaņas artikulācija, sintakses artikulācija, kā arī semantisko lauku un ritma artikulācija⁸⁸. Paralēlisms nesakņojas tikai vēsturiski literārā procesā, bet pašā valodā. Pastāv vairāki paņēmieni, pēc kuriem paralēlismu mēģina klasificēt: 1) Tas var būt atbilstošs paralēlām dzejrindām: binārs, trīskāršs, četrkāršs etc. 2) Klasifikācija pēc teksta kvantitātes. Paralēlisms var pastāvēt starp diviem un vairākiem viena panta puspantiem, diviem vai/un vairākiem pantiem, diviem vai/un vairākiem divpantiem, divām vai vairākām strofām. Pirmais paralēlisma piemērs nereti tiek dēvēts par "internālu", bet pārējie par "eksternālu"⁸⁹. 3) Klasifikācija pēc satura attiecībām. Ja visa piemēra nozīme ir tā pati vai līdzīga, tad paralēlisms ir sinonīms. Ja paralēlisma nozīme ietver kontrastu, tad tas tiek saukts par antitētisku. Ja paralēlisms tiek veidots ar sintaktiskiem līdzekļiem, Louts to sauktu par "sintētisku", kaut gan šo paralēlisma veidu ne visi ir akceptējuši.⁹⁰ Šāda klasifikācija, kura ietver sevī praktiski visu paralēlisma veidu apskatu, būtu pietiekama, vēl jo vairāk tādēļ, ka paralēlismus iespējams meklēt ārpus viena panta vai pat nodaļas robežām. *Vaimanu dziesmās*, rūpīgi ieskatoties tekstā, var samānīt sekojošas vietas, kur lietots paralēlisms (informācija par pirmo nodaļu): 1aA//3bA, 5aA//6bA, 7cB//9bB, 7bB//9aB, 10bA//11cB, 17bA//18aA, 17aB//21aB, 18cA//19bA, 18aB//20bB, 21aB//22cA, 20bA//22cB⁹¹. Paralēlisma funkcija

⁸⁷ Paralēlisma teorijas matemātisko un literāro principu salīdzinājums ir atrodams: Watson, p.113 ff.

⁸⁸ Ibid., p. 51.

⁸⁹ Pie šāda dalījuma pieturas arī Renkema, p. 290.

⁹⁰ Schoekel, p. 52.

⁹¹ Tekstā ieskatījos kopā ar Renkema, p. 291.

parasti ir skaidrojoša, tas ilustrē kādu no domām vai teksta figūrām, tiesa, Šekels piemin to, ka paralēlismam varētu būt arī pretēja nozīme⁹². Tomēr tas, vai *Vaimanu dziesmu* tekstā būs saskatāms kaut viens paralēlisms, atkarīgs tikai no tulkotāja, bet tulkojuma izveidē svarīgāka nozīme ir tiri formāliem elementiem.

4. Dalījums rindkopās un tā nozīme atdzejā.

Tulkojot vai atdzejojot kādu no senebreju tekstiem, nereti rodas jautājums: kur sākas un kur beidzas rindkopa? Protams, iedalījumu var veikt pēc satura loģiskas analīzes, aptuveni nosakot, kur beidzas iepriekšējā doma un kur sākas nākamā. Taču, ko darīt, ja visa grāmatas tematika, kā tas ir *Vaimanu dziesmās*, tver tikai vienu tēmu, pie tam, izsakot to dzejas valodā?

BHS⁹³ ir atspoguļots dažāda veida iedalījums rindkopās, kādu to pazina ebreju rakstu kultūra vēl pirms masorētu teksta versijas stabilizēšanās⁹⁴. Proti, viss *Tanah* teksts vispirms tika sadalīts atvērtajās (petuha) un slēgtajās (setumah) rindkopās. Atvērtā rindkopa sākas rindas sākumā pēc tukšas vai pilnībā nepierakstītas rindas, slēgtā rindkopa no iepriekšējās tiek atdalīta tikai ar nelielu atkāpi no iepriekšējās rindas. Kad abas šīs atkāpes vairs grafiski neievēroja, to vietu apzīmēja ar burtiem \square vai \blacksquare ⁹⁵.

⁹² "Bet ir iespējams arī pretējais. Lai iedomājamies dzejnieku, kurš, nevēlēdamies kaut ko apdzejot aprakstoši, lieto citus, īsākus izteiksmes līdzekļus, piemēram, paralēlismu," kā piemērs seko Jes. 9,4 - Schoekel, p. 58.

⁹³ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

⁹⁴ Arī Kumrānas rokraksti liecina par iedalījumu rindkopās, kas tikai daļēji sakrīt ar masorētu versiju, un ir atšķirīgs arī atsevišķajos rokrakstos. Vēl Maimonīds (1135-1204) zēlojas, ka attiecībā uz atvērtajām un slēgtajām rindkopām vērojamas rokrakstu atšķirības. Lai to novērstu, viņš raksta Toras paraugrulli, kur par autoritāti kalpo Kairas kodekss, kas, iespējams, ir identisks ar Aleppo kodeksu - Ernst Wuerthwein. *Der Text des Alten Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1988 (turpmāk - Wuerthwein), S. 24.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 25.

Ir pazīstams arī iedalījums lielākos kompleksos 452 *sedarim* (770 kārtība, secība). Šis iedalījums nāk no Palestīnas. Tora tika iedalīta tik daudzus *sedarim*, lai pēc palestīniešu tradīcijas to trijos gados varētu nolasīt dievkalpojumā. Babilonijā, kur tā tika nolasīta viena gada laikā, Toru iedalīja 54 vai 53 lielās rindkopās.

Arī iedalījums pantos - atšķirīgs pie babiloniešiem un palestīniešiem, ir pazīstams jau talmūdiskajā laikā, to saskaitīšana gan tika veikta tikai 16. gadsimtā. Dalījums rindkopās ebreju rokrakstos tika pārņemts no Vulgātas⁹⁶.

Līdz ar to redzams, ka BHS dalījums ir veidojies, saplūstot Vulgātas pantu skaitīšanas tradīcijām ar ebreju dalījumu rindkopās, kas pārsvarā bija pieskaņots liturģiskajām vajadzībām. Mūsdienās, īpaši aktualizējoties nepieciešamībai pēc izteiktas teksta vizualizācijas (dalījums rindkopās, burtu formāts un izvēle, teksta ārējais veidols utt.), jāpieliek pūles, lai tulkojot/ atdzejojot kādu tekstu un veidojot tā ārējo, formālo izskatu, tas būtu pamatots gan pēc loģiskā dalījuma, gan pēc ebreju metrikas formālajām iezīmēm. Lai to panāktu, ir jāvelta uzmanība *Vaimanu dziesmu* struktūras analīzei.

5. *Vaimanu dziesmu* struktūra.

Jau lasot *Vaimanu dziesmas*, ir vērojams, ka to autors centies savā darbā ievērot kādus strukturālus kritērijus ar tiem saprotot pantu izkārtojumu, pantmēra pielietojumu un *paralelismus membrorum*, kas lietots, uzsverot kādā pantā izteikto domu. Pat ņemot vērā mūsdienu pētniecības tendences, rodas jautājums: kā Israēla dzejnieki rakstīja savu dzeju un kādi kritēriji dominēja viņu dzejas tehnikas izvēlē? Piemēram, vārda "mierinātājs"⁹⁷ atkārtošana mūsdienu dzejā būtu slikta stila iezīme, īpaši ņemot vērā to, ka autors šo ideju pirmajā nodaļā atkārtoti sešas reizes, bet senajā Tuvo Austrumu pasaulē tas liecina tikai par tendenci strukturēt savu domu un ieviest dzejā ne tikai valodas, pantmēra noteiktu ritmu, bet arī jēdzienisku un loģisku strukturējumu. Pols Dions (Paul. E. Dion) pievērsās jautājumam par

⁹⁶ Ibid., S. 26.

⁹⁷ Lam. 1, 2.9.

to, kā sadalīt ebreju dzejas tekstu sīkāk⁹⁸. Ebreju dzeju viņš apraksta sekojoši: "<..> poēmas ir iedalītas isos rindu saistījumos, kas bieži atbilst vienam vai diviem divpantiem/ trispantiem, ko konvencionāli varētu dēvēt par strofām. Bieži plašāki dzejas teksti dalās divos vai trijos pamatdalījumos, no kuriem daži var ietvert vairākas strofas. Šādi dalījumi ne vienmēr ir uzskatāmi, bet, kad tā ir, tad diezgan brīvi variējas izmērā un sakārtojumā saskaņā ar rakstnieka individuālo iedvesmu, un <..> strofu iekšējo sakārtojumu kontrolē limitēts pantmēra paraugu skaits <..>"⁹⁹.

Renkema¹⁰⁰ uzskata, ka autori, kas sarakstījuši *Vaimanu dziesmas*, piederējuši tam pašam pirmseksila tempļa kalpotāju lokam¹⁰¹, kas sacerējuši vismaz daļu no psalmiem, un tādēļ var uzskatīt, ka arī *Vaimanu dziesmās* darbojas tas pats "strukturējošais intelekts".

Viens no acīmredzamajiem un svarīgākajiem strukturēšanas līdzekļiem ir alfabētiskais akrostihs¹⁰².

Otrs strukturēšanas līdzeklis pamanāms, tikai rūpīgi lasot tekstu, - tā ir koncentriskā struktūra. Formāli tiek uzskatīts, ka koncentriskā struktūra atrodama tur, kur vārdi tiek inversīvi atkārtoti no

⁹⁸ Paul E. Dion. - *Hebrew poetics*, second edition, Benben Publications, 1992 (turpmāk - Dion).

⁹⁹ Dion, p. 41.

¹⁰⁰ Renkema, p. 295.

¹⁰¹ Te, protams, domāti levīti, kuri nodarbojās ar dziedāšanu un dziesmu sacerēšanu JHVH templī.

¹⁰² Ir grūti noskaidrot, no kurienes *Vaimanu dziesmas* ir aizguvušas akrostiha formu. Iespējams, ka savas saknes bibliiskais akrostihs rod Mezopotāmijas akrostihā, jo akādiešu akrostihs drīzāk ir zilbisks, nekā alfabētisks, kā tas ir *Vaimanu dziesmās* (ABD, p. 139), turklāt akrostiha kā strukturēšanas līdzekļa lietojums ir atrodams gan Ps. 111, 112 - te katrs alfabēta burts atbilst vienai pantrindai, gan Ps. 25 - vienam pantam, gan Ps. 37 - diviem pantiem, gan Ps. 119 pat astoņiem pantiem. Šī strukturēšanas un metrikas tehnika ir tik ārēji pamanāma, ka Vulgāta pat atdala ebreju burtus no panta, latinizē tos un novieto katra panta sākumā; šķiet, ka šādam - gan ebreju, gan tulkojuma dekoratīvajam akrostiham ir tikai mnemotehniska un dzejtehniska nozīme, tomēr iespējams, ka akrostiha lietojums norāda uz ko citu, proti - dzejas koncentrisko struktūru (Schoekel, p. 191).

teksta abām malām uz centru, piemēram: ABC X CBA vai ABCD DCBA¹⁰³. Tomēr *Vaimanu dziesmu* līdzšinējā pētniecībā koncentriskā struktūra gandrīz netiek aplūkota. Iespējams tādēļ, ka parasti koncentriskā struktūra ir sastopama īsos teksta fragmentos¹⁰⁴, varbūtējs iemesls ir arī tas, ka *Vaimanu dziesmās* daļa no vārdiem, kas lietoti koncentriskās struktūras veidošanā, ir sinonimi un paralēlismi.

Renkema piedāvā Lam. 1 koncentriskās struktūras piemēru, kuru varētu summēt sekojoši:

1. רבחי א (pilna)¹⁰⁵
22. רבוה ח (papilnam)

2. אין מנהם//לאיבים ב (mierinātāja nav// ienaidnieki)
21. איבי ש (nav mierinātāja // naidnieki)

3. המרצרים נ (šaurumā)
20. צר ר (man grūti)

4. כהניה ד (priesteri)
19. כהני ק (priesteri)

5. יהוה//הלכו שבי ה (JHVH // aizgāja gūstā)
18. יהוה // הלכו בשכי צ (JHVH // aizgāja gūstā)

6. ציון ז (Ciānas)
17. ציון פ (Ciāna)

7. אין עור ז (pretinieks // palīga nav)
16. אויב/רחק מנחם ע (ienaidnieks// tālu mierinātājs)

8. מכבריה ח (kas viņu godāja)

¹⁰³ Schoekel, p. 192.

¹⁰⁴ Jes. 14, Jes. 13,11-17, Am. 5, 4-6, Jes. 56-66, kā arī dažos narratīvajos fragmentos - Jon. 1 un retorikā - Dt. 8.

¹⁰⁵ Iekavās dotie piemēri ir ņemti no mana *Vaimanu dziesmu* tulkojuma, to locījuma forma atbilst atdzejojuma kontekstam.

15. אכירי ס (manus puisus)
9. יהוה ט (JHVH)
14. ארני נ (Kungs)
10. פרש י (izstiepis)
13. פרש מ (sūtija)
11. והכיטה כ (redzi // un lūko)
12. הביטו וראו ל¹⁰⁶ (lūkojiet, skatiet)

Piemērs rāda, ka šis *Vaimanu dziesmu* daļas pamatā ir koncentriskā struktūra. Bez dzejas tehnikas varētu minēt arī tās estētisko un teoloģisko nozīmi - acimredzot, tieši abiem centrālajiem pantiem, Lam. 1. 12,12: "<...> redzi, Kungs, lūko - cik es tapusi lēta ... Ejošie ceļu, lūkojiet, skatiet <...>" vajadzētu izteikt *Vaimanu dziesmu* pirmās nodaļas centrālo tēmu: Dieva un cilvēku uzmanības pievēršanu Cionas sērām un bēdām, tam piekrist arī tādi vācu pētnieki kā Krauss, Kaizers, Stolls, Vestermans u.c.¹⁰⁷.

5.1. Dalījums kantīklēs.

Koncentrisko dalījumu ir iespējams analizēt tālāk, meklējot vēl sikākas valodas vienības¹⁰⁸ dalot

¹⁰⁶ Renkema, p. 297.

¹⁰⁷ Ringren, Helmer und Keiser, Otto. - *Das Alte Testament (Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ester)*, Vandenhoeck&Ruprecht in Goettingen, 1981; Stoll, Claus-Dieter. - *Die Klagelieder*. - R. Brockhaus Verlag Wuppertal, 1986; Westermann, Claus. *Die Klagelieder, Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchner Verlag, 1990; Kraus, Hans-Joachim. - *Biblischer Kommentar Altes Testament, Klagelieder*, Neukirchner Verlag, 1983 etc.

¹⁰⁸ Ari Diona dzejas sadalīšanas tehnika ir diezgan līdzīga: "Pirmais likums ir - sākt dalījumu no mazākajam teksta vienībām, nevis raudzīties pēc lielākām teksta kopsakarībām; nav jāmēģina sadalīt visu tekstu uzreiz, bet gan pārgrupēt teksta elementus sākot no pantrindas, divpantiem un trispantiem, līdz strofām, t.i., iespējamam dalījumam plašākās vienībās. Šī <...> pieeja ļauj veidot formālu dalījumu, kas balstīts teksta skaniskajā kvalitātē, turklāt tā ir atzīstamāka nekā tūlītējs dalījums lielās nodaļās/ teksta vienībās" Dion, p. 42., tādējādi arī Dions saskata nepieciešamību sākt strukturalizāciju no

dzejas fragmentu pēdās (vissikākā vienība), puspantos (puse panta līdz pauzei) un pantos, bet, tā kā *Vaimanu dziesmās* ir labi saskatāms strofu dalījums¹⁰⁹ (strofās pazīmes: 1) alfabētiskais akrostihs, 2) *setumah*¹¹⁰ katras strofas beigās, 3) paralēlais vai antitētiskais paralēlisms¹¹¹ katrā strofā), tad analīzi iespējams sākt ar strofām¹¹². Strofu sadalījumu atrast nav grūti, ārējo parametru ir pietiekami, un to var atveidot pat tulkojumā. Jautājums ir: kādā mērā strofas ir saistītas savā starpā? Vai tās ir integrāli vienotas? Renkema piedāvā dalījumu dziesmiņās jeb kantīklēs¹¹³:

I Kantikle (Lam. 1, 1-3)

Saturs Jeruzāleme ūn Jūda ir vientuļas un apspiestas atraitnes.

Literārie argumenti:
ietvērums:

sikākajiem elementiem, ņemot vērā un nezaudējot teksta iekšējās saites.

¹⁰⁹ Strofa ir dzejas ritma otrais līmenis, kas apvieno vairākus pantus. *Vaimanu dziesmas* lieto vairākus strofu veidus - pa diviem un pa trim pantiem, to viegli pieļauj darba akrostihiskais izkārtojums; strofas piemēri ir atrodami arī Ps. 114, Jes. 9, 7-21, Jer. 5, 9, 29 u.c. Lai varētu runāt par strofām, ir nepieciešams, lai atkārtotos vairāku pantu komplekti, kas saturētu ritmiski līdzīgi skanošus vārdus vai pat idejas, jēdzienus - Schoekel, p. 41.

¹¹⁰ *Setumah*: slēgtā nodaļa. Viss *Tanah* teksts, izņemot psalmus, ir sadalīts tā saucamajās atvērtajās un slēgtajās nodaļās. Atvērtā nodaļa sākas rindas sākumā pēc tukšas vai pilnībā nepierakstītas rindas, slēgtā nodaļa no iepriekšējās tiek atdalīta tikai ar nelielu atkāpi no iepriekšējās rindas, kad abas šīs atkāpes vairs grafiski neievēroja, to vietu apzīmēja ar burtiem **ס** un **פ**, Wuertwein, S. 25.

¹¹¹ Piem. Lam.1.1 **שׁרְחִי // רַבְחִי // רַבְחִי**
מְדִינָה // נוֹיִם // עַם

¹¹² Dions tam papildus ierosina pievērst uzmanību arī vārdkopu atkārtojumiem, kas it kā ievadītu katru daļu, Dion, p. 43.

¹¹³ Renkema, p. 298., - Renkema te lieto terminu *canticle*, kas ir aizgūts no holandiešu semitoloģijas skolas (Van der Lugt, De Moor u.c.).

בנוים (1bB) // בנוים (3bA)¹¹⁴

מס (1cB) // עבדה (3aB)

אלמנה (1bA) // לא מצאה מנוח (3bB)

sasauces:

העיר (1aB) // יהודה (3aA)

רחבי (1aB) // רב (3aB)

אלמנה (1bA) // אין לה מנהם (2bA) // לא מצאה מנוח (3bB)

מדינות (1cA) // עריה (2cA)

אויבים (2cB) // רדפיה (3cA)

ישבה (1aA) // ישבה (3bA)¹¹⁵

Renkema turpina dalījumu kantiklēs, iegūstot astoņas kantikles - Lam. 1, 1-3, Lam. 1, 4-6, Lam. 1, 7-9, Lam. 1, 10-11, Lam. 1, 12-12, Lam. 1, 14-16, Lam. 1, 17-19 un Lam. 1, 20-22¹¹⁶.

Tālāk Renkema sadala *Vaimanu dziesmu* pirmo nodaļu divās vienādās daļās, kuras nosauc par dziesmām jeb kanto¹¹⁷ - attiecīgi panti 1-11 un 12-22. Viņš gan pats atzīst, ka tik liela apjoma dalījums veikts balstoties arī uz saturu, bet min arī literārus argumentus:

I Kanto (Lam. 1, 1-11)

Saturs: Jeruzāleme atceras savas nožēlu dienas.

Literārie argumenti:

Sasauces:

היחה כאלמנה (1bA) // כי הייתי זוללה (11cB)

עם רחבי עם (1bB) // כל עמהם (11aA)

נוי (1bB) // נוי (10bA)

נאנחי (4bB) // נאנחה (8cA)

צר (5cB) // צרים (7dA)¹¹⁸

¹¹⁴ Puspantu daļas ir apzīmētas ar mazajiem burtiem a,b,c,d; pirmā puspanta daļa ir apzīmēta ar lielo burtu A, bet otrā ar lielo burtu B. Antitētiskais paralēlisms ir apzīmēts ar \, parastais ar //.

¹¹⁵ Renkema, p. 299.

¹¹⁶ Ibid. pp. 299 - 302.

¹¹⁷ Renkema lieto vārdu *cantos*, ibid., p. 302.

¹¹⁸ Ibid., p. 303.

Otrs kanto Renkema ir Lam. 1, 12-22, savukārt katru kanto viņš sadala divos subkanto¹¹⁹, attiecīgi - subkanto A (Lam. 1, 1-6) un subkanto B (Lam. 1, 7-11); arī II kanto tiek sadalīts divās daļās - subkanto A (Lam. 1, 12-16) un subkanto B (Lam. 1, 17-22), kā rezultātā tiek iegūta sekojoša shēma¹²⁰: kanto I = subkanto A+B = kantikles I + II un I + II = strofas 1 + 2 + 3 un 1 + 2 + 3 un 1 + 2 + 3 un 1 + 2 + 3 (tas pats attiecas arī uz kanto II strukturējumu).

Shēma attiecas uz *Vaimanu dziesmu* pirmo nodaļu un pārstāv vienu no interesantākajiem viedokļiem pašreizējā ebreju dzejas pētniecībā, proti, koncentrisko analīzi, kamēr konvencionālais eksegēzes veids joprojām notiek pēc shēmas "pantu pa pantam"¹²¹ - tāda analīze ir lineāra, un tas nozīmē, ka, analizējot kādu no pantiem, iepriekšējie vai nākošie panti zaudē savu lomu¹²², ja neskaita satura analīzi. Tādējādi tiek zaudēta konteksta nozīmība, kā rezultātā cieš ne tikai paša darba sapratnes līmenis, bet arī tā eventuālie tulkojumi.

Pielietojot koncentrisko teksta analīzi, atdzejojot *Vaimanu dziesmas*, praktisks guvums ir manāms tūlīt - pirmkārt, ir vieglāk tikt galā ar sinonimiku, daudzajiem paralēlismiem, kuri, kā to lieliski parāda shēma, sniedzas no nodaļas sākuma līdz beigām, un ir iespējams nezaudēt teksta tiešās nozīmju paralēles, tulkojumā lietojot vienus un tos pašus vārdus un lieki neizraibinot tekstu ar daudziem dažādu nozīmju vārdiem. Otrkārt, daudzos tulkojumos kļūst iespējams konsekventi īstenot pat neievērotu vai novārtā pamestu lietu pēc Renkema piedāvātās analīzes metodes, tekstu bez grūtībām var sadalīt rindkopās, apvienojot klasisko dališanas veidu (D un D rindkopu zīmes) ar teksta loģisko analīzi. Neminēšu šeit liekus piemērus, pats *Vaimanu dziesmu* atdzejojums ļaus secināt, vai ir izdevies pielietot abus analīzes veidus, vai nē.

Renkemas teksta analīzes piedāvājums nebeidzas ar pirmās nodaļas analīzi. Pēc līdzīga principa

¹¹⁹ Renkema lieto vārdu *subcanto*, *ibid.*, p. 303.

¹²⁰ *Ibid.* p. 305.

¹²¹ Nav tālu jāmeklē pēc tipiskiem šī analīzes veida piemēriem, minēšu tikai populārākos autorus: Westermann, Kraus, Freedman, Delitsch, Gordis, Stoll u.c.

¹²² Renkema, p. 306.

sadalītas arī pārējās *Vaimanu dziesmu* nodaļas, tā gūstot materiālu tālākai teksta analīzei, viņš raksta: "<...> *qinah* pantmēru *Vaimanu dziesmu* dzejnieki lietoja, lai veidotu tās gan dažādos līmeņos, gan kā visu kopojumu".¹²³ Tālāk seko rinda dažādu pantu salīdzinājumu, kas ieturēti koncentriskā stilā - pirmā nodaļa sasaucas ar piekto, otrā ar ceturto, vidū kā kodolu atstājot trešo nodaļu¹²⁴, bez tam tiek meklēta korelācija arī starp pārējām nodaļām pirmo un otro¹²⁵, pirmo un trešo¹²⁶, pirmo un ceturto¹²⁷, otro un trešo¹²⁸, otro un piekto¹²⁹, trešo un ceturto¹³⁰, trešo un piekto¹³¹ un ceturto un piekto¹³². Salīdzinājumi tiek veikti, izmantojot to pašu metodi kā analizējot Lam.1, tiesa, uzkrītoši ir tas, ka arvien lielāku vietu aizņem tīri loģisku, sinonimisku sasauču meklēšana, tomēr autors godīgi atzīst, ka pastāv faktori, kas šo koncentrisko teksta analīzi sarežģī, - te jāmin gan pētniecībā pastāvošais uzskats, ka sākotnēji vismaz daļa no dziesmām ir bijušas patstāvīgi darbi un to kopumu veidojis deuteronomiskais redaktors (Renkemas analīze rāda, ka teksts ir "gluds", tātad nerediģēts vai rediģēts ļoti minimāli), gan pašas pētniecības pieejas neierastība. Metode labi darbojas vienas nodaļas līmenī, bet nodaļu savstarpējā koncentriskā korelācija ir vairāk teorētiska un tai ne vienmēr var piekrist. Lai kompensētu šī darba apjoma dēļ neparādītās citu nodaļu analīzes, īsumā jāizklāsta Renkemas secinājumi: 1) Eksperimentālais slēdziens par *Vaimanu dziesmu* grāmatas koncentrisko struktūru ir apstiprinājies. Šķiet, ka visciešāk ir saistīta otrā un ceturtnā dziesma. Raugoties uz pārējo daļu saistību, redzams, ka cieši saistīta ir arī pirmā un piektā nodaļa. Trešās nodaļas centrālā pozīcija ir balstīta

¹²³ Renkema, p. 361.

¹²⁴ Ibid., pp. 360-372.

¹²⁵ Ibid., p. 372.

¹²⁶ Ibid., p. 375.

¹²⁷ Ibid., p. 377.

¹²⁸ Ibid., p. 379.

¹²⁹ Ibid., p. 381.

¹³⁰ Ibid., p. 383.

¹³¹ Ibid., p. 384.

¹³² Ibid., p. 386.

vienādā distancē starp 3. un 2., un 3. un 4., kas aptuveni atbilst tai distancē, kura pastāv starp 1. un 4., kā arī starp 2. un 5. Bez tam 1. un 2. nodaļa ir saistīta kopā tikpat cieši kā 4. un 5. Tā iespējams teikt, ka Lam. 3. atrodas divu bloku abpusējā iekļāvumā, t.i., Lam.1+2 un Lam. 4+5. Neraugoties uz šo koncentrisko struktūru, šķiet, ka pastāv arī apakšdalījums, un ciešāka koherence pastāv starp 3. un 5. nodaļu (divas nodaļas, kas ierobežo ceturto), nekā starp 3. un 1. Raugoties uz ciešo koherenci starp 1. un 2., kā arī 4. un 5., pamatoti varētu uzskatīt 1. un 2. nodaļu kā vienu vienību, bet 3. un 5. - kā otru vienību. Šādam dalījumam ir arī citi argumenti. Lam. 1+2 ir 134 puspanti (bicola), bet Lam. 3+5 puspantu summa ir 132. Šis dalījums ir labi sabalansēts gan saturiski, gan *qinah* pantmēra ziņā. 2) Jāuzsver, ka augstākminētie piemēri ir relatīvi. Tie nekādā gadījumā neattaisno pieņēmumu, ka dažas no šīm nodaļām kādreiz ir pastāvējušas neatkarīgi. Gluži pretēji, puspantu līdzību proporcionalitāte norāda uz korelāciju to starpā, ko nevarētu konstatēt, ja šīs dziesmas būtu sacerējuši atšķirīgi dzejnieki atšķirīgā laikā. Iepriekšminētie piemēri norāda tikai uz atsevišķiem centriem jau koherentā vienībā. Protams, šī saikne ir redzama arī no citām, nodaļas vienojošām līdzībām, piemēram, alfabētiskā akrostiha, *qinah* pantmēra, citām 3:2 pantmēra variācijām, dziedājumu (kanto) un apakšdziedājumu (subkanto) struktūras, kā arī no tēmu un runas atkārtojuma. Tiek uzskatīts, ka *Vaimanu dziesmu* grāmatas kopējā vienība ir deuteronomiska redaktora roku darbs. Dažādu iemeslu dēļ šķiet, ka tā nav. Alfabētiskais akrostihs nav piemērots redakcijai. Turklāt, struktūranāle parāda labi sabalansētu literāru vienību. Redakcija šādu balansi noteikti būtu izjaukusi. Tālāk - tēmas un runas koherence ir skaidri redzama, un cita, redakcijas ienesta tēma, būtu kontrastā ar to. Skaidra literāra iejaukšanās nav redzama. Ja *Vaimanu dziesmu* nodaļas būtu sākotnēji pastāvējušas kā patstāvīgi dzejas fragmenti, kas apkopoti vēlāk, tad par to dzejniekiem būtu jāuzskata redaktori. Tādā gadījumā tie nevarētu pārstāvēt deuteronomisko skolu, jo te trūkst šīs skolas valodas un teoloģijas. 3) Tomēr par šo piecu dziesmu koherenci liecina cits arguments. Sākotnēji radās jautājums par to, vai *Vaimanu dziesmās* ir konstatējamas tādas papildus līdzības kā metafora par atraitni, kas ir kopīga 1,1 un 5,3. Ne visas

līdzības ir tik ciešā kopsakarībā. Līdzības parādās dzejnieku intonācijā, ar ko tie apraksta Jeruzālemes sagrāvi. Bet ne visas līdzības var izskaidrot šādā veidā. Droši vien, ka dažas no līdzībām dažādās dziesmu vietās ir ievietotas apzināti. Tā starp Lam. 1. un 2 ir konstatējama šķērssaite¹³³ - Lam. 1. otrais kanto sākas ar sakni עלל (1.12bB), un tas pats ir atrodams arī otrās nodaļas otrajā kanto (2.20aB). Tāda pat šķērssaite ir atrodama starp Lam. 2. otrā kanto sākumu un Lam. 1. otrā kanto beigām חמרמרר (1.20aB) // חמרמרר עמי (2.11aB). Bet, šķiet, ka šeit ir vērojams kas vairāk. Pētījumu gaitā salīdzināmajās nodaļās tai pašā līmenī tika atzīmētas daudzas šķērssaites, kā, piemēram, gadījumā ar metaforu par atraitni. Tomēr, ja tai pašā līmenī paraugāties uz visām *Vaimanu dziesmām*, tad šķiet, ka ar šķērssaitēm ir saistītas vairāk kā divas dziesmas, un reizēm pat visas dziesmas, - to norāda analogisku vārdu un domas lietojums. Šo tehniku dzejnieki lietojuši visos *Vaimanu dziesmu* līmeņos. Šķērssaites ļauj secināt, ka dzejnieki dzejoja katras nodaļas strofas, vienlaikus paturot acis citas strofas tai pašā vai tuvākajā līmenī arī citās nodaļās. Tādēļ skaidrs, ka *Vaimanu dziesmas* nav neatkarīgu dziesmu kopa, kuras dažādos laikos sacerējuši dažādi dzejnieki, - mēs saskaramies ar ļaņi pārdomātu kompozīciju, ko radījuši daudzi dzejnieki. Tādā gadījumā tie ir darbojušies vienlaicīgi rūpīgā kopdarbā. 4) Šķērssaites atklāj vēl kādu citu iezīmi Lam. 3. teksta veidols lietots kā modelis, veidojot citas dziesmas, - ar zēlabām pirmajā, lielākajā daļā, kam seko nožēla, lūgšanas un gaudas beigās. 5) Var secināt, ka dzejnieki lietojuši koncentrisku strukturējumu gan strofas, gan visa teksta apjomā, lietojot tādus līdzekļus kā ietvērumu (1bB//3bA), sasauces (1aB//3aA, 1aB//3aA u.c.), eksternālo paralēlismu un jēdzienu sajūgumu (piem., Lam. 1,8c "kas godāja" un Lam. 1,15d "<.>bradātu manus puisus", resp., "godātājus"¹³⁴. Sava darba noslēgumā Renkema (Renkema) piedāvā shēmu, kas viņa analīzes atziņas atspoguļo grafiski¹³⁵.

¹³³ Cross-connection, tāpat arī: interconnection.

¹³⁴ Renkema, p. 389-391.

¹³⁵ Ibid., p. 388.

5.2. *Atdežā lietotais struktūrdalījums.*

Uzskaitot pa pantiem un pa nodaļām, manā atdežā ievērotais *Vaimanu dziesmu* strukturālais dalījums izskatās šādi:

1. nodaļa.

Kantikle I = 1,1-3

Kantikle II = 1,4-6

Kantikle III = 1,7-9

Kantikle IV = 1, 10-11

Kantikle V = 1, 12-13

Kantikle VI = 1, 14-16

Kantikle VII = 1,17-19

Kantikle VIII = 1,20-22

Kanto I = 1,1-11

Subkanto A = 1,1-6

Subkanto B = 1,7-11

Kanto II = 1,12-22

Subkanto A = 1,12-16

Subkanto B = 1,17-22¹³⁶

2. nodaļa.

Kantikle I = 2,1-3

Kantikle II = 2,4-5

Kantikle III = 2,6-7

Kantikle IV = 2,8-10

Kantikle V = 2,11-13

Kantikle VI = 2,14-15

Kantikle VII = 2,16-17

Kantikle VIII = 2,18-19

Kantikle IX = 2,20-22

Kanto I = 2,1-10

Subkanto A = 2,1-5

Subkanto B = 2,6-10

Kanto II = 2,11-22

Subkanto A = 2,11-17

Subkanto B = 2,18-22

3. nodaļa.

Kantikle I = 3,1-6

¹³⁶ Atdejojuma tekstā kantikles savstarpēji atdalītas ar vienu atstarpi, subkanto - ar divām, bet kanto - ar trim.

Kantikle II = 3,7-12
 Kantikle III = 3,13-21
 Kantikle IV = 3,22-27
 Kantikle V = 3,28-33
 Kantikle VI = 3, 34-39
 Kantikle VII = 3, 40-45
 Kantikle VIII = 3,46-54
 Kantikle IX = 3,55-60
 Kantikle X = 3,61-66

Kanto I = 3,1-33
 Subkanto A = 3,1-22
 Subkanto B = 3,22-33

Kanto II = 3,34-66
 Subkanto A = 3,34-54
 Subkanto B = 3,55-66

4. nodaļa.

Kantikle I = 4,1-2
 Kantikle II = 4,3-5
 Kantikle III = 4,6
 Kantikle IV = 4,7-9
 Kantikle V = 4,10-11
 Kantikle VI = 4,12-13
 Kantikle VII = 4,14-16
 Kantikle VIII = 4,17
 Kantikle IX = 4,18-20
 Kantikle X = 4,2-22

Subkanto A = 4,1-11
 Subkanto B = 4,12-22

5. nodaļa.

Strofa I¹³⁷ = 5,1-2
 Strofa II = 5,3-4
 Strofa III = 5, 5-6
 Strofa IV = 5,7-8
 Strofa V = 5,9-10
 Strofa VI = 5,11-12
 Strofa VII = 5,13-14
 Strofa VIII = 5,15-16
 Strofa IX = 5, 17-18
 Strofa X = 5,19-20

¹³⁷ 5. nodaļa sava atšķirīgā pantmēra dēļ (nav alfabētiskā akrostiha) labāk ir iedalāma strofās jeb pantkopās.

Strofa XI = 5,21-22

Subkanto A¹³⁸ = 5,1-10

Kantikle I = 5,1-4

Kantikle II = 5,5-10

Subkanto B = 5,11-22

Kantikle III = 5,11-14

Kantikle IV = 5,15-18

Kantikle V = 5,19-22.¹³⁹

6. *Vaimanu dziesmu atdzejojums.*

Vaimanu dziesmas.

1. nodaļa.

1. Ak, kā!

Guļ vientuļa pilsēta, reiz pilna tautas,
lielā starp tautām kļuva kā atraitne,
novadu valdniece - klausās.

2. Tā raudot raud nakti, asarās vaigi,
tai mierinātāja nav no visiem, kas mīl to,
tuvie pievīla, kļuva ienaidnieki.

3. Ciešanās, pārmēra verdzībā Jūda svešumā devās,
starp tautām mīt, un nerod mieru,
un vajātāji atkāpties šaurumā spieda.

4. Sērās Ciānas ceļi - nav, kas ietu uz svētkiem,
tukši vārti, vaidoši priesteri,
jaunavas skumjas, un Ciānā rūgtums.

5. Apspiedējs valda, naidniekiem labi;
jo JHVH lika ciest par visiem noziegumiem,
bērni aizgāja gūstā naidnieka priekšā.

6. Viss krāšņums pameta Ciānas meitu,
tās augstmaņi kā brieži nerod ganības
un bezspēkā aiziet vajātāja priekšā.

7. Jeruzāleme piemin ciešanu, klaidu dienas,
visas dārglietas, kas tai sendienās bija,
kad tauta krit pretnieka rokā, palīga nav,
apspiedēji skatās un smeļ viņas postu.

8. Grēkot grēkoja Jeruzāleme, nu tapusi sārņaina,
kas godāja - nicina, jo redzēja viņas kailumu,
tā vaid un novēršas.

9. Netira tērpa mala; savu galu tā neapdomā,
baisi nolaidusies; nav tai mierinātāja,
redzi, JHVH, manas ciešanas, jo naidnieks tapis liels.

10. Pretinieks izstiepis roku pār visiem dārgumiem;

¹³⁸ 5. nodaļas subkanto un kantikles ir identiskas ar pārējo nodaļu kanto un subkanto daļījumu.

¹³⁹ Renkema, pp. 299-359.

un tā redzēja tautas viņas svētnīcā ejam,
 lai gan tu viņiem liedzi iet sapulcē tavā.
 11. Visa tās tauta vaid, meklējot maizi,
 dārgumus atdod par ēdamo, lai vilktu dzīvību;
 redzi, JHVH, lūko - cik es tapusi lēta.

12. Ejošie ceļu, lūkojiet, skatiet,
 vai ir vēl tādas sāpes kā man, kas apņēm mani;
 tā skumdina mani JHVH, viņa dusmu kvēles dienā.
 13. No augšienes viņš sūtīja uguni, man kaulus tā pārņēma,
 zem kājām pleš tiklu, rauj mani atpakaļ,
 posta un vārdzina mani cauru dienu.

14. Savits manu grēku jūgs, viņa rokām tie sapiti,
 pār manu kaklu tie nāk, liek kļūpt manam spēkam,
 to rokās nodevis mani Kungs, nevaru piecelties.
 15. Visus spēcīgos saminis Kungs manā vidū,
 sasauca svētkus pār mani, lai bradātu manus puisus,
 jaunavai Jūdas meitai Kungs viņspaidu mina.
 16. Par to raudu es, acis man acis asarām pārplūst,
 tālu mierinātājs, kas veldzētu dvēseli,
 mani bērni ir postā, jo ienaidnieks pārspēj.

17. Pleš Ciāna rokas - nav mierinātāja,
 JHVH liek Jēkabu lenkt pretiniekiem,
 un Jeruzāleme sārpaina viņiem!
 18. Taisns JHVH, - es pretojos viņam,
 klausieties, tautas, redziet manas sāpes,
 jaunavas manas un jaunekļi aizgāja gūstā.
 19. Mīlošos saucu, tie pievīla,
 priesteri mani un vecie - pilsētā mira,
 ēdienu meklējot, ko dzīvību vilkt.

20. JHVH, skaties - man grūti, rūgst manas iekšas,
 sirds krūtīs žņaudzas, ka spītēt spītējos,
 ārā kauj zobens, mājā nāve.
 21. Dzirdiet, kā vaidu, nav mierinātāja,
 naidnieki dzirdēja manu nelaimi, priekā par to, ko tu dari,
 dod dienu, ko nosauci, - lai ir tiem, kā man.
 22. Lai nāk tavā priekšā viss viņu ļaunums,
 kā dariji man par maniem grieķiem, atdari tiem,
 papildnam es vaidu, sirds mana vārgst.

2. nodaļa.

1. Vai man!

Aptumšo dusmās Kungs Ciānas meitu
 met zemē no debesīm Israēla spožumu,
 savu kājsolu neatmin dusmu dienā.
 2. Bez zēluma aprij Kungs Jēkaba mājokļus,
 nīkurnā sāgrauj Jūdas meitas mūrbalstus,
 sviezē zemē un gāna valsti un augstmaņus.
 3. Aplauz dusmu kvēlē Israēla ragu,
 atrauj savu labo roku
 kad naidnieki nāk
 Jēkabā deg viņš kā uguns, rijot visapkārt.

4. Velk loku kā naidnieks, kā pretinieks ceļ savu labo roku,
 nokauj visus, kas acij tik,
 Ciānas meitas telti kā uguni lej savas dusmas.
5. Kungs top kā naidnieks, aprij Israēlu,
 aprij pili, sagrauj mūrbalstus,
 liek Jūdas meitu vaimanu vaimanās.
6. Gāž savu telti kā dārza slietni, grauj svētku vietu,
 JHVH liek aizmirst Ciānā svētkus un sabatu,
 dusmu bardzībā atstumj ķēniņu, priesteri.
7. Atmet Kungs savu altāri, gāna svētnīcu,
 dod naidnieka rokā tās mūrmūru pili,
 tie klaigā JHVH namā kā svētku dienā.
8. Sagraut grib JHVH Ciānas meitas mūri,
 liek mēru, neattur savu grāvēju roku,
 sērot liek valnim un mūrim, nosligst tie kopā.
9. Grimst zemē tās vārti, viņš salauž, satriec to bultas,
 starp pagāniem ķēniņš un augstmaņi, nav likuma,
 pat pravieši nerod no JHVH atklāsmi.
10. Sēž zemē klusi Ciānas meitas vecie,
 ber pišļus uz galvas, jož maisus,
 Jeruzālemes jaunavas zemē liec galvas.
11. Manas acis dēd asarās, rūgst manas iekšas,
 manas aknas izgāztas zemē, dēļ manas tautmeitas posta,
 jo nobeidzas bērni un zidaini pilsētas ielās.
12. Savām mātēm tie saka: kur maize un vins?
 kad kā ievainoti nobeidzas pilsētas ielās,
 kad izlaidz dvēseles mātēm pie krūts.
13. Ko lai tev saku, kam lai līdzinu tevi, Jeruzālemes meita,
 kam lai līdzinu tevi, kā lai mierinu, jaunava, Ciānas meita,
 jo liels kā jūra tavs posts, kas dziedinās tevi?
14. Tavi pravieši redz māņus, melš niekus,
 un neatklāj tavu grēku, lai tavu likteni novērstu,
 viņi praviēto tev māņus un maldus.
15. Sit plaukstas visi ejošie ceļu,
 svilpj, krata galvas par Jeruzālemes meitu,
 vai šī ir pilsēta, ko saka jaukuma pilnu un visas zemes prieku?
16. Viņi atpleš muti pret tevi, tavi naidnieki,
 svilpj, griež zobus, sauc: aprijām,
 jā! - še gaidītā diena, nu ir, nu redzam!
17. Kā domāja - darija JHVH, pildīja sacīto,
 kā sendienās nolīcis, noplēš - un nav viņam zēl,
 ļauj naidniekam liksmot par tevi un ceļ tava pretnieka ragu.
18. Ciānas meitas mūri, izlejiet savu sirdi uz Kungu,
 lieciet asarām triekties kā strautam dienu un nakti,
 nesnaudiet, nejaujiet acij rīmt.
19. Celies, klieudz nakti, naktssardzes sākumā,
 izlej kā ūdeni sirdi Kunga vaiga priekšā,
 pacel uz viņu delnas tavu bērnu dvēseles dēļ,
 badā tie vārgst uz katra stūra.

20. Redzi, JHVH, skaties, kam dariji pāri,
vai lai sievas ēd savas miesas augli - auklētos bērnus?
vai lai tiek nokauti Kunga svētnīcā priesteri, pravieši?
21. Guļ zemē uz stūriem - vecis un zēns,
manas jaunavas, jaunekļi krita no zobena,
tu kāvi dusmu dienā, slaktēji, nežēloji.
22. Kā uz svētkiem tu sasauc man briesmas visapkārt,
tā Kunga dusmu dienā ne izbēga kāds, ne izdzivoja,
ko auklēju, audzināju - to nobeidza ienaidnieks.

3. nodaļa.

1. Es virs, kurš dabūjis ciest viņa dusmības rīksti;
2. Mani viņš dzen, liek staigāt tumsā, ne gaismā;
3. Tik griež un griež savu roku pret mani augu dienu.
4. Deldē man miesu un ādu, satriec kaulus;
5. Apsēž mani un lenc ar mokām un rūgtumu.
6. Mitina mani tumsā kā mūžam mirušos.
7. Ceļ mūri ap mani - netieku prom, dara smagas man važas;
8. I kad kļiedzu un saucu, viņš aprauj man lūgšanu,
9. Akmeņiem aizmūrē ceļus, jauc manas takas.
10. Viņš man uzglūn kā lācis, kā lauva no slēpņa.
11. Viļ manus ceļus, saplosa mani un nolēmē.
12. Velk loku un liek mani bultai par mērķi.
13. Tniec manās ikstis bultumaksts dēlus.
14. Ikviens apsmej mani, apdzied augu dienu.
15. Viņš baro mani ar rūgtu, ar vērmelēm dzirda.
16. Sabērž man zobus ar zvīrgzdiem, mani izvārta pišļos;
17. Liegts manai dvēselei miers, neatceros vairs labo;
18. Saku: pagalam mans stiprums, un cerība mana uz Kungu.
19. Ateries klaidas un ciešanas ar sūrmu un vērmelēm.
20. Minēt to piemin dvēsele mana un nonikst.
21. Bet šo ņemšu pie sirds, lai ceru:
22. JHVH milestība nebeidzas, nav galā viņa žēlsirdība,
23. Tās ir jaunas ik ritu, liela tava uzticība!
24. Mana daļa ir JHVH! - saka dvēsele, tādēļ gaidīšu viņu.
25. Labs ir JHVH gaidošam - dvēselei, kas viņu meklē;
26. Labi ir klusējot gaidīt palīdzību no JHVH.
27. Labi vīram, kas jūgu jaunībā nes,
28. Lai sēž klusējot viens, jo tas viņam uzlikts,
29. Lai skūpstā pišļus, - varbūt ir cerība!
30. Lai vērs sītejam vaigu, lai atēdas kauna, -
31. Jo neba uz mūžu novērsies Kungs.
32. Kaut skumdina, - apžēlosies, jo liela tam milestība,
33. Jo ne ar vieglu sirdi viņš apspiež, skumdina cilvēka dēlus!
34. Kad min kājām visus zemes gūstekņus,
35. Kad sagroza vira tiesu Visaugstajam preti,
36. Kad cilvēku pievil stridā, Kungs tā nedomāja!
37. Kurš tam lika tā notikt? - Kungs to nevēlēja!
38. Ne no Visaugtā mutes iziet labajam jauns!

39. Ko gaužas dzīvais - un vīrs par savu sodu? -

40. Pārbaudisim, kurp ejam, meklēsim! Atgriezīsimies pie JHVH!

41. Sirdis celsim, ne rokas uz Dievu debesīs:

42. Mēs grēkojām, pretojāmieš, tu nepie devi,

43. Ietīnies dūsmās tu vajāji mūs, tu kāvi - un nežēloji,

44. Mākonī ietīnies, ka lūgšana netiek tev klāt.

45. Par dražām un mēslēm mūs dariji tautu vidū,

46. Ver muti pret mums ik ienaidnieks:

47. Mums baismas un bedre, mums slazdi un posts.

48. Asarām acis man pālo dēļ manas tautmeitas posta.

49. Plūdo, nerimst man acs, nav mītas,

50. Līdz lūkosies lejup un redzēs tas Kungs no debesīm.

51. Mana acs sāpina dvēseli dēļ manas pilsētas meitām,

52. Par neko mani tvarsta kā putnu mani ienaidnieki,

53. Dzīvu met bedrē, akmeņiem mētā,

54. Plūst ūdens pār galvu, saucu: pagalam!

55. Saucu tavu vārdu, JHVH, no bedres dziļumiem;

56. Klau: mana balss, nenovērs ausi manam palīgāsaucienam.

57. Tu tuvojies dienā, kad saucu tevi, sacīji: nebisties.

58. Tu, Kungs, stāvi par manu dvēseli tiesā, glāb manu dzīvību!

59. JHVH, tu redzi, kā mani apspiež iztiesā tu manu tiesu.

60. Tu redzi viņu atbildību, viņu viltu par mani,

61. Tu dzirdi viņu paļas, JHVH, viņu viltu uz mani.

62. Pretinieku runas un domas nāk un mani ik dienu.

63. Tie sēstot un ceļoties smeļ mani dziesmās.

64. Atmaksā viņiem, JHVH, pēc viņu roku darba.

65. Apstulbo tiem sirdis, uz viņiem tavs lāsts,

66. Dūsmās vajā un deldē zem JHVH debesīm.

4. nodaļa

1. Kādē!?

Aptumsis zelts, pārvērties tīrzelts,

izgāzti svētie akmeņi katrā ielgalā.

2. Kāpēc cēlos Ciānas dēlus, kas sverami zeltā,

līdzina māla traukiem podnieka roku darbam?

3. Pat šakāju māte dod pupu, mazuļus zīda,
mana tautmeita cietsirdīgāka kā strausi tuksnesī.

4. Zīdaiņiem lip mēle pie ausklējām sāpēs,

bērni lūdz maizi, devēja nav.

5. Kas kārumus ēdis - nīkst ielās,

kas purpurā audzis - rakņā mēslus.

6. Lielāka manas tautmeitas vaina par Sodomas grēku,
nu apgāzta mirkli bez pieliktas rokas.

7. Viņas izredzētie par sniegu tīrāki, par pienu baltāki,
miesa par koralliēm sārtāka un augums kā safīrs.

8. Nu turnās kā kvēpi to vaigs, tos nepazīst ielās.

Tiem sarauca āda uz kauliem, tie izkalst kā koks.

9. Labāk lai zobens kauj, nekā kauj bads,

kas caurbijot nobeidz bez lauka augļiem.

10. Žēlīgu sievu rokas vāra bērnus,

lūk, - viņu maize manas tautmeitas postā.

11. JHVH piepilda savu bardzību, lej savu dusmu kvēli,
un sakur uguni Ciānā, lai aprij tās pamatus.

12. Neticēja zemes ķēniņi un visi, kas pasaulē dzīvo,
ka naidnieks un pretinieks - ienāks Jeruzālemes vārtos,

13. deļ viņas praviešu grēkiem, priesteru noziegumiem,
kad tie pilsētā izlēja taisno asinis.

14. Viņi akli griļojas ielās, tā apšļakti asinīm,
ka neviens pat neskaras pie viņu drēbēm!

15. Nost, nešķīsta, - sauca viņiem, - nost, nost, neskarieties!

kad viņi bēga un klīda, runāja tautās: tiem nepalikt!

16. JHVH viņus iztrenkājis, - vairs tos neuzlūko!

Priesterus tie nav godājuši, vecds nav žēlojuši.

17. Acis izskatījušās pēc palīga, velti,
gaidot gaidījām kādu no tautām, - nenāca palīgā.

18. Tie dzen mums pēdas, ka ne ielās iziet,
gals mums tuvu, - skaitītas dienas, jo nāk mūsu gals!

19. Atrāki mūsu vajātāji par ērgļiem debesis,

mums seko pār kalniem, tuksnesi glūn.

20. JHVH svaidītais - mūsu elpa! - viņu amatās notverts,

par kuru teicām: tā ēnā starp tautām dzīvosim.

21. Pricējies, liksmo, Ēdoma meita, kas dzīvo Ūcemē,
arī pār tevi nāks kauss, - tu piedziersies, izžērbsies kaila.

22. Beidzies tavš sods, Cionas meita, tevi nedzīs vairs trimdā,
Viņš sodīs tavu vainu, Ēdoma meita, atklās tavu grēku.

5. nodaļa.

1. Atceries, JHVH, kas noticis mums, lūko un redzi mūsu kaunu!

2. Mūsu mantojums kritis svešiem, svešiniekiem mūsu mājas.

3. Bāreņi kļuvām, kam tēva nav, atraitnes - mūsu mātes.

4. Savu ūdeni dzeram par naudu, par saviem kokiem maksājam.

5. Jūgu kaklā mums dzen, bez mitas pūlamies.

6. Pret Ēģipti stiepām roku, pret Ašūru, lai paēstos maizes.

7. Mūsu tēvi grēkoja - viņu vairs nav, mēs nesam viņu vainas.

8. Vergi valda pār mums - nav, kas izrauj no viņu rokām.

9. Dzīvības briesmās gādājam maizi tuksneša karstumā.

10. Mūsu āda kvēlo kā krāsns bada karsoni.

11. Sievietes izvaro Cionā un jaunavas Jūdas pilsētās.

12. Tie augstmaņus pakar, pazemo vecos.

13. Jaunekļi dzirnu akmeņus griež, zēni zem koku nastas klūp.

14. Vecie vairs nesēž pilsētas vārtos, jaunie nespēlē stīgas.

15. Mūsu sirdsprieks ir prom, mūsu deļa vērtusies sērās.

16. Vainags mums kritis no galvas, vai mums, ka grēkojām!

17. Tādēļ sirgst mūsu sirds, tāpēc acis mums tumst.

18. Pār pamesto Cionas kalnu klist lapsas.

19. Tu, JHVH, mūžīgi valdi, tavs tronis uz audžu audzēm.

20. Kādēļ gribi mūs aizmirst uz mūžu, pamest uz laiku laikiem.

21. JHVH, ved mūs pie sevis, mēs nāksim, lai ir mums kā senāk!

22. Jo, ja Tu mestin mūs atmetisi, Tu būsi pārlietu dusmojis.

7. Tekstuālas piezīmes.

1. nodaļa.

1:1 איכה ir vārda איך garāka un poētiska forma, ebreju *qinah* pantmēru raksturojoša iezīme.

1:2 רעיה nevis "tās draugi", bet gan "tās mīļākie", kā tas ir skaidrs gan no paralēlisma gan šeit, gan Hoz. 3,1, par šo nozīmi liecina arī Jer. 3, 1.20.

1:3 נלחה יהודה מעני ומרב עבודה šo pantu nevajadzētu saprast kā "Jūda devās trimdā dēļ nabadzības<..>", tas gan ir loģiski akceptējams, bet neiederas kontekstā, tādēļ saiklis *mem* būtu jāsaprot kondicionālā nozīmē, kā tas parādās arī rabiniskajā literatūrā. Tāpat šai pantā vērojams tā sauktais balasta prepozīciju pāris¹⁴⁰ (b//bēn), kura funkcija ir atkārtot panta garuma dēļ pirmo prepozīciju.

1:7 Daži pētnieki metrisku apsvērumu dēļ izņem ārā vai nu pantu b (ומרוריה ימי עניה) vai arī קרם מימי ... מחמדיה (כל מחמדיה), ar nolūku arī šo pantu reducēt uz tipisku trīspantu sadalījumu, kas vairāk atbilstu *qinah* pantmēram. Gordiss¹⁴¹ norāda, ka *qinah* pantmērs nav tikai 3:2, bet pieļaujami arī pantu pagarinājumi, ko var sasniegt, mijot nevienāda garuma rindas, tādējādi iegūstot sekojošu dalījumu: 4:3//3:2//3:2:

עניה ומרוריה // כל מחמדיה אשר היו מימי קרם
זכרה ירושלים ימי

בנפל עמה ביד-צר // ואין עוזר-לה

ראו צרים שחקו // על משבתה

¹⁴⁰ Watson, p. 345., tāpat Watsons norāda arī uz vispārējo *Vaimanu dziesmu* strukturējumu un iezīmēm, sk. iepriekš.

¹⁴¹ Gordis I, p. 273.

Poētiskā cežūra trešajā pantā tad nesakrīt ar loģisko pauzi, tas ir izņēmums, bet nav arī retums.

מְרוּרִיהַ ir atvasināts vai nu no saknes *māradh* (dumpīgs, rūgts), vai arī no saknes *rādadh* (apspiest, arābu - *radda*).

1:8 נִירָה parasti tiek uzskatīts par *plene* formu no נִירָה (netīrs, menstruējošs etc.) vai arī no saknes *nūdh*, *niḥ* (klaņojošs, staigājošs). Tas gan var būt arī saisinājums no frāzes מְנוּרָה ראשׁ, ar nozīmi "galvas pašūpošanas objekts", resp., kāds, kas vien nožēlas/nicinājuma vērts.

1:9 זכר nozīmē ne tikai atcerēties pagātni, bet arī apzināties, pieminēties tagadnes situāciju. אַחֲרֵיהֶה lietots speciālā nozīmē "tās pēcnieki, bērni"

1:10 כִּי־רָאָתָה loģiski neseko pirmajai rindai, tādēļ jāpieņem vokalizācija רָאָתָה "jo tu redzi" Šāds izteiksmes stils tiek lietots arī rabīniskajā literatūrā¹⁴².

1:13 וַיִּרְרַנָה sufiksu labāk konstruēt kā trešās personas daudzskaitli. Sakne *rādāh* (nomīcīt, nomīdīt, nostampāt) šakrīt ar Mišnā lietoto *rādad* (הֶאֱרַמְדָה "nomīdīt zemi").

1:14 נִשְׁקַר nav atrodama etimoloģija, ne arī piesaiste objektam. Ieteicamais lasījums "savīts manu grēku jūgs"

1:17 בִּירִיהַ *beth* te lietots kā alternatīva tiešam akuzatīva lietojumam.

1:19 בְּעִיר nav jātiek emendētam uz בְּרַעַב, frāze vienkārši uzsver to, ka tas notiek pilsētā, kur gan priesteri, gan vecie parasti ieņēma godpilnas vietas.

1:20 כְּמִוֶּה nav jātulko kā nāve, nedz arī jāelidē כ, jo *Kaph asservative* (Kāph ha'amitūth) nozīmi skaidri pazina jau viduslaiku jūdu komentatori (vairums moderno pētnieku gan to ignorē). Tam ir uzsveroša nozīme, ko diemžēl latviešu tulkojumā grūti atveidot¹⁴³.

¹⁴² אמרו לו לרבי אליעזר מה ראיח לבמחא viqi teica Rabbi Eliēzeram: kā tu skaties [ka to atzist par] nešķīstu <...>, M. Eduyot 6:3.

¹⁴³ Ibid, p. 278.

1:21 הַבֵּא אֶת הַבֵּאִתְּךָ iespējams labot kā הַבֵּא אֶת, to, vai tas ir nepieciešams, nosaka tulkojuma raksturs¹⁴⁴. 21f: Bude un viņa sekotāji pārkārto 21. un 22. pantus, novietojot יום קראת על כל פשעי (no 22. panta) pēc קראת (21. pantā); novieto ויהיו כמני (no 21. panta) aiz לפני תבא כל־דעתם (22. pantā), samaina pantu secību (b uz c) 22. pantā, kā arī noņem nost waw no ועולל lai lasītu עולל לי עולל למו. Šāda maiņa nav nepieciešama, ja atceras prosodijas principus, kas ievēroti kaut vai 7. pantā, - doma var tikt pārnesta no viena panta uz otru. Tādēļ ir pareiza masorētu akcentuācija, kas sekundāro pauzi (*zākēph kātān*) novieto zem lāmo, bet primāro pauzi (*'atnāh*) zem *pešā'ay*. Tādēļ arī 22. pantu iespējams tulkot sekojoši, neņemot vērā Budes un viņa sekotāju ieteiktās korekcijas:

Lai nāk tavā priekšā viss viņu jaunums, atdari tiem,
kā dariji man par maniem grēkiem,
papilnam es vaidu, sirds mana vārgst.

2. nodaļa.

2:2 Frāze (ולא חמל) ir adverbīāla "bez žēluma aprij<...>"

2:4 Panta נצב ימינו כצר problēma ir grūti risināma, darbības vārdam נצב LXX piešķir tranzitīvu formu. Atrisinājums būtu vokalizācija *piēlā* נצב ("viņš stāv - ar savu labo roku kā ienaidnieks"), vai arī, papildinot nozīmi, "ceļ savu labo roku kā ienaidnieks/pretinieks" Lai saglabātu panta metrisko struktūru, ימינו būtu jānovieto pēc ויהרג. Lai gan ימין parasti ir sieviešu dzimtē, tas sastopams arī vīriešu dzimtē¹⁴⁵, pārstrukturējums izskatītos sekojoši:

דרך קשתו כאויב נצב כצר
ויהרג ימינו כל־מחמדי־עין
146 באהל בת־ציון שפך כאש חמתו

¹⁴⁴ Gordiss gan piezīmē, ka tas nav nepieciešams, jo to iespējams skatīt arī kā paredzošo perfektu, *ibid.*, p. 278.

¹⁴⁵ Ex. 15,6.

¹⁴⁶ Savā tulkojumā šo konstrukciju esmu izmantojis, papildinot "kā pretinieks ceļ savu labo roku", pie 2b rindas "ar labo" izlaižot.

2:5 כְּאוֹיֵב Gordiss iesaka tulkot ar *Kaph asservative*, latviešu tulkojumā tas izskatās kā "Kungs top kā ienaidnieks"

2:7 וְנָח savā parastajā nozīmē "atmet, pamet" šajā kontekstā ir par vāju; arābu variants šim vārdam ir *zanaha* "smirdēt", tomēr šajā tulkojumā 1a daļā ir atstāts "atmet", jo tas korespondē ar "gāna" 1b.

2:9 Gordiss uzskata, ka pants בְּרִיחִיהָ עֲבַד וְשָׂבַר ir par garu un abi darbības vārdi tekstā ir ieviesušies no dažādiem manuskriptu variantiem vēl protomasorētisko aktivitāšu rezultātā, kā pierādījums tam tiek minēti Kumrānas teksti¹⁴⁷. Savā tekstā es atstāju abus sinonīmus, respektējot pēdējo masorētu teksta versiju, kaut arī brīvā atdzejā tiem abiem nebūtu vietas.

2:12 פֶּתַח אֵינִי דֹבֵר וְאֵינִי נֹשֵׂא אֲמָרָה nav jāatsakās no וְאֵינִי metrisku apsvērumu dēļ, jo pantu sākumdaļas וְאֵינִי נֹשֵׂא אֲמָרָה בהשקפה נפשם un בהחשפתם כחלל, לאמנם sastāv no trīs gariem vārdiem, tādēļ tām arī ir trīs uzsvāri, kamēr pantu turpinājumi sastāv no diviem vai trim īsiem vārdiem - בְּרַחוּבוֹת עִיר וְאֵינִי דֹבֵר וְאֵינִי אֲמָרָה, un tiem ir tikai divi uzsvāri. Te darbojas princips "viena jēdzieniska vienība viens uzsvārs"¹⁴⁸.

2:13 מַה אֵעִיר לְךָ Kere variants: "kam lai es liecinu par tevi" var tikt interpretēts kā מַה אֵעִיר לְךָ "kam lai es pielīdzinu tevi" Šis labojums balstīts uzskatā, ka darbības vārds ir atvasināts no saknes עוֹר "vēl, joprojām", tomēr tam nav pierādījumu. Atslēga šī panta sapratnei ir četru darbības vārdu hiasms: pirmais un ceturtais darbības vārds viens otram ir paralēli - אֵעִירְךָ un אֲנַחֲמֶךָ, kā arī otrais un ceturtais - אֲרַמֶּה un אֲשׁוּהָ, tādējādi sakne nozīmētu "stiprināt", tomēr šim labojumam var arī nepiekt¹⁴⁹. Tāpat

¹⁴⁷ Ibid., p. 280.

¹⁴⁸ Ibid., p. 281.

¹⁴⁹ Te Gordiss izvirza savu hipotēzi par šo darbības vārdu, piemērojot to, ka šī sakne līdzīgā nozīmē tiek lietota arī hifilā un polelā, tomēr šai versijai var arī nepiekt, jo sakne עִבַר tomēr te ir konstatējama (kaut vai vadoties pēc Gesenius' vārdnīcas), ibid., p.282.

interrogatīvās partikulas *māh* atkārtotāšanās piešķir šim pantam ekspresīvu raksturu, kas var tikt atainots arī tulkojumā, tiesa gan, šai partikulai ir vairākas nozīmes - ko, kam, kā. Panta daļa **שָׁבֵרְךָ כִּים נְדוּל** ir lielisks semītiskās retoriskās figūras *talhin* piemērs - te dzejnieks/ autors parasti izvēlas vienu vārda formu, jo tā skan līdzīgi citam vārdam, tādējādi abu vārdu nozīmes klausītājam tiek pasniegtas vienlaicīgi. Vienam vārdam ir dominējošā, primārā nozīme, bet otrs sekundāri bagātina izteikto domu, - šajā gadījumā dzejnieks spēlējas ar vārdiem **שָׁבֵר** "posts, nīcība" un **מִשְׁבֵּר** "vilnis, lauzējs, postītājs", šajā tulkojumā - "jūra" - šo poētikas spēli iespējams atveidot latviešu valodā tikai aprakstoši.

2:15 Hallers¹⁵⁰ metrisku iemeslu dēļ izņem no teksta **שִׂיאֲמָרוּ** ("ko saka"), tādējādi pēdējā rinda precīzi atbilst *qinah* ritmam:

הַזֹּאת הָעִיר כְּלִילַת יָפִי מִשׁוֹשׁ לְכֹל־הָאָרֶץ
 tomēr manā tulkojumā valodas līdzekļu izvēles dēļ šis metriskais labojums nav ņemts vērā, atstājot "ko saka jaukuma pilnu"

2:17 Teikums **אֲשֶׁר צִוָּה מִימִי־קָדָם** neattiecas uz iepriekšējo **אֲמַרְתּוּ**, tādējādi teksts tulkojams kā:

"kā sendienās nolīcis, // noplēs - un viņam nav žēl"

2:18 Panta sākumdaļa **צֶעֶק לִבִּים** ir grūti skaidrojama. Pirmkārt, sufikss vārdā *libbām* ne uz ko nenorāda, otrkārt, perfektam *sā'aq* nav paralēlu darbības vārdu. Tādēļ tiek ieteikta virkne emendāciju

צֶעִי לֵב (Ehrlich), **צֶעֶקִי לֵךְ** (Haller), **צֶעִי לֵב** (vērs savu sirdi, pamatojoties uz Jer. 48,12); Gordiss iesaka lasījumu **צָקִי לִבְךָ אֶל אָרְצִי** (izlej savu sirdi uz Kungu), kas ir tieša paralēle pantam **כִּנְחַל דְּמַעַה** un saskata kļūdas iemeslu tajā, ka autors izvēlējis darbības vārdu *yāsaq* "izliet" līdzīgā darbības vārda *sāpakh* vietā (piemēram, 19. pantā **שָׁפְכִי כַמִּים לִבְךָ**). Beigu *Kaph* un *Belī* kļūdaino lasījumu Gordiss skaidro ar to, ka agrīnajā ebrejūkanaāniešu alfabētā¹⁵¹ un vēlākajā "aramiešu"

¹⁵⁰ Ibid., p. 283.

¹⁵¹ Tas ir labi vērojams grāmatā: Hans Jensen, *Geschichte der Schrift*, mit 303 Abbildungen, Orient=Buchhandlung Heinz Lafaire, Hannover, 1925.

rakstā burti *Kaph* un *Mem* bija ārēji līdzīgi, un rakstvedis varēja viegli kļūdīties¹⁵². Panta tulkojums izskatās sekojoši:

Ciānas meitas mūri, // izlejiēt savu sirdi uz Kungu,
lieciēt asarām triekties kā strautam // dienu un nakti,
nesnaudiet, // neļaujiet acij rimt.

2:21 "Guļ zemē uz stūriem" ir risinājums metriski sarežģītajam חוצות לארץ שכבו, jo vārdi לארץ un חוצות, metriski raugoties, ir paredzēti tam, lai lasītos gan kā לארץ שכבו, gan כחוצות שכבו. *Qinah* ritms būtu iespējams tikai rediģējot tekstu kā 3:2 // 3:2 // 3:2:

שכבו לארץ חוצות נער וזקן
כתולחי ובחורי נפלו בחרב
הרנת ביום אפך טבחה לא חמלה 153.

2:22 Darbības vārdam חקרא ir "pulcināšanas, kopāvākšanas" konotācija, ko latviski iespējams tulkot arī kā "sasauksanu", pieļaujot, ka pēdējā darbības vārda rezultāts ir kādi "sasauktie" Frāze מנורי מסביב ir lielisks *talhin* piemērs, - termins מנורי ir veiksmīgi izvēlēts kā sinonīms priekš "kaimiņiem/tuvākajiem" vai "maniem ienaidniekiem" שכני, שניאי איבי, jo tam ir sekundārā nozīme "briesmas/terors", kas arī ir paturēts šajā tulkojumā. Šī *talhin* estētiskais uzsvars tulkojumā, protams, tiek zaudēts¹⁵⁴.

3. nodaļa.

3:5 Bojāts masorētu teksts. Iespējams lasīt kā כָּבֵד עָלַי עָלוּ וַיִּגְקַף רֹאשִׁי un izlaižot וַחֲלָאָה, vai arī: וַיִּקַּף רֹאשִׁי חֲלָאָה. Grūtības sagādā korābinācija ראש וחלָאָה. Iespējams pieņemt, ka ראש ir saprotama kā "nabadzība", tad tas būtu tikai ראש masorētu teksta fonētiskais variants. Šajā tulkojumā - "ar mokām un rūgtumu"

3:22 כִּי ir aservatīva nozīme "patiešām", šajā tulkojumā ritma dēļ neviens uzsverošs vārds nav ievietots.

¹⁵² Gordis I, p. 284.

¹⁵³ Ibid., p. 285.

¹⁵⁴ Ibid., p. 286.

3:24 Mainīt אִמְרָתִי אֶמְרָה uz אִמְרָתִי nav nepieciešams. Te atkal parādās ebreju metrikas pamatprincips: viens uzsvars uz jēdzienisko vienību. אִמְרָה אֶמְרָה jēdzieniskā nozīmē korespondē ar אִמְרָתִי, tādējādi pants saglabā 3:2 ritmu.

3:26 Kaut gan pamatā nozīme ir skaidra, *waw* sakopojums rada sintaktisku problēmu. Perless to lasa kā יְהִיל טוֹבוּ וְרָמָם, bet atzīstamāks ir Hallera variants טוֹב וְיִחִילוּ רוּמָם. Tomēr maiņa no *hīl*, *mediae Yod* uz *yāhal*, *primae Yod* nav nepieciešama. Divas blakusesošas vājo darbības v2ārdu konjugācijas ir sastopamas arī Mišnas ebreju valodā¹⁵⁵.

3:28 נָטַל עָלָיו כִּי¹⁵⁶ parasti tiek lasīts kā "kad viņš to uzlika pār viņu", bet iespējams arī lasījums "nes", šajā tulkojumā atstāju pēdējo nozīmi, kas jau iekļauj sevī "kaut kā uzlikta" nozīmi, tulkojumā: "jo tas viņam uzlikts" 3:31 Seko garāka, daudzveidīgi lasāma pasāža:

31. Jo neba uz mūžu // novērsies Kungs.

32. Kaut skumdina, - apžēlosies, // jo liela tam mīlestība, -

33. Jo ne ar vieglu sirdi viņš apspiež, // skumdina cilvēka dēlus!

34. Kad min kājām // visus zemes gūstekņus,

35. Kad sagroza vīra tiesu // Visaugstajam preti,

36. Kad cilvēku pievil strīdā, - // Kungs tā nedomāja!

37. Kurš tam lika tā notikt? - // Kungs to nevēlēja!

38. Ne no Visaugstā mutes iziet // labajam ļauns!

39. Ko gaužas dzīvais - // un vīrs par savu sodu? -

40. Lai pārbaudām mūsu ceļus un meklējam - //

un atgriezāties pie Kunga.

Sākotnēji grūtības ievada jau 33. panta מְלִכּוּ, kas nozīmē "no savas gribas", - ar to dzejnieks paskaidro, ka ciešanas nenāk no JHWH, bet gan no cilvēka paša rīcības. Manā atdežē tas ir aizstāts ar ambivalento "jo ne ar vieglu sirdi viņš<..>", kas, lai arī līdzinās burtiskai interpretācijai, tomēr vislabāk atveido ebreju frāzi ar atbilstošu latviešu valodas ekvivalentu. Tāpat vairums pētnieku vairījušies atzīt, ka no 35. panta līdz 37. pantam vērojams paralēlisms, kas izpaužas gan strukturāli, gan saturiski - katra panta otrā daļa nosaka pirmo. Tādējādi frāze פָּנִי עָלָיו (35.pantā) nav jātulko kā "Visaugstā priekšā", bet

¹⁵⁵ Gordis II, p.21.

¹⁵⁶ Šis darbības vārds šeit ir paralēls darbības vārdam נָטַל.

gan "pret Visaugstā gribu" To pamato arī לֹא צִוְּהָ אֲדָנִי - "Kungs to nepavēlēja/nevēlēja" (36. pantā) un אֲדָנִי לֹא רָאָה "Kungs to neieskata [par labu esam]"¹⁵⁷ (37. pantā)¹⁵⁸.

3:38 Parasti šis pants tiek tulkots kā "Vai ne no Visaugstā mutes iziet // ļauns un labs?" Attiecībā uz šādu tulkojumu (kā arī ņemot vērā iepriekšējo pantu analīzi) varētu uzdot sekojošus jautājumus: 1) kāpēc šis teikums jātulko kā jautājuma teikums, ja teksts nesatur nevienu interrogatīvu daļu (partikulu, strukturējumu etc.), 2) Ja tas tiek tulkots šādā veidā, tad izriet, ka "no Dieva mutes iziet ļauns un labs" Tas ir loģiskā pretrunā ar 36. un 37. panta nostādņēm, 3) tiesa, plašākā *qinah* kontekstā, kas uzsver Dieva apzēlošanos (22. līdz 25. pants), varētu sagaidīt, ka tiks norādīts uz Dievu kā ļaunuma cēloni pasaulē¹⁵⁹, tomēr šī ideja tiktu pausta citā kontekstā, 4) pie tam kombinācija, kas sastāv no sieviešu dzimtes daudzskaitļa un vīriešu dzimtes vienskaitļa, ebreju valodā nav iespējama וְהָטוֹבוֹת הָרָעוֹת. Tas jālasa vai nu kā רָע וְטוֹב vai: וְהָטוֹבוֹת הָרָעוֹת. Problēmas risinājums ir atrodamas Ēriha emendācijā מִפִּי עֲלִיוֹן לֹא תֵצֵא הָרָע אֶת הַטוֹב - "ne no Visaugstā mutes nāk [lēmums] nest ļaunu taisnajam" Tagad 38. pants izskata to pašu domu, ko 35. līdz 37. pants¹⁶⁰.

3:39 Šis pants ir piedzīvojis daudzas izmaiņas, piemēram, Gotvalds tā ideju izsaka sekojoši: "Kādēļ gan dzīvajam kurnēt [būt neapmierinātam] par saviem grēkiem?", tāpat Rūdolfs un Hallers iesaka emendāciju יְהִי נָבִיר עַל הַטָּאִי ("lai vīrs ir kungs pār saviem grēkiem"), kas nav nepieciešama, jo padara visu panta struktūru par jautājumu - atbilžu rindu un izjauc paralēlisma struktūru. הַטָּא iespējams saprast arī kā "grēka/ vainas/ pārkāpuma konsekvenci, t.i.,

¹⁵⁷ Savā tulkojumā šos burtiskos variantus esmu centies izteikt dzejiskāk.

¹⁵⁸ Gordis II, p. 23.

¹⁵⁹ Tā piemēram jau Exodus tiek minēts kā "Dievs nocietina faraona sirdi", jo Viņš ir visu notikumu cēlonis/avots, sk. arī Jes. 45,7, kur tāpat tiek izteikta ideja, ka Dievs ir tas, kas "dara mieru un rada ļaunumu"

¹⁶⁰ Gordis II, p. 24.

sodu"¹⁶¹, ar to tiek norādīts uz ebreju valodas semantisko procesu, kur gan pati norise, gan tās konsekvence tiek izteikta ar vienu un to pašu terminu¹⁶². Atstāju tulkojumu kā: "Ko gaužas dzīvais - // un vīrs par savu sodu?" Tā paralēlisms tiek atveidots latviski ar ekvivalentu vārdu pāri "dzīvais vīrs"

3:40 Šo pantu Gordiss papildina ar ievadformulu "A man should rather say", uzskatot to par visas pasāžas noslēgumu¹⁶³, kas šajā tulkojumā netiek ievērots, uzskatot papildinājumu par nevajadzīgu. Šo ideju gan varētu pielietot, atdalot šo "secinājuma pantu" ar atkāpi, bet tas ir atkarīgs no struktūrdalījuma, kur jāievēro plašāks konteksts.

3:41 **נָשָׂא לְכַבְּנוּ אֶל כַּפַּיִם** nereti tiek emendēts kā **עַל כַּפַּיִם** vadoties no LXX un Vulgātas "pacelsim mūsu sirdis uz rokām". Mēks¹⁶⁴ gan norāda, ka šādam figurālam izteicienam nav paralēles ebreju literatūrā; patiešām, šis izteiciens šķiet divains, ja ņem vērā tā kuriozitāti. Maiņa no **אֶל** uz **עַל** nav nepieciešama, raugoties no līdzīga izteikuma pravieša Joēla grāmatā (Joel. 2,13; 2,3): **לְכַבְּכֶם וְאֶל בְּנֵי יְכָם קָרְעוּ** ("plēsiet/ saraujiet jūsu sirdis, ne jūsu drānas"). Šī acis krītošā paralēle vedina lasīt tekstu kā: (**כַּפַּיִנוּ**) **אֶל כַּפַּיִם** - "sirdis celsim, ne rokas<..>"

3:56 **שִׁמְעֵת** ir tipisks prekatīvā perfekta piemērs "tev noteikti jādzird manu balsi", dzejiskā tulkojumā, ritmiski tas skan: "klau: mana balss <..>", tā uzsverot vārda "klau" ambivalenci. **לְרוּחֵי** var tulkot arī kā "manai smagajai elpai / manai elšanai, gārdzienam", kaut gan kontekstuāli iederīgs ir arī: "palīgāsaucienam".

3: 57-62 Ja noliedz prekatīva perfekta lietojumu ebreju valodā¹⁶⁵, tad šie panti jātulko parastā

161 Pēc Kimhi - Ibid., p. 25.

162 Ibid., p. 25.

163 Ibid., p. 26.

164 Ibid., p. 27.

165 Kas gan nav visai pamatoti, jo sastopams arī citās semītu valodās, piemēram, Islāmā tradicionāli pēc pravieša Muhameda vārda izrunāšanas tiek lietota frāze *salla 'allahu 'alaihi wasallama* (Lai Dievs lūdzas par viņu

perfektā, kas nesaskan ar loģisku secību, - garo Dieva žēlastību aprakstu pagātnē (56. līdz 62.) un lūgumu pēc žēlastības tagadnē (63. līdz 66.). Tādēļ darbības vārdus šeit labāk tulkot imperfektā, t.i., latviešu valodas tagadnē¹⁶⁶.

3:65 **לִבְ מִנְחָה** ir sena problēma. Sakne *gānan* ("pasargāt") te neko neatrisina. Lāgiem šis teiciens tiek tulkots kā "apspied", vai emendēts (Perless) kā **לִבְ מִינְחָה** (sirds vājums), targuma versija ir **לִבְ חֲבִירוֹת** (sirdslūzums). Gordiss to mēģina interpretēt arābu *madžānun* (tukšs, brīvs) gaismā tādējādi, pēc analogijas ar Pr. 6,11 **אִישׁ מִן** ("ubags, dezorientēta persona"), **לִבְ מִנְחָה** nozīmētu "sirds tukšumu/sapratnes trūkumu"¹⁶⁷, ir sastopami arī mēģinājumi šo frāzi interpretēt kā **לִבְ חֶסֶד** ("prāta trakums/vājprāts")^{168,169}. Pants jātulko kā "apstulbo tiem sirdis<...>"

4. nodaļa.

4:5 Pantam ir interesanta metriskā uzbūve pirmās rindas a daļa sastāv no diviem garākiem vārdiem **לְעֵרְנִים הָאֹכְלִים** ar trīs uzsvariem, kuri atbalsojas c un d daļās, tā tiek ievērots *qinah* pantmērs 3:2.

4:6 Kā jau tika piezīmēts attiecībā uz 3:39, **עוֹן** un **חַטָּאת** nozīmē "sodu/ pārmācību", nevis "grēku"¹⁷⁰; dzejnieks te ir noraižējies par sekām un sagraīvi, ne par iemesliem, tomēr latviski panta sākotnējo daļu var atstāt arī nemainītu, jo jau nākamajā rindā "sekas" tiek aprakstītas, bez tam, vārdam "sods" nav tik viegli atrast izteiksmīgus sinonīmus, jau esošie

un dod viņam mieru), kur abi darbības vārdi tiek lietoti perfektā.

¹⁶⁶ Gordis II, p. 27.

¹⁶⁷ To var pielīdzināt gudrības literatūrā bieži sastopamajai (Pr. 6,32; 7,7; 9,4; 10,13; 11, 12; 12,11; 17,18; 28,16; kā arī Eccl. 10,3) frāzei "nezinošais" (**לִבְ חֶסֶד**).

¹⁶⁸ Sk. Dt. 28,28 **חֲמֹהוּן לִבְ** un Cah. 12,4 **חֲמֹהוּן**, kas abi ir paralēli **שֹׁנְעוֹן** (vājprāts/ trakums).

¹⁶⁹ Gordis II, p. 28.

¹⁷⁰ Ibid., p. 29.

vārdi latviešu valodai nav imanenti, domāju ka rinda "Lielāka manas tautmeitas vaina // par Sedomas grēku" šo iemeslu dēļ ir labāka. "Bez pieliktas rokas" korespondē ar Sedomas likteni, kas tāpat tika nopostīta bez cilvēka rokas.

4:9 Grūta ir otrā rinda יוֹבוּ מְדַקְרִים מִתְנוּבוֹחַ שְׂרִי un to cēlonis ir darbības vārds זֹוֹב. Mēks, sekojot Ēriham labo יִזְבוּ uz יִזְנוּ ("jo tie var baroties, kaut ievainoti, ar lauka augļiem"), bet Gordiss piedāvā sekojošu risinājumu: מִתְנוּבוֹחַ שְׂרִי nozīmē "kuri mirst no lauka augļu trūkuma", זֹוֹב ir regulārs darbības vārds ar nozīmi "plūst asinīm/ asiņot", partikula שְׁ, funkcionē ar tādu pašu nozīmi kā 'ašer "kurš/ kas", un atdēja tad būtu sekojoša:

Happier were the victims of the sword
than the victims of hunger;
they whose blood flowed, being stabbed,
than those who perished for lack of the fruits of the field;

tādējādi it kā tiek saglabāta šī panta metriskā struktūra 3:2 // 3:2¹⁷¹. Savā tulkojumā gan to izteicu mazliet atšķirīgi:

Labāk lai zobens kauj, // nekā kauj bads,
kas caururbjot nobeidz // bez lauka augļiem,
tā saglabājot arī vārdspēli, kur 1b atrodas

korelācijā ar 2a.

4:10 לְבָרַח לְמוֹ הָיוּ parasti tiek saprasts kā "viņi (t.i. bērni) kļuva viņu barība". Gordiss ierosina izpratni, kas balstīta akādiešu folklorā, respektīvi, vārdā *lebhārot* tiek saskatīts akādiešu dēmona vai vampīra vārds Labartu, pants tad jāsaprot kā "Viņas (t.i., zēlīgās sievas) kļuva par vampīriem tiem (t.i., saviem bērniem)"¹⁷². Zinātniskā *Vaimanu dziesmu* izdevumā šis risinājums varētu arī tikt respektēts, tomēr teksta neskaidriba pieļauj arī daudz naturalistiskāku variantu:

"Zēlīgu sievu rokas // vāra bērnus",

pie tam pēdējais vārds netiek konkretizēts piederības ziņā.

4:14 Šis un iepriekšējais pants ir labs (ab // a1b1) paralēlisma piemērs:

13. dēļ viņas praviešu grēkiem, // priesteru noziegumiem,
kad tie pilsētā izlēja // taisno asinis.

14. Viņi akli grīļojas ielās, // tā apējākti asinīm,
ka neviens pat neskaras // pie viņu drēbēm!

171 Ibid., p. 30.

172 Ibid., p. 31.

Pēdējais pants בְּלֹא יוּכְלוּ יַנְעוּ // בְּלִבוֹשֵׁיהֶם metriski raksturojams kā 3:2, jo בְּלִבוֹשֵׁיהֶם kā jau garš vārds tiek uzsvērts divas reizes.

4:16 Šai pantā פָּנִי tiek tvērts kā "aktīva klātbūtne/ Dieva griba/ gribas akts"

4:18 Interesantu vērojumu var atrast Gordisa komentārā šim pantam, viņš raksta: "Sarežģītais teikuma sākums var vienkārši nozīmēt "viņi gūsta mūsu soļus" Pirmo vārdu lasa, samainot *reš* ar *daled*: צָרוּ צַעְרֵינוּ מִלֶּכַח בְּרַחֲבֵינוּ <...> un teikums mainās sekojoši:

Our steps are narrow, so that we cannot walk on the broad ways. ¹⁷³

Manuprāt, šāda maiņa nav nepieciešama, vismaz attiecībā uz latviešu tulkojumu, kamēr vien mēs varam izlīdzēties ar atbilstoši ambivalento idiomu "dzīt pēdas", kas pārklāj gan idiomas "steps are narrow", gan "capture our steps" nozīmju laukus.

5. nodaļa.

5:3 כָּאֶלְמָנוֹת nav jātulko "kā atraitnes", bet gan vienkārši - atraitnes, jo te atkal vērojams aservatīvais *Kaph*.

5:9 חֶרֶב הַמֶּרְבֵּר nevar tikt tulkots kā ierastais "tuksneša zobens", bet gan kā "tuksneša karstumā", jo חֶרֶב var lasīt kā הֶרֶב tādejādi tiek saglabāta gan domas vienība, gan hiastiskais paralēlisms a//d; b//c:

9. Dzīvības briesmās gādājam maizi // tuksneša karstumā,

10. Mūsu āda kvēlo kā krāsns // bada karsoni.

5:11 עָנָו nav jātiek vokalizētam kā עָנָו *hireq* reprezentē uzsvērtu *shureq* patskani¹⁷⁴.

8. Secinājumi.

Vaimanu dziesmu atdzejojums ataino oriģināla stila iezīmes tikai tādā gadījumā, ja pieturas pie noteiktiem tulkošanas principiem, kā arī, ja teksta tulkojums balstās uz darba gramatisku, morfoloģisku un sintaktisku analīzi. Lai *Vaimanu dziesmas* varētu atdzejojot atbilstoši latviešu valodas ritmikai, jāiepazīst un jāpēta ebreju dzejas metrikas/ ritmikas pamatiezīmes. Lai atdzeja nebūtu formāla, darbu

¹⁷³ Ibid., p. 32

¹⁷⁴ Ibid., p. 33.

sakārtojot rindkopās, t.i., jēdzieniskās vienībās, ir jāpielieto teksta struktūranalīze. Šis darbs atstāj turpinājuma iespēju, proti, fonētisko, metrisko un terminoloģisko jautājumu tālāku pētīšanu, formulēšanu un pielietošanu. *Vaimanu dziesmu* atdzejas rezultāts ir praktisks atdzejojums ir paredzēts lasīšanai un nododams lasītāju rīcībā. Šeit iesāktās metodes iestrāde var kalpot kā paraugs citu tekstu metriskai un strukturālai analīzei.

Laris Saliņš

Jūsu atbildes ir un paliek tikai māpi!

**Ījabs. R.: "Zinātne", 1997. U. Bērziņa
atdzejojums ar J. Veinberga pēcvārdu
un komentāru**

Ijaba grāmata reizēm tiek ierindota starp Bibeles "gudrības grāmatām". Tā starptautiski pazīstamais Vecās Derības pētnieks Immanuels Bencingers, kas 30-tajos gados bija profesors arī Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē, savā laikā rakstījis, ka ar Ījaba grāmatu "Izraēlas gudriba sasniedz savu augstāko pakāpi, tajā ir izteiktas visdziļākās Vecās Derības domas par dievbijīgo ciešanām." Bet vai precīzāk nebūtu Ījaba grāmatu dēvēt nevis par gudrības, bet par "anti – gudrības" grāmatu? Pirmkārt, tur ir apstrīdēta tradicionālā "gudrība", ka Dievs cilvēkam izprotamā veidā atalgo labo un soda ļauno. Otrkārt, tur ir nežēligi atkailināta tā skaudīgā un pat asinskārā paštaisnība, kas var slēpties aiz "religiskās gudrības" autoritātes vispār. Šī "Dieva aizstāvju gudrība", ar ko tiek attaisnota netaisnība, Ījaba grāmatas gaismā parādās kā ļaunprātība: cilvēks pats negrib uzņemties atbildību un tāpēc atkal un atkal to piedēvē Dievam.

Bet, pirms šīs pārdomas risinu tālāk, varbūt ir vietā pastāstīt par maniem sakariem ar jaunā tulkojuma autoru.

Ar Uldi Bērziņu iepazinos un sadraudzējos 1993. gada pavasarī, kad man bija izdevība Rīgā pasniegt kursu par Ījaba grāmatas eksegēzi. Bija sevišķs prieks, ka viņš atsaucās manam aicinājumam pastāstīt par Ījaba grāmatas tulkošanas problēmām

maniem toreizējiem Teoloģijas fakultātes studentiem. Savā tulkojumā Bērziņš virtuozī uzbūris Ījaba grāmatas oriģināla kompakto skanīgumu. Viņš atturas no kārdinājuma iedzejot tur jebkādu personīgu tendenci. Šis ir uzticīgāks Ījaba grāmatas tulkojums kā man zināmā angļiskā versija. Tāpēc esmu īpaši gandarīts rakstīt par šo izdevumu.

Ar Ūldi Bērziņu bija interesanti iepazīties ne tikai kā ar Ījaba grāmatas tulkotāju, bet arī kā šīs grāmatas interpretētāju. Savus uzskatus viņš izklāsta rakstā "Ījabs piedod Dievam" ("Literatūra un Māksla" 24.4.1992.). Bērziņa tēze ir daudzplāksņaina, bet isumā varam teikt, ka viņš Dieva un Ījaba attiecības salīdzina ar tēva un dēla attiecībām. Pēc Bērziņa domām Ījaba grāmatas iznākums ir, ka dēls "atmasko" tēva "daudzās cilvēciskās vājības", bet par spīti tam un varbūt tieši tādēļ – Ījabs var Dievam piedot, jo viņš vairs necer "savu Dievu pierunāt vai pārmācīt".

Ar šo Ījaba piedošanas momentu Bērziņš attīsta savu interpretāciju, kas ir, kā viņš pats to apzīmē, "daļēji? – jauna". Man šķiet, ka ar šo secinājumu Bērziņš nepretendē uz eksegēzi, bet izsakās vairāk kā dzejnieks un sniedz savu – ļoti intriģējošu – eisegēzi.

Bērziņa galvenie novērojumi par Dieva problemātisko raksturojumu ierindojas plašā Ījaba grāmatas izpratnes tradīcijā. Iespējams, ka vislakoniskāk to ir izteikusi angļu rakstniece Virdžīnija Vulfa: "Es vakarnakt izlasīju Ījaba grāmatu. Es nedomāju, ka Dievs tur tiek sveikā cauri." ("I don't think God comes well out of it.") No ticīgo vidus ebrejs Mārtiņš Būbers Ījaba grāmatas Dieva raksturojuma problēmu nostādījis šādi: "Ījabam nav vairs viena vienīga ticība Dievam un taisnībai. Ījabs tic taisnīgumam par spīti tam, ka tic Dievam, un viņš tic Dievam par spīti tam, ka tic taisnīgumam."

Šī teodicejas problēma Dieva taisnības un visvarenības aizstāvēšana par spīti ļaunuma īstenībai. Kāpēc labam jācieš? Kāpēc ļaunais joprojām ne tikai dzīvo, bet dzīvo, cepuri kuldams? Kāpēc Dievs vilcinās atklāt savu varu? Kāpēc draugi grūtā brīdī neizrāda līdzjūtību un uzticību, bet kļūst par ienaidniekiem? Kāpēc? Kāpēc? Kāpēc?

Šie jautājumi izraisa nebeidzamas pārdomas par paradoksālām attiecībām starp Dieva un cilvēka dažādām īpašībām – t.i. par attiecību starp Dieva labumu un visvarenību un cilvēka grēcīgumu un

brīvību. Organizētās reliģijas kārdinājums vienmēr ir bijis ļaunuma problēmas nonivelēšana Dieva visvarenības labad, tādējādi apslēpjot pastāvošās kārtības netaisnības. Tajā ziņā Kārlim Marksam bija pamats runāt par reliģiju kā "tautas opiju". Ījaba draugi atlikulīkām pārstāv šīs tendences dažādos paveidus. Viņi uzstāj uz to, ka Ījabs vai nu ir vainīgs un cieš sava paša vai savu bērnu apslēpto grēku dēļ, vai arī, ka Ījabs varbūt nav vainīgs un viņam tikai jābūt pateicīgam, līdz Dieva šķietamais netaisnīgums galu galā izrādīsies taisnīgums.

No dažādām ticības lietu autoritātēm par Ījaba nostāju dzirdamas gluži pretrunīgas atziņas. Vienīgā vieta, kur Ījabs ir pieminēts Jaunajā Derībā, ir Jēkaba vēstulē, kurā daudzīnāta Ījaba pacietība. Turpretī Kalvina skatījumā Ījabam pacietības tieši pierūcis, un tāpēc Dievam vajadzējis Ījaba iedomīgos jautājumus ar viesuļvētru apklusināt. Lutērs savukārt uzsvēra to, kā Ījabs Dieva esamību pārprātis, saredzot Dievu tikai kā "soģi un dūsmīgu tirānu". – Tātad uz Ījaba jautājumu "Kāpēc?" ir piedāvātas daudzas un tik pretrunīgas atbildes. (Te jāpiebilst, ka vairāku iemeslu dēļ pretrunas rādās gluži neizbēģamas. Piebiedroģos tiem eksegētiem, kas Ījaba grāmatu uzskata par vairāku sīkdarbu sakopojumu. Atsevišķās daļas – proģogs, dzejiskais dialogs 3 – 27 nodaļā, 28. nodaļa, Elihu uzrunas, abas Dieva uzrunas no viesuļvētras un epilogs – paūz ievērojami atšķirīģus viedokģus. Šo nodaģu "vīles" nosaka filozofiskās viennozīmības robeģas.)

Manuprāt teodiceģas – t.i. Dieva attaisnoģanas jautājumi nav Ījaba grāmatas degpunktā. Ījabs šādu attaisnoģumu pieprasa, un viņa šķietamie draugi viņam to piedāvā, bet grāmatas kulminācijā šie jautājumi ir atstāti bez ievēģības. Dieva raksturoģjums Ījaba grāmatā ir patiesi problemātisks. Lai Ījabu neģēģīgi pārbaudģtu, Dievs taģu ielaģzas derģbģas ar Sātanu un ļauj Sātanam nogalināt Ījaba bērģnus un mocģt paģu Ījabu. Rodas iespaids, ka bģtu jāsteģdzas šādu Dievu aizstāvēģt tieģi tādēģ, ka Viņģ ir neaģzstāvams. Bet Dievs Ījaba grāmatā neatklāģjas kā kaut kas cilvģkiem neģzskaidroģjams. Ījaba grāmatā mēs sastopamģes ar dziģģākām problēmām – un ar dziģģģkiem aplieģināģjumiem.

Pats pēdēģā laikā par Ījaba grāmatas problemātģku esmu guģvis no vairāku t.s. nespeciāģlistu atziņām – kā piemēģram no Kalifornģjas Stanfordas universģtāģes franģu literatģras profesora un kultģras

kritiķa Renē Žirārda (*Rene Girard*) un no 18/19. gs. mijas dzejnieka un mākslinieka Viljama Bleika (*William Blake*).

Žirārds pievērsies Ījaba grāmatas kodolam – 3 – 27. nodaļas dzejiskajiem dialogiem, savukārt Bleika koncepcija apgaismo "kanonisko" loģātu – īpaši kā tās parādās epilōgā un Dieva pirmajā uzrunā no viesuļvētras. Žirārda un Bleika atziņas, kā redzēsim, ne vienmēr ir iespējams pilnībā saskaņot, bet, kā to teicis Vecās Derības pētnieks Roberts Pfeifers, "...relīģijā, kā dzīvē vispār, loģiskā nekonekvencē bieži vien slēpjas progresa iedīgi."

Ījaba grāmata uzdod to pašu jautājumu, kas ir kā psalmista, tā arī Kristus ciešanu stāsta kodolā – par nevainīgo ciešanām. Tiesa, tās iespējams ir pašas pamanāmākās, bet manuprāt būtiskas ir kopsakarības – un, kā to savos pētījumos izceļ Žirārds, tās saistās ar Bībeles dinamiskākajām atziņām.

Kontrasta zīmē Kristus krusta ciešanas evaņģēlijos parādās Dieva iecerētās pestīšanas ietvaros. Evaņģēlijos Sātans nav tas, kas moca Kristu, bet gan tas, kas viņu kārdina atsācīties no ciešanām. Taču dziļāk paraugoties, saprotam, ka Kristus krusta nāve evaņģēlijos nebūt neparādās kā Dieva noliktais plāns. Ne, Dievs evaņģēlijos Kristu pasaulē ir sūtījis, lai viņš pasauli glābtu! Kristus ciešanas, Kristus krusts kļūst nepieciešams tikai tādēļ, ka cilvēki Kristus vēsti noraida, tikai tādēļ, ka pūlis kliedz: "Sīt viņu krustā!" Šajā skatījumā Kristus krusta psalma citāts: "Mans Dievs, mans Dievs, kāpēc Tu mani esi atstājis?" sasaucas ar Ījaba izmisuma saucieniem.

Psalmos bezvainīgais cietējs atkal un atkal vērsās pie Dieva. Bet kur psalmists mēdz uzrunāt Izraēla derības ietvaros, Ījabs rādās kā dievbijīgs nejūds, kas nevar pretendēt uz īpašām attiecībām ar Dievu kā izredzētās tautas piederīgais. Ījabs jau Vecajā Derībā bezvainīgo cietēju universalizē un radikalizē. Kur psalmists savu Dieva taisnības apšaubīšanu ietur robežās, kur Dieva gods nav aizskarts, Ījabam nekas nepaliek nepateikts. Dieva esamību viņš nekad neapšaubā, bet nekautrējas paust savas nelabās aizdomas, ka Dievs nav vis mīlestības, taisnības un žēlastības avots, bet tieši pretēji – ka Dievs ir cilvēku mednieks, vajātājs un mocītājs.

Tā ir valoda, kas sasaucas ar rietumu pasaules šī gadsimta ticības krīzi. Īpaši inteliģences aprindās

daudzi vairs nespēj ticēt Dievam, ko reizē izprot kā visvarenu un pilnībā labu. Ne velti 20. gadsimts tika apzīmēts kā "holokaustu gadsimts" Varētu teikt, ka Ījabs kopā ar saviem draugiem ir dažāda veida tā laika inteligences pārstāvji.

Manis paša teoloģiskā nosliece, kas uzsver "procesu" jeb Dieva dinamisko aspektu, rod ievērojamu atbalstu Ījaba grāmatas domā, ka Dievs ar nolūku veido savu teikšanu par visām dzīves detaļām. Dievs visu zina, Dievs visam izseko un Dievam ir savi nolūki, ko Viņš grib īstenot, bet Dievs visu nenosaka. Mēs neesam tikai marionetes Dieva vai Sātana rokās. Mūsu brīvība atsaukties, pretoties vai padoties ir īsta. Un brīvības īstenība ir būtiski saistīta ar jaunuma varu pasaulē.

Taču Ījaba grāmata neapmierinās ar šādām "modernām" un "saprātīgām" atziņām. Ījaba draugi nododas filozofiskām un teoloģiskām spekulācijām. Ījabs pats neapmierinās ar to, ko viņš par Dievu "tikai no ļaudīm .. dzirdējis". Viņš pieņem tikai to, ko viņa paša "acs .. skatījusi" Bet kas tad ir tas, ko Ījabs "pats piedzīvojis"?

Renē Žirārd savā pētījumā "Ījabs, savu ļaužu upuris" norāda uz to, ka Ījaba grāmatas kodolā – dzejiskajos dialogos no 3. līdz 27. nodaļai – Ījabs skaidri un gaiši pasaka, ka viņa ciešanu cēlonis ir viņa līdzcilvēki. (Žirārda domas par Ījabu ir daļa no viņa ļoti plašās tēzes par kultūras attīstību, svētumu, varas darbiem, mitoloģiju un Evāņģēliju, kas vispilnīgākajā formā parādās viņa grāmatā *Lietas paslēptas kopš pasaules sākuma – Des choses cachées depuis la fondation du monde.*) Ījaba draugi viņu ir atstājuši un uzskata viņu par lielāko grēkāzi. Agrāk Ījabs bija vadonis, ko visi apbrīvoja – "ikviena acs, kas mani bija ieraudzījusi, nodeva labu liecību par mani ar savu izteiksmi." (Ījabs 29,11). Ījabs ir nevainīgais, kas kļuvis par ļaužu naida objektu. Rūpīgi ieskatoties tieši šajos dzejiskajos dialogos, atklājas, ka Ījaba nelaime rādās citādāka kā prologā. Prologā – un tas ir rakstīts nesaistītā valodā – Ījabs pazaudē bērņus, mantu un veselību. Dialogos Ījabs ir vadonis, kas bauda ļaužu cieņu un labvēlību, bet tad piedzīvo nicināšanu un ļaunprātību.

Šajā skatījumā Ījaba trīs draugi ir puļa pārstāvji, kam Ījabs iepriekš bija šķitis pielūdzams, bet tagad pretīgs un nopenjams. Ījaba nevainīgums nozīmē, ka viņš ir tikpat maz atbildīgs par puļa kūleņiem kā Jēzus, kad pūlis laikā no Pūpolu svētdienas uz Lielo

Piektdienu mainīja savu nostāju. Ļaudis, kas Ījabu tika ar bijību apbrīnojuši, nu steigdas Dieva šķietamajam lāstam pievienot savējo. Te parādās ēnas puse parunai: "Tautas balss – Dieva balss" Kristus krusta vārdi ir arī attiecināmi uz Ījaba šķietamajiem draugiem. Arī viņi "nezina, ko tie dara"

(Žirārds attīsta interesantu kontrastu starp bibelisko un hellēnisko pasaules saktijumu, norādot uz Ījabu un Edipu kā kontrastējošiem tipiēm. Pēc Žirārda tēzes Edips ir cietušais varonis, kas pats galu galā identificējas ar pūļa apsūdzībām. Viņš ir lojālais pastāvošās varas kalps, kas labprātīgi uzņemas grēkāža lomu – līdzīgi tiem, kas "sūdzēja savus grēkus" Staļina bēdīgi slavenajās "izrādes prāvās" Žirārds pat secina, ka šis pavediens par bezvainīgo cietēju, kas ved cauri psalmistiem, praviešiem un Ījabu uz Kristu jaunajā Derībā, ir cēlonis riebūmam, ko plašas rietumu akadēmiskās aprindas izjūt pret Bībeles vēsti. Žirārds saredz rietumu akadēmiķus viņu anti – bibliskumā kā Nīces pēctečus, kas nevar pieņemt to, ka Bībele noraida traģēdijas katarsi. Žirārds pastāv uz to, ka Bībeles skatījumā nedrīkst svētuma vai gaišākas nākotnes vai meistaru rases, darbaļaužu paradīzes dēļ slepkavības pārdēvēt par Dievam vai augstākam ideālam patīkamiem upuriem.)

Žirārda analizē Ījaba draugi ir galu galā samērā civilizēti linčotāji. Viņi tikai gaida Ījaba piekrišanu, kas apzīmogotu visas sabiedrības vienprātību, ka Ījabam viņa nelaime pienākas. Bet Ījabs – spīgtāk un neatlaidīgāk kā jebkur citur Vecajā Derībā – izsaka "upura viedokli". Vajātāji atkal un atkal mēģina slēpties it kā Dieva svētības paspārnē, bet Bībeles anti – mitoloģiskas pavediens mums neļauj aizmirst, ka "tava brāļa asinis brēc .. no zemes" (Gen. 4,19). Bezvainīgo cietēju pavediens Bībelē mums rāda, kāda pasaule izsakatās nevis no uzvarētāju, bet no zaudētāju viedokļa, ne no vajātāju, bet no vajāto Dieva viedokļa.

Tādēļ, ka Ījabs izcēlās ar savu gatavību drošsirdīgi norādīt uz netaisnību – kādas augstākas taisnības labā, Amerikas politiskais komentators Viljams Sefairs (*William Safire*) par Ījabu nesen publicēja grāmatu, kas saucas: *Ījabs, pirmais disidents* ("*Job, the First Dissident*"). (Šis Viljams Sefairs, kura sleja regulāri lasāma laikrakstā *The New York Times*, žurnālistu vidū ir vislabākais baltiešu draugs, kāds vien šobrīd lielajā Rietumu presē atrodams.)

Žirārda tēze kulminējas ar apstiprinājumu, ka Ījabs "apliecina upura Dieva jēdzienu". Ījabs saka: "Un kaut tā, tad tomēr debesis jau, mīt viens mans liecinieks, un visaugstākā vietā man ir galvnieks. Kaut vai tieši mani draugi ir tie, kas mani izzobo, tad tomēr uz Dievu vien es paceļu savas asaru pilnās acis, lai Viņš mirstīgajiem piešķirtu taisnību nesaskaņās ar Dievu un lai Viņš izšķirtu nesaskaņas starp cilvēku un viņa draugu" (Ījabs 16, 19–21). Ījabs neļauj saviem vajātājiem Dieva jēdzienu monopolizēt. Pat tad, kad cilvēki viņu visi kā viens noraidījuši, Ījabs cerībā joprojām griežas pie sava aizstāvja debesis.

Šī doma vecajā Derībā nav unikāla Ījabam, bet Ījaba grāmatā tā izteikta vispilnīgākajā formā. Līdzīgas apakstēmas ir daudzkārt atrodamas psalmos, kā arī praviešu darbos, īpaši Jesajas "cietēja kalpa" tēlā, kā arī Mozus grāmatās Izraēla tautas atbrīvošanas stāstā, kur Dievs Mozum saka: "Es esmu dzirdējis savas tautas ciešanas" (2. Mozus 3,7). Žirārds galu galā apstiprina, ka Kristus krusts ir tas, kas izšķirīgi atmasko visus "linčotājus", kas mēģina slēpties aiz svētuma pretenzijām. Tādēļ taču Kristus stingrāko kritiku vērs tieši pret reliģiskiem lideriem. Tieši rakstu mācītājiem un farizejiem, t.i. mācītājiem, priesteriem, rabinjiem un ticīgo saimes pilāriem visvairāk ir jāuzmanās no liekulības un paštaisnības. Žirārda skatījumā Ījabs ir Kristus priekštecis ar to, ka viņš iestājas cīņā pret vajātāju Dievu un apstiprina cerību, ka īstais Dievs ir zēlastības Dievs, kas nav vis vajātāju, bet gan vajāto pusē.

Bet, ja sekojam Žirārda izpratnei visās tās konsekvencēs, Ījaba grāmatas jēga nepastāv tās kanoniskajā viengabalainībā. Žirārds distancējas no tā Dieva, kas Ījabam atbildēja no tuksneša vētras mākoņa. Līdzīgi Uldim Bērziņam viņš šo Dieva tēlu saskata kā sava veida bosiku, kas ir no savas varas apreibis – ar saviem baismīgajiem radījumiem Leviatānu un Behemotu. Ījaba grāmatas noslēgums, kur "Dievs svētīja Ījaba beidzamās mūža dienas vairāk nekā viņu sākumu" (Ījabs 42,12), Žirārdam šķiet bikls un mistificējošs. Šeit jāpiemin, ka vairāki modernie Ījaba literārie tulki, ieskaitot ebreju holokausta pārcietēju Eliju Viselu, šajā jautājumā ir vienisprātis ar Žirārdu. Viņi vaicā, vai Ījabs nav pārāk lēti padevis Dievam. (Viselam tikama ir doma, ka pastāv senāka, autentiskāka Ījaba grāmatas versija, kurā Ījabs savu prāvu ar Dievu nekad

nebeidz.) Man šķiet, padošanās pagrieziena dēļ Uldis Bērziņš ir attīstījis savu tēzi, ka Ījabs Dievam piedēvis – it kā Ījabs būtu dēls, kam apnicis gaidīt, kad viņa mazāk kā priekšzīmīgais tēvs reiz mainītos.

Zīrārds tomēr atzīst, ka vismaz viens teikums epilogā skan kā caursitiens, kā patiesības atklāsme. Dievs Ījaba draugiem saka: "Jūs neesat ar mani runājuši pienācīgā kārtā, ne tā, kā mans kalps Ījabs" (Ījabs 42,7). Neraugoties uz to, ka Dievs atteicās viesuļvētrā Ījabam atbildēt, šeit Dievs noteikti nostājas nevis līdzskrējēju, bet protestētāja, disidenta pusē. Un šie vārdi jo pārliecinošāk skan tādēļ, ka – par spīti šim krasajam spriedumam – Dievs Ījaba dēļ būs Ījaba draugiem zēlīgs. Dievs atklājas kā vajāto Dievs, kas nevēlas vajāt pat savus vajātājus.

Man ir jāpiebiedrojas Zīrārda spriedumam, ka Dieva atbilde viesuļvētrā rada grūti aptveramu lūzumu Ījaba grāmatas plūdumā. Kāpēc Dievs saka Ījabam, lai viņš "tur muti", kamēr epilogā Dievs Ījabu daudzina par viņa patiesības vārdiem? Bet šajā punktā kā Ījaba grāmatas skaidrotājs vēlos pieaicināt Viljamu Bleiku. (Latvijā ciemodamies biju pārsteigts, ka Bleiks Latvijā šķiet tik pat kā nepazīstams, gan kā dzejnieks, gan kā mākslinieks. Tieši manos universitātes gados, 1960–tajos, Bleiks kļuva populārs kā "pret – kultūras" ("*counter-culture*") priekštecis. Ir saprotams, ka Bleika nodošanās garīgajām tēmām – neraugoties uz to, ka viņa pieeja bija neortodoksāla – padarīja viņu padomju iekārtai nepieņemamu.) Bleiks Ījaba grāmatai veidojis ilustrāciju ciklu, kas vismaz manā prātā iegrebtis kā šīs grāmatas būtības atklāsme.

No visas Dieva uzrunas viesuļvētrā Bleiks uzsver vienu apzīlinošu tēlu. Dievs Ījabam jautā: "Kur tu biji tolaik kad visas rita zvaigznes kopā priekā dziedāja un visi Dieva dēli gavilēja?" (Ījabs 38,4 un 7). Šis tēls Beikam atklājas kā liksmis Dieva nolūku raksturojums. Dievs pasauli radīja dziedāšanai, priekam un gavilēm. Visa kopsakarība paliek cilvēka prātam neaptverama, bet šīs pamata nolūks ir nepārprotams. Tādā pašā zīmē Bleiks Ījaba "atzīšanos" (Ījaba 42,5–6) saskata nevis kā jaunu pazemojumu, bet kā pazemojumu beigas, kā dalīšanos – vaigu vaigā. Bleika iztēlē Ījabs ar savu sievu nometušies uz ceļiem, un Dievs, rokas uzlikdams viņus svēti. Aiz viņiem Ījaba trīs draugi nāves bailēs mēģina no Dieva zagties proļam. Šajā interpretācijā attiecības ar dzīvo Dievu ir aizstājušas

Ījaba draugu atbildes, kas "ir un paliek tikai māpi" Epiloga "laimīgās beigas" tādā ziņā pārlicina, jo tās savienojas ar Dieva "laimīgo sākumu", ar Dieva radīšanas liksmo pārpilnību.

Toronto universitātes literatūras kritiķis netaisnīgi Nortrups Freijs šo Bībelei raksturīgo dinamiku apcerējis krājumā *Varenais šifrs* ("The Great Code"). Viņa tēze ir, ka visu Bībeli var izprast kā lielu "U – veidīgu likni" ("U shaped curve") – tāpat, sākot ar Ēdenes dārza likni pirmajā augšējā galā, mēs ar grēkā krišanu dodamies lejup Vecajā Derībā līdz Tempļa iznīcināšanai un Trimdas piedzīvojumam. Jaunajā derībā "U-veidīgās liknes" apakša ir Kristus krusts. Un Kristus augšāmcelšanās ir ceļš atpakaļ uz Dieva nolūka istenošanas Jaunajā Jeruzālemē, atjaunotajā Ēdenes dārzā.

Bleika interpretācijā Ījaba grāmata pati ir viena cilvēka "U-veidīgā likne", kas rādīta pret visas Dieva radības "U-veidīgās liknes" fonu.

Kā piemērs šis atziņas jēgai var tikt minēts epiloga noslēgums: "Un visā zemē nevarēja atrast tik skaistas sievietes kā bija Ījaba meitas. Un viņu tēvs iedalīja tām dzimtas īpašumu viņu brāļu vidū" (Ījabs 42,15). Šeit mēs atrodamies U-liknes atjaunotības kaļngalā. Kaut gan Ījaba grāmatas vidus ir it kā no "citas operas", tas ir likumsakarīgi, ka prozas noslēgums turpina prozas ievada "pasakas" noskaņojumu. Bet šis Ījaba grāmatas logāts rādās kā "eshatoloģiska pasaka", kas nenotiek tikai "reiz" nenoteiktā pagātnē, bet arī "reiz" Dieva apsoltā nākotnē, it kā atjaunotā Ēdenes dārzā. Pēc I Mozus grāmatas stāsta ir skaidrs, ka sievietes pakļautība nav kaut kas ontoloģisks, nav Dieva sākotnējā iecere cilvēcei. Līdzīgi nāves lāstam, šī pakļautība ir grēka sekas. Tikai pēc grēkā krišanas mēs dzirdam Dieva lāstu: "Tava iegriba būs pēc tava vīra, bet viņam būs valdīt pār tevi" Ar šiem vārdiem Dievs nepauz, kā lietām būtu vajadzējis būt, bet gan kādas tās kļuvušas grēka piesātinātajā pasaulē. Ījaba grāmatas "eshatoloģiskās pasakas" beigas vienotā tēlā atkal uzbūvē Dieva sākotnēji iecerētās nehierarhiskās vīrieša-sievietes attiecības. Šeit būtu pieminams, ka Ulda Bērziņa tulkojums, kur meitu vārdi neparādās ebreju fonoloģijas transliterācijā, bet pārtulkoti latviešu valodā vēl ar īpašu svaigumu izceļ atgūto liksmo pateicību, kas raksturo Ījaba grāmata noslēgumu.

Ījabs saviem "draugiem" nepadodas, viņš pastāv, ka viņu "atbildes ir un paliek tikai māņi" (Ījabs 21,34)! Viņu Dievs ir viņu pašu skaudības projekcija, un Ījabs tiem atsakās piedāvāt katarses gandarījumu. Viņš nav ar mieru uzņemties lomu viņa draugu orķestrētā "izrādes prāvā". Viņš nav ar mieru kļūt par gudro ļauzu, par sabiedrības pīlāru upuri. Ījabs pastāv savā ticībā, ka Dievs uzklausa viņa sūdzības un viņa jautājumus. Un tā viņš atklāj Dievu, kas ir gluži citādāks nekā tas, par ko viņš bija "tikai no ļaudīm dzirdējis". Ījabs neatrod jaunu filozofiju, bet jaunu attieksmi ar Dievu—Aizstāvi, ko viņa paša "acs skatījusi"

Autori

Tatjana Aleksejeva

Dr. hist.,
Latvijas Valsts arhīvs

Hermans Branovers

Dr., prof.,
Ben-Guriona Universitāte,
Bērseva, Izraēla

Ruvins Ferbers

Dr., prof.,
Latvijas Universitāte

Šimons Gliks

Dr., prof.,
Ben-Guriona Universitāte,
Bērseva, Izraēla

Tobijs Gurvičs

Dr., prof.
P. Stradiņa Medicīnas Universitāte, Rīga

Mihaels Leinvands

Mūziķis,
Aškelona, Izraēla

Iveta Leitāne

Dr.philos.,
Latvijas Universitāte

Aleksandrs Ļuovs

Docents,
Ebreju universitāte, Maskava, Krievija

Laris Salinš

M.A., mācītājs,
Ņujorka, ASV

Stefans Šrainers

Dr., prof.,
Tibingenes universitāte

Calērijs R. Zaičiks

Rabīns,
M. Maimonīda ebreju universitāte

Leons Gabriels Taivans

Dr., prof.
Latvijas Universitāte

Ilmārs Zvirgzds

M.Theol.,
Latvijas Universitāte