

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

ACTA UNIVERSITATIS
LATVIENSIS



Orientālistika

Oriental Studies

819

ISSN 1407-2157

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

819. SĒJUMS

Orientālistika

Cilvēkzināšana un
Āzijas aktualitātes

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 819

Oriental Studies

The Science of Man
Observations of Asian Reality

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 819

Oriental Studies

The Science of Man
Observations of Asian Reality

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

819. SĒJUMS

Orientālistika

Cilvēkzināšana un
Āzijas aktualitātes

Latvijas Universitātes Raksti. 819. sējums. Orientalistika. Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes. Galvenais redaktors un sastādītājs Leons Gabriels Taivans. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2021. 182. lpp.

Galvenais redaktors un sastādītājs *Dr. habil. hist. prof. Leons Gabriels Taivans*

Redakcijas kolēģija

Viktors Ivbulis (Latvijas Universitāte), galvenā redaktora vietnieks
Antanas Andrijauskas (Kauņas Universitāte)
Audrius Beinorius (Viļņas Universitāte)
Alfiler, Cherie Audrey, D. (Ateneo de Manila Universitāte, Manila, Filipīnas)
William C. Chittik (Ņujorkas Valsts universitāte, ASV)
Jānis Ešots (Londonas Islāma institūts, Latvijas Universitāte)
Susijati B. Hirawan (Universitas Gajah Mada, Djogjakarta, Indonēzija)
Valdas Jaskunas (Viļņas Univesritāte)
Kaspars Kļaviņš (Latvijas Universitāte)
Viktoria Lysenko (Krievijas Zinātņu akadēmija, Maskava)
Aleksejs Malašenko (Karnegi centrs, Maskava)
Rein Raud (Helsinki Universitāte)
Henry Rosemont, Jr. (Brauna Universitāte, Providensa, ASV)
Anita Stašulāne (Daugavpils Universitāte)
Jaroslav Vasilkov (Pēterburgas Kunstkamera, KZA)
Tomasz Zarycki (Varšavas Universitāte, Polija)
Georg Zieselberger (Ateneo de Manila Universitāte, Filipīnas)

Latviešu tekstu literārā redaktore Ruta Puriņa
Angļu tekstu literārā redaktore Andra Damberga
Maketu veidojusi Andra Liepiņa

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.
Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.
Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2021

ISSN 1407-2157
ISBN 978-9934-18-684-4
<https://doi.org/10.22364/luraksti.os.819>

Saturs/Contents

Leons Taivans

Priekšvārds. Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes 7

Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes

The Science of Man. Observations of Asian Reality 11

Hiroshi Araki

Reviewing Japanese Dream Culture and Its History:
Where Ancient, Medieval and Modern Times Meet

*Atskats uz japāņu sapņu kultūru un tās vēsturi:
kur satiekas senatne, viduslaiki un mūsdienas* 12

Ingrīda Kleinhofa

Orientalisms and Occidentalisms:

Evolution of Concepts and Divergence of Connotations

Orientālismi un okcidentālismi: jēdzienu evolūcija un nozīmju šķelšanās 30

Kaspars Kļaviņš

Christianity in Korea or Korean Christianity?

Kristietība Korejā vai korejiešu kristietība? 46

Māris Kūlis, Kitija Mirončuka

Cilvēks un terorisms: terorisma kritiskā pētniecība,
taisnīga kara mācība un humānisms

*A Man and Terrorism: Critical Research of Terrorism,
Just War Theory and Humanism* 56

Salah M. Sharief

The Influence of Sufism on the Sudanese Belt

Sūfisms "Sudānas joslas" zonā 80

Etnogrāfija, vide un antropoloģija

Ethnography, Environment, and Anthropology 97

Agnese Haijima

Environmental Strategies and Preservation of Ancient Traditions in

Contemporary Japanese Gardens with Focus on "Suzaku no niwa" (朱雀の庭)

"Red Phoenix Garden" in Kyōto and "Suikei-en" 「水景園」

"Water Mirror Garden" at Keihanna Commemorative Park, Nara Prefecture

Vides stratēģijas un seno tradīciju saglabāšana mūsdienu japāņu dārzos:

"Sarkanā fēniksa dārzā" Kioto un "Ūdens spoguļa dārzā" Keihanna

Memoriālajā parkā, Naras prefektūrā 98

Karīna Jermaka

Ķīniešu (haņ tautības) bērū rituāli

The Burial Rituals of the Han Chinese 120

Elizabete Taivāne

Tibetiešu lūgšanu kreļļu *mālā* (tib. *phreng ba*) iespējamās
semantiskās saknes

Tibetan Prayer Beads mālā (Tib. phreng ba):
Possible Semantic Roots 133

**Leons Taivans, Jurgis Kriķis, Rota Lāce, Anna Petričenko,
Olga Striževska, Diana Siliņēviča**

Vjetnamiešu saskarsmes kultūra. Antropoloģisks ziņojums

Vietnamese Communicative Style. An Anthropological Approach 144

Āzijas valodas un literatūra

Asian Languages and Literature 157

Agita Baltgalve

Online Sanskrit-English Glossaries of Ayurveda, Yoga and
Indian Music Terminology (Survey and Critical Assessment)

Ājurvēdas, jogas un indiešu mūzikas terminoloģijas tiešsaistes
vārdnīcas (analīze un izvērtējums) 158

Elīna Strode

Koki, meži, upes, ezeri un ūdens “Mana vectēva Korkuda grāmatā”

Trees, Forests, Rivers, Lakes and Water in the Book of Dede Korkut 174

PRIEKŠVārDS

Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes

Leons Taivans

Neilgi pirms šī rakstu krājuma nodošanas LU Akadēmiskajā apgādā BBC (*British Broadcasting Corporation*) vietnē parādījās Olgas Prosvirovas raksts “Apgaismotais islāms. Kā dzīvo un no kā baidās Francijas musulmaņi”. Tas apraksta Francijas sabiedrības noskaņas pēc terora aktiem, kas vērsti pret skolotāju Samuelu Patī (*Samuel Paty*). Kā zināms, 47 gadus vecais vēstures, ģeogrāfijas un pilsonības mācības skolotājs vienā no stundām parādīja skolēniem satīriskā žurnāla “Charlie Hebdo” publicēto pravieša Muhammada karikatūru. Pēc šīs epizodes Patī sāka saņemt draudus. 2020. gada 16. oktobrī 18 gadus vecais čečenu tautības imigrants Abdulla Anzorovs, bruņojies ar nazi, uzbruka skolotājam un nogrieza viņam galvu. Šokētā franču sabiedrība šai sakarā uzdeva vairākus jautājumus, kurus citē raksta autore.

Jautājumu būtība ir šāda. Kādi ir Francijas sabiedrības noteikumi attiecībā uz koeksistenci ar imigrantiem? Vaļsirdīgu atbildi sniedza bijušais Francijas Izglītības ministrijas inspektors Žans Pjērs Obēns (*Jean-Pierre Obains*): skolām ir svarīga loma imigrantu bērnu kultūras asimilācijā; ar laiku viņi pārstāj uztvert sevi par itāliešiem, spāņiem, portugāļiem vai poļiem, bet “pārvēršas par maziem francūžiem”. Tiesa, šis modelis pārstāja uzrādīt efektivitāti, kad kļuva skaidrs, ka Francijā ieceļo ne tikai baltādainie katoļi no Eiropas zemēm.¹

Raksts vaļsirdīgi publicē arī otras puses koeksistences modeli, kuru formulē Parīzes analītiskā Monteņa institūta (*Institut Montaigne*) vecākais zinātniskais līdzstrādnieks Hakims El-Karui: “Mēs nevēlamies jūsu citādību; mēs gribam, lai jūs būtu līdzīgi mums.”² Citiem vārdiem, daudzskaitlīgie apgalvojumi, kas izskan ne īpaši prestižos izdevumos par islāma piederīgo nevēlēšanos integrēties, kur nu vēl asimilēties postkristiāniskā sabiedrībā, šeit ir izteikts bez politikorektā mīta, ka integrācija ir tikai laika un uzņemošās sabiedrības pretimnākšanas jautājums.

BBC autore uzdod jautājumu, kā šos notikumus interpretēt, un atbilde ir šāda: “Eksperti notiekošo sauc par kārtējo islāma pasaules sadursmi ar Rietumiem.” Šādus apgalvojumus, tiesa gan, no musulmaņu balsīm atkarīgie politiķi baidās lietot. Taču svarīgi ir tas, ka eksperti beidzot atļaujas pārkāpt globālisma diktēto

¹ Просви́рова, О. «Просвещенный ислам». *Как живут и чего боятся мусульмане во Франции*. Pieejams: <https://www.bbc.com/russian/features-54907557> (skatīts 14.11.2020.).

² Ibid.

“sarkano līniju”, proti, identificēt terorismu ar islāma reliģiju. Eksperti atsaucas uz to, ka Francijas sabiedrības aizstāvētais sekulārisms un neierobežotā vārda brīvība musulmaņiem nav tik viegli pieņemami. Turklāt norisinās nevis Francijas musulmaņu sekularizācija, kā bija cerēts nesēnā pagātnē, bet tieši otrādi – radikalizācija. 2016. gadā 29% Francijas musulmaņu apgalvoja, ka reliģiskajam likumam – šariātam – jābūt augstākam par Francijas nacionālajiem likumiem. Pēc trim gadiem šis viedoklis uzrādīja jau 17% pieaugumu: 2019. gadā 46% Francijā dzīvojošo (bet ne dzimušo) musulmaņu vēlas, lai šariāta likumi tiktu integrēti Francijas likumdošanā.³

Krievijas vadošais islāma speciālists, Kārnegija fonda ilggadējais pētnieks Aleksejs Malašenko šādas tendences pieskaita pie “civilizāciju konflikta, kas ir dabiska globāla tendence”.⁴ Cits Krievijas islāma pētniecības veterāns Leonīds Sjukijainens nepiekrīt viedoklim, ka musulmaņi noraidot vārda brīvību. Viņi ir pietiekami vienaldzīgi jautājumā par vārda brīvību. Vārda brīvība, Franču revolūcijas ideāli, ANO harta musulmaņiem ir tukša skaņa. Kā redzam, dialogs saskaņā ar postkristiāniskās sabiedrības noteikumiem nenotiek. L. Sjukijainens uzskata, ka ir jārunā tajos jēdzienos, kuros domā un saskaņā ar kuriem dzīvo musulmaņi. Tātad dialoga divu civilizāciju starpā nav, katrai no tām ir sava globalizācijas ceļa karte un – jo vairāk – sava domāšanas paradigma. L. Sjukijainena pieņēmums par “runāšanu islāma jēdzienos” varētu nozīmēt atteikšanos no Eiropas vēsturiskā intelektuālā diskursa un pakļaušanos musulmaņu teoloģijas intelektuālajai tradīcijai ar visām tās reliģiskajām aksiomām.

Divi no šī izdevuma autoriem – Māris Kūlis un Kitija Mirončuka –, aplūkojot terorisma fenomenu, piedāvā pārvarēt šādu pētniecības krīzi ar jaunu pētniecības metodi. Runa ir par to, ka cilvēks būtu jāaplūko nevis kā vienas vai otras civilizācijas aktors, bet no “cilvēka vērtības universāluma” viedokļa. “Humānisms kā cilvēka atbildības atzīšana organizētas vardarbības kontekstā gluži vienkārši ir metodoloģisks pamatnosacījums, kas mudina pētnieciskajā darbā ņemt vērā cilvēka aktivitāšu, tostarp vardarbības, cilvēciskos raksturojumus.” Abu autoru raksts lūko rast teorētisku risinājumu šai problēmai.

Starptautisko problēmu analīze no civilizāciju tipoloģiju pozīcijas ir izraisījusi plašu kritiku. Skaļākā no tām ir saistīta ar 1978. gadā publicēto Edvarda Saīda darbu “Orientālisms”,⁵ kurā autors Āzijas pētniecības tradīciju nievājoši nodēvē par orientālismu, ar kuru it kā Rietumi reflektē Austrumus politiski augstprātīgā manierē, savos naratīvos pazemojoši tos vērtē, rezultātā veidojot imperiālisma un koloniālisma ideoloģiju. Ingrīda Kleinhofa savā analīzē, līdzīgi M. Kūlim un K. Mirončukai, izvērtē orientālismu no pretējās pozīcijas, citiem vārdiem – palūkojoties, kā islāma kultūra vērtē Rietumus jeb Okcidentu. Izrādās, ka gan tradīcija, gan modernais Rietumu vērtējums nekur nav atkāpies no Dirkheima definētās binārās opozīcijas “mēs un citi”. Objektivitāte, lūkojoties no Austrumiem, ir ne

³ Просви́рова, О. «Просвещенный ислам». *Как живут и чего боятся мусульмане во Франции*. Pieejams: <https://www.bbc.com/russian/features-54907557> (skatīts 14.11.2020.).

⁴ Ibid.

⁵ Said, E. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

mazākā mērā izkropļota ar saviem stereotipiem un savas kultūras prepozīcijām. Citiem vārdiem, raksta Ingrida Kleinhofa, “neatkarīgi no diskusijas par to derīgumu, definīcija “Rietumi/Okcidents” un “Austrumi /Oriens” pastāv dažādu kultūru subjektīvajā realitātē kā semiotiskas zīmes, kas kultūras kodā veido pamata bināro opozīciju pašidentifikācijai”.

Vēl vienu sižetu, saistītu ar neatbilstošiem stereotipiem, atspēko Salahs Muhammads Šerifs, izklāstot sūfisma vēsturi “Sudānas joslas” zonā. Runa ir par to, ka trokšņainās aktivitātes, kas saistītas ar islāma radikālismu, ir atstājušas ēnā islāma majoritāti, kurai nav nekāda sakara ar terorismu un politiski reliģiskām galējībām. Sūfisms klasiskā nozīmē ir islāma reliģijas mistiskais atzars. Šādā izpratnē tas ir šauras reliģiskās elites nodarbe un filozofija. Bet ir arī cita “sūfisma” nozīme.

Daudzu zemju islamizācija vēsturiski ir norisinājusies nevis iekarojumu gaitā, kas bija raksturīgi Tuvajiem Austrumiem, bet pakāpeniskas kultūras difūzijas rezultātā. Gala produkts šim procesam bija sinkrētisks islāms, arī saukts par sūfismu. Šajā gadījumā sūfisms ir plaša tautas reliģija, kurā islāms ir caurausts ar vietējiem ticējumiem, kas pastāvējuši ilgi pirms Muhammada vēsts ienākšanas Sudānā, Indonēzijā, Malajā un citur. Tautas islāms, kas eksistē ar šo nosaukumu, lielā mērā ir senu maģisku priekšstatu un prakšu sajaukums ar piētismam līdzīgu “sirds reliģiozitāti”.

Otra rakstu daļa ir sagrupēta rubrikā “Etnogrāfija, vide un antropoloģija”. Šī daļa ir mazākā mērā polemiska, taču vērsta it kā globālismam pretējā virzienā. Patiesībā tādi globālisma procesi kā agrāk vēsturē nepieredzēta cilvēku migrācija no kontinenta uz kontinentu, no Āzijas uz Eiropu, Ziemeļameriku un Austrāliju nozīmē jaunu kultūru, jaunu civilizāciju ienākšanu Eiropā un kristietības vidē dzimušā civilizācijā. Ienākušās kultūras mijiedarbojas ar mītnes zemes pamatkultūru, taču politiski noteiktā kustība integrācijas virzienā piedzīvo zināmu pretestību. Pretestības nianse un integrācijas robežas ir iespējams pētīt, zinot migrantu etnogrāfisko kultūras matricu.

Latvijas klātesamība Eiropas Savienībā uzliek zināmas starptautiskas saistības, proti, bēgļu, patvēruma meklētāju un citu kategoriju imigrantu uzņemšanu. Taču Latvijas kapacitāte šeit ir ierobežota vismaz divu iemeslu dēļ. Latvijas iedzīvotāju struktūra padomju okupācijas laikā ir kļuvusi par tādu, kas sastāv no diviem ekonomiski līdzvērtīgiem etnosiem. Otrs aspekts ir Latvijas ekonomikas sociālo iespēju šaurie limiti. Laika posmā starp diviem pasaules kariem tālaika redzamākais ekonomists Margers Skujenieks Latvijas tautsaimnieciskās iespējas bieži salīdzināja ar teritoriāli un demogrāfiski līdzīgo Dāniju.⁶

Izmantojot šo pieeju, der ielūkoties Dānijas pieredzē ar iebrucēju integrēšanu valsts tautsaimniecībā un sociālajā struktūrā. Dānijas imigrācijas politika jau gadu desmitiem tika būvēta uz pieņēmuma, ka, sniedzot attiecīgu palīdzību, imigranti un viņu pēcteči sasniegs tādu pašu izglītības, profesionālās kvalifikācijas un nodarbinātības līmeni kā vietējie dāņi. Šis optimistiskais pieņēmums tika apgāzts tad, kad Dānijas imigrācijas departaments kopā ar Izglītības ministriju veica pētījumu par reālo stāvokli imigrācijas jomā (2019). Izrādījās, ka ne-Rietumu imigrācijas

⁶ Skat. Skujenieks, M. *Latvija: zeme un iedzīvotāji*. Rīga: A. Gulbja apgādniece, 1927.

otrā paaudze ir labāk integrēta sabiedrībā nekā pirmā ieceļotāju paaudze, taču trešā paaudze neuzrāda labākus rezultātus par otro paaudzi. Viens no iemesliem ir cieši saistīts ar ieceļotāju kultūras noslēgtību, kas izpaužas kā laulības tikai sava etnosa lokā. Bērni šādās laulībās nerunā dāņu valodā, skolā viņu sekmes ir attiecīgi zemas un vēlākās iespējas darba tirgū – ierobežotas. Ar katru jauno paaudzi valsts un sabiedrisko institūciju darbs pie imigrantu integrācijas ir jāsāk no jauna. Saskaņā ar Finanšu ministrijas datiem ne-Rietumu imigrācija Dānijas budžetam maksā un pārredzamā nākotnē turpinās izmaksāt 33 miljardus Dānijas kronu gadā (ap 4,4 mljrd. eiro) hronisko imigrantu bezdarba dēļ. Agrāko pieņēmumu vietā, ka imigranti ienesīs nodokļu ienākumus budžetā, izrādās, ka sociālie pabalsti izmaksā daudz vairāk par ienākumiem no prognozētajiem nodokļu maksājumiem. Tai pašā laikā imigranti no Rietumiem ienes Dānijas budžetā 14 miljardus kronu gadā.⁷

Dānijas piemērs norāda uz ekskluzīvo kultūras faktora nozīmīgumu migrantu integrācijas gaitā. Kā veikt šo kultūras tuvināšanas un savstarpējā dialoga procesu, paliek neskaidrs ne tikai praktiskā, bet arī teorētiskā līmenī. Attiecīgi šai tematikai veltītās publikācijas liek pamatu lauka pētījumiem Latvijas pilsētās, kur sāk veidoties ķīniešu, vjetnamiešu, tjurku, pakistāņu, afrikāņu un citas etniskās vai reliģiskās kopienas.

⁷ Skat. <https://en.fm.dk/publications/2016/april/denmarks-convergence-programme-2016/>, e. a. (skatīts 15.01.2021.).

Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes

The Science of Man. Observations of Asian Reality

Reviewing Japanese Dream Culture and Its History: Where Ancient, Medieval and Modern Times Meet

Atskats uz japāņu sapņu kultūru un tās vēsturi: kur satiekas senatne, viduslaiki un mūsdienas

Hiroshi Araki (latv. Hiroši Araki)

International Research Center for Japanese Studies
Starptautiskais Japānas studiju pētniecības centrs
Gorjō Ōejama 2-2, Nishikyō, Kioto, Japāna
E-pasts: hiroark@nichibun.ac.jp

Abstract

‘Dream’ is an important keyword in the study of cultural history. Dreams relate profoundly to various cultural phenomena, so that the aspects of this relationship are broad and diverse. Japanese dreams are also represented visually in many different cultural contexts, in various styles and media, and their representation changes according to social and historical situations. In particular, pictorialization of dreams offers interesting possibilities. For example, the ‘speech balloon’ (or bubble) is a popular device for depicting speech acts in picture books and manga, and a significant symbolic image in contemporary culture such as LINE messages in Japan. Historically, however, speech balloons also seem to have a close relationship with the visualization of dreams.

In this paper, I would like to trace and review the Japanese dream culture and its history, to consider where or how ancient, medieval and modern times encounter in the history of East Asian cultural representation.

Keywords: dream, Japanese culture, ancient times, modernity.

Introduction

In 2010, I transferred to the International Research Center for Japanese Studies (国際日本文化研究センター, Nichibunken) from Osaka University, and the next year I started a team research study meeting called “Dreams and Representation: Media, History and Culture”, which had been held from 2011 to 2015. Please let me quote its outline here to show our project, which is closely related to this paper.

★★

Dreams relate profoundly to various cultural phenomena, and the aspects of this relationship are broad and diverse. The aim of this collaborative research entitled “Dreams and Representation” is to analyse the phenomena of dreams in Japanese culture and develop analytical methodology for transcultural and general research.

The relationship between the terms ‘Dream’ and ‘Representation’ is direct and inevitable, but the terms may also correspond more loosely. For this reason, these two concepts are juxtaposed to orient the extent and direction of this interdisciplinary study.

‘Dream’ is an important keyword in the study of cultural history. To explore the themes inherent in this keyword from an interdisciplinary viewpoint, a number of scholars with diverse specializations in fields such as, but not limited to, literature, history, art, religion, and time theory were summoned.

Dreams are represented visually in many different cultural contexts, in various styles and media, and their representation changes according to social and historical situations. In particular, the pictorialization of dreams offers interesting possibilities. For example, the ‘speech balloon’ (or bubble) is a popular device for depicting speech acts in picture books and manga, and a significant symbolic image in contemporary culture.

Historically, however, speech balloons also seem to have a close relationship with the visualization of dreams.

Spirituality and the externality of human thought has become a topic attracting much interest. Between 1999 and 2002, I organized a collaborative research project entitled “Internal Mind and External World: Expression, Tradition, Belief and Myo-e’s Dream Diary”. The current project has inherited some of the thematic issues raised back then, such as the internality and externality of mind and the close connection it has with the representation of dreams. We plan to re-read Myo-e’s Dream Diary in tandem with members of other domestic and overseas study groups.

**

Currently, the fruits and collection of our team research are published as two books. The first is *Yumemiru Nihonbunka no Paradigm* 夢見る日本文化のパラダイム (The paradigm of Japanese Dream Culture), 2015, and the second is *Yume to Hyōshō* 夢と表象 (Dreams and Representation), 2017.

Although they are all written in Japanese, one of my papers on dream culture recently has been translated into French¹.

The history of research on dreams in Japan and my research context

There are several characteristic things about dreams that appear in the Japanese classical literature, and a lot of research has been dedicated to them.

A representative work is Nobutsuna Saigō’s 西郷信綱 *Kodaijin to yume* 「古代人と夢」 (*Dreams in Ancient Japan*). Saigō has left an excellent research about the connection between the dream and the spirit, and the thought of

¹ Araki, Hiroshi, “Rêve et vision dans la littérature japonaise classique : notes pour la lecture du Roman du Genji” (Dreams and Visions in Classical Japanese Literature: A Reading of the Tale of Genji), transl. by Arthur Mitteau, *Extrême-Orient Extrême-Occident*. 42, 2018, Paris, France.

the Japanese people, by exploring the Japanese ancient history writing, literature and mythology that achieved great success in the 8th century, such as *Kojiki* 古事記 (*Records of Ancient Matters*), *Nihonshoki* 日本書紀 (*The Chronicles of Japan*), *Man'yōshū* 万葉集 (*Collection of Ten Thousand Leaves*), and *Fudoki* 風土記 (*The Ethnographic Accounts of Ancient Japan*), and other materials.

The above materials are written in Kanbun 漢文 borrowing Chinese writing style and Kanji 漢字. Then Saigō turned his attention to the next age and Kana Literature, Kana was made from Kanji to manage vernacular Japanese literacy and Saigō analysed literary pieces like *The Tale of Genji* or *waka* poems from the Heian period after the 9th century.

Furthermore, he took notice of the custom, to seclude oneself in shrines and temples all night long, and pay attention to the dreams one has there. Saigō gives some detailed analysis of this ‘incubation’ of dreams, such as the divine message of the dream given from the Deities and Buddha. Saigō points out that because dreams are something that comes from the outside, they are considered to be from the realm of the Deities and Buddha. With such analysis he left a substantial trace in research dedicated to the meaning of Japanese ancient dream.

Saigō’s research has become an established theory, and even today Saigō’s research remains sufficiently suggestive. However, nowadays, the research of dream culture has spread more, the problematique is not viewed only as limited to ancient times, but has expanded to medieval times or all of the premodern Japanese studies. For example, historian Kimi Sakai has written a very consuming book to supplement studies on the dreaming in medieval Japan, *Yume Katari, Yume Toki no Chūsei* 「夢語り・夢解きの中世」 (*Dream Discourse or Interpretation of Dream in Medieval Era*). The publication by Kimi Sakai 酒井紀美 appeared in 2001, and she recently published a new book *Yume no Nihonshi* 「夢の日本史」 (*The Overview of the Japanese Dream History*, 2017).

Moreover, I want to mention the new dream study about comparative religious implications. Its representative is Masashi Kawato 河東仁, who was a member of our collaborative dream research and played a key role in it. In his main work *Nihon no Yume Shinkō* 「日本の夢信仰」 (*The Japanese Dream Belief*), in parallel to the analysis concentrating on the classical literature, there is a profound insight and scrutiny into the important parts of the historical Japanese thought. Another volume, edited by Kawato is *Yume to Genshi no Shūkyōshi* 「夢と幻視の宗教史」 (*A Religious History of Dreams and Visions*), two volumes, which have earned recognition as a valuable historic, cross-cultural study.

As Saigō pointed out, since ancient times the dreams have been a means of communication with the world of the divine, a unique path to acquisition of knowledge. In the *Kojiki* (which was written in 712; and consists of three volumes in total), ‘dreams’ are first mentioned in the middle volume, which follows the first – “Volume of the Age of the Gods”. The middle volume depicts the Japanese human history from the first Emperor of Japan, Jimmu Tennō 神武天皇, who is also called Hatsukunishirasu (meaning “the first one to rule the country”). The dream was first described in Jimmu era. It must be noted that Gods do not dream anymore. Dreams belong to human beings. It is very important characteristic of a Japanese dream.

The preface of *Kojiki* contains a special mention of another Emperor, a tenth-generation ruler also called Hatsukunishirasu – Emperor Sujin 崇神 (another one is Emperor Tenmu 天武). This is the first dream occurrence in *Kojiki*. A detailed story about the first dream seen by the Emperor Sujin appears in the main text of *Kojiki*. There is a reference to the so-called *kamudoko* (神牀) in this source meaning a bed where the emperor has dreams, wherein communication with the deities occurs. As such as above, dreaming in ancient Japan was closely related to the ruler and government. It is a very interesting point, as well as the lack of dreaming capacity in Gods.

Now, based on the context of the above-mentioned study, I would like to briefly explain and develop about Japan's dream culture and its representations/expressions.

History of ways to draw a dream

Three types of picturizing dreams

As it is portrayed in the Shingan (心眼 it means 'mind's eye', the title of *rakugo*²) the dreams are seen as something mysterious, something that one can only see while sleeping and closing eyes. When one awakes and opens eyes, it disappears. However, the ancient and medieval Japanese people who held a strong belief in dreams, while trying to visualize this, came up with a variety of ideas. It is quite a complex variety, in an attempt to summarize, there seem to be the following types:

- 1) Dreams that have no borders with reality
- 2) Blurred dreams
- 3) Introduction of *fukidashi* (吹き出し 'dream balloon')

For example, Myō-e 明恵 (1173–1232), a medieval Japanese monk, wrote down his dreams for forty years. Only some parts of these records have survived to this day, however, it is still a considerable amount. This heritage is translated into English and French, and there is a research on this material in German. Looking at the remaining "Dream Diary", it does not exclusively consist of text, frequently incorporating symbolic sketches³.

Dreams that have no borders with reality

Also, looking at some *emaki* (painted handscrolls) from medieval Japan, like *Ishiyama-dera Engi* (石山寺縁起), or *Kasuga Gongen Genki E* (春日権現験記絵), we can see that they depict the world often seen in dreams, but the dream

² This Shingan was performed by Katsura Bunraku the eighth 八代目桂文楽 who was the famous *rakugo* actor (落語家). *Rakugo* (落語) refers to the traditional Japanese comic storytelling; the story always involves the dialogue of two or more characters.

³ See Araki, Hiroshi (dir.) 荒木浩編 Yumemiru Nihonbunka no Paradigm 夢見る日本文化のパラダイム, Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 2015. And Araki, Hiroshi (dir.) 荒木浩編 Yume to Hyōshō 夢と表象, Bensei Shuppan 勉誠出版, Tokyo, 2017.

world and the real world, and the dreamers are drawn onto the same scenes without any border. One cannot distinguish between reality and dreams, if the dream is pictured on-screen right beside the people dreaming (Fig. 1).

This is the boundless dreams from *Kasugagongen genki e*. Lady deity is appearing in their dreams. *Ishiyama-dera engi* has recently been beautifully restored, depicting the dream seen by the author of *Sarashina Diary* (更級日記), *Sarashina Diary* was recently translated into English, and it is a particularly impressive source. In her incubation dream, the woman is given some wrapped musk by a priest, and she is immersed in ecstasy.



Fig. 1. *Kasuga Gongen Genki E*, Vol. 1. National Diet Library, Japan, WA31-13



Fig. 2. *Ishiyama-dera Engi*, Vol. 3. National Diet Library, Japan, ぬ二-6.

In the picture below, the same *Ishiyamadera engi*, two monks grasp both hands of young monk Sunyū 淳祐 and swing him, thus implementing some esoteric ritual. Yet, he is dreaming. The picture depicts his inner dream world and the real people who are praying to the famous Kannon bodhisattva in *Ishiyama dera* in the same scene. After that dream, Sunyū abandoned his ugly face and became a very handsome adult monk (Fig. 3).

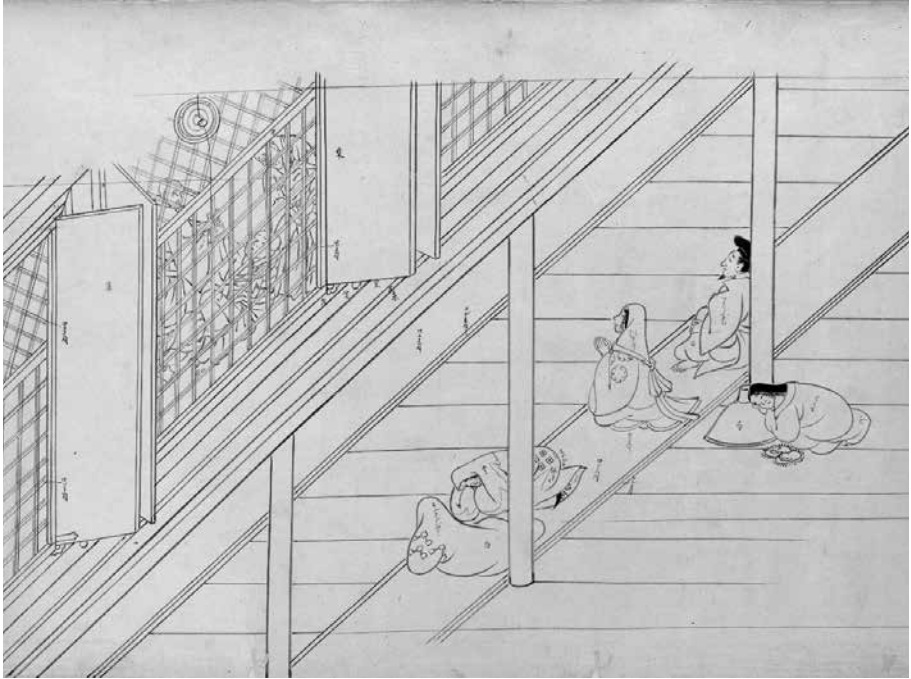


Fig. 3. *Ishiyama dera Engi*, Vol. 2. National Diet Library, Japan, ぬ二-6.

The people dreaming can become characters in that dream world.

For example, in Chapter 13, Akashi – the *Akashi maki* (明石巻) chapter from *The Tale of Genji* (『源氏物語』), the deceased Emperor Kiritsubo (桐壺帝) appears in the dream of his eldest son Suzaku (朱雀帝). The Emperor reprimanded Suzaku for not caring for Hikaru Genji (光源氏), even though that was his dying wish, and glared at him. Because the second son Hikaru Genji was involved in dangerous love affair with Oboro Zukiyo (朧月夜), the younger sister of Suzaku's mother, inevitably he was forced to leave for Suma to avoid political strife.

In *E'iri Genjimonogatari* (『絵入源氏物語』, *The Illustrated Tale of Genji*, the 17th century), this scene was picturized, and the late Emperor Kiritsubo and Emperor Suzaku were made to confront each other, portraying the dream setting almost as a real incident (Fig. 4).

In this dream, affected by the reprimanding gaze of his father, Suzaku has a tormented look in his eyes in the real world.



Fig. 4. E'iri Genjimonogatari, Akashi. National Institute of Japanese Literature.

Blurred dreams

An interesting source is a picture book, where the ghosts from the dreams are vaguely drawn on the same screen as the sleeping person, in a gradient. This is a short story *otogizōshi*⁴ work called *Eboshiorizōshi* 「烏帽子折草子」 and belongs to the Library of Kyoto University. The picture dates back approximately to the 17th century. All the characters appearing in the dreams are already dead. Minamoto no Yoshitsune (源義経) is the brother of Miyamoto no Yoritomo. He is a tragic hero who achieves great success in the war *Genpei* (源平), but is disregarded by his older brother and dies after the war victory. In this scene, Ushiwaka (牛若 which is Minamoto no Yoshitsune's infant name), still young, decides to go to *Ōshū* (奥州), now Tohoku region (東北地方), while lodging in Kyoto. There, he dreams of the ghosts of his deceased father, Yoshitomo, and his two brothers, Akugenta Yoshihira (悪源太義平) and *Tomonaga* (朝長). In the picture book this difference is depicted in beautiful colours (Fig. 5).

⁴ *Otogizōshi* (御伽草子) refers to a group of about 350 Japanese prose narratives written mostly in the Muromachi period (1392–1573) and Edo period. The short stories are illustrated and remain unattributed. Together, they form one of the representative literary genres of the Japanese medieval era.

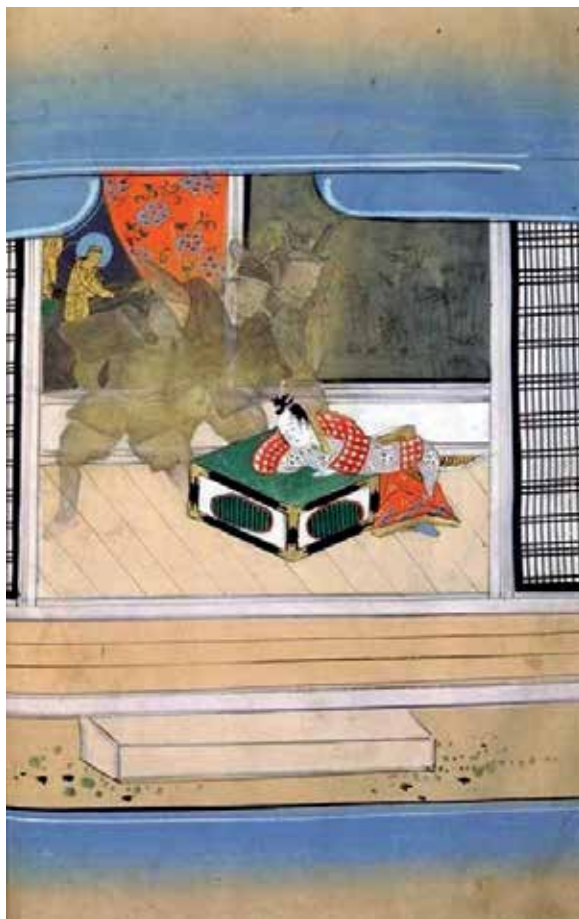


Fig. 5. Eboshiorizōshi, the Kyoto University Library Network.

Appearance of the dream balloon: *fukidashi*

However, up to a certain point, the line between dreams and reality is a little ambiguous. A complete change was brought to this thesis by appearance of the dream balloon that is very similar to speech balloon or speech bubbles typical of manga⁹. Dreams are clearly separated from reality by using contours, and thus we can distinguish one from the other.

Some vagueness in the picture books was remodelled and given shape by the well-known speech balloons. The scene of the dream was clearly separated from the image of the dreaming person with a line and appeared in the form of a balloon.

This form was devised in China; afterwards, around the 15th–16th century, at the end of the medieval Muromachi Era (室町時代), it was introduced in Japan. After the end of the 17th century, during the Edo Era (江戸時代), it spread widely throughout the country.

The early pictures with dream balloons were drawn in the chapter titled *Yokobue maki* (横笛巻) in *E'iri Genji Monogatari*, which is the book noted before, Kiritsubo and Suzaka dream.

The deceased Kashiwagi appears in the dream of Yūguri, the eldest son of Hikaru Genji, and asks him to pass on his flute to someone else.

Kashiwagi (柏木) commits adultery with the Suzaku's Third Princess Onnasannomiya (女三の宮). She is the remarried wife of Genji, but as a result of their affair, she gives birth to Kaoru, who is the real Kashiwagi's son. Kaoru is one of the main characters in the third part of *The Tale of Genji*. Hikaru Genji finds out about the adultery. Kashiwagi falls in disgrace with Genji and dies in anguish. This, too, is a scene that appears in a dream after the death has occurred. *E'iri Genji Monogatari* here uses dream balloons to describe this scene (Fig. 6).



Fig. 6. *E'iri Genjimonogatari*, Akashi. National Institute of Japanese Literature.

Further, I would like to introduce a passage from *The Tale of Heike* (平家物語). A great civil war took place in Japan during the 12th century, the war *Genpei*, where the emperor, the ex-emperors and the nobles, all warriors' clans, fought each other. This marked the end of the ancient society and the beginning of medieval Japan, starting with the Kamakura period. *The Tale of Heike* is an epic poem depicting the series of these events.

The one who will be having a dream next is Shigemori (重盛), the son of Taira no Kiyomori (平清盛).

Shigemori dreams of a big *torii* 鳥居 at the seashore. Suddenly, he hears loud voices. When he looks closely, he sees a big head of a monk, pierced and brandished at the point of the sword.

When Shigemori asks whom it belongs to, the man answers: “This is the head of your father, the Priest and Chancellor of the Realm, Taira no Kiyomori!” Shigemori is standing on the beach: he appears in his own dream, and a balloon encircles it entirely (Fig.7).



Fig. 7. Heikemonogatari Zue 平家物語図絵. National Institute of Japanese Literature.

Heike Monogatari Shita 下絵 (a rough sketch, collection of Harvard Museum) depicts the same scene, sleeping Shigemori sees a dream in a dream bubble, which rises from around his throat, neck or the breast⁵.

Dreams as a personal possession

As I mentioned earlier on, from ancient times in Japanese dreams are known to be a means of interaction with the divine, the spirits, and the other worlds. They are considered to be a divine message. However, with the creation of the balloon frame technique, one has come to distinguish between dreams and reality. However, as that compensation, dreams lost their externality.

⁵ See Araki, Hiroshi 荒木浩 Yume no gyōshō, monogatari no katachi – Harvard bijutsukan shozō ‘Kiyomori zanshu no yume’ wo tanshoni 夢の形象、物語のかたち—ハーバード美術館所蔵「清盛斬首の夢」を端緒に—, Nihon Bungaku no Sōzōbutsu : Shoreki, Shahan, Emaki 日本文学の創造物—書籍・写本・絵巻—. National Institute of Japanese Literature 国文学研究資料館, Tachikawa 立川, 2009.

Dream loses its out-worldliness. The world of dreams is trapped inside a balloon and the ‘nozzle or entrance’ of the balloon is attributed to oneself. So, dreams gradually begin to turn into possessions of man himself.

Dream bubbles and culture: Where did dreams appear from?

Now, let us consider some images related to sleep, dreams and balloons.

This pottery is thought to be depicting ancient Japanese and Chinese legends. The one about the crane and the turtle – a creature of a long life; the clam spurting the mirage; here, we have the one about the monkey and the turtle; and this one is considered to illustrate the tale “The Heart of a Monkey” (*Saru no Ikigimo* 「猿の生き肝」) (Fig. 8).



Fig. 8. Large dish with design of monkey, snapping turtle and palace in underglaze cobalt blue Nabeshima kiln, Hizen. Private collection. Quoted by the catalogue of *Kazari: The impulse to decorate in Japan*, Suntory Museum of Art, Tokyo, 2008.

As expected, in this picture, dreams are drawn inside a balloon, or onto a piece of paper elaborately cut out by hand in the shape of a speech balloon.

This is a famous Edo novel and picture which, according to some scholars, might be the beginning of manga, because in addition to the dream picture there are speech lines within a *fukidashi* balloon.

In that printed book, which was written in imitation of the Chinese legend, a man in deep sleep and dreams saw the prosperities and downfalls of his life. Here we can acquire a suggestion that clearly reveals the origin of the dream balloon, and it must be found in Chinese pictures.

Certainly, there are many *fukidashi* illustrations found in medieval Chinese pictures, yet in China, without exception, they were to come from the top of one's head. However, even if this idea, as many other things, depicted in such pictures, was directly transmitted or copied to Japan, the core did not remain the same: dreams did not come from the top of the head in Japanese pictures (Fig. 9).

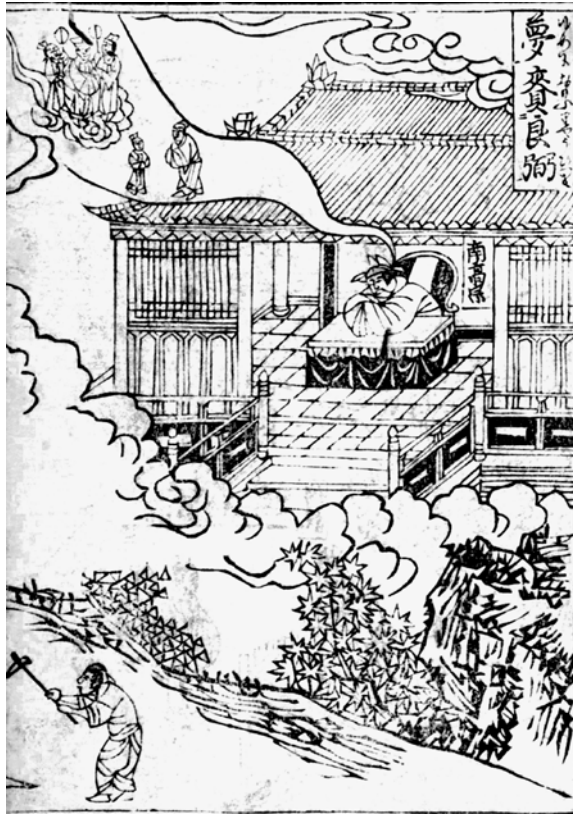


Fig. 9. Teikanzusetsu 帝鑑図説, National Diet Library, Japan. WA7-237

Moreover, this idea was rather avoided in Japanese pictures, with the neck or nape, chest, etc. taking the place of the top of the head. I think that here is an interesting cultural bias⁶.

There is a common point between this *fukidashi* and the speech balloon in manga, or the speech scroll in Europe, although I am still not sure how exactly they

⁶ On the details of these examples and the process of introduction or influence to the Japanese culture, see Araki (dir.) 2015 and 2017.

are related to dream balloon. I would much appreciate some advice on the matter from the readers. I would like to introduce an interesting book written by Brigitte Koyama-Richard, *One Thousand Years of Manga*, and this volume provides various fine pictures about *fukidashi*.

Dreams in modern times and literature: Before the appearance of Freud

With the modernization of Japan marked by the Meiji Restoration, a big transformation also befell this type of dreams.

As Pongracz, M. pointed out, in Europe, the concept of dreams as a basis of human psychology existed ever since the time of Ancient Greece, for instance, Aristotle and other philosophers were the representatives of the idea.

Of course, even in premodern Japan, the idea of dreams as a reflection of the inner thoughts of people existed side by side with the belief in the divine messages carried by dreams. Also, just as I said before, a mysterious belief in dreams continued to exist persuasively for a long time.

Yet, the modernization of Japan during the Meiji Era (明治時代) was the factor that crucially reversed the relationship amongst dreams, belief and psychology.

For example, Sanyūtei Enchō, 三遊亭圓朝 (1839–1900) put together a *rakugo* ghost story revolving around the ghost of a woman named Kasane 累. He wrote it in his young days, however, with the arrival of the Meiji Era, ghosts were already considered non-existent, nothing but a nervous disorder. Thus, the atmosphere changed completely, the two words *shinkei* (神経, meaning ‘nerve’) and *shinkei* (真景, meaning ‘true view’) as double entendre, got parodied and the story was rewritten as *Shinkei Kasane ga Fuchi* 真景累ヶ淵.

This symbolizes the modern era of Japan. Western science and way of thinking were overall introduced, the belief in the divine messages of dreams and their power to predict things were rejected as superstitions.

Freud’s appearance and its impact on Japanese culture

The end of the 19th century saw publication of Freud’s epoch-marking book *The Interpretation of Dreams*. According to Freud, dreams would actually reveal the individual mentality and pathology, altering the cultural phenomenon in the whole world.

This transition in the 1900 marked a convenient beginning of the 20th century. Before long, *The Interpretation of Dreams* struck Japan, too. As a reception, two pioneering books on dream research appeared in Japan.

One of them was Ishibashi Gaha’s (石橋臥波) *Yume* 夢 (*Dreams*), published in 1907 (Fig. 10).

This volume explores the dreams in classical Japanese literature, describes them in a classification and outlines their history. However, Freud’s influence cannot yet be seen in this book.

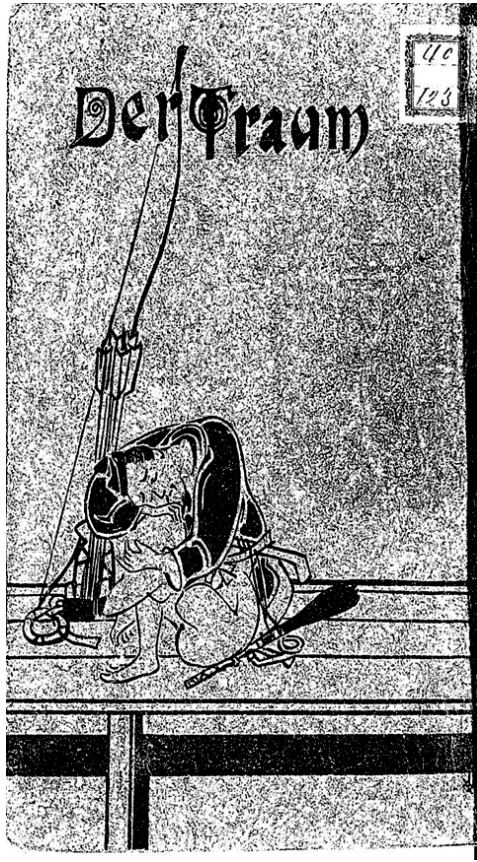


Fig. 10. Ishibashi Gaha's *Dreams*, National Diet Library, Japan.

The other one was Takamine Hiroshi's (高峰博) *Mugaku* 夢学 (*Study of Dreams*), published ten years later, in 1917. It is an emblematic work, which received the European orthodox oneirologie and contains a comprehensive study of the Japanese dreams⁷.

When Takamine had already obtained and read *The Interpretation of Dreams*, the book had already circulated all over the world.

That was an extremely important account for the popularization of Freud's theory of dreams.

However, Takamine criticized Freud's book, indicating that it was limited to the pathological sphere. He claimed that it had a "farfetched conclusion, moreover, it may be directly applied to every dream of a healthy person" and he was rather sceptical about the content.

Here, I would like to portray a certain aspect of the reception of Freud's *The Interpretation of Dreams* and the Japanese research of dreams.

⁷ On the study about Ishibashi and Takamine in detail, see Araki 2015.

In 1907, Freud completed his analysis on the novel *Gradiva* by Wilhelm Jensen. At the same time, Ishibashi wrote the first Japanese study of dreams. A year later, Japanese novelist Natsume Soseki (夏目漱石) wrote a short story collection titled *Yume Jūya* 夢十夜 (*Ten Nights of Dreams*).

Two years ago, 2016 marked a hundred years after Natsume Soseki's death and various events were held in Japan and worldwide to mark this anniversary. *Ten Nights of Dreams* has been translated in many languages. This symbolic work consists of ten dreams set in various times and scenes. *Gradiva*, Ishibashi, and *Ten Nights of Dreams*, as well as others seem to contain a very interesting synchronicity.

However, it is more than a coincidence. According to my research, the writing of Soseki's *Ten Nights of Dreams* was prompted by Ishibashi's *Dreams*. Both of these works were created almost at the same time and both specifically revolve around the topic of the history of dreams.

The first Japanese research of dreams, Ishibashi's work *Dreams* was published in 1907, considering the history, literature and thought of dreams from ancient times to the Edo period (1603–1868).

The emblematic masterpiece representing dreams in Japanese literature, Soseki's *Ten Nights of Dreams* was published in 1908. The fifth night represents the world of Shinto deities and the sixth night shows the time period of the famous Japanese sculptor Unkei 運慶 in the concept of dreams.

Although Soseki knew Freud's name, because he underlined it in Soseki's collection book, it seems that he was inspired by Freud, and yet it is unknown whether Soseki had read Freud's books in German or not. I would assume that he had not. In my opinion, his literature of dreams was probably born of (or triggered by) the Japanese research of dreams by Ishibashi.

Natsume Soseki and the Culture of Dreams: Ishibashi Gaha, Fujigawa Yū

There are exceptionally close ties amongst the people in this case.

When it comes to the reception of Freud, Ishibashi's *Dreams* and Takahime's *Study of Dreams* are contrastive, but they also share significant common ground, which is the existence of the medical scientist Fujigawa Yū (富士川游, 1865–1940).

Fujigawa Yū, who wrote the introduction to Ishibashi's book, created a magazine named *Jinsei* (人性, Shōkabō 裳華房, Tokyo from 1905 to 1918), Ishibashi studied under Fujigawa and helped with the editing of the magazine *Jinsei*, which Fujigawa supervised. *Jinsei* magazine was also a platform of activity for another dream researcher, Takamine Hiroshi. Takamine, who was a medical graduate, often published his own work in *Jinsei* magazine, which later became the foundation for *Study of Dreams*. Later, Fujigawa also wrote the introduction to the Takamine book *Study of Dreams*. He also published *Yūrei to Obake* 幽霊とおばけ—伝説心理 (Ghosts and Monsters. Psychology of Folklore), 1919.

Nowadays, Ishibashi's book is not much remembered, but, as it describes the historical nature of the dream, it is also important to perceive the deep connection with Natsume Soseki. Furthermore, Ishibashi's book concerns many

people connected to Natsume Soseki. It must be remembered that many scholars wrote the introduction alongside Fujigawa, like Haga Yaichi 芳賀矢一, Inoue Tetsujiro 井上哲次郎 and Takakusu Junjiro 高楠順次郎. They included Soseki's teachers, classmates, even people he hated. Consequently, I do not think Soseki was indifferent to it. It is highly probable that it became the basis for Soseki's *Ten Nights of Dreams* (1908).

After Fujigawa graduated from Hiroshima Medical School (now Hiroshima University), Amako Shiro 尼子四郎 (1865–1930) became his close friend. Amako would be Natsume Soseki's home doctor. The educated society during Meiji period was far smaller than today. The limited but excelling intelligence developed a network of various intellectual possibilities.

Amako Shiro is the model for Amagi-sensei in *Wagahai wa Neko de aru* 吾輩は猫である *I Am a Cat*.

Insight into future of dream culture and study of classics:

A short conclusion

As we follow the history of the research of dreams, we arrive at Japan's important figures of modern times. In conclusion of the current paper, I would like to introduce one example from my international experience.

In 2016, the summer, I taught Japanese literature at Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand. I happened to know that *Ten Nights of Dreams* was recently translated in Thai. One more book, Dazai Osamu's 太宰治 novel *Ningen Shikkaku* 人間失格 (*No Longer Human*) was also translated and became very popular there (Fig. 11). Yet, the reason of the popularity was not the 'dreams', but one animation.

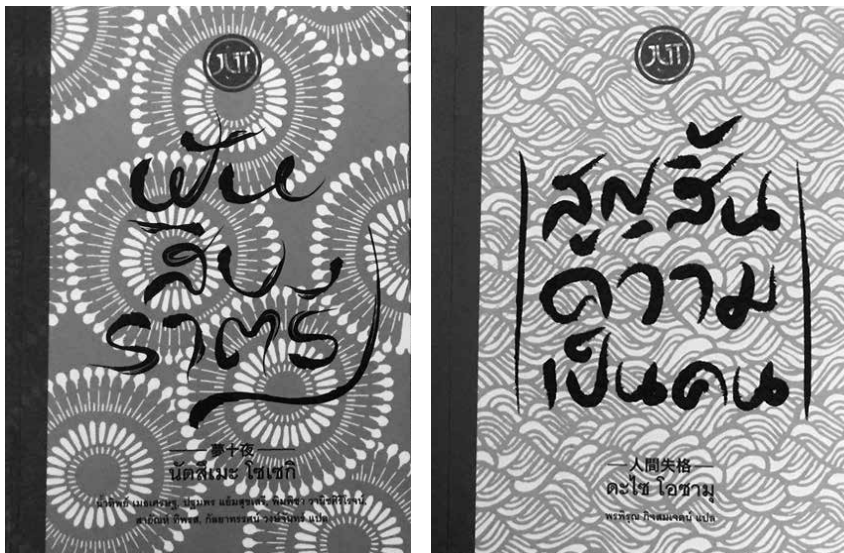


Fig. 11. Thai edition, *Ten Nights of Dreams* and *No Longer Human*. 2016, JLIT. Bangkok, Thailand.

The anime or game titled 文豪ストレイドッグス *Bungō Stray Dogs* used many Bungō, Japanese old literary masters' names including Dazai Osamu and Natsume Soseki for the characters of that anime⁸, and their names soon became famous worldwide. In Thailand, Japanese culture is very popular. The animation shop *Animate* opened in February 2016 as the first branch in Southeast Asia (Fig. 12).



Fig. 12. *Animate* in Bangkok MBK Center, 7th floor. Photographed in August 2016.

In 2017, 夢十夜 *Ten Nights of Dreams* was turned into manga by Yōko Kondo 近藤ようこ.

Although my research is focused on classics, yet chasing the dreams diachronically, we can also take an extensive view of Japanese literature and culture through an international outlook. As it is, the way of access to the studies of classics will become even more diverse and internationalized from now on. I would like to continue the research in the field.

LITERATURE

1. Araki, Hiroshi 荒木浩

Yume no gyōshō, monogatari no katachi – Harvard bijutsukan shozō ‘Kiyomori zanshu no yume’ wo tanshoni 夢の形象、物語のかたち—ハーバード美術館所蔵「清盛斬首の夢」を端緒に一, *Nihon Bungaku no Sōzōbutsu* : Shoreki, Shahon, Emaki 日本文学の創造物—書籍・写本・絵巻—. National Institute of Japanese Literature 国文学研究資料館, Tachikawa 立川, 2009.

2. Rêve et vision dans la littérature japonaise classique : notes pour la lecture du Roman du Genji (Dreams and Visions in Classical Japanese Literature: A Reading of the Tale

⁸ See 文豪ストレイドッグス. *Bungō Stray Dogs* https://en.wikipedia.org/wiki/Bungo_Stray_Dogs, Web.10.02.2021.

- of Genji), transl. by Arthur Mitteau, *Extrême-Orient Extrême-Occident*. 42, 2018, Paris, France.
3. Araki, Hiroshi (dir.) 荒木浩編
 4. Yumemiru Nihonbunka no Paradigm 夢見る日本文化のパラダイム, Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 2015.
 5. Yume to Hyōshō 夢と表象, Bensei Shuppan 勉誠出版, Tokyo, 2017.
 6. Ishibashi Gaha 石橋臥波
 7. Yume 夢, Hōbunkan 宝文館, Tokyo, 1907.
 8. Kawato, Masashi 河東仁
 9. Nihon no Yume Shinkō 日本の夢信仰 Tamagawa University Press 玉川大学出版部, Tokyo, 2002.
 10. Kawato, Masashi (dir.) 河東仁編
 11. Yume to Genshi no Shūkyōshi 夢と幻視の宗教史 上下, Riton リトン, Tokyo, 2013, 2014.
 12. Kondo, Yoko 近藤ようこ
 13. Yume Jūya, Iwamami Shoten 岩波書店, Tokyo, 2017.
 14. Koyama-Richard, Brigitte
 15. One Thousand Years of Manga, Flammarion, Paris, 2008.
 16. Pongracz, M. and Santner, I. Das Königreich der Träume: 4000 Jahre moderne Traumdeutung, Wien-Hamburg, Paul Zsolnay Verlag, 1963.
 17. Saigō, Nobutsuna 西郷信綱
 18. Kodaijin to Yume 古代人と夢, Heibonsha 平凡社, Tokyo, 1972.
 19. Sakai, Kimi 酒井紀美
 20. Yume Katari, Yume Toki no Chūsei 夢語り・夢解きの中世, Asahi Shinbun 朝日新聞, Asahi sensho 朝日選書, Tokyo, 2001.
 21. Yume no Nihonshi 夢の日本史, 2017.
 22. Suntory Museum of Art.
 23. KAZARI 日本美の情熱 Nihon Bi no Jōnetsu. The impulse to decorate in Japan, Suntory Museum of Art, Tokyo, 2008.
 24. Takamine Hiroshi 高峰博
 25. Yūrei to Obake 幽霊とおばけ—伝説心理, Rakuyōdō 洛陽堂, Tokyo, 1919.

Kopsavilkums

“Sapnis” ir svarīgs jēdziens kultūras vēstures pētījumos. Sapņi ir cieši saistīti ar dažādiem kultūras fenomeniem, tādēļ šīs saiknes aspekti ir plaši un daudzveidīgi. Japāņu sapņi ir vizuāli atspoguļoti atšķirīgā kultūras kontekstā, daudzveidīgos stilos un medijos, un to atveidojums mainās līdz ar pārmaiņām sabiedriskajā un vēsturiskajā situācijā. Bez tam sapņu vizualizācija paver interesantas iespējas. Piemēram, burbuļveida laukums ir nozīmīgs un plaši pazīstams palīgrīks teksta atspoguļojumam ne tikai komiksos un mangā, bet arī mūsdienu īsziņu saziņas kultūrā, kā aplikācijā LINE.

Šajā rakstā autors vēlas izpētīt un atskatīties uz Japānas sapņa kultūru un tās vēsturi un sniegt priekšstatu par to, kā senatne, viduslaiki un mūsdienas satiekas Austrumāzijas kultūras atspoguļojumā.

(tulkojusi Agnese Haijima)

Atslēgvārdi: sapnis, Japānas kultūra, senatne, mūsdienas.

Orientalisms and Occidentalisms: Evolution of Concepts and Divergence of Connotations

Orientālismi un okcidentālismi: jēdzienu evolūcija un nozīmju šķelšanās

Ingrīda Kleinhofa

University of Latvia
Višvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-mail: ingrida.kleinhofa@lu.lv

Abstract

During the most part of its long history, the term ‘Orientalism’ has had several interrelated meanings with neutral or positive connotations, some of which are still preserved, for instance, in art, architecture, design, and music, where it refers to Oriental influences and works inspired by Oriental themes and sounds rather attractive and romantic. As an academic term, it was used to denote the European tradition of Asian studies, suggesting a thorough exploration of Eastern cultural heritage, in particular, languages, literature, and artifacts. After the publication of Edward Said’s *Orientalism* in 1978, the term gained new negative meanings, related to postcolonial theory where it denotes mainly the biased, haughty attitude of the West towards an essentialized East and manifestations of Western colonial discourse in literature, science, and politics, such as the justification of Western imperialism, colonialism, and racial discrimination. The redefinition of the term by postcolonial theorists raised a debate about the so-called Western approach to history, sociology, and Asian studies as well as about the permissibility of division of the world into binary opposites, “the Orient” and “the Occident”. By the end of the 20th century, the term ‘Orientalism’ was adapted for the use by anthropologists, and its counterpart, ‘Occidentalism’ emerged, referring to the essentialized, dehumanized image of the West created by non-Western societies. Currently, most of the mentioned meanings have survived, each to some extent, and interfere in various fields of knowledge, creating complex sets of contradictory connotations.

Keywords: Orientalism, Occidentalism, Edward Said, ethnography, anthropology, postcolonial theory.

Today, the term ‘Orientalism’ is largely associated with E. Said’s seminal work, *Orientalism* (1978),¹ and the subsequent controversy;² as the result, it has

¹ Payne, Michael and Barbera, Jessica Rae (eds.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (2nd edition). Malden: Wiley-Blackwell, 2013. See the entry “Orientalism,” p. 520. See also McKenzie, John. *Orientalism: History, Theory, and the Arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995, p. xii.

² Macfie, Alexander Lyon. *Orientalism*. New York: Routledge, 2014, pp. 7–14; in detail about orientalism in crisis, pp. 102–147; McKenzie, pp. 1–19.

become “one of the most ideologically charged words in modern scholarship,”³ denoting condescending attitude of the West towards some essentialized, stereotyped East as the object of research or colonization.⁴ However, for the most part of its long history, ‘Orientalism’ has been a neutral academic term referring to the whole European tradition of Asian studies approximately until the mid-20th century, mainly in Germany, France, and United Kingdom.⁵ The term was also used in various fields of knowledge referring to Oriental influences and works inspired by Oriental themes in literature,⁶ art, architecture, design, music, and theatre.⁷ Macfie points out that the term ‘orientalism’ has been used at least since the 18th century referring Eastern influences in language or art;⁸ as McKenzie further explains, the term originally referred to “the study of languages, literature, religions, thought, arts, and social life of the East in order to make them available to the West, even in order to protect them from occidental cultural arrogance in the age of imperialism,”⁹ with the undertones of “scholarly admiration for diverse and exotic cultures.”¹⁰ Al-Dabbagh argues that while the beginnings of Orientalism as a specific kind of “oriental studies” may be traced back as far as Antiquity, it “assumed its present form” in the beginning of the 19th century, which he calls “Golden Age of Orientalism,”¹¹ emphasizing that at least a part of orientalists of this period showed “genuinely disinterested desire for knowledge and a true respect for the peoples of the East amounting at times to veneration, in accordance with the ancient formula of *ex oriente lux*.”¹² While it is not denied that the scholars and artists created an imaginary world inspired by Eastern motives, there are no indications that they intended to essentialize or objectify the East or that they had an especially patronizing attitude *beyond what was considered normal at that time*; besides, they were aware that the world they were creating was an imaginary one.¹³ McKenzie mentions another, now obsolete, meaning of the term related to British colonial policy in India, where it meant “a conservative and romantic approach not only utilising the languages and laws of both Muslim and Hindu India, but

³ McKenzie, p. 4.

⁴ McKenzie, pp. xii and 4; Macfie, p. 8.

⁵ Al-Dabbagh, Abdulla. *Literary Orientalism, Postcolonialism, and Universalism*. Berlin: Peter Lang, 2010, pp. 1–2 and McKenzie, p. xii. Further on the history of Orientalism as academic Asian studies in Europe see Macfie, Alexander Lyon. *Orientalism*, New York: Routledge, 2014, pp. 25–44.

⁶ Al-Dabbagh, pp. 1–18.

⁷ A detailed description in McKenzie: on the usage of the term ‘Orientalism’ in art, pp. 43–70; in architecture, pp. 71–104; in design, pp. 105–137; in music, pp. 138–175, and in theatre, pp. 176–207. See also Macfie, pp. 59–72.

⁸ Macfie, pp. 19–20.

⁹ McKenzie, p. xii.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Al-Dabbagh, p. 1.

¹² Ibid.

¹³ Beaulieu Jill & Roberts, Mary. “Orientalism’s Interlocutors.” In: Beaulieu Jill, Roberts, Mary and Nicholas Thomas (eds.). *Orientalism’s Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*. Durham and London: Duke University Press, 2002, pp. 1–17.

also desiring the preservation of allegedly traditional social relations.”¹⁴ Therefore, it may be concluded that the term ‘Orientalism’ in most part of what may be called *the pre-Said period*, at least to Western researchers and audiences, sounded as favouring the Orient, being enchanted, interested, and inspired by the Orient, as well as respecting the culture and traditions of the Orient, as much as it was possible in the informational environment of that time.

Macfie argues that the weakening of European imperialism and rise of nationalist movements in Asia and Africa, as well as subsequent rapid process of decolonization after the Second World War, “made possible an effective challenge to European hegemony, not only in the military and political, but also in the intellectual sphere.”¹⁵ On these grounds, the critics of Orientalism, many of which were Arabs working and studying in the West, such as Anouar Abdel-Malek, Abdul Latif Tibawi, and Edward Said,¹⁶ were able to shift the meaning of the term from “abstruse, dry-as-dust”¹⁷ field of academic studies to the ideology of imperialism and racism.¹⁸ However, according to Young, “it was Edward Said’s critique in *Orientalism* (1978) of the cultural politics of academic knowledge [...] that effectively founded postcolonial studies as an academic discipline,”¹⁹ and it was mainly under the influence of Said’s work that the term ‘Orientalism’ became to mean the process in which “the Orient is appropriated by the Occident by being turned into a structure of myth prefabricated for western use.”²⁰ Moreover, it was Said’s *Orientalism* that triggered the chain reaction of reconsideration and redefinition of the images, roles, and relationship of “the Orient” and “the Occident”, which, in turn, led to questioning of the existing hierarchies, affiliations, rules of belonging to a group, and, finally, even the position of a researcher with respect to these imaginary entities.²¹ The controversy spread from literary studies not only to the fields of knowledge mentioned by McKenzie, namely, “anthropology, women’s studies, art history, theatre history, media and communications studies, the history of philology, historical geography, even the modish study of ‘heritage’ and tourism,”²² but also further, which lead to questioning of the political theory,²³ history, and even the basic methodology of

¹⁴ McKenzie, p. xii.

¹⁵ Macfie, p. 5.

¹⁶ Macfie, p. 4.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Macfie, p. 5.

¹⁹ Young, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Wiley, 2016, p. 383.

²⁰ McKenzie, p. 4.

²¹ See, for instance, McKenzie pp. xii–4.

²² McKenzie, p. 4.

²³ On the controversy, see also Huntington, Samuel P. (1993). “If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post- Cold War World.” James F. Hoge and James Hoge Jr F. (eds.). *The Clash of Civilizations? The Debate*. New York: The Council of Foreign Affairs, 2010, p. 72.

Western science.²⁴ Gradually, Said's interpretation prevailed and affected the whole way how the relationship between the generic West and generic East is understood globally, in all scopes and contexts, permanently switching to the new, negative meaning of the term 'Orientalism' during the 1980s and 1990s; during this shift, the interference of the old and new definitions of the term 'Orientalism' caused considerable confusion, as they coexisted and were negotiated, which led to overwriting or juxtaposition of the meanings.²⁵ As the further examples show, the aforementioned process still continues, and the *post-Said meanings* of the term subtly replace the original ones in all niches where they still survive.

Currently, 'Orientalism' is used as an academic term with neutral or positive connotations only in specialized literature, mainly, on art, design, and music, where it refers to Oriental themes or works based on Oriental motives.²⁶ The traditional usage of the term by art connoisseurs may be demonstrated by titles of some latest publications, many of which are expensive, "lavishly"²⁷ illustrated editions such as (to mention just a few) Kristian Davies's *Orientalists: Western Artists in Arabia, the Sahara, Persia and India*,²⁸ as well as *Masterpieces of Orientalist Art: The Shafik Gabr Collection*,²⁹ and *The Lure of the East: British Orientalist Painting*.³⁰ In these splendidly illustrated works on the history of Orientalist paintings in Europe, in particular, the United Kingdom and France, mainly positive connotations of the term 'Orientalism' are found; the texts stress inspiration and boost of creativity resulting from the cross-pollination of cultures, frequently mentioning "the lure of the East" and emphasizing "the bright colours," "exotic and leisurely lifestyle," and "mystery."³¹ In general, in this kind of works it is admitted that the Western painters created an imaginary world, influenced by Eastern reality, but in no case attempted to depict it objectively, and the emphasis is placed on the value of resulting works of art.³² However, even in these publications *post-Said meanings* of the term are gradually introduced, which corresponds to critical reinterpretation of Orientalist

²⁴ Kennedy, Dane. "Imperial History and Post-Colonial Theory." In: *The Decolonization Reader*. James D. (ed.). Le Sueur. London: Routledge, 2003, p. 11. The article first published in *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 24, 3, 1996.

²⁵ Mc. Kenzie, p. xii

²⁶ For instance, as in McKenzie, p. 3. It must be noted that some researchers still prefer to use the term in the *pre-Said meaning* in literary studies as well, for instance, Al-Dabbagh, discussing literary orientalism as on pp. 6–10.

²⁷ A word, usually found in summaries of these publications and, apparently, reflecting some stereotypes about the Orient.

²⁸ Davies, Kristian. *Orientalists: Western Artists in Arabia, the Sahara, Persia & India*. University of Michigan Press, 2005.

²⁹ Gabr, Shafik. *Masterpieces of Orientalist Art: The Shafik Gabr Collection*. Paris: ACR Editions, 2008

³⁰ Tromans, Nicholas (ed.). *The Lure of the East: British Orientalist Painting*. Yale University Press, 2008.

³¹ See, for instance, the summary of *The Lure of the East: British Orientalist Painting*. Available at: <https://www.amazon.in/Masterpieces-Orientalist-Art-Shafik-Collection/dp/1905377657> [accessed 01.12.2020].

³² Ibid.

art by art historians, which, as McKenzie argues, “have narrowed and restricted the possible readings of paintings and other visual forms in extraordinarily limited ways.”³³

A vivid example of ongoing overwriting of the *pre-Said meanings* with the *post-Said meanings* of the term ‘Orientalism’ is presented by the introduction to *Orientalism: Visions of the East in Western Dress* (1994), published by The Metropolitan Museum of Art.³⁴ While displaying a splendid collection of costumes characterized as “exotic cache”³⁵ and representing Turquerie, Chinoiserie, and Japonisme in apparel, the book also contains a discussion of the meaning of the term ‘Orientalism’ as well as the causes of Western fascination by the East. Thus, ‘Orientalism’ is defined as “the historical term used to describe the West’s fascination with and assimilation of the ideas and styles of the East.”³⁶ The introduction tells the reader that “Orientalism is a fabrication of the West,” and the image of the exotic, romantic, alluring, mysterious, “impenetrable,” and “inscrutable” Orient was “confected from Western desire and imagination”³⁷ as “a secular haven-on-earth, a paradise undefiled by Western civilization.”³⁸ Said’s interpretation is introduced by stating that “The early discoverers and the traders sought a land never to inhabit, ever to see as different – a perfect “other”, warranting Western supremacy and segregation,”³⁹ and that the West “uses” Orientalism “to see itself as whole” because it is “incomplete.”⁴⁰ Yet, in a concluding statement that appears very apologetic, it is said that “Orientalism is not a picture of the East or the Easts. It represents longing, option, and faraway perfection. It is, like Utopia, a picture everywhere and nowhere, save in the imagination.”⁴¹ In short, the introduction leaves an impression that the authors needed to defend the whole existence of Orientalism as a trend in visual art, admitting the “incompleteness” of West, emphasizing that the construct of the Orient is the product of artists’ imagination, and mentioning Western supremacy and conquests several times.

Apparently, the main argument underlying this change of meaning is based on Said’s criticism of the traditional Western understanding of Eastern cultures (“the Orient”), starting with the idea that the world should not be deliberately “demarcated” into two essentially different imaginary entities with preset, fixed roles: the passive, inferior, backward Orient as an object of exploration, manipulation, and exploitation by the active, superior, progressive Occident.⁴² As Said put it,

³³ McKenzie, p. xiii.

³⁴ Martin, Richard Harrison & Koda, Harold. *Orientalism: Visions of the East in Western Dress*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1994.

³⁵ Martin & Harold, p. 7.

³⁶ Ibid.

³⁷ Martin & Harold, p. 11.

³⁸ Martin & Harold, p. 9.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Martin & Harold, p. 13.

⁴² Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979, pp. 3–4 and 54.

...this universal practice of designating in one's mind a familiar space which is "ours" and an unfamiliar space beyond "ours" which is "theirs" is a way of making geographical distinctions that can be entirely arbitrary. I use the word "arbitrary" here because imaginative geography of the "our land-barbarian land" variety does not require that the barbarians acknowledge the distinction. It is enough for "us" to set up these boundaries in our own minds; "they" become "they" accordingly, and both their territory and their mentality are designated as different from "ours."⁴³

Hence, post-colonial criticism inherited Said's idea of "the Orient" studied by Western scholars as "an ideological representation with no corresponding reality;" correspondingly, Orientalism is defined as exploration of this construct existing only in the "western fantasy world" and any results of this research are labelled as "produced discursively."⁴⁴ For instance, in 1992, Dipesh Chakrabarty calls the 'the West' and 'the Orient' "hyperreal terms,"⁴⁵ and argues that these terms, as well as the associated images and connotations form a pseudo-natural and quasi-obvious system that, according to Antonio Gramsci, is the very basis of cultural hegemony.⁴⁶ Gayatri Chakravorty Spivak develops the related concept of the "subaltern" or the silenced object of the process of knowledge construction, during which some image of this object is produced and forced on the object in an act of "epistemic violence."⁴⁷ Furthermore, Homi Bhabha claims that "theory is necessarily the elite language of the socially and culturally privileged" and that "the place of the academic critic is inevitably within the Eurocentric archives of an imperialist or neo-colonial West."⁴⁸ Thus, according to Bhabha, as soon as the culture of the Other is considered in any aspect inferior and explored focusing on deviations from the culture of the West (the standard), its status as the subjugated one is fixed and the opportunities to actually gain knowledge about it are lost:

However impeccably the content of an 'other' culture be known, however anti-ethnocentrically it is represented, it is its location as the closure of grand theories, the demand that, in analytic terms, it be always the good object of knowledge, the docile body of difference, that reproduces a relation of domination and is the most serious indictment of the institutional powers of critical theory.⁴⁹

⁴³ *Orientalism*, p. 54.

⁴⁴ Young, p. 389.

⁴⁵ Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History." *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James D. (ed.). London: Routledge, 2003, p. 428.

⁴⁶ Chakrabarty, p. 44 and p. 85.

⁴⁷ Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" Ashkroft, Bill, Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). *The Postcolonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995, pp. 24–28.

⁴⁸ Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*, p. 19.

⁴⁹ Bhabha, p. 31.

The criticism of Said's work and postcolonial theory ranges from rather mild, as, for instance, by the cultural theorist Stuart Hall,⁵⁰ to harsh and biting, as by the historian Dane Kennedy.⁵¹ One of arguments is that the post-colonial theory, starting with its foundational text, E. Said's *Orientalism*, lacks a coherent theoretical framework, namely, consists of incompatible, taken out of context fragments of contradictory theories,⁵² which Kennedy even calls a "theoretical promiscuity;"⁵³ for instance, the claim that the image of Orient as created by the West is not *true* implies that a "true" representation *is possible*, and thus contradicts the whole theoretical basis of post-structuralism.⁵⁴ It must be noted, however, that possibility of a "true" representation of anything within any theoretical framework was questioned by Said himself,⁵⁵ and that, at least currently, "the colonial discourse analyst analyses the representation as a representation" not seeking whether they are "true" or not.⁵⁶ Next, much debated are the attempts of post-colonial theorists to deconstruct the binary opposition "The West" vs. "the Orient,"⁵⁷ criticize Western methodology, and undermine Western positivism.⁵⁸ For instance, Hall argues that simplified models of cultures and their relationships are necessary, as they may be used as "short-hand generalizations" characterizing different cultures in differentiation and classification of cultural communities.⁵⁹ According to the anthropologist James Carrier,

Essentialization appears to be inherent in the way Westerners, and probably most people, think and communicate. After all, to put a name to something is to identify its key characteristics and thereby essentialize it. Certainly, essentialization is common in sociology and history, which tend to essentialize key notions like class, empire, and the industrial revolution.⁶⁰

Likewise, the political scientist Samuel Huntington states, "When people think seriously, they think abstractly; they conjure up simplified pictures of reality called concepts, theories, models, paradigms," without which there might be only

⁵⁰ Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power." Hall, Stuart and Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992, pp. 275–332.

⁵¹ Kennedy, Dane. "Imperial History and Post-Colonial Theory." In: *The Decolonization Reader*. James D. (ed.). Le Sueur. London: Routledge, 2003, p. 11. The article was first published in *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 24, 3, 1996.

⁵² Kennedy, pp. 12–13; also see McKenzie, p. 4, and Macfie, p. 124.

⁵³ Kennedy, p. 12.

⁵⁴ Kennedy, p. 16.

⁵⁵ *Orientalism*, p. 272.

⁵⁶ Young, pp. 390–391.

⁵⁷ Kennedy, p. 12.

⁵⁸ Kennedy, p. 16.

⁵⁹ Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power." Hall, Stuart and Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992, p. 275.

⁶⁰ Carrier, James G. "Occidentalism: The World Turned Upside-down." *American Ethnologist*, Vol. 19, 2, 1992, p. 207.

confusion.⁶¹ And, finally, another anthropologist, Lamont Lindstrom, comments that Edward Said “deconstructs Orientalism purposely to erase the boundary between Orient and Occident – a boundary which hides the diversity that exists among all those labelled Orientals and, at a different level, obscures our common humanity.”⁶² Moreover, Kennedy argues that the aim of post-colonial critics formulated as to “decolonize” the minds,⁶³ is, in fact, an attempt to fully deconstruct the Western history of the West as some “mythography concocted by the West to further its hegemonic ambitions,” that is, the so-called “white mythologies,” and to replace them with an “alternative mythography.”⁶⁴ Kennedy claims, moreover, that the postcolonial theorists such as Bhabha and Spivak produce incomprehensible texts with an eclectic theoretical framework and “highly specialized, often obscure terms”⁶⁵ on purpose: their aim is to “to prevent ‘closure’ and thereby subvert the ‘authoritative mode’ of Western discourse.”⁶⁶ As Kennedy puts it,

The strategy adopted by post-colonial theorists is to subject the language of the colonizers to critical scrutiny, deconstructing representative texts and exposing the discursive designs that underlie their surface narratives. This is seen as an act of transgression, a politicized initiative that undermines the hegemonic influence of Western knowledge and brings about the cultural decentering of the [European] centered world system.⁶⁷

Kennedy argues that some post-colonial critics aim merely at the decentralization and provincialization of Europe, including rewriting of the history NOT from the viewpoint of Europe,⁶⁸ while others, the “post-colonial purists,” aim at the destruction and deconstruction of the very method and way of reasoning – “against an historical mode of understanding altogether,”⁶⁹ which leads to “wilful neglect of causation, context, and chronology.”⁷⁰ Kennedy also points out that, in post-colonial criticism, this “West” to be deconstructed is also essentialized as “an undifferentiated, omnipotent entity, imposing its totalizing designs on the rest of the world without check or interruption.”⁷¹

⁶¹ Huntington, Samuel P. “If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World.” (first ed. 1993). James F. Hoge and James Hoge Jr F. (eds.). *The Clash of Civilizations? The Debate*. New York: The Council of Foreign Affairs, 2010, pp. 72–85 [p. 72].

⁶² Lindstrom, Lamont. “Cargoism and Occidentalism.” In: Carrier, James C. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 34.

⁶³ Kennedy, p. 14.

⁶⁴ Kennedy, p. 15.

⁶⁵ Kennedy, p. 13.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Kennedy, pp. 13–14.

⁶⁸ Kennedy, Dane. “Imperial History and Post-Colonial Theory,” p. 15.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Kennedy, p. 16.

Some compromise between the warring opinions was reached by anthropologists, as demonstrated in the proceedings of 1992 meeting of the American Anthropological Association in San Francisco,⁷² reconsidering and redefining the existing meanings of the term 'Orientalism' as a neutral academic term, at least in their field of research. In particular, James Carrier thoroughly discusses the origins and meanings of both terms, starting with the article in *American Ethnologist* in 1992,⁷³ and further developing them in his introduction to *Occidentalism: Images of the West* (1995). Carrier acknowledges Said's *Orientalism* as a work "so influential that 'orientalism' has become a generic term for a particular, suspect type of anthropological thought."⁷⁴ Based on this, Carrier defines two distinct meanings of the term 'Orientalism': the more neutral 'orientalism' for the "the generic use of the term" meaning the set of "stylized images of the West,"⁷⁵ reserving the capitalized version, 'Orientalism,' "for the specific manifestation Said describes."⁷⁶ Furthermore, Carrier defines the term ' ' as a set of "stylized images of the West,"⁷⁷ corresponding to its counterpart, 'orientalism,' and defined as some set of schematized, stylized images of the East. In addition, Carrier distinguishes between the concept of 'orientalism' as the set of images of the East created and perpetuated by Westerners, and 'ethno-orientalism' as the self-definition of the East, what he defined as "essentialist renderings of alien societies by the members of those societies themselves, and" which are subsequently presented to the West.⁷⁸ Directly related to this pair are 'occidentalism' as the self-definition of the West and 'ethno-occidentalism' denoting the definitions created by non-Westerners, and those include images and stereotypes about the West, in short, "essentialist renderings of the West by members of alien societies."⁷⁹ Similar definitions and differentiation of concepts have been proposed by Lamont Lindstrom who uses slightly different terminology, namely, 'auto-occidentalism' referring to stereotypic self-definition of the West, and 'auto-orientalism,' referring to the stereotypic self-definitions (or self-defining discourse) of non-Westerners.⁸⁰

Apparently, both Carrier⁸¹ and Lamont⁸² explain and justify the process of essentialization and stereotypization from the anthropological point of view as a routine part of self-definition of any society or social group, which starts by

⁷² Published as Carrier, James G. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁷³ Carrier, James G. "Occidentalism: the world turned upside-down." *American Ethnologist*, Vol. 19, 2, 1992, pp. 195–212.

⁷⁴ Carrier, James G. "Introduction." In: Carrier, James G. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*, 1.

⁷⁵ "Introduction," p. 1.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ "Occidentalism: the world turned upside-down," p. 198.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Lindstrom, p. 35.

⁸¹ "Occidentalism: the world turned upside-down," p. 197.

⁸² Lindstrom, p. 35.

defining the 'Us' and 'Them' according to some set of characteristics, drawing the borders, and constructing the binary oppositions which merge into the mental construct of the Self versus the Other as related to Self and expressed in terms of the Self. It must be pointed out that Said acknowledges the universality of this instinctive process of self-definition, characterizing it in *Culture and Imperialism* (1994) as "one of activities practiced by all cultures" with "a rhetoric, a set of occasions, and authorities,"⁸³ even if criticizing its manifestations. However, according to Carrier, the basic problem in building binary oppositions for definitions of the Self and the Other is drawing definite and stable borders between 'Us' and 'Them,' for instance, the question, which Westerners are Western enough to be included in the canon, and how much a community or a person should deviate from some norm to be still included in 'Us'?⁸⁴ The next question is related to the scale of self-definition, according to which the borders of 'Them' and 'Us' shift, starting from one family (or one person) as different from the rest of humanity, and ending with including the whole humanity in 'Us', as compared to non-humans.⁸⁵ As any self-definition necessitates more or less essentialization of the Self and the Other, the communities in question should be considered as "coherent and uniform" at least for the purpose of self-identification;⁸⁶ however, it must be noted that this coherence and uniformity, as well as the defining qualities that separate 'Us' from 'Them' should differ with every change of the scale. Therefore, Carrier shifts the blame away from the West by the explanation that both "the Westerners" and "the Easterners / Aliens / Orientals" essentialize themselves as well, both for self-definition and for representation to the Other, and that it is only natural that representatives of some social or ethnic group examine others from their own perspective, namely, as compared to Self, in terms comprehensible to Self, and in the position of Other to Self; even more so, as the other nations or civilizations do the same with regard to the West and Westerners.⁸⁷ According to Carrier,

Seeing Orientalism as a dialectical process helps us recognize that it is not merely a Western imposition of reified identity on some alien set of people. It is also the imposition of an identity created in dialectical opposition to another identity, one likely to be equally reified, that of the West. Westerners, then, define the Other in terms of the West, but so Others define themselves in terms of the West, just as each defines the West in terms of the Other.⁸⁸

Besides, Carrier proves that his views are thoroughly Western-centric by stating that the current situation "privileges the West as the standard against which all Others are defined, which is appropriate in view of both the historical political and

⁸³ Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books, 1994, p. 42.

⁸⁴ "Occidentalism: the world turned upside-down," p. 197.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ "Occidentalism: the world turned upside-down." p. 199.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

economic power of the West, and the fact that anthropology is overwhelmingly a Western discipline.”⁸⁹ Carrier infers that due to the mentioned power disbalance, those described by the West are rarely in the position in which they are able to reject or criticize the descriptions made; similarly, “aliens”, for the same reason, have less freedom in construction of images of the West.⁹⁰ This might be true in Carrier’s own, apparently, rather Western-centric informational environment; however, even a quick search⁹¹ provides the reader with a plenty of examples where other cultures routinely define themselves against the West, yet the superiority of West is not only questioned, but, in fact, has never been admitted.⁹² An example of self-definition in contrast some Other not related to the West at all is the definition of Islamic culture in contrast to pre-Islamic culture of Arabs, the *Jahiliyya* – “days of ignorance”⁹³. Likewise, the distinction between ‘Arabs’ and ‘West: NOT Arabs’ is used by Arabs,⁹⁴ while ‘Muslims’ and ‘NOT Muslims’ appears in the same way in Islamic publications, sometimes, overlapping the notions of ‘Arabs’ and ‘Muslims’.⁹⁵ In these cases, as Carrier puts it, the “ethno-Orientalism of Aliens is produced in dialectical opposition to their ethno-Occidentalism,”⁹⁶ singling out the core values of a culture and assigning the ‘positive’ value or conforming with the ‘norm’ to ‘Us’, while denoting ‘Them’ in negative terms as ‘NOT conforming’ and describing the differences “with gleeful shock.”⁹⁷ Therefore, the main difference, apparently, is that the ethno-Occidentalists have shifted the polarity of this binary division and marked the ‘non-Western’ as the origin of their coordinate system, or ‘Self’ which is ‘main’ and ‘good’, while the ‘Western’ becomes ‘the evil Other’. It is needless to say that these attached connotations of each term are subjective and demonstrate the affiliations of their user.

⁸⁹ “Occidentalism: The World Turned Upside-down.” p. 199.

⁹⁰ Ibid. p. 197.

⁹¹ The author of this study used Arab/Islamic publications as examples of this universal process because of own expertise in the field, fully understanding that similar instances might be easily found in many other cultures worldwide.

⁹² To provide just one example in English: Essa, Ahmed & Othman, Ali. *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2012. Even more pronounced the tendency is in the more traditional kind of Arabic scholarly literature, for instance,

د. نعيم الظاهر: جغرافية الوطن العربي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2019.
د. عطية محمد عطية: مقدمة في الحضارة العربية الإسلامية ونظمها، دار سافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2011.
أ.د. عبد الرحمن حسين العزاوي: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، عمان: دار الخليج، 2017.

⁹³ The contrasting of Islamic and pre-islamic cultures is obvious in, for instance, Gleave, Robert: “Jahiliyya”. In: Netton, Richard (ed.). *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008.

⁹⁴ محمد أبو حسان: دور الحضارة العربية الإسلامية في تكوين الحضارة الغربية (دراسة مقارنة مع الحضارتين اليونانية والرومانية)، وزارة الثقافة، عمان، ط 1، 2009م.

⁹⁵ Considering the binary opposition *dar-ul-islam* / *dar-ul-harb*, see, for instance,

محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1975.

⁹⁶ “Occidentalism: The World Turned Upside-down.” p. 198.

⁹⁷ Ibid.

Occidentalism as “The dehumanizing picture of the West painted by its enemies”⁹⁸ has been in-depth explored by Ian Buruma and Avishai Margelit, who describe and analyse several versions of anti-Western discourse, found in large areas of non-Western world, for instance, among the extreme nationalists in Japan during WW2,⁹⁹ in China,¹⁰⁰ and among radical Islamists who advocate “politicized Islamic ideology in which the United States features as the devil incarnate.”¹⁰¹ Each of the mentioned groups states different reasons for hating the West; yet, they are united in the “loathing of everything people associate with the Western world, exemplified by America,”¹⁰² and some of them are ready to wage war against the West as the source of evil in the world.¹⁰³ The war against the West has been declared “in the name of the Russian soul, the German race, State Sinto, communism, and Islam,” as “the holy war” against the “absolute evil,”¹⁰⁴ defending a race or nation, fighting for some religious or political ideals; therefore, it is possible to distinguish between the religious and the secular Occidentalism.¹⁰⁵ The main features of the essentialized image of the West, according to Buruma and Margelit, are “empty Western rationalism” and “materialism” which are contrasted to “the deep spirit of whatever race or creed the Occidentalists extol;”¹⁰⁶ an aggressive, “coldly mechanical,”¹⁰⁷ intellectual, but depraved, soulless, and inhumane society which advances the globalization of the world and thus destroys the traditional values of non-Western societies.¹⁰⁸ The West is characterized by “Western pop culture, global capitalism, U.S. foreign policy, big cities, or sexual license;”¹⁰⁹ it is called “Roman imperialism, Anglo-American capitalism, Americanism, Crusader-Zionism, American imperialism, or simply the West.”¹¹⁰ Finally, “the idea of America itself” is presented as “a rootless, cosmopolitan, superficial, trivial, materialistic, racially mixed, fashion-addicted civilization.”¹¹¹ For instance, Islamist Occidentalism is characterized by the depiction of the West as a barbaric, savage civilization of atheists, heretics, or idolaters, characterized by nonexistence of family values and overall depravity,¹¹² the embodiment of which is the main symbol of

⁹⁸ Buruma, Ian and Avishai, Margelit. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press, 2004, p. 3.

⁹⁹ Buruma & Margelit. pp. 2–3.

¹⁰⁰ Buruma & Margelit. p. 4.

¹⁰¹ Buruma & Margelit. p. 5.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Buruma & Margelit. pp. 5 and 101.

¹⁰⁴ Buruma & Margelit. 102.

¹⁰⁵ Buruma & Margelit. p. 101.

¹⁰⁶ Buruma & Margelit. p. 102.

¹⁰⁷ Buruma & Margelit. p. 3.

¹⁰⁸ Buruma & Margelit. p. 75.

¹⁰⁹ Buruma & Margelit. p. 5.

¹¹⁰ Buruma & Margelit. p. 32.

¹¹¹ Buruma & Margelit. p. 8.

¹¹² Buruma & Margelit. p. 102

Islamic Occidentalism, the Western woman with her sexual freedom and male-like behaviour.¹¹³

In fact, this kind of Occidentalism corresponds to the “demarcation” of the world into “our land-barbarian land”¹¹⁴ as criticized by Said in *Orientalism*, with the roles of the Orient and Occident swapped. Correspondingly, Buruma and Margelit define the discussed kind of Occidentalism as the inverse image of Orientalism in the worst aspects of *post-Said sense*, with its approach, methods, and prejudices turned towards the West,¹¹⁵ arguing that it developed mainly as the response to the interference of the West into the affairs of Eastern nations, starting with imperialism and colonialism, and ending with inconsiderate attempts to spread Western culture, technology, and materialistic civilization.¹¹⁶ According to Buruma and Margelit, both Orientalism and Occidentalism may be labelled as “a form of intellectual destruction” with the aim to “diminish an entire society or a civilization to a mass of soulless, decadent, money-grubbing, rootless, faithless, unfeeling parasites.”¹¹⁷ However, as Said pointed out in *Culture and Imperialism*, this “instinctive” kind of self-definition against some ‘evil Other’ can “mobilize passions atavistically”¹¹⁸ and is especially dangerous in the contemporary globalized, interconnected world, where cultures come in contact daily.¹¹⁹ The mechanism of this process is explained, for instance, by Bhabha, namely, that during any culture contact, the negotiation between culture-defining narratives begins, as the representative speakers of each culture tend to “rewrite” the reality from own position, proving its validity by the axioms of own culture.¹²⁰ Therefore, if cultures that use each other as a foil for positive self-identification come in contact in some community, family, or mind, the process of identity negotiation might be qualified as self-perpetuating reciprocal epistemic violence¹²¹ with attacks and retaliations, where both sides play simultaneously roles of the oppressors and the oppressed, each in their scope and sphere, to the maximal extent they may reach, curbed only by the resistance of the other side. In other words, the main problems in culture contact stem from the universal tendency to define Self against some Other, or non-Self, which, in this case, best would stay physically distant, speaking incomprehensible language, and acting in an inexplicable way, so that it might be comfortably used as the everlasting opponent.

An overview of the many meanings and connotations of the term ‘Orientalism’, the derived terms, and the related controversies and debates shows that descriptions of cultures, the methods that are used to explore the cultures, and

¹¹³ Buruma & Margelit. p. 128.

¹¹⁴ *Orientalism*, p. 54.

¹¹⁵ Buruma and Margelit, pp. 8–10.

¹¹⁶ Buruma & Margelit. p. 142; cf., *Orientalism*, p. 324.

¹¹⁷ Buruma & Margelit., p. 8.

¹¹⁸ *Culture and Imperialism*, p. 42.

¹¹⁹ *Culture and Imperialism*, pp. 42–43.

¹²⁰ Bhabha, pp. 9–15.

¹²¹ On the use of the term, see Spivak, pp. 24–28.

the criticism of these methods and descriptions are part of the warring discourses and counter-discourses, and none of the mentioned may be qualified as neutral and objective, but rather as very subjective and depending on the position of the critic. The aforementioned discussion of scholars about the validity of terms might be also considered as a negotiation of meanings in a multicultural setting, where both sides offer some culture-specific definitions of terms with emotionally laden connotations in attempts to 'rewrite' the reality of the opponent according to own understanding, or at least to reach some compromise. In terms of post-colonial analysis, this corresponds to "the Empire writing back" in the colonizers' language and to breaking of the cultural hegemony from within the discourse,¹²² with ensuing counter-arguments and responses to these counter-arguments. Therefore, Said's assertion that "the answer to Orientalism is not Occidentalism" because "no former 'Oriental' will be comforted by the thought that having been an Oriental himself he is likely – too likely – to study new 'Orientals' – or 'Occidentals' – of his own making,"¹²³ appears to be too idealistic. Practically speaking, most of the discussed terminology has become too emotionally charged, which is likely to affect allegedly impartial academic research. The proposed solution to this problem might be a change of the terminology and the theoretical framework altogether, finding a new, safe ground for cross-cultural studies.

LITERATURE

1. Al-Dabbagh, Abdulla. *Literary Orientalism, Postcolonialism, and Universalism*. Berlin: Peter Lang, 2010.
2. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, & Tiffin, Helen. (1989). "Introduction". Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, & Tiffin, Helen (eds.). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, 2nd ed. London: Routledge, pp. 1–13.
3. Beaulieu Jill & Roberts, Mary. "Orientalism's Interlocutors." In: Beaulieu Jill, Roberts, Mary and Nicholas Thomas (eds.). *Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*. Durham and London: Duke University Press, 2002, pp. 1–17.
4. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 1994. London: Routledge, 2004.
5. Buruma, Ian and Avishai, Margalit. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press, 2004.
6. Carrier, James G. (1992). "Occidentalism: the world turned upside-down." *American Ethnologist*, Vol. 19, 2, pp. 195–212.
7. Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History." *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James, D. (ed.). London: Routledge, 2003, pp. 428–448.
8. Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History." *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James, D. (ed.). London: Routledge, 2003, pp. 428–448 [p. 428].
9. Davies, Kristian. *Orientalists: Western Artists in Arabia, the Sahara, Persia & India*. University of Michigan Press, 2006.

¹²² See, for instance, Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, & Tiffin, Helen, "Introduction." In: Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, and Helen Tiffin (eds.). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, 2nd ed. London: Routledge, pp. 1–13.

¹²³ *Orientalism*, p. 328.

10. Essa, Ahmed & Othman, Ali. *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2012.
11. Gabr, Shafik. *Masterpieces of Orientalist Art: The Shafik Gabr Collection*. Paris: ACR Editions, 2008.
12. Gleave, Robert. "Jahiliyya". In: Netton, Richard (ed.). *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008.
13. Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power". Hall, Stuart and Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992, pp. 275–332.
14. Huntington, Samuel P. (1993). "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-ColdWar World." James F. Hoge and James Hoge Jr F. (eds.). *The Clash of Civilizations? The Debate*. New York: The Council of Foreign Affairs, 2010, pp. 72–85.
15. Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Wiley, 2016.
16. Kennedy, Dane. "Imperial History and Post-Colonial Theory." In: *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James, D. (ed.). London: Routledge, 2003.
17. Lindstrom, Lamont. "Cargoism and Occidentalism." In: Carrier, James C. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 33–60.
18. Macfie, Alexander Lyon. *Orientalism*. New York: Routledge, 2014.
19. Martin, Richard Harrison & Koda, Harold. *Orientalism: Visions of the East in Western Dress*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1994.
20. McKenzie, John. *Orientalism: History, Theory, and the Arts*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
21. Payne, Michael and Barbera, Jessica Rae (eds.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (2nd edition). Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
22. Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books, 1994.
23. Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
24. Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" Ashcroft, B., Griffiths, G. & H. Tiffin (eds.). *The Postcolonial Studies Reader*. New York: Routledge, 1995, pp. 24–28.
25. Tromans, Nicholas (ed.). *The Lure of the East: British Orientalist Painting*. Yale University Press, 2008.

26. عبد الرحمان حسين العزاوي: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، دار الخليج، عمان، 2017.

27. عطية محمد عطية: مقدمة في الحضارة العربية الإسلامية ونظمها، دار سافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2011.

28. محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1975.

29. نعيم الظاهر: جغرافية الوطن العربي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2019.

30. محمد أبو حسان: دور الحضارة العربية الإسلامية في تكوين الحضارة الغربية (دراسة مقارنة مع الحضارتين اليونانية والرومانية)، وزارة الثقافة، عمان، ط 1، 2009 م.

Kopsavilkums

Termins "orientālisms" sākotnēji tika lietots vairākās nozīmēs bez negatīvām konotācijām. Dažas no šīm nozīmēm ir saglabājušās, piemēram, mākslā, arhitektūrā, dizainā un mūzikā, kur termins joprojām apzīmē mākslas darbus, kuros attēlotas ar Austrumzemēm saistītas tēmas vai kuri radušies Austrumu kultūru ietekmē, un tam ir pievilcīga, romantiska pieskaņa. Kā akadēmisks termins "orientālisms" tika izmantots, lai apzīmētu Āzijas pētniecības tradīciju Eiropā, kurai bija raksturīga rūpīga Austrumu kultūras mantojuma, it īpaši valodu, literatūras un senlietu, izpēte. Pēc Edvarda Saida darba "Orientālisms" publicēšanas 1978. gadā šis termins ieguva jaunas, negatīvas nozīmes, pārnestas uz postkoloniālo teoriju, kurā tas galvenokārt apzīmē Rietumu neobjektīvo, augstprātīgo attieksmi pret stereotipizētiem Austrumiem un Rietumu koloniālā diskursa izpaušmes literatūrā, zinātnē un politikā, kā,

piemēram, imperiālisma un koloniālisma attaisnošana, rasu diskriminācija un kultūras kolonizācija. Termina nozīmes maiņa izraisīja plašas debātes par tā dēvēto Rietumu pieeju vēsturei, socioloģijai un Āzijas pētījumiem, kā arī par to, vai vispār pieļaujama pasaules iedalīšana pretstatu pāri – Austrumzemēs un Rietumu valstīs. 20. gadsimta beigās šis termins tika pielāgots lietojumam antropoloģiskos pētījumos; radās tā pretstats – “okcidentālisms”, kurš apzīmē stereotipizēta, dehumanizēta Rietumu tēla veidošanu no nerietumniecisku sabiedrību perspektīvas. Mūsdienās visas minētās nozīmes ir dažādā mērā saglabājušās un cita citu ietekmē dažādās zināšanu jomās, veidojot sarežģītus pretrunīgu konotāciju kopumus.

Atslēgvārdi: *orientālisms, okcidentālisms, Edvards Saīds, etnogrāfija, antropoloģija, postkoloniālā teorija.*

Christianity in Korea or Korean Christianity? *Kristietība Korejā vai korejiešu kristietība?*

Kaspars Kļaviņš, Dr. hist.

Acting Professor, Senior Researcher
Faculty of Humanities, Department of Asian Studies,
University of Latvia
E-mail: kaspars.klavins@lu.lv
Višvalža 4a, Rīga
LV-1050, Latvia

Abstract

Taking into account all pros and cons, Christianity, which came into Korea from the West can be truly qualified as 'Korean Christianity.' It has by no means weakened Korea's specific identity; instead, it has absorbed many local traditions (including Korean shamanistic practices), promoted Korean national self-confidence during its colonisation by Japan, given impetus to the modernisation of society through the dismantling of the class system, and thus also allowed the Korean tradition of Confucianism to be reborn under new circumstances.

Keywords: Christianity, Korea, Buddhism, Shamanism, Confucianism, modernisation, independence.

Any efforts to draw strict divisions between civilisations based on Christianity as the foundation of Western identity as opposed to 'Eastern religions', for Eastern identity do not reflect the multifaceted reality of the world, nor do they provide an answer to the question why the societies in Europe, the United States and Asia are in fact so different. A 2014 study, for example, showed the enormous rise of Christianity in China and suggested that the People's Republic of China (officially an atheist country) "[...]is now poised to become not just the world's number-one economy but also its most numerous Christian nation."¹ Nonetheless, China is increasingly offering its own non-Western identity as an alternative on both the national and international scale, emphasising its social stability and harmony, and underpinning this concept with values inherent in traditional Chinese culture and found in Confucianism, Taoism, Buddhism and other classics.² In regard to Christianity in the Near and Far East, let us remember that the modern Western superpowers have never spared Christians more than other hostages in

¹ The Telegraph Group. China poised to lose its atheist tag in just 15 years // *Gulf News*. April 26, 2014, A 16.

² Wu, You. "The Rise of China with Cultural Soft Power in the Age of Globalization". *Journal of Literature and Art Studies*, Vol. 8, No. 5, May 2018, pp. 763–778.

political-military situations. For example, the Nagasaki area, which was destroyed by an American atomic bomb, was a centre of the Christian faith in Japan, and therefore “in a single flash the Truman administration killed more Christians than in the whole history of Japanese persecution.”³

Indeed, we may express astonishment regarding South Korea, which until recently prepared the world’s second-largest number of Christian missionaries, surpassed only by the United States.⁴ However, it is important to understand that Christianity has by no means weakened Korea’s specific identity; instead, it has absorbed many local traditions (including Korean shamanistic practices), promoted Korean national self-confidence during its colonisation by Japan, given impetus to the modernisation of society through the dismantling of the class system, and thus also allowed the Korean tradition of Confucianism to be reborn under new circumstances.⁵

At the beginning many factors have dictated the incomprehension of European (and Western) missionaries when becoming familiar with the Korean religious mentality. The Asian religions that prevailed in Korea focused on the earthly life, while in Christianity the afterlife is more important. Besides, the original sin theory of Christianity was not the case of Korean thought. In the 18th century, when early Catholic mission started in Korea, it was dominated entirely by Neo-Confucianism supported by the ruling Chosŏn dynasty – and the ruling *yangban* class imposed upon its subjects the importance of faithful service to society and Confucian moral ethics.⁶ This sparked a number of disagreements between missionaries and Korean scholars, which eventually led to persecution of Catholics starting with 1801 and continuing as mass executions over the several next decades.⁷ From the point of the agnostic, rationalist and society-oriented Confucianism, the Christianity was at best a curious superstition, some kind of marginal Buddhism or even less worthy pursuit.⁸ The theory of heaven and hell was perceived as psychologically understandable desire, rooted in the selfish nature of human beings.⁹ Furthermore, the Christianity was considered as destroying the social order, because it placed God above parents and the king in contrast to Confucianism, which stressed the paternal relationship between the king and his people, as well as filial piety as the most essential virtues.¹⁰ Why, then, the Christianity, despite its initial failures started its

³ Dougill, J. *In Search of Japan’s Hidden Christians*. Tokyo, Rutland, Vermont, Singapore: Tuttle Publishing, 2012, p. 193.

⁴ Moll, Rob. “Missions Incredible. South Korea sends more missionaries than any country but the U.S. And it won’t be long before it’s number one.” *Christianity Today. A Magazine of Evangelical Conviction*, 2006. Available at: <https://www.christianitytoday.com/ct/2006/march/16.28.html> [accessed January 3, 2021].

⁵ See: *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). Riga, University of Latvia Press, 2019.

⁶ Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005, p. 19.

⁷ Hwang, Kyung Moon. *A History of Korea*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 122.

⁸ Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005, p. 213.

⁹ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

victory march in Korea? First, it was because in the 19th century the Kingdom of Great Chosŏn, regardless of the official ideology of harmony, stability and human enlightenment was on the brink of a social explosion. As a hierarchical society based on birth and bloodlines, the Chosŏn Dynasty, due to external and internal disturbances, developed into a cruelly oppressive social system, where people with lower status were under lifelong oppression.¹¹ Discrimination of women,¹² widespread slavery, bound servitude¹³ and strict segregation of society¹⁴ were based on ruthless corporal punishment and absolute control. If we use the method of analogy in the assessment of historical events, the situation in Korea at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century could be to a certain extent compared to the Roman Empire during its collapse, when the Christianity as the ideology of the oppressed social strata gained increasing adherence, yet in the Korean case the new religion came from the West and barbarians – unlike Germans, these were ‘barbarians from the oceans’ – Western imperialists (Americans, the French) with whom open conflicts had to be faced.¹⁵

A special feature was that the Western ‘barbarians’, among whom Christian missionaries represented handlers of peaceful dialogues rather than invaders, charmed with their knowledge of technology, which had been gaining recognition already since the successful Jesuit activities in China. At the same time, the Confucianism gradually lost the freshness of a teaching based of empirical principles, which dictated increasing openness among the ruling social layers with regard to “Practical Learning.”¹⁶ Yet the decisive factor was that in 1910, when Korea fell under Japanese rule, Koreans did not associate Christianity, which had already gained considerable approval, with any doctrine forced from outside. On the contrary, it became a uniting force within the anti-colonial resistance movement and remained such until the Japanese collapse as a result of World War II. The official persecution of Christianity in Korea ended 1884 and since then Protestant missionaries started to enter Korea in large numbers, and as a result Korea became known as ‘wonder of the modern mission.’¹⁷ These were specifically Protestant missionaries who pioneered the introduction of modern education, which promoted patriotism and desire for national independence amongst Koreans during the Japanese colonisation.¹⁸

However, the adoption of Christianity in Korea also had deeper social and psychical-emotional reasons. It should be taken into account that Buddhism,

¹¹ Joon-sik, Choi. *Folk-religion. The Customs in Korea*. Seoul: Ewha Womans University Press, 2006, pp. 3, 140.

¹² Hwang, Kyung Moon. *A History of Korea*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 78.

¹³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴ Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005, p. 19.

¹⁵ Hwang, Kyung Moon. *A History of Korea*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 123–127.

¹⁶ Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005, p. 19.

¹⁷ Oh, Kang-nam. “The Christian-Buddhist Encounter in Korea”. Buswell, Robert, E.; Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2006, p. 373.

¹⁸ *Ibid.*, p. 294.

which Buddhist monks from Korea once introduced also in Japan, had deep roots in Korea. However, the Chosŏn Dynasty had oppressed Buddhism in favour of the leading Confucianism, until Buddhism became almost exclusively the religion of women and rural people¹⁹, gaining an ever-increasing influence on the folk-religion of the rural population.²⁰ This part of population was psychologically ready for the message of Christianity, which, like Buddhism, is more based on practical persistent improvement of one's own qualities rather than formal performance of rituals accepted by ruling elite of civil servants.

Another even more important phenomenon in promoting Christianity as a religion of revelation is Korean shamanism. One can fully agree with Donald Baker: "Many Koreans preferred the individual variations and the personal emotional release allowed in revival meetings because that was the sort of religiosity they had grown accustomed to in shaman rituals."²¹ Like shamanism, spiritual ecstasy also occupies a significant role in Christian Mysticism, especially in the religious awakening movements of Protestantism (Great Awakening) in Europe and the USA in the 18th–19th centuries – Protestant missionaries introduced the methods they practiced in Korea. At the same time, Korean congregations adopted many elements from shamanism. Seeing of visions, the interpretation of dreams, the active search for personal connection to the spiritual world (God)²² in Korea were automatically associated with shamanic practices, hence, intensive prayers were perceived as analogous to in-depth meditations characteristic to shamanism. Along with slaves, shamans under Chosŏn rule belonged to the lowest social layer (ch'ŏnmin)²³, which in certain cases might have promoted the appeal to the Christian egalitarianism, at the same time identifying themselves with the majority of rural population, from which the ruling *yangban* elite had gradually distanced themselves.

The crucial question remains: what factors could have facilitated harmonization of the aspects of Christian teachings, which so radically differed from their world outlook, – concentration on *afterlife* and the concept of *original sin* – with the Korean religiousness. To understand this, one has to imagine the situation of the majority of the Korean people – peasants – from the 19th century to the beginning of the 20th century. Absence of rights in the face of the ruling stratum and hardships of existence in situations of danger and illness were often associated by them with either benevolence or disfavour of the many spirits and deities, which created

¹⁹ Oh, Kang-nam. "The Christian-Buddhist Encounter in Korea". Buswell, Robert, E.; Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, p. 372.

²⁰ Joon-sik, Choi. *Folk-religion. The Customs in Korea*. Seoul: Ewha Womans University Press, 2006, p. 49.

²¹ Baker, D. "Sibling Rivalry in Twentieth-Century Korea: Comparative Growth Rates of Catholic and Protestant Communities". Buswell, Robert E.; Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, p. 293.

²² Klavins, K. "Comparative Review of Korean Religions". *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). Riga: University of Latvia Press, 2019, p. 19.

²³ Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005, p. 19.

a synthetic and specific Korean ‘folk-religion.’²⁴ Moreover, the proportions of ‘evil’ and ‘good’ spirits are very difficult to define in this regard. Apparently, folk-religion did not fill the emotional vacuum that the absolute majority of rural dwellers felt in the circumstances of absence of social and economic rights where shamans were able to offer technical assistance to satisfy daily necessities, healing of illnesses and handling of secret areas of human relations, but failed to provide a greater moral satisfaction and motivation for existence, which became more and more acutely needed during the shocks Korea experienced at the end of the 19th and the early 20th century. The assistance of ‘house spirits’ no longer sufficed. The niche was filled by Christianity. Comparing with analogous developments in the environment of East European (Baltic) peasants who adopted Christianity rather late in the 18th century²⁵, or in South Eastern Asia at the turn of the 19th and 20th centuries – Christianity here probably offered “[...] a refuge from the domination of these demanding spirits in a different vision of the cosmos. This was a predictable, moral world in which God would protect the devout from all that the spirits could do and would eventually be rewarded by an afterlife in paradise. The powerless too would be rewarded if they lived a life of personal virtue.”²⁶ At the time of extreme changes in the 20th century, when Christianity became increasingly present in daily lives of Koreans, the apolitical Christians, “... who in the past would have turned to shamanism for otherworldly assistance in obtaining the good things of this world, chose Christianity instead as a more appropriate, effective, and modern tool to the same end.”²⁷ In this way, the Christian *afterlife* orientation was paradoxically incorporated in the world outlook and mentality of East Asian population, which traditionally concentrated on *this life*. It is more difficult to explain the acceptance of *original sin* among Korean Christians, which is indeed deeply rooted in the European spiritual tradition and which gained new popularity in the West at the times of the Reformation in the 16th century and the following renaissance of empirical science based on understanding of religion in the 17th–18th century.²⁸ One can partly agree with the finding by Donald Baker that “The doctrine of original sin allowed Korean converts to Christianity to escape the conundrum of trying to reconcile belief in human perfectibility with the experience of moral failure by abandoning the traditional belief that human beings could reach moral perfection through their own efforts. Instead, Christianity in both its forms offered what was

²⁴ Joon-sik, Choi. *Folk-religion. The Customs in Korea*. Seoul: Ewha Womans University Press, 2006, pp. 89–101.

²⁵ *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). Riga: University of Latvia Press, 2019, pp. 17–19.

²⁶ Steenbrink, K. *Catholics in Indonesia 1808–1942*. Leiden: KITLV Press, 2003, p. 221.

²⁷ Koo, J. H.; Nahm, A. C. *An Introduction to Korean Culture*. Seoul: Hollym Corporation, 1997, p. 194.

²⁸ Harrison, P. *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

to Koreans a relatively novel solution – supernatural assistance from God above.²⁹ Nevertheless, we must not forget the numerous changes brought around by Koreans themselves both in Christian preaching and content, thus creating synthesis with earlier Korean spiritual teachings and traditions among which shamanism certainly occupies one of the central places. Seo Jinseok confirms that Korean Protestantism has a number of regional characters rooted in Shamanism, none of which are grounded on biblical teachings nor are they regularly emphasised in other Christian countries, and thus are found only in Korean Protestantism, especially Pentecostal churches.³⁰ As typical manifestations of local Korean Christianity S. Jinseok mentions several examples, for instance: a statement that physical good fortune in this world is the most important goal for the believers; that in order to pursue goals believers are permitted to use the sorcery techniques etc.³¹ Along with Shamanism, Confucianism has also left its mark on Korean Christianity (Confucian influence is present in church hierarchies and structure, etc.)³²

Taking into account the considerable importance of Christians in organising modern Korean education and the movement of independence from Japan's colonial oppression between 1910 and 1945³³, almost the entire 20th century in Korea became a Christian victory march. According to the Korean culture review published in 1997, many Koreans at that time are characterised, as follows: “[...] look at how much more enthusiastic they are about Christianity than most of their neighbours around the world are and come to the conclusion that Korea is destined to become the next centre for world Christianity, the new Israel, as many Koreans call it, the home of the latest chosen people of God. Few would go as far [...] that a new messiah has been born in Korea.”³⁴ At the same time, such increased self-confidence led to more extensive isolation of the Christian community in Korea as opposed to other religions in Korea and spiritual practices inherited from the past, especially complicating relations with followers of Buddhism. Similarly to fundamentalists of Judaism and Islam – Christian fundamentalists traditionally considered their faith as the only true religion. Unfortunately, Korean Christianity, as a part of this world perception, was supporting Christian exclusivism.³⁵

When discussing modernisation problems and latest developments in Korea, we must not forget that Korea is a country of extremely ancient civilisation where

²⁹ Baker, D. “Sibling Rivalry in Twentieth-Century Korea: Comparative Growth Rates of Catholic and Protestant Communities”. Buswell, Robert E.; Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2006, pp. 292–293.

³⁰ Jinseok, S. “Outlines of Korean Shamanism”. *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). Riga: University of Latvia Press, 2019, p. 51.

³¹ Ibid.

³² Koo, J. H., Nahm, A. C. *An Introduction to Korean Culture*. Seoul: Hollym Corporation, 1997, pp. 195–196.

³³ Even the author of the first Constitution of the Republic of Korea in 1919 that, unfortunately, was not implemented, was a Christian – Ahn Changho (1876–1938).

³⁴ Koo, J. H., Nahm, A. C. *An Introduction to Korean Culture*. Seoul: Hollym Corporation, 1997, pp. 197–198.

³⁵ Sang-yil, Kim. *Studies on Religions of Korea*. Seoul: Association of Korean Native Religions, 2006, p. 45.

other spiritual and cultural trends, which are not related to Christianity, have a very long history. In the context of Buddhism, let us remember the importance of Korean thinker Wŏnhyo (617–686) in East Asian intellectual tradition, or the influence of Yi Hwang (1501–1570) on the development of Japanese Confucianism. The inconspicuous presence of Taoism is felt virtually everywhere – in the Korean lifestyles, mentality, martial arts, design, interior decoration, painting and gardening.³⁶ The Korean pluralistic, multifaceted identity has been and remains contradictory to the postulation of exclusivism and failure to accept other religions by many Christian congregations. Reminders by Korean intellectuals that for the Korean Christians, Confucianism, Buddhism and Taoism should not be considered as the faiths of ‘others’, but as ‘ours’, or at least, part of ‘ours’, are fully justified.³⁷ Generally (universally) oriented contemporary Korean thinkers call to reject the typically Western Cartesian/Newtonian mechanistic worldview, which sees the world as constructed from many separate parts, accepting a new vision of reality that is based of interrelatedness of all phenomena instead.³⁸ Already in ancient times Korean philosophy in the context of East Asia demonstrated an extraordinarily flexible ability to synthesize the principles of different teachings and schools,³⁹ bringing to the foreground the need for “harmonization of all disputes.”⁴⁰ Christianity is not at all the only ‘modern religion’ in Korea. Throughout the 19th–20th centuries, Korea was in many aspects a country of intensive spiritual seeking where, starting with the ‘opening’ of Korea (1860–1910), through Japanese colonial rule (1911–1945) until the present day, a number of new ‘national religions’ have been created, for example, *Tonghak* (established in 1860), *Won-Buddhism* (founded in 1916), *Taesun Jinri-hwoe* (founded in 1978), not to mention the numerous meditation centres, self-cultivation clubs and *ki*-training groups (equivalent of Chinese qigong).⁴¹ In addition, none of the newly created Korean ‘native religions’ favour exclusive nationalism. Instead, “[...] they urge individuals to perform their duties as members of an international society.”⁴²

Regardless of all modern challenges, criticism and inevitability of an active dialogue of cultures, Christianity in Korea still remains a powerful force uniting people of most varied professions and interests. What is the explanation of such success attained by Christianity? First of all, the undeniable role of Korean

³⁶ Shaofeng, Wang. The influence of Taoism on Korean culture. Available at: http://congress.aks.ac.kr/korean/files/2_1358745277.pdf [accessed January 3, 2021].

³⁷ Sang-yil, Kim. *Studies on Religions of Korea*. Seoul: Association of Korean Native Religions, 2006, p. 56.

³⁸ *Ibid.*, p. 54.

³⁹ Leaman, O. *Key Concepts in Eastern Philosophy*. London and New York: Routledge, 1999, p. 169.

⁴⁰ Sang-yil, Kim. *Studies on Religions of Korea*. Seoul: Association of Korean Native Religions, 2006, p. 55.

⁴¹ Hairan, Woo. “New Religious Movements in South Korea Focused on Contemporary Situation.” *Journal of the Korean Academy of New Religions*. Special edition, KANR, August 2010, pp. 1–12.

⁴² Yee-heum, Y. “Introduction”. Yee-heum, Y., Sang-yl, K., Suk-san, Y., Kwang-soo, P. *Korean Native Religions*. Seoul: Association of Korean Native Religions, 2005, p. 5.

Christians in promotion of national education during the period of the nation's opening (1860–1910) is general knowledge, like their contribution to the patriotic Korean independence movement under Japanese colonial rule (1911–1945). However, at the complicated times of social transformation after the nation's independence (1946–1960) (overshadowed by the ghastly Korean War (1950–1953)), during the following period of rapid industrialization (1961–1980), and later – with the beginning of the post-industrial period (1981 to present day) – arguments of patriotism, nationalism or religious exclusivism would not be sufficient for gaining permanent attraction amongst the population. An evidence is the sad experience of many Eastern European countries, where upon the collapse of the Eastern Bloc in the circumstances of regained independence the Christian church allied with the dominant stratum of the newly rich, which, being unable to establish true democratic traditions and prevent the emerged social inequality, continued to furnish the population with narrow-minded slogans of patriotism, nationalism or religiously motivated predestination. After Korea was liberated from the Japanese occupation, the US Army arrived and established a military government, replaced by Syngman Rhee's (1875–1965) government in 1948 (the so-called "First Republic of Korea" that lasted from 1948 until the fall in 1960). Although President Rhee himself was a Protestant like a number of pro-American and anti-communist Protestants who supported him, Christianity in Korea was not merely an "ideological counterforce against dangers of communism" as the US geopolitical strategists wished it to be; Syngman Rhee's rightist regime overturned as a result of civil uprising and the following economically successful yet antidemocratic military government of General Park Chung Hee (1917–1979). The Christian feeling of fairness and egalitarianism made them oppose the big business dominance, interference of foreign powers (especially the USA that supported the dictatorship and wild capitalism in Korea) and the authoritarian government, unafraid of kidnapping, torture and imprisonment. As a result, the Korean Christians created the 'Minjung theology', or 'Minjung Sinhak': theology of the people (Korean: 민중신학), which held one of the central roles in fighting for human rights and freedoms, resulting in ensuring a truly functioning democracy in Korea.⁴³ One may fully agree with a finding by Konstantine Vassiliev that "[...] both Catholic and Protestant Christianity were a crucial force for democratization during the modern Korean era, particularly during the period of industrialization."⁴⁴ Looking at the versatile role of Christianity in the Korean history it is possible to draw certain parallels with the overall East Asian processes.

⁴³ Hwang, Kyung Moon. *A History of Korea*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 264–265; Vassiliev, K. "Industrialization and Christianity: The Twin Engines of Korean Modernity". *Korea Review of International Studies*, 2005. Seoul: Korea University, p. 93.

⁴⁴ Vassiliev, K. "Industrialization and Christianity: The Twin Engines of Korean Modernity." *Korea Review of International Studies*, 2005. Seoul : Korea University, p. 93.

Conclusion

Both Chinese and in Japanese Christianity had an important bearing upon the national-patriotic movement (let us remember, among others, the Taiping Rebellion from 1850 to 1864 in relation to freeing the Chinese from Manchu-led Qing dynasty, or activities of a Japanese patriot, Christian Nitobe Inazō (1862–1933), who is known as the author of the famous work “Bushido: The Soul of Japan” (1900), in which samurai ethics were for the first time thoroughly explained to the Western reader).⁴⁵ However, in general it has to be concluded that in Korea, whose ‘opening’ to foreign influences has taken place later than in Japan and China, the influence of Christianity has been (and remains) much greater. From the vantage point of regulating the mutual relations of people, standards of conduct and work ethics, Confucianism, which was adopted from China and transformed by the Korean Christianity to fit the needs of a democratic society, used to be and still is extremely important in Korea. This development is very accurately described by K. Vassiliev, who stresses that, although Confucian ethics and Christianity both support unselfish living and higher moral standards, contrary to Confucianism, which emphasizes highly rigid and stratified social structure, Christianity is egalitarian in its essence, and this characteristic has had a profound impact on Korean society. Whereas during the Korean Kingdom (1392–1910) Confucianism developed from an initially rational teaching of public administration into the official state religion that justified the reign of the oppressors (the aristocrats and educated men)⁴⁶, Christianity appealed more broadly to the underprivileged social strata, encouraging social movements for equality, liberation from poverty, and abolition of gender discrimination.⁴⁷ Taking into account all pros and cons, Christianity, which came into Korea from the West, can be truly qualified as ‘Korean Christianity.’ Surprisingly, the entire Korean history, in its turn, is the evidence of its population’s capacity of creative and flexible use of foreign influences for the needs of local society, at the same time retaining general human values and ideals.

LITERATURE

1. Baker, Donald. “Sibling Rivalry in Twentieth-Century Korea: Comparative Growth Rates of Catholic and Protestant Communities”. Buswell, Robert E.; Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. University of Hawai’i Press, 2006, pp. 283–308.
2. Choi, Jai-Keun. *Early Catholicism in Korea*. Handl Publishing House, 2005.
3. Choi, Joon-sik. Folk-religion. *The Customs in Korea*. Ewha Womans University Press, 2006.
4. Dougill, J. *In Search of Japan’s Hidden Christians*. Tuttle Publishing, 2012.

⁴⁵ Nitobe, I. *Bushido. The Samurai Code of Japan*. Tokyo et. al.: Turtle Publishing, 2019.

⁴⁶ Hairan, Woo. “New Religious Movements in South Korea Focused on Contemporary Situation.” *Journal of the Korean Academy of New Religions*. Special edition, KANR, August 2010, p. 99.

⁴⁷ Vassiliev, K. “Industrialization and Christianity: The Twin Engines of Korean Modernity.” *Korea Review of International Studies*, 2005. Seoul: Korea University, p. 91.

5. Harrison, Peter. *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge University Press, 2008.
6. Hwang, Kyung Moon. *A History of Korea*. Palgrave Macmillan, 2010.
7. Kim, Sang-yil. *Studies on Religions of Korea*. Association of Korean Native Religions, 2006.
8. Klavins Kaspars. "Comparative Review of Korean Religions". *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). University of Latvia Press, 2019, pp. 5–23.
9. Koo, John H., Nahm, Andrew C. *An Introduction to Korean Culture*. Hollym Corporation, 1997.
10. Leaman, Oliver. *Key Concepts in Eastern Philosophy*. Routledge, 1999.
11. Moll, Rob. "Missions Incredible. South Korea sends more missionaries than any country but the U.S. And it won't be long before it's number one." *Christianity Today: A Magazine of Evangelical Conviction*, 2006. Available at: <https://www.christianitytoday.com/ct/2006/march/16.28.html> [accessed January 3, 2021].
12. Nitobe, Inazō. *Bushido. The Samurai Code of Japan*. Turtle Publishing, 2019.
13. Oh, Kang-nam. "The Christian-Buddhist Encounter in Korea". Buswell, Robert, E., Lee, Timothy S. *Christianity in Korea*. University of Hawai'i Press, 2006, pp. 371–385.
14. Seo, Jinseok. "Outlines of Korean Shamanism". *Introduction to Korean Spirituality*. Seo Jinseok and Kaspars Kļaviņš (eds.). Riga: University of Latvia Press, 2019, pp. 24–103.
15. Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia 1808–1942*. KITLV Press, 2003.
16. The Telegraph Group. "China poised to lose its atheist tag in just 15 years." *Gulf News*, April 26, 2014, p. A 16.
17. Vassiliev, Konstantine. "Industrialization and Christianity: The Twin Engines of Korean Modernity." *Korea Review of International Studies*, 2005. Korea University, 2005, pp. 79–102.
18. Wang, Shaofeng. The influence of Taoism on Korean culture. Available at: http://congress.aks.ac.kr/korean/files/2_1358745277.pdf [accessed January 3, 2021].
19. Woo, Hairan. "New Religious Movements in South Korea Focused on Contemporary Situation." *Journal of the Korean Academy of New Religions*. Special Edition, KANR, August 2010, pp. 1–12.
20. Wu, You. "The Rise of China with Cultural Soft Power in the Age of Globalization". *Journal of Literature and Art Studies*, Vol. 8, No. 5, May 2018, pp. 763–778.
21. Yee-heum, Y., Sang-yl, K., Suk-san, Y., Kwang-soo, P. *Korean Native Religions*. Association of Korean Native Religions, 2005.

Kopsavilkums

Izsverot visus par un pret, no Rietumiem nākušo kristietību Korejā var kvalificēt kā "korejiešu kristietības" versiju. Tā nekādā ziņā nav vājinājusi Korejas īpašo identitāti, absorbējot daudzas senas vietējās tradīcijas, veicinot nacionālās atbrīvošanās kustību kolonizācijas laikmetā, atbalstot sociālo taisnīgumu un sabiedrības demokratizāciju postindustrializācijas laikmetā.

Atslēgvārdi: kristietība, Koreja, budisms, šamanisms, konfuciānisms, modernizācija, neatkarība.

Cilvēks un terorisms: terorisma kritiskā pētniecība, taisnīga kara mācība un humānisms

A Man and Terrorism: Critical Research of Terrorism, Just War Theory and Humanism

Māris Kūlis

Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts
Kalpaka bulv. 4, Rīga, LV-1050
E-pasts: maris.kulis@lu.lv

Kitija Mirončuka

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050
E-pasts: kitija.mironcuka@lu.lv

Kopsavilkums

Rakstā ir aplūkots terorisma pētniecības un taisnīga kara mācības sastatījums ar cilvēkzināšanām. Pēc pasaulē un Latvijā vadošo tendenču īsa pārskata ir izklāstīti *ierastās terorisma pētniecības* trūkumi – analītiskais vājums un metodoloģiskā paviršība jeb pārlicka paļaušanās uz sekundārajiem materiāliem, strukturālā sajūgtība ar drošības un pretņemieru nozari, kā arī atkarība no valsts pārvaldes un militārās industrijas, epistemoloģiski principiālā “nezināšana” un metodiskā “problēmrisināšana”. Tālāk ir aplūkots cita terorisma pētniecības virziens – terorisma kritiskās pētniecības – piedāvājums, kas savukārt uzsver kultūras, sabiedrisko un politisko kontekstu. Iekļaujot kritiskās teorijas atziņas, šis virziens terorisma problēmu risina paplašināti, proti, no cilvēkzinātņu skata punkta, kā arī uzsver emancipējošo nolūku (cilvēka vērtības universālums) un problematizē valsts lomu terorisma pētniecībā. Aktualizējot cilvēkzinātņu un humānisma principu nozīmīgumu, rakstā sniegts ieskats taisnīga kara mācībā, kas ierasti pievērsusies starpvalstu kariem, bet mūsdienu apstākļos arvien biežāk ir pārinterpretējama, lai terorismu skatītu jēgpilni. Mainoties sabiedriskās organizācijas kārtībai, tāpat kā karš, transformējas arī terorisms. Līdz ar to ir kritiski jāizvērtē šo vardarbības formu izpratne. Humānisms kā cilvēka atbildības atzīšana organizētas vardarbības kontekstā gluži vienkārši ir metodoloģisks pamatnosacījums, kas mudina pētnieciskajā darbā ņemt vērā cilvēka aktivitāšu, tostarp vardarbības, cilvēciskos raksturojumus.

Atslēgvārdi: terorisms, karš, pētniecība, metodoloģija, humānisms.

Ievads

Jauna un kautrīga latviešu zēna Mārtiņa lēmums pievienoties starptautiska mēroga teroristiskai organizācijai “Islāma valsts” plašā sabiedrības daļā izraisīja

skaļu rezonansi. Jau tolaik, 2016. gadā, izvērsās dažādi centieni skaidrot notikušo.¹ Savukārt Latvijas islāma kopienas līdera Oļega Petrova pazušana un atrašanās “Islāma valsts” teritorijās, un kļūšana par tās propagandistu diskusijas tikai saasināja un paplašināja,² ietverot jautājumus par vardarbības motīviem, islāma būtību, reliģijas un valsts attiecībām u. tml. Tomēr diskusijas varēja reducēt uz gaužām vienkāršu jautājumu: kāpēc? Kāpēc ļaudis no salīdzinoši pārtikušas valsts, kurā valda miers, devās uz nabadzības un īsta, asiņaina un nežēlīga kara satricinātu valsti? Ierastās atbildes lielākoties nešķīta pārliecinošas.³ Latvijas gadījumā nevarēja runāt par postkoloniālisma vainām, par bijušo koloniju iebrucēju diskrimināciju kā radikālisma cēloni. Lai gan Latvijas kontekstā var runāt par diskrimināciju kā “izbrīnu par eksotisko”, kā arī nenoliedzami ir bijuši gadījumi, kad, piemēram, ārvalstu studenti no islāmticīgo valstīm ir cietuši no klajas vardarbības,⁴ tomēr nav viennozīmīga pamata runām par ilgstoši veidojušos vai strukturālu diskrimināciju (pretstatā “vulgārai” diskriminācijai). Lai gan Latvija nevar lepoties ar īpaši augstu dzīves līmeni, tomēr arguments par merkantiliem apsvērumiem arī nešķiet adekvāts kaut vai tāpēc, ka emigrācija uz citām Eiropas valstīm (Lielbritāniju, Īriju) ir pieejama un iestrādāta. Dažkārt ir izskanējis skaidrojums, ka islāmistu emigrācijai pamatā ir vienkārši truls, banāls stulbums. Tomēr arī šeit cēloniskā saikne ir drīzāk patvaļīga. Galu galā stulbums ierasti nemudina uz sarežģītām aktivitātēm, bet pievēršanās citai reliģijai un emigrācija uz kara zonu nebūt nav vienkāršs pasākums. Cits skaidrojums pievēršas idejai, ka radikālisma un emigrācijas uz Sīriju vai Irāku iegansts ir cerība piepildīt seksuālās dziņas, ko neizdodas apmierināt uz vietas. Tomēr kaut vai tas, ka nereti emigrācija notikusi kopā ar ģimenēm, kā arī Rietumu psiholoģijas un filosofijas diskursā izstrādātās seksualitātes tēmas rosina domāt, ka šis skaidrojums drīzāk kaut ko pasaka par pašiem Rietumiem, nevis islāma radikāļiem. Līdzīgi arī ir izskanējuši pārspriedumi, ka radikalizācijas un emigrācijas ierosa ir cerība kompensēt apspiestās alkas, piemēram, kļūt par “supervaroni” vai “īstu vīru”.

Šo skaidrojumu daudzums un trūkumi acīmredzot liecina par nepieciešamību terorisma tematu aplūkot no perspektīvas, kas ņem vērā cilvēka daudzšķautņaino

¹ Krenberga, O. “Ekskluzīva intervija ar “Daīš” savervēto Mārtiņu: Esmu vilies “Islāma valstī””. *LSM*, 2016. Pieejams: <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/ekskluziva-intervija-ar-dais-saverveto-martinu-esmu-vilies-islama-valsti.a216068/> (skatīts 12.02.2020.).

² Petrovs par kopienas vadītāju kļuva 2014. gadā. Tobrīd bija ziņas par tikai divu Latvijas valstspiederīgo došanos uz Sīriju vai Irāku. Atbilstoši DP rīcībā esošajai informācijai 2016. gada pārskata periodā Petrovs joprojām saglabāja autoritāti atsevišķu Latvijas musulmaņu kopienas pārstāvju vidū un tiem izplatīja latviešu valodā tulkotus *Daesh* propagandas materiālus. Skat. 2016. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacijas/drosibas-policija-publice-parskatu-pardienesta-darbibu-2016.-gada.art70> (skatīts 12.02.2020.).

³ Stašulāne, A., Priede, J. “Politiskais un pilsoniskais naratīvs: Latvijas musulmaņu jauniešu politiskās līdzdalības noteicošie faktori”. *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. 18, 2015, 62.–86. lpp.

⁴ Skat. Putinceva, K. Dzintarzeme nav nobriedusi citām rasēm. *Diena*, 2015. Pieejams: <https://www.diena.lv/raksts/latvija/zinas/dzintarzeme-nav-nobriedusi-citam-rasem-14101222> (skatīts 08.02.2020.).

dabu.⁵ Ierasti terorismu aplūko no operacionālā vai tiesiskā skata punkta. Tam, nenoliedzami, ir pamatojums, tomēr šāds aplūkojuma veids nav un nevar būt pilnīgs. Te paveras lauks pētniecībai, kas ņem vērā cilvēka – arī aktuāla vai potenciāla terorista – iesaistību visplašākā mēroga sabiedriskās norisēs no ekonomiskās līdz reliģiskajai dzīvei. Analizējot “Islāma valsts” kaujinieku motivāciju, antropologs Skots Atrāns (*Scott Atran*) raksta: “Civilizācijas krīt un ceļas par kultūras ideāliem, nevis tikai materiālajām vērtībām. Vēsture rāda, ka vairumam sabiedrību ir sakrālas vērtības, par kurām to pārstāvji ir gatavi cīnīties, neielaižoties kompromisos un riskējot ar būtiskiem zaudējumiem un pat dzīvību.”⁶ Kontekstualizējot terorismu kā darbību, ko veic “dzīvi” cilvēki, pētījuma raksturam ir jāklūst gan humanitāram, gan humānistiskam. Galu galā te jaušamas rūpes ne tikai par deskripcijas precizitāti, bet arī par cilvēku kā unikālu būtni, proti, humānisma garā ikvienā pētījumā ņem vērā cilvēka cilvēciskumu.

Terorisma pētniecības tendences

Kā jau ikvienu zinātniski pētnieciskās darbības jomu, arī terorisma un pretterorisma pētniecības pašizpratni nosaka attiecības starp metodoloģiskajiem nosacījumiem un izpratni par pētniecības priekšmeta būtību. Vispirms tas ir jautājums par izpētes priekšmeta definēšanu: kas vispār ir terorisms? Kā to nošķirt no citām politiskās vardarbības formām, ja tas vispār ir politisks vai vardarbīgs? Vai terorizēšana ir terorisms, ja tam nav vismaz mērenas politiskas ambīcijas?⁷ Metodoloģiskā nozīmē tie ir jautājumi par priekšmeta apraksta robežām un secinājumu plašumu. Vai terorisms vispār ir izprotams? Vai un kādā veidā aprakstīt terorisma subjektus, proti, tā veicējus un upurus? Šie un līdzīgi jautājumi veido terorisma pētniecības korpusu, vienlaikus iezīmējot dažādas ideoloģiskas pozīcijas. Priekšmeta definīcija un metodes izvēle zinātnēs, kas nodarbojas ar cilvēkiem, nekad nav viennozīmīgas.

Caurlūkojot atslēgvārdus 3442 publikācijās laika posmā no 2007. līdz 2016. gadam deviņos ietekmīgākajos zinātniskajos žurnālos⁸ par terorisma tematu, Barts Šurmāns (*Bart Schuurman*) secināja, ka nozarē ir novērojams gan tematu izvēles,

⁵ Skat.: Schreurs, M. “Humanism and Terrorism: On the Dialogic Imagination of a Grotesque Reality”. *Journal of Constructivist Psychology*, 31(1), 2018, pp. 39–53. Šrurs (*Martien Schreurs*) norāda uz apgaismības humānisma trūkumu, proti, pārlieko paļaušanos uz cilvēka augstajiem ideāliem, novārtā atstājot cilvēka grotesko, neglīto, vardarbīgo pusi.

⁶ Atran, S. “Why ISIS has the potential to be a world-altering revolution”. *Aeon Essays*, 2015. Pieejams: <https://aeon.co/essays/why-isis-has-the-potential-to-be-a-world-altering-revolution> (skatīts 08.02.2020.).

⁷ Skat. Shanahan, T. “The Definition of Terrorism”. Jackson, R. (ed.) *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*. New York: Routledge, 2016.

⁸ *Terrorism and Political Violence, Studies in Conflict & Terrorism, Perspectives on Terrorism, Combating Terrorism Center Sentinel, Critical Studies on Terrorism, Dynamics of Asymmetric Conflict: Pathways Toward Terrorism and Genocide, Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression, Journal of Terrorism Research, Journal for Deradicalization.*

gan (mazākā mērā) metodoloģiju nemainīgums. To var dēvēt gan par stabilitāti un pamatīgumu, gan par stagnāciju un dogmatismu.⁹

Tematu izvēlē joprojām ir dominējusi “Al Kāida” un džihādisma terorisms kopumā, kā arī pētījumi, kas saistīti ar teritorijām, kur visbiežāk vērojama džihādistu vardarbība. Kā norāda Šurmans, nozarē joprojām valda notikumu analīze, bet novārtā ir palicis valstu īstenots terorisms, kā arī kreiso un labējo ekstrēmistu aktivitātes. Tematu izvēle atspoguļo valstu un pretterorisma institūciju intereses. Koncentrējoties uz džihādisma raisītajiem draudiem, var rasties, ja ne jau radusies, nepilnīga izpratne par terorisma daudzveidīgumu un saknēm.¹⁰

Metodoloģisko līdzekļu izvēlē pārmaiņas ir lielākas. Agrāk izteiktie pārmetumi par pārlietu paļaušanos uz sekundāro literatūru un pirmavotu pētījumu trūkums vairs nav spēkā, lai gan izmaiņas nav straujas. Šurmana pētījuma rezultāti parāda, ka pirmavotu (intervijas, etnogrāfiski novērojumi u. tml.) izmantošana ir būtiski palielinājusies – tie izmantoti nu jau vairāk nekā pusē zinātnisko rakstu. Atšķirībā no terorisma pētniecības pagājušā gadsimta 80. gados, vērojams, ka ir pieaudzis izmantoto metožu skaits un veids.¹¹ Metodoloģisko apsvērumu problematizēšana ir atmaksājusies, paplašinot pētniecības datu klāstu un veidu.

Lai gan metodoloģijas diferencēšanās nūdien ir atzinīgi vērtējama tendence, tomēr tematu izvēle un nereti vērojama definīciju pliekanums neļauj pavisam atbrīvoties no bažām par nozarē jaušamām problēmām. Nenoliedzami, tieši islāmiskais terorisms patlaban ir visskaļākais un sabiedriskā līmenī pievērsis vislielāko uzmanību.¹² Līdz ar to varētu attaisnot tematu izvēli. Tomēr, kā parāda statistika, islāmiskais terorisms nebūt nav vienīgais: Eiropā 2019. gada pārskatā ir uzskaitīti 83 etnopolitiski un separātiski, 24 džihādisma, 19 kreisā spārna motivēti uzbrukumi un tikai 1 labējo terorakts un 2 nekonkrēti terorakti.¹³

Acīmredzot terorisma pētniecības nozares problēma ir banāli vienkārša: terorisms ir sarežģīts, katrā ziņā sarežģītāks, nekā tas varētu šķist pirmajā acumirkļī. Pirmkārt, to motivē vardarbības seku emocionālais ietekmīgums, kas, saprotams, ierobežo racionālas un distancētas analīzes iespējamību. Otrkārt, šo tendenci nosaka

⁹ Par terorisma akadēmiskās pētniecības tendencēm līdz 2004. gadam skat.: Silke, A. (ed.) *Research on Terrorism: Trends, Achievements and Failures*. London; Portland: Frank Cass, 2004.

¹⁰ Schuurman, B. “Topics in terrorism research: reviewing trends and gaps, 2007–2016”. *Critical Studies on Terrorism*, 12(3), 2019, pp. 463–480.

¹¹ Schuurman, B. “Research on Terrorism, 2007–2016: A Review of Data, Methods, and Authorship”. *Terrorism and Political Violence*, 2018.

¹² Lai gan iespējamība mirt teroraktā ir krietni mazāka par risku iet bojā, piemēram, ceļu satiksmes negadījumā, terorisms un tieši “Islāma valsts” īstenotais terorisms tiek uzskatīts par pašu lielāko apdraudējumu. Pētniecības centra “Pew Research Center” statistika liecina, ka pasaulē vidēji 62% respondentu uzskata “Islāma valsti” par draudu valsts drošībai. Turklāt tā ir pamanījies apsteigt tādus apdraudējuma veidus kā globālā sasīšana un globālā ekonomiskā situācija. Skat.: *Pew Research Center Globally, People Point to ISIS and Climate Change as Leading Security Threats*. 2017. Pieejams: <https://pewrsr.ch/2V1rVUD> (skatīts 04.02.2020.).

¹³ *European Union Terrorism Situation and Trend Report 2019*. Pieejams: <https://bit.ly/39wYfCE> (skatīts 03.02.2020.).

ideoloģija, kas definē valsts un nevalsts morālās autoritātes attiecības. Jāņem vērā, ka terorisms lielākoties tiek saprasts kā “pret” – politiska pretkustība, kas vērsta pret pastāvošo iekārtu. Tas nozīmē, ka, piemēram, arī sarkanais terors, ko īstenoja valsts (PSRS), netiek saprasts kā terorisms, bet gan kā *kāda cita* vardarbības forma. Jau pašā terorisma definīcijā (kuras nebūt nav viennozīmīgas) ieskanas morāliska dihotomija, proti, pretnostatījums starp tiem, kuri uztur mieru un kārtību, un tiem, kuri terorizē. Tomēr tas ir ļoti vienkāršots skatījums, kas neļauj saredzēt terorisma veicēju ideoloģiskās nostādnes, kuras varētu parādīt to, ka problēma ir nevis vienkārši abstrakts, mitoloģisks (terorizējošs) ļaunums, bet gan principiālu filosofisku, reliģisku, politiski teorētisku uzskatu sadursme.

Latvijā terorisma apkarošanu un izlūkošanu veic Valsts drošības dienests (VDD, līdz 2018. gada nogalei pazīstams kā Drošības policija). Kā tas pausts iestādes 2013. gada pārskatā, preterorisma jomā tās uzdevums ir informācijas ieguve un analīze par terorisma riska subjektiem, iespējamo terorisma risku savlaicīga neitralizēšana, kā arī valsts un pašvaldību institūciju koordinācija un sadarbība ar partneriem.¹⁴ VDD kā valsts struktūras daļa atbilstoši tā uzdevumam un mērķiem (kas nav akadēmisku pētījumu veikšana) rūpējas par terorisma draudu novēršanu, lai saglabātu valsts pastāvēšanu un aizsargātu valsts pilsoņu dzīvību. Līdz ar to iestādes rīcības pamatā ir nevis humanitāro zinātņu jautājumi par ideju attiecībām, saknēm un tendencēm, bet gan konkrēti jautājumi par atsevišķu indivīdu vai grupu praktisku rīcību un šīs rīcības kontrolēšanu.

Lai sagatavotos iespējamam terorisma gadījumam, VDD ir organizējusi dažādas mācības, piemēram, 2018. gadā nacionāla līmeņa preterorisma mācības “Pūlis 2018”, kur izspēlēja transportlīdzekļa iebraukšanu pūlī, bet 2017. gadā – mācības “Hermejs 2017”, kas norisinājās tirdzniecības centra “Mols” telpās un sapulcināja vairāk nekā 300 personu no 10 institūcijām. Sadarbībā ar lidostu “Rīga” 2016. gadā Drošības policija organizēja mācības “Ikars 2016”, lai pārbaudītu atbildīgo institūciju reaģēšanas spējas un savstarpējo sadarbību, izspēlējot uzbrukumu civilās aviācijas objektam. Savukārt 2014. gadā mācībās “Kurbads 2014” tika pārbaudītas preterorisma pasākumos iesaistīto institūciju spējas reaģēt gadījumā, ja ir noticis uzbrukums sauszemes objektam. Regulāri notiek mācības “Sarkanais kods”, kuru mērķis ir pilnveidot atbildīgo institūciju sadarbības spējas un gatavību ieviest preventīvos pasākumus.¹⁵

VDD veic arī citus preterorisma pasākumus, un tie visi ir praktiski mērķtiecīgi, nevis teorētiski problematizējoši. Dienests arīdza strādā pie kritiskās infrastruktūras un masu pulcēšanās vietu apsekošanas, lai pilnveidotu objektu drošību; rūpējas par preterorisma sistēmā iesaistīto institūciju sadarbības un koordinācijas mehānismu pilnveidošanu, apseko riska objektus un izstrādā fiziskās drošības uzlabošanas rekomendācijas u. tml. Radikalizācijas prevencijas jomā VDD ir izveidojusi neformālu starpinstitūciju darba grupu “Prevent”, kas radikalizācijas novēršanas

¹⁴ 2013. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija, 20. lpp. Pieejams: <http://dp.gov.lv/lv/?rt=documents&ac=download&id=1> (skatīts 08.02.2020.).

¹⁵ Skat. VDD gada pārskatus no 2013. līdz 2018. gadam. Pieejami: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/gada-parskati/> (skatīts 08.02.2020.).

pasākumus koordinē valstiskā līmenī. Atsevišķi izceļama arī kontaktpunkta ziņošanai par sprāgstvielu prekursoriem izveidošana un uzturēšana, kā arī gaisa kuģu pasažieru datu reģistra attīstība, kas ir valsts informācijas sistēma, kurā uzkrāj pasažieru rezervācijas un reģistrācijas datus. Šeit parādās pētnieciska darba iezīmes, proti, personu ceļošanas paradumu un maršrutu analīze varot palīdzēt identificēt citus aizdomīgus pasažierus.¹⁶

Tiesiskā regulējuma sakārtošanā VDD īpaši izceļ to, ka 2018. gada 23. maijā spēkā stājās grozījumi Krimināllikumā, to papildinot ar IX nodaļu "Noziegumi, kas saistīti ar terorismu". Šie grozījumi nosaka terorisma propagandas izplatīšanas kaitīgumu un par terorisma publisku slavināšanu vai attaisnošanu nosaka kriminālatbildību.¹⁷

Latvijā, gluži kā citur pasaulē, terorisms tiek apspriests un piesaukts situācijās, kas aptver gan politiskajā telpā notiekošas vardarbības izpausmes, gan ikdienas vidē sastopamās psiholoģiskās cilvēku ietekmēšanas tehnikas. Jautājumi par terorismu nav tikai daļa no mediju vai ikdienas saziņas telpas. Akadēmiskajā vidē pētījumi par terorismu galvenokārt risināti politikas, jurisprudences vai sociālo zinātņu jomās. Savukārt tematu izvēlē ir redzama pievēršanās jautājumiem par terminu skaidrību juridiskā nozīmē, vardarbīgu norišu izcelšanās iemesliem, terorisma apkarošanas metodēm un pastāvošo normu un ideoloģiju ietekmēm uz cilvēku kā indivīdu un sabiedrību kā veselumu.

Latvijas Universitātes e-resursu repozitorijā ir atrodami vairāk nekā 150 darbi jurisprudencē un aptuveni 100 darbi politikas zinātnēs, kur terorisms ir galvenais vai blakus temats, un to aplūko attiecībā pret valstu likumiem, spriežot, kas būtu vai nebūtu jāmaina vai jānostiprina. Darbu skaita ziņā nākamā nozare ir komunikācijas un sociālās zinātnes ar apmēram 130 darbiem, kur teroram vai terorisma jēdzienam pievēršas, cenšoties skatīties pāri vai "aiz" notikumiem, ieviešot plašāku izpratni par terorismu kā rīcību pret cilvēkiem vai diskriminējošu attieksmi pret kādu sociālo grupu. Visbeidzot, publicēto darbu neliela daļa terorismu aplūko pastarpināti kā daļu no vēstures, reliģijas vai saistībā ar baiļu pārdzīvojumu. Vēstures nozarē ir ap 100 darbu, kuros parādās terora un terorisma jēdziens, bet tas tiek diferencēts kā kara elements vai terors kā daļa no revolūcijas.

Pētījumos par terorismu ir manāmas divas terorisma izpratnes iezīmes. Pirmkārt, raksturojošā definīcija paredz skatīt terorismu kā notikumu, kas pētījumus ievirza konkrēta notikuma vai teroristiskā grupējuma analizēšanā. Pētījumos tiek vērsta uzmanība uz teroristiskajām organizācijām (piemēram, "Al Kāidu" (*al-Qaeda*) vai "Islāma valsti" (*Daesh, ISIS*)), personībām vai reģioniem, kur terorisms ir novērots, piemēram, Tuvajiem Austrumiem (Sīriju, Irāku), Ziemeļāfriku (Lībiju) vai Centrāleiropu (Franciju un Vāciju). Pētnieki skaidro un pēta, kādi nosacījumi un ietekmes ļauj terorismam parādīties un kādēļ pat revolūcijas var tikt uzskatītas par teroristiskām. Savukārt, ja darbu galvenais pētījuma lauks ir NATO un Latvijas

¹⁶ 2018. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija, 33. lpp. Pieejams: <https://www.vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacijas/valsts-drosibas-dienests-publice-parskatu-par-dienestadarbibu-2018.-gada.art129> (skatīts 08.02.2020.).

¹⁷ Ibid.

likumdošana, tad autori pievēršas globālā, starptautiskā vai lokālā terorisma definēšanai. Definējot dažāda mēroga un izpausmju notikumus, mērķis ir analizēt normatīvos aspektus un pret terorismu vērstos projektus, lai apkarošana un sodīšana būtu morāli pamatota un atbilstoša terorisma izpratnei, kā arī jautājumus par to, kas būtu jādara, iestājoties mieram.

Otrkārt, terorisms tiek raksturots kā mērķis. Tas ļauj terorismu skatīt ne tikai kā konkrētu notikumu, bet arī kā ikdienā sajūtamam psiholoģisku vai fizisku ietekmēšanu vai ievainošanu. Terorisma jēdziens tiek paplašināts, līdz tas nav tikai vardarbīgs, lokālas izpausmes notikums, bet arī nenovērojams pārdzīvojums, kas attiecināms uz katra cilvēka ikdienu. Šāda veida terorisms rada iekšēju un ārēju cilvēka vides teroru. Izmantojot fenomenoloģisko un hermeneitisko metodi, tiek analizēti ne tikai pārdzīvojumi, bet arī fenomeni, ar kuriem sastopas dažādos dzīves brīžos, radot zināmu korelāciju starp ietekmēm un cilvēku un veidu, kā fenomens tiek uztverts un skaidrots.

Terorisma pētniecība

Nezināmi nezināmie

Izvērtējot mūslaiku pretterorisma aktivitāšu idejiskos pamatus un terorisma pētniecībā valdošus pamatpostulātus, Ričards Džeksons (*Richard Jackson*) runā par t. s. epistemoloģisko krīzi terorisma pētniecībā.¹⁸ Ar to domāta zināšanu definēšanas problemātika, proti, jautājums par zināšanu kritērijiem, zināšanu avotiem un to iegūšanas metodēm. Džeksona analīzes uzskatāmais piemērs ir bijušā ASV aizsardzības ministra Donalda Rumsfelda (*Donald Rumsfeld*) kolorītā zināšanu klasifikācija: par ienaidniekiem pastāvēt trīs veidu zināšanas, proti, tas, ko mēs zinām, jeb *zināmi zināmie*; tas, ko mēs zinām, ka nezinām, jeb *zināmi nezināmie*; visbeidzot, tas, ko mēs nemaz nezinām, ka nezinām, jeb *nezināmi nezināmie*.¹⁹ Tieši pēdējais, proti, nezināmi nezināmie, kopš 11. septembra terorakta ir lielā mērā ietekmējuši terorisma pētniecības un pretterorisma aktivitāšu idejisko orientāciju. Turklāt te nav runa par Sokrata filosofisko nezināšanu kā vadmotīvu izzināt pašam sevi, bet gan par epistemoloģisku normu, kas nosaka ikvienas pētniecības robežas.

“Al Kāidas” sekmīgais uzbrukums 2001. gada 11. septembrī ASV skaudri atgādināja par izlūkošanas dienestu nespēju paredzēt uzbrukumus Otrā pasaules kara laikā Pērlhārborā. Pēc kara ASV tika nodibināts Stratēģisko pakalpojumu dienests (*Office of Strategic Services*), kura uzdevums bija jebkuriem līdzekļiem nepieļaut vēl vienu šādu uzbrukumu. Uzbrukumi, kas notika 11. septembrī, lika domāt, ka iepriekšējās zināšanas acīmredzot ir bijušas ne tikai nepietiekamas vai aplamas, bet arī strukturāli nederīgas, jo ir nodarbojušās ar *zināmo*, bet apdraudējums taču

¹⁸ Jackson, R. “The epistemological crisis of counterterrorism”. *Critical Studies on Terrorism*, 8(1), 2015, pp. 33–54.

¹⁹ United States Department of Defense. *DoD News Briefing - Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*. Pieejams: <https://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636>. Kā, nedaudz ironizējot, norāda Slavojs Žižeks (*Slavoj Žižek*), Rumsfelds ir piemirsis ceturto zināšanu formu, kas nebūt nav mazāk svarīga: *nezināmi zināmie*, proti, psihoanalīzes apraktītā bezapziņa.

nākot no *nezināmā*. Padarot *nezināmi nezināmie* par pētniecības diskursa centrālo moto, transformējās arī viss pētniecības raksturs. To izsaka vismaz četri elementi: (1) iepriekšējo zināšanu noraidījums un pilnīgas nenoteiktības un nedrošības pieņemšana, citiem vārdiem, nākotnes draudu principiāla nezināšana; (2) ārkārtējs dogmatisms un pārspīlēta piesardzība, lai preventīvi, apsteidzoši kontrolētu nezināmo; (3) principiāla iztēles un fantāzijas²⁰ leģitimizācija un institucionalizācija, iztēli padarot par pilnvērtīgu pētniecības un pretterorisma aktivitāšu instrumentu; (4) visbeidzot, *nezināmi nezināmie* kā zināšanu pamatformula spiež pieņemt “gaidīšanas režīmu” kā nepārejošu, ikdienišķu normu.

Kā norāda Džeksons, šī epistemoloģiskā orientācija tieši atbalsojas konkrētās darbībās gan pētniecībā, gan pētniecības organizēšanā, gan sabiedriskās dzīves pārvaldībā. Vispirms ārkārtas stāvoklis kļūst par jauno normu, kas vienlaikus nozīmē gan pamatotu, gan nepamatotu uzraudzības pasākumu uzplūdu, – no drošības kontroles rindām lidostās un masveida personas datu ievākšanas līdz radikalizācijas novēršanas pasākumiem un apsteidzošai uzraudzībai.

Šo tendenci var pamanīt arī Latvijā. VDD ieskatā, būtisks apdraudējuma avots ir teroristisku organizāciju propagandas salīdzinoši vienkāršā pieejamība tīmeklī, bet reakcija uz šiem draudiem varētu būt stingrāka tīmekļa kontrole. Savukārt VDD terorisma draudu līmeņu apraksts²¹ izšķir četrus līmeņus – zemu, paaugstinātu, augstu un īpaši augstu. Katrs no tiem ietver iepriekšējos un papildus jaunus piesardzības pasākumus. Tomēr arī te ir darīšana ar *nezināmajiem*. Piemēram, pat zema apdraudējuma gadījumā pastiprināti jāpievērš uzmanība “personām, kuras veic aizdomīgas fotografēšanas un filmēšanas aktivitātes” kritiskās infrastruktūras tuvumā. Kā tieši izskatās “aizdomīga fotografēšana”? Ja informācija par kritisko infrastruktūru ir slepena, kā var zināt, kur jāsāk uzmanīties no aizdomīgiem filmētājiem? Turpat lasāms, ka “jāpievērš uzmanība aizdomīgām personām, kuras izrāda pastiprinātu interesi par kritiskās infrastruktūras un cilvēku masveida pulcēšanās objektos īstenotajiem drošības pasākumiem”. Kā tieši izskatās “aizdomīgas personas”? Netālu lasāma norāde, ka aizdomīgas personas varētu būt tādas, kurām mugurā “laika apstākļiem nepiemērots apģērbs” vai jaušama “ilgstoša, bezmērķīga uzturēšanās .. cilvēku masveida pulcēšanās” vietās.²² Vai, piemēram, āra rokconcerta garlaikoti apmeklētāji, negaidīti sākoties lietum, jāuzskata par aizdomīgām personām?

Savukārt VDD informatīvajā bukletā “Radikalizācija” cita starpā ir nosauktas šādas brīdinošas pazīmes: rietumvalstu vērtību noliegšana vai nicināšana, demokrātijas, dzimumu līdztiesības un seksuālo minoritāšu tiesību noliegšana; izteikti rasistisku uzskatu paušana, naidīga nostāja pret imigrantiem; interese par

²⁰ Neilgi pēc 11. septembra uzbrukumiem tika noorganizēts trīs dienas ilgs samits Dienvidkalifornijas Universitātes Radošo tehnoloģiju institūtā, kurā uzaicināja piedalīties pretterorisma nozares amatpersonas un Holivudas scenāristus, režisorus, producentus. Skat. Frank, M. *The Cultural Imaginary of Terrorism in Public Discourse, Literature, and Film*. London: Routledge, 2017, pp. 1–6.

²¹ *Rīcība terorisma draudu gadījumā*. Rīga: Valsts drošības dienests. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacij/riciba-terorisma-draudu-gadijuma.art26> (skatīts 08.02.2020.).

²² Ibid.

notikumiem konfliktu reģionos, kur darbojas teroristiskas organizācijas; interese par šaujamočiem, sprāgstvielām, paramilitāra rakstura aktivitātēm; aizraušanās ar vardarbīgām spēlēm virtuālajā vidē.²³ Var tikai piekrist piebildei pazīmju galā, ka atsevišķas pazīmes vēl nebūt nenozīmē, ka persona ir radikalizējies terorists. Tomēr būtiskākais šeit ir tas, ka jebkādi pūliņi nosaukt terorista vai radikāļa pazīmes ir lemti neveiksmei vismaz divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, radikalizācijas cēloņi var būt neskaitāmi, sākot no ārkārtīgi infimām līdz plaša mēroga sabiedriskām problēmām. Otrkārt, šādi abstrakti saraksti atspoguļo varas diskursa pieņēmumus par to, kam vajadzētu būt atbilstošām pazīmēm.

Nezināmā nezināšana noved pie baiļu politikas institucionalizācijas. Gaidot potenciālu teroraktu un līdz ar to ļaujoties morālai panikai, pieaug politisko manipulāciju iespējamības risks, jo draudu līmeni, kas pamatots ar bailēm no nezināmā (bet *gan jau* klātesošā), nosaka varas struktūras. Tā, piemēram, VDD secinājums, ka teroristiskās organizācijas var izmantot bēgļu plūsmu, lai uz Eiropu nosūtītu potenciālos teroristus, nav tikai patiesi vai aplams apgalvojums, tas ir politiski strīdīgs temats, ko ne viena vien politiskā partija ir izmantojusi savā aģitācijā – gan imigrācijas atbalstītāji, gan pretinieki. Vērts pieminēt, ka VDD gada pārskatos sadaļā par pretterorismu ir aplūkots tikai islāmiskais terorisms, bet “galēji labējās un galēji kreisās ideoloģijas atbalstītāju radītie riski ir apskatīti Konstitucionālās iekārtas sadaļā”; arī Krievijas īstenotais ideoloģiskais karš ir skatīts citā sadaļā. Šāds nodaļu sadalījums nav ne pareizs, ne nepareizs, bet gan ilustratīvs. Tas parāda, ka terorisms tiek definēts ideoloģisko ideju robežās.

Epistemoloģiskās krīzes sekas, kā norāda Džeksons, izpaužas, arī karojot pret nezināmiem teroristiem jeb nodarbojoties ar “riska mēdžmentu” vai “apsteidzošu novēršanu”. Tā kā pretinieks varot slēpties it visur, arvien lielāka nozīme terorisma apkarošanā ir apsteidzošajam karam pret visiem – gan savējiem, gan svešiniekiem. Neizbēgami tas izraisa daudz viltus trauksmju, jo pastāv morāls imperatīvs rīkoties apsteidzoši. Turklāt to ataino baiļu politika, kas pamāca, ka labāk būt piesardzīgam nekā vēlāk nožēlot.

Padarot *nezināmus nezināmos* par izziņas pamatu, izmainās ikvienas pētniecības, kā arī sabiedrisko diskusiju, politisko aktivitāšu priekšmets. Pētniecība attālinās no konteksta un idejisko sakņu vai psiholoģisko motīvu analīzes un tā vietā pievēršas nezināmās nākotnes paredzējumiem. Citiem vārdiem, pretterorisma politika pārorientējas no prevencijas kā cēloņu “ārstēšanas” uz apsteidzošo karu, ignorējot visus tos apstākļus, kuri teroristiskās darbības ir izprovocējuši. Visbeidzot, “epistemoloģiskā krīze” kavē pretterorisma pasākumu un godīgu politikas izvērtēšanu. Gluži otrādi, antizinašanu jeb nezināmu nezināmo kontekstā, kur izziņu aizstāj spekulāciju sacensības, nepierādāmas zināšanas aizstāj adekvātu izvērtējumu.

Gan terorisma pētniecība, gan pretterorisma aktivitātes, nezināšanu padarot par izziņas pamatu, kļūst antiintelektuālas un dekontekstualizētas, bet vietā atliek tikai akla rīcība, kas, protams, mēdz būt sekmīga, taču reti tā ir izprotaša. Atmetot vecās zināšanas, kas neko nevar pateikt par nezināmo, pētniecībai ir jāsakas no jauna, bet

²³ *Radikalizācija*. Rīga: Valsts drošības dienests. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/?rt=documents&ac=download&id=48> (skatīts 08.02.2020.).

tas nemaz nav iespējams, jo nezināms nezināmais pēc savas būtības nav izzināms. Pat ja tas taptu zināms, vajadzētu tūliņ domāt, ka acīmredzot kaut kas nav pareizi saprasts, jo nezināmais taču nevar būt zināms. Šāda domāšana teroristus pārvērš mītiskos tēlos, tiem piedēvējot gan transcendentālu ļaunumu, gan pārdabiskas spējas. Tā ir noburšana. Cilvēku, arī teroristu, izceļot ārpus konteksta, to ne tikai atbrīvo no pilsoniskas vai morālas atbildības, bet vienlaikus tiem arī piebur nepamatotu pārcilvēciskumu. Raugoties no cilvēkzinātņu skata punkta, šāda epistemoloģiskā orientācija ir, mazākais, smieklīga, bet tā var būt arī klaji kaitīga, ja aplamās situācijās izmanto aplamus risinājumus. Iespējamais risinājums ir humanitāro zinātņu pamatīgāka integrēšana terorisma pētniecībā.

Terorisma kritiskā pētniecība

Terorisma kritiskās pētniecības (TKP, *critical terrorism studies*) izveidošanos un attīstību kopš 2007. gada ir virzījuši uz priekšu gan iebildumi pret pastāvošo ortodoksiju jeb ierasto terorisma pētniecību (ITP), gan, pozitīvā skatījumā, jaunu pētniecisku interešu formulēšana. Par īpaši nozīmīgu brīdi terorisma pētniecībā iezīmējās “Al Kāidas” efektīvie un efektīgie terorakti 2001. gadā, kas islāmisko terorismu novietoja gan sabiedrības, gan drošbnieku, gan pētnieku uzmanības centrā. Būdami iespaidīgākie, tie nebūt nebija pirmie uzbrukumi. 90. gados, piedzīvojusi vairāk neveiksmju nekā panākumu, “Al Kāida” par savu darbības metodi izraudzījās terorismu: 1993. gadā ar “Al Kāidu” saistīti pašdarbnieki veica spridzināšanu Ņujorkā, vienā no Dvīņu torņiem; 1998. gadā sarīkoja spridzināšanu vienlaikus divās ASV vēstniecībās — Nairobi, Kenijā, un Dāresalāmā, Tanzānijā, bet 2000. gada oktobrī saspirdzināja ASV karakuģi “USS Cole”. Pirms 1991. gada, kad uz pasaules vēl pūta aukstā kara vēji, terorismam bija cita nozīme gan semantiski, gan politiski. Tas bija pakārtots lielvaru interesēm, kas lietpratīgi virzīja sīkas ekstrēmistu grupas. Padomju Savienība Afganistānā sastapās ar “brīvības cīnītājiem” modžahediem, bet Rietumeiropā darbojās RAF (Vācijā) vai “Sarkanās brigādes” (Itālijā). Padomju Savienības sabrukums nozīmēja arī to, ka izbeidzās ierastā pretstāve un spēka balanss. No vienas puses, tas iezīmēja jūsmu par “vēstures beigām”, bet, no otras puses, radās vajadzība pēc jauna ienaidnieka. Islāmiskā terorisma uznāciens tādējādi bija gan atvieglojums, gan satricinājums. Izrādījās, ka vēsture tomēr pagaidām vēl nav beigusies un ienaidnieks ir atradies. Līdz ar to sākas jauns terorisma pētniecības posms, kas īsteno uzrāvienu piedzīvoja 2001. gadā. Tā saknes bija meklējamas ASV akadēmiskajā vidē, sociālo zinātņu nozares, it īpaši politikas un starptautisko attiecību, jomā, kur metodoloģijā lielā mērā valdīja pozitīvisma nostādnes.

Šādā kontekstā radusies, TKP par savu uzdevumu ir izvirzījusi daudzu pieņēmumu pārvērtēšanu. Viens no galvenajiem TKP celmlaužiem Ričards Džeksons publikācijā, kas ievadīja terorisma kritiskās pētniecības nozari kā vārdā nosauktu veselumu, identificē ITP trūkumus, kas vienlaikus ir arī TKP atspēriena punkti.²⁴

²⁴ Jackson, R. “The Core Commitments of Critical Terrorism Studies”. *European Political Science*, 6(3), 2007, pp. 244–251.

Pirmkārt, būtisks ITP trūkums ir analītiskais vājums un metodoloģiskā paviršība. Tā visskaidrāk izpaužas ne tikai kā vienkārši pārlieta paļaušanās uz sekundārajiem avotiem, bet arī kā pirmavotu atstāšana novārtā, kas skaidrojama gan ar ideoloģiski nosacītu nevēlēšanos, gan metodoloģiskiem ierobežojumiem. Tādējādi ir radies nepietiekami izstrādāts jēdzieniskais aparāts, ko pētnieki nemaz nevēlas konkretizēt. Terorisms tiek izprasts kā jauns fenomens, kas radies pēc 11. septembra terorakta un līdz ar to pastāv ārpus vēsturiskā, sociālā un politiskā konteksta. Tas ir novedis pie aprakstošas, nevis izzinošas pētniecības. Lūkojoties uz definīcijām, problēmas var saskatīt arī Latvijā. Piemēram, VDD izstrādātajā “Terorisma finansēšanas novēršanas stratēģijā” terorisms ir aprakstīts ārkārtīgi neskaidri un vispārīgi, definēšanas mēģinājumu padarot praktiski nelietojamu: “Teroristisku darbību pamatā visbiežāk ir personas vai personu grupas neapmierinātība ar noteiktiem apstākļiem. Šī neapmierinātība ar laiku var novest līdz radikalizācijai un terorismam.”²⁵ Kas tieši ir “neapmierinātība” vai “noteikti apstākļi”? Kādas tieši neapmierinātības noved pie tieši kādas radikalizācijas?

Otrkārt, ITP nereti ir cieši saistīta ar drošības un pretņemieru (*counter-insurgency*) nozari, kas savukārt ir politiski angažēta. Līdz ar to arī pētniecībā gan tīši, gan netīši iezīmējas valsts pozīciju atbalstoša ievirze, kas terorismu interpretē salīdzinoši viennozīmīgi. Pārlietu paļaujoties uz sekundārajiem avotiem un reproducējot jēdzienu šauru izpratni, veidojas terorisma mitoloģija, kam var būt maz sakara ar faktisko realitāti.

Treškārt, ITP mēdz būt ļoti saistīta ar valsts pārvaldi vai militāro industriju. Tā kā Latvijā militārā industrija gandrīz nemaz nepastāv, šāda problēma nav acīmredzama, tomēr citās valstīs, piemēram, ASV, tā ir sevišķi aktuāla. Kā atgādina Džeksons, ietekmīgo domnīcu “RAND Corporation” finansē ASV Gaisa spēki. Līdz ar to veidojas vārdos neizteikts interešu konflikts, kas ietekmē gan pētniecības virzienu, gan metodoloģiju, gan rezultātus. Tomēr vēl lielāka problēma, sekojot Mišela Fuko (*Michel Foucault*) idejām, ir viedokļa vairākuma jeb “epistēmiskās kopienas” nostiprināšanās. Izsakoties hermeneitikas jēdzienos, veidojas nozīmju tīkls, kas ievēl konkrētā interpretācijas laukā. Līdz ar to terorisma pētniecība zaudē brīvību izjautāt savus teorētiskos pamatus un mērķus.

Ceturtkārt, ITP metodoloģiskās orientācijas pamatā ir ne tikai *nezināmi nezināmie*, bet arī, Džeksona vārdiem, “problēmrisināšanas” pieeja, kas raksturīga sociālajām zinātnēm, jo sevišķi ASV un Lielbritānijā. Tas ir izzināšanas vadīšanas un realitātes atspoguļošanas modelis, kurā īstenība tiek saprasta kā dota, skaidra, pieejama, kā funkcionāls veselums, kurā anomālijas (piemēram, terorisms) ir atrisināma problēma. Šī pieeja nezaicina pati savu nozīmju sistēmu un kategorijas, to izcelsmi un varas attiecības. Tā drošības tematu skata šauri militārā vai tiesiskā izteiksmē, norobežojoties no plašāka cilvēkdrošības jēdziena. Šī pieeja noliedz vēsturiskumu un ignorē sociālo un vēsturisko kontekstu.²⁶ Šādas pieejas trūkums

²⁵ *Terorisma finansēšanas novēršanas stratēģija 2019.–2021. gadam*. Rīga: Valsts drošības dienests, 8. lpp. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/informativi-materiali/> (skatīts 02.02.2020.).

²⁶ Gunning, J. “A Case for Critical Terrorism Studies?” *Government and Opposition*, 42(3), 2007, p. 371.

un spēks vienlaikus ir pilnīga pašāvēība uz pastāvošo situāciju, nemēģinot izprast tās pamatā esošās noteiksmes, tostarp varas un ideju struktūras (diskursus), kas pašas varētu būt daļa no terorisma problēmas. Vienkārši sakot, problēmrisināšanas pieeja risina terorisma problēmu, neiedomājoties, ka pati ir daļa no problēmas. Cita TKP celmlauža, Žeroena Ganinga (*Jeroen Gunning*) vārdiem, ITP koncentrējas uz īstermiņa un tūlītējiem draudiem, kurus turklāt definē valsts varas elite, tos neieliekot plašākā vēsturiskā un sociālā kontekstā un nemaz nejaudājot, vai un kā pati valsts ir sekmējusi šo draudu rašanos. ITP pētnieciskā pieeja noliedz vēsturiskumu, terorismu kā fenomenu aplūkojot vispārīgi un dekontekstualizēti.²⁷

Valsts (ekonomika, politika), kultūras lomas ignorēšana ir nojaušama arī VDD dokumentos. Piemēram, vairākkārt kā būtisks radikalizācijas ierosinātājs ir minēta teroristisko organizāciju propaganda, kas upurus apmāna, pievilina un ievilina, bet ne ar vārdu nav minēti atgrūdošie faktori, piemēram, valstī pastāvošo sabiedrisko vērtību struktūra, tās trūkumi, sociāli nelabvēlīga gaisotne, nabadzība u. tml. Terorisma finansēšanas novēršanas stratēģijā lasāms, ka “Latvijā dzīvojošo musulmaņu interesi par teroristu ideoloģiju ir veicinājuši radikālās islāma interpretācijas sludinātāju un teroristisko grupējumu izplatītie propagandas materiāli, kā arī studijas valstīs, kurās ir izplatīta radikāla islāma interpretācija”.²⁸ Tiesa gan, apgalvojums “studijas valstīs, kurās ir izplatīta radikāla islāma interpretācija” vērtējams nevis kā cēloņsakarības apraksts, bet gan kā statistiska varbūtība. Tieši tāpēc var piekrist VDD vairākos gada pārskatos izteiktajai tēzei, ka par vienu no galvenajām radikalizēšanās riska grupām, kas potenciāli var iesaistīties teroristiskās darbībās, ir uzskatāmi konvertīti. Reliģijas sociologs Leons Mūsavi (*Leon Moosavi*) norāda, ka, neraugoties uz plaši izplatīto priekšstatu, ka reliģiskajai konvertācijai ļaujas “viegli ievainojami, ekscentriski cilvēki vai personas ar garīgām novirzēm”, atklājies, ka musulmaņu konvertīti savu izvēli pāriet islāmā bija racionāli un loģiski izsvēruši. “Viņi izpētīja islāmu, piedalījās dažādās debatēs, pat pretojās un izaicināja islāmu, pirms izlēma, ka viņi patiešām vēlas pāriet islāmticībā. Pretēji stereotipiem par musulmaņu konvertītiem un reliģiskajiem konvertītiem vispār, viņi bija aktīvi darbības subjekti, kuri paši noteica savus likteņus.”²⁹ Tas nozīmē, ka pašaušanās uz propagandas “maģisko spēku”, lai izskaidrotu fundamentālu dzīves lēmumu pieņemšanu, ir vismaz nepietiekama.

Atšķirības starp ITP un TKP ir metodoloģiski konceptuālas un ētiski normatīvas. Ganinga vārdiem, valdošā problēmu risināšanas pieeja ITP tiecas “terorista citādību” aplūkot no valstscentriskas paradigmas skata punkta, kas vienlaikus prasa norobežoties no centieniem saprast “citādo” intersubjektīvi, izmantojot interpretatīvas vai etnogrāfiskas metodes.³⁰ Pretēji ITP, kas atzīst pozitīvisma epistemoloģiskās

²⁷ Gunning, J. “A Case for Critical Terrorism Studies?” *Government and Opposition*, 42(3), 2007, p. 373.

²⁸ *Terorisma finansēšanas novēršanas stratēģija 2019.–2021. gadam*. Rīga: Valsts drošības dienests, 8. lpp. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/informativi-materiali/> (skatīts 02.02.2020.).

²⁹ Mūsavi, L. “Pāriešana islāmā Lielbritānijā: pārbaudījumi, kurus nākas pārvarēt musulmaņu konvertītiem”. *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. 15, 2012, 104.–124. lpp.

³⁰ Gunning, J. (2007). *Ibid.*, p. 371.

nostādnes – objektivitāti un faktu neatkarību no subjekta – un tātad izmanto statistiskas un empīriskas metodes, TKP uzsver kultūras, sabiedrisko un politisko kontekstu.

ITP, tiecoties būt objektīva, terorismu objektivizē. Pētniecībā dominējošais pozitīvisms un socioloģiskās metodes nosaka to, ka sabiedrisko realitāti saprot kā datu un fakta kopumu, ko var interpretēt, izmantojot dabaszinātņu metodes, tostarp statistisko analīzi. Īsāk sakot, ITP paļaujas uz empīriski acīmredzamo, bet novēršas no “poēzijas”. Savukārt TKP, Džeikobsa Stampa (*Jacob L. Stump*) uzskatā, valda četri atšķirīgi metodoloģiskie virzieni: kritiskais reālisms, relacionisms, refleksīvisms, kā arī loģiskais pozitīvisms (TKP nenoliedz datu nozīmi pētījumā).³¹ Papildus var runāt arī par diskursa analīzi, feminismu, postkoloniālismu, etnogrāfiju, kritisko teoriju, vizuālo analīzi.³²

Līdzīgi kā Abdulvahhāba sekotāji noraida vahābisma apzīmējumu, arī ITP pārstāvji visdrīzāk noraidītu tādus apzīmējumus kā *ortodoksāls* vai *tradicionāls* (*orthodox/traditional terrorism studies*), uzstājot, ka ir gluži vienkārši “normāla” zinātne. ITP saknes ir meklējamas tādās sociālo zinātņu interpretācijās, kas sociālus fenomenus aplūko kā neatkarīgus faktus, proti, neuzskata kontekstu par nozīmīgu. Šī epistemoloģiskā orientācija ir saistāma ar pozitīvisma filosofiju un biheiviorisma psiholoģiju, bet terorisma sakarā tas nozīmē to, ka pētniecība nerēķinās ar vēsturiskajiem, sociālajiem, ekonomiskajiem, politiskajiem, ideoloģiskajiem nosacījumiem, jo terorisms tiek saprasts kā neatkarīgs sociāls fakts. Tā kā TKP metodoloģiskie un faktu ontoloģijas pieņēmumi ir citi, citāda ir arī pētnieciskā ievirze, kas uz sociālo zinātņu priekšmetiem raugās kā uz iesaistītiem veselumā. Džeksons uzsver, ka “terorisms savā būtībā ir sociāls fakts, nevis kails fakts” un tā iedaba nesakrīt ar vardarbīgu aktu pašu par sevi, bet ir atkarīga no konteksta, apstākļiem, nodoma un sabiedriskajām praksēm.³³ Šādu pieeju, kas atzīst, ka viens un tas pats vardarbīgais akts var gan būt, gan nebūt teroristisks, ne bez iemesla varētu dēvēt par sociālo konstruktīvismu, tomēr pārmetums (ja tas ir pārmetums) būtu pārsteidzīgs. TKP nenoliedz terorisma vai terorakta vardarbīgo realitāti – tā tikai runā par šā akta interpretēšanas praksēm.

ITP un TKP pretnostatījumā būtisku vietu ieņem attiecības ar valsti. Tā kā ITP netiecas problematizēt jēdzienus, lielākoties ar teroristiem saprot nevalstiskus grupējumus (“tumsas spēki”), bet otrā pusē redz valsti (“gaismas spēki”). Tomēr šāds skatījums ir vismaz tendenciozs, jo tiecas ignorēt tās terorisma formas, kas ir cieši saistītas ar valsti – gan tieši, gan pastarpināti. Var runāt par valsts veiktu teroru (sarkanais terors Padomju Savienībā) vai valsts sponsorētu terorismu (Irānas atbalsts “Hizbullāh” vai ASV atbalsts labējiem ekstrēmistiem Nikaragvā). Lai gan šīs jomas ir iespējams nodalīt, tomēr jāpatur prātā, ka to nošķirums ir ne tik daudz metodoloģisks, cik ideoloģisks.

³¹ Stump, J. L. “Methodology and the Critical Study of Terrorism”. Jackson, R. (ed.) *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*. London: Routledge, 2016, pp. 90–100.

³² See: Dixit, P., Stump, J. L. (eds.) *Critical Methods in Terrorism Studies*. London: Routledge, 2015.

³³ Jackson, R. “The Core Commitments of Critical Terrorism Studies”. *European political science*, 6(3), 2007, p. 247.

Savukārt TKP kā rietumnieciskā marksisma ietekmētās kritiskās teorijas atvasinājums uzsver zināšanu atkarību no varas struktūrām un lūko atsavināties no piesaistītības valstij un no šīs piesaistītības atvasinātajām dogmatiskajām zināšanām. Izsakoties vienkāršāk, TKP tiecas ne tikai no jauna palūkoties uz terorisma pētniecības priekšmetu, bet arī kritiski izjautāt pašu terorisma pētniecību. Pirmkārt, nenoliedzot pozitīvo (empīrisko) zinātņu sasniegumus un spējas, TKP uzsver zināšanu kontekstualitāti un atkarību no vēsturiskiem, valodiskiem, kultūras u. c. apstākļiem. Atkarībā no katra pētnieka filosofiskās piederības te var runāt par sociālo konstruktīvismu, diskursu analīzi, paradigmu maiņu, nozīmju horizontiem u. tml., tomēr vienojošais ir pieņēmums, ka pieejamās zināšanas nav noumenālas, tās nav kaili dati, kuri tik vien kā noliecoties metodiski jāuzlasa. Atbrīvošanās no epistemoloģiskā dogmatisma nozīmē arī starpdisciplināritātes un metodoloģiskā pluralisma iespējamību. Atsakoties no pozitīvisma dominances sociālajās zinātnēs, TKP terorisma pētniecībā paver iespēju uz zināšanām raudzīties interpretatīvi, piesaistot tādas jomas kā filosofija, lingvistika, kulturoloģija, etnogrāfija, antropoloģija u. c.

Tādējādi ITP nesaprotami notikumi TKP skatījumā kļūst saprotamāki. Piemēram, pašnāvnieku spridzinātāju temats ir izraisījis ne tikai islāma garīgo autoritāšu diskusijas, bet arī Rietumu komentētāju neizpratni. Usāma Bin Lādins reiz esot izteicies, ka “nāve mums ir tikpat mīļa, cik jums mīļa ir dzīve”. Filofofa Bodrijāra vārdiem, tā ir filosofiska un morāla blēdība, brīvprātīga uzspridzināšanās sajauc kārtis: “No mūsu vērtību sistēmas skata punkta viņi blēdās. Uz spēles likt savu dzīvību – tā ir šmaukšanās.”³⁴ Tomēr tas kļūst krietni saprotamāks, ja ņem vērā vēsturiskos un reliģiskos apstākļus. Mūsdienu pašnāvnieka mocekļa tēla saknes ir meklējamas Irānas–Irākas karā, un tam ir būtiska saikne ar mocekļības tematu, kas caurauž islāma šiisma virzienu. Iedvesmojušies no mocekļa Huseina tālā senatnē, jaunie irāņi brīvprātīgi devās mīnu laukos. Vēlāk pašnāvniekus sāka sekmīgi izmantot šītu kaujinieciskais grupējums “Hizbullāh”. Tikai aptuveni 20. gadsimta 90. gadu sākumā Palestīnā radikālais grupējums “HAMĀS”, atmetot sunnītu teologu bažas, veica pirmās t. s. mocekļības operācijas – spridzinātāju-pašnāvnieku uzbrukumus. Turpmāk sunnītu islāmistu aprindās lēnām nostiprinājās pieļāvums, ka šāda rīcība noteiktos apstākļos ir pieņemama.³⁵

TKP skatījumā terorisms ir nevis ideoloģija *per se* vai konkrēta politikas forma, bet gan rīks, ko izmanto konkrētās vēsturiskās situācijās. Pretēji ITP, kas savu metodoloģisko un ideoloģisko apsvērumu dēļ terorismu kā fenomenu mērķtiecīgi izolē, TKP to skata kā plašāka mēroga politiskās, ideoloģiskās cīņas izpausmes veidu. Šim apsvērumam ir būtiskas ētiskas un pētnieciski programmatiskas sekas. Ja pieņem, ka terorisms ir konkrēts un kontekstatkarīgs rīcības veids, tad izmainās arī pretterorisma pasākumu morālā pārākuma autoritāte.

Sekojošā Džeksona iecerei, būtu jāpieņem kritiskās pieejas sekas, proti, izrie- tošie ētiskie normatīvi. Kā Džeksons to pamatoti atgādina, terorisma pētniecībai

³⁴ Baudrillard J. *The Spirit of Terrorism*. Translated by Chris Turner. London: Verso, 2002, p. 23.

³⁵ Kepel, G. *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East*. Translated by Pascale Ghazaleh. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 80–98.

ir jāuzņemas īpaši liela atbildība, jo tās sniegtās definīcijas un interpretācijas tieši atsaucas uz kara vešanu, nosakot, ko drīkst vai nedrīkst nogalināt, *homo sacer*, ko drīkst spīdzināt u. tml. Tiesa gan, te filosofiski loģiskās argumentācijas saikne starp metodoloģiskajiem nosacījumiem un ētiskajām normām nav viennozīmīga. Lai nu kā, Džeksona un viņa biedru skatījumā TKP “ievēro cilvēku un sabiedrības universālās drošības vērtības un prioritātes, nevis tradicionālās, šauri definētās nacionālās drošības koncepcijas, kurās valstij ir pārsvars pār jebkuru citu dalībnieku”.³⁶ Turpat tālāk skaidrots, ka TKP pamatuzdevums ir tiekties pēc plaši izprastas emancipācijas, kas tiek saprasta kā cilvēku brīvības un cilvēciskā potenciāla īstenošana. Līdz ar to nevar noliegt, ka TKP būtiska sastāvdaļa ir pretestība valsts preterorisma politikai, kas tiek uzskatīta par neefektīvu un pat destruktīvu.

Atbilstoši sākotnējai iecerei TKP terorisma pētniecība tiecas rast tādus nevardarbīgus risinājumus, kas terorismu izbeigtu pavisam – gan no valsts, gan citu puses. Terorisma un teroristu pozīciju aplūkojot kontekstuāli, citiem vārdiem, empātiski, tā tiecas iedziļināties svešās vērtībās, lai saprastu rīcības motīvus. Līdz ar to, Džeksona vārdiem, TKP ir “Preterorisma projekts, kura pamatā ir cilvēka pamattiesības un vērtības, kā arī rūpes par sociālo taisnīgumu, vienlīdzību, strukturālās un fiziskās vardarbības un diskriminācijas izbeigšanu”.³⁷ Tas ir gan teorētisks, gan politisks pasākums, kas tiecas no jauna saprast terorismu un terorisma pētniecību, lai piedāvātu jaunus un labākus rīcības scenārijus.

Atskatoties uz paveikto, TKP pārstāvji ar nožēlu ir secinājuši, ka nozare nav daudz mainījusies. Pēdējo 10 gadu laikā pasaule ir pieredzējusi vairākus nepārejošus karus pret terorismu, kuri turpinās joprojām. Tos ir pavadījusi morālā panika, kas sekmējusi drošības pasākumu vairošanos un preterorisma aktivitātes, kas tā arī nav vainagojušās ar terorisma izskaušanu.³⁸ ASV iebrukums Irākā nevis iznīcināja “Al Kāidu”, bet radīja vēl nopietnāku pretinieku – “Islāma valsti”. Tā arī nav daudz mainījusies terorisma izpratne, par kuru lielākoties runā vai nu pavirši, vai arī ārkārtīgi tendenciozi, mistificējoši, iztēlojoties, ka tas ir kaut kāds ārpuscilvēcisks vai pat pārcilvēcisks spēks – tumsas un gaismas karš (piemēram, *Axis of Evil*).

Izvērtējot TKP devumu, var rasties šaubas par tā ētiski normatīvo ieceri, proti, tās utopiskumu un naivumu. Bažas var darīt arī brīžiem pārlicēķā paļaušanās uz kritiskās teorijas marksistiski ietonēto varas attiecību analīzi un emancipācijas sludināšanu. Tomēr katrā ziņā ir slavējama humanitāro zinātņu lomas revitalizēšana terorisma pētniecībā. Dekontekstualizēts terorisms pastāv tikai abstrakcijās. Tikmēr dzīvajā dzīvē jāsaskaras ar kontekstuālu terorismu.

Terorisma apkarošana un tainīgs karš

Aktualizējot tematu par vardarbības attiecībām ar atsevišķiem cilvēkiem vai sistēmām, TKP problematizē arī jautājumu par vardarbības izbeigšanu, t. i., par

³⁶ Jackson, R. “The Core Commitments of Critical Terrorism Studies”. *European political science*, 6(3), 2007, p. 249.

³⁷ Jackson, R. (2007). *Ibid.*, p. 250.

³⁸ Jackson, R., Toros, H., Jarvis, L., Heath-Kelly, Ch. “Introduction: 10 Years of Critical Studies on Terrorism”. *Critical Studies on Terrorism*, 10(2), 2017, pp. 197–202.

taisnīgu un humānu terorisma apkarošanu un terorisma cēloņu izskaušanu vai vismaz izpratni. Pieslejoties KTP skata punktam, humānisms atklājas ne tikai kā izglītošanās veids, kas bijis raksturīgs humānismam kā *studia humanitatis*. Humānisms kritiskajā pētniecībā parādās kā līdzeklis, kas nosaka veidu, kā labāk rūpēties par cilvēku un kā novērst vai aizturēt vardarbību. Terorismu un kara novēršanas centienus var interpretēt kā humānisma paveidu. Proti, humānisms atklājas kā rūpes par cilvēku, nodrošinot cilvēkam tādas apstākļus un tādas īpašības, kas ļauj cilvēkam būt cilvēcīgam.³⁹ Cilvēcība un cilvēks ir plašs vai pat nekonkrēts objekts, tomēr ir iespējams runāt par veidu, kā apkarot terorismu un mazināt destruktīvu ideoloģiju ietekmi, lai rezultātā cienītu cilvēka cilvēciskumu jeb humānisma filosofiskos un politiskos vadmotīvus.

TKP kā pētnieciskais virziens, kas ņem vērā cilvēka psiholoģismu, ļauj labāk saprast teroraktu iedarbību un analizēt radušās bailes vai nesapratni. Pievērsoties plašajam TKP izvirzīto jautājumu lokam, varētu jautāt, vai terorisma apkarošanas un taisnīga kara teorētiskie pamatojumi nav cieši sajūgti. Turklāt karš te nav jāsaprot tradicionālā formā (uzbrucējs un upuri), bet gan kā interešu sadursme, kas var izpausties arī kā terorisms.

Laikam ejot, ir ne tikai izveidojušies jauni kara pieteikšanas, sākšanas vai uzturēšanas reglamenti, bet arī parādījušās jaunas karamākslas tehnoloģijas un iespējas. Izmaiņas ir bijušas tik krasas un daudzpusīgas, ka šobrīd var runāt par kiberkaru, bioloģisko karu, kā arī par terorismu, kas kļūst par daļu no jaunajām kara formām.⁴⁰ Jauno vardarbības formu neparedzamības dēļ tiek radīta pastāvīgu bailu klātesamība.

Taisnīga kara mācības (*jus bellum justum*) pamatā ir pārdomas par valstiskas organizācijas nosargāšanu, cenšoties rast atbildes uz jautājumiem par to, kā pēc iespējas pareizāk, miermīlīgāk un ar mazākiem zaudējumiem tikt galā ar briesmošu vai esošo starpvalstu konfliktu. Līdz ar to taisnīga kara teorija izpaužas kā taisnīgas karošanas teorija.⁴¹ Taisnīga kara idejas mērķis ir sasniegt mieru ar mazāko cietušo skaitu un karot pareizu vadmotīvu vārdā, aizliedzot karošanu pašmērķīgas spēka apliecināšanas vai iekarošanas dēļ. Taisnīga kara mācībā var izšķirt trīs teorijas: par taisnīgumu pirms kara (*jus ad bellum*), par taisnīgumu karā (*jus in bello*) un teoriju par taisnīgumu pēc kara (*jus post bellum*).

Domātāji, politiķi un pētnieki, kas pievērsušies taisnīga kara mācībai, piemēram, Augustīns, Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*), Hugo Grocijs (*Hugo Grotius*), Fransisko Svaress (*Francisco Suarez*), Fransisko de Vitorija (*Francisco de Vitoria*), Karls fon Klauzevics (*Carl von Clausewitz*), mūsdienās Mihaels Volcers (*Michael Walzer*), sākotnēji ir aplūkojuši divas no trim taisnīga kara mācības teorijām: par taisnīgumu pirms kara un par taisnīgumu karā. Tā kā šajās divās teorijās uzsvars

³⁹ Bergoffen, D. B. "The Just War Tradition: Translating the Ethics of Human Dignity into Political Practices". *Hypatia*, 23(2), 2008, p. 79.

⁴⁰ Taylor, I. "Just War Theory and the Military Response to Terrorism". *Social Theory and Practice*, 43(4), 2017, p. 721.

⁴¹ Begby, E., Reichberg, G. M., Syse, H. (Eds.) *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 18.

ir nevis uz rūpēm par cilvēku, bet gan uz rūpēm par kopienu un valsti, svarīgāks bija jautājums par to, kā aizsargāties, nevis kā sekmēt izpratni par kara izcelšanos.

Līdz ar Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) izstrādāto darbu “Mūžīgu mieru” (*Zum ewigen Frieden*) un teoriju par kosmopolītismu aktualitāti ieguva teorija par taisnīgumu pēc kara. Tā ir ideja par karadarbību taisnīgumu un miera stāvokļa sasniegšanas nosacījumiem – kā panākt mieru, norādot uz ilgtermiņa miera uzturēšanas procesa nepieciešamību pēc kara pārtraukšanas.⁴² Teorija par taisnīgumu pēc kara pievērš uzmanību ne tikai valstiskajai drošībai un valsts iegūstamajam labumam, bet arī morālajam un ideoloģiskajam noslogojumam. Papildinātajā taisnīga kara idejā tika mainīts tas, kas ir un var būt taisnīgums.

Taisnīgums taisnīga kara mācības satvarā nozīmē, ka tiek ievēroti humāni nosacījumi, ar kuru palīdzību ir iespējams garantēt līdztiesību, cieņu un atbildību visām karojošajām pusēm un iesaistīto valstu nekarojošajiem civiliedzīvotājiem. Taisnīgs karš nozīmē, ka tiek ievērots taisnīgums, ko sekmē taisnīga kara mācības trīs teoriju sniegtie priekšnoteikumi, kuri jāņem vērā, uzsākot karu (piemēram, pareizs iemesls), karojot (piemēram, nošķirt ienaidniekus no sabiedrotajiem) un noslēdzot kara posmu (piemēram, kā pēc kara attiekties pret karojošajām valstīm).

Priekšnosacījumi tiek izmantoti, lai risinātu starpvalstu attiecības kara un pēc-kara laikā. Visai ilgi taisnīga kara teoriju pretstatīja terorismam, revolūcijām un cilvēku savstarpējiem konfliktiem. Iemesls nepiesaisīt kara teorijai citas vardarbības formas ir saistīts ar argumentu par leģitimējamu autoritāti (ar to tieši saprotot valsti, kas rīkojas savas un iedzīvotāju interešu vadīta) izmantot vardarbību. Teroristi nav valsts, tā ir grupa, kas pēc taisnīga kara mācības tradicionālās izpratnes nozīmē, ka nav iespējams runāt par nevalstiskas organizācijas attaisnotu vardarbības izmantošanu.⁴³ Taču taisnīga kara mācības trīs teorijas, piemērojot modernā kara izpratnei, spēj sniegt risinājumus terorisma apkarošanai.

Teorija par taisnīgumu pirms kara risina jautājumus par iespējām taisnīgi sākt karu, pieņemot, ka kara uzsākšana ir valstīm raksturīga rīcība agresīvu vai varaskāru konfliktu situācijās. Šīs teorijas galvenā pamatnostādne ir taisnīgs iemesls, pienācīga autoritāte, publiska kara pieteikšana, galējā iespēja, panākumu iespējamība un proporcionalitātes jautājums.⁴⁴

Teorijas par taisnīgumu pirms kara viena no galvenajām nostādnēm ir taisnīgs iemesls. Taisnīga iemesla nosacījums paredz izsvērt, vai nav iespējams atrisināt radušos konfliktus diplomātiski un vai, uzsākot karu, mērķis ir tikai aizsargāties pret uzbrucējiem. Taisnīgs iemesls ir cieši saistīts ar ideju par karu kā galējo, pēdējo instanci. Otra pamatnostādne, kas parādās šīs teorijas sakarā, ir pareizs nolūks. Runa nav par varaskāri vai autoritātes nostiprināšanu. Pareizs nolūks atspoguļojas kā racionāli vadīta izvēle: aizsargāšanās, brīvības izcīnīšana, kas paredz panākumu iespējamību, un ierobežotu nelietderīgu valsts postīšanu un cilvēku nogalināšanu.

⁴² Reichberg, G. M., Syse, H. (eds.) *Ethics, Nationalism, and Just War. Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007, p. 85.

⁴³ Taylor, I. “Just War Theory and the Military Response to Terrorism”. *Social Theory and Practice*, 43(4), 2017, p. 717.

⁴⁴ Taylor I. (2017). *Ibid.*, p. 717.

Trešā pamatnostādne paredz pienācīgu autoritāti un publisku kara pieteikšanu, lai karu nevarētu pieteikt kurš katrs, uzurpējot valsts leģitimitāti un izmantojot vardarbību pēc saviem ieskatiem.

Teorija par taisnīgumu karā nosaka sešus principus, kurus ievērot kara laikā: pareiza autoritāte, pareizs nolūks, starptautisko likumu ievērošana, nošķiršanas (*discrimination*) princips jeb karojošo un nekarojošo nodalīšana, samērīguma princips un taisnīguma ievērošana pret karojošo valstu gūstekņiem.⁴⁵

Šīs teorijas pamatnostādnes ir starptautisko likumu ievērošana, arī nosacījums ievērot normas par atļautajiem ieročiem, un nošķiršanas princips, kas paredz taisnīguma un humānisma ievērošanu pret pretējo valstu gūstekņiem. Tādējādi tiek uzturēti labvēlīgi apstākļi pret kara gūstekņiem un tiem, kuri labprātīgi padodas. Šī teorija precīzāk izklāsta to, ka mūsdienās nedrīkst izmantot ķīmiskos un bioloģiskos ieročus, lai karš nekļūtu par neatļautu un netaisnīgu. Tiek ierobežoti ne tikai rīki, ar kuriem rīkoties, – tiek ierobežots un problematizēts arī samērīguma princips, ievērojot spēka mēru attiecībā pret vēlamo mērķi. Līdz ar teoriju par taisnīgumu karā tiek pievērsta uzmanība ekoloģijas un vides jautājumiem, kas paredzētu rūpēties par plānoto postāmo teritoriju, padomājot, vai tas ir nepieciešams un stratēģiski pareizs solis.

Teorija par taisnīgumu pēc kara (pēckara taisnīgums) risina jautājumus par kara izbeigšanu, kad ir sasniegts vai jāsasniedz kara trešais – noslēguma – posms. Šīs teorijas galvenie nosacījumi ir samērīguma, publiskuma princips, likumu nosargāšana (*rights vindication*), nošķiršanas jeb nodalīšanas princips, kompensācijas princips un rehabilitācijas jeb atjaunošanas princips.⁴⁶

Šīs teorijas galvenie nosacījumi paredz samērīguma un publiskuma principu: jāvienojas par kara noslēgšanu atbildīgi, racionāli aprēķinot, kas ir tie likumi, kurus var pārveidot, pievienot katras dalībvalsts vai cietušo valstu jaunajiem statūtiem. Likumu nosargāšana paredz pamatlikumu respektēšanu un to likumu pārveidi, kuri tika pārkāpti, uzsākot karu.⁴⁷ Nošķiršanas princips nosaka to, ka karā un pēckara procesā ir jānodala karojošie no nekarojošajiem. Nošķiršana paredz, ka sods būs taisnīgi sadalīts starp tiem, kas karā bija iesaistīti, un tiem, kas tika iesaistīti piespiedu kārtā. Kompensācijas princips regulē līgumu slēgšanas taisnīgumu, kas paredzēts, lai veicinātu vienlīdzību starp karojošajām pusēm (tā saucamajiem “uzvarētājiem” un “zaudētājiem”) un nerastos, piemēram, destruktīva ekonomiskā situācija.⁴⁸ Rehabilitācijas princips, līdzīgi kā kompensācijas princips, ir saistīts ar labvēlīgas vides radīšanu, lai valstu atjaunošana un rekonstrukcija būtu iespējama. Šis princips nosaka to, ka jāmaina valsts sistēma gan politiskā, gan izglītības līmenī, gan ideoloģijas laukā.

⁴⁵ Taylor I. (2017). *Ibid.*, p. 718.

⁴⁶ Taylor I. (2017) *Ibid.*, p. 718. Skat. Aḡi Cuce, X. *Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах*. Москва: Весь Мир, 2006, сс. 131–132.

⁴⁷ McCready, D. “Ending the War Right: *Jus Post Bellum* and the Just War Tradition”. *Journal of Military Ethics*, 8(1), 2009, p. 75.

⁴⁸ Reichberg, G. M., Syse, H. (eds.) *Ethics, Nationalism, and Just War. Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007, p. 210.

Teorijas par taisnīgumu pirms kara, tā gaitā un pēc kara tiešā mērā risina tradicionāla kara tematiku, tomēr nav nepārvaramu šķēršļu šo mācību attiecināt uz cita veida organizētas vardarbības kontrolēšanas vai novēršanas jautājumiem. Lai paplašinātu tradicionālo taisnīga kara mācību, var uzdot jautājumus par mūsdienu karošanas praksēm: vai vispār ir iespējams skaidri nošķirt karu no terorisma? Vai kara pieteikšana ir mūsdienu kara sastāvdaļa?⁴⁹ Vai terorisma kontekstā ir iespējams nošķirt vainīgo un nevainīgo?

Minētās nav vienīgās aktuālās taisnīga kara mācības problēmas. Terorisma kontekstā, un it īpaši epistemoloģiskās krīzes kā *nezināma nezināmā* apstākļos, kara vešanā arvien nozīmīgāks kļūst gaidīšanas režīms, kas paredz noteiktus sagatavošanās pasākumus un apsteidzošas darbības, tostarp izlūkošanu, kontroli, preventīvus uzbrukumus. Tas ir cieši saistīts ar jautājumiem, kā beigt karu un sagatavoties nākamajam uzbrukumam. Pastāvīgā uzbrukuma gaidīšana un ar to saistītie apkaršanas pasākumi liek rēķināties ar jaunām modernā kara un vardarbības formām, kas var pārkāpt reglamentus. TKP, tāpat kā taisnīga kara pētniecība, uzsver valsts lomu terorisma definēšanā un apkaršanas veidu plānošanā. Valsts, sekmējot noteiktu pētniecisku ievirzi, veicina jēdzienisku nošķirumu starp valsti kā leģitīmu spēku un teroristiem kā nevalstisku spēku, kas savukārt ir neleģitīms. Veidojoties jaunām kara formām un jauniem jēdzieniem un pat attīstoties taisnīga kara mācībai, notiek pārdefinēšanas process. Pat terorisms tiek skatīts kā viens no vardarbības veidiem, kas ir padarāms taisnīgāks.

Iemesls, kādēļ jāuzlabo taisnīga kara mācība (daudzi tās priekšnosacījumi, piemēram, taisnīgs iemesls, pēdējā instance, autoritātes leģitimitāte un proporcionalitāte) un jāpaplašina terorisma pētniecības lauks,⁵⁰ tiek saistīts ar mūsdienīgā kara izpausmes daudzveidību un mainīgumu. Mūsdienu kara kontekstā nav iespējams runāt par samērīgumu vai autoritāti, jo visbiežāk šos priekšnosacījumus ir grūti ievērot un skaidri definēt. Ir zināmi reģioni vai valstis, kas izziņo uzbrukumus draudus, taču nav skaidrs, vai tie, kuri izsaka draudus, ir daļa no valsts vai reģiona un vai viņu mērķis ir uzbrukt tikai konkrētai struktūrai vai cilvēku sabiedrībai kopumā. Nav iespējams noteikt sagādātā posta apmērus, un nav skaidras pārvaldības, pie kā vērsties. Drīzāk kara gaitā nostiprinās karojošās interešu grupas, kur katra pārstāv savu nostāju kādā ekonomiskā, ideoloģiskā u. tml. jautājumā. Spilgts šādas neskaidrības piemērs ir dažādo teroristisko organizāciju savstarpējie konflikti Sīrijā un Irākā pēc 2013. gada, kad, neskaitot daudzas un dažādas sīkākas grupiņas, atklāti konfliktēja "Al Kāida", "an Nusra fronte" un "Islāma valsts".

⁴⁹ Atsevišķs, padziļināts izpētes vērts temats būtu eifēmismu lietojums karadarbības aprakstos. Piemēram, bombardēšanu vai apšaudi ar raķetēm dēvē par "kinētiskām militārām darbībām" (*kinetic military action*), karadarbību par "konfliktiem" un militāru iejaukšanos par "operācijām", noslepkavotos civiliedzīvotājus par "blakusefektu" vai "papildu kaitējumu" (*collateral damage*), spīdzināšanu par "uzlabotiem nopratināšanas paņēmieniem" (*enhanced interrogation techniques*) utt. Eifēmismu lietošana, precīzi izpildot savu valodisko funkciju, apgrūtina gan definēšanu, gan adekvātu tiesisku izvērtējumu.

⁵⁰ Fotion, N. *War and Ethics. A New Just War Theory*. London: Continuum, 2007, p. 110.

Bieži terorisms nav savietojams ar taisnīga kara mācību, jo nav zināms, kas, kad un kur grasās uzbrukt, kādas ir prasības un nosacījumi.⁵¹ Gan modernā hibrīdkara, gan terorisma gadījumos ir ārkārtīgi grūti ievērot nošķiršanas principu, jo ikvienu var uzskatīt par potenciālu draudu.⁵² Šī ideja ir atvasināta no uzskata, ka modernā kara ētika risina, kā sasaitīt individuālo morāli ar institucionālo politiku. Par kara postu atbildīgas ir ne tikai valstis (institucionālais līmenis), bet arī ikviens indivīds, no kura tiek prasīta morāla atbildība (individuālais līmenis).⁵³ Līdz ar to vairs netiek šķiroti, kurš ir vai nav vainīgs. Turklāt ideoloģiskie un reliģiskie nosacījumi, ļaujot pretinieka pusē gandrīz visu, ja ne visu sabiedrību uzlūkot kā principiālus ienaidniekus, moderno karu padara īpaši neparedzamu un postošu.⁵⁴ Līdz ar to teorija par taisnīgumu pēc kara un ideja par moderno karu un terorisma apkarošanas praksēm ne tikai mudina pievērst uzmanību taisnīgiem nosacījumiem un ārējās valsts drošības nodrošināšanai, bet arī tiecas ievērot samērību un visu pušu iesaistīšanos, lai vardarbības uzsākšanas iemesli tiktu novērsti.

Mūsdienās diskusijās par taisnīgu karu galvenā nozīme ir stabilitātes un kārtības, kā arī miera stāvokļa uzturēšanas un taisnīguma ievērošanas nosacījumiem. Pēckara taisnīguma teorija ir vērsta nevis uz to, lai analizētu vardarbību vai attaisnotu konkrētus kara posma gadījumus, bet gan uz to, lai sniegtu taisnīgumu un stabilitāti. Taisnīga kara mērķis ir radīt labvēlīgus apstākļus karā un pēc tā. Pieņemot, ka karš nav novēršams cilvēku dabas dēļ, taisnīga kara mācība noteic, ka nepieciešams kara norisi padarīt paciešamāku un pēc iespējas vieglāk atrisināmu, kā arī humānāku. Galvenie nosacījumi ir veicināt sekmīgāku sadarbošanos, konfliktu risināšanu, atkopšanos un mazināt situācijas, kas radītu nākamos kara uzplaiksnījumus. Līdz ar to, lai gan karš un terorisms savā būtībā ir politiskas un vardarbīgas aktivitātes ar nolūku īstenot savas intereses, šie akti varētu būt taisnīgi, ja to mērķi būtu tikumīgi un ņemtu vērā cilvēku labklājību. Taisnīga kara mācības uzdevums ir risināt kara legītimēšanas nosacījumus, saglabājot cieņu pret cilvēka iesaistīšanu plašākā politiskās gribas un darbības izpausmes kontekstā, kas pārvar tradicionālu starpvalstu attiecību līmeni. Mūsdienu islāmiskā terorisma inovācija savā ziņā ir spēja ārkārtīgi ātri un efektīgi pielāgoties plašākām laikmeta transformācijām. Runa ir ne tikai par tehnoloģisko inovāciju aprobežšanu, bet arī par sabiedriskās organizācijas principiem starpvaldības periodos (izsakoties Zigmunda Baumana un Antonio Gramši jēdzienos, runa ir par mūsdienu *interregnum*), kuros nācijvalstīm ir arvien grūtāk risināt aktuālās problēmas, tostarp jautājumus par taisnīga kara vešanu.

⁵¹ Šis sarežģītums ne vienmēr ir attiecināms, jo vispārīgi brīdinājumi ir izteikti. Usāma Bin Lādins pirms 11. septembra teroraktiem bija vairākkārt uzrunājis "amerikāņu tautu", izteicis vispārīgus draudus, kā arī, ievērojot islāma noteikumus, aicinājis pievienoties islāma ticībai.

⁵² Pavković, A. "Terrorism as an Instrument of Liberation A Liberation Ideology Perspective". Meggle, G., Kemmerling, A., Textor, M. (eds.) *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*. Ontos: Heusenstamm, 2005, p. 248.

Skat arī Reichberg, G. M., Syse, H. (eds.) *Ethics, Nationalism, and Just War. Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007, p. 8.

⁵³ Pavković, A. (2005). *Ibid.*, pp. 248–249. Skat. arī: Lee S. P. *Ethics and War: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 8.

⁵⁴ Fotion, N. *War and Ethics. A New Just War Theory*. London: Continuum, 2007, p. 122.

Cilvēkzināšanas arī karā un terorismā

Terorisma pētniecības atkarība no *nezināmiem nezināmajiem* ir izmainījusi arī pētniecības raksturu. Epistemoloģisko krīzi raksturojošo elementu – (1) iepriekšējo zināšanu noraidījums un nenoteiktības pieņemšana; (2) dogmatisms un apsteidzoša kontrole; (3) fantāzijas leģitimizācija un institucionalizācija; (4) gaidīšanas režīms – sekas ir terorisma kā pētniecības priekšmeta dekontekstualizācija, kas vienlaikus nozīmē arī atsacīšanos no cilvēka cilvēciskuma, citiem vārdiem, antihumānismu. ITP pētniecības prakse ir skaudri izpaudusies, piemēram, ASV īstenotajā “Karā pret terorismu” (*War on Terror*), tiecoties leģitimēt banālu dihotomiju starp “labajiem un sliktajiem”. No otras puses, uz kara taisnīgumu atsaucas arī organizācijas, kuras ne bez iemesla bieži dēvē par teroristiskām – gan “Islāma valsts”, gan “Al Kāida”, gan arī “Hizbullāh”.⁵⁵ Nenoliedzot ITP sasniegumus, aprakstot teroristisku aktivitāšu operacionālo līmeni, šāda pieeja zaudē saikni ar vēsturisko, ideoloģisko, ekonomisko, politisko, kultūras, kā arī reliģisko kontekstu. Ignorējot šos apsvērumus, mazinās izredzes izprast terorismu kā jēgpilnu fenomenu. Taču, ja nav “jēgas”, nav arī saprašanas. ITP kā specifiska pieeja ne tikai sniedz noteikta veida aprakstus, bet arī pamato pretterorisma, proti, kara vešanas, veidu. Tas ir jautājums par taisnīgu karu – vai un kā var pamatot pretterorisma aktivitātes, kā arī: cik tās ir efektīvas.

Taisnīga kara mācība nodarbojas ar vardarbības izmantošanas leģitimēšanu. Tomēr tas nenozīmē, ka ar savu nolūku un interešu publisku paušanu ir pietiekami, lai iegūtu tiesības uzbrukt, izmantot vardarbību. Tiklīdz ir runa par cilvēciskām vērtībām, t. i., cilvēka cilvēciskumu gan individuālā, gan sabiedriskā līmenī humānisma garā, tad informēšana un apziņošana par savstarpējiem konfliktiem nav pietiekama, jo nepieciešams ne tikai tiesisks, bet arī morāls pamatojums, kas ņem vērā vispārcilvēciskas vērtības.

Terorisma un kara pētniecība, kas pievēršas tikai politiskiem un ekonomiskiem aspektiem, var radīt ačgārnu iespaidu par visu to sarežģītību, ar ko jāsaskaras taisnīga kara argumentācijai. Cienot humānisma tradīciju, TKP un taisnīga kara mācība vērš uzmanību uz kultūrā iesakņotu cilvēku motīviem, kā arī faktoriem, kuri nosaka izpratni par terorismu un karu. Turklāt te jāuzsver, ka ne TKP, ne taisnīga kara mācība nav centieni attaisnot vardarbīgus aktus, – tā ir pieeja, kas tiecas nojaukt epistemoloģiskas un ideoloģiskas robežas, lai terorismu un karu aplūkotu *aiz* morāliskās “labs un ļauns” dihotomijas robežas.

Terorisms, tāpat kā karš, transformējas, un līdz ar to ir kritiski jāizvērtē šo vardarbības formu izpratne. Humānisms kā cilvēka atbildības atzīšana organizētas vardarbības kontekstā gluži vienkārši ir metodoloģisks pamatnosacījums, kas mudina pētnieciskajā darbā ņemt vērā cilvēka cilvēciskumu. Tātad gan karš, gan terorisms būtu jāaplūko nevis kā *kails notikums*, bet gan kā *ietērpts notikums*.

⁵⁵ Par taisnīga kara konfliktā starp Izraēlas valsti un organizāciju “Hizbullāh” skat.: Aboultaif, E. W. “Just war and the Lebanese resistance to Israel”. *Critical Studies on Terrorism*, 9(2), 2016, pp. 334–355.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

1. 2013. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija. Pieejams: <http://dp.gov.lv/lv/?rt=documents&ac=download&id=1> (skatīts 08.02.2020.).
2. 2016. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacijas/drosibas-policija-publice-parskatu-par-dienesta-darbibu-2016.-gada.art70> (skatīts 12.02.2020.).
3. 2018. gada publiskais pārskats. Rīga: Drošības policija. Pieejams: <https://www.vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacijas/valsts-drosibas-dienests-publice-parskatu-par-dienesta-darbibu-2018.-gada.art129> (skatīts 08.02.2020.).
4. Aboultaif, E. W. "Just war and the Lebanese resistance to Israel". *Critical Studies on Terrorism*, 9(2), 2016, pp. 334–355.
5. Atran, S. "Why ISIS has the potential to be a world-altering revolution". *Aeon Essays*, 2015. Pieejams: <https://aeon.co/essays/why-isis-has-the-potential-to-be-a-world-altering-revolution> (skatīts 08.02.2020.).
6. Baudrillard, J. *The Spirit of Terrorism*. Translated by Chris Turner. London: Verso, 2002.
7. Begby, E., Reichberg, G. M., Syse, H. (Eds.) *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.
8. Bergoffen, D. B. "The Just War Tradition: Translating the Ethics of Human Dignity into Political Practices". *Hypatia*, 23(2), 2008, pp. 72–94.
9. Dixit, P., Stump, J. L. (eds.) *Critical Methods in Terrorism Studies*. London: Routledge, 2015.
10. *European Union Terrorism Situation and Trend Report 2019*. Pieejams: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/terrorism-situation-and-trend-report-2019-te-sat> (skatīts 03.02.2020.).
11. Fotion, N. *War and Ethics. A New Just War Theory*. London: Continuum, 2007.
12. Frank, M. *The Cultural Imaginary of Terrorism in Public Discourse, Literature, and Film*. London: Routledge, 2017.
13. Gunning, J. "A Case for Critical Terrorism Studies?" *Government and Opposition*, 42(3), 2007, pp. 363–393.
14. Jackson, R. "The Core Commitments of Critical Terrorism Studies". *European political science*, 6(3), 2007, pp. 244–251.
15. Jackson, R. "The epistemological crisis of counterterrorism". *Critical Studies on Terrorism*, 8(1), 2015, pp. 33–54.
16. Jackson, R., Toros, H., Jarvis, L., Heath-Kelly, Ch. "Introduction: 10 Years of Critical Studies on Terrorism". *Critical Studies on Terrorism*, 10(2), 2017, pp. 197–202.
17. Kepel, G. *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East*. Translated by Pascale Ghazaleh. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
18. Krenberga, O. "Ekskluzīva intervija ar "Daīš" savervēto Mārtiņu: Esmu vilies "Islāma valstī"". *LSM*, 2016. Pieejams: <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/ekskluziva-intervija-ar-dais-saverveto-martinu-esmu-vilies-islama-valsti.a216068/> (skatīts 12.02.2020.).
19. Lee, S. P. *Ethics and War: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
20. McCready, D. "Ending the War Right: *Jus Post Bellum* and the Just War Tradition". *Journal of Military Ethics*, 8(1), 2009, pp. 66–78.
21. Mūsavi, L. "Pāriešana islāmā Lielbritānijā: pārbaudījumi, kurus nākas pārvarēt musulmaņu konvertītiem". *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. 15, 2012, 104–124. lpp.
22. Pavković, A. "Terrorism as an Instrument of Liberation A Liberation Ideology Perspective". Meggle, G., Kemmerling, A., Textor, M. (ed.) *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*. Ontos: Heusenstamm, 2005.
23. *Pew Research Center Globally, People Point to ISIS and Climate Change as Leading Security Threats*. 2017. Pieejams: <https://pewrsr.ch/2V1rVUD> (skatīts 04.02.2020.).

24. Putinceva, K. Dzintarzeme nav nobriedusi citām rasēm. *Diena*, 2015. Pieejams: <https://www.diena.lv/raksts/latvija/zinas/dzintarzeme-nav-nobriedusi-citam-rasem-14101222> (skatīts 08.02.2020.).
25. *Radikalizācija*. Rīga: Valsts drošības dienests. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/?rt=documents&ac=download&id=48> (skatīts 08.02.2020.).
26. Reichberg, G. M., Syse, H. (eds.) *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007.
27. *Rīcība terorisma draudu gadījumā*. Rīga: Valsts drošības dienests. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/publikacijas/riciba-terorisma-draudu-gadjuma.art26> (skatīts 08.02.2020.).
28. Shanahan, T. "The Definition of Terrorism". Jackson, R. (ed.) *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*. New York: Routledge, 2016.
29. Schreurs, M. "Humanism and Terrorism: On the Dialogic Imagination of a Grotesque Reality". *Journal of Constructivist Psychology*, 31(1), 2018, pp. 39–53.
30. Schuurman, B. "Topics in terrorism research: reviewing trends and gaps, 2007–2016". *Critical Studies on Terrorism*, 12(3), 2019, pp. 463–480.
31. Schuurman, B. "Research on Terrorism, 2007–2016: A Review of Data, Methods, and Authorship". *Terrorism and Political Violence*, 2018.
32. Silke, A. (ed.) *Research on Terrorism: Trends, Achievements and Failures*. London; Portland: Frank Cass, 2004.
33. Stašulāne, A., Priede, J. "Politiskais un pilsoniskais naratīvs: Latvijas musulmaņu jauniešu politiskās līdzdalības noteicošie faktori". *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. 18, 2015, 62.–86. lpp.
34. Stump, J. L. "Methodology and the Critical Study of Terrorism". Jackson, R. (ed.) *Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*. London: Routledge, 2016.
35. Taylor, I. "Just War Theory and the Military Response to Terrorism". *Social Theory and Practice*, 43(4), 2017, pp. 717–740.
36. *Terorisma finansēšanas novēršanas stratēģija 2019.–2021. gadam*. Rīga: Valsts drošības dienests, 8. lpp. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/informativi-materiali/> (skatīts 02.02.2020.).
37. United States Department of Defense. *DoD News Briefing – Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*. Pieejams: <https://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636>.
38. *VDD gada pārskati no 2013. līdz 2018. gadam*. Rīga: Drošības policija. Pieejams: <https://vdd.gov.lv/lv/noderigi/gada-parskati/> (skatīts 08.02.2020.).
39. Whittaker, D. J. (ed.) *The Terrorism Reader*. London: Routledge, 2003.
40. Сисе, X. *Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах*. Москва: Весь Мир, 2006.

Summary

This article explores the confluence of human knowledge (human research) with terrorism research and just war theory. After a brief overview of leading trends in both the world and Latvia that outlines the shortcomings of the conventional terrorism research – the analytical weakness and methodological negligence, in other words, overreliance on secondary materials, the structural linkage with the industries of security and counterinsurgency, and dependence on the government and military industries, epistemological principles of 'ignorance' and methodical 'problem solving'. The article goes on to look at another strand of terrorism research – critical research of terrorism, which emphasizes the cultural, social and political context. Integrating the insights of critical theory, the critical terrorism research addresses

the problem of terrorism in a broader sense, namely, from the viewpoint of human knowledge (human research), and emphasizes the emancipatory purpose (universality of human value), challenging the role of the state in terrorism research. Emphasizing the importance of human research and the principles of humanism, the article offers an insight into the just war theory that has traditionally focused on interstate wars, but currently is increasingly being reinterpreted to view terrorism in a meaningful way. As warfare changes, so does war, and terrorism likewise. Therefore, understanding of these forms of violence needs to be critically evaluated. Humanism as a recognition of human responsibility in the context of organized violence is simply a methodological framework that encourages researchers to consider human activities, including violent human characteristics.

Keywords: *terrorism, war, research, studies, methodology, humanism.*

This research is funded by the Latvian Council of Science, project FLPP-2019-1, No. lzp-2019/1-0259.

Pētījumu ir finansējusi Latvijas Zinātnes padome, projekts FLPP-2019-1, Nr. lzp-2019/1-0259.

The Influence of Sufism on the Sudanese Belt *Sūfisms “Sudānas joslas” zonā*

Salah M. Sharief

University of Latvia
Faculty of Humanities
Višvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

Abstract

As of the last decade of the 20th century, the Middle East and Africa have been the birthplace of extremist organizations espousing a radical ideology, which encourages violence against the dissenters and branding them apostates. Organizations like Al-Qā'ida and Dā'ish/ISIL performed numerous terrorist acts around the world, but especially in the Middle East. Other Salafi organizations like Boko Haram also gained recognition in international media disproportionate to their actual size. This discourse was behind the coinage of the term 'Islamic Terrorism', which casts a shadow of suspicion on any member of the Muslim community worldwide and served as an impetus for the writing of this paper as a means of shedding light on other Muslim organizations, which arguably are much larger in scope and influence. At the same time, these organizations are peaceful in nature and characterized by an incomparable level of tolerance.

In my quest for sources of both narratives, I traced the history of the advent and dissemination of Islam in Africa – such a diverse geographic, cultural, ethnic and religious setting. I discovered that whereas the advent of Islam in the northern part of the region (North Africa) unfolded relatively quickly through invasion, it entered the Sudanese Belt (an area from the red sea shore of modern-day Sudan in the East to today's Mauritania by the Atlantic Ocean in the West) more gradually via trade relations and the influence of Sufi sheikhs. They lived with the people indigenous to the area and seamlessly weaved themselves into the fabric of the societies they came to counsel.

This paper argues that the areas where Sufi Islam is present have been largely shielded from extremist ideologies, and the reverse is true for North Africa, where Islam arrived in a relatively short period of invasion. The argument is presented by looking at the example of modern-day Sudan, which leads me to examine the phenomenon of Sufi orders entering political life through direct involvement by establishing political parties, which propelled them into direct confrontation with representatives of a different branch of the Islamic movement in politics, namely, the Islamists. Arguably, the strongest Islamist party in the Middle East and Africa of today is the Muslim Brotherhood. I look at the diverging values of the two. Where the Muslim Brotherhood is arguably seeking absolute political power through a rigid organizational structure, the Sufi orders have been integrating into the political life of the country of residence. I argue that this example constitutes an opportunity to renegotiate the social contract between different factions of the society and lay the foundation for a different Islamic narrative. One based on pluralism, tolerance and understanding, which has the potential to gradually transform the sociopolitical environment of the entire Sudanese Belt in this direction.

Keywords: Sufism, Al-Qā'ida, Dā'ish, Boko Haram, South Sudan.

Introduction

For a decade or so, the news have become a stage for seemingly incessant scenes of bloody violence imposed upon civilians by terrorists. Organizations that have spread throughout the world of today under different names such as Al-Qā'ida, Dā'ish, Boko Haram etc. have been responsible for many of these attacks committed in the name of Islam. This phenomenon was behind the introduction of the term "Islamic Terrorism" into the public discourse. Unfortunately, this has had the effect of viewing the entire body of Muslim population through this lens. This has been particularly pronounced in the case of Muslims living in the Middle East and Africa, which drove me to write this paper as a means of illuminating the peaceful, tolerant nature of Islamic tradition exemplified by the influence of Sufi orders among the Muslims of this region, which has been conspicuously absent from public discourse as of late.

I have looked at the spread of Islam throughout Africa as a means of shedding light on the influence of Islamic tradition on a diverse geographic, cultural, ethnic and religious setting.

Whereas the advent of Islam in the northern part of the region (North Africa) unfolded through invasion, it entered the southern part via trade relations and the influence of Sufi sheikhs, who lived with the people indigenous to the area and seamlessly weaved themselves into the fabric of the societies they came to counsel. I shall refer to this area as the Sudanese Belt. The civilization of this part of Africa crystallized during the period between the eighth to the eighteenth century. The Sudanese civilizations rose between West Africa and the Nile Valley as a unified chain, as a sequential loop of historic and geographic elements. For instance, the kingdoms of Ghana and Tuklore appeared in the period between 800–1230 AD, which is directly after the collapse of the Nubian, pagan and Christian kingdoms of Alodia and Macoria between 300–800 AD. This exemplifies the mutual influence between the kingdoms of the Sudanese Belt, and the role of migration and the cultural exchange this entailed, which allows us to speak of a common culture and assign the name of the Sudanese Belt to an area from the Red Sea of the Sudan in the East to the Atlantic Ocean in the West¹.

In this paper, I looked at the Sudan as a salient example of the prominence of Sufi Islam, where burial sites of Sufi saints are among the most popular tourist attractions of the capital to this day. The influence of Sufism affects all aspects of life, including politics and sports. For instance, when I was a football player in the Sudan of the 1960s and 70s, my team had to obtain the blessing of a certain sheikh before any match considered to be of importance as a means of soliciting divine assistance to reach victory. Sometimes the visits resulted in the distribution of amulets to the entire team, which had to be affixed to the uniform of the players during the match.

In the course of this paper, I will seek to compare North Africa with the Sudanese Belt in an attempt to explain why the latter has been largely shielded

¹ Abdul Hādī Aṣ-Ṣiddīq. *The Sudanese Belt*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, 2005, p. 61.

from the influence of violent extremism and terrorism. The low number of Sudanese recruits among Dā'ish members is a testament to this argument despite the lack of meaningful efforts on the part of the Sudanese authorities to counter Dā'ish propaganda, which – in contrast, was extremely effective in North Africa. The deep rootedness of Sufi values in Sudanese society is also exemplified by the failure of the so-called “Civilization Project” of the Bashir regime aiming at instilling the values of the eponymous slogan of the Muslim Brotherhood into the population. During their thirty years in power starting from the military coup of 1989 the National Congress Party (NCP), which had close ties to the Sudanese branch of the Muslim Brotherhood failed to transform the culture and traditions of their subjects and was toppled by a peaceful uprising in 2019. The youth brought up during the rule of the NCP was instrumental to its downfall, which is also confirmation to the prevalence of the Sufi tradition in the Sudan. I shall show in this paper how Sufi sheikhs are ingrained into the lives of the society accompanying its members through major events in their lives from beginning to end. When a baby is born, he or she is taken to the sheikh for a blessing. From an early age, he or she is sent to the Khalwa to memorize the Qur'ān and learn the basics of Islam. A blessing is also required for the beginning of school, graduation – even in the case of medical doctors and engineers. The sheikh is called upon again to perform the rites of marriage or death.

However, let us start at the very beginning and trace the advent of Islam in Africa.

Conquest of Egypt

The siege and conquest of Alexandria in 641/642 AD ushered Islamic rule into Egypt under the leadership of 'Amr Ibn Al-'Āṣ. Invading Egypt was no easy task, and the caliph 'Umar Ibn Al-Khattāb was purportedly hesitant about the potential success of conquest due to the difficulty of securing sufficient manpower to 'Amr Ibn Al-'Āṣ' army. The Caliph was under significant pressure on several accounts, the first of which was due to his introducing the idea of taking Islamic rule into territories beyond the traditional habitat of Arab tribes. The second was the challenges faced in the Levant, which were yet to surrender to Muslim rule. Moreover, after the Levant's acquiescence to Muslims Umar was faced by other problems: the spread of famine all over the Arabian Peninsula² and an outbreak of the plague in Palestine, which extended to the Levant and Basra. This had the effect of turning Umar Ibn Al-Khattāb's mind away from the idea of further conquests due to the difficulties associated with procuring sufficient troops to execute them.

However, when the Islamic Caliphate had secured its survival and life had gone back to normal, 'Amr Ibn Al-'Āṣ took the opportunity of the Caliph's visit to the Levant in order to draw his attention to the conquest of Egypt. His main argument for conquest of Egypt was purportedly the Roman army's retreat from Palestine to the Nile valley where it should be defeated before it has a chance

² Mohamed Hussein Heikal. *Alfarouq Omer*. An-Nahda Almasriya Library, 1963, p. 64.

to regroup and fortify itself. ‘Umar Ibn al-Khattāb was convinced at the end of the trip, but he still asked for more time until he returned to Medina³.

After securing the consent of the Caliph in December 639 AD, ‘Amr Ibn Al-’Āṣ set off from Palestine towards Egypt with a force of 4 000 troops. Most of the soldiers belonged to the Arab tribe of ‘Akk, whose members lived in the villages of the Tihāma plain along the shores of the Red Sea. Some Roman and Persian converts to Islam also joined the Arab soldiers. However, the Caliph reconsidered his orders to ‘Amr Ibn Al-’Āṣ thinking it foolhardy to expect to conquer a country as large as Egypt with mere 4 000 soldiers. Consequently, he wrote a letter commanding ‘Amr Ibn Al-’Āṣ to turn back. The commander purportedly guessed the content of the letter and therefore delayed its receipt until the army had crossed the border of Egypt. After opening it, ‘Amr Ibn Al-’Āṣ went on to consult his companions as to the course of action to be adopted. The view was unanimous that, as they had received the letter on Egyptian soil, they had a permission to proceed”.⁴

When the Caliph ‘Umar Ibn Al-Khattāb received the reply, he decided to watch for further developments and concentrate fresh forces at Medina, which could be dispatched to Egypt as reinforcements”⁵. ‘Amr Ibn Al-’Āṣ continued on his way through Egyptian cities until he reached the city of Alexandria, which might have resisted its invaders for months or even years, especially if it was supplied from the sea, but this was not to be. The Byzantine Empire as a whole and its capital city of the province of Egypt in particular were torn apart by rivalry and infighting as narrated by John of Nikiu. The emperor Heraclius had died on 11 February 641 AD, two months before the surrender of Babylon. “He had ordained that imperial authority should be shared between his two sons, Constantine and Heraclius. It was never a workable scheme, and Constantine took effective charge. He summoned Cyrus back from exile and the military commander in Egypt to a conference, at which he agreed that he would send more troops to Egypt. Preparations for the expedition were already under way when, on 24 May, Constantine suddenly died. Power now passed to his younger half-brother Heraclius and his ambitious mother, Martina. The new government seems to have been determined to make peace with the Muslims and Cyrus was now sent back to Alexandria, not to strengthen the resistance, but to see what terms could be negotiated. The new rulers in Constantinople may have felt that they needed all their military resources to maintain their position in the capital. Cyrus may have hoped that he could re-establish the tribute arrangements he had put in place before 639 AD. After all, the Byzantines had often paid subsidies to barbarians to keep out of their territory before, and this small group of marauders might be prepared to accept terms”⁶. Cyrus left Rome quietly in October and went to negotiate with ‘Amr Ibn Al-’Āṣ in Al-Fuṣṭāṭ. Cyrus felt that he had no alternative, but to accept the *fait accompli*

³ Mohamed Hussein Heikal. *Alfarouq Omer*. An-Nahda Almasriya Library, 1963, p. 89.

⁴ Ibid., p. 90.

⁵ Ibid.

⁶ Hugh Kennedy. *The Great Arab Conquest*. Kindle version, 2008, p. 157.

and peace was finally agreed on 28 November 641 AD. The people of Alexandria were to pay tribute. The Roman army was to leave the city with its possessions and treasures and return to Constantinople by sea. There was to be an armistice for eleven months until September 642 AD. In the meantime, the Muslims would keep 150 soldiers and 50 civilians as hostages to ensure that the terms of the agreement were implemented”⁷. The last Byzantine troops under Theodore set sail for Cyprus on 17 September and the final act was played out when, at the end of the eleven-month truce, ‘Amr Ibn Al-’Āṣ formally entered the city without meeting any resistance on 29 September. A thousand years of Graeco-Roman rule were at an end. The story goes that ‘Amr Ibn Al-’Āṣ had intended to make Alexandria his capital, which would have been the natural move, but that he was prevented from doing so by the Caliph ‘Umar, who feared the Christian and Hellenic influence of the city. Instead, the governor and the army of conquest were established just north of the fortress of Babylon, on a site that became the nucleus of old Cairo. The Egyptian-Arab tradition claims that the decision was made by the Caliph ‘Umar, who, as in Kūfa and Basra, did not want the Muslim armies to be separated from Arabia by water”⁸. The settlement became known as Al-Fuṣṭāṭ, either from one of the numerous Arabic words for tent or as an attempt at transliterating the Greek word *fossaton* or ditch.

Expansion into North Africa

Thus, ‘Amr Ibn Al-’Āṣ became the first Muslim governor of Egypt. Historical sources give him a good reputation, including of his competence as a military commander and a politician, but also of him being a just leader. In 645, AD ‘Amr Ibn Al-’Āṣ was dismissed by the new caliph ‘Uthmān Ibn ‘Affān, who was engaged in centralizing the government of the caliphate. Consequently, ‘Amr Ibn Al-’Āṣ was replaced with Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ, who was less likely to have close ties with the conquering army and could be relied upon to send more revenue to Medina. However, ‘Amr was not finished yet. He played an important role as adviser to his distant cousin Mu’āwiya Bin Abī Ṣufyān, the first Umayyad Caliph, in the struggle for power that followed Uthmān’s death in 656 AD. In 658 Mu’āwiya appointed him to lead an army to take Egypt from the supporters of his rival ‘Alī”⁹.

In 642 AD, soon after ‘Amr Ibn Al-’Āṣ became the first governor of Egypt, he began to prepare for invasion of North Africa; it began with a raid on the western frontier “‘Amr was soon off again, leading his men west to Sabra (Sabratha). Here the local people, imagining that ‘Amr Ibn Al-’Āṣ was far away and preoccupied with the siege of Tripoli, had dropped their defences. The city was taken and plundered. Soon after this Leptis Magna (Labla) also fell into Arab hands. ‘Amr Ibn Al-’Āṣ then returned to Egypt, no doubt well pleased with the booty he and

⁷ Hugh Kennedy. *The Great Arab Conquest*. Kindle version, 2008, p. 15.

⁸ Ibid., p. 160.

⁹ Ibid., p. 164.

his followers had amassed. It had been a great raid, but it was not a conquest. Only in Barqa did ‘Amr Ibn Al-’Āṣ leave any sort of presence by imposing taxes and appointing a governor, ‘Uqba Ibn Nāfi’, who was to become the hero of the Muslim conquest of North Africa and whose name, like that of Khālīd Bin Al-Walīd in Iraq and Syria, was to go down in history and legend as an example of military leadership and derring-do.”¹⁰”

The dismissal of ‘Amr Ibn Al-’Āṣ from the governorship of Egypt in 645 AD meant that there was a pause in Arab conquests. It did not last long, however. In 647 AD, the Caliph Uthmān Ibn ‘Affān sent a new army to Egypt to assist the African campaign. A list of the composition of the army suggests it numbered between 5 000 and 10 000 of mostly recruits, like the majority of the Arabs who had originally conquered Egypt from south Arabian tribes. They were commanded by the new governor of Egypt Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ. The expedition moved fast along the North African coast into what is now southern Tunisia. Meanwhile, Gregory, the Exarch of Africa, commanded the Byzantine forces in the area who seemed to have decided to move from the traditional capital at Carthage and base himself at Sbeitla in southern Tunisia, probably so that he could meet up with Berber allies and oppose the invaders more effectively. The two armies met outside the city. The Byzantines were defeated and, according to Arabic sources, Gregory was killed in the battle, although according to Theophanus and other Christian sources, he escaped and was later rewarded by the emperor.

This was the only major military encounter between the Muslims and the Byzantine forces in North Africa. It is intriguing that Gregory made no attempt at using the Byzantine fortresses constructed in the area, but chose to encounter the enemy in an open field battle. After this defeat, what remained of the imperial army seems to have retreated to Carthage and left the Arabs and the Berbers to fight for control over the countryside, which due to the fierce resistance of the latter continued for up to around 709 AD.

Subduing the elusive Nubian Kingdoms

Further events were shaped by changes in the government of the caliphate as much as by events on the campaign. In 680 AD the Caliph Mu’āwiya Bin Abī Ṣufyān died and his son and successor Yazīd I decided to reappoint ‘Uqba Ibn Nāfi’ to his old post”¹¹ who successfully continued the invasion campaign until he reached the Atlantic Ocean. It was a vast territory containing diverse landscapes, including the coastal and mountainous area and the great African Sahara in the background and mostly inhabited by Christians.

‘Amr Ibn Al-’Āṣ sent ‘Uqba Ibn Nāfi’ as field commander ‘to invade the Nubian kingdoms in the southern frontier in the year 642 AD. He encountered great resistance, which was due to the Nubian kingdom having converted to Christianity in the period of emperor Justinian, soon to be followed by the Arab-Islamic

¹⁰ Hugh Kennedy. *The Great Arab Conquest*. Kindle version, 2008, p. 207.

¹¹ *Ibid.*, p. 212.

conquest of Egypt when the Nubians were insulated from direct communication with the Christian world in the north of the Mediterranean Sea. The first Arab attempt to conquer Nubia failed, which gave the Nubian kingdoms independence for centuries after having reached a profitable agreement with the Caliph. The Nubian kingdoms had so much leverage with the Caliph; they could even use it to intervene for Egyptian Copts.”¹²

Penetrating the Nubian kingdoms was no easy task for the people of Hijaz and Yemen who were accustomed to fight with swords while the Nubians had perfected the art of archery to the extent that the Arabs called the Nubians ‘the eye archer’.¹³

Not much changed until ‘Amr Ibn Al-’Āṣ was replaced by Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ as governor of Egypt. The southern border of Egypt continued to be a source of tension for the new rulers of the country, because the Nubians depended on it for food supplies and hence, continuously carried out attacks into its territory until Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ launched a campaign against them in 651 AD and reached the capital of their kingdom. Consequently, the Nubians called for reconciliation, which he accepted. The terms among others were that every year the Nubians were to give 360 slaves to the Muslims, who shall return the favour with food supplies. This, according to Al-Maqrīzī, whose account was later widely quoted and became common knowledge through the medium of school textbooks in Sudan, was sufficient to keep peace alive between the two parties for another 600 years between 651 and 1323 AD. The agreement contained 13 items of mutual commitment in total to include:

- A promise to secure mutual armistice between the parties;
- Free passage through each other’s territories;
- Ensuring mutual safety when staying in each other’s territories;
- sending back any fugitive Muslim slaves and ensuring their safety in anticipation of their departure;
- maintaining mosques and ensuring freedom of worship for Muslims.

However, some scholars have since called into question the authenticity of Al-Maqrīzī’s account on this treaty, which was largely quoted by later historians.

The challenge lies in Al-Maqrīzī account being the only source, which historians have relied upon in their attempt to shed light on the outcome of the military campaign of Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ. In accordance with his narrative Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ invaded the Nubian kingdom, besieged their capital city Dongola by employing the catapult, an instrument of war they hadn’t encountered before. It hit their main church with stones compelling their king Kledworth to ask for peace and Abdullāh Bin Sa’d Bin Abī Sarḥ to comply, which resulted in the Bacte treaty that opened the door to Islam in the Sudan, and the Arabs, in the land of the Beja, and the kingdoms of Macoria and Alodia.

Professor Yusuf Faḍl, after listing seven different texts on the invasion of Nubian kingdoms in 652 AD arrives at Almaqrīzī’s account to conclude it was marred by

¹² Usāma, A. An-Nūr. “Kingdom of Kush-State”, *Nubi civilization.com*, Wordpress, October 31, 2014, Web. October 10, 2019.

¹³ Al-Baladhūrī. *The Conquest of States*. Lebanon, Maktabat Al-Hilāl, 1987, p. 331.

doubts. For example, his mentioning of a mosque being built by Muslims shortly after the battle is not in harmony with accounts of other historians such as Ibn Sālīm Al-Aswānī who visited Dongola some 300 years later and never mentioned the presence of a mosque in the city. Professor Faḍl brought his readers' attention to the name of the treaty used by Al-Maqrīzī, i.e. 'Bacte' when early sources like Ibn Alḥakam, Al-Balādhurī Aṭ-Ṭabarī, Al- Mas'ūdī, Ibn Khadazba, Yāqut Al-Ḥamawī and Al-Maqrīzī himself mentioned 22 texts of this agreement with the name 'Truce and Reconciliation', while the term 'Bacte' was only mentioned in 5 texts.

Al-Balādhurī said about the battle: "one day they came out and stood in rows, facing us, we wanted to make it one attack with swords, we could not defeat them, they defeated us and many among us lost their eyes. 'Amr Ibn Al-'Āṣ refused to make peace with them, he continued to fight them until he was recalled and Abdullāh Bin Sa'd Bin Abī Sarḥ took his place."¹⁴

"Other contradictions were found between Al-Maqrīzī's account and that of other prominent historians such as Aṭ-Ṭabarī, Ibn Al-Athīr and Ibn Khaldūn. For instance, Al-Maqrīzī reports the Nubians were defeated in the battle concerned, while Al-Balādhurī stated the contrary or that the Muslims were unable to achieve victory so they decided to conclude a truce instead. Hence, there was no clear winner, nor a defeated party. Moreover, other early sources made no mention of Muslim armies even reaching the Dongola kingdom as reported by Al-Maqrīzī.

The popularity of Al-Maqrīzī's narrative, which has been widely quoted at face value disregards his account having gone through several stages of editing in response to fluctuations in the political landscape. For example, Al-Maqrīzī's account was found to have been revised by The Umayyad governor, Abdul Azīz Bin Marwān in 826 AD, as well as by the two Abbasid Caliphs, Mahdī and Mu'tasim¹⁵".

In spite of diverging opinions about the treaty concerned, it secured a stable relationship between the Nubians and the Muslim Arabs, the rulers of Egypt. It served as a vehicle for establishing vibrant trade, diplomatic and social relations between the parties. Moreover, some Arab nomadic tribes chose to immigrate into Sudanese lands looking for pastureland and opportunities for trade after being unable to adapt to the sedentary life style of the Egyptian countryside. In this manner, Arab Muslims already coexisted with Nubians even before Ibn Sarḥ's military campaign. This offers a potential alternative to Al-Maqrīzī's narrative on the motives behind the conclusion of the truce between the Muslims and Nubian Christians, in accordance to which the armistice agreement might have been an act of accommodation for pre-existing economic and social ties between the parties. In this light, the agreement was a balanced one serving the needs of both communities. The Nubians undertook to provide slaves while the Arabs guaranteed to satisfy

¹⁴ Usāma, A. An-Nūr. "Kingdom of Kush-State", *Nubi civilization.com*, Wordpress, October 31 2014, Web. October 10, 2019.

¹⁵ Ibid.

the Nubian's nutritional needs. It also provided free trade, safe passage through each other's territories, as well safeguarding the rights of individuals as well as their property and religious sites. Through this agreement, the parties committed to good neighbourly relations, non-interference in each other's internal affairs and clearly excluded the possibility of further invasion attempts, which one might argue, was quite a progressive agreement for the region in the 7th century AD.

It was also instrumental to the Arabs spreading throughout Nubian lands, which extended from 651 to 1323 AD. Their quest for pastureland took them far away from central political power. Eight centuries passed from the first wave of Arabs entering Sudan and the establishment of the first Sudanese Islamic Sultanate of Sennar, where the Arab tribes shared power with the Nubians starting from 1504 AD.

Islam in the Sudanese Belt

Our description so far has shown how the conquest of Egypt constituted the first step towards taking the whole of North Africa. The newly acquired territories were characterized by a diverse landscape consisting of three distinct territories. The first is the flat surfaced coastal strip extending from Egypt to Morocco, then comes the mountainous area behind it beginning with the lush mountains of Libya and ending with the bare Atlas Mountains of Morocco. Then comes the Sahara – the great African desert to the south, which fades into Bilād As- Sūdān or the Sudanese Belt. The name has been used to describe a region stretching from the Atlantic Ocean in the west to the Red Sea in the east. Every one of the aforementioned parts has a distinct climate and is inhabited by different ethnic groups such as the Berber people in the north and the Tuareg in the Sahara and the Sūdān, as they were named by the Arab when referring to the black people living between the desert and the tropical part of Africa.

The Islamic conquest of those territories was achieved in a relatively short time between 641 and 708 AD storming through the coastal areas previously occupied by the Roman and Byzantine Empire. However, the deeper southern parts behind the coastal area were a very different story. Those were much more challenging to conquer due to the fierce resistance put up by the Berber people of the Maghreb and the Nubians in the Nile Valley. It took several centuries for Islam to reach the Sudanese Belt from the Maghreb down to West Africa and through Nubian lands approximately from 651 to 1323 AD.

The native people of these areas had well established trade relations. The Berber and the Tuareg exchanged salt with gold. "The dialogue between the desert and the forest began since the beginning of history. The trade of the salt of the north and the gold of the south began before the existence of a common language; it started without words in what is called the 'dumb trade'. It developed to include tools, fabrics, perfumes in return for ivory and ostrich feathers, which were the first steps in economic, industrial progress. As a result of this progress cities like Zanata, Sunhaja, and Odagst blossomed as trading centers."¹⁶

¹⁶ Abdul Hādī Aṣ-Šiddīq. *The Sudanese Belt*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, 2005, p. 21.

Arab traders entered the stage of the Sudanese Belt after the conquest of Egypt and the Maghreb trade activities, which is arguably one of the ways in which Islam slowly and gradually, spread from north to south to western Africa from the Maghreb and from Egypt to the Nubian kingdoms. At the early stages, the traders played a principal role in introducing Islam to the African kingdoms, but from the 10th century AD onwards they were upstaged by different Sufi orders or *tariqas*. For example, growing trade activities along contact lines between Muslim territories and people indigenous to the area in the Sudanese part of the Sahara served as an impetus to the founding of the cities of Aoudaghost, Walata and Sigilmasa. Some traders lived with the African tribes and became part of their kings' retinue who sometimes converted to Islam because of such interactions. In this manner, the king of Mali Baramanda was purportedly nicknamed 'the Muslim' in 1050 AD. His kingdom had been suffering from drought and he sought help from a Muslim, who invited him to pray together for mercy to be brought over his people. It had begun to rain shortly after they did so, which is when the king converted to Islam¹⁷.

The advent of Sufism in the Sudanese Belt

The vibrant trade along the so-called Sudanese road connecting the Nile valley to Kurdofan and Darfur with West Africa resulted in the founding of the Great African Empires such as InKanem – Brnu Empire, Bagrami and Ouaddai adjacent to the Nile Valley and the Kingdoms of Darfur, Tagali and Sinnar. With time this road branched out into Upper Egypt, which was the desert artery connecting Darfur and Kurdofan in modern day Sudan to Asyut and Aswan in Egypt, which was called "Darb Al-Arba'in" or the "Forty Day Path" and went on towards Lake Chad. Traces of the significance of these trade routes remain to this day, for instance one of the biggest roads in the capitals of Sudan and Chad bear the same name. The particular road is still in use by camel exporters from Sudan to Egypt. Trade routes were also carriers of the diverse cultures of peoples living throughout the Sudanese Belt. They were instrumental to spreading the Maliki Doctrine and the influence of Sufi orders between Upper Egypt and Central Sudan far into western Africa and the Maghreb. For example, they assisted the Tijani Order to spread throughout modern day Sudan to Upper Egypt and to Timbuktu and Sokoto down to the Lake Chad area, Darfur, Waddai and Brno in the west.¹⁸

With the increasing numbers of Africans converting to Islam between 651 and 1323 AD the number of intermarriages between the Muslim population and the people indigenous to the Sudanese Belt rose steadily, which led to a mingling of social customs. This phenomenon aided the spread of Sufi orders; because Sufi sheikhs moved throughout the area and lived with the people, they met on their way and taught the basics of the Islamic faith wherever they went. They also were

¹⁷ Abdul Hādī Aṣ-Ṣiddīq. *The Sudanese Belt*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, 2005, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

tolerant enough to engage in dialogue about the customs and traditions of those people, which in turn resulted in a questioning and revision process followed by adjustments to those traditions bringing them in line with Islamic principles. This is how unfettered polygamous practices of were replaced the more limited version of four wives provided for by Islamic law.

Most of the Sufis came to the western part of the Sudanese Belt from the Maghreb through Upper Egypt and onwards to central areas of modern-day Sudan, especially in the period of the Blue Sultanate or the Funj Sultanate in Sennar from 1504–1821. The Funj Sultans acted as sponsors of Islam encouraging the settlement of Muslim holy men in their domain. “With the establishment of the Sennar Sultanate, the flow of West Africans to the Sudan increased on their way to pilgrimage and back. Sennar became a source of Islamic culture. The number of students in the Sudanese Khalāwī (schools for memorizing Qur’ān) exceeded a thousand.”¹⁹

The Sufi orders also built direct contacts with the people by providing services such as schools, hospitals and religious institutes or Khalwas for memorizing the Qur’ān where they ensured subsistence for their students and their only job was to concentrate on their studies²⁰. This is how various Sufi orders cemented their power in the region and had a strong impact on its population embodied in this description: “Sudan is a country of Sufism par excellence. Islam in Sudan is marked with a special dye of Sufism, even the everyday life is imprinted with this type of innate faith in the Righteous saints.”²¹

The scale of the spreading of Sufism in the region is evident in the map where most villages have been named after Sufi sheikhs, because of their growth around Khalwas. Typically, the sheikh would arrive in any place near a village and sit down under a tree where he would place his meagre belongings, such as a carpet and a pot for water. There he would begin reciting the Qur’ān and people would show their hospitality by bringing food to him, which would herald a long relationship with the sheikh who will gradually become an integral part of the community. The sheikh would be transformed into the community’s spiritual leader, advisor and someone whose blessing is sought after for every major event in the communal life, such as birth, marriage and death. This promotes the deep faith in the sheikh and his abilities. He becomes not only a teacher and a wise man, but also a judge in disputes, even a leader who can change difficult conditions into more favourable ones averting the effects of floods and droughts, which are a regular occurrence in the area. The sheikh is also the physician of the community who has the power to cure physical and psychological ailments. These strong links have survived into the modern age as illustrated by this anecdote told by a rural Sudanese judge who had to arbiter in a dispute between two persons about the ownership of a baby goat. When the defendant put his hand on a copy of the Qur’ān that belonged to

¹⁹ Abdul Hādī Aṣ-Ṣiddīq. *The Sudanese Belt*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, 2005, p. 49.

²⁰ Sabāḥ Mūsa. “Essays”. *Midad.com*, Midad Websites, November 8, 2007, Web. September 10, 2019.

²¹ Ṣafā Alsālīh. “World News”. *BBC Arabic*, BBC, May 12, 2007, Web. September 20, 2019.

the court to vow to be truthful as accustomed, the plaintiff suddenly jumped up to interrupt him, demanding the judge to fetch another copy of the Qur'ān from the village. The plaintiff and his relatives mounted their donkeys and returned after a few hours with a hand written Qur'ān so hefty it had to be carried by three of them. They put the Qur'ān on the judge's desk with a bang and dust spread in the air. The court suddenly fell into complete silence in stark contrast to the constant rumble at rural courts. The Qur'ān was enormous and its pages were falling apart like crusty leaves. When the judge turned to the defendant instructing him to approach the Qur'ān to take his oath, he was surprised to see the man perspiring and struggling to move his lips, his mouth parched. When he managed to speak, his voice trembled to release a cry of panic asking the judge if he did not think it was too much trouble to solicit an oath for the sake of a baby goat.²² One can argue this is testament to the community's belief in the righteousness of their saints more than religious doctrine embodied by the Qur'ān, because the fetched copy had been brought from the village Khalwa. This also signifies a level of fear from the sheikh, because god gives humans a chance to mend their ways until the judgement day, but the punishment of the Sheikh is immediate.

Sufism – a Vehicle for Political Power

This deep-seated faith gives the sheikh immense power over his community, which can be of great political value and many political organizations and parties have been keen to employ to their desired political ends. Thus, some parties have been established on the foundations of Sufi orders such as the Democratic Unionist Party of Sudan and the Khātimiya order, but arguably, the most potent example to this is the Umma Party and the Anṣār order. To this day, they are followers of Muḥammad Aḥmad Bin 'Abdullāh who came to be known all over the Sudanese Belt as Al-Mahdī or the messianic redeemer of Muslim faith. His legend spread all over the Sudanese Belt at a time of great resentment against the oppressive policies of Turco-Egyptian rule of the 19th century Sudan. A widespread feeling of helplessness at the time became fertile ground to ideas of struggle against injustice and inequality with the assistance of a higher power beyond the reality of the age.²³

Muḥammad Aḥmad Bin 'Abdullāh was born in northern Sudan in 1844. He grew up in a humble artisan's family, whose trade was building boats. The family moved to settle in Karari, north of Omdurman when he was a child, but later moved several times in an attempt to find more favourable conditions for trade. This enriched his experience and expanded his horizons. He soon joined one of the Sufi orders and went on to study with different sheikhs gaining knowledge on the Qur'ān and Islamic sciences. He stayed with Seikh Muḥammad Sharief Nūr Ad-Dā'im, the head of the Samaniya order up to 1865 AD where he became his most beloved student due to his piety and adherence to ascetic life style. Following the Sheikh's death, he took his place in the leadership of the order and people

²² Kamāl Al-Jizūlī. *The Government's Baby Goat*. Madārik, Khartoum, 2010, p. 9.

²³ M. S. Algaddāl. *The History of Modern Sudan*. Alamal Co. Press, Khartoum, 1992, p. 114.

began pouring in to see him and seek his blessing. Eventually, this resulted in him becoming convinced of the idea of the Mahdi in 1881 AD and calling on Muslims to believe in him as the Mahdi who will bring eternal justice on earth. His followers became known as the Anṣār, and he soon called on them to wage jihad against the Turco-Egyptian authority. The response came not only from the Sudanese, but also from wide swathes of territory in western Africa. This was mainly due to the fatwa of Seikh ‘Usmān dan Fodio (founder of the Sokoto Caliphate in north Nigeria) who pronounced jihad to be the fifth pillar of Islam instead of pilgrimage to Mecca. He also declared whoever joins the Mahdi in Sudan will be considered a pilgrim to the house of god. West Africans responded to this call by going to Sudan and eventually settling there.²⁴ The Mahdi’s movement succeeded in establishing an independent state under the name of “Al-Mahdiyya”, which lasted from 1885 to 1898 AD, the capital of which became Omdurman in state of Khartoum. Successors of this movement are the Umma Party, which played a prominent role in regaining the Sudan’s independence from British rule in 1956, and continue to be one of the biggest political parties in the country today.

Conclusion

As of the last decade of the 20th century, the Middle East and Africa have been the birthplace of extremist organizations espousing a radical ideology, which encourages violence against whoever disagrees and branding them apostates. Organizations like Al-Qā’ida and Dā’ish performed numerous terrorist acts around the world, but especially in the Middle East. Other Salafi organizations like Boko Haram also gained recognition in international media disproportionate to their actual size. This had the effect of distracting public opinion from assigning these minority factions to their place reserved for a relatively small group of people, which inflicts great suffering on humanity, especially on the Muslim community. This discourse was behind the coinage of the term ‘Islamic Terrorism’, which casts a shadow of suspicion on any member of the Muslim community worldwide. This served as an impetus for the writing of this paper as a means of shedding light on other Muslim organizations, which arguably are much larger in scope and influence. At the same time, these organizations are peaceful in nature and characterized by an incomparable level of tolerance. In order to demonstrate the source of their deep influence on the societies of today, I traced the history of the advent of Islam to Africa and the way Sufism wove itself into the fabric of the societies of the Sudanese Belt where it continues to thrive among millions of Muslims.

In this journey through Islamic history, we also saw that the religion entered Africa through either conquest or trade. The former took place in a relatively short time in the coastal area ranging from Egypt to Morocco. As a result of the relative weakness of the Byzantine Empire at that time, trade became the vehicle for the gradual introduction of Islam into its territories below the Sahara Desert, and

²⁴ Abdul Hādī Aṣ-Ṣiddīq. *The Sudanese Belt*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, 2005, p. 55.

the active role this assigned to Sufi orders until today. From the 8th century onwards, Sufi Islam became the dominant force in the Sudanese Belt where millions of people continue to reside today.

For example, the opening of the largest mosque in West Africa belonging to the Mūrīdiya order with the capacity of 30 thousand worshippers drew impressive crowds in September 2019. There are equally numerous groups of people flocking to Tobi-Senegal's second largest city every year to visit the tomb of the founder of this Sufi order called Ahmed Bamba. Reports indicate that millions of citizens of the country take part in this event. Every year millions queue in front of Bamba's tomb, in memory of his exile to Gabon by the French authorities. The Senegalese of today mostly belong to four Sufi orders: the Tījāniya, Mūrīdiya, Qādiriya and Lainiya. Few Senegalese do not belong to a particular Sufi order, which, one might argue, is the reason behind the immunity of the society against extremist ideology²⁵. In addition to indicating the unequivocal influence of Sufi Islam in the area, but it also speaks of its insusceptibility to post-colonial borders. Sufi festivals and important occasions have the power to attract people from countries throughout the Sudanese Belt.

The current paper argued that areas where Sufi Islam is present were shielded from extremist ideologies and the reverse is true for North Africa, where Islam arrived in a relatively short period of invasion. On some occasions, Sufi orders entered political life through direct involvement by establishing political parties, such as in the case of the Anṣār of Maḥdī and the Khātmiya order. This, in most part, propelled them into direct confrontation with representatives of a different branch of the Islamic movement in politics, namely the Islamists. Arguably, the strongest Islamist party in the Middle East and Africa of today is the Muslim Brotherhood. This was a consequence of the diverging values and practices of those branches. Where the Muslim Brotherhood is arguably seeking absolute political power through a rigid organizational structure, the Sufi orders have been integrating into the political life of the countries where they reside as exemplified by the Umma Party, which continues to be one of the multitude of political parties in the Sudan. The Bashir regime was well aware of the popularity of Sufi orders and sought to gain their approval, which remained elusive for the 30 years that NCP was in power. For the first time in the history of the Sudan, the Sufi orders took part in the protest demonstrations against the government, which started in December 2018 and consequently toppled the Bashir regime.

This opens a new page in the history of the Sudan and has the potential to serve as an example to the whole Sudanese Belt and beyond. It is an opportunity to renegotiate the social contract between different factions of the society and find an answer to the question of how politically engaged Sufi orders will wish to be when given the choice and how will this affect the future of Islamism in the area as embodied by the Muslim Brotherhood. I believe this is an opportunity to lay the foundation for a different Islamic narrative. One based on pluralism, tolerance and understanding, which has the potential to transform the environment

²⁵ Reporter, "World News", *BBC Arabic*, BBC, September 28, 2019, Web. September 30 2019.

of the entire Sudanese Belt in this direction. Consequently, this would gradually push the extreme, violent narrative of Dā'ish and their likes out of the realm of public concern and opinion. With time, I wonder, might this also have the potential to change the narrative about Islam towards Muslims being representatives of a tolerant, pluralistic religion?

LITERATURE

1. Abdul Ghaffar, M. Ahmed. *Ethnic and Cultural Diversity in Sudan*. Madarik, Khartoum, 2012.
2. Abdul Ghaffar, M.A. *Anthropology in the Sudan: Reflections by a Sudanese Anthropologist*. International Books, 2003.
3. Abosh, Mohamed A. *Modern Sudan. A Quest*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, Omdurman, Sudan, 2013.
4. Abu Shoak, Ahmed Ibrahim. *The Sudan. The power and heritage*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, Omdurman, Sudan, 2009.
5. Annur, Hamad. *The Escape of the Creators*. Madarik, Khartoum, 2013.
6. Brem, Alfred Edmond. *The Trip to Darfur, 1847–1852*. Translated into Arabic by Annur O. Abbakar, Madarik, Khartoum, 2010.
7. Haydar, Ibrahim Ali. *The Crisis of Political Islam*. Center of Sudanese Studies, Cairo, 1991.
8. Haydar, Ibrahim Ali. *Islamic Currents and the Issue of Democracy*. Center of Arab Unity Studies, Beirut, 1996.
9. Usāma, A. An-Nūr. *The Kingdom of Conscience*. Abd Al-Kareem Marghany Cultural Center, Omdurman, Sudan, 2010.
10. Wasini, Al-A'raj, Sīrat Al-Muntahā. *'Ishtuhā kamā Ishtahatnī*. Dār Al-Ādāb, Beirut, Lebanon, 2015.
11. Usāma, A. An-Nūr. "Kingdom of Kush-State", *Nubiacycivilization.com*, Wordpress, October 31, 2014, Web. October 10, 2019.
12. Sabāh, Mūsa. "Essays", *Midad.com*, Midad Websites, November 8, 2007, Web. September 10, 2019.
13. Šafā, Alsālih. "World News", *BBC Arabic*, BBC, May 12, 2007, Web. September 20, 2019.
14. Reporter. "World News", *BBC Arabic*, BBC, September 28, 2019, Web. September 30, 2019.

Kopsavilkums

Sākot no 20. gadsimta beigām, Tuvie Austrumi un Āfrika kļuva par daudz ekstrēmistu organizāciju izcelsmes vietu. Tās pasludināja savus oponentus par neticīgajiem un plaši lietoja vardarbību savu uzskatu izplatīšanai un baiļu sēšanai gan savā mītnes zemē, gan visā pasaulē. Tādas organizācijas kā "Al Kāida" un ISIL veica teroristiskus uzbrukumus visā pasaulē, bet īpaši Tuvajos Austrumos. To darīja arī citas relatīvi vietēja rakstura organizācijas, piemēram, Boko Haram, kas ar saviem uzbrukumiem ieguva plašu publicitāti, kas būtiski pārsniedza tās lielumu un nozīmību politiskajos un sociālajos procesos tās mītnes zemē. Rezultātā plaši izplatījās termins "Islāmiskais terorisms", kas meta aizdomu ēnu uz musulmaņu kopienu visā pasaulē, neraugoties uz to, ka musulmaņi vēl joprojām ir skaitliski lielākie cietēji šajos uzbrukumos.

Šie notikumi mani pamudināja meklēt un pētīt alternatīvu islāma diskursu. Tādu, kas ir pretrunā ar mediju izplatīto vardarbīgo naratīvu. Savos meklējumos es atgriezos islāma

vēstures pirmsākumos Āfrikas kontinentā un sekoju šīs reliģijas izplatībai tik dažādajā ģeogrāfiskajā, kultūras, etniskajā un reliģiskajā vidē. Es atklāju, ka islāms Ziemeļāfrikā izplatījās strauji, ar varu un iekarojumiem, bet Sudānas joslas reģionā no Sarkanās jūras piekrastes mūsdienu Sudānā līdz Atlantijas okeānam rietumos mūsdienu Mauritānijā tas iegāja pakāpeniski, caur tirdzniecību un sūfītu šeihi ietekmi. Šajā darbā es salīdzinu islāma izplatību abos minētajos reģionos, lai rastu skaidrojumu relatīvi mazāko ekstrēmisma ideoloģiju izplatībai Sudānas joslas reģiona sabiedrībā, izmantojot Sudānu kā piemēru. Šis ceļojums laikā mani aiznes līdz mūsdienu Sudānai, kur dažu sūfītu grupu lēmums iesaistīties politiskajā dzīvē tās noveda līdz tiešai konfrontācijai ar citu islāma organizāciju atzaru jeb islāmistiem, kuru lielākā un pazīstamākā pārstāve reģionā ir Musulmaņu brālība. Es izgaismoju abu atzaru ideoloģiskās un praktiskās atšķirības. Islāmistu partijas ar laiku sāka tiekties pēc absolūtas varas; sūfītu grupas veiksmīgāk integrējās mītnes zemes politiskajā un sabiedriskajā dzīvē. Es cenšos parādīt, ka sūfītu grupu pieredze varētu būt pamatā islāma lomas pārformulēšanai musulmaņu sabiedrībā. Manuprāt, tā rada iespēju alternatīva islāma naratīva būvēšanai, kas būtu balstīts plurālismā un tolerancē ar potenciālu pilnībā pārveidot sociālpolitisko vidi visā Sudānas joslas reģionā, tādējādi pakāpeniski izstumjot ekstrēmo un vardarbīgo ISIL u. c. līdzīgu organizāciju naratīvu no sabiedriskās domas.

Atslēgvārdi: sūfisms, "Al Kāida", Dāiš, Boko Haram, Dienvidsudāna.

Etnogrāfija, vide un antropoloģija

Ethnography, Environment, and Anthropology

Environmental Strategies and Preservation of Ancient Traditions in Contemporary Japanese Gardens with Focus on “Suzaku no niwa” (朱雀の庭) “Red Phoenix Garden” in Kyōto and “Suikei-en” 「水景園」 “Water Mirror Garden” at Keihanna Commemorative Park, Nara Prefecture

Vides stratēģijas un seno tradīciju saglabāšana mūsdienu japāņu dārzos: “Sarkanā fēniksa dārzā” Kioto un “Ūdens spoguļa dārzā” Keihanna Memoriālajā parkā, Naras prefektūrā

With support from Japan Foundation
Ar Japānas Fonda atbalstu

Agnese Haijima

University of Latvia
Faculty of Humanities
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-mail: agnese.haijima@lu.lv

Abstract

This article is dedicated to two contemporary gardens: “Suzaku no niwa” (朱雀の) “Red Phoenix Garden” in Kyōto and “Suikei-en” 「水景園」 “Water Mirror Garden” at Keihanna Commemorative Park, Nara Prefecture both designed by landscape artist Yoshida Masahiro 吉田昌弘. The author analyses the gardens from the aspect of incorporation of environmental strategies in contemporary Japanese gardens, as well as preservation of ancient traditions and merging them with new technologies and innovative approaches.

Keywords: contemporary, Japanese, garden, environmental strategy, tradition, innovation.

Introduction

Quite apart from widely renown traditional Japanese gardens, in recent decades, a number of modernized gardens have been created in Japan that entwine the ancient traditions with new materials, approaches, concepts, as well as traditional and contemporary environmental strategies. This article will explore contemporary Japanese gardens that incorporate such strategies for environmental protection as preserving or creating habitats for wildlife, protection and research of endangered species, recovery of land with industrial waste, reducing the pollution

in densely populated cities, environmental education of younger generation, and others.

If the traditional gardens have attracted attention of numerous scholars and inspired plenty of existing research, the contemporary gardens have remained largely unnoticed both by scholars and visitors.

Even though in recent decades Japan has seen creation of gardens with outstanding mastery, the places that will be visited and appreciated by the next generations, currently these are little known to visitors. This article will try to introduce two of these masterworks – “Red Phoenix Garden” (朱雀の庭) in Kyōto and “Water Mirror Garden” 「水景園」 at Keihanna Commemorative Park in Nara prefecture, designed by landscape architect Yoshida Masahiro 吉田昌弘.

The author of this article was surprised about the fact that despite his excellent work, no academic research on him or the gardens designed by him exists, an only exception is his own rather formal and short written description of the “Red Phoenix Garden”. This posed certain problems in the research of this topic, since the author had to rely largely on her own observations when visiting and inspecting the gardens, the information obtained from the park guide, official websites and a small number of available written resources.

Landscape designers separate two notions: Japanese style gardens from parks that involve international elements in the garden art. Although in some cases it is quite difficult to draw a clear line, since many of the modern parks in Japan have a sector which is designed as a traditional garden, and traditional gardens also have employed methods used for environmental protection.

“Red Phoenix Garden” – “Suzaku no niwa” (朱雀の庭)

The author of the article visited “Red Phoenix Garden” on a pale and cloudy early winter day – December 7, 2019. Frostbitten maple leaves were scattered on the ground. Despite the cold winter season, the garden had not lost its beauty. On the other side of the central pond, the daisies were still blooming, water cascades mirroring the sky can be enjoyed in any season here (Pic. 1).

Although this place is only a 15 minute walking distance from the Kyōto station, there were only a few visitors. Unusual silence and peace offered by the place are difficult to find in the centre of Kyōto, which is usually densely packed with tourists.

“Suzaku no niwa” (朱雀の庭) – the “Red Phoenix Garden” is located in Umenokōji park (梅小路公園), only one kilometre from Kyōto station. Kyōto City Zoo is also located in the territory of Umenokōji park. Despite its vicinity to the central Kyōto, “Red Phoenix Garden” is relatively little known not only to foreigners but also amongst Japanese.

This is a historical location, since the garden is found in the southwestern part of the ancient Heian-kyō 平安京 capital founded in 794. Probably its unique location is the source of its name – *Suzaku* 朱雀 – the Red Phoenix, that was one of the four cardinal direction guards and was responsible for protecting the direction of South. The ancient capital was laid out following the geomantic principles of

feng shui and cardinal direction guards were one aspect of this theory. Suzaku was the name of the central avenue in the ancient Heian-kyō capital. Another explanation of the name might be the belief that phoenix is able to raise from its ashes. If phoenix is the power of Nature, then it could be the symbol of Nature's ability to restore itself. The garden built on the industrially polluted land is a vivid example of Nature being able to renew itself.

During the Meiji period (1868–1912), there was a cargo train station, but after it was closed, the site was abandoned and the land – devastated. Landscape architect Yoshida Masahiro applied contemporary technologies for restoring brownfield into a flowering garden.

In 1994, on the occasion of the 1200th anniversary of the Heian capital, efforts were made to relinquish this industrially polluted territory to nature and to restore that what was once destroyed. In 1994, this place served as the exhibition area for the Japan National Green Urbanism exhibition – Kyōto Fair. This garden was constructed as a model in landscape architecture and intended to display both the tradition and innovation in garden art.

The garden features landscaping techniques and methods unique to Kyōto, which have been developed over its long history.¹

To enter the “Suzaku no niwa” garden, one must pass an entrance garden “Midori no yakata” that joins exterior and interior, which is a typical feature in Japanese garden art. The entrance structure is made of steel-enforced wooden pillars and joints resembling Japanese traditional architecture, but at the same time constituting a diversion from the tradition by adding metal parts to ensure the stability of the building. Further, ornamental glass and decorative tiles mark another departure from the tradition (Pic. 3, 4).

On the right side, an unusual *tsubo* 壺 garden is constructed, with a stream running through it – *yūsen no tsubo* (湧泉の壺) (Pic. 2). Not only the stream, that is rarely found in *tsubo* gardens, but also the stones themselves are unusual. Traditionally, Japanese gardens contained only natural stones or *shizenseki*, 自然石 but here *kiri ishi* 切石 or artificially cut stones have been used. Horizontal natural stone plates are cut in pieces and arranged vertically. Although artificially cut stones are generally not considered as attractive as natural ones, they are arranged in a visually pleasant and unusual way. As a result, the composition both surprises and delights the eye. Some plants add green dots to this design (Pic. 2).

After being enraptured and moved by the *tsubo* garden, the next space open to the visitor is the garden area called Momiji dani 紅葉谷 – Red Maple Valley. The view to this garden area opens from the Yūzuki hashi 夕月橋 Evening Moon Bridge (Pic. 3). The scenery of this part was modeled after the famous red maple viewing place in Kyōto outskirts – Takao 高尾. The maple trees themselves were brought from the Takao region because these maples Takao *kaede* 高尾楓 have the brightest red colour in autumn season. The bright red colour is contrasted with

¹ Garden guide. Available at: https://www.kyoto-ga.jp/umekouji/area/pdf/suzaku-inochi_eng.pdf [accessed May 11, 2020].

lush green of the Kitayama cedars Kitayama *sugi* 北山杉 – another favoured species of cedars² (Pic. 5).

After crossing the Evening Moon Bridge, one enters in the spot from where opens a view onto the three parts of the main garden: the forest area – 「山辺」, meadows 「野辺」 and pond area or art area – 「芸」 (Pic. 15).

The forest area on a hill that surrounds the garden creates a natural border and covers the view of the ugly industrial surroundings of the garden – on one side, a busy railway lines pass, on the others – factories, storehouses and skyscrapers. The tall trees not only cover unpleasant views, but also serve as a sound barrier shielding the garden from the nearby railway. The forest area is dominated by the red pine or *akamatsu* 赤松, named after its red trunk. *Akamatsu* once (50–60 years ago) were quite common in the outskirts of Kyōto, but recently have become very rare. This forest area reminds the visitor of the past natural beauties (Pic. 6).

A narrow path leads the visitor from the hill to the pond side (Pic. 12). The pond is called “Mizu kagami” 「水鏡」 – “Water Mirror” (Pic. 7). The bottom of the pond is laid with *mikage ishi* 御影石 stones brought from India. The water is only 1 cm deep. It flows forming cascades. In certain areas, the bottom stones are raised in the water level, thus creating a curved stripe design (Pic. 8). *Tobi ishi* 飛び石 of the Mirror Pond are square, artificially cut, and that is a departure from the tradition (Pic. 9). On the other side of the pond stretches a field of daisies still blooming despite the season – it is the middle of December. In the traditional gardens, blooming flowers were not introduced, besides, these flowers have been imported from the West. On the other side of the pond grow *saru suberi* 百日紅 trees that open bright red flowers in July and August.

Inside the pond area lies a glass stage – *garasu no butai* ガラスの舞台, a location for various stage events. Water flows under the glass surface (Pic. 7).

On this side of the pond, the eye is caught by coast design inspired by Rimpa – diagonally laid bridges and majestic *susugi* bentgrass and *kuma zasa* 隈笹 – *kuma* bamboo grass on their sides (Pic. 10, 11). The background is formed by stone wall that is shaped in imitation of the *byōbu* 屏風 screens *ishigaki byōbu* 石垣屏風. The building on the other part of the pond partly resembles *shinden zukuri* 寝殿造り palaces of the Heian period – the main building, which overlooked the garden on the South side. Terraces and platforms built in the western style, glass facade, two floors, steel enforced wooden carcass and other elements attribute it to the contemporary architecture.³

By climbing up the same path (Pic. 12), one returns to the forest area. A path through the pine forest leads to another bridge and a pavilion *azumaya* 四阿 on the other side of the bridge (Pic. 6).

Azumaya pavilions were constructed in traditional Japanese gardens to provide a view of beautiful scenery and rest to the visitors. The red foliage of Takao *kaede* maple trees add bright colours to the cloudy mid-December day. Through the trees,

² Oral guidance, Red Phoenix Park guide – Shintarō Itō (December 7, 2019).

³ Ibid.

the look travels towards a magnificent waterfall (Pic. 20). Another winding path down the hill offers a possibility to approach the waterfall by crossing another bridge over the stream.

There are no other visitors, the air is very refreshing, clean. The stream, plants and trees appear to grow naturally, there is no evidence that the garden has been constructed by a human hand and that the location is in the middle of a busy city in partly industrial area. One feels as if walking in the fresh forests with waterfalls and streams in the outskirts of Kyōto. The waterfall of the “Suzaku no niwa” is 6 metres high, and that makes it the highest waterfall in the Kyōto region. From here opens another view of the pond with water cascades (Pic. 13, 14). By the side of the stream, as if unexpectedly finding a mushroom in the forest, one discovers a small lantern, which is the only stone lantern in the garden. The name of the lantern – *mizu hotaru tōrō* 水螢灯籠 – water firefly lantern, reminds of the fireflies that once delighted the viewers near rivers and streams but nowadays are very rarely seen (Pic. 16). The architect seems to have avoided placing stone lanterns in his garden, especially in the eye-catching places. This is another departure from the tradition. To light the garden paths in the evenings, small glass lanterns are placed on the sides of the paths. The glass is decorated with sun and moon images that come from the traditional Japanese garden art. In traditional Japanese gardens such lanterns were placed with the image of the sun facing westward, while the moon – eastward, thereby imitating the movement of sun and moon in one day cycle (Pic. 13).

By crossing the bridge, one enters the meadow zone – 野辺. This area is designed by taking inspiration from Heian period tradition in garden art *nosuji* 野筋, which nowadays is almost extinct. Only a few examples in the whole Japan remain. *Nosuji* is a land form that imitates the gently sloping meadows between mountains and plains that had mountain streams running through them. In ancient times, such scenes were found in Japan’s nature and since Heian times the court aristocrats created gardens by imitating this land form. Court aristocrats used to walk in the nature and collect wild plants (Pic. 15).

In the gardens imitating *nosuji* are planted meadow plants like *kikiyō* 桔梗 bellflower (balloon flower *platycodon grandiflorum*) *ominaeshi* 女郎花 (*patrinia scabiosaefolia*), *nogiku* 野菊 (wild chrysanthemums) and others. In *Sakuteiki* 「作底記」, *nosuji* 野筋 is mentioned as a form of dry landscape gardens. In this case, this land form was constructed with stones. In the Muromachi period, a secret book on garden art Teien hitsudensho 「庭園秘伝書」 – 「山水并野形図」 “*Sansui narabini no gata no zu*” *nosuji* 野筋 has been mentioned as one way of imitating the mountains without laying stones, but instead creating the landscape with wild plants⁴.

Nosuji is another surprise of this garden since it is very rarely seen today. When crossing the *nosuji* area, one recalls a Japanese poem: It seems that the visitor has been carried to ancient times with meadows and streams.

⁴ Heibonsha World Encyclopedia, 株式会社平凡社「世界大百科事典」第2版 Kabushiki kaisha, Heibonsha, Sekai hyakka jiten. Digital version.

“Suzaku no niwa”, “Red Phoenix Garden”, Kyōto



Pic. 1. Central pond, Red Phoenix Garden. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 2. *Tsubo niwa* at the entrance, artificially cut stones. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 3. Evening Moon Bridge connecting *Midori no Yakata* (garden entrance building) with garden. To the left: *Takao kaede* – Takao maple trees. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 4. Detail of the entrance building.
Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 5. Takao *kaede* maple and *sugi* cypress trees – green and red contrast.
Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 6. Wooden bridge leading to the *azumaya* – the pavilion in the *akamatsu* red pine forest.
Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 7. Water cascades, in the background “Garasu no Butai” ,“Glass Stage”.
Photo by A. Hajjima, 2019



Pic. 8. *Mikage ishi*.
Photo by A. Hajjima, 2019



Pic. 9. Artificially cut *tobi-ishi*,
stepping stones.
Photo by A. Hajjima, 2019



Pic. 10. Diagonally laid bridges – inspiration from Rimpa, *susugi* bentgrass on the right.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 11. *Kuma zasa* 隈笹 bamboo grass.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 12. Garden path and maple trees.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 13. Streams in “Red Phoenix Garden”, moon-shaped lantern.
Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 14. Water cascades in “Red Phoenix Garden”. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 15. *Nosuji*, “Red Phoenix Garden”. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 16. Mini lantern.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 17. A bridge leading to *Inochi no Mori*.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 18. “Red Phoenix Garden”. A view from above. Photo by A. Haijima, Dec. 2019



Pic. 19. “Inochi no mori”, “Living Forest”. Photo by A. Hajima, 2019

Pic. 20. Waterfall.
Photo by A. Hajima, 2019



Pic. 21. Section of the Tea Garden. Photo by A. Hajima, 2019

“Suikei-en” “Water Mirror Garden”, Nara prefecture



Pic. 22. “Water Mirror Garden”. Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 23. View from the Kangetsu-rō bridge. Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 24. View of the pond. Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 25. *Satoyama* area in foreground. Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 26. Camelia.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 27. Rock Cluster.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 28. View of the water cascades, in the background: *satoyama* and wild forest areas.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 29. View of the central pond, in the background – area of *satoyama*.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 30. Fish in the pond.
Photo by A. Haijima, 2019



Pic. 31. View of the garden from *satoyama* area. Photo by A. Hajjima, 2019



Pic. 32A. Winter flowers blooming in December.
Photo by A. Hajjima, 2019

Pic. 32B. A stream with *mizukiri ishi* (water dividing stone).
Photo by A. Hajjima, 2019



Pic. 33. View at the bamboo forest and pavilion.
Photo by A. Hajjima, 2019

After crossing the meadow area, the visitor arrives at the other side of the pond, and thus has completed a full round along the pond, just like in the traditional *kaiyūshiki teien* 回遊式庭園 gardens. The last spot open for a view is the garden area with elements from the traditional tea gardens. A remarkable aspect of this area is the bamboo fence and traditional gate that reminds the viewer of the tea culture in Japan (Pic. 21).

This garden has a special area “Inochi no Mori” 命の森 (“Living Forest”) that has been created in the territory of a former freight station, in absence of trees and grass. The aim was to restore biotopes and restore the original flora and fauna that existed here before urbanization. “The Living Forest” occupies the territory of approximately 6000 square metres and was opened in 1996. It can be accessed through a Fumikyō Bridge that connects “Suzaku no niwa” (“Red Phoenix Garden”) with “Living Forest”. In order to preserve a natural habitat for all forms of life, the visitors walk across a tree canopy boardwalk built 3 metres above the ground. From the boardwalk visitors are able to observe the forest at the height of trees spreading branches (Pic. 17, 19).⁵

Rare birds are found here: Long Tailed Tit, Kingfisher, Owls and others. Rare insects that inhabit this garden include Hawk Moth, Stag Beetle and others. The vegetation includes Japanese Hackberry, Japanese Bush Clover, Kousa Dogwood, Konara Oak and others.⁶

To sum up the above, “Suzaku no Niwa” in Kyōto is a contemporary Japanese garden that has been constructed in an industrially degraded spot in the centre of Kyōto – one kilometre from the Kyōto station on the site of a former cargo train station in the 1990s. It is a successful example of recovering industrially degraded land, which is reinstated to nature and human appreciation. The garden is an interesting example of how ancient traditions can be adapted in contemporary society and merged with technical innovation and creativity.

“Water Mirror Garden” – “Suikei-en” 「水景園」

Another garden – the “Suikei-en” 「水景園」 “Water Mirror Garden” was designed by Yoshida Masahiro and completed in 1995. It is located in the Keihanna Commemorative Park (Kyōto Prefectural Kansai Science City Commemorative Park) Nara prefecture, an area that was developed by Japanese government (Pic. 22–24).

“Water Mirror Garden” – “Suikei-en” is an outstanding example of conservation of the beautiful and rare nature spot rich in ancient traditions and history. It is a place where the younger generation can learn about traditional methods of sustainable life, use of natural resources, encounter rare species of flora and fauna,

⁵ Official Park Guide in English. Available at: https://www.Kyōto-ga.jp/umekouji/area/pdf/suzaku-inochi_eng.pdf [accessed May 5, 2020].

⁶ Official Park Guide. Available at: <http://www.Kyōto-ga.jp/umekouji/inochinomori/> [accessed May 5, 2020].

establish contact with nature and become involved in diverse activities close to nature that contribute to their own physical health and bring social benefit.

“Suikei-en” garden is also notable because here the traditional rural landscape of *satoyama* 里山 has been preserved (Pic. 25).

Recently *satoyama* landscapes have been promoted around the world as a global effort to establish “societies in harmony with nature” and as a good model for conservation of biodiversity and human well-being. From 2010, the *Satoyama* Initiative promoted research on different practices of sustainable use of biological resources, as well as increasing awareness and supporting on-the-ground projects and activities in human-influenced natural environments. Throughout the 1980s and 90s, the *satoyama* conservation movement was implemented in Japan. In 2001, there were already more than 500 environmental groups that worked for the conservation of *satoyama*. Because of their efforts, *satoyama* has gained prevalence in Japanese landscapes.

The Keihanna Commemorative Park has been created in a landscape of unique beauty – a forested area around two large artificial lakes which was also an area of *satoyama* villages safeguarding and practising traditional Japanese rural lifestyle. When building the new city, rice fields were given to construction sites of the new city, but part of the forest and artificial lake area was preserved. Traditionally, the two artificial lakes and streams served for water regulation of the rice fields.

“Suikei-en” garden has a sector that has preserved the traditional *satoyama* landscape with all its practices of Japanese traditional rural lifestyle.

Despite efforts to preserve *satoyama*, due to the urbanization and overpopulation in Japan, modern technologies that have caused drastic shift in natural resources from charcoal and firewood to oil and the change from compost to chemical fertilizer, as well as because of other factors like aging society, *satoyama* have become rare in Japan. The disappearance of *satoyama* has led to threats imposed on many wildlife forms that inhabit these areas. This garden has a sector where the nature is being preserved without human intervention. These parts can be partly observed from distance but not entered.

The location of this garden is unique also from another point of view: it is found in the area that lies in the crossroads of Kyōto, Nara and Osaka prefectures about 30 km from both Kyōto and Osaka and approximately 10 km from Nara. The area has been populated already in the Yayoi period, when an agricultural village was situated there. Remains of ancient houses can be seen in the Hatanomae ruins located nearby. Not far from the garden stands the Inayazuma Castle, where the Yamashiro province uprising took place in 1493. The nearby Kizu River historically was an important water transport route that contributed to the economic and cultural development of the area. A number of agricultural villages were located in the territory of the Kizu River basin. In 1931, the villages of Komada, Inada and Hosono were merged into one village – Kawanishi. Subsequently, in 1951, the villages of Kawanishi and Yamadasho also merged, forming the village of Seika. In 1955, Seika achieved the status of a town. Seika is famous for the production of Japanese traditional sweets. Currently, Seika has a population of 36 thousand residents and is the centre of the Keihanna Science City (also

called Kansai Science City). The city is one of Japan's national projects. The city encompasses the territory of 15 thousand ha and is divided into 12 cultural and science districts with more than 130 research facilities.⁷

The garden covers the area of 24.1 hectares. It is a *kaiyūshiki* 回遊式庭園 or a stroll garden, which is located around two artificial ponds that are joined together (Nagatani pond) comprises red pine *akamatsu* 赤松 forest, bamboo forest, *konara* oak forest, and other elements (Pic. 22–24).

The “Suikei-en” – “Water Mirror Garden” is divided into three zones:

The Satoyama area (Pic. 25), The Rock Cluster (Pic. 27) and the Water Mirror Pond (Pic. 22–24).

Each zone has its character and meaning in the conservation of Japanese traditions, as well as demonstrates innovative approaches in contemporary landscape design and architecture.

“Suikei-en” – “Water Mirror Garden” is a modern style stroll garden *kaiyūshiki teien*. In contrast to the traditional stroll gardens, it has areas that cannot be found in historical examples. The garden is located in a unique nature spot: two connected artificial ponds – the higher and lower pond that are surrounded by forest, valleys and streams. This picturesque nature spot was also the place of *satoyama* villages. People living in the area between mountain and pond were engaged in traditional agriculture. Pond water was used to regulate the water level in the rice fields and provide water for the vegetable gardens. Rice fields and small vegetable gardens have become part of the garden scenery. Other areas in *satoyama* served as fruit gardens. Traditional fruit garden lies at the edge of the pond, next to the rice field. Such areas did not exist in classical stroll gardens.⁸

Another specific feature of this modern garden is the merging of the traditional Japanese garden with secondary nature and a zone of wild nature, where the landscape forms have not been altered (Pic. 28, 29). This is an interesting experiment and approach testifying that in 1990s Japanese were looking for new methods to approach nature and landscape with environmental concern. When the visitor enters the garden, he first arrives at the secondary nature zone, but walking towards the rear end of the garden, he accesses the zone of wild nature. A path runs around the two ponds, connecting all areas. The wild zone contains some places that cannot be entered but only observed from afar. Thus, human activities do not disturb the wildlife habitat. The area covers 24.1 ha, consequently, a full day of hiking is required to visit all spots. An additional advantage of this garden is that it is little known to Japanese and foreign visitors, and here people can enjoy undisturbed walk in close contact with nature. The wild nature zone is called *Mebuki no mori* – Budding Tree Forest. While walking around the pond in the wild nature zone, beyond enjoying various forms and expressions of wild landscape: red pine forest, oak forest, bamboo forest (Pic. 34) and others, one can also take

⁷ Keihanna Commemorative Park. Available at: <https://keihanna-park.net/en/> [accessed November 6, 2020].

⁸ Oral guidance, “Water Mirror Garden” guide – guide’s name is unknown (December 2019).

a pleasure in observing various types of wildlife: wild water birds, a diversity of songbirds, sea fish, rare insects, butterflies and bees. Biodiversity delights the eye.

The garden displays traditional *satoyama* lifestyle, where nature provided everything to meet people's needs, and nothing was wasted. The bamboo forest lying near the village supplied material for construction and various everyday life items: chopsticks, ladles. Even rice stems after the harvest were dried and used for multiple purposes: making of sandals, ropes etc. Dry fallen branches and trees were gathered, dried and used for heating the houses and cooking. The fallen leaves of the deciduous forest were gathered and served as fertilizer of rice fields. Acorns were fed to pigs. Holes were drilled in oak logs which were suitable for growing shiitake mushrooms. Currently the wild nature zone has a bonfire and forest camping place with a small animal farm on its side. School children visit this area to learn about the sustainable use of natural resources practised by their predecessors.

It is demonstrated how the dried branches that are gathered in a forest are used to make fire. When it has burned out, sweet potatoes are buried in the ash and cooked.⁹

Landscape designer Yoshida Masahiro's masterful techniques are best displayed in the traditional garden that also incorporates a number of new elements. The traditional garden "Suikei-en", which lies at the entrance zone can be visited and viewed in several ways: by walking into it following a narrow and winding path, by observing it from above, from the *Kangetsu-rō* 観月廊 Moon Viewing Passageway (gallery, bridge) (Pic. 23) or by contemplating it from the other side of the pond.

A distinctive feature of the "Suikei-en" garden is its 10-metre-high bridge stretching along one side of the pond and connecting the entrance with three zones of the traditional garden: The Rock Cluster, the Maple Valley and the Moon Viewing Hall.

The bridge is an interesting device. Apart from its function of providing the picturesque views of the pond, the Rock Cluster, the Maple Valley and the rear Wild Forest zone, it also protects the traditional garden from damage caused by multiple visitors – the garden is viewed from above. The construction of the bridge was inspired by the *shōgi* in Japanese traditional *machiya* 町家 houses (townhouses). To the author of the article it reminded of the wooden posts of the Kiyomizu temple 清水寺.

Another way to enter the traditional garden is to follow a path winding under the bridge. At the beginning, the path feels its way along tall vertical stone slabs of the Rock Cluster. This zone features high, upright, artificially cut stones form a rock wall as a border zone of the garden (Pic. 27). The composition gives an illusion of the garden being on one side surrounded by a mountain range. Pine trees and other smaller plants are planted in the narrow openings between the rock walls creating a natural cliff image.

The path runs along the rock wall which is not flat but at certain intervals protrudes, thereby obscuring and then opening the view to the scenery, constantly

⁹ Oral guidance, "Water Mirror Garden" guide – guide's name is unknown (December 2019).

keeping the visitor in expectation of a new view and yielding diversified experiences.

Yoshida Masahiro's skill as a designer is not limited to creating diverse layout of the rocks: either as long vertical slabs as if in the cliffs, as stones accentuating the horizontal landscape, or as stones inside the water and many more arrangements, his creative attention is directed at all elements of the garden.

His treatment of water is particularly notable: Yoshida does not leave water only as a flat even surface. By making it flow in different heights, at various speed levels, he creates variations: wide horizontal cascades, high, narrow, vertical waterfalls. Particularly picturesque is the Maple Valley zone. To increase the enjoyment and beauty of the red maples in autumn, the architect has placed water ponds in the area to mirror the bright colours. The flow of water is diversified: through narrow and fast horizontal streams, in calm flat-lying ponds with mirror-like surface, from vertical cascades and so on. Various devices are used to create the sound of the water: a pebble is placed before the waterfall – *mizu kiri ishi* 見ず切石 – water dividing stone to create interesting patterns of the water and specific sound, multilayered cascades, high waterfalls all add life and sound to the garden (Pic. 33). Garden can be enjoyed with all five senses: the smell of flowers, the sound of water, birds, wind in the trees, the views delighting the eyes, the feeling of the feet and touch of the hands, body movement through the garden and the taste of its fruit.

The garden is designed to enable the visitors to enjoy it all the year round: sakura, rhododendrons, irises, hyacinths and orchids open their flowers in spring, in the summer heat, visitors rejoice in hydrangeas, irises, lilies, lotus flowers and bush clovers, while in autumn hurricane lilies, chrysanthemums, red maples startle the eye, and even in winter camellias, plums and winter sakuras are blooming.

The author of the article visited the garden in the middle of December, when it could have been the least beautiful, yet the garden offered a number of unexpected surprises: the winter sakura were blooming the yellow, brown, orange and red autumn leaves of the deciduous forests reflected on the surface of the ponds, wild geese were swimming in flocks, countless birds were chirping in the wild forest, carps were swimming in the pond. *Sazanka* flowers 山茶花 were particularly bright, late autumn flowers were still blooming (Pic. 26, 32).

The garden designed to be pleasant throughout four seasons is a splendid venue for various events according to the season and Japanese customs: sakura blossom viewing in spring, moon viewing in autumn etc.

Thus, the garden with all its diversity fulfils various expectations, meets various tastes, interests and needs.

Another typical feature of Yoshida design is the absence of stone lanterns in the garden. This designer customarily places only one unremarkable little lantern in the garden which has to be found. Usually, the lantern sits like a mushroom under the tree in the rear end of the garden.

A winding path stretches around the garden. In places with a particularly good view the architect has placed the seats for stopping, enjoying the view and resting.

The road to the traditional garden along the *taniai* valley is particularly picturesque. The path meanders along the side of the rapid stream.

Conclusion

Both gardens – “Suzaku no niwa” (朱雀の庭) “Red Phoenix Garden” in Kyōto and “Suikei-en” 「水景園」 “Water Mirror Garden” at Keihanna Commemorative Park are masterpieces of the same landscape designer and architect – Yoshida Masahiro. They share a number of features that outline certain elements typical of Yoshida in garden design: the use of water as a mirror, central pool or pools that serve as the main element of the composition in the *kaiyūshiki* type garden, diverse approach to the water, environmental concerns, a single small hidden lantern in the whole garden, a garden that can be appreciated throughout the four seasons – all year round, a concern for the garden’s role for the local community and society in general. Both contemporary Japanese gardens are good examples of concern for environmental issues, nature preservation and restoring, respect for old traditions and their continuation in a modern form.

LITERATURE

1. 梅小路公園 朱雀の庭 (Umekōji Park, Suzaku no niwa park guide), Kyōto City Greenery Association. Available at: <https://www.Kyoto-ga.jp/umekouji/suzakunoniwa/> [accessed September 28, 8.09.2020].
2. Umekōji Park informative leaflet. Available at: https://www.Kyoto-ga.jp/umekouji/area/pdf/suzaku-inochi_eng.pdf [accessed May 11, 2020].
3. 朱雀の庭 (Suzaku no niwa), Kukan-soken company, 2010. Available at: http://www.kukan.com/pdf_kukan/topics/03suzakunoniwa.pdf [accessed September 28, 2020].
4. Inochi no Mori. Available at: <http://www.Kyoto-ga.jp/umekouji/inochinomori/> [accessed May 11, 2020].
5. Inochi no Mori Guide. Available at: <http://inochinomori.sakura.ne.jp/> [accessed May 11, 2020].
6. Keihanna Commemorative Park. Available at: <https://keihanna-park.net/en/> [accessed November 6, 2020].
7. Heibonsha World Encyclopedia, 株式会社平凡社「世界大百科事典」第2版 Kabushiki kaisha, Heibonsha, Sekai hyakka jiten. Digital version.
8. Oral guidance, “Water Mirror Garden” guide – guide’s name unknown (December 2019).
9. Oral guidance, “Red Phoenix Garden” guide Shintarō Itō (December 7, 2019).

Kopsavilkums

Pētījums veltīts diviem mūsdienu japāņu dārziem: “Sarkanā fēniksa dārzam” Kioto un “Ūdens spoguļa dārzam” Keihannas Memoriālajā parkā Naras prefektūrā. Abus dārzus ir plānojis dārzu arhitekts Jošida Masahiro. Autore pievērsusies vides stratēģiju un tradīciju pārņemšanas jautājumiem šo dārzu izpētē, kā arī seno amata prasmju savienojumam ar mūsdienu tehnoloģijām un inovatīviem risinājumiem.

Atslēgvārdi: mūsdienu japāņu dārzs, vides stratēģijas, tradīcijas, inovācijas.

Ķīniešu (haņ tautības) bēru rituāli *The Burial Rituals of the Han Chinese*

Karīna Jermaka

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: karina.jermaka@gmail.com

Kopsavilkums

Tradicionālo kultūru pētījums saistīts ar specifisku komponentu un pazīmju noturību laika gaitā. Cilvēku etniskās savdabības vienotības organizācija izpaužas visos līmeņos: sociālajā, politiskajā, ekonomiskajā, tiesiskajā un citos līmeņos. Cilvēku pasaules uztveres normas ir balstītas uz vienotu un nemainīgu vērtību sistēmu un nosaka socializācijas un etnosa tradīcijas nepārtrauktību.

Tradicionālās kultūras aspekti izpaužas ne tikai mitoloģiskos tekstos, bet arī citos žanros, kuri savukārt sakņojas mītos un leģendās. Pētot šos tekstus, ņemot vērā konkrētās tradīcijas, to struktūru un loģiku, mēs varam dziļāk izprast rituālu būtību un saprast to darbību dinamiku. Pētot apbedījumu un piemiņas rituālus, ir iespējams pieskarties pašam ķīniešu tradicionālās kultūras kodolam.

Rakstā ir aprakstīti visi rituāli, kas saistīti ar cilvēka miršanu, apglabāšanu un sērām. Atsevišķa daļa tiek veltīta ar nāvi saistītām paražām un ticējumiem.

Atslēgvārdi: nāve, bēru rituāli, haņ tautība, ķīniešu paražas.

Nāve ir cilvēka dzīves neatņemama sastāvdaļa, lai cik kādam naudas un varas, neviens nevar izvairīties no tās. Katrai tautai ir savas tradīcijas un rituāli, kuri ar laiku ir mainījušies un attīstījušies. Tie ir cieši saistīti ar reliģiju, kultūru, ģeogrāfiju un citiem faktoriem. Aizvēsturiskajā Ķīnā ceremonija, saistīta ar apbedīšanu, bija ļoti vienkārša. Mirušā ķermeņi pārklāja ar lapām un ieraka zemē ārpus apmetnes, pie tam šo vietu nekādā veidā neapzīmēja. Tas bija dabisks process: ķermeņi atgriezās atpakaļ pie dabas.¹

Bēres ķīniešu kultūrā sauc par “sēru lietu” 喪事 vai “baltu lietu” 白事.² Balta krāsa ķīniešiem asociējas ar sērām. Hieroglifs “balts” 白 ir attīstījies no ideogrammas, kur bija zīme “ieiet; ienākt” un divas horizontālās svītras (“divi”).³ Senie cilvēki attēloja sauli, kas noriet rietumos, un tās krāsa kļūst bāla. Katru rītu saule lec un vakarā noriet, un arī cilvēki līdzīgā kārtā atnāk uz šo pasauli un aiziet no tās.

¹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 72.

² Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 31.

³ Мьщик, А. П. *214 ключевых иероглифов в картинках с комментариями*. Санкт-Петербург: Каро, 2013, с. 26.

Rituāli, saistīti ar nāvi, ir atkarīgi no reģiona un mirušā cilvēka statusa. Parasti mirušajam cilvēkam Ķīnā tika izrādīts liels gods un veltīta liela uzmanība, it īpaši tas attiecas uz brīdi, kad nomirst vecāki.⁴

Līdz ar Ķīnas civilizācijas attīstību un Konfūcija mācības izplatību parādījās ideja par “četriem pirmsākumiem” *siduan* 四端:

1. Līdzcilvēku attiecību harmonija (*žen*) 仁.
2. Taisnīgums (*ji*) 义.
3. Rituāli, etiķete, ceremonijas (*li*) 礼.
4. Zināšanas par morāli (*dži*) 智.

Rituāliem bija liela loma konfuciānismā, un tie tika ierakstīti trijās rituālu grāmatās *San li* 三礼⁵.

Kaut arī Cjiņ Šihuan⁶ 秦始皇 imperatora rīkotajās konfuciānisma piekritēju vajāšanās liels daudzums materiālu tika sadedzināts, tomēr daži no tiem ir saglabājušies un nonākuši līdz mūsdienām.

Bērū rituāli bija iedalīti četrās daļās un aprakstīti grāmatā “Ētika un rituāli”. Tās bija: “Bērū ceremoniālais apģērbs” *san fu li* 丧服礼, “Ierēdņa (karavīra) bērū ētikas normas” *ši san li* 士丧礼, “Mirusā izvadīšanas vakara rituāls” 即夕礼 *dzji sji li* un “Ierēdņa (karavīra) ētikas normas pēc apbedīšanas” *ši ju li* 士虞礼.⁷

Kopumā rituālus, kas bija saistīti ar nāvi, var sadalīt deviņās daļās.

1. “Atvadīšanās” *sun džun* 送终.

Šis rituāls nozīmē, ka jābūt blakus tuviniekam, kurš ir uz nāves gultas. Ļoti svarīgi, lai bērni šajā brīdī būtu kopā ar saviem vecākiem. *Sun* 送 nozīmē “pavadīt”, un *džun* “galējais punkts”.⁸ Pavadot vecākus pēdējā ceļā, bērni izrāda savu *sjao* 孝 – “ar priekšzīmīgu dēla (meitas) cieņu izturēties pret vecākiem”.⁹ Nepiedalīšanās šajā ceremonijā tiek uzskatīta par lielu grēku.¹⁰ Šajā laikā nedrīkst raudāt, jo tādā veidā var piesaukt nāvi. Raudāt var tikai tad, kad tuvinieks ir nomiris, pie tam to vajag darīt ļoti skaļi, lai paziņotu kaimiņiem par nelaimi ģimenē. Tomēr tas vairāk attiecas uz lauku reģioniem. Tieši šīs tradīcijas dēļ Ķīnā nedrīkst dāvināt pulksteni, jo frāzes *sun džun* 送钟 “dāvināt pulksteni” un *sun džun* 送终 “atvadīšanās ar radnieku, kas ir uz nāves gultas” skan vienādi. Tādā veidā, dāvinot pulksteni, var nejauši novēlēt cilvēkam nāvi.

Saskaņā ar tradīciju, uzreiz pēc tam, kad cilvēks ir nomiris, radniekiem bija jāpaziņo par to īpašai personai, kuru sauca par *jinjanšēn* 阴阳神. Tad viņš atnāca pie mirušā, apskatīja viņu, pārliecinājās, ka viņš ir miris, un noskaidroja nāves

⁴ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 31.

⁵ Trīs rituālu grāmatas 三礼: “Džou valsts rituāli” 周礼, “Ētika un rituāli” 仪礼 un “Rituālu pieraksti” 礼记. Uzskata, ka tās tika sarakstītas *Džanguo* (Karojošo valstu) 战国 periodā (475.–221. g. p. m. ē).

⁶ Cjin Šihuan – Cjiņ 秦 dinastijas dibinātājs, dzīvoja 259.–210. g. p. m. ē.

⁷ Ульянов, М. Ю. *Цинь Шихуан и его армия*. Москва: Восточная коллекция, 2007, с. 335.

⁸ Pildegovičs, P. *Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010, 478. lpp.

⁹ Ibid.

¹⁰ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 73.

iemeslu. Pēc apskates rezultātiem viņš sastādīja īpašu dokumentu (zīmi), kuru iedeva radniekiem. Šo papīru var uzskatīt par sava veida “miršanas apliecību”, kuru bērū laikā pielīmēja pie zārka.¹¹

2. “Mirusā dvēseles saukšana atpakaļ” *džao huņ* 招魂.

Šis rituāls ir saistīts ar priekšstatiem par to, ka dvēsele *huņ* 魂 atstāj mirušā ķermeni un viņa radnieki cenšas pasaukt to atpakaļ un atdzīvināt mirušo.¹²

Drīz pēc nāves viens no radniekiem uzkāpj uz jumta, nostājas ar seju pret ziemeļiem un, turot mirušā apģērbu, skaļi sauc dvēseli atgriezties. Vēlāk šīs drēbes liek virsū mirušā ķermenim, cerot, ka mironis atdzīvosies. Tas ir sava veida izmisuma akts, ar kuru tuvinieki atsakās pieņemt notikušo.

3. “Paziņošana par nāvi” *bao san* 报丧.

Mūsdienu ķīniešu valodā šo procesu sauc *bao san* 报丧 vai *fu gao* 讣告. Šie vārdi ir sinonīmi, un abi nozīmē “paziņot par kāda nāvi”¹³. Atšķirība ir tikai tajā, ka *bao san* lieto vairāk sarunvalodā un *fu gao* – literārajā rakstiskā valodā un to var iztulkot kā “oficiālais nekrologs”.

Uzzinot par tuvinieka nāvi, ķīniešiem ir jāpamet visas savas darīšanas un jāsteidzas uz bērēm. Šo procesu sauc *beņ san* 奔丧 – “steigties uz bērēm”, kur *beņ* 奔 nozīmē “skriet, steigties”. Ja cilvēks tomēr nepaspēj uz bērēm laikā, viņam vispirms ir jāiet uz kapsētu un jāseņo pie mirušā kapa, tikai tad viņš var doties uz mirušā mājām, lai izrādītu savu cieņu un izteiktu līdzjūtību mirušā ģimenei.¹⁴

Trešajā dienā pēc cilvēka miršanas tiek uzaicināti divi orķestri. Ārā pie vārtiem atrodas mazais orķestris, kas sastāv no divām lielām bungām *gu* 鼓, četrām zurnām¹⁵ *suona* 唢呐 un viena vara gonga *luo* 锣. Šis orķestris spēlē skumjas sēru melodijas.¹⁶

Ļoti liela nozīme ir *baogu* 报鼓 bungām, kuru nosaukumu var burtiski tulkot kā “bungas-vēstneši”. Tās parasti atrodas ārā pie vārtiem vai iekšējā pagalmā pretī galvenajai ieejai. Ja mirušais ir vīrietis, tad bungas stāv pa kreisi no vārtiem, bet, ja tā ir sieviete, – pa labi. Bundzinieks sit pa bungām katru reizi, kad ienāk jauns viesis. Ja tas ir vīrietis, viņš sit trīs reizes, bet, ja tā ir sieviete, – divas. Kalpones, dzirdot bingu skaņas, iznāk, lai pavadītu viesus.

Ķīniešu tradicionālās mājas ir uzbūvētas tādā veidā, lai mājas iekšpusē būtu pagalms *juandzi* 院子. Tur atrodas otrs orķestris, kurš sastāv no pūšamajiem instrumentiem un ādas bungām. Kad viesi atnāk pie mirušā izrādīt cieņu un paklanīties, orķestris sāk spēlēt.¹⁷

¹¹ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 31.

¹² Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 73.

¹³ Pildegovičs P. *Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010, 217. lpp.

¹⁴ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 73.

¹⁵ Pildegovičs, P. *Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010, 989. lpp.

¹⁶ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 32.

¹⁷ Ibid.

4. “Mazā ietērpšana” *sjaō ljen* 小殮.

Ietērpšanās procedūra sākas jau pirms nāves. Cilvēku, kas ir uz miršanu, proti, pirms nāves, nomazgā, noskuj, nogriež viņam nagus un matus. Pēc tam viņu ietērpj īpašā, iepriekš sagatavotā apģērbā, ieskaitot apakšveļu, virsdrēbes, zeķes un apavus. Šis ir t. s. “ilgmūžības tērps” *šou ji* 寿衣 vai “vecuma tērps” *lao ji* 老衣. Apģērbt un sakārtot cilvēku tikai pēc nāves tradicionāli tika uzskatīts par nepiedienīgu.¹⁸

Ietērpto mirušo noceļ no gultas un liek īpašā vietā virzienā uz ziemeļaustrumiem, parasti uz koka dēļiem. Mutē viņam ieliek dažus rīsa graudus vai papīra naudu. Turīgās ģimenēs tā var būt pārle vai nefrīta gabals. Nabadzīgajās ģimenēs mirušajam mutē ieliek monētu, bet, ja nav naudas, var ielikt arī cukura gabaliņu un tējas lapiņas, ietītas sarkanā audumā.¹⁹ Tas simbolizē mirušā barošanu, lai viņpasaulē viņš nebūtu izsalcis un nepārvērstos par “izsalkušo dēmonu” *e gui* 饿鬼. Šo darbību sauc par *haņ kou* 含口, kas burtiski nozīmē “ieņemt kaut ko mutē”.²⁰

Pēc tam mirušā seju pārklāj ar papīru vai audumu.

5. “Lielā ietērpšana” *da lien* 大殮.

Šī procedūra ir ķermeņa ielikšana zārkā. Tā simbolizē ķermeņa pēdējo mājokli. Zārka izvēlei tiek veltīta ļoti liela uzmanība. Zārkus var nopirkt specializētos “zārku veikalos” *guan pu* 棺铺.

Bagāti cilvēki parasti iegādājas divus zārkus – “iekšējo zārku” *guancai* 棺材, kurš parasti ir daudz dārgāks, un “ārējo zārku” *guo* 槨.

Cilvēki, kuri bija sasnieguši 50 gadu vecumu, paši varēja iegādāties sev zārku jau laicīgi. Zārku var uzdāvināt gados vecākam cilvēkam dzimšanas dienā, bērni var uzdāvināt to vecākiem, bet vīrs – sievai. Šādus iepriekš sagatavotus zārkus sauc par “ilgmūžības zārkiem” *šou cai* 寿材.

Zārkus izgatavo no cieta koka, kas ir izturīgs pret mitrumu. Par vislabākajiem zārkiem tradicionāli tika uzskatīti tie, kuri bija izgatavoti Sičuāņas, Fudzjaņas un Dzjansji provincē. Zārku izgatavošanai vislabākās koksnes ir ciprese un egle.²¹

Zārkam ir jābūt lielam un bez naglām. Ārējo virsmu krāso ar melnu laku – parastiem cilvēkiem, bet ar sarkanu – bagātiem. Zārka iekšiene visiem ir sarkanā krāsā. Uz zārka vāka tiek uzrakstīta informācija par to, no kurienes ir cilvēks, viņa vārds, uzvārds, ar ko dzīves gaitā viņš ir nodarbojies un kad un no kā viņš ir nomiris.²²

2012. gadā līdzās ar augsto tehnoloģiju attīstību sāka parādīties vēl viena tradīcija – uz daudziem kapu pieminekļiem attēlot QR kodu *erveima* 二维码²³, kuru noskenējot var uzzināt to pašu informāciju, kas senāk tika rakstīta uz zārka vāka.

Senatnē periods starp mazo ietērpšanu un lielo ietērpšanu varēja ilgt no trim dienām līdz pat ievērojami ilgākam laikam, kas bija atkarīgs no mirušā statusa un

¹⁸ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 73.

¹⁹ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 32.

²⁰ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 73.

²¹ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 32.

²² Ibid.

²³ Pieejams: <https://baike.baidu.com/item/二维码墓碑/3343407?fr=aladdin> (skatīts 06.09.2020.).

pareģotāju ieteikuma. Mūsdienās tas var notikt pat nāves dienā, bet ne vēlāk kā trešajā dienā. Mūsdienās laika posmu nosaka mirušā ķermeņa uzglabāšanas īsais termiņš, no vienas puses, un, galvenais, lai visi tuvinieki paspētu ierasties – no otras.

Pirms ķermeņa ielikšanas zārkā tajā ieliek koka skaidas vai sausu zāli un tai virsū – audumu, lai cilvēkam būtu mīkstāk gulēt. Mirušā ķermeni arī pārnes noteiktā veidā: vecākais dēls pietur galvu, jaunākie dēli – ķermeni, rokas un kājas. Ja mirušajam nav bijis daudz bērnu, šajā procedūrā var piedalīties arī radnieki (vislabāk – asinsradnieki). No sākuma zārkā tiek ieliktas kājas un tikai tad ķermenis un galva. Šis rituāls simbolizē “iciešanu zārkā” *džan dže dzjiņ guan* 站着进棺²⁴.

Kad mirušais jau ir zārkā, tajā ieliek dažas viņa mīļākās lietas. Senākajos laikos šis process bija cieši saistīts ar upurēšanu. Kopā ar bagātu un ietekmīgu cilvēku varēja tikt apbedīti ne tikai dārgumi un mākslas priekšmeti, bet arī viņa sieva, konkubīnes, mājdzīvnieki un kalpi (cilvēkus ieraka zemē dzīvus vai arī pēc tam, kad viņi bija izdarījuši pašnāvību). Ar laiku dzīvus cilvēkus sāka aizvietot ar dzīvnieku upuriem vai priekšmetiem. Piemēram, kopā ar Cjiņ dinastijas imperatoru Cjiņ Šihuanu tika apglabāta vesela terakotas armija²⁵ *bin ma jun* 兵马俑. Karavīri un zirgi tika atveidoti dabiskā lielumā, un arheologi uzskata, ka katrs karavīrs ir veidots pēc dzīva parauga – kāda cilvēka, kas dzīvojis pirms 2000 gadu.²⁶

Mūsdienās šai procedūrai ir vairāk simbolisks raksturs un tā nozīmē, ka “mirušā lietas ir ārēji analogiskas dzīvo cilvēku mantām” *ši si žu ši šen* 事死如事生. Visu, kas varētu noderēt mirušajam viņpasaulē, var nopirkt papīra formā. Tagad ceremoniju piederumu veikalos var iegādāties ne tikai papīra naudu²⁷ *dži cjeņ* 纸钱, bet arī papīra mēbeles, datorus, televizorus, mājas un citas lietas, kuras ģimene gribētu uzdāvināt mirušajam.²⁸

Šis rituāls parasti beidzas ar “atvēršanas/iesvētīšanas ceremoniju” *kai guan jiši* 开光仪式, kad mirušā vecākais bērns paņem glāzi karsta ūdens un ar mazu auduma gabaliņu noslauka mirušā acis, degunu, muti un ausis. Tas simbolizē mirušā spēju atkal uztvert pasauli.²⁹

Ja nomirst kāds no vecākajiem ģimenes locekļiem, tad viņa zārks stāv galvenajā istabā pretī ieejai, kas ir ķīnieša mājokļa goda vieta. Ja mirušais ir viens no ģimenes jaunākajiem locekļiem, zārks stāv vienā no sānu istabām.³⁰

²⁴ Šo frāzi var arī iztulkot kā “stāvēt iekš zārkā”.

²⁵ Terakotas armija atrodas Šaņši provincē. Atklāta 1974. gada 29. martā, kad to nejauši uzgāja grupa zemnieku, rokot aku.

²⁶ Ульянов, М. Ю. *Цинь Шихуан и его армия*. Москва: Восточная коллекция, 2007, с. 20.

²⁷ *Dži cjeņ* 纸钱 – rituālam paredzēta papīra nauda (dedzināšanai).

²⁸ Pieejams: http://news.cri.cn/gb/36724/2013/03/27/5431s4065926_4.htm (skatīts 06.09.2020.).

²⁹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 76.

³⁰ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 33.

6. “Stāvēšana goda sardzē” *šou ģin* 守灵.³¹

No mazās ietērpšanās līdz pat zārka iznešanai mirušajam apkārt ir viņa bērni un asinsradnieki. Šo rituālu sauc par “stāvēšanu goda sardzē”, un tādā veidā tuvinieki mēģina aizsargāt mirušo pret “slikto aci” vai “ļauņo garu”.

Kad ķermenis jau ir ielikts zārkā, stāvēšana goda sardzē kļūst vēl stingrāka. Bērni un radnieki pēc kārtas stāv uz ceļiem un sāk apraudāt mirušo. Vīrieši stāv pa labi no zārka, sievietes pa kreisi. Jo vairāk cilvēks raud, jo labāk. Senajos laikos bija pat teiciens “izmisumā plēst savas drēbes” *taņ jun* 袒踊.

Cilvēki, kuri atnāk atvadīties no mirušā, dedzina papīra naudu un “smaržīgās sveces” *šjandžu* 香烛. Dāvanas, kuras viņi atnes, parasti ir iepakotas dzeltenā vai zilā papīrā. Starp dāvanām var būt arī “sēru pāru uzraksti”³² *vaņ lieņ* 挽联, zīda lakati ar piespraustiem papīra hieroglifiem *vaņ džan* 挽幛, kā arī noteikta naudas summa, ko sauc par “ceremoniālo naudu” *li dzjiņ* 礼金.

7. “Pavadišana pēdējā gaitā” *sunzan* jeb *sunbiņ* 送葬/送殡.

Šī rituāla daļa ir galvenā un vissimboliskākā. Agrākos laikos tieši tai veltīja vislielāko uzmanību, jo pēc ķīniešu ģeomantijas *fen šui* 风水³³ noteica apbedīšanas laiku, vietu un kapa izvietojumu.³⁴

Bija gadījumi, kad *jinjaņ šeņ* atļāva apglabāt ķermeni tikai trīs gadus pēc nomiršanas. Visu šo laiku zārks ar ķermeni atradās speciālā vietā budistu klosteros *mjao* 庙. Ja tomēr ģimene neņēma vērā pareģotāja priekšlikumus par apglabāšanas laiku, tad ticēja, ka ģimenē varēja sākties nelaimes, slimības, ugunsgrēki u. tml.³⁵

Mūsdienās *sunbiņ* rituāls parasti sākas ar pēdējo atvadīšanos, kad tuvinieki nometas ceļos un izrāda savu cieņu, dziļi paklanoties mirušajam. Pēc tam viņi iet apkārt zārkam, lai pēdējo reizi paskatītos uz nelaiķi pirms zārka aizvēršanas. Zārku aizver ar vāku un aiznaglo. Tas simbolizē galīgo atvadīšanos no mirušā³⁶. Ķīniešu valodā ir pat frazeoloģisms, kuru var burtiski iztulkot kā “aizverot zārka vāku, izdarīt secinājumus” *gai guaņ luņ din* 盖棺论定. Tas nozīmē, ka galīgo vērtējumu par cilvēku var izteikt tikai pēc viņa nāves.³⁷

Zārku iznes uz rokām, noliekot to uz īpašas dēļu “gultas” ar nosaukumu *gančuan* 杠床.

Ja mirušajam nav radnieku, viņu apglabā par valsts līdzekļiem un zārku nes tikai divi cilvēki. Nabadzīgus mirušos nes četri vai astoņi cilvēki, bet bagātus – 16, 32, 48 vai 64 nesēji. Senatnē vietvalžus un ierēdņus nesa 80 cilvēki un viņu

³¹ Pildegovičs, P. *Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010, 657. lpp.

³² *Vaņ lieņ* 挽联 – parasti tie ir divi vai trīs balta auduma gabali, uz kuriem tiek rakstīti melni hieroglifi, kurus piekarina pie mājas altāra.

³³ *Fen šui* 风水 – priekšstatu sistēma par apkārtnes un debespušu iespaidu uz cilvēka dzīvi un likteni; pēc apkārtnes apstākļiem labvēlīgākās dzīves un kapavietas noteikšana (Pildegovičs, P., 174. lpp.).

³⁴ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 77.

³⁵ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 33.

³⁶ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, 77.

³⁷ Pildegovičs, P. *Lielā Ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010, 768. lpp.

nestuvēm bija speciāls nosaukums – *dulungan* 独龙杠, kur *du* 独 nozīmē “viens” un *lun* 龙 – “pūķis”. Tāpēc uz šādām nestuvēm bija pūķa attēls.³⁸

Pirms zārka pacelšanas vecākais dēls paņem bļodu, kura stāv pie zārka un kurā tika dedzināta papīra nauda un smaržīgās sveces, un sit to pret grīdu. Šīs ceremonijas nosaukums ir “bļodas mešana” *šuai paņ* 摔盘, un pati bļoda simbolizē mirušā traukus. Uzskata: jo vairākos gabalos saplīsis bļoda, jo vieglāks ceļš būs uz kapavietu.³⁹

Bēru procesijas secība ir šāda: priekšā iet mirušā vecākais dēls, kurš rokās tur sēru karogu *faņ* 幡, un aiz viņa iet citi dēli (ja ir). Vienam no tiem rokā ir plāksnīte ar mirušā vārdu *lin pai* 灵牌, tad seko zārks ar mirušo, aiz kura iet orķestris, tad seko radnieki un tuvinieki, pie kam vīrieši iet priekšā un sievietes – aizmugurē.⁴⁰

Pa ceļam tiek izpildītas sēru melodijas un cilvēki neapstājoties skaļi raud. Procesijas priekšā met rituāla naudu. Dažos Ķīnas rajonos mirušā draugi un paziņas sagatavo viņa tuviniekiem “tējas galdu” *ča džuo* 茶桌 un “galdu ar sēru uzkodām” *lu dzji* 路祭. Pirmajā gadījumā mirušā tuviniekiem dod padzerties ūdeni un viņiem ir jāpaklanās ar pateicību; otrajā gadījumā procesija uz brīdi apstājas, zārku liek uz zemes un cilvēki, ēdot uzkodas, piemin mirušo.⁴¹

Dažās vietās ir tradīcija dedzināt rituāla naudu pie krustceļiem un klosteriem, tādā veidā ziedojot naudu šo vietu gariem, dedzināt petardes, lai tos godinātu. Bēru procesijas dalībnieki, kas atbild par šo rituālu, iet zārkam pa priekšu.⁴²

Ķīnā pastāv leģenda par to, ka dieviete *Nuva* 女娲 radīja cilvēkus no māla, tāpēc ķīniešu saprātne atgriešanās zemē pēc nāves ir dabisks process, ķīniešu valodā ir pat izteiciens *žutuvejaņ* 入土为安, ko var iztulkot kā “ieguldot zemē, kļūst mierīgs”.

Apbedīšanas vietu *mu* 墓 (bieži jau pirms nāves) izvēlas *fenšui* speciālists. Vietas noteikšanai ir ļoti liela nozīme, jo, pēc ķīniešu uzskatiem, ja ķermenis netiks apglabāts saskaņā ar tradīcijām vai arī ja cilvēks ir miris tālu no dzimtās mājas vai ģimenes, it īpaši, kad ģimene nezina vai neuztraucas par miršanas faktu, cilvēka dvēsele var kļūt par *guhunjegu* 孤魂野鬼 – “klaiņojošo spoku”.^{43, 44}

Kad ir izvēlēta kapavieta un bedre *muken* 墓坑 jau ir izrakta, tajā ieliek zārku un vecākais dēls ar lāpstu ieber zemi, pēc tam zemi ar lāpstu ber citi. Kad zārks ir aizbērts, vecākais dēls iesprauž zemē sēru karogu, un tas apzīmē apbedīšanas ceremonijas beigas.⁴⁵

³⁸ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 34.

³⁹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 77.

⁴⁰ Quinsee, C., Fancher, G. *Nationalities in China*. Anhui: APG Time, 2010, с. 9.

⁴¹ Ibid.

⁴² Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 38.

⁴³ Šādu definīciju var atrast “Kansji vārdnīcā” (*Kansji dzidieņ* 康熙字典 – klasiskā ķīnizīmju vārdnīca, kurā bija apmēram 49 tūkstoši ķīnizīmju ar aprakstiem. Šī vārdnīca tika sastādīta Cjin 清 dinastijas laikā, kad valdīja imperators ar devīzi Kansji 康熙). Kopumā vārdnīcā tika pieminēti ap 14 garu nosaukumu, bet spoki, atkarībā no tā, kādā veidā cilvēks ir nomiris, bija iedalīti vēl astoņās kategorijās.

⁴⁴ Де Гроот, Я. *Демонология Древнего Китая*. Москва: Евразия, 2000, с. 41.

⁴⁵ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 79.

Pēc bērēm uz mājām tiek atnesta koka plāksnīte *mudžu* 木柱, ko sauc par “senču plāksnīti”. To parasti taisa no kastaņkoka, un uz tās ir uzrakstīts mirušā vārds, dzimšanas un miršanas laiks. Bēru ceremonijā to tradicionāli nesa četri cilvēki uz speciāla palankīna ar nosaukumu “dvēseles palankīns” *huņczjao* 魂轿, bet pirms tā tika nests mirušā portrets (mūsdienās – fotogrāfija), kuru pēc bērēm arī atnes uz mājām.⁴⁶

Mājās plāksnīti liek uz senču altāra, bet bildi – speciālā kastē, kur atrodas citu senču portreti. Lunārā gada 12. mēneša 30. datumā bildes izņem no plaukta un izliek pie ģimenes altāra. Visā šajā periodā uz šī altāra pie bildēm liek arī augļus un cepumus.

Dažos Ķīnas rajonos ceļu no kapsētas pavada atšķirīgas tradīcijas. Piemēram, Ķīnas dienvidos var sastapt “atgriešanās sarkanajā” *linhungui* 领红归 rituālu. Tas nozīmē, ka vecākais dēls, kuram mugurā no sākuma bija balts (sēru) tērps, pēc apbedīšanas ceremonijas apliek pa virsu sarkanu audumu un atgriežas (mājās) tajā. Ķīniešu kultūrā sarkanā krāsa simbolizē dzīvību un ir teiciens “Baltais aiziet, sarkanais atgriežas” *bai cju, hun gui* 白去, 红归.

Vēl viens rituāls pēc apbedīšanas ar nosaukumu “šuifen koki” *šuifenšu* 水风树 ietver divu koku (visbiežāk priedes) nociršanu netālu no kapavietas. Šos kokus atnes pie mājas un liek pie vārtiem kā aizsardzības līdzekli (pret ļaunajiem gariem).

8. Sēru mielasts – *čibaisjdzju* 吃白喜酒.

Atgriežoties mājās, sākas piemiņas mielasta ceremonija, kurā piedalās visi radnieki un visi apbedīšanas ceremonijas dalībnieki. Kopš seniem laikiem bērū mielastā bija pieņemts ēst veģetāru pārtiku, tāpēc šo rituālu sauc par “ēst tofu ēdienu”⁴⁷ *či doufu faņ* 吃豆腐饭.

Šī tradīcija ir cieši saistīta ar Konfūcija mācības sekotāju Jue Ji⁴⁸ 乐毅. Leģenda vēsta: kad Jue Ji tēvs kļuva vecs, viņam bija ļoti grūti ēst cietus produktus, tāpēc dēls, rūpējoties par savu mīļoto tēvu, izdomāja jaunu veselīgu un mīkstu produktu – tofu. Cilvēki apbrīvoja viņu un nosauca šo produktu par “ilgmūžības tofu” *čanšou doufu* 长寿豆腐. Tieši tāpēc tofu kļuva par piemiņas mielasta neatņemamu sastāvdaļu.⁴⁹

Ceremoniālais ēdiens dažādos Ķīnas rajonos var atšķirties. Galvenokārt tas bija saistīts ar klimatu un vietējiem produktiem, ka arī ar atšķirīgām tādu etnisko grupu ierāžām, kuras dzīvoja blakus ķīniešiem un kuru kultūra bieži ietekmēja ķīniešu tradīcijas⁵⁰. Piemēram, Džedzjanas provincē, ja mirušajam bija vairāk nekā 70 gadu, ir tradīcija viņa piemiņai gatavot īpašu “ilgmūžības zupu” *čanšoutan* 长寿汤. Šo zupu gatavo bērū dienā no paša rīta, un tās pamatā ir gaļas buljons.

⁴⁶ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 38.

⁴⁷ Tofu (豆腐 *doufu* – “sojas biežpiens”) ir biežpienam līdzīgs sarecinātu sojas olbaltumvielu produkts. To gatavo no sojas piena, ko iegūst no sasmalcinātām un izmērcētām sojas pupiņām. Sojas pienu sarecina ar magnija sulfātu, magnija hlorīdu, citiem mikroelementiem, augļu etiķi vai skābi.

⁴⁸ Jue Ji – Jaņ 燕valsts karavadonis “Karojošo valstu” periodā (475.–221. g. p. m. ē.).

⁴⁹ Готлиб, О. М. *Этимология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 80.

⁵⁰ ҚТR kopā dzīvo 56 etniskās grupas, lielāko daļu no tām veido tieši Haņ tautas pārstāvji. Citu etnisko grupu pārstāvjus parasti dēvē par *šaosuminzu* 少数民族 – etniskām minoritātēm.

Mīrušā viesiem piedāvā arī “ilgmūžības pupas” *čansoudou* 长寿豆. Šie cienasti ir kā novēlējums viesiem “dzīvot ilgāk un laimīgāk” *tieņfu tieņšou* 添福添寿. Pēc sēru mielasta atlikušās pupas atdod kaimiņu bērniem, novēlot laimi un veiksmi.

9. “Septiņi periodi” (sēras) – *dzuo cji* 做七.

Ķīniešu sēru rituālus stipri ietekmēja budisms, kur tiek uzskatīts, ka sēru periods ir septiņas dienas. Pilns sēru periods ir 49 dienas, septiņi cikli pa septiņām dienām. Katrā no septiņiem periodiem ir savi rituāli, bet galvenais rituāls ir tieši pirmā perioda laikā. Septītajā dienā pēc nāves visi tuvinieki uzvelk baltus apģērbus, nopērk papīra zārku, uzliek tāfelīti ar mirušā vārdu un sākas apraudāšanas un atvadīšanās ceremonija. Sēru mielasts šajā dienā notiek pēcpusdienā no plkst. 15.00 līdz 16.00, un uz galda papildus uzliek divus traukus, divus irbulīšus un vienu irbulīti atsevišķi. Uzskata, ka mirušā dvēsele atnāk kopā ar pavadoni no viņpasauls *čažeņ* 差人. Mīrušā tuvinieki grib, lai viņš apēstu vairāk, tāpēc pavadonim tiek dots tikai viens irbulītis. Pirmajā ciklā mielasts ir liess un sastāv tikai no viena ēdiena.⁵¹ Ar katru ciklu pavadoņu daudzums palielinās, tāpēc ir jāgatavo vairāk trauku, taču katram pavadonim atkal tiek dots tikai viens irbulītis.

Ļoti liela nozīme ir piektajam periodam. Viss notiek ļoti svinīgi, jo uzskata, ka tieši šajā dienā dvēsele sasniedz “jauno pasauli”. No paša rīta visi uzvelk sēru apģērbu, iededzina smaržīgās sveces un dedzina rituālo papīra naudu. Pusdienlaikā notiek svētku mielasts, kurš sastāv no pieciem ēdieniem.⁵²

Sestais periods atšķiras ar to, ka sēru galda ēdienus gatavo sievas radinieki vai kaimiņi. Ķīniešiem ir pat teiciens “Sestajā periodā nedrīkst ēst mājas ēdienu” *liu cji bu čī dzja sjan faņ* 六七不吃家乡饭.

Sēru laiks ir atkarīgs no cilvēku radniecības pakāpes. Uzskata, ka bērniem ir jāsežo 3 gadi pēc vecāku miršanas *čuansjao* 穿孝, jo, kad bērni ir maziņi, tie līdz 3 gadu vecumam ir “uz vecāku rokām”. Dažreiz šo periodu saīsina līdz 27 mēnešiem. Precēta meita sežo par vecākiem vienu gadu, vīrs par sievu – vienu gadu, bet sieva par vīru – visu savu dzīvi.⁵³

Pēc vecāka radnieka nāves vīriešiem nebija atļauts skūties vienu mēnesi.

Nāves vēstneši un aizliegumi

Ķīniešiem, tāpat kā arī citām tautām, ir noteiktas bailes pirms nāves un ir zīmes, pēc kurām ķīnieši secina par nāves tuvumu.

- Ķīnieši uzskata, ka maziem bērniem ir spēja redzēt viņpasauli. Šo spēju sauc par “tīru redzi” vai “acu skaidrību” *jendzjin dzjin* 眼睛净. Tāpēc, ja bērns negrib nākt klāt gados vecākam cilvēkam, tā ir ļoti slikta zīme.
- Ir teiciens: “Ja tava seja ir kļuvusi melna, tad tu nedzīvosi vairāk par pusmēnesi” *lieņ fa hei, bu guo baņ jue* “脸发黑, 不过半月”.
- Ja cilvēkam pietūkst galva vai kājas, drīz atnāks nāve. Tautā runā: “Vīriešiem bail uzvilkt apavus, bet sievietēm bail uzvilkt cepuri” *naņ pa čuaņ sje*,

⁵¹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 82.

⁵² Ibid.

⁵³ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 38.

nju pa dai mao 男怕穿鞋，女怕戴帽. Šeit ar apaviem ir domātas stipri pietūkušās kājas, tik lielas, it kā kājās būtu apavi, bet ar cepuri ir domāta galvas tūska.

Vieta un laiks, kur un kad cilvēks ir nomiris, ir ārkārtīgi svarīgi. Piemēram, ja cilvēks nomirst kādā no sāna istabām (un tā nav guļamistaba vai viesistaba), tā ir ļoti slikta zīme, jo mirušā gars var palikt tajā istabā uz mūžu. Tādēļ pēc nomiršanas ķermenis pēc iespējas ātrāk jānes uz viesistabu vai guļamistabu, bet gulta, uz kuras viņš ir nomiris, jāsadedzina.

- Ja cilvēks ir tuvu miršanai un guļ uz vilnas segas, tad pirms nāves ir obligāti jānoņem sega, jo valda uzskats, ka viņa gars var pārvērsties par to dzīvnieku, no kura vilnas ir darināta sega. Ķīnieši saka: “Ja pirms pēdējās elpas nenoņēms segu, nākamajā dzīvē būs grūti pārdzimt par cilvēku” *duaņ cji bu čou džeaņ, lai ši dzje naņ džuaņ žeņ* 断气不抽毡，来世界难转人.
- Pastāv arī *Liu saņ duņ* 留三顿 paraža, kas burtiski nozīmē “atstāt trīs porcijas”. Ķīnieši domā: ja cilvēks nomirst no rīta un nepaspēj apēst visu, kas bija sagatavots dienai, tad šis ēdiens paliek “dzīvajiem” ģimenes locekļiem un tā ir ļoti laba zīme. Tas nozīmē, ka ģimeni gaidīs veiksmē un labklājība. Bet, ja cilvēks nomirst vakarā vai kādu svētku laikā (it īpaši Pavasara svētku⁵⁴ laikā), – tā ir slikta zīme.⁵⁵

Ķīniešu kultūrā ļoti liela nozīme ir skaitļiem. Arī kad runa ir par nāvi, datums, vecums un laiks ir ļoti svarīgi. Ķīnieši uzskata, ka daži cilvēka dzīves periodi ir īpaši bīstami.

- Par ļoti liktenīgu vecumu tiek uzskatīts vecums, kas ietver ciparu 9. Ir arī tādi jēdzieni ka “atklātais/skaidrs devītnieks” *min dzju* 明九 un “paslēptais devītnieks” *aņ dzju* 暗九. “Atklātais devītnieks” ir jebkurš gadu skaits, kur parādās devītnieks, piemēram 9, 19, 91 utt. “Paslēptais devītnieks” ir vecums, kur gadu skaits dalās ar 9, piemēram, 18, 36, 81 utt. Pie tam vecums ar “paslēpto devītnieku” ir bīstamāks nekā ar “atklāto devītnieku”.
- Par nāves riska gadu skaitu uzskata 23 gadu vecums, to sauc par *luo čen guaņ* 罗成关. Luo Čen ir cilvēka vārds, un pēc leģendas viņš nomira tieši 23 gadu vecumā.

Senos laikos uzskatīja, ka, tieši sasniedzot 23 gadu vecumu, pie cilvēka var atrāpot čūska, kas gribēs pamērities ar cilvēku: kurš no viņiem ir garāks. Ja cilvēks ir īsāks par čūsku, kas nozīmē, ka viņš nomirs. Tāpēc agrāk cilvēkam, kas ir sasniedzis 23 gadu vecumu, gultā lika garu bambusa nūju, lai piemānītu čūsku. Čūskas parādīšanās mājās tika uzskatīta par ļoti sliktu zīmi, jo tas nozīmēja, ka mājās būs mironis.⁵⁶

- Ķīniešu valodā ir teiciens “66 gadu vecumā Jeņ Van⁵⁷ grib ēst gaļu” *nieņ dzji liu ši liu, jeņ van jao čī zou* 年纪六十六，阎王要吃肉. Šajā teicienā

⁵⁴ Ar “Pavasara svētkiem” šeit tiek domāts “Ķīniešu Jaunais gads”, jo ķīniešu valodā šo svētku nosaukumu veido hieroglīfi *čuņ* 春 (pavasaris) un *dzje* 节 (svētki). Pavasara svētkus svin no pirmā mēneša 1. līdz 15. datumam pēc lunārā kalendāra.

⁵⁵ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 83.

⁵⁶ Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 40.

⁵⁷ Jeņ Van 阎王 – mitoloģiskais elles valdnieks.

ir pārbaudījums cilvēkam, kas ir sasniedzis 66 gadu vecumu. Ķīnas ziemeļaustrumos viņam gatavo 66 pelmeņus, un, ja viņš var tos apēst, tad uzskata, ka viņš dzīvos ļoti ilgi; citos rajonos gatavo gaļu, sadalot to 66 gabalos, un šo gabalu apēšana simbolizē cilvēka pāriešanu uz citu dzīves posmu.

- “73, 84 – Jeņ Van neuzaicinās, iesi pats” *cji ši saņ, ba ši si, jeņ van bu cjin, dzi dzji cju* 七十三, 八十四, 阎王不请自己去. Šis frazeologisms nozīmē, ka 73 un 84 gadu vecums cilvēkiem ir ļoti bīstams tāpēc, ka Konfūcijs nomira tieši 73 gadu vecumā, bet 84 gados – cits ķīniešu domātājs – Mendzi⁵⁸. Cilvēkiem, kuri svin savu 73. vai 84. dzimšanas dienu, parasti dāvina dzīvu karpu ar labas veselības novēlējumiem.⁵⁹

Katrs bērū rituāls ir ļoti simbolisks, katra detaļa ir ļoti svarīga un ir arī tabu. Šeit autore apkopojusi visizplatītākos no tiem.

- Mirušā apģērbu skaits nedrīkst būt deviņi un nedrīkst būt pāra. Apģērbs nedrīkst būt no kažokādas vai vilnas, jo tad dvēsele nākamajā dzīvē var pārvērsties par dzīvnieku.
- Cilvēks, kurš “paziņo par nāvi” *bao san* 报丧, nedrīkst ieiet mājā vai pagalmā; paziņojot par nāvi, viņam ir jāklānās visiem neatkarīgi no vecuma un dzimuma. To sauc par *sjao dzi tou, maņ dzjie liu* 孝子头, 满街流. Dienvidu rajonos cilvēks, kurš paziņo par nāvi, staigā ar atvērtu lietussargu neatkarīgi no laika apstākļiem, jo uzskata, ka mirušā gars iet kopā ar viņu un viņš ir jāapsedz.
- Papīru, kuru liek uz mirušā sejas uzreiz pēc tam, kad ir atnākuši visi radnieki, nekādā gadījumā nedrīkst aiztikt ar rokām. To noņem pirms zārka atvēršanas ar vēdekļa palīdzību.
- Kad zārku iznes no mājās, starp pavadoņiem nedrīkst būt tādi cilvēki, kuri dzimuši vienā datumā ar mirušo, kā arī nedrīkst būt grūtnieces. Tiek uzskatīts, ka mirušā gars var iemiesoties vēl nedzimušā bērna ķermenī.
- Nedrīkst pieļaut, lai pie mirušā ķermeņa atrastos kaķis, jo kaķis var pārvērst mirušā dvēseli par dēmonu.⁶⁰

Laika apstākļiem bērū laikā arī bija ļoti liela nozīme.

- Ķīnieši saka: “Ja zārkam pa virsu ir lietūs pilieni, tad bērniem un mazbērniem nebūs segas apsegties” *ju da guaņ cai gai, dzi suņ mei jou bei žu gai* 雨打棺材盖, 子孙没有被褥盖. Vai arī: “Lietus sit pa zārku, paaudze pēc paaudzes būs nabadzīgas” *ju da lin, bei bei cjon* 雨打椁, 辈辈穷. Taču, ja lietūs sākas tikai pēc apbedīšanas, to uzskata par ļoti labu zīmi: “Ja lietūs līst virs kapa – paaudze aiz paaudzes būs bagātas” *ju da mu, bei bei fu* 雨打墓, 辈辈富.
- Pēc apbedīšanas tuvinieki cer, ka mirušā dvēsele pēc iespējas ātrāk varēs “iegult zemē un atrast mieru” *žu tu vei aņ* 入土为安, tādēļ pēc kapa sakārtošanas visiem obligāti ir jāapiet tam trīs reizes apkārt. Šo rituālu sauc “Trīs apli ap kapu, lai spoks neiet līdzī” *žao mu saņ džou, ši guei bu džui* 绕

⁵⁸ Mendzi 孟子 – ķīniešu filozofs 372.–289. g. p. m. ē.

⁵⁹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 85.

⁶⁰ Ibid.

墓三周，使鬼不追。Pēc tam ir jāsteidzas uz mājām, bet nekādā gadījumā nedrīkst atskatīties. Kad cilvēki atgriežas mājās, ir jānomazgā rokas, un dažos reģionos to dara ar alkoholu. Pēc tam dedzina smaržīgās sveces. Ja ir kāds parāds, tas pēc iespējas ātrāk ir jāatdod, pievienojot noteiktu nepāra skaitļa naudas summu.⁶¹

- Ja cilvēks ir nomiris tālu no mājas, viņu ved ratos, aiz kuriem grozā ir balts gailis. Baltā krāsa un skaļā gaiļa balss atbaida ļaunos garus un neļauj tiem iemājot mirušā ķermenī.⁶²
- Ķīnieši uzskata, ka baltas vistas, balti suņi un balti kaķi atbaida ļaunos garus, tāpēc Ķīnas laukos nereti var satikt daudz baltu mājdzīvnieku. Tas visvairāk attiecas uz ciematiem, kuri atrodas kalnu tuvumā, jo Ķīnā kopš senatnes pastāv uzskats, ka neparastās būtnes un gari mīt tieši kalnos.
- Ja uz cilvēka māju atlido sikspārnis, mājas iemītniekiem drīz būs laime. Ķīniešu valodā vārds “sikspārnis” tiek izrunāts kā *fu* 蝠, kas pēc skaņas ir ļoti līdzīgs vārdam “laime” *fu* 福. Tāpēc šī dzīvnieka parādīšanos mājās uztver kā ārkārtīgi labu zīmi. Bērū procesijā uz mazu bērnu apģērba bieži var redzēt sikspārņu attēlus. Tāpat uzskata, ka sikspārnis palīdz atvieglot ciešanas.
- Ja pie mājas ir vārna, kas sāk ķērkēt mājas virzienā, drīzumā mājās būs nelaime.⁶³
- Ja uz mājas jumta lakstīgala vij ligzdu, tā ir laba zīme, bet, ja tā pamet ligzdu, jāgaida nelaime.

Ķīnas teritorijā vēl mūsdienās dzīvo 56 tautības un senatnē pie varas ne vienmēr bija ķīniešu valdnieki (piemēram, valdīja mongoļu Juaņ⁶⁴ vai mandžūru Cjin⁶⁵ dinastija), dažādu tautību kultūras ietekmēja cita citu un dažādos reģionos bērū tradīcijas var stipri atšķirties.

Secinājumi

Senatnē Ķīnā cilvēki vairāk uzmanības pievērsa aizkapa dzīvei un gatavoja visu, lai cilvēka dvēselei tur būtu labi. Ar budisma ienākšanu un idejām par reinkarnāciju cilvēku priekšstatī par nāvi nedaudz mainījās, bet galvenais, ka starp šīm idejām nav nekādu konfliktu, kopā sadzīvo dažādi rituāli un paražas, lai atvieglotu cilvēku bēdas. Kad mājās ir nelaime, cilvēki ir gatavi izdarīt visu, lai viņu tuvnieks varētu ātrāk atrast ceļu uz “labāku pasauli”. Un, kaut arī ĶTR 21. gadsimtā ir viena no valstīm ar visstraujāko attīstību, tauta joprojām aktīvi saglabā senos rituālus un seko savu senču tradīcijām.

⁶¹ Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018, с. 85.

⁶² Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999, с. 39.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Juaņ dinastija 元朝 – mongoļu dinastija. Valdīšanas laiks – 1279.–1368. g.

⁶⁵ Cjin dinastija 清朝 – mandžūru dinastija. Valdīšanas laiks – 1644.–1911. g.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

1. Pildgovičs, P. *Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca*. Pekina: The Commercial Press, 2010.
2. Quinsee, C. Fancher, G. *Nationalities in China*. Anhui: APG Time, 2010.
3. Баранов, И. Г. *Верования и обычаи китайцев*. Москва: Муравей-Гайд, 1999.
4. Васильев, Л. С. *Культы, религии, традиции в Китае*. Москва: Ломоносов, 2001.
5. Готлиб, О. М. *Этнология Китая (ханьцы)*. Москва: ВКН, 2018.
6. Де Гроот, Я. *Демонология Древнего Китая*. Москва: Евразия, 2000.
7. Кравцова, М. Е. *История культуры Китая*. Санкт-Петербург: Лань, 2003.
8. Малявин, В. В. *Китайская цивилизация*. Москва: Дизайн, 2000.
9. Маслов, А. А. *Китай и китайцы*. Москва: РИПОЛ классик, 2014.
10. Мыщик, А. П. *214 ключевых иероглифов в картинках с комментариями*. Санкт-Петербург: Каро, 2013.
11. Ульянов, М. Ю. *Цинь Шихуан и его армия*. Москва: Восточная коллекция, 2007.

INTERNETA AVOTI

1. <https://baike.baidu.com/item/中国的丧礼/19155704?fr=aladdin> (skatīts 06.09.2020.).
2. http://news.cri.cn/gb/36724/2013/03/27/5431s4065926_4.htm (skatīts 06.09.2020.).

Summary

In ancient China, people paid more attention to the afterlife and prepared everything to ensure that the human soul would fare well there. With the advent of Buddhism and ideas about reincarnation, people's notions about death changed somewhat. However, the main consideration is that there is no conflict between these ideas, – various rituals and customs coexist to alleviate human sorrows. When there is a misfortune at home, people are ready to do everything so that their loved one could find the way to a “better world” faster. Moreover, although in the 21st century the PRC is one of the countries with the fastest development, the nation still actively safeguards the ancient rituals and follows the traditions of its ancestors.

Keywords: *death, funeral rites, Han nationality, Chinese customs.*

Tibetiešu lūgšanu kreļļu *mālā* (tib. *phreng ba*) iespējamās semantiskās saknes

Tibetan Prayer Beads mālā (Tib. phreng ba): Possible Semantic Roots

Elizabete Taivāne

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
 Raiņa bulv. 19, Rīga, LV-1050
E-pasts: elizabethetaivane@lu.lv

Kopsavilkums

Tibetiešu lūgšanu kreļļu *mālā* semantikas analīze ir attiecināma uz mūsdienās aktuālo *relīģijas un materiālās kultūras* jeb *materiālas relīģijas* pētniecības jomu. Pirmajā raksta daļā ir apspriesta jaunās relīģijpētniecības apakšnozares specifika, t. i., pētniecības objekts, pētniecības metodes un faktori, kas ir par iemeslu materiālajam pavērsienam relīģijzinātnē. Otrajā raksta daļā esam pieskārušies formāliem jautājumiem, kas skar *mālā*, pievērsot padziļinātu uzmanību izejmateriāliem, no kuriem *mālā* ir darinātas, it īpaši cilvēka kaulam. Diskusija par cilvēka kaula izmantošanu tantriskajā rituālajā praksē atklāj tibetiešu lūgšanu kreļļu jaukto semantisko lauku, kas savukārt norāda uz Tibetas relīģiskās eklektikas savdabību.

Atslēgvārdi: tibetiešu lūgšanu krelles, *mālā*, *phreng ba*, cilvēka kauls, materiālā relīģija.

Relīģija un materiālā kultūra

Tibetiešu lūgšanu kreļļu jeb *mālā* semantikas jautājums ir attiecināms uz tā sauktās *materiālās relīģijas* pētniecības jomu. Šī jaunā relīģijzinātnes apakšskola, ko mēdz saukt arī par *relīģiju un materiālo kultūru*, ir Ričarda Karpa (*Richard M. Carp*) definēta kā transdisciplinārais lauks, kas pieaicina tādas pētniecības jomas kā vizuālās un performatīvās mākslas un kultūras vēsture un teorija, arheoloģija, relīģijzinātne, vēsture, antropoloģija, folklorā, tehnoloģijas vēsture, kultūrģeogrāfija, psiholoģija, socioloģija utt.¹

Diks Houtmans (*Dick Houtman*) un Brigita Meiera (*Brigit Meyer*) klasificē materiālās relīģijas pētniecības objektus šādi: 1) objekti tiešā vārda nozīmē, t. i., relikvijas, amuleti, relīģiskie tērpi, uzgleznotie un skulpturālie objekti, uzraksti un arhitektūras telpa; 2) izjūtas un ar maņu palīdzību iegūtā pieredze, kas ir redzēšana,

¹ Carp, Richard M. "Material Culture". *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. Michael Strausberg and Steven Engler. London and New York: Routledge, 2014, p. 474.

dzirdēšana, aptaustīšana utt.); 3) ķermeņa akti (*performance*), kas ir specifiskie žesti, rituāli, ceremonijas un svētki.²

Ar materiālo kultūru ir domāts viss, kas ir uztverams un vienlaikus asociējas ar kultūru, t. i., ne tikai artefakti, bet arī konteksti un procesi, kuros tie ir iesaistīti, kā arī to lietojuma un ražošanas specifika. Materiālā kultūra ietver telpas un laika dimensijas. Tā paredz arī tādus uztveresodus, kas nav saistīti ar vizuālo, kā, piemēram, mūzika. Materiālā reliģija tikpat labi iekļauj tādus reliģiskās dzīves aspektus kā piedalīšanās sakrālajā mielastā, vīraka smaržas baudīšana, fiziskais kontakts ar lūgšanu krellēm, dievbijīgās pozas un žesti utt.³

Materiālās reliģijas pētniecības lauks iezīmē pārmaiņas reliģijzinātnē jeb pavērsienu no ticējumiem uz praksi, no idejām uz materiālajiem priekšmetiem. Jaunās pētniecības jomas pārstāvji pārliet akcentus no reliģijas kā privātās, iekšējās dzīves jomas uz publisko telpu.⁴

Vesela rinda pētnieku skaidro, ka reliģijas un materiālās kultūras kā pētniecības jomas aktualitāte mūsdienās ir saistīta ar zināmu atskārsmi, ka iepriekš reliģijzinātnē veidojās reformācijas un apgaismības laikmeta ideju paspārnē. Protestanti uztvēra jebkādu materiālo lietu godināšanu kā elkdievību. Viņu uztverē īstā reliģija paredz atgriešanos pie Rakstiem. Kopā ar reliģiskās tradīcijas tekstualizāciju lielu lomu piešķīra individuālajai sirdsapziņai un ticībai, kamēr rituālo un materiālo aspektu reliģijā vērtēja ar lielām aizdomām. Apgaismības idejām materiālās reliģijas noliegšanā bija ne mazāka loma. Milzīgu nozīmi piešķīra prātam un racionālajam, empīrisma un eksaktajām zinātnēm. Vēsturi skatīja progresā plāksnē. Materiālo reliģijas aspektu šajā kontekstā uzskatīja par viduslaiku iracionālās domāšanas un māņticības paliekām.⁵ Nicinošā attieksme pret materiālo aspektu hinduismā un budismā bija saistīta ar filoloģiski un tekstoloģiski ievirzīto pētniecību koloniālisma laikmetā. Materiālo aspektu iesaistīja tikai tajā gadījumā, ja tas varēja atbalstīt tekstu lasīšanu.⁶

Materiālo pavērsienu reliģijzinātnē nebūtu pareizi saistīt tikai ar kādiem pagātnes pārpratumiem. Pastiprinātā interese par materiālo aspektu reliģijā ir postmodernās domāšanas produkts. Nav noslēpums, ka postmodernismam ir raksturīga atteikšanās no esenciālisma un pievēršanās kontekstuālismam jeb konstruktīvismam. Tas nozīmē, ka postmodernajā reliģijzinātnē nav atļauts atvasināt reliģiju no kāda pārpausaulīga pirmavota, jo tas nav verificējams. Reliģija top kultūrvēsturiskajā kontekstā. Pētījumā var uzticēties vienīgi materiālajā plāksnē pierādāmām parādībām, kas būtu redzētais, dzirdētais, taustāmais utt. Interese par reliģijas materiālo modu un mēģinājums atvasināt reliģijas idejisko devumu no materiālā ir postmodernisma iezīme.

² Strijdom, J. "The Material Turn in Religious Studies and the Possibility of Critique: Assessing Chidester's Analysis of 'the fetish'". *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 70(1), Art. #2116, p. 1. Pieejams: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2116> (skatīts 15.02.2020.).

³ Carp, Richard M. "Material Culture", p. 475.

⁴ Strijdom, J. "The Material Turn in Religious Studies and the Possibility of Critique: Assessing Chidester's Analysis of 'the fetish'", p. 1.

⁵ Mann, Richard D. "Material Culture and the Study of Hinduism and Buddhism". *Religion Compass* 8/8, 2014, pp. 264–265.

⁶ *Ibid.*, p. 266.

Materiālās reliģijas pētniecības lauks daļēji pārklājas ar reliģijas antropoloģiju. Viena no antropoloģijas aktuālākajām pētniecības jomām ir cilvēka ķermenis. Par piemēru var kļūt tādas tēmas kā reliģiskais tērps un tā ietekmes uz vienas vai otras sociālās grupas pārstāvju statusu sabiedrībā, slimība, dziedināšana un eksorcisms.⁷ Ir būtiski tas, ka pat tāda "spirituāla" tēma kā eksorcisms mūsdienu reliģijas antropoloģijā nokļūst ķermeņa kompetences laukā.

Pētniecības metodes, kuras izmanto materiālās reliģijas jomā, ir cieši saistītas ar naturālismu⁸ un postmoderno kontekstuālismu. Pirmā metode skar datu ievākšanas fāzi pētījumā. Ričards M. Karps iesaka aktīvi izmantot paša, t. i., pētnieka, ķermeni. Pētījuma rezultāti nedrīkst būt smelti vienīgi no grāmatu lasīšanas. Tam ir jābūt lauka pētījumam, kad, piemēram, lai izprastu reliģisko deju, būtu jāmacās dejot. Tāpat nebūtu jāignorē tā sauktā "ķermeņa inkulturācija", kas ir dažādu faktoru izraisītās iespējas un ierobežojumi mēģinājumā ķermeniski iejusties pētniecības priekšmetā. Lai ievāktu datus, ir ieteicams izmantot arī līdzdalīgās vērošanas metodi. Sastapšanās ar pētāmo objektu muzeja un repozitorija telpā materiālās reliģijas jomā nav uzskatāma par pietiekamu. Vēl viens metodoloģiskais princips, kas gan lielākā mērā skar datu interpretācijas fāzi, paredz pētāmā objekta kontekstualizāciju. Tas nozīmē, ka templi nevajadzētu pētīt izolācijā no apkārtesošajām ēkām un aktivitātēm.⁹ Bez šaubām, līdzdalīgā vērošana, kā arī ķermeņa izmantošana pētījumā ir radniecīga gan līdzdalīgās vērošanas metodoloģijai antropoloģijā, gan postmodernās reliģijas fenomenoloģijas empātijai.

Neraugoties uz *reliģijas un materiālās kultūras* lauka ideoloģisko zemtekstu, pētniekam ir daudzpusīgas iespējas analizēt materiālos objektus dažādos aspektos. Pētījumos *materiālajā reliģijā* ir iespējams norobežoties no postmodernās reliģijzinātnes pieteiktajiem rāmjiem. Viena no tādām iespējām ir konstatēt un izanalizēt saikni starp materiālo aspektu reliģijā un tās netaustāmo, t. i., garīgo jeb idejisko, saturu¹⁰, noklusējot jautājumu par to, kura reliģijas dimensija, materiālā vai garīgā, ir primārā. Tādu stratēģiju izmantosim pētījumā par tibetiešu lūgšanu kreļļu semantiku, par pamatmetodi izvēloties struktūranalīzi.

Lūgšanu krelles un galvaskausi

Tibetas svētvietās daudzu svētceļnieku, mūku un laju, rokās var redzēt lūgšanu dzirnaviņas (skt. *mani*) un lūgšanu krelles (skt. *mālā*, tib. *phreng ba*). *Mālā*

⁷ Hackett, Rosalind I. J. "Anthropology of religion". *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. Hohn R. Hinnells. London and New York: Routledge, 2005, p. 152.

⁸ V. V. Klīve definēja naturālismu šādi: "Naturālisms ir ieskats vai pārliecība, ka zinātniskās metodes un atklājumi ir atbilde uz visiem – ievērosim vārdu "visiem" – dzīves jautājumiem." (Klīve, V. *Pa kuru ceļu?* LELBA Apgāds, 1988, 49. lpp.)

⁹ Carp, Richard M. "Material Culture", pp. 478–480.

¹⁰ Sk. pētniecības tēmu piemērus: Dag Øistein Endsjø, review of *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, by David Morgan (ed.). *Numen*, 59 (2011), p. 100.



Iepirkšanās un garīgā prakse: mūks skaita mantras ar lūgšanu kreļļu palīdzību
Barkhoras ielā Lhasā (2016. gada jūlijs)

semantika un simbolika nav tik komplikētas kā *mani* gadījumā.¹¹ Lūgšanu krelles neatsauc atmiņā kosmosa uzbūvi un nesaistās ar debesu spīdekļu simboliku, un tomēr šim rituālajam objektam ir vērts īsi pievērsties. Lūgšanu krelles izmanto daudzu reliģisko tradīciju pārstāvji, to skaitā kristieši. Šim priekšmetam primāri ir funkcionāla nozīme: tas palīdz saskaitīt lūgšanas vai mantras reizes.

Tradicionālās budistu lūgšanu krelles sastāv no 108 izmēra ziņā vienādām pērlītēm. Hinduistu, džaiņu un budistu tradīcijā šim skaitlim ir sakrāla nozīme, turklāt to var dažādi interpretēt. Var sākt ar to, ka dievībai mēdz piedēvēt 108 vārdus. 108 var dalīt ar 12 un 9. Tas nozīmē, ka katrā zodiakālā mājā, kuras kopā ir 12, ir 9 planētas. Lūgšanu krelles mēdz izgatavot no dažādiem materiāliem, un saskaņā ar tantrisko tradīciju katram materiālam ir savs efekts. Tā, piemēram, miermīlīgos rituālos izmanto krelles no kristāla, pērlēm, baltām lotosa sēklām, baltā korāļa, gliemežvāka un ziloņkaula. Pavairošanas un uzkrāšanas rituālos dod priekšroku *mālā* no *bodhi* koka augļiem vai lotosa sēklām, zelta, sudraba un bronzas. Pievilkšanas un pakļaušanas rituālos lieto lūgšanu krelles no sarkanā korāļa, sarkanajām pērlēm, sarkanā sandalkoka u. tml. Rituālos ar iznīcinošo efektu izmanto krelles no rudrakšas sēklām, dzelzs, svina, dzīvnieka un cilvēka kaula. Noteikta rakstura praksēs lieto arī dažāda pērlīšu skaita krelles. Nomierināšanas un pavairošanas nolūkā lieto *mālā* ar 108 pērlēm; 25 pērļu virtene noder pakļaušanas rituāliem; briesmīgajās aktivitātēs izmanto 60 pērļu *mālā*.¹²

¹¹ Skat. Taivāne, E. "Tibetiešu lūgšanu rata *mani chos 'khor (ma-ni khor-lo)* iespējamās semantiskās saknes". *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. XXVII. Galv. red. Solveiga Krūmiņa-Koņkova. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2019, 181.–203. lpp.

¹² Beer, R. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Boston: Shambala, 2003, p. 189.



Bērnu kopšana un garīgā prakse: sievietes apstaigā Džokanga tempļi, skaitot mantras Barkhoras ielā Lhasā (2016. gada jūlijs)



Vientuļā svētceļniece Lhasā, Džokanga tempļa laukumā, skaita mantras ar lūgšanu kreļļu palīdzību (2016. gada jūlijs)



Lūgšanu krelles no Tibetas ar 15 pērlītēm, darinātas no *bodhi* koka augļiem. Diega savienojuma vietā ir Buddhas apskaidrības *stūpa*

Lūgšanu krelles ir tantrisko dievību, piemēram, briesmīgā Mahākālas¹³, atribūts. Tās ir darinātas no maziem galvaskausiem, kamēr bodhisattva Avalokitešvara, kurš pārstāv tantrisko dievību miermīlīgo aspektu, nēsā krelles no baltā kristāla vai pērlēm. *Mālā* var sastāvēt no sekcijām, kuras iedala ar citas krāsas pērlītēm vai pusdārgakmeņu pērlītēm. Dalījums ir domāts mantru saskatīšanas ērtībai. Šim pašam nolūkam kreļļu virtenei reizēm pievieno divas otiņas ar 10 maziem zelta, sudraba vai bronzas gredzeniem uz katras. Vienai otiņai galā ir maza metāla vadzra (skt. *vajra*), kas simbolizē līdzcietību (skt. *karuṇā*), bet otrai – mazs metāla zvaniņš (skt. *ghaṅṭā*), kas nozīmē gudrību (skt. *prajñā*). Kas attiecas uz kreļļu diega savienojumu, tad uz tā visbiežāk mēdz būt uzmauktas vēl divas – tā sauktās “guru” – pērles. Viena no tām ir apaļa (simbolizē gudrību, kas ir iepazīnusi tukšumu), bet otra ir cilindriskas formas (simbolizē pašu tukšumu). Abu pērļu salikums pēc formas atgādina stūpu. To dēvē par Buddhas apskaidrības stūpu. Ja diega savienojuma vietā ir trīs “guru” pērlītes, tad tās nozīmē trīs dārgumus, t. i., Buddhu, Dharmu un Sanghu, vai arī trīs *om a hum* mantras zilbes.¹⁴

Kā jau ir minēts, lūgšanu krelles darina no dažādiem materiāliem, cerot uz to īpašo efektivitāti. Tas zināmā mērā notiek sakarā ar tibetiešu īpašu attieksmi pret dabas stihijām, kas varētu būt zoroastrisma nopelns. Kas attiecas tieši uz augiem, minerāliem un metāliem, tad tiem ir svarīga loma ķīniešu natūrfilosofijā. Tajā katra

¹³ Mahākāla ir uzskatams par *jidamu* (tib. *yidam*), kas ir individuāla sargājošā dievība. Viņš izpilda arī meditācijas objekta lomu.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 189–190.

dabīga un arī sakompilēta viela satur *jiņ* un *jan* enerģētiku kādā proporcijā, kam ir liela nozīme dažādos cilvēka dzīves notikumos. Piemēram, uzskata, ka nefrīts iemieso *jan* enerģiju un līdz ar to ir apveltīts ar milzīgu dzīvības potenciālu. Tieši tāpēc nefrīta izstrādājumus mūsdienu Ķīnā uzliek uz mirušā cilvēka ķermeņa.¹⁵ Tradīcija ielikt nomirušā kapenēs nefrīta priekšmetus ar nosaukumu *cun* un *bi* bija zināma Ķīnā kopš neolīta laikmeta.¹⁶ Tādēļ domājams, ka tibetiešu lielā vērtība pret materiālu, no kura ir darinātas lūgšanu krelles un citi kulta priekšmeti, varēja nākt no Ķīnas.

Īpaši interesanta ir tradīcija darināt lūgšanu krelles no cilvēka kaula. Natālija Žukovska, Krievijas Zinātņu akadēmijas Etnoloģijas un antropoloģijas institūta Āzijas un Klusā okeāna pētījumu centra vadītāja, kura ilgus gadus aizraujas ar dažādu tautu lūgšanu kreļļu kolekcionēšanu, atzīmē, ka tibetieši mēdz darināt tās no cilvēka galvaskausa pieres vietas virs deguna, kas asociējas ar trešo aci jeb ādžņā (skt. *ājñā*) čakru. To sauc par visuredzošo aci, un tā ir saistīta ar pārpasaulīgām zināšanām, kuras var iegūt, praktizējot meditāciju daudzus gadus. No viena galvaskausa var izņemt tikai vienu tādu kaulu. Tas nozīmē, ka lūgšanu krellēm ar 108 pērlēm ir vajadzīgi 108 galvaskausi. Bieži domā, ka visi cilvēki, no kuru galvas kaula darina lūgšanu krelles, ir bijuši nogalināti, nevis miruši dabīgā nāvē. Tomēr tas tā nav. *Mālā* darināšanai izmanto augsta statusa un nopelniem bagātu garīgo personu galvaskausus. Turklāt viņiem noteikti ir jānomirst dabīgā nāvē. Ja cilvēku nogalina, tad viņa pieres kauls vairs neder *mālā* darināšanai. Parasti šādas lūgšanu krelles skolotājs nodod savam māceklim un tās ir liels retums. Dabūt tādas tirgū vai kā citādi vienkārši nav iespējams. Ja nu kāds cenšas pārdot lūgšanu krelles no kaula, pārliecinot jūs, ka tas ir no cilvēka galvaskausa, tad viņš ir krāpnieks. Šādas viltotas *mālā* parasti darina no dzīvnieka kaula.¹⁷

Natālijas Žukovskas kolekcijā gan ir viens tāds rožukronis, kas sastāv no 21 pērles par godu dievietes Tāras 21 hipostāzei. Ir interesants šī unikālā priekšmeta mantošanas stāsts, ar ko pētniece arī dalās:

Braucam vienreiz ekspedīcijā pa Mongoliju, un apkārt ir kaila stepe. Redzam jurtu. Mums bieži tā gadījās: iegriežamies, padzeram tēju un dodamies tālāk ceļā. Turklāt mongoļu tēja ir tas pats, kas mūsu zupa. Tā ir tēja ar pienu, ar saldo krējumu, ar sāli, gaļas gabaliņiem un apceptiem miltiem. Kad iegājām tai jurtā, tad kļuva skaidrs, ka nevis mūs ēdinās, bet mums nāksies ēdināt. Uz gultas gulēja cilvēks lamas drēbēs, un šis cilvēks mira. Seja pelēka, pakustēties nevar. Mēs pamēģinājām viņam kaut ko pajautāt, bet viņš nevarēja parunāt. Tad es devu komandu: ātri iededzinām uguni krāsnī, gatavojam no mūsu produktiem tēju ar pienu. Mums vienmēr līdzī bija sausais piens. Manā grupā parasti

¹⁵ Маслов, А. А. *Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз.* Москва: Алетейя: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006, с. 335.

¹⁶ Par nefrīta lietošanu Landžu un citu kultūru ietvaros skat.: Clunas, C. *Art in China*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 15–16.

¹⁷ Жуковская, Н. «Четки – это что-то вроде компьютера древности с несколькими программами». *Восточная коллекция*, Осень 2009, сс. 45–46.

strādāja vairāki mongoļi, tāpēc visu izdarīja ātri un profesionāli. Gandrīz visi mongoļu etnogrāfi ir šajā lietā ar lielu pieredzi. [...] Vārdu sakot, pacienājām viņu ar tēju. Viņš centās kaut ko pateikt un visu laiku gribēja kaut ko, kas zem viņa bija, izņemt ārā. Es teicu saviem puisiem: "Piepaceliet viņu, kas tur tāds..." Un viņš ar savu roku izņēma šīs lūgšanu krelles. Protams, šim rožukronim nevajadzēja nokļūt krievu sievietes rokās. To pienācās nodot viņa māceklim. Bet tie bija gadi, kad lamas tikai sāka atgriezties no noietnēm. 60.–70. gadu sākums.¹⁸

Lūgšanu krelles nav vienīgais reliģiskais objekts, ko Tibetā mēdz darināt no cilvēka kaula. Uz šo kategoriju attiecas arī trauks (skt. *kapala*, tib. *thod pa*), kas ir nekas cits kā cilvēka galvaskausa daļa, kas attīrīta no mīkstajiem audiem, priekšauts un rokassprādzes no cilvēku kauliem, trompete no cilvēka liela kaula un mazās bungas *damaru*, kuras dažos gadījumos darina no cilvēka galvaskausa. Visus šos priekšmetus izmanto rituālos.

Piemēram, bungas *damaru* (tib. *rnga chung*), kuras izmanto *čod* rituālā (tib. *gcod rnga*), visbiežāk taisa no koka un dzīvnieka ādas. Tomēr daži *damaru* ir darināti no īsta cilvēka galvaskausa. Turklāt *damaru* ir dubultās bungas, kurām tradicionālajā Indijas tantrismā ir vajadzīgi piecpadsmit sešpadsmit gadus vecu brahmanu kastas zēna un meitenes galvaskausi. Tos piestiprina vienu pie otra Brahmas atveres vietā. Sievietes un vīrieša galvaskausu savienojums simbolizē *metodes* un *gudrības* sadarbību¹⁹, bez kuras tantriskais budisms nemaz neiztieks, kamēr *čod* rituāla saturs, kura būtība ir sava ķermeņa izbarošana gariem, padara *čod*, kā arī ar to saistīto atribūtiku radniecīgu šamanisma iniciācijai. Ir jāatceras arī tas, ka bungas ir neatņemams šamaņa atribūts.

Tantriskā budisma rituālos izmanto ne tikai cilvēka kaulus, bet arī miesu un asinis. Materiāla izcelsmi strikti diferencē. Tas, ka, piemēram, kādos rituālos ir ieteicams izmantot astoņgadīga vai incesta rezultātā dzimušā bērna asinis vai miesu u. tml., acīmredzot nozīmē attiecīgo prakšu maģisko izcelsmi un nolūku.²⁰

Cilvēka ķermeņa daļu izmantošanai rituālos un meditācijā ir arī cita veida semantiskā konotācija. Pirmkārt, nedrīkst aizmirst to, ka gan Indijā, gan Tibetā ir krietni lielāka pieceja mirušo cilvēku ķermeņiem. Indijā tos mēdz sadedzināt. Gadās, ka puslīdz sadedzinātus tos iemet upē. Pastāv arī paraža nogremdēt upē zem lieliem akmeņiem to cilvēku ķermeņus, kurus viena vai otra iemesla dēļ nav pieņemts sadedzināt. Tibetā ir vispārpieņemts izbarot liķus plēsējputniem²¹. Šis apstāklis paver plašākas iespējas liķu daļu lietošanai rituālos.

Margareta Guēna (*Margaret Gouin*), kura ir veltījusi savu grāmatu Tibetas apbedīšanas rituāliem, atzīmē, ka no mirušo cilvēku atliekām mēdz izgatavot tā sauktos *tsa tsa*, kas ir mazas figūras stūpas formā ar Avalokitešvaras nospiedumu

¹⁸ Жуковская, Н. «Четки – это что-то вроде компьютера древности с несколькими программами», сс. 46–47.

¹⁹ Beer, R. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, pp. 107–108.

²⁰ Nebesky-Woikowitz, Réne de. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. India: Book Faith India, 1996, pp. 343–345.

²¹ Paraža acīmredzot ir ienākusi Tibetā no Irānas.

vai mantras zilbēm. *Tsa tsa* darina, piejaucot pelnus vai samaltos kaulus māliem vai kādam citam materiālam. Figūriņas mēdz iesvētīt un tādā veidā mirušā cilvēka ķermeni šķīstīt. Pētniece apraksta gadījumus, kad vienu no apbedīšanas ceremonijās pārpalikušajiem kauliem aiznes uz nomirušā māju pie viņa radiem un izgatavo no tā *tsa tsa*, rituālā veidā izdzenot no figūriņām ļaunos garus. Ar šo eksorcisma rituālu panāk nelaiķa ieiešanu Sukhāvātī, t. i., buddhas Amitabhas šķīstajā zemē jeb paradīzē, jo kaulus un galvaskausus uzskata par karmas traukiem.²² Tas, ka, svētījot kaulus, ir iespējams parūpēties par cilvēka dvēseles eksistenci pēc ķermeņa nāves, liecina par prakses tantriskajām saknēm. Tieši tantrismā uzskata, ka miesa ar *prānu* kā tās kvintesenci ir ne tikai nesaraujami saistīta ar apziņu, bet ir tai burtiski pielīdzināma. Garīgā prakse, kas nodarbina ķermeni, automātiski ietekmē apziņu, un otrādi.

Mirušā palieku izmantošana rituālos ir saistīta arī ar senču kultu. Margareta Guēna norāda, ka konsekrētās *tsa tsa*, kuras darina no mirušā kauliem, palīdz ne tikai nelaiķim, bet arī dzīvajiem. Šīs miniatūrās figūriņas, kuras mēdz atstāt kādā šķīstā vietā, piemēram, kalnu alās, stūpās, meditācijas zālēs u. tml., dod svētību klātesošajiem. Ir interesanta tibetiešu paraža neizbarot tēva galvaskausu putniem vai utilizēt to kādā citā veidā, bet attīrīt to no mīkstajiem audiem un turēt mājās, un visai ģimenei dzert no tā ar lielu bijību, un tādā veidā nelaiķi pieminēt.²³

Šai paražai nav sakara ar budisma priekšstatu par dvēseles pēcnāves eksistenci. Gan budismā, gan hinduismā nebeidzamās reinkarnāciju virknes ideja ir kļuvusi par iemeslu īpašai attieksmei pret mirušo ķermeni: no tā ir jāatbrīvojas, jo tūlīt pēc tā nāves seko iemiesošanās jaunā ķermenī, kamēr vecais spēj tikai kavēt reinkarnācijas procesu: mirušā dvēsele varētu būt spēcīgi pieķērusies vecajam veidolam. Gan kremācija, gan liķa izbarošana putniem ļauj atbrīvot dvēseli no paraduma spēka.

Acīmredzot tradīcija turēt mirušā tēva galvaskausu mājās ir ļoti sena un nāk no neolīta revolūcijas laikmeta, par ko veiksmīgi stāsta krievu reliģiju vēsturnieks Andrejs Zubovs. Viņš atzīmē, ka paleolīta laikmetā dzīvo un mirušo mitekļi nepārklājās. Mirušos bija pieņemts apglabāt kādā attālumā no cilvēku dzīvesvietas. Savukārt neolīta laikā, kas ir nometnieku dzīvesveida iesākums, mirušos sāka apglabāt mājā. Tuvajos Austrumos nelaiķus guldīja zem grīdas vai apraka pie pašas mājas. 7. g. t. sākumā Jērikā mirušo galvaskausus modelēja ar māliem, bet acu dobumus inkrustēja ar kauri gliemežvākiem. Ziemeļsīrijā un Dienvidsīrijā mirušo galvaskausus uzmauca uz māla turētājiem. Acīmredzot visi šie galvaskausi stāvēja dzīvojamo māju plauktos. Atsaucoties uz J. Mellartu, Andrejs Zubovs secina, ka “senču kapus, [t. i.] dzimtas svētās relikvijas vajadzēja maksimāli tuvināt dzīvajiem, padarīt tos par dzīvo pasaules daļu. Pēctečus bija nepieciešams ieņemt un laist pasaulē burtiski uz tēvutēvu kauliem. Ne velti apbedījuma vietas bieži atrod zem neolīta māju māla soliem, uz kuriem sēdēja un gulēja dzīvie”²⁴. Nevar droši

²² Gouin, M. *Tibetan Rituals of Death: Buddhist Funerary Practices*. London: New York: Routledge, 2010, pp. 72–74.

²³ Ibid., pp. 72, 75–76.

²⁴ Зубов, А. Б. *История религии: курс лекций. Книга первая: Доисторические и внейсторические религии*. Москва: МГИМО-Университет, 2006, сс. 166–169, 171.

zināt, vai senčus uzskatīja par Augstākās realitātes pārstāvjiem vai vidutājiem starp dzīvājiem un Augstāko, bet ir neapšaubāmas paralēles starp neolīta senču, un īpaši senču, galvaskausu godināšanu un līdzīgu paražu Tibetā.

Gerļa Badmajeve uzsver, ka dievbijīgo cilvēku mirstīgo atlieku daļas Tibetā uzskatīja par vislabākajiem vidutājiem rituālā un meditācijā starp cilvēku un augstākiem spēkiem²⁵, un acīmredzot tam pamatā ir pieminētais senču kults. Atcerēsimies, ka lūgšanu krelles no cilvēka kaula mēdz darināt no garīgā ziņā izcilu cilvēku galvaskausiem, kas padara lūgšanu krelles par īpaši efektīvu starpnieku un tiltu.

Roberts E. Fišers savā grāmatā par Tibetas mākslu norāda, ka kaulu izmantošana rituālo objektu darināšanā var būt saistīta ne tikai ar pirmsbudisma senču pielūgšanu Tibetā un Indijas tantrisma ietekmi, bet arī ar budistu mēģinājumu atgādināt sev par dzīves pārejošo raksturu²⁶, kas bez šaubām ir raksturīgi budismam kopš šīs reliģiskās tradīcijas aizsākumiem. Ieteikumus medītēt par mirušo ķermeni var atrast agrīnajos budisma tekstos, piemēram, Mahā Satipatthāna Suttā (*Mahā Satipatthāna Sutta*), kas ir nozīmīgs teksts Sutta Pitakas (*Sutta Piṭaka*) Dīgha Nikājas (*Dīgha Nikāya*) sastāvā.

Rezumējot gribētu citēt Natālijas Žukovskas vārdus par lūgšanu kreļļu fenomena būtību. Viņa teic, ka tās “ir kas līdzīgs senatnes datoram, kas ir apgādāts ar vairākām programmām. Sevis pilnveidošanās programma ir viena lieta. Filosofisko zinību, izpratnes pasaules apjēgšanas programma ir kas cits. Nu un terapeitiskais aspekts – kaut kas tāds nomierinošs – ir trešais.”²⁷

Secinājumi

Šajā īsajā pētījumā, kas bija velīts tibetiešu lūgšanu kreļļu semantiskajām saknēm, mums ir izdevies konstatēt, ka to izgatavošanas gaitā ir īpaši svarīgs materiāls, no kā tās darina. *Mālā* izejmateriāla izvēli ietekmē ķīniešu natūrfilosofijas pamati jeb mācība par *jiņ* un *jan*, zoroastrisma īpašā attieksme pret stihijām, tantriskā mācība par ķermeni kā izcilu atbrīvošanas līdzekli, maģiskais komponents, budistu pārdomas par nepastāvību, kā arī senču kults, kura saknes ir meklējamas neolīta laikmetā. Šāds neparasts semantisko faktoru sajaukums liecina par tibetiešu reliģiozitātes komplicēto eklektisko raksturu, ko ir grūti perfekti izanalizēt, jo pirmsbudisma Tibetā trūkst rakstisko liecību.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

1. Beer, R. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Boston: Shambala, 2003.
2. Carp, Richard M. “Material Culture”. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Strausberg, M., Engler, S. (eds.). London and New York: Routledge, 2014.

²⁵ Бадмаева, Г. «Буддийская картина мира в звуках». *Восточная коллекция*, Зима 2005, с. 41.

²⁶ Fisher, Robert E. *Art of Tibet*. London: Thames and Hudson, 1997, p. 92.

²⁷ Жукотская, Н. «Четки – это что-то вроде компьютера древности с несколькими программами», с. 55.

3. Clunas, C. *Art in China*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2009.
4. Endsjø, D. Ø. Review of "Religion and Material Culture: The Matter of Belief", Morgan, D. (ed.). *Numen*, 59, 2011.
5. Fisher, Robert E. *Art of Tibet*. London: Thames and Hudson, 1997.
6. Gouin, M. *Tibetan Rituals of Death: Buddhist Funerary Practices*. London: New York: Routledge, 2010.
7. Hackett, Rosalind I. J. "Anthropology of religion". *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Hinnells, J. R. (ed.). London and New York: Routledge, 2005.
8. Klīve, V. *Pa kuru ceļu?* LELBA Apgāds, 1988.
9. Mann, Richard D. "Material Culture and the Study of Hinduism and Buddhism". *Religion Compass*, 8/8, 2014.
10. Nebesky-Woikowitz, Réne de. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. India: Book Faith India, 1996.
11. Strijdom, J. "The Material Turn in Religious Studies and the Possibility of Critique: Assessing Chidester's Analysis of 'the fetish'". *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 70(1), Art. #2116, p. 1. Pieejams: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2116> (skatīts 15.02.2020.).
12. Taivāne, E. "Tibetiešu lūgšanu rata *mani chos 'khor (ma-ni khor-lo)* iespējamās semantiskās saknes". *Reliģiski-filozofiski raksti*, Nr. XXVII. Galv. red. Solveiga Krūmiņa-Koņkova. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2019.
13. Бадмаева, Г. «Буддийская картина мира в звуках». *Восточная коллекция*, Зима 2005.
14. Жуковская, Н. «Четки – это что-то вроде компьютера древности с несколькими программами». *Восточная коллекция*, Осень 2009.
15. Зубов, А. Б. *История религии: курс лекций. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии*. Москва: МГИМО-Университет, 2006.
16. Маслов, А. А. *Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз*. Москва: Алетейя: Культурный центр «Новый Акрополь», 2006.

Summary

The analysis of semantic roots of Tibetan prayer beads mālā can be attributed to the popular research field of Religion and Material Culture or Material Religion. The first part of the article contains discussion of the specific features of the new school of religious studies, i.e., the object and methods of research, and the reasons for the material turn in religious studies. In the second part of the paper, the formal questions concerning mālā are touched upon. Particular attention is dedicated to raw materials of which mālā are produced. One of the materials listed is human bone. An active use of human bone during Tantric rituals underscores a mixed character of mālā's semantic field that, in its turn, indicates the singularity of Tibetan religious eclecticism.

Keywords: *Tibetan prayer beads, mālā, phreng ba, human bone, Material Religion.*

Vjetnamiešu saskarsmes kultūra. Antropoloģisks ziņojums

Vietnamese Communicative Style. An Anthropological Approach

**Leons Taivans, Jurgis Kriķis, Rota Lāce,
Anna Petričenko, Olga Striževska, Diana Siliņēviča**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: leons.taivans@lu.lv

Kopsavilkums

Vjetnamiešu kopiena Latvijā ir kvalitatīvi jauns fenomens, kas parādījies tagadējā sociālā un ekonomiskā formā pēc neatkarības iegūšanas. Imigrācijas temps ir salīdzinoši liels, un vjetnamiešu sociālās vides izpēte ir tuvākās nākotnes aktualitāte. Ikviens antropoloģisks lauka pētījums sākas ar attiecīgā etnosa sociālās uzvedības normu apguvi. Šī publikācija ir pirmais solis vjetnamiešu saskarsmes kultūras izpētē, kas ir nepieciešams ne tikai zinātniekiem, bet arī tiem, kas veic konkrētu darbu ar imigrantu kopienām no Latvijā reģistrētām nevaldības organizācijām vai arī oficiālām valsts institūcijām. Pētījums ir veikts kā komandas darbs ar orientālistikas studentu piedalīšanos.

Atslēgvārdi: vjetnamieši, imigrācija, saskarsmes kultūra, diaspora, vjetnamiešu kopienas, audzināšana, darba ētika, priekšstati.

Priekšvēsture

Vjetnamiešu diaspora dzīvo visur Eiropā. Diaspora spēlē zināmu lomu ikvienas valsts ekonomikā, ir redzama citiem valsts iemītniekiem, taču sociāli, ekonomiski un politiski vada izolētu dzīvi. Izolētību nosaka informācijas trūkums, pamatiedzīvotāju aizspriedumi, un tas ir galvenais nošķirtības faktors, kas visvairāk skar pirmo migrantu paaudzi. Nākamā paaudze cieš no divkāršas pusizolācijas: etniskās saiknes ar vecāku izcelsmes zemi ir daļēji zudušas, bet pilna integrācija mītnes zemes sabiedrībā nav notikusi. Kultūras separāciju veicina arī tas, ka mītnes zemes kultūru atbalsta politiskā sistēma, kas lūko migrantu kopienas integrēt savas valsts kultūras kopumā. Imigrantu kultūra parasti pretojas šim mērķim, uzskatot to par asimilāciju. Pretestība integrācijai ir vēl viens faktors, kas stimulē imigrantu noslēgtību.

Viena no šādām diasporām ir Eiropas Savienības vjetnamiešu kopiena. Aukstā kara un koloniālās vēstures gaitā līdz 2016. gadam no Vjetnamas bija pārcēlušies uz dzīvi citās zemēs pāri par 6 miljoniem vjetnamiešu. Lielākās vjetnamiešu kopienas veidojās tuvējās Austrumāzijas zemēs – Japānā, Dienvidkorejā, bet viena daļa imigrantu apmetās Eiropas Savienības zemēs. Austrumeiropā lielākās kopienas

izveidojās Polijā (20 000–30 000)¹ un Čehijā (ap 58 000)². No kultūras viedokļa vjetnamiešu emigranti nav homogēna masa. Vjetnamiešu kopienas iekšējās atšķirības lielā mērā nosaka laiks, kad viena vai otra grupa ir emigrējusi.

Ir nošķirami trīs lieli emigrācijas viļņi. Pirmais emigrācijas vilnis bija saistīts ar Francijas sakāvi pie Djenbjenfu 1954. gadā un tai sekojošo Ženēvas konferenci. Toreiz bēdzēji bija Franču koloniālās administrācijas amatpersonas un uz Franciju politiski un kulturāli orientētie vjetnamieši. Otrās Vjetnamas karš (1957–1973), kurā pret Vjetnamas komunistisko režīmu karoja ASV kopā ar Dienvidvjetnamu, beidzās ar ASV sakāvi (1973) un Dienvidvjetnamas kapitulāciju (1975). Glābroties no represijām, svešumā devās otrais emigrantu vilnis. Trešā emigrācija ir vairāk saistīta ar ekonomiskām interesēm³, mazāk – politisku motīvu vadīta. Pirmie divi emigrācijas viļņi veido sava veida “aristokrātiju”, jo šis kontingents un tā pēcteči ir labi integrējušies mītnes zemē, ir ideoloģiski labēji motivēti. ASV prezidenta D. Trampa otrās vēlēšanu kampaņas gaitā šī emigrācijas daļa lielāko tiesu balsoja par viņu kā izteikti labējo politiķi.⁴ Pirmās emigrācijas pārstāvji ir apmetušies galvenokārt ASV un Francijā, kā arī Vācijas rietumu daļā, Norvēģijā un Lielbritānijā. Šī paaudze nav piedzīvojusi standartizēto komunistisko izglītību, kas tiek īstenota mūsdienu apvienotajā Vjetnamā.

Pavisam cita aina ir vērojama kādreizējā Austrumu bloka zemēs, kur dzīvo daudz jaunāka vjetnamiešu imigrantu paaudze. Šai diasporas daļai antikommunisms nav politiskās identitātes pamats, jo tā ir izgājusi Vjetnamas komunistiskās izglītības skolu. Kultūras un tīri etniskās identitātes pazīmes šai emigrācijas daļai ir vistuvākās mūsdienu Vjetnamā dzīvojošajiem.

**

Pirmo vjetnamiešu iebrucēju parādīšanās Latvijā bija saistīta ar 1981. gadā parakstīto vienošanos starp Vjetnamu un PSRS “Par Vjetnamas pilsoņu nosūtīšanu un pieņemšanu profesionālās izglītības ieguvei uz PSRS uzņēmumiem un organizācijām”⁵. Saskaņā ar šo vienošanos daļa vjetnamiešu tika

¹ *Vietnamese Embassy in Poland, Homepage*. Pieejams: https://web.archive.org/web/20151117065744/http://www.vietnamembassy-poland.org/en/nr070521165956/news_object_view?newsPath=%2Fvnemb.vn%2Fcn_vakv%2Feuro%2Fnr0408191110934%2Fns070919142436 (skatīts 09.12.2020.).

² *Foreigners in the CR by citizenship in the years 1994-2016*; Kascian, K., Vasilevich, H. “Czech Republic Acknowledgement of Belarusian and Vietnamese as New Minorities”. *European Yearbook of Minority*, 12, 2013, pp. 353–371 (skatīts 23.08.2017.).

³ Tan, D., Nguyen, T. H. *En route to the United Kingdom. A field survey of Vietnamese migrants. A study by IRASEC and France terre d'asile*, p. 12. Pieejams: https://www.france-terre-asile.org/images/stories/publications/pdf/En_route_to_the_United_Kingdom_-_a_field_survey_of_vietnamese_migrants.pdf (skatīts 23.08.2017.).

⁴ *The Conversation*. Pieejams: <https://theconversation.com/why-some-vietnamese-americans-support-donald-trump-143978> (skatīts 10.12.2020.).

⁵ *О направлении и приеме вьетнамских граждан на профессиональное обучение на предприятия и организации СССР*. Pieejams: <https://www.lawmix.ru/abrolaw/14827> (skatīts 12.11.2020.).

nosūtīta uz Latvijas PSR. Kopumā Padomju Savienībā dažādos gados strādāja ap 100 000 vjetnamiēšu⁶. No vjetnamiēšu diasporas pētniecības, kas veikta Krievijā pēc PSRS sabrukuma, uzzinām, ka vjetnamiēšu motivāciju emigrēt uz Krieviju ietekmē četri apstākļi. Jau gadu desmitiem Vjetnamā ir divu bērnu demogrāfiskā politika, kas daudziem vjetnamiēšiem ir psiholoģiski traumatiska. Dzīve tādās zemēs, kur iedzīvotāju skaita pieaugums netiek mākslīgi bremsēts, vjetnamiēšiem ir svarīgs ieguvums. Otrs apstāklis, kas stimulē imigrāciju Krievijā, ir lielāks nacionālais kopprodukts, kāds Krievijai ir, salīdzinājumā ar Vjetnamu (dati uz 2009. g.). Treškārt, vjetnamiēšu uzcītība mācībās veicina vietējas valodas apguvi; viņi apgūst Krievijas izglītību un ir spējīgi iesaistīties ikvienā ekonomikas nozarē tikpat veiksmīgi kā vietējie. Tomēr lielākā daļa vjetnamiēšu specializējas vietējā vai starptautiskā tirdzniecībā. Ceturtais apstāklis ir labi iesakņojusies vjetnamiēšu diaspora, kas nodrošina jaunpieņacējus ar juridisku aizsardzību, palīdz iekārtoties darbā, nodrošina dzīvojamo platību un gādā par nepieciešamo emocionālo un kultūras mikrovidi.⁷ Ja atskaitām pēdējo, tad visi trīs faktori ir vienlīdzīgi attiecināmi uz vjetnamiēšu kopienu Latvijā. Ar valstiskās neatkarības atjaunošanu Latvijā organizētā vjetnamiēšu imigrācija tika apturēta, vjetnamiēši atgriezās Vjetnamā vai aizbrauca uz citām valstīm, ja bija tāda iespēja.

Politiskā un vēsturiskā situācija

Vjetnamu pārvalda komunistiskā partija. Tas nozīmē, ka valsts vara ir vienas partijas rokās. Daudzi vjetnamiēši – sevišķi no Vjetnamas dienvidiem, gribētu redzēt savā zemē demokrātisku iekārtu, jo Dienvidvjetnama ir dziļi iespaidojusies no tādas Rietumu politiskās vērtības kā personīgā brīvība. Ziemeļvjetnama ir daudz tradicionālāka, un komunistiskās idejas tai ir tuvākas. Tas, ko mēdz saukt par komunistiskām idejām, ir daļēji mantots no tradicionālās Vjetnamas pagātnes, kur individuālisma idejas ir bijušas svešas un nepieejamas. Turpretī daudzi dienvidvjetnamiēši gribētu redzēt savu reģionu kā neatkarīgu valsti ar centru Saigonā (tag. Hošiminā). Šādi noskaņojumi ir saistīti ar Eiropas un ASV kultūras iespaidu, kas veidojies 20. gs. vēstures gaitā, kad Dienvidvjetnamā pastāvēja no Francijas un vēlāk – no ASV atkarīgs politiskais režīms.

Pašreizējā Vjetnamas politiskā sistēma šādus noskaņojumus neatbalsta un, piemēram, par Dienvidvjetnamas karoga glabāšanu var dabūt cietumsodu. Tāpat ir stingri aizliegts kritizēt komunistisko partiju vai tās dibinātāju un Ziemeļvjetnamas ilggadīgo vadītāju Ho Ši Minu. Legālie un nelegālie imigranti Eiropas Savienības valstīs var sevi saukt par politiski vajātiem dienvidvjetnamiēšiem un prasīt politisko patvērumu. Arī vjetnamiēšu kopienas ārzemēs mēdz būt politiski saskaldītas atkarībā no tā, no kādas Vjetnamas daļas viens vai otrs vjetnamietis ir cēlies.

Vjetnama pagātnē ir pārdzīvojusi smagus laikus. Tie ir kari un koloniālā pakļautība dažādām lielvarām. Vjetnamiēši labi apzinās savu neseno vēsturi. Īpaši

⁶ Чесноков, А. С. «Вьетнамская диаспора в России: история и современность». *Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки*, 3(69), 2009, с. 41.

⁷ Ibid., сс. 43–44.

labā atmiņā ir palikuši “Amerikas kara” gadi, kurus Eiropā atceras kā Vjetnamas karu. Tomēr vjetnamieši nesūdzas par ikvienā ģimenē esošajiem bēdu stāstiem, kas saistīti ar samērā neseno pagātni. Viņi attiecas pret pašreizējām un pagātnes grūtībām lietišķi: lai pārvarētu pagātnes mantojumu, vjetnamiešiem nākas ļoti grūti strādāt; personīgie ienākumi ir ļoti pieticīgi. Teiktais nenozīmē, ka Vjetnama ir nabadzīga un mazattīstīta grūtdieņu zeme. Pēdējo dažu desmitu gadu laikā tā ir kļuvusi par vienu no “Āzijas tīģeriem”. Vjetnamas sabiedrība ir ļoti jauna. Ceturtā daļa iedzīvotāju ir jaunāki par 15 gadiem. Puse iedzīvotāju ir jaunāki par 30 gadiem. Tas nozīmē, ka 2/3 no iedzīvotāju kopskaita ir dzimušas pēc kara un nav pieredzējušas kara laikus.

Harmonija un vienkāršība. “Seja” un sīkstums

Vjetnamiešu sabiedrība atšķiras no tās, kas dzīvo Rietumeiropā, ASV, Kanādā vai Austrālijā, ar to, ka tā ir orientēta nevis uz indivīdu, bet uz sabiedrību. Tādēļ daudz lielākā mērā, kā tas varētu būt Rietumos, vjetnamieši tic, ka sabiedrībā jābūt harmonijai jeb saskaņai. Harmonijas uzdevums ir līdzsvarot cilvēku kopien. Cilvēki nevar dzīvot vieni paši, un, lai nebūtu lieki konflikti atsevišķu indivīdu starpā, sabiedrība tiek īpaši harmonizēta jeb saliedēta ar dažādiem paņēmieniem. Tāda īpašība ir raksturīga arī ķīniešiem, japāņiem un citu Āzijas tautu pārstāvjiem.

Šādi uzskati veidojas daļēji no citādas laika izpratnes. Eiropiešiem laiks tek vienā virzienā – no pagātnes nākotnē, un mums liekas, ka samērā neilgajā dzīvē daudz kas ir jāpaspēj. Vjetnamieši dzīvo nesteidzīgā laikā, jo tas viņiem rit pa apli un pasaulē nekas daudz nemainās. Vjetnamiešiem liekas, ka arī vēsturē viss atkārtojas, tādēļ no vēstures nav ko mācīties. Dzīves gaitā nākas daudz strādāt un daudzas mutes ēdināt. Tādēļ vienīgā īstā vērtība, ko krāt, ir pacietība. Vjetnamieši tic dvēseļu pārceļošanai, proti, ka viņi atdzims kā mazmazbērni tai pašā dzimtā, kur viņi dzīvo tagad. Citā dzīvē varbūt viņiem klāsies labāk nekā tagad. Galvenais dzīvē ir ēdiens šodien un rīt.

Cilvēkam jābūt vienkāršam, tas nozīmē, ka viņš nedrīkst izcelt savu “es”, kā to dara Eiropā un īpaši – Ziemeļamerikā. Cilvēks nedrīkst par sevi stāstīt, ka viņš ir ļoti kompetents un zinošs vai pieredzējis, kā to darām mēs savos dzīves aprakstos un motivācijas vēstulēs, kad stājamies darbā. Ir pieņemts, ka par cilvēka īpašībām jāspriež citiem sabiedrības locekļiem, piemēram, darba devējiem un priekšniekiem vai arī kolēģiem.

Vjetnamieši, gluži tāpat kā citas tautas, uzskata sevi par pašiem labākajiem un pareizākajiem planētas iedzīvotājiem, taču viņi nav uzbāzīgi ar savu kultūru, reliģiju vai dzīvesveidu, kā tas ir vērojams pie arābu musulmaņiem vai eiropiešiem un amerikāņiem. Vjetnamieši dzīvo noslēgti savās kopienās un neprasa, lai cittautieši ievērotu viņu paražas un iekšējos sabiedrības vai reliģiskos noteikumus.

Daudzi vjetnamieši ir fatalisti. Tas nozīmē, ka viņi vairāk reaģē uz apstākļiem, nekā paši rīkojas, lai izmainītu savu dzīves vidi, apstākļus. Šāda īpašība rodas no Vjetnamā izplatītās reliģijas – budisma, kurš māca, ka cilvēka likteni nosaka viņa iepriekšējā piedzimšana. Ja iepriekšējā dzīve ir pagājusi nelietīgi, tad viņš,

pieņemstot no jauna, manto grūtu dzīvi, kurā vairs neko nevar mainīt, bet ir jāsamierinās ar to stāvokli, kāds nu ir.

Vienkāršība ir vjetnamiešiem ieaudzināta īpatnība. Vjetnamieši publiski izspēlē pazemību, neatļaujās nekādas emocijas citu cilvēku priekšā. Viņi tic, ka šāda paškontrolē vairo sabiedrisko harmoniju. Vjetnamieši ir godīgi, un krāpšanās pie viņiem nav izplatīta.

“Seja” ir īpašs jēdziens, kas ir maz pazīstams Eiropā. “Seja” latviski ir tulkojama kā “reputācija”, “identitāte”, kas ietver personas labo slavu, iespaidu sabiedrībā, cieņu un godu. Sakot – īpaši publiski –, ka kāds ir labs, cienījams, prasmīgs vai ko līdzīgu, vai parādot kādam cieņu, mēs viņam piešķiram “seju”. No šejienes izriet, ka cilvēks neveiklā situācijā var “pazaudēt seju”, “saglabāt seju” vai “radīt seju”. Sabiedrībās, kurās ir šāda jūtīga pieceja cilvēka reputācijai, cilvēki nerīkojas spontāni un emocionāli, bet vienmēr ir nosvērti, apdomīgi, lai saglabātu savu pašvērtību un savu “seju” apkārtējo vērtējumā. Vjetnamiešu sabiedrībā cilvēki izturas ļoti konservatīvi, neriskē ar izaicinošu uzvedību vai apģērbu, vai valodu un žestiem, lai neriskētu “zaudēt seju”. “Sejas zaudēšana” neattiecas tikai uz indivīdu. Ja kāds “zaudē seju”, tas nozīmē, ka “seju zaudē” arī visa ģimene, pat visi tuvie un tālie radnieki, kolēģi vai pat ciems vai kvartāls, kurā cilvēks dzīvo. Tas var beigties ar padzīšanu no kopienas, darba, dzimtas un tamlīdzīgi.

Vjetnamieši parasti ir jūtīgi, sastopoties ar nicīgu attieksmi pret sevi, un, ja jāizsaka aizrādījums, tad dara to ļoti uzmanīgi, lai sarunas biedrs “nezaudētu seju”. Norādīt uz otra cilvēka kļūdu, otra cilvēka kritizēšana, smiešanās par viņu nozīmē darīt ko tādu, kas “atņem seju”. Tādēļ parasti kritiskas piezīmes izsaka aplinkus, netieši. Ļoti apkaunojoši skaitās nekontrolēt savas emocijas, piemēram, dusmoties, kliegt, raudāt, lauzīt rokas, nervozēt, arī kļūpt, krist un tamlīdzīgi.

“Sejas” jēdziens ķīniešiem, vjetnamiešiem, japāņiem atbilst jēdzienam “gods” Tuvo Austrumu tautām, tādām kā arābi, afgāņi, pakistānieši. Taču ir arī starpība. Vjetnamieši lielāku uzsvaru liks uz paškontroli un uzvedīsies bez emocijām atšķirībā no Tuvo Austrumu pārstāvjiem, kas bieži ir nesavaldīgi, izteikti emocionāli, varmācīgi. Attiecībā ar Tuvo Austrumu cilvēkiem nereti pārliecinošs arguments ir fizisks spēks, turpretim uz vjetnamietiem var iedarboties, apelējot pie viņa “sejas saglabāšanas”.

Sīkstums ir raksturīga īpašība vjetnamiešiem, kas ir pārdzīvojuši karus, kuri ilguši gadu desmitiem. Reālā dzīvē tas nozīmē, ka vjetnamieši ir raduši dzīvot ļoti pieticīgos apstākļos un viņu spējas pielāgoties ārkārtīgi nabadzīgai dzīvei ir pārsteidzošas. Vjetnamieši ir neatlaidīgi savu plānu īstenošanā, uzcītīgi mācībās, sava aroda apgūšanā. Tas, protams, nenozīmē, ka viņi obligāti ir ģēniji savā nozarē, taču viņu strādīgums un uzcītība ir labi zināma. Vjetnamietis dikdienis ir samērā reta parādība. Lielākā daļa vjetnamiešu ir pastāvīgi strādājoši darbaholiķi.

Reliģija, ģimene un vecāku godāšana

Dažām Āzijas tautām reliģiskā piederība ir svarīgāka par etnisko. Vjetnamieši pieder pie dažādām reliģijām, un etniskā piederība viņiem ir pirmajā vietā. Kas attiecas uz reliģiju, tad vjetnamieši piekopj senču kultu. Tas nozīmē ticību, ka

nomirušie vecāki, vecvecāki un citi radnieki turpina dzīvot pēc nāves un ka viņi aktīvi interesējas par savu dzīvu palikušo radnieku gaitām un labklājību. Tāpēc vjetnamieši un ķīnieši iet uz kapiem un lūdz nevis Dievu, bet savus senčus, lai viņi palīdz grūtās dzīves situācijās. Vjetnamieši, apmeklējot vecāku kapus, dedzina speciālu papīra naudu vai attēlus ar dzīvē lietojamām lietām (auto, mobilie telefoni, modīgas drēbes), kas tiek uztvertas kā upuris mirušajiem, lai viņi būtu labvēlīgi pret dzīvajiem. Uz kapa vietas noliek augļus, konfektes, dzērienus, kurus mirušais dzīves laikā mīlēja lietot, lai viņš “izdzertu”, vai “apēstu” atnestā produkta “garīgo saturu”. Ja senčus šādi nepielabinātu, vjetnamieši tic, ka viņi sāks kaitēt saviem dzīvajiem radniekiem. Pat tad, ja vjetnamietis ir pieņēmis kristietību, viņš turpina pielūgt savus senčus. Vjetnamieši vienlaicīgi ir arī animisti. Tas nozīmē, ka viņi tic labiem un ļauniem gariem. Bērni vecumā līdz 12 gadiem bieži ir apkārti ar dažādiem amuletiem, kuru uzdevums ir atraidīt klaiņojošus ļaunos garus, kas var atnest bērnam slimības. Līdzīgā kārtā sievietes, kas ir bērna gaidībās, izpilda dažādus ar animismu saistītus rituālus, lai bērns nedzimtu slims vai nespēcīgs. Vjetnamieši domā, ka cilvēka dvēsele atrodas galvā, bet uz ikviena cilvēka pleciem sēž gars-sargātājs. Tādēļ vjetnamieši uzskata par apdraudējumu, ja viņus papliķē pa muguru, uzsit uz pleca vai bērnam pabužina matus.

Neglīta uzvedība, pēc vjetnamiešu domām, sliktā veidā ne tikai aizskar paša indivīda personību, bet dara kaunu vecākiem, brāļiem un māsām, radniekiem un pat senčiem. Ja kāds ir ko sasniedzis dzīvē, tas nes godu visiem viņa ģimenes un dzimtas locekļiem. Kopš bērnības vjetnamiešiem iemāca likt paša intereses zemāk par ģimenes vai kopienas interesēm. Bērnam no mazām dienām tiek mācīts, ka bērniem ir jābūt pateicīgiem vecākiem par to, ka viņi bērnam ir devuši dzīvību, ir viņu barojuši, audzinājuši un izglītojuši. Vjetnamietim ir iemācīts, ka vecāki un savi senči ir jāgodā, jāgādā par viņiem vecumdienās. Cilvēks, kurš neizrāda cieņu vecākiem, netiek paciests ne ģimenē, ne tuvējā kopienā – ciemā vai pilsētas kaimiņu lokā.

Senākos laikos šāda audzināšana bija saistīta ar pastāvīgu dzīvi vienā un tai pašā ciemā. Sens vjetnamiešu uzskats ir, ka cilvēkam ir jānodzīvo turpat, kur viņš ir dzimis, un jānomirst gluži tāpat, kā kokam lapas nobirst pie viņa saknēm. Savas dzīves laikā ir jāiemanto laba slava jeb, kā saka vjetnamieši, “smaržīgs vārds”. Laba reputācija vjetnamietim ir svarīgāka par mantu. Bagāti un iespaidīgi cilvēki bieži nav pietiekami cienīti. “Pēc nāves no tūģera paliek viņa kažoks, bet no cilvēka – viņa labais vārds”, skan vjetnamiešu sakāmvards. Tikumi, kas visaugstāk tiek vērtēti vjetnamiešu sabiedrībā, ir gods, godīgums, taisnīgums, vienkāršība, devīgums.

Vecāku godāšana ir reliģijas princips, kas Vjetnamā tiek rūpīgi ievērots. Tas nozīmē, ka sabiedrībā ir ļoti liela nozīme vecumam. Atšķirībā no mūsu sabiedrības, kur vecākā paaudze ne vienmēr tiek respektēta, Vjetnamā, Ķīnā vai Japānā vecāks cilvēks tiek sevišķi cienīts. Īpaši tiek turēti godā tuvākie – vecākie ģimenes locekļi, kaimiņi un radnieki. Šis vecāku godāšanas princips sabiedrībā izpaužas kā hierarhiskā kārtība. Tas nozīmē, ka vecāki cilvēki tiek uzskatīti par galvenajiem, pieņemot, ka viņiem ir lielāka dzīves pieredze un viņi ir gudrāki. Jaunākiem ir jāizrāda cieņa pret vecākiem, dažkārt tas nozīmē pakļaušanos vecāku ļaužu pavēlēm un norādījumiem.

Cieņa pret vecākiem ļaudīm izpaužas vispirms jau valodā, kur ir dažādas pieklājīgās sarunas formas, kas lietojamas, komunicējot ar vecāka gadagājuma cilvēkiem. Diskusijas, kurās piedalās vecāki cilvēki, vienmēr tiek izkārtotas tā, lai viņu vārds vai arguments būtu pēdējais. Vecāku cilvēku godāšana turpinās arī pēc nāves: dzīvi palikušie regulāri piekopj ceremonijas, kas godina aizgājušo piemiņu.

Hierarhiskā kārtība ģimenē tiek praktizēta arī aiz ģimenes robežām – sabiedrībā. Tur cieņa tiek izrādīta augstākstāvošām personām, izglītotiem cilvēkiem, īpaši ārstiem, skolotājiem, garīdzniekiem, cilvēkiem, kas pārstāv valdību. Cieņa un gods, kas pienākas vecākiem, tiek izrādīts skolotājam – pat tad, ja viņš ir gados jauns un nepieredzējis. Atrodoties vjetnamiešu sabiedrībā, cilvēks no malas diezgan ātri noskaidro savu vietu, jo katram sabiedrības loceklim Vjetnamā ir jāzina, kam viņš izrāda godu, bet arī pašam pienākas gods un cieņa no zemāk stāvošiem sabiedrības locekļiem.

Izglītība un morālā audzināšana

Vjetnamiešu izglītībai ir raksturīgas komunistiskās sabiedrības iezīmes. Morālai izglītošanai tiek pievērsta liela uzmanība. Sākumskolā uzsvars tiek likts uz rakstura un personības veidošanu. Pamatskolā mācību programma uzsver pilsonisko audzināšanu. Augstākajā izglītībā tiek izcelti sociālisma principi – Ho Ši Mina idejas un marksisms. Šie priekšmeti aizņem vismaz 12% no mācību programmas.⁸ Bez “sociālistiskās morāles” pastāv arī tradicionālā morāle, kuru iemāca ģimenē, reliģiskās kopienās. Arī skolās daļa tradīciju tiek saglabāta. Pie skolu durvīm parasti ir sarkans reklāmplakāts ar uzrakstu, kurā teikts, ka galvenais ir labas manieres, bet zināšanas – nāks pēc tam. Labas manieres, kā domā vjetnamieši, veicina harmoniju sabiedrībā, kad katrs zina savu vietu un pienākumus. Cits izglītības lozungs skan “Sarkana domāšana un prasmes”. Ar “sarkanu domāšanu” ir jāsaprot sociālisma ideoloģija un sociālisma vērtības, kas jātur prātā.

Ar morāli vjetnamieši saprot sabiedrībā pieņemtu uzvedības modeli, kas pēc idejas izslēdz likuma pārkāpumus un mazina likuma nozīmi. Tādējādi Rietumu sabiedrībā dominējošā paklausība likumam vjetnamiešiem nav pilnībā saprotama. Tā liekas samākslota un formāla.

Sociālā hierarhija un tās izmaiņas. Darba ētika

Vienkārši runājot, hierarhija ir iedzīvotāju dalījums bagātajos un nabagajos, “priekšniekos” un “parastajos” iedzīvotājos. Rietumos uzskata, ka labiekārtotā sabiedrībā jābūt plašam vidusslānim jeb vidusšķīrai, kas nav bagāta, bet ir labi atalgota un var komfortabli dzīvot. Vjetnamā šāds dalījums nepastāv. Vjetnamieši tiecas savu sabiedrību redzēt vai stādīt priekšā citiem kā saliedētu, bez īpašām mantiskām atšķirībām. Komunistu valdība arī atbalsta šādus uzskatus.

⁸ Skat. Woodside, A. “The Triumphs and Failures of Mass Education in Vietnam”. *Pacific Affairs*, Autumn, 56(3), 1983, pp. 401–427, University of British Columbia; Nam, N. *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*. University of Hawai'i Press, 2018, e. a.

Taču savā starpā vjetnamieši daļa savējos bagātajos un nabagajos. Zīmola mantas ir iekārojamas, un tie, kas pie mantas ir tikuši, mīl tās izrādīt. Vjetnamā ir izteiktas laucinieku un pilsētnieku atšķirības un nievājošs apzīmējums “lauķis” nav nekas neparasts. Iedzīvotāju lielākā daļa dzīvo laukos (67%), un tikai 33% ir pilsētnieki. Abu dzīvesveids ir ļoti atšķirīgs. Pilsētnieku dzīvesveids aizvien lielākā mērā ir vērst uz ienākumu gūšanu, un tādas tradicionālās vērtības kā izpalīdzība kaimiņu starpā iet mazumā. Izglītība tiek vērtēta augstāk par mantu. 94% iedzīvotāju ir lasīti un rakstīt pratēji.

Tradicionālā vjetnamiešu kultūra cilvēkus vērtē pēc viņu statusa atkarībā no vecuma un izglītības. Izglītība tiek vērtēta visbiežāk, pēc tam nāk vecums un tikai pēc tam – bagātība. No profesijām visaugstākā cieņā tiek turēta ārsta profesija, tai seko garīdznieks, tad – skolotājs.

Kā jau minēts, vjetnamieši ir kolektīva cilvēki, un tāds moderns izgudrojums kā mobilais telefons viņiem ir lielisks līdzeklis, ar kura palīdzību uzturēt pastāvīgas attiecības ar saviem radiem pat tad, ja modernā dzīve ir vienu vai otru aiznesusi tālu prom no dzimtajām vietām. Sēžoties pie galda, vjetnamiešiem ir pieņemts uzlikt uz galda mobilo telefonu. Lai “nezaudētu seju”, viņi cenšas iegādāties jaunākos telefona modeļus.

Ar roku darbu Vjetnamā nodarbojas zemnieki, amatnieki un lietišķo nozaru speciālisti. Ja kādu no šādiem roku darbiem izpilda cilvēks, kas ir izglītots vai kas ir aizņemts kādā citā nozarē, šādu rīcību uzskata par aizvainojumu tam, kas ir profesionālis savā nozarē. Ierēdnim vai militārpersonai sarunā ar zemnieku neklājas lielīties, ka viņš pats audzē gurķus vai kartupeļus. Tas tiek uztverts kā apvainojums zemniekam. No otras puses – izglītotam cilvēkam vai amatpersonai neklājas darīt roku darbu, tas skaitās pazemojums.

Darba kultūra ir dažāda Vjetnamas ziemeļos un dienvidos. Ziemeļos liela nozīme ir tam, ka vjetnamieši ilgstoši atrodas sociālisma apstākļos. Tur darbs – īpaši, ja tas ir birojos, tiek uzskatīts par mazāk svarīgu salīdzinājumā ar draudzīgu attiecību uzturēšanu un plāpāšanu vai tējas dzeršanu, spēļu spēlēšanu ar kolēģiem. Priekšnieki bieži nerādās darbā vairākas dienas no vietas, tā vietā uzturot “vajadzīgos kontaktus” ar citiem augstāka ranga ierēdņiem.

Dienvidvjetnamā, kur ilgu gadu bija kapitālistiska iekārta, kas pastāvēja amerikāņu klātbūtnē, ir atšķirīga darba kultūra. Tiesa, vjetnamieša strādīgumu lielā mērā nosaka tas, kā priekšniecība to organizē un cik maksā. Koleģiālajās attiecībās vjetnamiešiem ir pieņemts apmeklēt savus saslimušos kolēģus, nesot viņiem mazas dāvanīņas, bet tas tiek darīts ārpus darba laika.

Vjeti, ķīnieši un citas Vjetnamā dzīvojošās tautības

Ķīna ir gadu simtiem bijusi noteicēja Vjetnamā, un tā ir mēģinājusi vjetnamiešus padarīt par ķīniešiem. Dažās jomās tas ir izdevies, un tādēļ daudzējādā ziņā vjetnamieši ir līdzīgi ķīniešiem. Runa ir lielāko tiesu par aizgūto ķīniešu filozofiju un ķīniešu reliģijām. Taču parastie vjetnamieši ķīniešus nemīl. Vjetnamieši ir lepnī ar savu nacionālo identitāti un ir grūti asimilējami pat tad, ja viņi ilgi dzīvo svešā zemē.

Vjetnama ir mājas daudzām tautībām, taču šai zemē nav izteiktu un ilglaicīgu etnisko konfliktu.

Ap 15% Vjetnamas iedzīvotāju (4 650 000) ir nacionālās jeb etniskās minoritātes. Vjetnamā dzīvo vairāk par 60 tautām, kas runā dažādās valodās.

Vjeti (*kin*) apdzīvo tikai 4% valsts teritorijas, taču tās ir auglīgākās un ģeogrāfiski izdevīgākās zemes daļas. Etniskās minoritātes dzīvo kalnos, bieži grūti pieejamos reģionos, un tādēļ tās ir mazāk attīstītas kā ekonomiskā, tā kultūras ziņā.

Komunikācija ar vjetnamiešiem

Sveicināšanās

Sveicinās ar abām rokām, nedaudz noliecot galvu, lai izrādītu cieņu. Ar vecākiem cilvēkiem sveicinās nesarokojoties, bet vienīgi noliecot galvu. Ar sievietēm, pasniedzot roku, sveicināties nav pieņemts. Sievietes sveicina ar galvas mājieni.

Sveiciens skan *tsin tjao* + pirmais vārds, bet uzvārdu parasti nelieto.

Vjetnamieši pirmie nestādās priekšā un nosauc savu vārdu un titulu tikai tad, kad to no viņiem prasa.

Vēršoties pie vjetnamieša, parasti obligāti jāsaka “kungs”, “kundze” kopā ar pirmo vārdu.

Oficiālās personas un amatpersonas parasti sauc pēc amata, piemēram, “skolotāja kungs”.

Personas vārds

Vārdam Vjetnamā tiek pievērsta īpaša uzmanība. Ar vārdu ir saistītas daudzas paražas, māņticības un reliģiski priekšraksti. Uzrunāt vjetnamieti pieklājas, sakot vienkārši “kungs”, “kundze”, bet nelietojot vārdu. Lietot tikai vārdu, kā tas ir pieņemts pie mums, var vienīgi ļoti labi pazīstami cilvēki. Arī tad, ja saruna risinās citu cilvēku klātbūtnē, vjetnamieši pāriet uz oficiālu toni un runā, lietojot apzīmējumus “kungs”, “kundze”.

Vjetnamieša vārds sastāv no ģimenes vārda (uzvārda), vidējā vārda un personīgā vārda. Sarunājoties lieto pēdējo vārdu kopā ar apzīmējumiem “kungs”, “kundze”. Vērsties pie vjetnamieša pēc viņa uzvārda nav pieņemts.

Vjetnamiētis uzskata, ka ir pieklājīgi vienmēr smaidīt un teikt “jā”. “Jā” gan bieži nozīmē “Jā, es klausos”, “Jā, es piekrītu”, “Jā, es cenšos saprast”, tāpat tā var nebūt saprašana pēc būtības. Smaidīšana nenozīmē neko sliktu, bet bieži var slēpt bailes, apjukumu.

Vjetnamiešiem nav pieņemts lietot vārdus “lūdzu”, “paldies”. Tos var aizvietot smails.

Ķermeņa valoda

Vjetnamiešu sabiedrībā taktilie kontakti jeb pieskaršanās tiek uztverta kā apdraudējums. Tas nozīmē, ka vjetnamiešiem neklātos uzsist pa plecu, papliķēt pa augšdelmu vai pabužināt bērnu galvu. Galva vjetnamiešiem skaitās svēta ķermeņa daļa, kuru nedrīkst aiztikt. Ja ir gadījies aizķert vjetnamieti aiz vienas pleca, tad

nākas tūdaļ pieskarties arī otrajam plecām, ar to it kā “atsaucot” savu netīšo pie-skaršanos. Tā to dara vjetnamieši, uzskatot to par pieklājīgu rīcību.

Runāt ar vjetnamieti nedrīkst skaļi, tā izturas tikai tie, kas slikti audzināti. Kulturāls cilvēks, īpaši tāds, kam ir vara, runā klusi, un visi uzmanīgi viņu klausās.

Nav pieļaujams kādu saukt, vicinot ar roku, lai pievērstu viņa uzmanību. Ļoti slikts stils ir kādu saukt, lokot rādītāja pirkstu. Lai piesaistītu vjetnamieša uzmanību, ir jāizstiepj roka ar plaukstu, kas vērsta pret zemi. Ja ir nepieciešamība viņu pasaukt, tad ar pirkstiem, kas vērsti uz leju, veic it kā skrāpējošas kustības. Tad vjetnamietis tūdaļ pievērsīs uzmanību vai pienāks klāt. Ja jūs līdzīgā kārtā uz vjetnamieti norādīsiet ar plaukstu uz augšu, tā būs zīme, ka jūs esat uzpūtīgs priekšnieks.

Nedrīkst paslavēt mazgadīgus bērnus, vjetnamieši tic, ka šāda apiešanās ar bērniem piesaista ļauno garu uzmanību un var nest nelaimi. Kā jau minēts, bužināt bērnu matus nav atļauts. To var darīt tikai tuvākie radnieki – māte, tēvs, vecvecāki.

Vīrietim un sievietei publiskā vietā neklājas izrādīt savu tuvību vai simpātijas. Toties viena un tā paša dzimuma personas drīkst iet pa ielu, sadodoties rokās.

Pasniegt kādu priekšmetu otram cilvēkam nākas ar abām rokām.

Kā jau bija minēts, vjetnamieši nemīl citu cilvēku pieskārienus, tādēļ, sarunājoties ar vjetnamieti, labāk ir ieturēt distanci.

Vjetnamieši parasti izvairās no tieša acu kontakta. Skatīties sarunas biedram acīs, īpaši, ja tā ir augstākstāvoša persona, skaitās nepieklājīgi un pat nekaunīgi. Neskatīšanās acīs nenozīmē, ka viņi kaut ko slēpj vai melo. Pie mums vecāki bieži māca bērnus “nelūrēt” uz citiem cilvēkiem. Pie vjetnamiešiem tā tas nav, un viņi parasti atklāti vēro citus cilvēkus, jo tas neskaitās nepieklājīgi.

Vjetnamiešiem smails nozīmē pieklājīgu sejas izteiksmi. Taču viņiem, kā arī citām Austrumāzijas tautām skaitās pieklājīgi zem smaida slēpt sāpes, nemieru, apmulsumu un skeptisku vai noraidošu attieksmi. Ja rietumnieki to nezina, viņi nereti nonāk pie nepareiziem secinājumiem par situāciju vai pretī esošo personu.

Ļoti nepieklājīgi un nicinoši ir sēdēt ar izstieptām kājām – tā, lai kāju pēdas vai pazoles būtu redzamas. Tā ir nicinājuma zīme. Līdzīgi neklājas sēdēt ar sakrustotām kājām.

Vjetnamiešiem nav pieņemts mazpazīstamus cilvēkus papliķēt pa muguru. Ja kāds to dara, tas ir apvainojums.

Korporatīvā kultūra

Oficiālās tikšanās bieži sākas ar vizītkaršu apmaiņu. Vizītkartes Āzijas cilvēkiem un, protams, arī vjetnamiešiem pieklājas pasniegt ar abām rokām.

Vjetnamieši parasti ir precīzi laika ziņā, un viņi sagaida, ka arī ārzemnieki uzvedīsies tāpat. Ja ir darišanas ar vjetnamiešu oficiālām personām, jāņem vērā, ka Vjetnama ir sociālistiska valsts. Tas nozīmē, ka visās, arī privātās, sfērās būs jāstāpjas ar tūlību un bezgalīgu saskaņošanu, kas ir raksturīga pazīme tāda tipa valstīm.

Vjetnama ir zeme ar kolektīvisma domāšanu un sociālistisku pārvaldi. Tas nozīmē, ka ļoti maz lietu var kārtot ar vienu cilvēku vai atsevišķu firmu vai

organizāciju. Ikvienā lēmumā būs iesaistīts lielāks daudzums dažādu valsts iestāžu. Vjetnamiēšu tieksme izvairīties no lielām un mazām nepatikšanām ved pie nesaprašanās, kad runa ir par kontaktiem ar eiropiešiem. “Jā” var nenozīmēt “jā”. Kad vjetnamiētis saka “nav problēmu”, tas nozīmē tieši pretējo – ka problēmas ir. Teikt “nē” skaitās nepieklājīgi, tādēļ ikvienu apgalvojumu, ko izteicis vjetnamiētis, nepieciešams rūpīgi pārbaudīt.

Korupcija Vjetnamā ir plaši izplatīta, un vjetnamiēši uzskata, ka visas amatpersonas ir pērkamas.

Ēšanas paradumi

Vjetnamiēšu pamatēdiens ir rīss. Bļodiņa ar rīsiem vienā rokā un ēdamie irbulīši otrā – tas ir raksturīgs vjetnamiēšu ēšanas paradums. Ēd, turot bļodiņu rokā, jo ēšanu no trauka, kas nolikts uz galda, vjetnamiēši uzskata par slinkuma pazīmi.

Apkalpošana pie galda nav pieņemta. Ēdieni parasti ir salikti uz galda vidus, un katrs pats sev uzliek ēdienu, negaidot, ka kāds to piedāvās.

Tējas dzeršana tiek uzskatīta par rituālu nodarbi, un atteikšanos no tējas dzeršanas uzskata par nepieklājīgu vai pat rupjību.

Pacienājot vjetnamiēti, nedrīkst likt uz galda tikai vienu šķīvi vai bļodiņu un vienu pāri ēdamkociņu. Viena porcija un viens ēdamkociņu pāris parasti tiek domāti mirušajiem. Citiem vārdiem, tas varētu būt uztverts kā mājienis, ka būs jāmirst.

Ar saviem ēdamkociņiem nedrīkst pieskarties pie cita cilvēka ēdamkociņiem. Jāēd ir klusu un akurāti. Ēdamkociņus nedrīkst atstāt uz šķīvja vai bļodiņā. Atstāti bļodā, tie nozīmē nolikt karoti jeb nomirt.

Vjetnamiēši ģērbjas rūpīgi, taču konservatīvi. Tas nozīmē, ka oficiālos gadījumos vīrieši nēsā eiropiešu stila uzvalkus ar kaklasaiti, bet sievietes – bikses un blūzes. Sievietes, kas izmanto pamanāmu meikapu, tiek uzskatītas par ielasmeitām. Ziedus vīrieši dāvina sievietēm.

Dāvanas ir pieņemts ietīt raibā papīrā. Ejot ciemos, dāvana pienākas namamātei. Labi tiek uztvertas dāvanas bērniem un vecākiem cilvēkiem. Ir pieņemts dāvināt lietas, kas noderīgas ikdienā, piemēram, labas ziepes, kosmētiku, gaismas ķermeņus, ierāmētas bildes. Lietišķā atmosfērā dāvina spirta dzērienus, bet to drīkst darīt tikai mājās, nevis birojā, jo tad to uztvers kā kukuli. Dāvanas pasniedz, tās turot abās rokās. Tāpat ar abām rokām dāvanas ir jāsaņem. Nedrīkst dāvināt pulksteņus, kas simbolizē dzīves beigas, kā arī kabatlakatus, kas ir šķiršanās simbols.

Formālās attiecības

Lietišķās sarunās vjetnamiēšiem nav raksturīgi ātri un spontāni lēmumi. Tur vajadzīga pacietība. Vjetnamiēši lēni pieņem lēmumus gan savas ļoti prātīgās dabas dēļ, gan arī tāpēc, ka viņi dzīvo sociālistiskā sabiedrībā, kur visi lēmumi ir jāsapņo vairākās vai pat daudzās valsts pārvaldes instancēs. Jebkuru informāciju, ko saņemam no vjetnamiēšiem, nepieciešams rūpīgi pārbaudīt.

Formālās attiecībās svarīga ir laipnība un labas manieres. Vjetnamiētiem ir svarīgi, lai viņa cieņa netiktu aizskarta, lai viņš justu, ka sarunu vedējs ciena sevi,

nezaudē pacietību un ciena arī savu sarunu biedru. Ja ir problēmas, vjetnamietis meklēs, kā tās atrisināt kopīgi ar savu kopienu vai līdzgaitniekiem. Tai pašā laikā viņam gribētos, lai mēs pieņemtu nevis individuālu, bet visiem (piemēram, valsts institūcijām) kopīgu lēmumu.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

1. Chambers, E. "Applied Anthropology in the Post-Vietnam Era: Anticipations and Ironies". *Annual Review of Anthropology*, 16, 1987, pp. 309–337. Publisher: Annual Reviews.
2. "Cultural Atlas". Pieejams: <https://culturalatlas.sbs.com.au/about> (skatīts 29.01.2021.).
3. Dror, O. "Establishing Hò Chí Minh's Cult: Vietnamese Traditions and Their Transformations". *The Journal of Asian Studies*, 75(2), MAY 2016, pp. 433–466.
4. Espiritu, Y. L. "Toward a Critical Refugee Study: The Vietnamese Refugee Subject in US Scholarship". *Journal of Vietnamese Studies*, 1(1-2), February/August 2006, pp. 410–433.
5. Hoang, T. "From Reeducation Camps to Little Saigons: Historicizing Vietnamese Diasporic Anticommunism". *Journal of Vietnamese Studies*, 11(2), SPRING 2016, pp. 43–95.
6. "Improving communication in Vietnamese intercultural teams". Culture Bridge. Connecting Vietnam to the World. Pieejams: <https://culturebridge.asia/author/manuel/> (skatīts 29.01.2021.).
7. Nguyễn, T. V. H. "A Comparison of Vietnamese and Korean Organizational Communication". *VNU Journal of Social Sciences and Humanities*, 29(4), 2013, pp. 15–23.
8. Nguyen, Q. N. "Communication Across Cultures". *VNU Journal of Foreign Studies*, 2006. Pieejams: <https://js.vnu.edu.vn> (skatīts 29.01.2021.).
9. Pham, N. B., Nguyen, H. X. "Alone Together. Intimacy and Semi-Mobility during Ho Chi Minh City's Lockdown". *Anthropology in Action*, 2020, pp. 14–17. Berghahn Journals, New York – Oxford.

Summary

The Vietnamese community in Latvia is a qualitatively new phenomenon that has recently emerged in its current social and economic form. The pace of immigration is relatively high and research into the Vietnamese social environment remains a topical issue for the foreseeable future. Every anthropological field research begins with the acquisition of the norms of social behaviour of the respective ethnos. This publication is the first step in the study of Vietnamese communication culture, which is necessary not only to scholars, but also to those who implement specific work with immigrant communities. The research is carried out as a teamwork with the participation of students – Asianists.

Keywords: *Vietnamese, immigration, communication culture, diaspora, Vietnamese communities, upbringing, work ethic.*

Āzijas valodas un literatūra

Asian Languages and Literature

Online Sanskrit-English Glossaries of Ayurveda, Yoga and Indian Music Terminology (Survey and Critical Assessment)

Ājurvēdas, jogas un indiešu mūzikas terminoloģijas tiešsaistes vārdnīcas (analīze un izvērtējums)

Agita Baltgalve

University of Latvia

Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

E-mail: agita.baltgalve@inbox.lv

Abstract

In 2017, a major Effective Collaboration Project, titled “Sanskrit-English-Latvian Online Glossary of the Basic Terminology for Indic Sciences (Ayurveda, Yoga, and Indian Music)” was launched at the University of Latvia. It is planned to include 1000 entries – Ayurveda (400), Yoga (400) and Indian Music (200). Accordingly, there are 5 expert groups – medical doctors (Ayurveda), yoga instructors and teachers, musicologists and musicians, Sanskrit language experts and linguists, and IT specialists. The program of tLex is used as a basic system for the input of words. Furthermore, several independent experts and organizations are being consulted during the compilation process, for example, State Language Centre of Latvia.

This article constitutes a part the above-mentioned project. The main objective is to find out current offer of similar open-access Ayurveda, yoga or Indian music online glossaries that would use Sanskrit and English languages as bases. Printed versions, online journals or books, pdf- or xlsx-format lists and alike are not be included. The analysis consists of a description of each site, a critical assessment of advantages / disadvantages, and a comparison with the on-going Glossary project at the University of Latvia (further in text – UL Glossary). The objective of the article is a descriptive, topical and structural analysis with an interdisciplinary approach. It does not aim at a thorough linguistic analysis. Therefore, Sanskrit words are given in simplified English transcription (mainly according to their usage in relevant webpages).

Keywords: Ayurveda, yoga, India, music, comparative linguistics, terminology.

Introduction, background and methods

In 2017, a major Effective Collaboration Project¹ “Sanskrit-English-Latvian Online Glossary of the Basic Terminology for Indic Sciences (Ayurveda, Yoga, and Indian Music)” was launched at the University of Latvia. It was initiated by two centres of the University – the Centre of Indian Studies and Culture and

¹ In Latvian language: LU Efektīvās sadarbības projekts.

the Centre of the Complementary Medicine. Due to this initiative and other types of close cooperation of both sides, the two institutions have merged into one – the International Institute of Indic Studies, where a highly professional scientific research is performed.

Initially, the project involved 10 experts and 4 volunteers, but with the time many new partners joined in; and currently there are around 30 scholars both from Latvian, as well as international academic institutions. There are 5 expert groups – medical doctors (Ayurveda), yoga instructors and teachers, musicologists and musicians, Sanskrit language experts and linguists, and IT specialists. The program of tLex is used as a basic system for the input of words. Furthermore, several independent experts and organizations are being consulted during the compilation process, for example, State Language Centre of Latvia.

It is planned to include 1000 entries – Ayurveda (400), yoga (400) and Indian music (200). The research has a specific linguistic approach: all keywords will be listed in Devanagari, IAST and HK scripts. Besides, they will be translated, transcribed and explained in a paralleled text of English and Latvian languages. The first stage of the project will end in 2020. By then the whole information will be available online, in an open-access database. As for references, experts of each field use printed, as well as digital resources, however, the choices of explanations are mainly based on their own practical skills and competences.

The main task of this article is to find out similar open-access Ayurveda, yoga or Indian music online glossaries which would use Sanskrit and English languages as bases. Printed versions, online journals or books, pdf- or xlsx-format lists and alike are not included. The analysis consists of a description of each site, a critical assessment of advantages/disadvantages, and a comparison with the on-going Glossary project at the University of Latvia (further in text – UL Glossary). The objective of the article is a descriptive, topical and structural analysis with an interdisciplinary approach. It does not aim at a thorough linguistic analysis. Therefore, Sanskrit words are given in simplified English transcription (mainly according to their usage in relevant webpages).

Ayurveda

The most authoritative and comprehensive open-access site for Ayurvedic terminology is **NAMASTE – Portal**², created by the Government of India, AYUSH (Ministry of Ayurveda, Yoga & Naturopathy, Unani, Siddha and Homoeopathy). In total, there are more than 15 000 entries. Sanskrit words are given in Devanagari script, additionally it is possible to switch between 10 different scripts (among them international HK³ Latin transliteration, Telugu, Tamil and other scripts of India), definitions and detailed explanations are provided only in English.

² National AYUSH Morbidity and Standardized Terminologies Electronic Portal (Ministry of AYUSH n.d.).

³ Harvard-Kyoto transliteration is based on the system, developed in 1984 by Andrea van Arkel.

The site is constructed in several layers: first of all, one can choose among topical groups (basic terminology, structure and function, signs and symptoms, pharmacognosy and pharmacology etc.). For each of these groups, it is possible to set a tree view⁴ or a table view⁵. In the tree view, only the main concepts are given, they are hyperlinked with their explanations, which appear in a small extra window by clicking on the word.

All Sanskrit words are nouns, given in nominative case, however, sometimes in explanations also the stem form is used; and here HK transliteration is mixed with IAST⁶. The short definition given for each word is not a literal, but rather a descriptive translation according to the usage of the term in the respective field. Some words have only long definitions (e.g., signs and symptoms). The table also contains a space for references, however, at present no references are available yet.

This portal is a good example for a glossary of terminology, even if it is not perfect from the point of linguistic approach, but that is excusable due to the immense amount of work. This site offers different scripts for basic words, but UL Glossary will offer both translation of words and extensive explanations in two languages – English and Latvian which will be a unique combination. We shall also strive to render references and an exact transcription of Sanskrit words in both target languages.

Except for this government site, all other online glossaries that were found belong to private organizations or individuals. A rather extensive webpage is **Ayurveda Portal**,⁷ developed by Gabe Hiemstra (Netherlands). It comprises 3803 entries for Ayurveda and 735 entries for yoga. The first level contains English alphabet, by clicking on letters one reaches the second level, where there are alphabetical lists of Sanskrit words in English transcription. By clicking on a keyword, one reaches the third level with detailed explanation for each entry. Definitions in relation to different traditional systems of Indian science and thought (such as Vaisheshika, Samkhya, Purana, Vyakarana etc.) are given. In explanations IAST and Devanagari are used, nouns are given in their stem forms.

Ayurveda Portal keywords are hyperlinked to different articles and texts. On the one hand, it is possible to learn a very wide scope of meanings; on the other hand, however, it is hard to follow the consistency and logic of the site. Text fragments from Indian classics are given; however, there are no authoritative referencing. The site is a mixture of Ayurveda, yoga, Buddhism, Hinduism, history of India, Shaivism and many other fields of knowledge. This may suggest that the developer has no really profound proficiency in any of them.

UL Glossary team would hardly attract such a large number of classical texts, because the aim is not to find out the meanings of words in each and every

⁴ Lists of words according to thematic divisions and subdivisions.

⁵ Divided in seven columns: term ID, parent ID, code, word, short definition, long definition, reference. Usually no reference is given. Words are listed according the divisions of the tree view, not alphabetically.

⁶ The International Alphabet of Sanskrit *Transliteration*, formalized by the Transliteration Committee of the Geneva Oriental Congress, in September 1894.

⁷ Wisdom Library: Ayurveda Portal (Hiemstra n.d.).

philosophical school. The specialization will be significantly more concrete and much deeper, referring mostly to actual scientific researches by world-wide acknowledged yoga and Ayurveda specialists.

Another kind of webpages is created by doctors who offer consultations and treatment for their patients. Along with other information, they sometimes include a summary of Ayurvedic terminology. These are usually small organizations or individuals, thus, the number of words in their glossaries never amount to a thousand. They have good explanations of words from the medical aspect, nevertheless, from the linguistic or IT perspective high-level proficiency is lacking.⁸ Usually, the lists are alphabetically ordered and one can find Sanskrit keywords according to their English transcription.

The glossary of **Sanjivani Wellness Center** (Jain 2016) is very short, on a single page, yet rather specialized, as it includes only those words that are used in this website. The president of the organization Dr. Mukesh D. Jain focuses on experimental “Panch Karma, Rasayana & yogic therapeutics” and offers Ayurvedic treatment mainly for “Neuro-muscular diseases, Muscular dystrophies, Parkinson’s disease, Autism, Cerebral Palsy and mentally challenged children” (Sanjivani Wellness 2016). In the meantime, he is an academic lecturer⁹, researcher and author of books. Dr. Jain has also founded the Academy of Ayurvedic Medical Sciences (India) and Indian Society of Clinical Ayurveda.

A comprehensive, but linguistically and visually rather confusing webpage belongs to the company **Ayurveda For You** (Patwardhan et al. 2000). It was established in 2000, in India (Maharashtra). The company provides online consultations for domestic as well as international clients. The glossary is rather extensive – several hundreds of words, however, it has many deficiencies. Line spacing, diacritical signs, punctuation, small and capital letters are used incorrectly. Contents are not very consistent, either. It surprises that words like “three, yoga nidra, tikshna, deva, desa”, which do not directly relate to Ayurveda specialization, are also included in the list. Our UL Glossary team plans to include only specific concepts which directly relate to the definite sphere and are summarized by specialists in every field (Ayurveda, yoga, Indian music).

In addition, there are many online shops that introduce and sell their Ayurveda products. For example, **Banyan Botanicals** (Banyan Botanicals 2020) has a professional and well-designed glossary. It is very user-friendly: all the words are listed continuously as a text in one window; and it is possible to scroll down until the last one. Still, there is also the option for an alphabetical search on the top of the list. Keywords in explanations are highlighted and, moving the cursor over them, the definition springs up automatically in a small flash box. This would serve as a good example for UL Glossary, too.

⁸ E.g. Devanagari is not given, different transcriptions are given, and noun forms are mixed up. The design of pages are very colorful, even dazzling, but IT solutions are simple; and there is no specialized structure that would relate to levels of contents.

⁹ He has taught Ayurvedic Panch Karma at the Center of Alternative Medicine of Government Medical College, Raipur, and at the Ayurvedic Unit of Central Medical Institute, Bhillai, India.

A similar, but not as visually immaculate is the webpage of **Allayurveda** (Bali 2018). There are alphabetical groups, and each appears in a separate window¹⁰, besides, it seems strange that all letters are listed, but some of them contain no hyperlinks and no words at all. **Jiva Botanicals** (Deslippe 2018) has a nicely designed list, too. The whole text is in one window, but there is no alphabetical search option and no highlighted and hyperlinked words. Some concepts, such as “Asana, Chandra, Dharma, Karma, Samadhi, Sanskrit, Yoga, Yoga Sutras, Yoga Marga”, refer more to yoga and Indian philosophy than to Ayurveda. A Brief Glossary of Key Ayurveda Terms is given also by the travel recreation site **SpaDreams** (Seifried et al. 2020). However, here Ayurveda is only a small portion of the overall offer; therefore, no serious and deep research into specific terminology is to be expected. The site covers a broad spectrum of recreation offers from all over the world, topical to health-concerned people in their daily lives (e.g., Yoga, Detox, Fasting, Vitality and other programs).

The Ayurveda websites by doctors and companies mentioned above usually lack linguistic approach. However, there is one more kind of glossaries’ solution offered by IT experts and linguists. These are mobile phone applications, which are exactly specialized in summarizing only Ayurvedic terminology, with no other topics. They contain several thousand Sanskrit keywords, and their technical solutions are rather professional. Two examples are **Bams Ayurved Dictionary** (Sandeep 2018) by Dr. Sandeep Sir and **Ayurvedic Dictionary** (National Institute of Ayurveda 2014) by National Institute of Ayurveda in Jaipur. These dictionaries are very convenient and user-friendly: for example, the search of words does not require special diacritical signs, but the result is still displayed in correct IAST transliteration or Devanagari script. UL Glossary team has also considered this aspect and will enable a search option just with Roman letters. Mobile applications are becoming more and more widespread, so this would be a suggestion for a further implementation of UL Glossary, perhaps in the second stage of the work.

Yoga

There are far more webpages with glossaries regarding yoga. The most comprehensive and professional glossary is **Yogapedia Dictionary** (Yogapedia 2019). The editors maintain that “Yogapedia is the world’s most comprehensive yoga encyclopaedia and the fastest-growing online platform for the yoga community” (Yogapedia 2019, *About Us*). The contributors include yoga therapists, doctors and other professionals of the field.¹¹ This dictionary is alphabetically ordered, one can search specific terms or word groups by Roman letters. English simplified transcription is used. Keywords are provided with a literal translation, and there are definitions and thorough explanations.

¹⁰ This is the usual way for grouping also in other sites. However, for PC users it would be more convenient to scroll down all letters in one list.

¹¹ Full list and personal data are available here: Yogapedia 2019, *Yogapedia Contributors*.

Each term (each explanation) is displayed in a separate window; no scrolling down function is available. This will also be the chosen display format for UL Glossary, because each term shall include many definition levels, meanings and sub-meanings, several transcriptions and translations will be given (Devanagari, HK, IAST, English and Latvian, the last one will perhaps also include parallel forms). Each word having this much information, the document would be inconvenient for scrolling down. However, Yogapedia Dictionary could as well have used this reader-friendly scrolling down function, because data given for one entry is not very extensive. In whole the homepage cannot be regarded as perfect example of academic style site. There is too much unspecified and promotional information on the bottom of each page, e.g., related terms, sponsored content, related articles¹², related tags, featured Q&A and others. Still, one has to consider financial challenges and the level of mass interests.

A good example – a list of **200 Key Sanskrit Yoga Terms** (Yoga Journal 2020) offered by “Yoga Journal”, founded in 1975 by members of the California Yoga Teachers Association. The glossary is compiled by yoga teacher Georg Feuerstein¹³. It is systematic and correct from the linguistic point of view: firstly, a literal translation of the keyword is given in brackets; then it is followed by an explanation, main terms that occur in explanations all are given in italics. The homepage list does not include Devanagari or international transliteration, but there is a 15 page-long pdf- document and a more explicate printed version available, both with Devanagari, academic and simplified transcription (Feuerstein 2006). UL Glossary is also going to parallel several systems of transcription, thus, on the one hand, the users will be able to find keywords easily, on the other – they will also know the correct transliteration that exactly corresponds to the original script.

An anonymous, but a rather extensive site – **Yoga Glossary** offers alphabetically grouped list “yoga terms, meanings, Sanskrit words and meanings, Sanskrit translations for Hatha, Kundalini, Bikram, Iyengar, Ashtanga plus other forms” (YogaGlossary.com 2020). Explanations are brief, but some of them include hyperlinks to practical yoga poses (TheYogaPoses.com 2019). A search option is available. There may be useful and informative explanations, however, data about the author of this page could not be found, hence, it is not very useful as an academic reference.

Another anonymous, but very neatly formatted and systematically arranged list of terminology is **Yoga Dictionary** (GitHub 2019). The site has three levels: 1) alphabetical search, 2) keywords’ list with English transcription and Devanagari (nouns given in nominative case), 3) translation or brief explanation of each term. Judging by the extension of the domain address and Devanagari

¹² For example, the key term “Pancharatra Agama” is followed by a “related” article “Sex, Self-Pleasure and Spirituality: Developing Orgasmic Practice”. The authors of articles are not mentioned, only Yogapedia contributors as a group.

¹³ He also has another interesting site – Traditional Yoga Studies, where he and his followers “promote authentic yogic teachings”. See: Traditional Yoga Studies 2019.

usage, this site probably could have been created by yoga practitioners in India.¹⁴ From the linguistic point of view, there are numerous mistakes that would be not tolerated by academic institutions – parts of speech are mixed together, endings are not systematic, basic form of nouns given is not clear (neither in Devanagari, nor in English), Devanagari endings often do not correspond to their English transcription. Actually, no Ayurveda, yoga and Indian music glossaries viewed here take parts of speech into account, and the gender is never indicated. This will be an absolute must in UL Glossary approach.

Yoga glossaries constitute also an important part of homepages of yoga practice centres all around the world. **Anamaya Yoga Glossary** (Gonzalez 2012) by Angela Gonzalez (from Costa Rica, Montezuma) is not long (ca. 100 words), still, the approach and contents are professional and systematic – first, a literal translation of Sanskrit words is given in brackets¹⁵, then an explanation follows. No special IT solutions are used, but visual appearance and orderly system of the website (without any superfluous add-ins or offers) leaves an enjoyable and spiritual impression.

A well-designed and systematic dictionary of yoga terms is offered by **EkhartYoga Academy** (Ekhart 2018) that specializes in online yoga courses. The Academy was founded by Esther Ekhart from Nigeria, and at present more than 20 teachers and guest teachers are employed.¹⁶ The dictionary has all the possible IT options (word search, alphabetic search, scroll down function and “scroll to top” button). Explanations of Sanskrit words appear in an extra green-background box below the word (after a mouse-click on it). However, this kind of format would not be adequate for UL Glossary, since it comprises approximately five times more entries with many sub-meanings.

Another list of yoga terminology can be found in homepage of **Dharma Yoga Center** (Wisehart 2017), based in New York, USA. It was created by education specialist and yoga teacher Robert Wisehart.¹⁷ The list has only scroll down function, and there are many transcription ambiguities and mistakes in it.¹⁸ Contents of explanations differ by entry: some have a bare translation, others – longish explanation, even examples. In this aspect the approach is individualistic philosophical; contents are not definition-orientated.

Only **39 Yoga Terms** are explained by yoga teacher Stephanie Romine¹⁹, still there is some additional value, because many keywords are hyperlinked with

¹⁴ No exact data about editors of the dictionary are given, only the name Gopalindians (Gopal Sharma), so perhaps it is compiled by Swami Gopal Sharma followers from Rishikesh.

¹⁵ Sometimes parallel versions of words (commonly used in English) are given, e.g., Karma and Karman.

¹⁶ More info about them is provided here: EkhartYoga 2018.

¹⁷ He studied yoga, anthropology and religion at UC Santa Cruz.

¹⁸ For example, Marga (margha); Matsyendranath (Matsyendra, Matsyendra Nath, Matsendranathe), Muladhara Chackra.

¹⁹ Stephanie Romine is a writer, ACE-certified health coach and registered yoga teacher based in Asheville, North Carolina, USA.

online articles by USA Yoga specialists. The site is clearly based on promotion and mass demand, not for academic needs.

A yoga glossary that includes ca. 200 words with short explanations is provided by **DoYogaWithMe** (Procyshyn 2019), founded by instructor David Procyshyn. The main objective of this community is to inform people about wide spectrum of yoga related activities both in America and in Europe. The site offers videos, online classes, forum, blog and other entertaining items.

Just like in Ayurveda's case, there are some healthcare companies and online shops which, alongside with yoga articles and services, offer their clients also lists of yoga terminology. The glossary by **HealthAndYoga** (HealthAndYoga.com 2019) is set up as an independent page, not directly related to marketing activities of the main page. It has a clear and user-friendly system with alphabetical search function and „to top” buttons. Explanations are simple and short, and not always very precise.²⁰ This is a fairly good and practical overview for beginners, shop clients and passers-by.

A yoga glossary or (more precisely) a dictionary with translations of Sanskrit words is given in the framework of the homepage of **The Divine Life Society** (The Divine Life Society 2019, *Glossary*), based in India (State of Rishikesh). Keywords are hyperlinked with each other, some of them lead to writings of yoga master and Ayurveda doctor Swami Sivananda²¹ and his disciples. Texts include extensive accounts on certain topics (such as yoga, Karma, Sadhana, Buddha, Sankara etc.). These are not academic researches, but pertain more to personal religious and spiritual experience that is also indispensable for an authentic understanding of Indic arts and sciences.

There are also software programs and applications of yoga terminology. A rather professional one for PC, i-phone and i-pad is *Glossary of Yoga Plus* (Wan Fong Lam 2016), created by Wan Fong Lam. IT approach of this dictionary is more practical than that of above-mentioned websites. The program offers several search options, highlighting and bookmarking functions, interlinked words etc. However, no exact information about the background of its authors could be found.

Mobile phone applications are available also for yoga poses, both with professional explanations and with illustrative pictures. **PocketYoga** (Rainfrog 2020) platform offers PC version, as well as different app versions for phones.²² Poses are grouped according to their practical usage and according to the difficulty level. Name, category, description and benefits are clearly indicated for each pose. Many yoga centres give lists and explanations on yoga poses, as well. Still, one should consider India's point of view in this respect. Lately, the government of India “has started the exercise of putting on record as many as 1 500 yoga postures, in its efforts to prevent the traditional practice from being pirated elsewhere in the world” (*The Times of India*, March 8, 2009).

²⁰ E.g., Aham – ego; Akasha – ether, space; Guru – spiritually enlightened soul.

²¹ His biography can be found here: The Divine Life Society 2019, *His Holiness Sri Swami Sivananda Saraswati Maharaj*.

²² No exact information could be found about compilers of this program. Thus, it is not suitable for academic purposes.

Indian music

Indian music sites are more orientated toward music performance and functionality. They have no linguistic approach. Usually Devanagari script, HK or IAST are not given, only English transcription that may be rather voluntary. However, this is perhaps just an issue of the outer appearance that in most cases it does not influence the quality of contents and explanations.

One of the most professional in respect to the music research and performance is the **Glossary by ITC Sangeet Research Academy**, based in Kolkata (ITC Sangeet Research Academy 2016). It is laid out in one window with scroll down and alphabetical search functions. Still, the alphabetical search has two deficiencies: it scrolls down all words in eyes dazzling speed, but later (if one is in the middle of the list) it is not possible to automatically “scroll to top”, in order to find a word-group of another letter. The visual and colour design of the page could serve as a good example for other webpage editors.

A music glossary is available also in the database of **SwarGanga Music Foundation** (SwarGanga Music Foundation 2020). The organization is based in USA (State of Georgia) and functions together with SwarGanga Trust that promotes North Indian Music and musicians. The site offers extensive information about Indian Music (articles, courses, events, introduction to artists, music instruments etc.). In the music glossary there are 127 words; Roman alphabet is used for the transcription, double letters (aa, uu, ii) mark long Sanskrit vowels. This method can be observed also in some other sites.

However, there are also many other pronunciation specifics of Sanskrit, that are not (or cannot) be taken into regard. In many languages it is impossible to write down precisely Sanskrit nasals and soft consonants. In Latvian one can distinguish between short and long vowels, soft and hard consonants (*a, ā; s, š* etc.), but it is not possible to display retroflex and nasal sounds (*ṛ, ṝ, ḍ, ṇ, ṣ* etc.). In English there is one nasal sound (*ng*). There are no retroflex sounds like in Sanskrit. This is where neither English, nor Latvian transcription can possibly be precise enough.

All other webpages about Indian Music are mostly created by individuals, both from India as well as from other countries of the world. **Music of India – Glossary** (Batish 2012) by the sitar and tabla player Ashwin Kumar Batish from India (Bombay) is rather simple, it contains ca. 50 words, all listed in one window. He is primarily concentrating on promotion of his performances and concerts. Explanations are brief and visual appearance is not very coherent²³.

The **Glossary of Indian Classical Music** (Sarkar, P. n.d.) by music scholar Parmjeet Sarkar²⁴ distinguishes clearly North and South Music terminology. There are several hundred entries with extensive explanations. On the top of the page there is alphabetical search function. The layout of this website is rather simple, but with academic approach. Each topic (also the glossary) appears in a separate window, with no other information (menus or options) in there. This allows readers to concentrate on the given topic; besides, it is easy to copy or print out the text.

²³ There is no proper header of the page, italics are used in an unsystematic manner, etc.

²⁴ M.A., Panjab University Chandigarh and Ludwig Maximilian University of Munich.

There are several webpages that are dedicated to information particularly on South Indian music. For example, the webpage CarnaticIndia, administered by Krishnaraj S.²⁵, offers a nicely designed **Carnatic Music Dictionary** (Krishnaraj 2008) with a scroll down function and alphabetical search option (however, there is no “back to top” button). All Sanskrit words are given in small letters (some other websites give them all in capital letters). These two writing versions correspond precisely to Devanagari script where capital and small letters are not differentiated. UL Glossary would rather use small letters for Sanskrit words, because capital letters are reserved for HK transliteration system.

Indian Heritage site is designed and hosted by Sumathi (Saigan Connection) from Chennai (Tamilnadu) who is collecting and providing information on topics related to music, dance, painting, sculpture, gods, temples, architecture, arts, crafts, traditions, customs of India. It also contains a **Dictionary of South Indian Musical Terms** (Sumathi 2019, *Music*), articles on music (Sumathi 2019, *Articles*) and other topics by different Indian scholars. The first window of the dictionary is English alphabet; by clicking of letters, one reaches the second level, where there are groups of words and their explanations. “Back to main page” button is available.

Furthermore, there are music stores and studios who offer their products and services, as well as other materials about Indian Music. For example, the website **SudeepAudio** (with offices in Mumbai and Ahmedabad), set up by Nikhil Mehta, includes a short list of ca. 80 words with brief explanations (Mehta n.d.). They are all listed in one window with no special search functions or menu options.

Music is a relevant topic also in Sikh culture. Therefore, the site Search Gurbani²⁶ (based in USA, State of Texas), among many other topics, offers also a **Glossary of Musical Terms** (Gateway to Sikhism 2020). Webpage design has a rather logic structural²⁷ and visual solution, although the bright colouring²⁸ may distract the reader’s attention from the content. The transcription is academic, but not perfect. Transcribed words that are not hyperlinked with their definitions (and given in red colour) are in italics. But the usage of small and big capital letters for Sanskrit words is not consistent. As for contents, the explanations of music terminology are quite exact and specific, not related to religion.

The last example for music websites is **Indian Music Glossary** (Culturalindia.net n.d.). There are ca. 100 entries, alphabetically listed in one window. Sanskrit

²⁵ Editor-in-chief, Krishnaraj S. has M.A. in Journalism and Mass Communication, Mahatma Gandhi University. Presently he is working in Kerala.

²⁶ The Guru Granth Sahib is a sacred scripture, and is the Eternal Guru of the Sikhs. The sacred verses of Sri Guru Granth Sahib are called Gurbani, which means the Guru’s word or the song messages enshrined in Sri Guru Granth Sahib (Gateway to Sikhism 2020, *Boundless Scripture of Guru Granth Sahib*).

²⁷ A Roman alphabet search option is possible, and in difference to other sites, here only those letters which have entries and explanations, are given. Scroll down and back to top functions are available.

²⁸ Sanskrit words in black, explanations in blue, keywords in text – red, background in light blue and yellow.

keywords are given in bold, explanation follow in regular script. There are no special options or functions. This glossary is not very profound and specific, as it constitutes only a small part among many other topics that (as the name of the website tells) cover nearly the whole culture of India (history, art, dances, monuments, social issues, food, clothing etc.). No data about editors of this page could be found.

If we consider these internet resources and compare them with printed materials, then it is more fruitful to make use of last ones, as they are far more informative, academic and offer real scholarly researches. As just one example I would like to mention “**The Oxford Encyclopaedia of the Music of India**” (Ghosh 2011) compiled in Sangit Mahabharati Music Academy²⁹. This was a collaborative effort spanning for 12 years, supported by a group of around 250 musicians, scholars, and teachers of music from India and other countries. The book contains three volumes and more than 5000 entries, covering story of Indian music through two thousand years, from classical to film-originated, as well as dance styles, technical terms, instruments, biographies of vocalists, musicologists, composers and instrumentalists. The dictionary is partly available online, as well. This kind of academic approach is also the main method of UL Glossary research team.

Sanskrit-English dictionaries

Languages (Sanskrit, English and Latvian) are not the topic of UL Glossary’s contents. Still, they constitute an integral part thereof and define the methodological approach of our research. Not only Sanskritologists in person have to be consulted, but also printed and online dictionaries. Therefore, I will mention a couple of most frequently used online dictionaries for Sanskrit and English that can serve as a good example for IT solutions. They are all edited by an academic team and possess proper references about proceedings of the compilation work.

The enterprise Spokensanskrit.de (now Spokensanskrit.org) was founded in 2005, in India (Cochin) by Sri Chidambaram Narayanaswami and Klaus Glashoff (Switzerland) with the support of many voluntary contributors.³⁰ The latest version of **Sanskrit-English / English-Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit** (Glashoff 2017) is designed to contain common words necessary for daily communication, in addition to words from classical texts. The site is very friendly for users, as it allows any kind of input (any of widely used transcriptions or transliterations, also prefixes or parts of words could be searched). Besides, it is possible to look for the word simultaneously in English and in Sanskrit (of course, one can choose the exact source-language, too). The output is visually very well structured: there are three columns (Devanagari, transliteration, and translation); many synonyms, phrase and sentence examples are given for each word. At the bottom of the dictionary there

²⁹ Saṅgīt Mahābhārati stands out in the world of serious music education and research as one of India’s premier academies. It was established in 1956 in Mumbai by the internationally renowned tabla maestro, music educationist, and author, the late Padma Bhushan Pandit Nikhil Ghosh (Chief Editor).

³⁰ Unfortunately, their names are not known.

is a link to a very similar in style Hindi-English-Hindi dictionary and to Monier-Williams dictionary (that will be examined further in the text). The website also includes Sandhi Engine and on-screen keyboard for writing in Devanagari script.

Sanskrit and Tamil Dictionaries (Malten 1997) show the attainment of the huge digitalization project of many printed and online dictionaries that was carried out at the University of Cologne (Germany) and coordinated by Prof. Thomas Malten. The search is possible in three online dictionaries separately or all together (in total including 325 838 entries). The search is based on HK transliteration (but not case sensitive). It is possible to search the exact word, but also prefix, substring or suffix input is possible. The English translation opens in a new window (and you must use the return arrow to get back home). This translation output is sometimes not very easily understandable for common users.³¹

Among the aforementioned three dictionaries, the Cologne Digital Sanskrit Dictionary is mainly based on **Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary** (the first printed version published in 1899), and on the bottom of the page there is also a link to its digitalized version (Monier-Williams 2019). One can choose Basic display, List display, Advanced search or Mobile-friendly display. In all cases, one must choose one of several definite transliterations for the input and one of several definite transliterations for the output. The search result is shown below the searched string. Many meanings from different classical sources are listed. Furthermore, very important – also references for each definition and translation are given (for example, Mahabharata, Rigveda or Ayurveda, even the exact page number of printed books). This is the target of UL Glossary, as well. Even more, there is a downloadable version of this and other digitalized dictionaries, to enable the use off-line.

Although Monier-Williams dictionary may be the most professional of all above mentioned ones, it is still rather inconvenient for most of users who do not know Sanskrit at a high level. No prefix- or suffix-input is possible; one must enter exactly the basic form of every part of speech (for example, the stem of nouns and the root of verbs). Thus, if one does not know the new word and wants to find out its meaning, it would be hardly possible to do it here, without consulting another dictionary. For options of input and output our team should find a middle approach between Spoken Sanskrit and Monier-Williams.

There are dozens of online and pdf-format dictionaries, as well as mobile applications available for Sanskrit-English-Sanskrit language combination. It is not possible and not necessary to enumerate them all here. One can just check webpages **SanskritDocuments** (SanskritDocuments.org n.d.) and **Cologne Digital Sanskrit Dictionaries** (Institute of Indology and Tamil Studies 2019) which give an excellent summary of the relevant databases.

³¹ For example: **kArma** 1 mf(%{I})n. (fr. %{ka4rman} ; g. %{chattrA7di}) , active , laborious Pa1n2. 6-4 , 172.

Results, discussion and conclusions

Summarizing the results of the above overview, one can observe that there are several kinds of organizations and individuals which compile glossaries. Official initiatives and sites of Indian government have been established for Ayurveda, as well as yoga poses. Ayurveda clinics and doctors, yoga centres and yoga instructors, musicians and musical institutions offer specified glossaries, as well. The two aforementioned kinds are more professional and usable for referencing. Furthermore, there are commercial sites: health & recreation centres and shops (of Ayurveda products or yoga articles) which create short glossaries for their clients. Besides, there are webpages that include different information about Indian culture or religion. Yoga and Ayurveda are indispensable parts of Indian culture; therefore, such sites often offer diverse articles about these two topics, as well as lists of relevant terminologies.

There are highly professional Sanskrit-English online dictionaries; they have roots in a long tradition of comparative linguistics. Already for several centuries many highly qualified scholars have engaged in the work of compiling bilingual dictionaries. As experts of writing and wording, linguists continue these academic activities also in digital form. Consequently, more detailed and voluminous online databases are available for Sanskrit research than for Ayurveda, yoga or music. Three latter ones are more practice-orientated and do not always aim at displaying the knowledge in written form.

Another point observed is that there are rather numerous open-access glossaries for each field of science (Ayurveda, yoga, Indian music or Sanskrit) separately; however, there is no one that would combine Ayurveda, yoga and music, emphasizing bilingual (trilingual) approach. Most sites are created by individuals, not by a group of several experts. Only few of them (e.g., Sanskrit dictionaries) emphasize correct morphological forms and definite transcriptions. None of the currently available webpages for Ayurveda, yoga and Indian music contains bilingual explanations for Sanskrit words (only English).

The pool of open-access online resources is characterised by an extensive lack of qualitative and authoritative terminology databases for Indic sciences. However, nowadays this is the main source of information used by the younger generation. Hence, there is a great need for contribution in this field. Our University of Latvia Glossary team consists of experts in all four disciplines (Ayurveda, Yoga, Music and Sanskritology), and together with IT experts we have best resources for compiling modern and specialized digital databases. Regarding contents, it will be based on professional knowledge, field experience and high academic standards. As to the visual design and search functions, the site will be orientated toward meeting the needs and corresponding to the skills of the general audience.

LITERATURE

1. "200 Key Sanskrit Yoga Terms." Cruz Bay Publishing, *Yoga Journal*, 2020. Available at: <https://www.yogajournal.com/yoga-101/200-key-sanskrit-yoga-terms> [accessed February 18, 2021]

2. "About Dr. Mukesh Jain." *Sanjivani Wellness*, 2016. Available at: <https://www.sanjivaniwellness.org/about-dr-mukesh-jain/> [accessed February 18, 2021]
3. "Ayurvedic Dictionary (App)." Ministry of Electronics & Information Technology (Govt. of India), National Institute of Ayurveda, 2014. Available at: <https://apps.mgov.gov.in/descp.do?appid=839¶m=app> [accessed February 18, 2021]
4. Bali, S. "Ayurveda Glossary." *Allayurveda: A Baidyanah Venture*, 2018. Available at: <https://allayurveda.com/kb/ayurveda-glossary-a> [accessed February 18, 2021]
5. Batish, A. "Music of India – Glossary." *Batish Institute*, 2012. Available at: <http://batish.com/archives/arcgloss.html> [accessed February 18, 2021]
6. "Boundless Scripture of Guru Granth Sahib." *Search Gurbani, Gateway to Sikhism* 2020. Available at: <https://www.searchgurbani.com/guru-granth-sahib/introduction> [accessed February 18, 2021]
7. "Cologne Digital Sanskrit Dictionaries." University of Cologne, Institute of Indology and Tamil Studies, 2019. Available at: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/> [accessed February 18, 2021]
8. Deslippe, M. "Ayurvedic Terms and Their Meanings." *Jiva Botanicals*, 2018. Available at: <https://jivabotanicals.com/what-is-ayurveda/glossary-of-terms> [accessed February 18, 2021]
9. Ekhart, E. "Resources: Dictionary." *EkhartYoga Academy*, 2018. Available at: <https://www.ekhartYoga.com/resources/dictionary> [accessed February 18, 2021]
10. "EkhartYoga: Teachers." *EkhartYoga Academy*, 2018. Available at: <https://www.ekhartYoga.com/teachers> [accessed February 18, 2021]
11. Feuerstein, G. "Glossary of Yoga Terms in Sanskrit." *Traditional Yoga Studies*, 2006. Available at: <http://www.traditionalyogastudies.com/wp-content/uploads/2011/05/GLOSSARY-OF-YOGA-TERMS.pdf> [accessed February 18, 2021]
12. Ghosh, N. *The Oxford Encyclopaedia of the Music of India*. Oxford University Press, 2011. Available at: <http://dx.doi.org/10.1093/acref/9780195650983.001.0001> [accessed February 18, 2021]
13. Glashoff, K. *Dictionary*. SpokenSanskrit.org, 2017. Available at: <http://spokensanskrit.org/> [accessed February 18, 2021]
14. "Glossary of Ayurvedic Terms." *Banyan Botanicals*, 2020. Available at: <https://www.banyanbotanicals.com/info/ayurvedic-living/learning-ayurveda/glossary-of-ayurvedic-terms> [accessed February 18, 2021]
15. "Glossary of Musical Terms." *Search Gurbani, Gateway to Sikhism*, 2020. Available at: <https://www.searchgurbani.com/raags/glossary> [accessed February 18, 2021]
16. "Glossary." ITC Sangeet Research Academy, 2016. Available at: <https://www.itsra.org/glossary.aspx> [accessed February 18, 2021]
17. "Glossary." The Divine Life Society, 2019. Available at: <http://www.dlshq.org/glossary.htm> [accessed February 18, 2021]
18. Gonzalez, A. "Yoga Glossary – Most important yoga vocabulary words." Anamaya Resort and Retreat Center, 2012. Available at: <https://www.anamayaresort.com/yoga-glossary-most-important-yoga-vocabulary-words/> [accessed February 18, 2021]
19. "Govt to put 1,500 yoga asanas on record." Bennett, Coleman & Co. Ltd. *The Times of India*, March 8, 2009. Available at: <https://timesofindia.indiatimes.com/> [accessed February 18, 2021]
20. Hiemstra, G. "Ayurveda Portal." *Wisdom Library*. Available at: <https://www.wisdomlib.org/ayurveda> [accessed February 18, 2021]
21. "His Holiness Sri Swami Sivananda Saraswati Maharaj." The Divine Life Society, 2019. Available at: <http://www.dlshq.org/saints/siva.htm> [accessed February 18, 2021]
22. "Indian Music Glossary." *Cultural India*. Available at: <https://www.culturalindia.net/indian-music/music-glossary.html> [accessed February 18, 2021]

23. Jain, M. D. "Ayurveda Glossary." *Sanjivani Wellness*, 2016. Available at: <https://www.sanjivaniwellness.org/guide/ayurveda-glossary/> [accessed February 18, 2021]
24. Krishnaraj, S. "Carnatic Music Dictionary." *Carnaticindia.com*, 2008. Available at: <http://www.carnaticindia.com/dictionary.html> [accessed February 18, 2021]
25. Malten, Th. *Sanskrit and Tamil Dictionaries*, University of Cologne, 1997. Available at: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/tamil/index.html> [accessed February 18, 2021]
26. Mehta, N. "Indian Music Terms." *SudeepAudio.com LLP*. Available at: <https://www.sudeepaudio.com/audioGlossary.php?act=glossaryDetails&cat=Indian%20Music%20Terms> [accessed February 18, 2021]
27. Monier-Williams, M. *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*. University of Cologne, 2019. Available at: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/index.php> [accessed February 18, 2021]
28. *National AYUSH Morbidity and Standardized Terminologies Electronic Portal: Standardized Ayurvedic Terminologies*. Government of India, Ministry of AYUSH. Available at: <http://namstp.ayush.gov.in/#/sat> [accessed February 18, 2021]
29. "Online Sanskrit Dictionaries and Utilities." *Sanskrit Documents*. Available at: <https://sanskritdocuments.org/dict/> [accessed February 18, 2021]
30. Patwardhan, Sh.; Patwardhan, S. *Dictionary of Ayurvedic Terms*. Ayurveda for You, 2000. Available at: https://ayurveda-foryou.com/ayurveda_glossary/ayurveda_glossary.html [accessed February 18, 2021]
31. "PocketYoga (App)." *Rainfrog, LLC*. Available at: <https://pocketyoga.com/pose/> [accessed February 18, 2021]
32. Procyshyn, D. *Yoga Glossary*. DoYogaWithMe, 2019. Available at: <https://www.doyogawithme.com/yoga-glossary> [accessed February 18, 2021]
33. Sandeep, S. "Bams Ayurveda Dictionary (App)." *Sirocco Tec*, 2018. Available at: <https://bams-ayurved-dictionary.en.aptoide.com/> [accessed February 18, 2021]
34. Sarkar, P. *Glossary of Indian classical Music*. Available at: <http://www.p-sarkar.com/Glossary%20of%20Indian%20classical%20music.htm> [accessed February 18, 2021]
35. Seifried, J., Asmussen, N., Wagner, C. *Spa Dreams Ayurveda Guide: Glossary*, SpaDreams, 2020. Available at: <https://www.spadreams.com/ayurveda/spadreams-ayurveda-guide/glossary/> [accessed February 18, 2021]
36. Sumathi. "Articles: Music." *Indian Heritage*, 2019. Available at: <http://www.indian-heritage.org/articles/article.html> [accessed February 18, 2021]
37. Sumathi. "Music: Dictionary of Some South Indian Music Terms." *Indian Heritage*, 2019. Available at: <http://www.indian-heritage.org/music/terms.htm> [accessed February 18, 2021]
38. "The Glossary Database." SwarGanga Music Foundation, 2020. Available at: <https://www.swarganga.org/glossarybase.php> [accessed February 18, 2021]
39. "The Yoga Poses." *TheYogaPoses.com*, 2019. Available at: <http://www.theyogaposes.com/> [accessed February 18, 2021]
40. Wan Fong Lam. "Glossary of Yoga Plus+ (App)". *AppAdvice LLC*, 2016. Available at: <https://ng.pcmac.download/app/456592672/glossary-of-yoga-plus> [accessed February 18, 2021]
41. Wan Fong Lam. "Glossary of Yoga Plus+ (SW)". *DMCA*, 2016. Available at: <https://ng.pcmac.download/app/456592672/glossary-of-yoga-plus> [accessed February 18, 2021]
42. "Welcome to Traditional Yoga Studies." *Traditional Yoga Studies*, 2019. Available at: <http://www.traditionalyogastudies.com> [accessed February 18, 2021]
43. Wischart, L. R. "Yoga Dictionary: Glossary of Terms." *Dharma Yoga*, 2017. Available at: <https://www.dharmayogacenter.com/resources/yoga-dictionary/> [accessed February 18, 2021]

44. "Yoga Dictionary." *Gopalindians, GitHub*, 2019. Available at: <http://yogadictionary.co.in> [accessed February 18, 2021]
45. "Yoga Glossary." *YogaGlossary.com*, 2021. Available at: <https://www.yogaglossary.com/> [accessed February 18, 2021]
46. "Yoga Glossary." *Health and Yoga*, 2019. Available at: <http://www.healthandyoga.com/yogaglossary.html> [accessed February 18, 2021]
47. "Yogapedia: About Us." *Yogapedia*, 2019. Available at: <https://www.yogapedia.com/about> [accessed February 18, 2021]
48. "Yogapedia Contributors." *Yogapedia*, 2019. Available at: <https://www.yogapedia.com/contributors> [accessed February 18, 2021]
49. "Yogapedia Dictionary." *Yogapedia*, 2019. Available at: <https://www.yogapedia.com/dictionary> [accessed February 18, 2021]

Kopsavilkums

Latvijas Universitātē 2017. gadā tika uzsākts nozīmīgs efektīvas sadarbības projekts ar nosaukumu "Indisko zinātņu (ājurvēdas, jogas, indiešu klasiskās mūzikas) pamatterminu skaidrojošā sanskrita-angļu-latviešu (elektroniskā) datubāze". Tajā plānots iekļaut 1000 ierakstus – ājurvēda (400), joga (400) un indiešu mūzika (200). Attiecīgi ir izveidotas 5 ekspertu grupas – medicīnas ārsti (ājurvēda), jogas instruktori un pasniedzēji, muzikologi un mūziķi, sanskrita valodas eksperti un valodnieki, kā arī IT speciālisti. Kā pamatsistēma terminu ievadei tiek izmantota tLex platforma. Darba procesā iesaistīti arī ārvalstu speciālisti, vairāki neatkarīgi eksperti un organizācijas, piemēram, Latvijas Valsts valodas centrs.

Šis raksts veido daļu no iepriekš minētā projekta. Tā galvenais mērķis ir apzināt un izpētīt līdzīgas atklātas piekļuves interneta datubāzes un vārdnīcas, kas piedāvā un skaidro ājurvēdas, jogas vai indiešu mūzikas terminoloģiju, par pamatu izmantojot sanskrita un angļu valodu. Drukātie avoti, tiešsaistes žurnāli vai grāmatas, pdf vai xlsx formāta arhīvi netiek aplūkoti. Analīzē tiek detalizēti aprakstītas attiecīgās interneta vietnes, kritiski tiek izvērtētas to priekšrocības un trūkumi salīdzinājumā ar minētā Latvijas Universitātes projekta plānojumu. Raksta mērķis ir aprakstīt un strukturāla analīze ar starpdisciplināru pieeju. Tomēr šis nav lingvistisks pētījums, tādēļ sanskrita termini tiek doti vienkāršotā angļu valodas transkripcijā vai arī atbilstoši to lietojumam attiecīgajās vietnēs (ja tas ir būtiski argumentācijai).

Atslēgvārdi: *Indija, ājurvēda, joga, mūzika, salīdzinošā valodniecība, terminoloģija.*

Koki, meži, upes, ezeri un ūdens “Mana vectēva Korkuda grāmatā”

Trees, Forests, Rivers, Lakes and Water in the Book of Dede Korkut

Elīna Strode

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: strode.elina@gmail.com

Kopsavilkums

“Mana vectēva Korkuda grāmata” ir vecoguzu valodā rakstīts teiku krājums, kas veidojies ap-
tuveni no 7. līdz 9. gadsimtam. Grāmatā aprakstītās teikas atspoguļo tā perioda politisko, so-
ciālo un kultūras struktūru. Divpadsmit stāsti satur tālaika domāšanu, dzīvesveida un vērtību
sistēmas iezīmes. Lai izprastu stāstus, ir nepieciešams atklāt iepriekšējo periodu uzskatu sis-
tēmas, episkā stāstījuma iezīmes un tālaika dzīves filozofiju. Kaut arī stāstos ir acīmredzamas
pārejas pēdas no tjurku senās reliģijas – tengrisma – uz islāmu, redzami arī veidi, kā pagātnes
vērtību sistēma tiek atspoguļota vēlāko periodu literatūrā.

Simboli ir nozīmīgi daiļliteratūras elementi stāstos semantisko un formālo aspektu ziņā, tie
tiek iekļauti stāstos kā tilts, kas pagātnes vērtības nodod nākamajām paaudzēm. Pagātnes
vērtības ir kā elements, kas nodod svarīgu informāciju par kultūras struktūru. Izmantojot šo
funkciju, “Mana vectēva Korkuda grāmatas” stāsti ir kultūras bagātība, kas sniedzas pagātnē
un nākotnē.

Atslēgvārdi: Mana vectēva Korkuda grāmata, dabas motīvi, turku kultūra, turku mitoloģija,
simboli.

Simbols ir starpnozaru jēdziens, kas tiek uzskatīts par nozīmīgu dažādās zi-
nātnes nozarēs, jo ar to tiek pausta kāda ideja vai apzīmēts tēls mākslas darbā.
Simboli literatūrā ir tēli, kas nosacīti pārstāv kādu ideju.

Psihoanalītiķis Ērihs Fromms apraksta simbola definīciju ar šādu piemēru:

“Pieņemsim, ka mums kādam jāpaskaidro garšas atšķirības starp balto
un sarkano vīnu. Mēs ļoti labi zinām atšķirību un tāpēc domājam, ka
varēsim šo garšu ļoti viegli aprakstīt. Tomēr, pretēji mūsu iedomām,
šīs garšas nianse būs ļoti grūti aprakstīt un noteikti šo jautājumu
atrisināsim, pasakot: “Diemžēl es nevarēšu jums izskaidrot šo atšķirību,
tāpēc vislabāk ir izdzert glāzi sarkanvīna un pēc tam glāzi baltvīna. Lai
izskaidrotu maņu, kas mums šķiet pavisam vienkārša, piemēram, garšu,
tas mums sagādās grūtības.””¹

¹ Fromm, E. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. Istanbul: Aritan Yayinevi, 2003, 25. lpp. [autores tulkojums; ES].

Pēc Fromma teiktā, ar vārdiem dažreiz nepietiek, lai aprakstītu uztverto elementu ietekmi uz mūsu ķermeni un prātu, domām un emocijām, un to aprakstam mēs varam izmantot simbolus. Daudzi zinātnieki, piemēram, Fromms, apraksta simbolus vai nu no piemēriem, vai no to funkcijām sociālajā struktūrā. Šajā ziņā ir grūti definēt domāšanas jēdzienu. Atmiņas atsaukšanas veidi, kultūras interpretācijas un simboli ir nozīmīgi rādītāji. Tādējādi kāda sajūta noteiktā kontekstā, lai iegūtu nozīmi un kļūtu nododama, tiek realizēta ar simboliem. Personu dzīves pieredze, emocijas un domas, piedzīvotie notikumi un situācijas tiek izteiktas ar simbolu palīdzību, tādējādi aizsākot jaunu simbolu veidošanos un dažādošanos.

Mirča Eliade simbolu funkciju skaidro šādi:

"Attēli, simboli, leģendas nav psihes bezatbildīgi darbi; tie reaģē uz realitāti un pilda funkciju: atklāt vismazākās pārmaiņas būtņē. Tādēļ to pārbaude ļauj mums īsi izprast nesaprātīgo cilvēku, kas vēl nav savienojams ar vēstures apstākļiem."²

Tādējādi simbols kļūst par kultūras sastāvdaļu, kuras pamatā ir interpretācija, kas atspoguļo un pārraida abstraktu tautas vērtību kopumu. Kultūras pārmaiņas un pārvērtības notiek nepārtraukti. Mūsdienās šie simboli kalpo par kultūras atmiņas nesējiem un ietekmē tautas kultūras atmiņu. Kultūras atmiņa var tikt definēta kā cilvēku grupas, noteiktas kultūras pārstāvju kopējas zināšanas konkrētajā laikmetā. Kultūras atmiņa identificē un iezīmē noteiktas kultūras lauka vērtības, kas var tikt subjektīvi interpretētas cita laikmeta literārajos darbos. Tiltu, kas pagātnes vērtības nodod nākošajām paaudzēm, veido mutiskajā un rakstiskajā literatūrā iekļautie mākslinieciskie izteiksmes līdzekļi ar tiem piemītošajiem semantiskajiem aspektiem. No iepriekšējām paaudzēm mantotie motīvi tiek transformēti atbilstoši jaunā laikmeta un telpas specifikai.

Daba mītiskos laikos tika uztverta par noslēpumiem bagātu vietu, tāpēc ka cilvēki neprata kontrolēt dabu, un vienlaikus no dabas viņiem bija nepieciešama aizsardzība. Tāpēc cilvēki vairākiem apkārt sastopamiem dabas elementiem ir piešķīruši nozīmi un ar laiku radījuši stāstus par šiem dabas elementiem. Tādējādi dabas elementi kļuvuši par svētiem simboliem, kurus vēlākos laikos bija nepieciešams pielūgt. Tas lika šos dabas elementus uztvert par dzīvām būtņēm. Tika arī uzskatīts, ka šajā dabā dzīvo dvēseles, kas var būt gan labas, gan sliktas. Tieši šī iemesla dēļ bija nepieciešams rūpēties par dabu, pretējā gadījumā šīs dabas dvēseles varēja palikt niknas un nest postu cilvēkiem.

Senajam cilvēkam mīts bija absolūta patiesība, un nekādā mērā netika apšaubīts tā īstenums, tomēr vēlāk, kad cilvēki sāka dominēt dabā, mītiskā domāšana pamazām izzuda, turpinot dzīvot tautas stāstos, pasakās un tradīcijās. Mūsdienās cilvēki mītu vairāk uztver kā pasaku, apšaubāmu patiesību, kam var ticēt un neticēt. Turku tautas eposā lielākoties no dabas motīviem tiek aprakstīti upes, koki, meži, alas un savvaļas augi. Attēlotie dabas motīvi tiek izmantoti arī kā analogija, lai uzsvērtu izpratni par skaistumu. Piemēram, definējot skaistumu, tiek izmantoti savvaļas

² Eliade, M. *Īmgeler Simgeler*. Ankara: Gece Yayınları, 1992, 192. lpp. [autores tulkojums; ES].

augi. Tas liecina, ka stāstos nav iespējams audzēt augus nomadu sabiedrības aktīvā dzīvesveida dēļ.

“Mana vectēva Korkuda grāmatas” eposā lielākoties ir aprakstīta savvaļa un augi, kas ļoti labi raksturo tālaika sabiedrības dzīvesveidu – nomadismu. Klejotāju sabiedrība pēc savām vajadzībām mainīja dzīvesvietu, tāpēc nebija iespējas nodarboties ar lauksaimniecību un augi, kas tika izmantoti lopu barošanai, bieži vien bija savvaļas augi. Šis arī varētu būt viens no iemesliem, kādēļ “Mana vectēva Korkuda grāmatā” ir sastopami tikai savvaļas augi. Augs cieši saistīts ar lopkopību. Šos savvaļas augus galvenokārt vecoguzu eposā izmanto simboliskiem izteicieniem atkarībā no auga vērtības un nozīmes šajā nomadu sabiedrībā. Eposā augi tiek bieži vien lietoti kā literatūras mākslinieciskie izteiksmes līdzekļi – epiteti, metaforas un personifikācijas.

Epiteti “Mana vectēva Korkuda grāmatā” netiek izmantoti tikai sievietes skaituma raksturošanai, bet arī tāpēc, lai aprakstītu nezināmas vietas. Nezināmu vietu raksturošanai teikās tiek lietots meža simbols, piemēram, teikā par Kangli Kodžas dēlu Kanturali.

Dēls!
Kur tu gribi jāt –
Līču loču ceļi tur!
Kumeļam neizbrist –
Tādi dziļi dubļi tur!
Raibai čūskai neizlīst –
Tādi bieži meži tur!³

Meža salīdzinājums – “raibai čūskai neizlīst” – atklāj mežā esošās briesmas, nenoteiktību, noslēpumus un neizstaigājamus ceļus. M. Oguzs mežu raksturo kā briesmas galvenokārt tālaika sabiedrības dzīvesveida dēļ:

“Kāpēc meži ir tik bīstami turkiem? Atbildi uz šo jautājumu var saistīt ar vairākiem faktoriem. Pirmkārt, jau izsenis turki medības uzskatīja ne tikai par iztikas avotu, bet arī par izklaidi – sporta veidu. Otrkārt, turki ir prasmīgi cīnītāji zirga mugurā ar zobenu. Meži tam nav piemēroti. Nevienam nevar droši apgalvot, ka mežā aiz kāda koka nav paslēpies ienaidnieks ar loku. Šo iemeslu dēļ vectēva Korkuda grāmatā neatlaidīgi tiek cildinātas medības kā sporta veids un grāmata ir pilna ar frāzēm, kas brīdināja neiet koku birzī.”⁴

Tajā pašā laikā šis nepārzināmais meža biežoknis atspoguļo prāta nenoteiktību, kas rodas, apmaldoties mežā. Meža motīvs tiek minēts arī teikā par Kambirebeka dēlu Bamsi Beireku.

³ Vecoguzu eposs; Bērziņš, U. (tulk.). *Mana vectēva Korkuda grāmata*. Rīga: Jānis Roze, 2013, 144. lpp.

⁴ Oğuz, M. Dede Korkut Boylarından “Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı'nunTahlili”. *Bilig* 1996, 138.–143. lpp. [autore's tulkojums; ES].

Agrā ausā uzcēlies,
Baltā birzī nostājies,
Caur balto apšu zariem izlauzies, [...]⁵

Pēc senajiem turku uzskatiem, koki un meži ir svētas būtnes, kas ietekmē cilvēka dzīvi. Turki uzskatīja, ka tik ilgi, kamēr svētās būtnes tiks pielūgtas, viņu laimes sajūta pieaugs, būs pārpilnība, pārticība un viņi dzīvos mierā. Tieši šī iemesla dēļ dziesminieks Bamsi Beireka kāzās apdziedāja jauno pāri par jaunekļa drosmi baltajā birzī un par uzveikto ienaidnieku, slavēdams Beireku un piesaukdams laimi tālākā nākotnē.

Bez meža simbola teikās ir sastopams arī koka simbols tā iemesla dēļ, ka daudzās kultūrās dzīvības koks ir viens no vecākajiem auglības un dzīvības simboliem pasaules reliģiju vēsturē. Bieži vien mitoloģijā koku dēvē par dzīvības koku. Saskaņā ar "Encyclopædia Britannica"⁶ dzīvības koku var apskatīt gan vertikālā, gan horizontālā perspektīvā. Vertikālā perspektīvā dzīvības koks savieno debesu un pazemes pasauli. Tā ir būtiska saikne starp dievu pasauli un cilvēku pasauli. Horizontālā perspektīvā tas ir zemes auglības un dzīvības avots, kuru aizsargā pārdabiski aizbildņi. Dzīvības koka motīvu un konceptu izmanto daudzu tautu reliģijās un mitoloģijās. Pēc nozīmes dzīvības kokam tuvi ir svētais, kosmiskais pasaules koks. Dzīvības koka motīvs ir minēts arī Bībelē.

"Un Dievs tas Kungs lika izaugt no zemes visādiem kokiem, kurus bija jauki uzskatīt un no kuriem bija patīkami ēst, bet dārza vidū dzīvības kokam un laba un ļauna atzīšanas kokam."⁷

Kokam ir svarīga vieta pasaules tautu mitoloģijās. M. Eliade par Visuma koku izsakās šādi:

"[...] dzīves neizsmejamais noslēpums ir saistīts ar Kosmosa ritmisko atjaunošanos, tāpēc Kosmos var tikt attēlots milzu koka veidā. Kosmosa pastāvēšanas veids, tā spēja bezgalīgi atdzimst tiek pielīdzināta koka dzīvei. Koka tēls izraudzīts ne tikai kā koka simbols, bet arī kā dzīves, jaunības, nemirstības un zinātņu izteiksmes veids."⁸

Turku mitoloģiskajā domāšanā sastopams ir dzīvības koks. Jakuti (saha) un citas tjurku tautas cilvēku pielīdzināja kokam: no zemes tas guva dzīvības spēkus, bet ar galvu sniedzās debesīs; tāpat kā cilvēkam ir asinsrite, arī dzīvības kokam cauri plūst dzīvības sula. Ar saknēm tas sakņojas zemē, bet ar galotnēm tiecas uz debesīm, tādējādi savienojot divas pasaules – cilvēku un dievu, pazemes un debesu. Mitoloģijā koks kā simbols ir saistīts ar sievišķo auglību un Zemes māti. Koka zaros nobriedušie augļi tiek izmantoti auglības rituālos.⁹

⁵ Vecoguzu eposs; Bērziņš, U. (tulk.). *Mana vectēva Korkuda grāmata*. Rīga: Jānis Roze, 2013, 90. lpp.

⁶ Unknown. *World Tree*. Pieejams: <https://www.britannica.com/topic/world-tree> (skatīts 22.11.2020.).

⁷ *Vecā Derība, I. Mozus grāmata*, 2:9.

⁸ Eliada, M., Ismet, B. (tulk.). *Šamanizm*. Istanbul, 1999, 304. lpp. [autores tulkojums; ES].

⁹ *Zīmes un simboli*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2010.

Mitoloģijā ir daudz stāstījumu par pasaules rašanos no koka. Viens no šādiem mitoloģiskajiem stāstiem par pasaules rašanos ir atrodams Radlofa kolekcijā¹⁰. Dievs bezzarainam kokam rada deviņus zarus un vēlas no šiem deviņiem zariem radīt deviņus cilvēkus. Pēc P. Erguna domām¹¹, turku mitoloģiskajā pārlicības sistēmā senču gari, kalni, koki, ūdens u. c. ir tikuši uzskatīti par svētiem. Šajā kontekstā koka kults iemieso *kuta* avotu. *Kuts* ir spēks, ko Dievs dāvājis nākamajam valdniekam. Erguns norāda, ka dzīvības koka kulta ietekmē ir radīts nostāsts par pelēko zirgu, kas kļuvis nemirstīgs, dzerot ūdeni no dzīvības koka avota. Mūsdienās turki lūdz palīdzību *hidram*, lūdzoties pie dzīvības koka. Hidrs dažādās tradīcijās, arī islāma, tiek raksturots kā vēstnesis, pravietis, vergs vai eņģelis, kurš sargā jūru, māca zināšanas un palīdz nelaimē nonākušajiem.¹²

Teikās ir sastopami tādi ūdens avoti kā upe, avots un strauts. Tāpat kā turku mitoloģijā, tā arī “Mana vectēva Korkuda grāmatas” teikās ūdens motīvam ir ļoti svarīga nozīme. Kā jau atzīmēts iepriekš, daži pasakās minētie elementi tiek pilnībā pārnesti no turku mitoloģijas, bet daži – interpretēti. Tādējādi parādās bagāti mītu motīvi.

Aplūkojot turku ticējumus, var teikt, ka ūdens visos laikos ir saglabājis savu svēto nozīmi, jo pasakās tiek aplūkotas gan upes, gan avoti, strauti un ezeri. Turku mitoloģijā kopumā visi ūdeņi bija svēti, tāpat arī salas, kas atradās starp divām upēm. Vecoguzu eposā “Mana vectēva Korkuda grāmata” arī tiek aprakstīts šis ūdens motīvs. Kā piemēru var minēt kaganu (valdnieka tituls agrajos viduslaikos tjurku tautām), kurš savā ceļā satiek ūdeni un prasa tam padomu. Šis grāmatas citāts parāda, cik nozīmīgs visos laikos ir bijis ūdens.

“Kaganam ceļā gadījās ūdens. Kagans saka: Ūdens ir Dieva vaigu redzējis, vaicāšu ūdenim! – Lūkosim, ak han, kā viņš vaicājis? Kagans teic:

Klintīs čalu čalu tu, ūdens,
 Kuģu pludu palu tu, ūdens,
 Hasans un Huseins slāpa pēc tevis,
 Dārzos skubu skalu tu, ūdens,
 Āišas un Fātimas daļa tu, ūdens,
 Stalti kumeļi dzer tevi, ūdens,
 Rudi kumeļi brien tevi, ūdens,
 Balti auni pie tevis dus, ūdens!
 Mana melnā galva tev par ķīlu, ūdens!
 Pateic, ko par manu namu zini, ūdens!”¹³

¹⁰ Radloff, W. *Proben der Volksliteratur der türkischen Staemme Süd-Sibiriens*. St. Petersburg, 1866, 159.–166. lpp.

¹¹ Ergun, P. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2004, 232. lpp.

¹² Lyons, M. C. *The Arabian Epic: Volume 1, Introduction: Heroic and Oral Storytelling*. Cambridge University Press, 2005, p. 46.

¹³ Vecoguzu eposs; Bērziņš, U. (tulk.). *Mana vectēva Korkuda grāmata*. Rīga: Jānis Roze, 2013, 40. lpp.

Ramazans Korkmazs savā rakstā "Ūdens kulta interpretācija "Mana vectēva Korkuda grāmatā"¹⁴ norāda, ka ūdenim piemīt mistiska spēja attīrīt un atjaunot. Piemēram, Korkmazs apgalvo, ka persona, kas iegremdējas ūdenī, sekojot dieva baušļiem, mītiskā nozīmē ir piemērs cilvēka atgriešanai sākotnējā formā un atdzimšanai.

"Kad cilvēks nomazgājās, skatoties no mitoloģiskā skata punkta, viņš attīra sevi no savas pagātnes, noguruma un grēkiem, tādējādi, iznākot no ūdens, atdzimst ar jauniem spēkiem."¹⁵

Pasakās galvenie varoņi apmazgājas strauta ūdenī starp diviem kalniem un pēc lūgšanu teikšanas pārtrauc savas ciešanas. Citiem vārdiem, apmazgājoties ūdenī un atbrīvojoties no savas pagātnes grēkiem, viņi ir atgriezušies savos dzīves agrīnajos laikos un garīgi atdzimuši. Kā Korkmazs norāda, tas ir attēlots mitoloģijā kā iegremdēšanās ūdenī. Turku mitoloģijas ticējumu sistēmā pļavas, upes un ezeri tika pieņemti kā dzīvas būtnes. Kā norāda Ogels, šīs dzīvības būtnes netika uztvertas kā dievišķas būtnes, kas būtu tikpat nesasniedzamas, cik visaugstākais dievs Tengri tjurku mitoloģijā.¹⁶ Parastie cilvēki spēja dibināt attiecības ar šīm dzīvajām dabas būtnēm, nebija nepieciešams šamanis. Šīs būtnes var pielūgt un viņām upurēt.

Turkiem bija pārlicība, ka tikai ar Dieva atļauju ir iespējams šķērsot ūdeņus. Piemēram, "Mana vectēva Korkuda grāmatā" sastopamā lūgšana "asiņaini .. asiņaini ūdeņi, dodiet ceļu šķērsot" ir ļoti būtiska. Pēc R. Korkmaza ierosinātās hipotēzes, ūdens šķērsošana nozīmē, ka cilvēki var pārvarēt šķēršļus, kas var rasties pašrealizācijas ceļā.

Kalns kā spēcīgs augstuma simbols ar smailām virsotnēm iemieso sevī vēlmi pēc izaugsmes un gribasspēka. Turku mitoloģijā lielu nozīmi ieņem kalna motīvs un kalna kults. Kalns savieno debesis ar zemi, tāpēc tika uzskatīts, ka, lūdzoties kalnos, dievs Tengri labāk sadzird lūgšanas. Vēl viens ticības uzskats ir, ka kalnos mīt aizsargājošie zemes-ūdens gari un kalni ir šo garu dzimtene. Turku mitoloģijā katram kalnam piemīt savs *iji* jeb labais gars (turku val. *iyi* – 'labs, aizsargājošs gars'). Turku tautās svētais kalns tiek uzskatīts par pasaules centru. Tāpat kā daudzās citās Tuvo Austrumu mitoloģijās, arī turku mitoloģijā Kafas kalns tiek uzskatīts par visas pasaules centru. Kafas kalns, iespējams, turku tautām ir tik svarīgs, jo ir saistīts ar Kaukāza kalniem. Turku tautām ne mazāk nozīmīgs ir Altajs, kuru uzskata par altajiešu valodas saimes izcelšanās vietu. Turki uzskatīja, ka Altajā mīt Altaja *ijisi* jeb labais gars. Pat katrai kalna daļai piemīt savs aizsargājošais gars, piemēram, kalnu pakāji aizsargā Kaja (*Kaya*) *ijisi*, kalna klintis aizsargā Jara (*Yara*) *ijisi*.

Kā jau iepriekš minējusi šī raksta autore, turku mitoloģijā kalns tiek uzskatīts par zemes-ūdens garu dzīvesvietu, kā arī sargu. No otras puses, kā norāda Ismailis Tašs (*Ismail Taş*), senatnē katrai dzimtai bija ne tikai savas dievības un dievi, bet

¹⁴ Korkmaz, R. "Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu". *Türk Kültürü*, XXVI, 1996, 96. lpp.

¹⁵ Ibid. [autores tulkojums; ES].

¹⁶ Ögel, B. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, 323. lpp.

arī savi svēti kalni; tādējādi kalns varētu būt kādas dzimtas sava veida izcelšanās vieta, priekštecis, kas reizē pilda arī dzimtas aizbildņa funkcijas un kalpo kā norāde uz dažādu dzimtu ciltskoka aizsākumu.¹⁷

Altaja un Centrālāzijas turku tautas arī pielūdza kalnus. Šis kalna kults ir atēlots ne tikai tautas pasakās, bet arī eposos, piemēram, “Mana vectēva Korkuda grāmata”. Vectēvs Korkuds katra sava stāsta beigās pielūdz kalnus un piekopj citus turku tautās sastopamos kultus:

Slavinu To dižo Dievu, lai tas draugs un palīgs! Svētīšu, han:
Lai tavi melnie kalni nesagrūst,
Lai tavs platēnainais, stīprais stumbrs nenolūst,
Lai plūst tava mūžam straujā, skaidrā upe, lai neizzūst,
Lai tavu spārnu gali neapplūst,
Lai tavs sirmais kumeļš aulī nepaklūp [..]¹⁸

Turku stāstījumos redzams, ka kalni un ūdeņi neatšķiras cits no cita, tie ir piedzināmi cits citam. Pēc B. Ogela domām, tas ir noticis tāpēc, ka senā turku tauta zemes-ūdens garus apvienoja un uztvēra kā vienu veselumu. Kā piemērs var kalpot jau iepriekš minētais eposs “Mana vectēva Korkuda grāmata”, kur kalnu sistēma netiek atdalīta no ūdens.¹⁹ Melni, melni kalni, asiņaini, asiņaini ūdeņi.²⁰ Ļoti bieži ir sastopami motīvi – divi kalni starp vienu upi vai divas upes, starp kurām atrodas kalns. Šie motīvi ir bieži izmantoti pasakās.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

Avoti

1. Vecoguzu eposs; Bērziņš U. (tulk.). *Mana vectēva Korkuda grāmata*. Rīga: Jānis Roze, 2013.

Zinātniskā literatūra

2. Eliade, M. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: Gece Yayınları, 1994.
3. Eliade M. *İmgeler Simgeler*. Ankara: Gece Yayınları, 1992.
4. Eliade, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. United States of America: Princeton University Press, 1964. Pieejams: <https://www.scribd.com/document/290771959/Shamanism-Archaic-Techniques-of-Ecstasy> (skafīts 21.05.2020.).
5. Ergun, P. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2004.
6. Fromm, E. *Rüyalar; Masallar; Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. Istanbul: Aritan Yayınevi, 2003.
7. İnan, A. *Şamanizm: Tarihte ve Bugün*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
8. Korkmaz, R. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu”. *Türk Kültürü*, XXVI, 418, 1996.
9. Ögel, B. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
10. Ögel, B. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.

¹⁷ Taş, İ. *Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları, 2002, 106. lpp.

¹⁸ Vecoguzu eposs; Bērziņš, U. (tulk.). *Mana vectēva Korkuda grāmata*. Rīga: Jānis Roze, 2013, 31. lpp.

¹⁹ Ögel, B. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, 436. lpp.

²⁰ Ibid., 436. lpp.

11. Oğuz, M. Dede Korkut Boylarından “Uşun Koca Oğlı Segrek Boyı'nunTahlili”. Bilig 1996, 138.–143. lpp. [autores tulkojums; ES].
12. Radloff, W. *Proben der Volksliteratur der türkischen Staemme Süd-Sibiriens*. St. Petersburg, 1866, 159.–166. lpp.
13. Taş, İ. *Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları, 2002.

Sekundārā literatūra, interneta resursi

14. Unknown. *World Tree*. Pieejams: <https://www.britannica.com/topic/world-tree> (skatīts 22.11.2020.).

Summary

The Book of Dede Korkut is a collection of twelve legends written in Turkic Oghuz language, which dates back from the 7th to the 9th century.

The legends described in the book reflect the political, social and cultural structure of that period. Twelve stories contain features of the period's thinking, lifestyle and value system. To understand these stories, it is necessary to reveal the belief systems of previous periods, the features of epic narration and the philosophy of life at that time. Although the stories show obvious traces of the transition from the ancient Turkic religion – Tengrism to Islam, there are also ways in which the value system of the past is reflected in the literature of later periods. Symbols are important elements of fiction in stories in terms of semantics and formalities, they are included in stories as a bridge to carry values of the past to the future generations.

Values of the past are an element that contains an important information about the culture. With this feature, the legends in the Book of Dede Korkut are a cultural treasure that extends into the past and the future.

Keywords: *Book of Dede Korkut, motifs of nature, Turkish culture, Turkish mythology, symbols.*

Izdevējs: LU Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulv. 5-132, Rīga, LV-1050
www.apgads.lu.lv

ISBN 978-9934-18-684-4



9 789934 186844 >

Leons Taivans. Priekšvārds. Cilvēkzināšana un Āzijas aktualitātes

CILVĒKZINĀŠANA UN ĀZIJAS AKTUALITĀTES / THE SCIENCE OF MAN.
OBSERVATIONS OF ASIAN REALITY

Hiroshi Araki. Reviewing Japanese Dream Culture and Its History:

Where Ancient, Medieval and Modern Times Meet

Ingrīda Kleinhofa. Orientalisms and Occidentalisms: Evolution of Concepts and
Divergence of Connotations

Kaspars Kļaviņš. Christianity in Korea or Korean Christianity?

Māris Kūlis, Kitiņa Mirončuka. Cilvēks un terorisms: terorisma kritiskā pētniecība,
taisnīga kara mācība un humānisms

Salah M. Sharief. The Influence of Sufism on the Sudanese Belt

ETNOGRĀFIJA, VIDE UN ANTROPOLOĢIJA / ETHNOGRAPHY,
ENVIRONMENT, AND ANTHROPOLOGY

Agnese Haijima. Environmental Strategies and Preservation of Ancient Traditions
in Contemporary Japanese Gardens with Focus on “Suzaku no niwa” (朱雀の庭)
“Red Phoenix Garden” in Kyōto and “Suikei-en” 「水景園」 “Water Mirror Garden”
at Keihanna Commemorative Park, Nara Prefecture

Karīna Jermaka. Ķīniešu (haņ tautības) bēru rituāli

Elizabete Taivāne. Tibetiešu lūgšanu kreļļu *mālā* (tib. *phreng ba*) iespējamās
semantiskās saknes

*Leons Taivans, Jurģis Kriķis, Rota Lāce, Anna Petričenko, Olga Striževska,
Diana Siliņēviča.* Vjetnamiešu saskarsmes kultūra. Antropoloģisks ziņojums

ĀZIJAS VALODAS UN LITERATŪRA / ASIAN LANGUAGES
AND LITERATURE

Agita Baltgalve. Online Sanskrit-English Glossaries of Ayurveda, Yoga and Indian
Music Terminology (Survey and Critical Assessment)

Elīna Strode. Koki, meži, upes, ezeri un ūdens “Mana vectēva Korkuda grāmatā”