

**Reliģiski-**

**filozofiski raksti**

XXVII

# **Reliģiski- filozofiski raksti XXVII**



ISSN 1407-1908



9 771407 190007 27



Latvijas Universitātes  
Filozofijas un socioloģijas institūts

# Reliģiski- filozofiski raksti

## XXVII



Rīga  
2019

UDK 2+17 (066) (08)  
Re 515

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes  
2019. gada 11. septembra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**  
Redaktori: **Laine Kristberga, Jānis Nameisis Vējš**  
Literārā redaktore: **Arta Jāne**  
Maketētāja: **Margarita Stoka**  
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matīss Kūlis**

Izdevumā izmantoti fotoattēli no Valda Teraudkalna, Elizabetes Taivānes un Aidas Rancānes  
personiskajiem arhīviem. Vākam izmantots foto no Nadeždas Pazuhiņas personiskā arhīva.

### Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. **Ella Buceniece**; Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**; Dr. habil. phil. akadēmiķe, profesore  
**Maija Kūle**; Dr. hist. eccl. docents **Andris Prieds**; Dr. habil. phil. **Māra Rubene**; Dr. hist. **Inese Runce**;  
Dr. phil. akadēmiķis, profesors **Igors Šuvajevs**

Ārzemju locekļi:

**Ekaterina Anastasova**, Ph.D., Associate Professor, Institute of Ethnology and Folklore Studies with  
the Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria; **Eileen Barker**, Ph. D.,  
OBE, FBA, Professor of Sociology with Special Reference to Study of Religion, *The London School of  
Economics and Political Science*, U.K.; **Gloria Durka**, Ph.D., Professor, Director, Ph.D. Program in  
Religious Education, Graduate School of Religion and Religious Education, Fordham University, U.S.A;  
**Massimo Introvigne**, Ph. D., Director of *The Center for Studies on New Religions (CESNUR)*, Torino,  
Italia; **Tõnu Lehtsaar**, Ph.D., Professor of Psychology of Religion, Faculty of Theology, *University of Tartu*,  
Estonia; **Massimo Leone**, Ph.D., Dr. hist. art, Research Professor of Semiotics and Cultural Semiotics at  
the Department of Philosophy, *University of Torino*, Italy; **Sebastian Rimestad**, Ph.D., *University of Erfurt*,  
Germany; **Dalia Maria Stančienė**, Ph.D., Professor, Department of Philosophy and Culture Studies,  
*Klaipėda University*, Lithuania

*Reliģiski-filozofiski raksti* ir anonīmi recenzēts periodisks izdevums ar starptautisku zinātniskās redakcijas  
kolēģiju. Tā mērķis ir padziļināt lasītāju zināšanas par reliģiski filozofisko ideju vēsturi, attīstību mūsdienās  
un to vietu Latvijas un Eiropas kultūrā. Iznāk vismaz vienu reizi gadā latviešu un angļu valodā.

*Reliģiski-filozofiski raksti* pieejami arī Centrālās un Austrumeiropas Interneta bibliotēkā (Central and  
Eastern European Online Library, CEEOL), EBSCO un SCOPUS datubāzē.

*Religious-Philosophical Articles* is a double-blind peer-reviewed periodical with the international editorial  
board. It publishes articles aimed at deepening readers' knowledge and understanding on the history of  
religious-philosophical ideas, their development in nowadays and their place in the Latvian and European  
culture. It is published at least once a year in Latvian and English.

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European Online Library,  
CEEOL, as well as in EBSCO and SCOPUS databases.

© Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2019

ISSN 1407-1908

# SATURS/CONTENTS

## **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

- Starpdisciplināritāte un transdisciplināritāte – mūsdienu  
mozaika . . . . . 5
- Interdisciplinarity and Transdisciplinarity – a Contemporary  
Mosaic* . . . . . 8

## **Irena Darginavičiene, Jolita Sliogeriene**

- Culture and Religion: Is there a Link Between the Two?* . . . . . 15
- Kopsavilkums. Kultūra un reliģija: vai starp šīm jomām ir saikne? . . . . 36

## **Olga Senkāne**

- Gēte un Šillers par kultūru: virzība uz augšgalu vai bezgalīgs  
līdzsvara meklējums? . . . . . 38
- Summary. Goethe and Schiller on Culture: Moving Upwards  
or Endless Search for Balance?* . . . . . 70

## **Airisa Mērdoka**

- Par Dievu un Labo. Tulkojums no angļu valodas, atzīmējot  
britu rakstnieces un filozofes simtgadi . . . . . 74
- On 'God' and 'Good'. Translation from English to Mark the Centenary  
of British Writer and Philosopher Iris Murdoch*

## **Deniss Hanovs, Valdis Tēraudkalns**

- Tricolor Deities: Revolutionary Rituals and Civil Religion  
in France, 1789–1794* . . . . . 103
- Kopsavilkums. Trīskrāsu dievības: revolūcijas rituāli un  
pilsoniskā reliģija Francijā, 1789–1794 . . . . . 133

## **Dmitriy Weber**

- A Case Study of Jan Kvačala. Essay on the Religious Studies  
in the Russian Empire* . . . . . 135
- Kopsavilkums. Kvačalas gadījums. Eseja par reliģijpētniecību  
Krievijas impērijā . . . . . 146



## **Vieda Skultāne**

- Valoda un vardarbība: Franču grupa Padomju Latvijā . . . . . 148  
*Summary. Language and Violence: The Case of the French Group  
in Soviet Latvia . . . . . 180*

## **Elizabete Taivāne**

- Tibetiešu lūgšanu rata *mani chos 'khor* (*ma-ni 'khor-lo*)  
iespējamās semantiskās saknes . . . . . 181  
*Summary. Tibetan Prayer Wheel Mani Chos 'Khor  
(Ma-ni 'Khor-lo): Possible Semantic Roots . . . . . 203*

## **Aīda Rancāne**

- Ar senču kultu saistītās maskošānās tradīcijas Latvijā . . . . . 204  
*Summary. Traditions of Masking in Latvia in Connection  
with the Ancestor Cult . . . . . 229*

## **Raivis Bičevskis**

- Brīvība savējam. Glosas par Pētera Travnija grāmatu  
“Heidegera fragmenti. Filozofiska biogrāfija”. . . . . 231  
*Summary. Freedom for One's Kin. Notes on P. Trawny's Book  
'Heidegger's Fragments. Philosophical Biography'. . . . . 248*

## **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**

- Book Review. Robert F. Goeckel. Soviet Religious Policy  
in Estonia and Latvia. Playing Harmony in the Singing  
Revolution . . . . . 249*

- Personu rādītājs/Index of Persons . . . . . 252**

# STARPDISCIPLINARITĀTE UN TRANSDISCIPLINARITĀTE – MŪSDIENU MOZAĪKA

---

Vārdi *starpdisciplināritāte*, *starpdisciplinārs* pētījums jau labu laiku ir kļuvis par neatņemamu daļu zinātnieku ikdienas un vēl jo vairāk – projektu valodas – lietojumā. Atslēgvārds, modes vārds – lai kā mēs tos nosauktu, tas gandrīz ir kļuvis par obligātu pētījuma nosacījumu, prasot no zinātnieka drosmi un spēju iziet ārpus savas vienas un vienīgās nozares robežām un analizēt izvēlēto tēmu no vairāku zinātnes disciplīnu skatpunkta. Starpdisciplināritāte un ar to saistītā holistiskā domāšana tiek piesaukta dažādos Eiropas un arī Latvijas zinātnes politikas stratēģijas izstrādes dokumentos. Piemēram, Eiropas Komisijas Izglītības un kultūras ģenerāldirektorāta direktors Pjērs Meress (*Pierre Mairesse*) to skaidrojis šādi: “Starpdisciplināritāte ietver dialogu, zināšanu apmaiņu, analīzi un atšķirīgas metodes, mijiedarbojoties divām vai vairāk disciplīnām. Tā ir mijiedarbība starp speciālistiem no dažādām jomām un viņu kopējo attīstību. Tā ir pieeja, kuras mērķis ir izskaidrot sarežģīto, apvienojot metodes un risinājumu struktūras no dažādām nozarēm, kā arī veicinot holistisku domāšanas un problēmu risināšanas veidu. Starpdisciplināritāte nav vairāku disciplīnu apgūšana, drīzāk tā ir atvērtība vairākām zinātnes disciplīnām, lai vienu jautājumu risinātu no dažādām perspektīvām.”<sup>1</sup>

Nesen blakus starpdisciplināritātes jēdzienam zinātnei veltītajos politiskajos dokumentos un arī citos tekstos aizvien biežāk parādās vēl kāds

---

<sup>1</sup> Meress P. Priekšvārds. *Starpdisciplināritāte sociālajās zinātnēs. Vai tā sniedz atbildes uz mūsdienu izaicinājumiem augstākajā izglītībā un pētniecībā?* Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 9. lpp.

vārds – *transdisciplināritāte*. Atšķirībā no pirmās par šī vārda nozīmi viedokļi dalās un pagaidām tāda līdz galam vienota skaidrojuma nav. Tiesa gan, arī šis jēdziens nav gluži jaunienācējs zinātnisko diskusiju lauciņā: pirmoreiz to publiski pieteica šveiciešu psihologs un filozofs Žans Piažē (*Jean Piaget*) jau pagājušā gadsimta 70. gados, izmantojot šo jēdzienu, lai aprakstītu integrējošu, daudzlīmeņu pieeju zinātniskajai izpētei. Vēlāk no klīniskās psiholoģijas šis apzīmējums ieceļoja diskusijās par veselības tēmām, piemēram, skaidrojot, ka veselība un slimības parādās kā dzīves jomu kopums, kuru vislabāk var izprast, pētot sinerģijā kā dinamisku šo kopumu veidojošo bioloģisko, psiholoģisko, garīgo, sociālo un uzvedības sastāvdaļu mijiedarbību.<sup>2</sup> Šādi skaidrojot, transdisciplināritāti mēdz attēlot kā lielu trīsstūri, kura pamats apvieno mazākus trīsstūrus – atsevišķas zinātnes nozares. Šos mazos trīsstūrus iespējams aplūkot vairākos veidos. Vispirms daudzdisciplinārā pieejā, kur, lai izprastu problēmu, tā tiek analizēta, izmantojot vairāku atsevišķu zinātņu nozaru perspektīvu. Nākamais solis virzībā uz trīsstūra virsotni ir šo nozaru mijiedarbība mums jau pazīstamajā starpdisciplinārajā pieejā, kurā, atsevišķajiem trīsstūriem pārklājoties, veidojas jauna vienota metodoloģija, piemēram, biopsihosociālā pieeja veselības aprūpes problēmu risinājumā. Visbeidzot trīsstūra virsotnē atrodamā transdisciplināritāte – arī starpdisciplināritāte, taču jau kā specifisks *geštalts*, ne atsevišķo sastāvdaļu summa, bet pilnībā jauns veselums.<sup>3</sup> Atšķirība starp daudzdisciplināritāti, starpdisciplināritāti un transdisciplināritāti ir meklējama dažādo disciplīnu mijiedarbības intensitātē: daudzdisciplināritātes gadījumā katra disciplīna piedāvā savu aplūkojamās problēmas risinājumu, taču mijiedarbība starp tām ir neliela. Starpdisciplināritātes gadījumā mijiedarbība sasniedz jaunu integrācijas līmeni, jo disciplīnu robežas jau ir atvērtas un katra disciplīna var ietekmēt citu disciplīnu pētījumu rezultātus. Visbeidzot transdisciplināritātes gadījumā

<sup>2</sup> Picard M., Sabiston C. M., and McNamara J. K. The need for a transdisciplinary, global health framework. *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 17, 2011, p. 179–184.

<sup>3</sup> Juster R.P., Bizik G., Picard M. and others. A transdisciplinary perspective of chronic stress in relation to psychopathology throughout life span development. *Development and Psychopathology*, 23 (3), 2011, p. 761.

disciplīnu integrācija ir tik intensīva, ka to mijiedarbības rezultātā veidojas kaut kas pilnīgi jauns, būtiski atšķirīgs no tā, kas veidotos vienkāršā daļu apvienojumā.

Varētu teikt, ka tas ir tāpat kā veidojot mozaīku – sākumā ir savstarpēji nesaistītas daļas, starp kurām mēs meklējam tādas, kurām ir kopīgas robežas. Saliekot tās kopā, to robežas atveras, taču vēl aizvien tās ir tikai nepabeigts fragments, kuram mēs meklējam nākamās papildinājumus. Tā pamazām veidojas mozaīka, kura atklājas mums kā kaut kas pilnīgi jauns – holistisks veselums, ne vairs atsevišķu, kaut savstarpēji sakārtotu un viena otru papildinošu, daļu summa.

Droši vien humanitārajām zinātnēm piederīgie jautās, kas tad te jauns un nebijis? Filozofijas un literatūras, reliģiju un ideju vēsturē šāda transdisciplināritāte šķiet pašsaprotama, jo šo jomu izpētes laukā vienmēr ir notikusi intensīva dažādu humanitāro, sociālo un reizi pa reizei arī tā saukto eksakto zinātņu mijiedarbība. Lai izprastu, piemēram, kādas reliģiskas idejas attīstību, nepietiek vien ar zināšanām teoloģijā un reliģiju vēsturē. Ir svarīgi izprast arī tās tapšanas vēsturiskos, sociāli politiskos un institucionālos apstākļus. Ir svarīgs kopīgais diskurss, kurā šī ideja uzplaukusi, tās radītāju un tālāknēsēju motivācijas, dzīves situācijas, kurās viņiem šī ideja radusies vai kurās viņi to pieņēmuši kā savu. Bieži izrādās svarīgi zināt pat viņu rakstura īpatnības vai slimību vēsturi un šo uzskaitījumu varētu turpināt.

Mūsdienās humanitāro zinātņu mijiedarbība ar citām zinātņu nozarēm ir tik intensīva, ka aizvien biežāk izskan bažas par vienas vai otras humanitārās nozares identitātes krīzi un ontoloģisko statusu.<sup>4</sup> Patiešām, iespējams, daudzkārt vieglāk būtu atbildēt uz jautājumu, kas ir astronomija, nekā uz jautājumu, kas tad īsti ir filozofija vai literatūras zinātne. Kā raksta rumāņu pētniece Karmena Dutu, starp- un trans- disciplināritāte humanitārajās zinātnēs pastāv jau sen, taču patlaban to sarežģītības dēļ tās kļūst aizvien problemātiskākas, jo pētījumu gaitā tās var būt gan dabiska

---

<sup>4</sup> Dutu C. Introduction. *Interdisciplinarity, Multidisciplinarity and Transdisciplinarity in Humanities*, ed by Akçeşme B., Baktir H. and Steele E. Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. viii.

nepieciešamība, gan spriedzes un konfliktu avots. Tomēr vienlaikus viņa uzsver, ka šis dažādo zinātņu dialogs “veicina arī konceptuālo ietvaru un metožu attīstību, kas atšķirīgo var pārvērst daudz auglīgākā refleksijā par jaunu zināšanu radīšanu un attīstību”.<sup>5</sup>

Atšķirībā no mozaikas, kuras iznākumu iespējams paredzēt jau tās salikšanas laikā, starpdisciplinārais un vēl jo vairāk transdisciplinārais pētījums ir eksperiments, kura iznākums ne vienmēr ir iepriekš paredzams, taču tādēļ vien no tā nav jāatsakās, jo tas var izrādīties aizraujošs un pārsteigt ar negaidīti interesantu rezultātu.

Līdzīgs eksperiments bija 1925. gadā uzsāktā *Reliģiski-filozofisku rakstu* sērija, kurā savstarpējā dialogā satikās filozofija un reliģiju zinātne. Dažādo zinātņu jomu satikšanās eksperimenti ir arī nu jau *Reliģiski-filozofisku rakstu XXVII* krājumā publicētie teksti, kurus tagad nododam lasītāju vērtējumam. Starp tiem šoreiz gribam izcelt vienu īpašu, jo ar tā publicēšanu vēlamies ievadīt nākamajos RFR krājumos iecerēto tematisko rakstu ciklu par izcilajām 20. gadsimta sievietēm filozofēm. Viena šāda personība neapšaubāmi ir īru rakstniece un filozofe Airisa Mērdoka, kuras simtgadi atzīmējam šī gada 8. februārī.

Droši varētu teikt, ka arī A. Mērdokas darbi ir dažādu humanitāro zinātņu jomu dialogs. Jau studiju laikā Oksfordas Universitātē viņa apguva klasiskās valodas, antīko vēsturi un filozofiju. Arī filozofijā A. Mērdoku interesējušas, piemēram, tik dažādās Ludviga Vitgenšteina un Žana Pola Sartra idejas, kuras viņas filozofiskajos darbos un arī romānos savijušās neatkārtojamā holistiskā veselumā. Tulkojumā latviešu valodā ir lasāmi vairāki A. Mērdokas romāni: *Zem tikla*, *Zvans*, *Savvaļas roze*, *Vienradzis*, *Jaukais un labais*, *Bruno sapnis*, *Melnais princis*, *Henrijs un Katons*, *Labais māceklis*, *Jūra, jūra* un *Zaļais bruņinieks*. Cerams, ka šiem tulkojumiem tuvākā laikā varēsim piepulcināt arī A. Mērdokas filozofisko eseju krājumu *Eksistenciālisti un mistiķi*. Pagaidām, atzīmējot A. Mērdokas jubileju, publicējam vienu šī krājuma eseju – *Par Dievu un Labo*, kuru latviski tulkojis Jānis Nameisis Vējš.

<sup>5</sup> Dutu C. Introduction. *Interdisciplinarity, Multidisciplinarity and Transdisciplinarity in Humanities*, p. ix.

“Ir ļoti maz cilvēku, kas patiesību saņem pilnīgā un pārsteidzošā veidā – kā tūlītēju atklāsmi. Lielākā daļa no viņiem iegūst fragmentu pēc fragmenta nelielā mērogā, secīgi attīstot šūnu pa šūnai, kā darbietilpīgu mozaīku.”<sup>6</sup> To varam teikt par dzīvi un to varam teikt arī par zinātni, kura daļai no mums ir dzīve. Tā vienmēr ir daudz-, starp- un trans- disciplināra, kaut reizēm ir vienkāršāk to nepamanīt un ieslēgties savā ziloņkaula tornī. Taču pasaulē mums apkārt ir pārāk daudz izaicinājumu, no kuriem tornis pasargāt nevar, un galu galā būs vien jāpiekrīt amerikāņu abstrakcionistam un esejistam Volteram Bēnardam: ziloņkaula tornis ir brīnišķīga vieta, kamēr vien tā durvis ir vaļā.<sup>7</sup>

*Reliģiski-filozofisku rakstu XXVII* autori ir mēģinājuši būt ārpus torņa un skaidrot pasaulē notikušo un arī šodien notiekošo visā tā sarežģītībā. Mums atliek vien novērtēt, kā viņiem šis eksperiments ir izdevies.

## Solveiga Krūmiņa-Koņkova

---

<sup>6</sup> Nin, A. *The Diary of Anaïs Nin, 1934–1944*. Boston (MS): HMH, 1971, p. xiv.

<sup>7</sup> Bannard W. D. Back to the Ivory Tower. *New York Times*, July 29, 1990. Letter to the editor. Pieejams: <http://wdbannard.org/1990-Back-To-The-Ivory-Tower-83.html> (Skatīts 02.11.2019.)

## INTERDISCIPLINARITY AND TRANSDISCIPLINARITY: CONTEMPORARY MOSAIC

---

The words ‘interdisciplinarity’ and ‘transdisciplinarity’ have become popular lately and are part of the discourse of researchers, especially those who are working on grant projects. Are these terms keywords, or just a passing trend? Regardless of how one designates them, this has become a mandatory feature of research strategies, requiring courage of the researchers to step outside the boundaries of their field so as to evaluate it from a different standpoint. Interdisciplinarity, including holistic thinking, is mentioned in several research strategy documents in Europe and Latvia. Pierre Mairesse, Director of the General Directorate of the Commission of Education and Culture has explained this phenomenon in the following way: interdisciplinarity involves the exchange of knowledge, analyses and use of different methods through the cooperation of various disciplines. This is a cooperation of various specialists for the overall development of the particular research field. This approach aims to explain the difficult items by joining methods and ways of problem-solution of different disciplines and to foster holistic thinking. Interdisciplinarity is not the study of various disciplines, but rather an openness to various disciplines, so as to look for solutions from various perspectives.<sup>1</sup>

Lately, a new term has appeared alongside with the interdisciplinarity in political and related texts. Contrary to the previous case, its meaning

---

<sup>1</sup> Meress P. Priekšvārds. *Starpdisciplināritāte sociālajās zinātnēs. Vai tā sniedz atbildes uz mūsdienu izaicinājumiem augstākajā izglītībā un pētniecībā?* Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 9. lpp.



bears several interpretations. Though, on the other hand, – the term is not a newcomer in the scientific vocabulary – it was first used expressly by Swiss psychologist and philosopher Jean Piaget in the 1970s to describe a detailed, integrated many-level approach to scientific research. With time this notion left the precincts of clinical psychology and was used to indicate the fact that health and illness appear as mutually entwined syndromes and are to be understood as a dynamic unity involving biological, psychological and behavioural factors.<sup>2</sup> This type of explanation has been represented as a triangle, the basis of which is depicted as smaller triangles representing various sciences. These smaller triangles may be observed in various ways. At first, in the manner of an interdisciplinary approach, whereby the solution of the problem is to be looked for by analyses from the perspective of the specific branch of science. The next step – by way of moving to the top of the triangle, where the solution is sought according to the interdisciplinary method observing the overlapping triangles, and thus, a new unified methodology is obtained. For example, the solution of the health care problems by way of bio-psycho-social means. At the very end we come to transdisciplinarity that emerges at the very top of the triangle including interdisciplinarity, which appears in the form of a specific gestalt – not a sum total of separate entities, but in the form of a unified wholeness.<sup>3</sup>

The difference between multidisciplinary, interdisciplinarity and transdisciplinarity lies in the intensity of the relations among the particular branches of research. In the case of multidisciplinary, each branch of research offers its own solution of the problem, yet the interaction among them is minimal. In the case of interdisciplinarity, the action/reaction reaches a new level of integration because the borders have been spread out, and each one of the disciplines may influence the research results.

---

<sup>2</sup> Picard M., Sabiston C. M., and McNamara J. K. The need for a transdisciplinary, global health framework. *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 17, 2011, pp. 179–184

<sup>3</sup> Juster R. P., Bizik G., Picard M. and others. A transdisciplinary perspective of chronic stress in relation to psychopathology throughout life span development. *Development and Psychopathology*, 23 (3), 2011, p. 761

Moreover – at the very last – in the case of transdisciplinarity, an entirely new level of understanding is reached, radically different from the totality of the component parts.

It could be said that when making a mosaic, we start with a mutually unconnected items, the common delineation of which we are attempting to discover. When putting the several items together, the delineations of the subsequent items are being opened up.

It may be said that the humanities researchers will be surprised – there is nothing new about this kind of approach. Those who are engaged in philosophy, the study of literature, religious studies or history of ideas, are aware that transdisciplinarity is a self-evident research method because their research has always been concerned with the knowledge drawn from related fields, at times even from those of the exact sciences. In order to understand, for example, the development of some of the religious ideas, it is not enough just to know the facts concerning theology, or history of religion, etc. It is equally important to be aware of the historical situation, the social, political and institutional background. It is crucial to learn the prevailing discourse which nurtured the particular ideas, the motivation of the originators and followers. It is also important to know the characteristic features of the protagonists, even their health condition, etc.

Presently the interrelation of the humanities and other branches of sciences have become so intense that some specialists are voicing concern about the identity crises and the ontological status of some particular branches of knowledge.<sup>4</sup> Indeed, it would be much easier to answer the question as to what is astronomy, for example, than to explain the essence of philosophy or the research in the history of literature. Carmen Dutu, a Romanian researcher, says that inter- and transdisciplinarity had been in evidence in the humanities research for a long time, yet the complexity of the problem has become conspicuous only lately, for its causes during the research process appear as a natural outcome, generated by conflicting

---

<sup>4</sup> Dutu C. Introduction. *Interdisciplinarity, Multidisciplinarity and Transdisciplinarity in Humanities*, ed by Akçeşme B., Baktir H. and Steele E. Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. viii

tensions. At the same time, she accentuates the fact that the dialogue also “fosters the development of conceptual framework and methods that may turn differences and divergences into a more fruitful reflection and the production and evolution of knowledge”.<sup>5</sup>

In distinction from the mosaic-type of patterning where the possible outcome may become apparent during the process of patterning, the transdisciplinary type of research obtains of a more experimental character with unforeseeable results. However, this should not be held up as a reason for not indulging in it at all, for it may lead to entirely unexpected discoveries.

A similar experiment had been undertaken way back in 1925 when a research series of *Reliģiski-filozofiski raksti* (Religious Philosophical Articles) (was started uniting philosophers and specialists of religious studies in a joint effort. Cooperation of the specialists of various branches of knowledge is a feature also of the present volume of *Reliģiski-filozofiski raksti*, which we offer to our readership. We want at present to single out one item among the others because we intend it to be a kind of forerunner of the subsequent thematic block of *Reliģiski-filozofiski raksti* about the women philosophers of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries. One such personality undoubtedly is British/Irish writer and philosopher Dame Iris Murdoch (1919–1999), her birth’s centenary was celebrated this year. It may be said that the works of Iris Murdoch form a dialogue among various branches of knowledge. She had studied classical languages, ancient culture and philosophy at Oxford. As a philosopher, she had taken an interest in the ideas of such different personalities as Ludwig Wittgenstein and Jean-Paul Sartre. All these ideas have been entwined in a holistic unity in her cultural and literary works. Many of her novels have been translated into Latvian: *Under the Net*, *The Bell*, *An Unofficial Rose*, *The Unicorn*, *The Nice and the Good*, *Bruno’s Dream*, *The Black Prince*, *Henry and Cato*, *The Good Apprentice*, *The Sea*, *The Sea* and *The Green Knight*. We hope that soon we will be able to augment this list with a volume of I.

---

<sup>5</sup> Ibid., p. ix

Murdoch's essays *Existentialists and Mystics*. For the time being, in marking the centenary of her birth, we publish an essay from this volume *On 'God' and 'Good'* translated into Latvian by Jānis Nameisis Vējš.

“There are very few human beings who receive the truth, complete and staggering, by instant illumination. Most of them acquire it fragment by fragment, on small scale, by successive development, cellularly, like a laborious mosaic.”<sup>6</sup>

This may well be said about the lives of many people, and of the scientific research as such. It is applicable also to scientific researchers, for whom life is tantamount to research. It will always be multi- and inter- and transdisciplinary. Though at times, one may feel more comfortably by ignoring this and shutting oneself up in the Ivory Tower. However, the world around us presents too many challenges, which the Tower is not likely to save us from. So that at the very end, one should agree with American abstractionist and essay writer Wolter Bannard – the Ivory Tower is a wonderful place while its doors are open.<sup>7</sup>

The authors of the present volume of *Reliģiski-filozofiski raksti* have attempted to stay outside the Tower and to look at the events taking place today in all their intricate complexity. One must look for the results of the experiment hopefully.

**Solveiga Krūmiņa-Konņkova**

---

<sup>6</sup> Nin, A. *The Diary of Anais Nin, 1934–1944*. Boston (MS): HMH, 1971, p. xiv

<sup>7</sup> Bannard W. D. Back to the Ivory Tower. *New York Times*, July 29, 1990. Letter to the editor. Available: <http://wdbannard.org/1990-Back-To-The-Ivory-Tower-83.html> (accessed on 02.11.2019)

Irena Darginaviciene,  
Jolita Sliogeriene

---

## CULTURE AND RELIGION: IS THERE A LINK BETWEEN THE TWO?

*The article aims at describing research into the relationship between culture and religion and presents current ideas how culture affects human behaviour and cross-cultural communication.*

*The early research focused on the issues of interrelated culture and religion. The majority of researchers agreed that the interpretation of religious issues differed due to cultural diversity. In the past, researchers concentrated on the following issues: 1) analysis of the links between the cultures and the five most influential religions in the world: Christianity, Islam, Buddhism, Hinduism, and Judaism; 2) comparisons of key similarities and differences as well as rituals and practices of different religions including postures and gestures of believers; 3) the relationship between human beings and God(s). Nevertheless, it is believed that up to now the issues of links between culture and religion remain understudied and contradictory.*

*Ongoing research into cultural issues is based on the iceberg model, which was designed and described by T. Hall in the previous century. It comprises visible and invisible elements that are learnt either subconsciously or consciously. This model remains up-to-date in the 21st century due to its ubiquity. The cultural dimensions theory that describes how culture affects the values of society members and how values are relevant to their behaviour has been recently developed by G. Hofstede, who argues that national culture imposes itself on human behaviour. The dimensionality model of national cultures includes six dimensions: power distance, uncertainty avoidance, individualism/collectivism, masculinity/femininity, long/short term orientation, and indulgence/restraint. Changes in culture are supposed to be*

*time-consuming and might take up to many years. A challenging viewpoint on cross-cultural issues is presented using R. Lewis's Triangle model, which indicates the key features of cultural differences conditioned by human behaviour. In his latest book, R. Lewis (2018) examined the cultural roots of behaviour and assessed the effects of cultural diversity on people's lives and communication. Neither the dimensionality model nor the triangle model of cultures are linked to religion.*

**Keywords:** *culture, religion, relationship, behaviour, communication*

## Introduction

Religion and culture as two different social issues have been studied by numerous researchers both separately and as interrelated matters. Researchers have often featured different directions in the evolvement and development of religion and culture. In the early academic research, religion and culture were claimed to be inseparable. The majority of studies emphasized that there is a relationship between religion and culture and researchers agreed that the interpretation of religious issues differed due to cultural diversity.

There is a variety of definitions of *culture*, although they do not differ essentially. Culture is mostly understood as the social behaviour and norms accepted by human society. According to K.A. Zimmermann,<sup>1</sup> *culture* encompasses characteristics and knowledge of a particular group of people and includes language, religion, social habits, music and arts. One of the most common definitions of the concept *culture* is customs and social behaviour of a particular society. One of the definitions is that "culture is the collective programming of the mind that distinguishes the members of one group or category of people from others".<sup>2</sup> This definition of *culture* may be considered as one of the most important contributions

---

<sup>1</sup> Zimmermann, K.A. 2017. What is Culture? Definition of Culture. <https://www.livescience.com/21478-what-is-culture-definition-of-culture.html>

<sup>2</sup> Hofstede, G. 2005. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. 2nd edition. McGraw Hill, p. 3.

into fundamental research of cultures conducted by G. Hofstede et al.<sup>3</sup> The key expression is *collective programming*, which implies that national culture imposes itself on human behaviour. The researcher argues that culture has always been a collective phenomenon because it is at least partly shared with people who live or lived within the same social environment. Culture consists of the unwritten rules of social life. Culture is learned, not innate: it derives from one's social environment rather than from one's genes. Culture should be distinguished from human nature, on the one hand, and from an individual's personality, on the other hand, although exactly where the borders lie between nature and culture, and between culture and personality, is not clear. Moreover, G. Hofstede (2011)<sup>4</sup> developed the cultural dimensions theory, which is a framework for cross-cultural communication and describes the effects of culture on the values of society members and how values are relevant to their behaviour.

As early as 1952, A.L. Kroeber & C. Kluckhohn<sup>5</sup> estimated the number of *culture* definitions in scientific articles – there were as many as 200. The earliest Latin definition of *cultūra* included the following meanings: 1) agriculture/cultivation/ care of plants, 2) care/upkeep, 3) field, 4) training. In the 19th century, culture was interpreted as an individual's upbringing, parenting and training. The Swedish linguist J. Allwood<sup>6</sup> claimed

<sup>3</sup> Hofstede, G., Hofstede, G. J. and M. Minkov. 2010. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Revised and expanded 3rd Edition. 550 pages. New York: McGraw-Hill USA. <http://testrain.info/download/Software%20of%20mind.pdf> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>4</sup> Hofstede, G. 2011. *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context*. <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1014&context=orpc> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>5</sup> Kroeber, A.L. & C. Kluckhohn. 1952. *Culture – A Critical Review of Concepts and Definitions*, PeabodyMuseum Papers Cambridge, Mass, Harvard University Press. [http://archive.org/stream/papersofpeabodymv147no1peab/papersofpeabodymv147no1peab\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/papersofpeabodymv147no1peab/papersofpeabodymv147no1peab_djvu.txt) (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>6</sup> Allwood, J. 1985. (Ed.) *Tvärkulturell kommunikation*, Papers in Anthropological Linguistics 12, University of Göteborg, Dept of Linguistics. Intercultural Communication <https://pdfs.semanticscholar.org/a170/0667bc41622d051aa5d6538423e04bd517cf.pdf> (last accessed: Nov. 21, 2018).



that the term *culture* refers to all the characteristics common to a particular group of people that are learned and not given by nature.

The concept of *religion* is difficult to define because human belief structures are complicated and biased towards cultural norms, so definitions are either too narrow or too wide.<sup>7</sup> Majority of researchers do not concentrate on definitions but simply agree that religion may be defined as the set of beliefs in an ever-living God and dogmas that concern relations between a human being and a God.

There are different attitudes towards the relationship between religion and culture.<sup>8</sup> Although interrelated issues of religion and culture seem to be banal due to their long-term research, the amount of publications has kept increasing up to now. For instance, a well-known book on religion and culture by M. Foucault<sup>9</sup> has been in demand since its publication in 1999. The author analysed various relevant questions such as philosophy and the death of God, politics, sexuality and solitude. The British biologist and atheist R. Dawkins<sup>10</sup> in his contradictory book about Gods examines God in all forms and demonstrates the improbability of a supreme being. He shows how religion fuels wars, and claims that belief in God is not just wrong but potentially deadly. Dawkins's most original contribution is the examination of why religion has persisted so long after the scientific revolution. K. Armstrong<sup>11</sup> investigated the history of how the three dominant monotheistic religions of the world - Judaism, Christianity, and Islam - have shaped and altered the conception of God. The author traced the history of how men and women have perceived and experienced God, and how the USSR managed to avoid the issues of religious conflict

---

<sup>7</sup> Crabtree, V. 2013. A List of All Religions and Belief Systems. <http://www.humanreligions.info/religions.html> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>8</sup> Beyers, J. 2017. Religion and Culture: Revisiting a close relative, HTS Theological Studies, vol. 73, No 1.

<sup>9</sup> Foucault, M. 1999. Religion and Culture. Ed. Jeremy R. Carrette. Routledge Inc.

<sup>10</sup> Dawkins, R. 2006. The God Delusion. Publisher Houghton Mifflin Co. Boston/ NY. USA.

<sup>11</sup> Armstrong, K. 2004. A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam. Publisher Gramercy Books.

with Muslims in Central Asia, i.e. in Kyrgyzstan, Tajikistan, and Uzbekistan, by creating a space for Islam within the state's ideology. It is shown that the relationship between them was not based on government oppression of religion but on flexibility on both sides. In her recent book on religion in the USA, Heather D. Curtis<sup>12</sup> argues that evangelical media campaigns transformed how Americans responded to domestic crises and foreign disasters during hard periods for the nation: social reform, missionary activity, disaster relief, and economic and military expansion could all be understood as integral features of Christian charity.

### Relationship Between Religion and Culture

According to J. Sun,<sup>13</sup> religion has been the root of culture. Religion is considered to be a social organization built on the belief of supernatural ideal, led by churches and followed by believers with a mission to change society and the world. Religion controls most governments in the world by indoctrinating the minds of politicians and citizens.

J. Mark states that the word *religion* originates from the Latin *religio*, meaning 'restraint'.<sup>14</sup> The author claims that it is an organized system of beliefs and practices and that there is no culture recorded in human history, which has not practised some form of religion. In ancient times, religion consisted of regular rituals based on a belief in Gods who created and continued to maintain the world. Religion concerns itself with the spiritual aspect of human beliefs, God(s), the creation of the world, an individual's place in the world, life after death, eternity, and how to escape from suffering in this world or in the next. Every nation has created its own God(s). The ancient people felt that no single God could possibly take care of all the needs of an individual.

---

<sup>12</sup> Curtis, H. D. 2018. Holy Humanitarians: American Evangelicals and Global Aid. Harvard University Press.

<sup>13</sup> Sun, J. 2016. What is Religion? Is It the Part of Culture? <https://www.quora.com/What-is-Religion-Is-It-the-part-of-Culture> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>14</sup> Mark, J. 2018. Religion in the Ancient World. <https://www.ancient.eu/religion/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

It is essential to note that the religions of the ancient world shared many of the same patterns with each other even though the cultures may never have had any contacts. In every religion, there are the same or very similar patterns, which include the existence of one or many gods who take a personal interest in the lives of people. For instance, according to J. Mark,<sup>15</sup> in Mesopotamia religious beliefs held that human beings were co-workers with the Gods. The Gods repaid humans for their service by taking care of their daily needs in life. Although the Gods took great care of humans while they lived, the Mesopotamian afterlife was a dreary underworld, located beneath the far mountains, where souls drank stale water from puddles and ate dust for eternity in the 'land of no return'. In Egypt, the principle of harmony was of the highest importance in life and in the afterlife, and their religion was fully integrated into every aspect of existence. The gods were the friends of human beings and sought only the best for them by providing them with the most perfect of all lands to live in and an eternal home to enjoy after death.<sup>16</sup> In Hinduism, the principle of order is paramount, and there is only one God, Brahma. Since Brahma is a very hard concept for the human mind to comprehend, he presents himself in many different versions, which people recognise as Vishnu, Shiva, and many others. The primary understanding of Hinduism is that there is an order to the universe, and every individual has a specific place in that order. Referring to China J. Mark argues that in ancient China, ancestor worship influenced the two great Chinese belief systems – Confucianism and Taoism. Humanism is the central feature of Confucianism, which deals with issues related to the family, morals, and the role of the good ruler. During most of Chinese history, Confucianism was seen as the preserver of traditional Chinese values. Taoism is both a philosophy and a religion that emphasises doing what is natural. The Greek religion was concerned with the importance of remembrance of the dead by the living, which kept the soul of the dead alive in the afterlife.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Mark, J. 2018. Religion in the Ancient World, p. 2.

<sup>16</sup> Ibid., p. 3.

<sup>17</sup> Ibid., p. 4.

J. Angelo<sup>18</sup> analyses the differences between religion and culture. He claims that religion and culture are two closely related matters but are different in nature and definition, and the system of moral and ethical values is based on religion. His suggested comparison of culture and religion is presented in the table below. It emphasizes the following: contrary to the culture, religion is fixed and described in writing; it contains a belief structure and is associated with God; it also remains part of the culture.

*Table*

### CULTURE VERSUS RELIGION (After J. Angelo<sup>19</sup>, p. 2, 2018)

CULTURE	RELIGION
Encompasses religion	Subset of culture
Acquired body of knowledge	Belief system
Focused on the people of a society	Associated with the Supreme Being
Evolution of humans and their traditions	Revelation of the Supreme Being to humanity
Practical	Written in texts
Changes through time	Fixed from the beginning

For a long time, the culture used to be represented by the iceberg model that was designed by T. Hall.<sup>20</sup> Figure 1 shows the iceberg model that comprises visible and invisible parts. The visible culture elements include actions such as manners, rituals, behaviour, ceremonies, routine processes, and structures like organization charts, technology, products, physical environment while the invisible culture elements include values,

<sup>18</sup> Angelo, J. 2018. Difference Between Religion and Culture. <http://www.difference-between.net/miscellaneous/religion-miscellaneous/difference-between-religion-and-culture/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>19</sup> Ibid., p. 2.

<sup>20</sup> Hall, E.T. 1976. Edward T. Hall's Cultural Iceberg Model. Source: Beyond Culture. [https://www.spps.org/cms/lib/MN01910242/Centricity/Domain/125/iceberg\\_model\\_3.pdf](https://www.spps.org/cms/lib/MN01910242/Centricity/Domain/125/iceberg_model_3.pdf) (last accessed: Nov. 21, 2018).

i.e. unconscious feelings, shared cognition, taken-for-granted beliefs, deeply embedded thoughts, basic perceptions, and underlying assumptions.

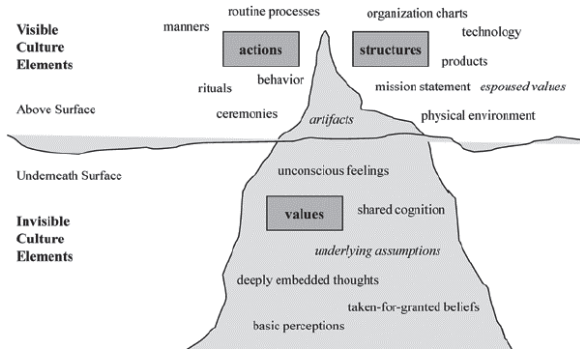


Figure 1. Visible and invisible culture parts (uploaded by Jan Racker,<sup>21</sup> 2015)

The major difference between these elements is that the invisible elements are learnt subconsciously, are subjective and hard to change while visible elements are based on objective data, learnt consciously and can be changed. It can be seen that there is no direct link to religion in this model.

According to the extensive review by V. Saroglou and A. B. Cohen<sup>22</sup> printed in JCCP Special Issue, religion may be part of the culture, constitute culture, include and transcend culture, be influenced by culture, shape culture, or interact with culture in influencing cognitions, emotions, and actions. The authors present an overview of articles on specific features such as acculturation, religious transmission, well-being, individual

<sup>21</sup> Racker, J. 2015. Visible and invisible culture parts. [https://www.researchgate.net/figure/Culture-elements-in-an-iceberg-model-Invisible-values-visible-actions-and-structures\\_fig2\\_283771249](https://www.researchgate.net/figure/Culture-elements-in-an-iceberg-model-Invisible-values-visible-actions-and-structures_fig2_283771249) (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>22</sup> Saroglou, V. And A. B. Cohen. 2011. Psychology of Culture and Religion: Introduction to the JCCP Special Issue. *Journal of Cross-cultural Psychology*. 42(8):1309-1319.

psychology, national trends as well as food taboos. The authors claim that the topic of culture and religion was understudied in the past, there is a shortage of research on methodology and theory, therefore they are confident that psychological research of this issue will be increasing in the future.

While analysing the relationship between religion and culture, some researchers focus on similarities and differences between religions. For example, Z. Sana<sup>23</sup> identifies key similarities between Christianity, Judaism and Islam that include: 1) monotheism, 2) faith, 3) worshipping God, 4) Holy scriptures, 5) moral codes, and 6) worship places. The differences between these religions are summed up as Islam and Judaism are strictly monotheists, and God is One; in Christianity people believe in trinity; in Islam and Judaism worshippers do not believe in the resurrection of Jesus, but in Christianity they do; the religions differ in religious practices and holidays; the goals also differ: in Judaism it is to draw closer to God, while Christianity and Islam are focused on a life after death; all three religions have a belief in a single God.

The Eastern Orthodox and Roman Catholic Churches have the same roots. The former is more concerned with maintaining the mystery of faith while the latter is more focused on law, logic and the central authority of the Pope. Both religions accept the Bible, which contains the same books, i.e. the Old and New Testament. They also differ in their interpretation of human nature, especially when it comes to the original sin. While the Pope is the head of the Catholic Church, Protestantism is not subject to papal authority, although it belongs to Christianity. It is obvious that neither Buddha nor Jesus Christ wrote down their own teachings: they were written down by religious followers many years after the Gods had left the world. The gap between their teaching and the written version means there is always the potential for errors and misunderstandings. The significant differences between Buddhism and Christianity concern God,

---

<sup>23</sup> Sana, Z. 2016. What are the main similarities and differences between Judaism, Christianity and Islam? <https://www.quora.com/What-are-the-main-similarities-and-differences-between-Judaism-Christianity-and-Islam> (last accessed: Nov. 21, 2018).

prayers, reincarnation, and salvation. The important similarities between religions are: both Jesus Christ and Buddha sought to reform existing social/religious practices; both stress ethical living and compassion/love to other people and aspire to greater spiritual perfection. The Sharon Pluralism Network<sup>24</sup> uses the term *Muslim culture* to represent several diverse Muslim cultural groups, however it emphasises that some customs and traditions may be more motivated by culture than by religion.

According to J. Beyers,<sup>25</sup> religion constitutes culture and, therefore, when studying religion, a study of culture is necessary because 1) now cultural migrations occur worldwide, 2) religion as cultural identity causes shifts between culture and religion borders, and (3) the location of religion within culture makes religion act as a custodian of culture. J. Beyers claims that any signs of animosity towards culture are interpreted as opposition towards religion.

It is well known that religion in Japan is not a doctrine – it is a moral code, a way of living and it is a private family affair. Majority of Japanese do not worship regularly. Most people turn to religious rituals in birth, marriage and death. Japan grants full religious freedom to all national minorities.

M. Fairchild<sup>26</sup> explains that the word *Orthodox* means *right believing* and it was adopted to signify the true religion. Eastern Orthodoxy claims to have fully preserved the traditions and doctrines of the early Christian church established by the Apostles. Cultural Atlas of Russia<sup>27</sup> emphasises that the exact statistics for religious affiliations in Russia are difficult to summarise because the official data are not available to the public.

---

<sup>24</sup> Sharon Pluralism Network. Muslim Culture. 2018. <http://sharonpluralism.org/cultural-protocols/muslim-culture/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>25</sup> Beyers, J. 2017. Religion and culture: Revisiting a close relative, HTS Theological Studies, vol.73, No 1

<sup>26</sup> Fairchild, M. 2017. Eastern Orthodox Beliefs. <https://www.thoughtco.com/eastern-orthodox-church-beliefs-700622> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>27</sup> Cultural Atlas of Russia. 2018. <https://culturalatlas.sbs.com.au/russian-culture/religion-2ca5b841-8052-4756-b207-cddba9386cbe#religion-2ca5b841-8052-4756-b207-cddba9386cbe> (last accessed: Nov. 21, 2018).



Some researchers claim that the mentality of nations is based on their religion, history, and culture. However, if there is a misfit between culture and religion, then most likely religion would be changed rather than culture.<sup>28</sup> Relationship between an individual and God depends on cultural background. For example, in Muslim and Orthodox countries relationship with God is exclusively hierarchical, i.e. it is vertical: God is at the top, and an individual is at the bottom.<sup>29</sup> In Orthodox service, believers pray either standing or kneeling – sitting is banned. Similar rituals exist in Islamic countries, and the most common is lying prostrate. In Catholicism, believers may sit while praying in church, and sins may be forgiven through religious confession. In Protestantism, relationships with God are horizontal: individuals control their behaviour and actions themselves – there is no need for confession or other interference by the church authorities. Vertical relationship between God and believers means perceptions of their insignificance and servile submission to God. Russian servitude is inseparable from Orthodox religion similarly as Muslim slavery from Islam. In these religions, the Church and government separate God from people. Any social revolution in countries with vertical religious relations between God and individuals might lead to dictatorship. Cultural aspects of religion are revealed in art. The well-known example is a cultural aspect of vertical attitude in filmmaking by Ingmar Bergman who preferred to analyse the relationship of an individual to God (or Demons) instead of the public expectations of worldly relationships between human beings.<sup>30</sup> There are significant cultural differences between the Protestant and Orthodox believers. In Protestantism, there are no excesses in architecture either in the church or in dwellings. Conversely in Catholic or Orthodox churches, there are a lot of murals, mosaics, tapestries, paintings and sculptures of Jesus Christ and Saint Apostles.

---

<sup>28</sup> Dalela, A. 2017. How Culture Influences Religion. <https://www.ashishdalela.com/2017/03/04/how-culture-influences-religion/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>29</sup> Konchalovsky, A. 2014. *Low Truths*. Eksmo. pp. 413.

<sup>30</sup> Bergman, I. 2007. *The Magic Lantern*. The University of Chicago Press. 303 p.

L. E. Harrison<sup>31</sup> maintains that culture is a factor of national success. The main reason is the country's values and attitudes. The argument that the recent success of countries like Japan, Taiwan, and Korea can be traced to their Confucian traditions is less familiar and more interesting in the light of the common Western assumption that progress depends on individualism. In L. E. Harrison's view, three-quarters of the population of the modern world retain the peasantry mindset: personal responsibility in society is very low. People consider the state and the government to be a foe. Such mentality is typical to the population of Russia, Brazil, India, Latin America and Malaysia. In Orthodoxy, human beings are God's slaves. Slavery implies no responsibility either to oneself or anybody else. In Catholicism and Protestantism, the personal responsibility of human beings is incomparably higher.

V. Crabtree<sup>32</sup> presents thorough research data on 81 religions and includes the brief descriptions of origins, Gods, attitudes to the afterlife and holy texts. F. Iqbal<sup>33</sup> claims that religions are all products of human imagination or fear. The most prominent feature of religious texts is the existence of a Creator and people's accountability in life and after death for their actions. Praying to God is another important concept in all religions. As it has already been mentioned, several phrases in prayers are similar between different religions. Moreover, religions are blamed for all wrongs and suffering of humanity. F. Iqbal argues that the differences between religions are so deep and wide that they cannot be reconciled. It is worth mentioning that perceptions of similarity between religious groups are linked with the favourable individual views of different groups (Pew Research Center, 2009).

---

<sup>31</sup> Harrison, L.E. 2010. *Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success*. Published by BasicBooks. USA.

<sup>32</sup> Crabtree, V. 2013. *A List of All Religions and Belief Systems*. <http://www.humanreligions.info/religions.html> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>33</sup> Iqbal, F. 2017. *Religions – Man-made or Divine?* <https://thetwopathways.blogspot.com/2017/10/religions-man-made-or-divine.html> (last accessed: Nov. 21, 2018).

## Research of Cultures Irrespective of Religion

The contemporary trend of culture research is irrespective of religion. The most important contribution into fundamental research of cultures can be attributed to G. Hofstede et al.<sup>34</sup> As it has been mentioned above, the currently accepted G. Hofstede's definition of culture is: "Culture is the collective programming of the mind that distinguishes the members of one group or category of people from others."<sup>35</sup> Moreover, G. Hofstede<sup>36</sup> developed the cultural dimensions theory, which is a framework for cross-cultural communication and describes the effects of culture on the values of society members and how values are relevant to their behaviour.

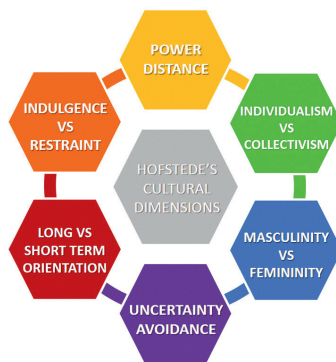


Figure 2. Hofstede's cultural dimensions (after G. Hofstede).

<sup>34</sup> Hofstede, G., Hofstede, G. J. and M. Minkov. 2010. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Revised and expanded 3rd Edition. 550 pages. New York: McGraw-Hill USA. <http://testrain.info/download/Software%20of%20mind.pdf> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>35</sup> Hofstede Insights: Our Models. 2018. <https://www.hofstede-insights.com/models/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

<sup>36</sup> Hofstede, G. 2011. *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context*. <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1014&context=orpc> (last accessed: Nov. 21, 2018).

Hofstede's dimensionality model of national cultures is displayed in Figure 2 above. It comprises six dimensions: power distance, uncertainty avoidance, individualism/collectivism, masculinity/femininity, long/short term orientation, and indulgence/restraint. Many scientists believe that the number of dimensions should be extended. G. Hofstede claims that "culture change basic enough to invalidate the country dimension index rankings or even the relevance of the dimensional model, will need either a much longer period – say, 50 to 100 years – or extremely dramatic outside events. Many differences between national cultures at the end of the 20th century were recognizable in 1900, 1800 and 1700, and there is no reason why they should not play a role until 2100 or beyond".

Another aspect of culture studies, the ones that focus on cross-cultural differences, is also unrelated to religion. They are important for global communication. Although there are over 200 recognized countries or states in the world, the number of cultures is considerably greater due to regional variations. The need for categorizing cultures is obvious – it enables humans to predict individual behaviour, avoid getting offence, search for some kind of unity, standardise policies and perceive responses.<sup>37</sup> R. Lewis developed the Triangle Model according to which the national cultures of the world can be roughly classified into three groups, based neither on nationality nor religion but on behaviour: task-oriented, highly organised planners - linear-active; people-oriented - multi-active, and respect-oriented – reactive. Figure 3 shows the Lewis Triangle Model.

---

<sup>37</sup> Lewis, R.D. 2015. The Lewis Model – Dimensions of Behaviour. <https://www.crossculture.com/the-lewis-model-dimensions-of-behaviour/> (last accessed: Nov. 21, 2018).

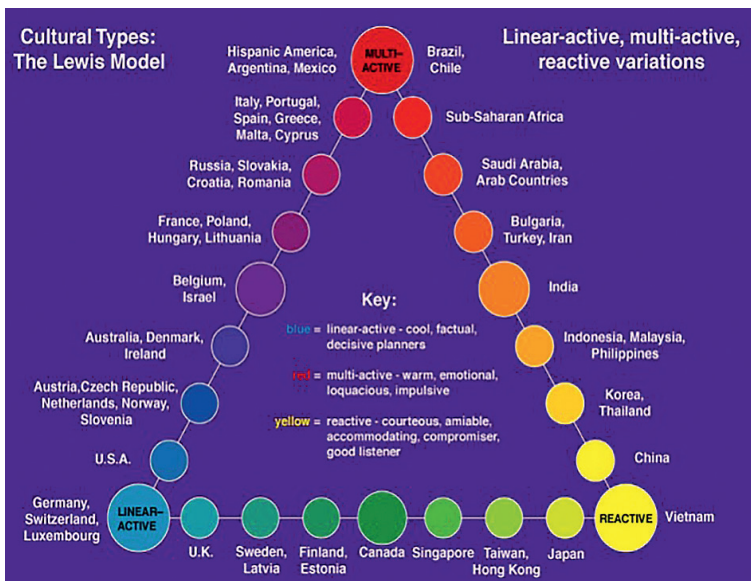


Figure 3. Triangle Model (after R. Lewis, 2018)<sup>38</sup>

The Linear-active (L) group comprises the English-speaking world. The Multi-active (M) group is scattered in Mediterranean countries, South America, Arab and other cultures in the Middle East, India, Pakistan and most of the Slavs. The Reactive (R) group covers all major countries in Asia. Generally speaking, the Linear-active humans are task-oriented; they are highly organized planners. Multi-active individuals are emotional and impulsive people who attach importance to family relationships and emotions – they like multitasking. Reactive humans are good listeners, prefer to establish the attitude of another person, then react and form their own opinion. Figure 4, which is presented below, shows a brief version of the LMR (Linear, Multi, Reactive) Scale of 15 items of cultural groups and provides key information about the behaviour of each human type. The full list contains 30 items and can be found in R. Lewis's

<sup>38</sup> Lewis, R. D. 2018. When Cultures Collide. Leading Across Cultures. 4<sup>th</sup> Edition. Nicholas Brealy Publishing. London. UK.

book.<sup>39</sup> In Reactive cultures, the preferred mode of communication is a *monologue*, but in Linear and Multi cultures, the communication mode is a *dialogue*. Therefore, interactions between different cultural categories result in distinctive difficulties.<sup>39</sup> Although the Lithuanians are placed next to the French, the Polish, and the Hungarians in Figure 4, it does not mean that all of them are similar in every respect. In his latest book, R. Lewis identifies the culture values of Lithuanian people as the preservation of national identity, strong historical consciousness, family, hospitality, generosity, morality, and Catholicism.

LINEAR-ACTIVE	MULTI-ACTIVE	REACTIVE
Talks half the time	Talks most of the time	Listens most of the time
Does one thing at a time	Does several things at once	Reacts to partner's action
Plans ahead step by step	Plans grand outline only	Looks at general principles
Polite but direct	Emotional	Polite, indirect
Partly conceals feelings	Displays feelings	Conceals feelings
Confronts with logic	Confronts emotionally	Never confronts
Dislikes losing face	Has good excuses	Must not lose face
Rarely interrupts	Often interrupts	Doesn't interrupt
Job-oriented	People-oriented	Very people-oriented
Sticks to facts	Feelings before facts	Statements are promises
Truth before diplomacy	Flexible truth	Diplomacy over truth
Sometimes impatient	Impatient	Patient
Limited body language	Unlimited body language	Subtle body language
Respects officialdom	Seeks out key person	Uses connections
Separates the social and professional	Mixes the social and professional	Connects the social and professional

Figure 4. Cultural roots of behaviour – ranking Linear-active, Multi-active and Reactive Scale (after R. Lewis, 2018, p. 27).

Figure 4 allows each individual to analyse his/her behaviour and make up their minds what they are really like. According to this model, each individual might possess behavioural elements from the two different categories, thus the question is for each person to judge which category is dominant, i.e. reflects his/her attitudes. It is important to highlight that this aspect of cross-cultural differences is a novel way of analysing issues of culture - human behaviour has priority over religion. The theory has an

<sup>39</sup> Lewis, R. D. 2018. When Cultures Collide. Leading Across Cultures, p. 32.

important application - the LMR Personal Cultural Assessment is available online. It proved valuable to the European Governments for training personnel.<sup>40</sup>

Summing up, in his recent research R. Lewis examined the cultural roots of behaviour and assessed the effects of cultural diversity on people's lives and destinies. R. Lewis encourages people to eliminate their principal cultural idiosyncrasies and develop empathy with others. The characteristics that best describe empathy are: tact, sensitivity, flexibility, compromise, politeness, patience, respect of confidentiality, humour, the inspiration of trust, and, above all, constantly trying to see things from the other's *cultural* point of view. In order to develop intercultural understanding, people must learn to manage stereotypes, i.e. to maximise and appreciate the positive values of culture and minimise the negative ones.<sup>41</sup>

## Conclusions

For a long time majority of academic researchers have claimed that culture and religion are interrelated and inseparable. The key attention of the early research aimed at the analysis of relationships between cultures and religions and different religious rituals which demonstrated some similarities between religions such as the existence of a Creator, praying to God, people's accountability in life and after death, and common phrases in prayers independently of religion. Some researchers maintained that the differences between religions caused by cultural diversity were wide and considered them to be impossible to reconcile. At present some researchers claim that the relationship between culture and religion remains understudied and contradictory.

As early as 1976, T. Hall designed the iceberg model of culture, which remains unique: its visual elements include actions and structures while invisible elements refer to values. The research has focused on the culture issues irrespective of religion.

---

<sup>40</sup> Lewis, R. D. 2018. When Cultures Collide. *Leading Across Cultures*, p. 34

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 27-28



In contrast to religion, there is a novel trend in culture research that addresses the issues of communication. The dimensionality model developed by G. Hofstede makes an important contribution to culture research by describing six dimensions, i.e. power distance, uncertainty avoidance, individualism/collectivism, masculinity/femininity, long/short term orientation, and indulgence/restraint.

Another important contribution to culture studies is the Triangle Model developed by R. Lewis. The several hundred national cultures of the world have been classified into three groups: task-oriented (Linear-active), people-oriented (Multi-active), and respect-oriented (Reactive), whose views are revealed through behaviour and independent of religion.

### References

1. Allwood, J. 1985. (Ed.) Tvärkulturell kommunikation, Papers in Anthropological Linguistics 12, University of Göteborg, Dept of Linguistics. Intercultural Communication <https://pdfs.semanticscholar.org/a170/0667bc41622d051aa5d6538423e04bd517cf.pdf>
2. Angelo, J. 2018. Difference Between Religion and Culture. <http://www.differencebetween.net/miscellaneous/religion-miscellaneous/difference-between-religion-and-culture/>
3. Armstrong, K. 2004. A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam. Publisher Gramercy Books.
4. Beyers, J. 2017. Religion and culture: Revisiting a close relative, HTS Theological Studies, vol.73, No 1.
5. Brandstatter, T. 2016. Differences & Similarities Between Eastern Orthodox Catholics & Roman Catholics. <https://classroom.synonym.com/differences-similarities-between-eastern-orthodox-catholics-roman-catholics-8139.html>
6. Bergman, I. 2007. The Magic Lantern. The University of Chicago Press. 303 pages.
7. Catholic vs. Protestant. [https://www.diffen.com/difference/Catholic\\_vs\\_Protestant](https://www.diffen.com/difference/Catholic_vs_Protestant)

8. Connelly, S. 2017. Why Do We Sit, Stand and Kneel at Catholic Mass? <https://www.catholicfaithstore.com/daily-bread/catholic-mass-order-act-sitting-standing-kneeling-mass/>
9. Crabtree, V. 2013. A List of All Religions and Belief Systems. <http://www.humanreligions.info/religions.html>
10. Cultural Atlas of Russia. 2018. <https://culturalatlas.sbs.com.au/russian-culture/religion-2ca5b841-8052-4756-b207-cddba9386cbe#religion-2ca5b841-8052-4756-b207-cddba9386cbe>
11. Curtis, H. D. 2018. Holy Humanitarians: American Evangelicals and Global Aid. Harvard University Press.
12. Dalela, A. 2017. How Culture Influences Religion. <https://www.ashishdalela.com/2017/03/04/how-culture-influences-religion/>
13. Dawkins, R. 2006. The God Delusion. Publisher Houghton Mifflin Co. Boston/NY. USA.
14. Difference Between Islam and Buddhism. <http://www.differencebetween.net/miscellaneous/difference-between-islam-and-buddhism/>
15. Fairchild, M. 2017. Eastern Orthodox Beliefs. <https://www.thoughtco.com/eastern-orthodox-church-beliefs-700622>
16. Foucault, M. 1999. Religion and Culture. Ed. Jeremy R. Carrette. Routledge Inc.
17. Hall, E.T. 1976. Edward T. Hall's Cultural Iceberg Model. Source: Beyond Culture. [https://www.spps.org/cms/lib/MN01910242/Centricity/Domain/125/iceberg\\_model\\_3.pdf](https://www.spps.org/cms/lib/MN01910242/Centricity/Domain/125/iceberg_model_3.pdf)
18. Harrison, L.E. 2010. Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success. Published by BasicBooks.
19. Hackett, C. And McClendon, D. 2017. Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/>
20. Hofstede, G., and G. J. Hofstede. 1991. Cultures and Organizations. 1st edition. McGraw - Hill.
21. Hofstede, G. 2005. Cultures and Organizations: Software of the Mind. 2nd edition. McGraw Hill.

22. Hofstede, G., Hofstede, G. J. and M. Minkov. 2010. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Revised and expanded 3rd Edition. 550 pages. New York: McGraw-Hill USA. <http://testrain.info/download/Software%20of%20mind.pdf>
23. Hofstede, G. 2011. *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context*. <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1014&context=orpc>
24. Hofstede Insights: Our Models. 2018. <https://www.hofstede-insights.com/models/>
25. Iqbal, F. 2017. Religions – Man-made or Divine? <https://thetwopathways.blogspot.com/2017/10/religions-man-made-or-divine.html>
26. Kroeber, A. L. & C. Kluckhohn. 1952. *Culture – A Critical Review of Concepts and Definitions*. Harvard University Press. [http://archive.org/stream/papersofpeabodymvol47no1peab/papersofpeabodymvol47no1peab\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/papersofpeabodymvol47no1peab/papersofpeabodymvol47no1peab_djvu.txt)
27. Konchalovsky, A. 2014. *Low Truths*. Eksmo. 413 pp.
28. Lewis, R.D. 2015. *The Lewis Model – Dimensions of Behaviour*. <https://www.crossculture.com/the-lewis-model-dimensions-of-behaviour/>
29. Lewis, R. D. 2018. *When Cultures Collide. Leading Across Cultures*. 4th Edition. Nicholas Brealy Publishing. London. UK.
30. Mark, J. 2018. *Religion in the Ancient World*. <https://www.ancient.eu/religion/>
31. Sharon Pluralism Network. *Muslim Culture*. 2018. <http://sharonpluralism.org/cultural-protocols/muslim-culture/>
32. Pew Research Center. 2009. *Views of Religious Similarities and Differences* <http://www.pewforum.org/2009/09/09/muslims-widely-seen-as-facing-discrimination3-2/>
33. Racker, J. 2015. *Visible and invisible culture parts*. [https://www.researchgate.net/figure/Culture-elements-in-an-iceberg-model-Invisible-values-visible-actions-and-structures\\_fig2\\_283771249](https://www.researchgate.net/figure/Culture-elements-in-an-iceberg-model-Invisible-values-visible-actions-and-structures_fig2_283771249)
34. Sana, Z. 2016. *What are the main similarities and differences between Judaism, Christianity and Islam?*
35. <https://www.quora.com/What-are-the-main-similarities-and-differences-between-Judaism-Christianity-and-Islam>

36. Saroglou, V. And A. B. Cohen. 2011. Psychology of Culture and Religion: Introduction to the JCCP Special Issue. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 42(8):1309-1319. [https://www.researchgate.net/publication/254111152\\_Psychology\\_of\\_Culture\\_and\\_Religion\\_Introduction\\_to\\_the\\_JCCP\\_Special\\_Issue](https://www.researchgate.net/publication/254111152_Psychology_of_Culture_and_Religion_Introduction_to_the_JCCP_Special_Issue)
37. Sharon Pluralism Network. 2018. <http://sharonpluralism.org/defining-pluralism/>
38. Sun, J. 2016. What is Religion? Is It the Part of Culture? <https://www.quora.com/What-is-Religion-Is-It-the-part-of-Culture>
39. Tasar, E. 2017. *Soviet and Muslim. The Institutionalization of Islam in Central Asia*. Oxford University Press.
40. What are the similarities and differences between Christianity and Buddhism? 2010. <https://www.quora.com/What-are-the-similarities-and-differences-between-Christianity-and-Buddhism>
41. Lewis, R. D. 2006. *When Cultures Collide. Leading Across Cultures*. 3d Edition. Nicholas Brealy Publishing. London. UK. <http://www.utntyh.com/wp-content/uploads/2011/11/When-Cultures-Collide.pdf/> (last accessed: Nov. 21, 2018)
42. Zayn, A. 2017. 30 Facts about Islam. <http://www.30factsaboutislam.com/>
43. Zimmermann, K.A. 2017. What is Culture? Definition of Culture. <https://www.livescience.com/21478-what-is-culture-definition-of-culture.html>

Irena Darginavičienė,  
Jolita Sliogerienė

---

## Kultūra un reliģija: vai starp šīm jomām ir saikne?

### Kopsavilkums

Raksta uzdevums ir raksturot pētniecības stāvokli jautājumā par attiecībām starp kultūru un reliģiju un paust autoru viedokli par to, kā kultūra ietekmē cilvēku uzvedību un starpkultūru komunikāciju.

Sākotnēji pētniecības virzība bija fokusēta uz kultūras un reliģijas savstarpējās saistības jautājumiem. Lielākā daļa pētnieku bija vienprātis, ka reliģiskie jautājumi saistāmi ar kultūru daudzveidību. Agrāk pētnieki galveno uzmanību veltīja šādiem jautājumiem: (1) tika analizētas saiknes starp kultūru un piecām lielākajām pasaules reliģijām – kristietību, islāmu, budismu, hinduismu un jūdaismu; (2) tika salīdzinātas galvenās kopīgās un atšķirīgās īpatnības, kā arī dažādu reliģiju rituāli un reliģiskās darbības, tai skaitā reliģiozo cilvēku ķermeņa pozas un žesti; (3) tika pētītas attiecības starp cilvēku un Dievu/dieviem. Tomēr problemātika par attiecībām starp kultūru un reliģiju joprojām uzlūkojama kā nepietiekami un maz izpētīta un pretrunīga.

Pašreizējie pētījumi kultūras jautājumos tiek modelēti pēc “leduskalna principa”, kuru pagājušajā gadsimtā aprakstījis T. Halls. Tas ietver sevi redzamos un apslēptos elementus, kuru izziņa notiek neapzinātā vai apzinātā veidā. Šis modelis paša fenomena pastāvīgās klātbūtnes dēļ joprojām nav zaudējis aktualitāti arī 21. gadsimtā. Kultūras dimensiju teorija, kas

apraksta, kā kultūra ietekmē sabiedrības locekļu vērtību sistēmu un atbilstošu uzvedību, pēdējā laikā skatīta G. Hofsteda darbos, kurš parāda, kā nacionālā kultūra nosaka cilvēku uzvedību. Nacionālās kultūras dimensijais modelis iekļauj sešas dimensijas: spēka distancētību, izvairīšanos, individuālismu/kolektīvismu, maskulinitāti/feministāti, ilgtermiņa/īstermiņa orientāciju un baudīšanas/savaldīšanāsodus. Kultūras izmaiņas uzlūkojamas kā laikietilpīgas un var noritēt daudzu gadu garumā. Izaicinošu vispārinājumu par starpkultūru jautājumiem piedāvā R. Luisa trijstūra modelis, kas norāda uz kultūratšķirību galvenajām īpatnībām, kuras nosaka cilvēka uzvedību. Vienā no jaunākajām R. Luisa grāmatām atklātas kultūruzvedības saknes un novērtēta kultūru daudzveidības ietekme uz cilvēku dzīvi un komunikāciju. Nedz daudzdimensionālais kultūru modelis, nedz trijstūra kultūrmodelis nesaista kultūru ar reliģiju.

**Atslēgas vārdi:** kultūra, reliģija, saskare, uzvedība, komunikācija

**Irena Darginaviciene** and **Jolita Sliogeriene** are professors of the Gediminas Technical University, Lithuania.

## GĒTE UN ŠILLERS PAR KULTŪRU: VIRZĪBA UZ AUGŠGALU VAI BEZGALĪGS LĪDZSVARA MEKLĒJUMS?

*Johans Volfgangs Gēte (Goethe, 1749–1832) esejā “Vienkāršs dabas atdarinājums, maniere un stils” (Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil, 1789) jaunrades metodes izkārtu secīgā, pēctecīgā kāpienā (vācu: Steigerung) augšup:*

- 1) *vienkāršs atdarinājums – precīzi kopējot īstenību, neapzināti attēlot vispārīgas formas (prāta jēdzienu);*
- 2) *maniere – atveidojot paša modelētu realitāti, apzināti atklāt individuālas formas (ideālus) un cerēt uz to vispārinājumu;*
- 3) *stils – savienot / samērot abas metodes: tikai vispārīgas formas attēlot ar tikai vispārināšanai atbilstošu / piemērotu saturu.*

*Samierinot pirmo un otro jaunrades metodi (saglabājot vispārnozīmīgo un ieviešot individuālo), iespējams sasniegt trešās metodes pilnību. Šī “triāde” 18. gadsimta 90. gados nodarbina arī Frīdrihu Šilleru (Schiller, 1759–1805). Viņi abi vērtē kultūras to attieksmē pret formu un saturu.*

*Maniere Gētem ir pa vidu starp vienkāršu atdarinājumu un stilu, kas ir augstākā sasniedzamā jaunrades pakāpe. Tās, kas Gētem ir augšupejošas attīstības gals, Šilleram ir vidus. Viņš redz kultūras virzību pa horizontāli. Šillers Gētes klasifikācijā atrod divas galējības (uztvertā tieša kopija bez ieceres atklāt jebkādu formu un uztvertā oriģināla interpretācija jeb atveidojums ar savu formu) un nofiksē stilu kā līdzsvaru starp tiem. No mākslinieka gribas atkarīgā maniere nav kāpiens augstāk, bet ir tikai kas polārs juteklībā balstītam, precīzām dabas atdarinājumam.*

*Šillers kultūras attīstību uztver kā tiekšanos uz ideālu, uz sajūtu un prāta līdzsvaru, kā nepārtrauktu ciklisku virzību turp un atpakaļ. Apcerējumos “Par naivo un*

*sentimentālo dzeju*” (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, 1795) un “*Vēstules par estētisko audzināšanu*” (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795) Šillers izšķir divu tipu kultūras: *naivo un sentimentālo*. *Naivā jeb sengrieķu kultūra reprezentē cilvēka pilnību – pamatdziņu līdzsvaru*. Pie šīs pilnības jāatgriežas sentimentālajam, Šillera un Gētes laika jaunajam cilvēkam, kurš attālinājies no dabas – prāta un gribas dēļ.

Kultūras tips, Šilleraprāt, nosakāms atkarībā no attieksmes pret polārām dziņām, to līdzsvarojuma (ne)veiksmēm. Kamēr dziņas ir sanaidotas, cilvēks ir tikai virzībā uz tādu kultūru, kura ļaus izpausties viņa dabai pilnībā. Cilvēka dabas pilnība nav atjaunojama bez virzības no *naivā vai pirmskultūras stāvokļa uz sentimentālo vai kultūras stāvokli un atpakaļ*.

Šilleram un Gētem ļoti svarīgs ir šis sentimentālā cilvēka morālo ilgu iniciētais atgriešanās akts. Tas tiek īstenots pretēju dziņu balansēšanas spēlē, ko Šillers nosauc par estētisko vidusstāvokli. *Satura (īstenība) un formas (skaistā jēdziens) samērojums šajā spēlē rada mākslu ar naivā (oriģināls saturs atbilst zināmai formai) vai sentimentālā (oriģināla forma atbilst zināmam saturam) pārsvaru*. Šāda māksla, atšķirībā no naivās, kur saturs (kā ir) sakrīt ar formu (kā jābūt), veido tēlainus pastarpinājumus starp īstenību un jābūtību. *Sapratnei adresēta jēdziena vai gribai adresēta likuma – izziņai sagatavo vienīgi šis estētiskais stāvoklis jeb jaunrade, kas producē savu (ne)iespējamo formu un saturu*.

Šie pastarpinājumi kā svārstību produkts ir cilvēka zudušās pilnības pazīme. Estētiskā spēle apliecina nevis cilvēcīgumu, bet iztrūkumus tajā. *Vien naivā māksla uzrāda fiksētu, nekustīgu dziņu līdzsvara mimēzi*. Kultūras stāvoklī svārstību vēlamais un nekad nesasniedzamais rezultāts ir *dziņu saskaņa, bet svārstību blaknes – pastarpinājumi*.

Balansēšanas kustību var raksturot kā atgrūšanos no šobrīd dominējošās dziņas – otrās virzienā, iespējams, sasniedzot pretējās dziņas griestus (robežu). *Tad atkal notiek vēršanās atpakaļ, bet šoreiz ar gribas apziņu un “uz savu roku” (vācu: auf eigene Faust) meklējot vidu*. Šāda veida virzību, dziņu līdzsvarošanas kustību veic Gētes traģēdijas “*Fausts*” (1831) centrālais tēls. *Līdz šim nedz literatūrzinātniskos, nedz filozofiskos pētījumos Šillera un Gētes kultūras koncepcijas netiek salīdzinātas, arī Šillera kultūrfilozofisko apcerējumu loma “Fausta” veidojumā nav bijusi pietiekami izcelta*. Hipotētiski varētu pieņemt, ka savā traģēdijā Gēte mākslinieciski ilustrē nevis savu, bet Šillera versiju par kultūras jaunradi. *Tas varētu būt konkrētā pētījuma jaunatklājums*.

Tamdiēļ nepieciešams noskaidrot, kāda loma Šillera aprakstītajai dziņu līdzsvarošanas kustībai ir Gētes galvenajā tekstā. *Konkrēts pētījums ir pirmais mēģinājums analizēt*



*Gētes literāro tekstu Šillera kultūras filozofijas gaismā. Mērķa sasniegšanai tiek izmantota hermeneitikas metode, Hansa Georga Gadamera (Gadamer, 1900–2002) spēles teorija.*

*Vidus, Šillera skatījumā, nav naiivā kultūra (neizšķiramu dziņu saskaņa), bet gan tās atgriešanas mēģinājumi nākamajos attīstības posmos. Gētes stila metode atbilst sentimentālajai mākslai ar naiivā pārsvaru (vispārzināmai formai piemērots oriģināls, bet no dabas pasmelts, tāpēc atpazīstams saturs), maniere mākslai – ar sentimentālā pārsvaru (vispārzināmam saturam piemērota oriģināla forma), savukārt vienkāršais atdarinājums – faktiskās īstenības pašmērķīgai kopijai. Gētem kultūra attīstās, pakāpienveidīgi pilnveidojot cilvēka spējas lietu būtību ieraudzīšanai. Šilleram kultūras pastāv stāvokļos, kuru miju nosaka noteikti, vairāk vai mazāk veiksmīgi līdzekļi cilvēka atpakaļvirzībā uz savu pilnību.*

*Šilleraprāt, kustība no estētiskā stāvokļa uz loģisko un morālo (uz patiesību un pienākumu) ir daudz vieglāka nekā kustība no jutekliskā stāvokļa uz estētisko vidu. Gētes traģēdija atklāj tikai šo pēdējo. Atgriešanās naiivajā kultūrā (klasiskā Valpurģu nakts) ir Fausta iespēja vērot vairs nesasniedzamo formas un satūra saskaņu. Lai atrastu viduspunktu, Faustam nepieciešama abu dziņu secīga apguve (abas Valpurģu nakts). Fausta domās vien vēlas sasniegt skaistā formu, viņš neglābjami zaudē līdzsvaru (Helēnu) un spēju balansēt (Eiforionu). Tieksme uz bezgalīgo pārņem viņu nesagatavotu, un šajā stāvoklī visi viņa centieni vērsti uz savas gribētspējas (vācu: Begehrungsvermögen) pildījumu, radot nebeidzamu vēlēšanos. To pieprasa viņa dzīvnieciskums, tiecoties uz absolūto. Fausta meklē sajūtu sfērā to, ko tur nevar atrast, un viņa kustība estētiskā stāvokļa virzienā apstājas (Mefistofēla mērķis), jo viņš “nepieslēdz” savu gribasspēju (vācu Willensvermögen). Kamēr Fausta apspiež kādu no dziņām, viņš nenonāk brīvās estētiskās spēles laukā un tādējādi viņa pilnība sevi neaplicina. Rūpes par tās trūkumu pavada Faustu līdz apskaidrības brīdim.*

*Fausta uzsāk ceļu uz vidu pareizā secībā (no sajūtām pie domāšanas), bet līdz līdzsvaram viņš tiek tikai iztēlē un brīdī, kad ir kļuvis akl. Traģēdijas finālā viņš nonāk spēles, šķietamības jeb jābūtības paredzējuma laukā (kā būtu, ja būtu), kas, iespējams, turpmāk sakristu ar īstenību, ja Faustam vēl būtu laiks dzīvot.*

*Ja cilvēciskums ir ideāls, tad bez maldiem neiztikt. Fausta ir procesā uz pilnību – gan laikā, gan, domājams, arī ārpus laika. Fausta nav cilvēciskuma, bet drīzāk tā nepilnīguma pārvarēšanas centienu iemiesojums. Dziņu saskaņa Gētes traģēdijā, tāpat kā Šillera rakstos, ir ideāls, uz kuru aizvien jātiecas, veicot atgriešanās kustību tur, kur kādreiz ideāls bija īstenība. Šilleram tas ir fiksētais vidus stāvoklis starp dziņām, par kuru kultūras cilvēks var vien sapņot, Gētem – apakša, kurp jānoiet vai jānolaižas, lai*

*turmāk paceltos līdz reāli sasniedzamam dziņu līdzsvaram stila manierē veidotajā mākslā.*

*Atslēgas vārdi: kultūras filozofija, kultūras stāvokļi, dziņu līdzsvars, estētiskā spēle, Šillers un Gētes "Fausts".*

## Ievads

Gētes eseja "Vienkāršs dabas atdarinājums, maniere un stils" (1789) pirmo reizi publicēta literārajā žurnālā "Vācu Merkūrs" ("*Der Teusche Merkur*"). Tā summē viņa mākslinieciskos meklējumus, dabas un kultūras pētījumus t. s. Itālijas periodā.<sup>1</sup> Gēte šajā darbā nosauc trīs jaunrades metodes: 1) atdarinājums (vācu: *Nachahmung*) kā jutekliski uztvertā vienkārša kopija; 2) maniere kā individuāla pašizpaušme, sava oriģinālskatījuma atklājums, turklāt pašpārliecināti pretendējot uz tā kopīgošanas iespēju prāta vai morāles sfērā;<sup>2</sup> 3) stils kā dziļās mākslinieka zināšanās un daļā likumos balstīts lietu būtības atklājums. Stils ir apzīmējums augstākai pakāpei (vācu: *der höchste Grad*), "ko jebkad aizsniedza un varēs aizsniegt māksla".<sup>3</sup>

Samierinot pirmo un otro jaunrades metodi (saglabājot vispārnozīmīgo un ieviešot individuālo), iespējams sasniegt trešās pilnību. Šī triāde,

<sup>1</sup> Gēte divus gadus (1786–1788) inkognito apceļo Itāliju. Vācu mākslas vēsturnieka Johana Joahima Vinkelmaņa (*Winckelmann*, 1717–1768) biogrāfijā "Vinkelmanis un viņa laiks" (*Winckelmann und sein Jahrhundert*, 1805) Gēte jūsmīgi lūkojas uz Itālijas kultūru it kā Vinkelmaņa un tomēr savām acīm, atzīstot, ka Romā vienuviet ir visa antīkā pasaule. Apjomā nelielā biogrāfija ietver būtiskas Gētes kultūrfilozofijas atziņas.

<sup>2</sup> Kopīgošanu Šillers raksturo šādi: izraujam šo stāvokli no laika un piedēvējam tam realitāti priekš visiem cilvēkiem un visiem laikiem, t. i., piedēvējam tam nepieciešamību un vispārību. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. 12. Brief.) (Lasīts 2019. gada 5. aprīlī elektroniskā formātā: <https://gutenberg.spiegel.de/buch/ueber-die-asthetische-erziehung-des-menschen-in-einer-reihe-von-briefen-3355/1>)

<sup>3</sup> Goethe J.W. *Fortsetzung der Auszüge aus dem Taschenbuche eines Reisenden. S.T.M. 1788. Octobr. S. 32. u. Nov. S. 97. 7. Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl.* (Lasīts 2019. gada 3. aprīlī elektroniskā formātā: [https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789\\_goethe.html](https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789_goethe.html))

īpaši 18. gadsimta 90. gados, t. s. Veimāras klasicisma periodā,<sup>4</sup> nodarbina ne vien Gēti, bet arī Šilleru. Tā dod pamatu likt antīko iepreti jaunajam vācu kultūrā jeb, citiem vārdiem sakot, izskatīt sajūtu un domāšanas, satura un formas, nepieciešamā un brīvā saskaņas un mijiedarbes iespēju kultūras jaunradē – sava laika sabiedrības morālai stiprināšanai.

Gētes versijā *vienkāršāis atdarinājums* aizrauj mākslinieku agrīnajā daiļradē, pēc ilgstošiem treniņiem viņš uzdrošinās atveidot tiešu dabas kopiju. Katru ainavu viņš “iesāk un pabeidz tieši dabas priekšā”,<sup>5</sup> sasniedzot negaidīti augstu patiesīguma pakāpi. Attēlotie objekti ir ierobežoti, neku-stīgi un acij tīkami, tie vienmēr ir pa rokai, skatījums uz tiem ir mierīgs un nepiespiests.

Savukārt *manieres* piekopējs neatzīst verdzisku sekošanu *īstenībai* un izvēlas vien sev raksturīgu izteiksmi, paziņojot uztvertajam un ne vienu reizi vien atveidotajam priekšmetam savu formu (jēdzienu), turklāt bez tieša dabas vērojuma un pat bez spilgta tēla atmiņā. Manieri pārstāvošais mākslinieks redzēs, sajūtīs un atveidos pasauli īpašā, individuālā veidā. Gētesprāt, *maniere* labi noder tādu objektu atveidei, kas pakļauj sev

<sup>4</sup> Veimāras klasicisms (vācu: *Weimarer Klassik*) ir apgaismības beigu virziens vācu literatūrā. To pārstāv Gēte, Šillers, Johans Gotfrīds Herders (*Herder*, 1744–1803) un Johans Kristofs Martins Vīlands (*Wieland*, 1733–1813). Tas aizsākas ar Gētes aizceļošanu uz Itāliju (1786) un Šillera ierašanos Veimārā (1787) un beidzas ar Šillera nāvi (1805). Virzienu raksturo abu rakstnieku savstarpējās ierosmes un intensīvs jaunrades periods (1794–1805) visvairāk Vinkelmaņa grāmatas “Antīkās mākslas vēsture” (*Geschichte der Kunst des Alterthums*, 1764) ietekmē, idealizējot sengrieķu kultūru un estētiku: *cēlo vienkāršību un mierīgo diženumu* (vācu: *edlen Einfalt und stillen Größe*). Mākslas uzdevums ir harmoniskas – brīvas un reizē sevi ierobežot spējīgas personības audzināšana. Plašāk skat.: Maass E. *Goethe und die Antike*. Berlin, Stuttgart & Leipzig: W. Kohlhammer, 1912; Borchmeyer D. *Weimarer Klassik Portrait einer Epoche*. Weinheim: Beltz Athenäum, 1994. Nozīmīgākie pētījumi par Gētes ietekmēm no Vinkelmaņa: Osterkamp E. *Goethe als Leser Johann Joachim Winckelmanns*. Flemming V., Schütze S. (Hg.): *Ars naturam adiuvans*. Fs. Winner M. Mainz: Zabern Verlag, 1996, S. 572–582; Riedel V. *Zwischen Klassizismus und Geschichtlichkeit*. Goethes Buch “Winckelmann und sein Jahrhundert”. *International Journal of the Classical Tradition*, 13, 2006, S. 217–242. Lasīts 2019. gada 16. aprīlī elektroniskā formātā: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02856294>

<sup>5</sup> Goethe J. W. *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl*. (Lasīts 2019. gada 3. aprīlī elektroniskā formātā: [https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789\\_goethe.html](https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789_goethe.html))

sīkākos, kuri ziedojami viengabalainības vai kopskata labad. Acīmredzot *vienkāršā atdarinājuma* izmantojums šādos gadījumos, bez izvēlētai formai atbilstoša satura atlasē, būtu īpaši darbietilpīgs un uzmanību klie-dējošs.

Atdarināšanas tehnikas pilnveide, izteiksmes vienība, attēlojamo priekšmetu izcelsmes un īpašību izpēte ļauj aptvert plašākas tēlu virknes, salīdzināt un atklāt formu daudzveidību, tādā veidā pakāpeniski sasniedzot *stila* metodi. *Stils* prasa atveidojamo lietu izziņu: atsevišķos sajūtamās tēlos jāprot ieraudzīt būtības. “Tīrais jēdziens jāapgūst tikai pašas dabas un mākslas darbu paraugos.”<sup>6</sup> *Vienkāršs* viegli uztveramu objektu (floras) *atdarinājums* jau var tikt novests līdz augstākajai pilnības pakāpei. Atdarinātājs praktiski iemācās atlasīt un izvēlēties daiļāko no noteiktu priekšmetu klāsta, ko var viegli reproducēt arī bez tiešas uztveres. Uzmanīgi vērojot, var bez abstrahēšanas aptvert objekta īpašības.<sup>7</sup>

Gēte atzīst, ka *vienkāršs atdarinājums* ir tuvāks *stilam* nekā *maniere*, jo pieļauj neapzinātu formas vēl neapguvuša, bet pieredzes un iztēles bagāta mākslinieka ceļu uz atveidojamā būtību vispārnozīmību. Precīzi atveidojot saturu, mākslinieks nenojaušot atklāj arī noteiktu kopīgotu formu.<sup>8</sup> Apzi-nīgums, savaldība līdzekļu izvēlē, ieradums domāt, salīdzināt līdzīgo un atšķirt atšķirīgo, pakļaut atsevišķus priekšmetus vispārīgajam – tas ir tais-nais ceļš uz *stilu*.

*Maniere* savā labākajā izpausmē varētu būt vidus starp *vienkāršu atdarinājumu* un *stilu*. Jo atbildīgāk tā pievērsīsies kopijas precizitātei un

<sup>6</sup> Turpat.

<sup>7</sup> Gēte savu natūrfilozofisko pētījumu un Benedikta Spinozas (*Spinoza*, 1632–1677) ietekmē domājis, ka floras atveidojums būs spilgtāks, ja līdzās talantam mākslinieks būs izkopies zināšanas botānikā.

<sup>8</sup> Gēte pārtulko Denī Didro (*Diderot*, 1713–1784) esejas “Par glezniecību” (*Essais sur la Peinture*, 1795) pirmās divas tās daļas un izdod ar saviem komentāriem. (Gestān-dis des Übersetzers. *Diderots Versuch über die Malerei. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Johann Wolfgang von Goethe*. Propylaeen, I. 2 und II. 1., 1799. S. 1–44, bzw. 4–47.) Šeit, arī esejā “Par Lāokoontu” (*Über Laokoon*, 1798), dialogizējot ar Vinkelmani un antīko mākslu slavinošo Gotholdu Efraimu Lesingu (*Lessing*, 1729–1781), viņš apga-ismes reālistu *vienkāršo atdarinājumu* pretstata *stilam*, kuru raksturo kā sekošanu antīkajai mīmēzei.

skaidrākai izteiksmei, jo tīrāku apveidu tā iegūs. Gēte uzstāj, ka jaunrades brīvībā tomēr jāatceras daba, jāievēro satura tieša atveidojuma prasības. Citādi *manierē* tapusi māksla būs tukša, vairākumam nesaprotama un aizmirstībai nolemta. Taču rodas jautājums, ar ko tāda *maniere* būtiski atšķirsies no *stila*, ja tā mērķtiecīgi piemēros ierobežojumus saturam garantēta formas kopīguma iespējas labad? Droši vien ar zemāku *tīrības* pakāpi.

Katrā ziņā tas, kas Gētem ir mākslas augšupejošas attīstības vainagojums, Šillera filozofijā ir vidus – un nevis vertikālā, bet horizontālā virzībā. Šillers Gētes triādē atrod divas galējības (uztvertā tieša kopija bez ieceres atklāt jebkādu jēdzienu un uztvertā oriģināla interpretācija jeb atveidojums ar savu jēdzienu) un nofiksē *stilu* kā līdzsvaru starp tiem: no mākslinieka gribas un iztēles vien atkarīgā *maniere* nav kāpiens augstāk, bet ir kas polārs – tikai juteklībā balstītam tiešam īstenības atdarinājumam (kas, ja arī seko noteiktai kopīgotai formai, tad dara to neapzināti).

Tātad Gēte jaunrades rangus izkārtu secīgā, pēctecīgā kāpienā augšup: sākumā kopējot īstenību, neapzināti attēlot kopīgotas formas; tad, radot savu īstenību, apzināti attēlot individuālas formas (ideālus), cerot uz to kopīgojumu; un visbeidzot – savienot / samērot abas metodes: vienīgi kopīgojamas formas attēlot ar tikai kopīgošanai atbilstošu / piemērotu saturu (dabu).

Šillers šo kustību redz kā līdzsvara uzturēšanu, nepārtrauktu ciklisku virzību turp un atpakaļ, maldīšanos un atgriešanos, lai tuvotos sajūtu un prāta dziņu saskaņai, jo tas, kas Gētem ir virsotne, Šilleram ir nesasniedzams ideāls, nepārtraukta tiecība, kura ietver misēkļus un zaudējumus. Apcerējuma “Vēstules par estētisko audzināšanu” 3. vēstules ievadā Šillers min atgriešanos kā cilvēka būtības noteiksmi: cilvēks viņš ir tikai tad, ja viņš nesamierinās ar sevi kā tādu, kādu viņu nepieciešami izveidojusi daba, ja viņš spēj apzināti **griezties atpakaļ** (izcēlums mans – O. S.) (vācu: *durch Vernunft wieder rückwärts zu tun*) pēc tam, kad daba, vēl valdot pār viņu, ir aizsteigusies viņam pa priekšu, un **sākt visu no gala saviem spēkiem**

(izcēlums mans – O. S.).<sup>9</sup> Vācu valodā frazeoloģisms “*auf eigene Faust (Hand)*” nozīmē darīt kaut ko uz savu roku. Gētes Faustam tā ir pašiniciatīva sekot ne vispāratzītiem (dabas), bet paša izvirzītiem likumiem un atbildēt par to.<sup>10</sup>

Dabu, jutekliskumu, kas aizsteidzas Faustam pa priekšu un ierobežo cilvēkam piešķirtās debesu gaismas (vācu: *der Schein des Himmelslichts*), prāta un gribas, iniciēto tiecību, reprezentē Mefistofelis:<sup>11</sup>

“Fausts (aizgrābts): Es, viņu (atslēgu – O. S.) tverdams, jūtu jaunu varu, / Krūts plešas, prom, lai lielo darbu daru!

Mefistofelis: Tev beigās vēstis kvēlošs trijkājis / Ka **dzelmi dziļāko tu aizsniedzis** (izcēlums mans – O. S.).”<sup>12</sup>

*Stils* savieno sajūtas to ierobežotībā un prātu tā brīvībā, t. i., *stils* tiecas harmonizēt saturu un formu un, Gētes skatījumā, var uzrādīt augstāko līmeni gan mākslinieka, gan kultūras izaugsmē un, ja tas ir sasniegts, kustība beidzas. Šillers savos 90. gadu rakstos nepiekrīt kultūras augšupejošas attīstības idejai<sup>13</sup> un pievēršas *estētiskajai* spēlei kā nepārtrauktai, mūžīgai kustībai turp un atpakaļ pa horizontāli. Šī būtiskā atšķirība abu Veimāras

<sup>9</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. (Lasīts 2019. gada 5. aprīlī elektroniskā formātā: <https://guttenberg.spiegel.de/buch/ueber-die-asthetische-erziehung-des-menschen-in-einer-reihe-von-briefen-3355/1>)

<sup>10</sup> Gētes traģēdijā “Fausts” Mefistofelis divas reizes liek Fausta spoguļtēlam Homunkulam (latīņu: *homunculus* ‘cilvēciņš’) iet uz savu roku: “Das tu auf deine eigne Hand. [...] / Wenn du nicht irrst, kommst du nicht zu Verstand. / Willst du entstehen, entsteh auf eigne Hand!” (Goethe: Faust II, V. 7842.–7848.) Raiņa (1865–1929) tulkojumā: To (meklēt savu ceļu, tapt – O. S.) dari pats uz savu roku! [...] Ja nemaldies, tu prāta nesastopi; / Ja gribi tapt, uz savu roku topi! (Gēte J. V. Fausts. J. Rainis. *Kopotī raksti*. 16. sēj. Rīga: Zinātne, 1982, 297. lpp.) Ari turpmākajos citējumos tiks izmantots Raiņa atdzejojums.

<sup>11</sup> Nozīmīgāko pētījumu par Mefistofeļa lomu Fausta izaugsmē apkopojums un izvērtējums atrodams: Einhorn A. *Rolle und Funktion des Mephistopheles in Goethes Faust I*. München: GRIN Verlag. (Lasīts 2019. gada 1. martā elektroniskā formātā: <https://www.grin.com/document/12765>.) Šeit netiek minētas Gētes iespējamās no Šillera gūtās ietekmes. Mefistofelis tradicionāli ir Dieva sankcijas izpildītājs.

<sup>12</sup> Turpat, 240. lpp.

<sup>13</sup> Gētem patīcis veidot dabas procesu, polaritātes (vācu: *Polarität*) un attīstības (vācu: *Steigerung*) simboliskus pārcēlumus uz sabiedrību un kultūru. (Heynacher M. *Goethes Philosophie aus seinen Werken*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922, S. 25.)

klasicistu kultūras koncepcijā līdz šim nav ievērota.<sup>14</sup> Gan literatūrzinātniskos, gan filozofiskos pētījumos nepamanīts palicis arī apstāklis, ka Gētes traģēdijā “Fausts” ir iemūžināta tieši Šillera spēles metafora ar atgriešanās kustību priekšplānā, tiesa, Gēte joprojām paliek uzticīgs kultūras un mākslas vertikālajai virzībai.<sup>15</sup> Atgriešanās viņam nozīmē rituālo

<sup>14</sup> Jaunākajā Bernda Lutz Metzlera filozofijas vārdnīcā ne Gētem, ne Šilleram nav atvēlēts atsevišķs šķirklis, viņu vārdi minēti saistībā ar inspirācijām, piemēram, krāsu vai spēles teoriju, humānismu, dabas pētījumiem. (*Metzler Philosophen-Lexikon*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler. Sonderausgabe. Von Bernd Lutz, 2015.) Saistībā ar kultūrfilozofijas pētījumiem Gētes “Fausts” nonāk vispirms Osvalda Špenglera (*Spengler*, 1880–1936) (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte Erstdruck in zwei Bänden*. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit, Wien, Leipzig: Braumüller, 1918), Ernsta Kasirera (*Cassirer*, 1874–1945) (*Cassirer E. Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze*. Berlin: Bruno Cassirer, 1921), Alberta Šveicera (*Schweitzer*, 1875–1965) (*Schweitzer A. Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1923; *Schweitzer A. Kultur und Ethik*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1923), Ludviga Jakobskūtera (*Jacobskötter*, 1883–1925) (*Jacobskötter L. Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers*. Berlin: E. S. Mittler&Sohn, 1924), Eduarda Šprangerā (*Spranger*, 1882–1963) (*Spranger E. Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1926) uzmanības lokā, taču Šillera ietekme uz Gētes kultūras filozofiju un “Faustu” nevienā no šiem pētījumiem netiek izcelta. Mūsdienų publikācijās (Hinsch M. *Die künstlerische Perspektive in Ernst Cassirers Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001; Weber A. Goethes “Faust”: *Noch und wieder?: Phänomene, Probleme, Perspektiven*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005; Konersmann R. *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2013) Gētes kultūrfilozofija tiek problemizēta, atzīstot, ka trūkst pētījumu, jo īpaši “Fausta” 2. daļas interpretācijā. Taču Šillera vārds līdzās Gētem šajā kontekstā neparādās, varētu teikt, ka Gētes kultūrfilozofijas konteksts Fausta tēla analizē arī ir deficīts. Autori vingrinās ģermānistikas un estētikas vai ētikas starpdisciplināritātē (piemēram, Weitn Th. *Freier Grund – die Würde des Menschen nach Goethes Faust*. Konstanz: Konstanz Univ. Press, 2013) un sociālās filozofijas aspektos (civilizācijas katastrofa, steiga, dabas kolonizēšana, peļņas kults), piemēram, Jaeger M. *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart. Zur Aktualität Goethes*. Berlin: Wjs Verlag, 2008, Jaeger M. *Fausts Kolonie – Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag, 2004, Binswanger H. Chr. *Geld und Magie – Eine ökonomische Deutung von Goethes Faust*. Murmann Verlag Freiburg: 2009, Birk, Manfred: *Goethes Typologie der Epochenschwelle im vierten Akt “des Faust II”*. In: Keller, Werner (Hrsg.): *Aufsätze zu Goethes Faust II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, S. 243–266.

<sup>15</sup> Daudzajos teorētiskajos rakstos, sākot ar apcerējumu “Par vācu arhitektūru” (*Von deutscher Baukunst*, 1772), Gēte domā par kultūras attīstību iepreti antikajai tradīcijai, īpaši pamanāmi biogrāfiskajā skicē par Vinkelmani.



noiešanu lejā, apakšā, dziļumā (Fausts nolaižas atpakaļ pie Mātēm, Helēna un Eiforions – pie Persefones), nevis vidus stāvokļa atrašanu, uz kuru tiecas kultūras attīstības perspektīvā iezīmētais *stils*.

Pētījuma mērķis ir (no)skaidrot, kā Šillera kultūras koncepcija īstenojas Gētes traģēdijā “Fausts”. Tamdēļ nepieciešams izsekot Šillera kultūras definējumam, vienlaicīgi velkot paralēles ar attiecīgo Gētes versiju un māksliniecisko tās īstenojumu traģēdijā, izmantojot hermeneitisko pieeju. Gadamera hermeneitika veidojusies spēcīgā Šillera spēles teorijas ietekmē, tā sniedz instrukcijas laikmetu kultūrindekācijas atklājošās literatūras klasikas saprašanai.<sup>16</sup>

## I. Divas kultūras un atgriešanās noteiksme

Apcerējumā “Par naivo un sentimentālo dzeju” Šillers izšķir divas, secīgi vienu otrai sekojošas kultūras, visumā (tāpat kā Gēte) balstoties Vinkelmana, Lesinga un Didro atziņās,<sup>17</sup> protams, gūstot ierosmes arī

<sup>16</sup> Gadamers savā darbā “Patiesība un metode” (*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960) ievēro Šillera devumu spēles teorijā, bet papildina viņa atziņas ar savām: spēle ir mākslas darba būtmes un patiesības izziņas veids, atbrīvošanās, transformēšanās un atgriešanās patiesajā; uztvērējs, pilnībā nododoties mākslas spēlei, atrod pats sevi; spēle tiek spēlēta bez nolūka un piepūles kā cikliska, sevi atjaunojoša, katreiz citādāk izkārtota **šurpu turpu kustība** (izcēlums mans – O. S.) pašas kustības dēļ; tā ir tapšana; klātbūtne; pašparāde, izvēloties noteiktu spēli, zinot, ka tiek spēlēts, bet nezinot, kas šajā spēlē tiek zināts; medijs; transformācija uzbūvē vai jēgveselumā (nepārejošais no pārejošā); spēle atklājas spēlējotajos, nemitīgi pašatjaunojoties; spēle ir risks u. tml. (Sk.: Gadamers H.G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999, 106.–134. lpp.)

<sup>17</sup> Frīdrihs Niče (*Nietzsche*, 1844–1900) agrīnajā apcerējumā “Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb grieķi un pesimisms” (*Die Geburt der Tragödie oder: Griechentum und Pessimismus*, 1871) acimredzami iedvesmojies no Šillera. *Naivais* Ničem nozīmē apolloniskās kultūras triumfu, augstāko sasniegumu punktu, nogrimšanu šķītuma skaistumā. *Sentimentālais* drīzāk ir *sokratiskās*, cilvēka patvaļīgi veidotās, un dabas attālinātās un prāta spējas balstītās, cilvēku šķeļošās kultūras apzīmējums. Uz šī *naivā un sentimentālā, homēriskā un sokratiskā* kā cilvēka gribas radītu vienpusību fona viņš izceļ to, pie kā jāatgriežas: pie dabas nepārspējamā snieguma, vienojošā, brīva cilvēka bailes un rūpes pārvarošā “sausmu pilnā pasaules uzskata un visjutīgākās ciestspejas” – dionisiskā. Niče ideju par (sajjūtu un prāta ideālo saskaņu un līdzsvaru, kas bija vērojama sengrieķu kultūrā, uzskata par neīstenojamu un neatkārtojamu, gluži kā Šillers, tāpēc ievieto jābūtības sfērā. Bet jābūtīgais izgaismojas šķietamībā, ko pārzina pareģotājs Apollons.



savstarpējā sarakstē ar Gēti:<sup>18</sup> *naivā* kultūra,<sup>19</sup> ko reprezentē sengrieķu māksla (Homēra (*Όμηρος*, ap 8. gs. p. m. ē.) eposi) un Šillera laika kultūra, kuru viņš nosauc par *sentimentālo* un kuru pārstāv lielākā daļa apgaismības laikmeta mākslinieku, arī viņš pats. *Naivā* kultūra tiecas uz dabas atdarinājumu bez iepriekšēja nodoma, bet īstenības kopija tajā nav nejausa patiesības atklāsmē, un *naivais* atbilst nevis Gētes *vienkāršā atdarinājuma*, bet *stila* principiem. Šķiet, atšķirība rodama mērķa apziņas pakāpē. *Stila* izkopējs tver abus polārās dziņās balstītus jaunrades pretstatus un savieno tos savā mākslas darbā apzināti, redzot dalījumu un pāreju, ko nevarētu teikt par *naivo* mākslinieku, viņa darbos jutekliskums un prāts, pieredzētais un tīrais sadzīvo tik harmoniski, ka dziņu šķirums nav iespējams. Gēte atzīst, ka cilvēks: 1) daudz ko spēj radīt, lietderīgi izmantojot atsevišķus spēkus; 2) ko sevišķu tas spēj radīt tikai dažādu spēju mijiedarbībā; 3) savukārt vienīgo un pavisam negaidīto tas rada, kad viņā vienmērīgi savienojas visas īpašības. Tā tas bija pie antikajiem, īpaši grieķiem to labākajos laikos. Pirmo un otro veicam mēs, vēlāko paaudžu cilvēki.<sup>20</sup>

Patiesa brīvība rodas tad, kad cilvēks ir sasniedzis pilnību, kad abas dziņas, sajūtas un domāšana, viņā ir attīstījušās. Tālab, Šilleraprāt, patiesi

<sup>18</sup> Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Goethe J. W. *Sämtliche Werke*. Münchner Ausgabe. Band 8. 1. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1990.

<sup>19</sup> Šillera izvēli par labu apzīmējumam *naivā* māksla ietekmē "Spriestspējas kritika" (*Kritik der Urteilstkraft*, 1790). Definējot *cildeno*, Kants (*Kant*, 1724–1804) ieminas par *naivo*: "Kaut ko tādu, kas ir abu (pašcieņas un gaumes – O. S.) sakopojums, redzam naivitātē, kur uz āru izlaužas vaļsirdība, kas sākotnēji ir cilvēka dabiska īpašība – pretēji izlikšanās mākslai, kas kļuvusi par otro dabu. [...] Ka skaistā, kaut arī neistā šķietamība, kurai mūsu spriedumā parasti ir liela nozīme, pēkšņi pārvēršas par neko, ka mūsos pašos it kā tiek atmascots viltnieks, tas izraisa dvēseles kustību, kas secīgi **vēršas divos pretējos virzienos** (izcēlums mans – O. S.), dziednieciski sapurinot ķermeņi." (Kants I. *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 141. lpp.) Šillers precizē, ka Kants skata vien nejausi *naivo* un nosauc abu kultūru saduras pamatu: patiesība un izlikšanās, pēdējā kļūst aktuāla Lesinga, Didro un Gētes apcerējumos jaunlaiku mākslas mākslīguma (vācu: *künstlich*) kontekstā: māksla producē dabas īstenības kopijas bez idejas (būtības) atklājuma, tas nav morāla cilvēka cienīgi.

<sup>20</sup> Goethe J.W. *Winkelmann und sein Jahrhundert: In Briefen und Aufsätzen*. Tübingen: J. G. Cotta, 1805, S. 393.–394.

brīvs ir *naivais* antīkais cilvēks. Grieķi izdzēš no sava ideāla vaibstiem kopā ar sliecību (tieksmi) jebkādas gribas pēdas vai, citiem vārdiem sakot, viņi padara tās neatšķiramas un jo cieši savieno.<sup>21</sup>

Dabai ir savi, no cilvēka gribas un prāta neatkarīgi mūžīgi likumi, kur viss un katrs pastāv vien sevis paša dēļ (vācu: *um ihrer selbst willen*). *Vienkāršs* šīs nepieciešamības *atdarinājums* patiesā dabas cienītājā nenovēršami radīs vilšanos.<sup>22</sup> Šillers atgādina, ka bauda, ko sniedz daba, ir morāla rakstura, jo tā raida ne vien formas (skaists), bet arī idejas (griba), un tieši to mēs dabā mīlam: nepārtraukto, mierīgo jaunradi, nemainīgos likumos balstītu brīvu rosību, iekšējo nepieciešamību un mūžīgo vienību ar sevi pašu. “Mēs arī tādi bijām, un tādiem mums atkal jāklūst. [...] Mēs bijām daba, un mūsu kultūra – ar prāta un brīvības palīdzību vērsīs mūs atpakaļ.”<sup>23</sup> Cilvēks ir attālinājies no dabas prāta un brīvības dēļ, un tieši prāts un brīvība palīdzēs atgriezties pie *zaudētās bērnības*. Šillers pieļauj domu, ka savā kustībā viņa laika kultūra spēj atgūt pagātnes vērtības, taču atgriezties tās autentiskajā, nevainīgajā bērnišķībā un nepastarpinātībā – vairs nekad. Atgriešanos ierosina idejas tvirtspējīgais *morālais gars* (jeb griba – O. S.).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Citiem vārdiem sakot, *naivā* kultūra aptver uzreiz abas pasaules, tādā veidā izgaist kā materiālā dabas likumu, tā arī garīga – morālā likuma piespiešana, un no šo abu nepieciešamību vienības rodas patiesa brīvība. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 19. Brief.)

<sup>22</sup> Šo domu Šillers aizgūst no Kanta. Skat. Kanta “Spriestspējas kritikā” 42. § “Intelektuālā interese par skaisto”: var precīzi atdarināt lakstīgalas pogošanu, bet baudu izjauc ilūzijas par tās autentiskumu sabrukums. (Kants I. *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 116. lpp.)

<sup>23</sup> Schiller F. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. (Lasīts 2019. gada 14. februārī elektroniskā formātā: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3347/1>)

<sup>24</sup> Atgriešanās sākumā, dabā, Šilleram un citiem Vētru un dziņu laikmeta (vācu: *Sturm und Drang*) rakstniekiem ir ļabi pazīstams motīvs un sauklis no Žana Žaka Ruso (*Jean Jacques Rousseau*, 1712–1778) tekstiem. Atgriešanās ir simbolisks akts Gētes traģēdijā “Fausts”. Fausta gaitu forsēti paveic pilnībā “atjutekliskotais”, sterilā mēģenē iesprostotais, gaismu izstarojošais (mājiens un Plotina (*Πλωτῖνος*, ap 204–270) Nūsu?) Homunkuls. Lietu būtības viņš redz jau sākotnēji, tamdēļ viņu pievelk nevis vienotais, bet atsevišķais, nevis mūžīgais, bet nīcīgais, nevis patiesība, bet īstenība. Ilgās pēc juteliskās dziņas viņš apņemas griezties atpakaļ, no skaistā paša par sevi – uz atsevišķo skaisto, no veselā vai pilnības – pie atsevišķā vai sikākā iespējamā. (Goethe: Faust II, V. 8458–8480)

Dabas pilnība glabā cilvēka augstākā piepildījuma formu vai cilvēciskuma<sup>25</sup> paraugtēlu kā iespēju (atstājot vietu izvēlei), tāpēc tās uzlūkojums rada cilvēkā priekpilnu enerģijas uzplūdu. Dabā ir vērojams, no kā cilvēks distancējas ar savu jaunradi.<sup>26</sup> Atgriezties pie *naiṽās* kultūras vērtībām būtu iespējams, ja cilvēka griba atkal brīvi sekotu nepieciešamībai, bet neierobežotā fantāzija – prātam, proti, ja jutekliskais, ar gribējspēju apveltītais cilvēks, kurš sapņo par *svētlaimi* (pēc Ādama Fergusona (*Ferguson*, 1723–1816)) zemes virsū jeb visu mērķu, “kuri iespējami, pateicoties dabai ārpus viņa un viņā”,<sup>27</sup> piepildījumu, vienlaicīgi ieņems sevī arī gribas spēju. Šillers atzīst, ka tikai cilvēks spēj nepieciešamo vērst par brīvo, no fiziskās patvaļas pacelties pie morālās brīvības. Ja kāda dziņa dominē, tad kultūra ir *slima*; ja jutekliskais un morālais tiecas uz vienību, iedvesmu tam rodot dabā, tad kultūra ir *vesela*.

*Veselās* kultūras nesēji senie grieķi gan sajūtās, gan tikumos stāv dabai vistuvāk.<sup>28</sup> Šķiet, ka viņiem nav svarīgi, kas pastāv pats par sevi un kas, pateicoties cilvēka jaunradei. Ziņkārība tomēr vairāk liek kavēties dabā. Daba viņiem ir pieredzes materiāls un darbīgs, uztverošs subjekts, kas ir pašsaprotami tiem, kuri dzīvo saskaņā ar dabu un skaidri apzinās un pārvalda sava cilvēciskuma robežas.

Gēte atzīst, ka antikajā kultūrā visi pievēršas (vis)tuvākajam, īstajam, patiesīgajam, un viņu fantāzijas augļi ir no miesas un asinīm. Cilvēks un

<sup>25</sup> Apzīmējums “cilvēciskums” ar izskaņu *-ums* konkrētā pētījumā tiek izmantots ar nozīmi ‘cilvēka būtība’ pēc analogijas ar tam pretēju apzīmējumu “dzīvnieciskums”; apzīmējumu “cilvēciskā daba” vai “cilvēciskās dabas pilnība” lietojums blakus jēdzienam “daba” – nepieciešamības, jutekliskuma, īstenības, satura vai matērijas nozīmē – varētu radīt pārpratumus.

<sup>26</sup> Doma par dabu, kas atvēr cilvēkam izvirzīt savus mērķus, aizgūta no Kanta. (Sk.: Kant I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 1784. Lasīts 2019. gada 6. aprīlī elektroniskā formātā: <https://gutenberg.spiegel.de/buch/beantwortung-der-frage-was-ist-aufklarung-3505/3>.)

<sup>27</sup> Kants I. *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003, 217. lpp.

<sup>28</sup> Grieķi no katra instinkta prasa tikumisku uzdevumu. Daba viņiem nekad nav tikai daba, tāpēc tie nekautrējas to pielūgt. Prāts nekad nav tikai prāts, tāpēc tie nešaubās par tā mērauklu. Viņu poēzijā daba saplūst ar tikumību, matērija – ar garu, zeme – ar debesīm. (Schiller F. *Über Anmut und Würde. Thalia. Hrsg. von F. Schiller. Dritten Theil. Erstes Stück der Jahrganges 1793*. Leipzig: bey Georg Joahim Gölfchen, 1969, S. 124.–125.)

cilvēciskais tiek godāts visaugstāk. Cilvēka iekšējās un ārējās mijattiecības ar pasauli tiek atveidotas ar tādu prasmi, ka kļūst uzskatāmas. Toreiz vēl nešķēļas jūtas un vērojums. Antīko aicinājums ir ne tikai baudīt laimi, viņi prot pārvarēt nelaimi, viņu veselais saprāts viegli un ātri atkopjas pēc katra satricinājuma. Ja cilvēka veselīgā daba ir viengabalaina, ja cilvēks sajūt sevi pasaulē kā kādā diženā, daiļā un cienīgā veselumā, kura izbaudīšana raisa viņā tīru un brīvu sajūsmu, tad Visums savu mērķi ir sasniedzis, tā ir tapšanas un pastāvēšanas virsotne.<sup>29</sup> Antīkais cilvēks, saskāries ar dzīves dramatismu, personificē dabas parādības, atbrīvojot tās no nepieciešamības miera: iztēle meklē brīvās gribas izpausmes tur, kur valda ierobežotība, dzīvīgumu un darbīgumu – tur, kur īstenībā to pietrūkst. Dievs iegūst cilvēka vaibstus, lai cilvēku paceltu līdz dievībai.

Turklāt antīkais cilvēks nekad nav izvēles priekšā. Viņa cilvēciskumā ierādīta vieta dabai un savukārt dabā – cilvēciskumam. Formas viņam dod visu vienojošā daba, ne sadalošā sapratne. Šajā *pirmskultūras* (vēl viens *nai-vās* kultūras apzīmējums Šillera tekstos – O. S.) stāvoklī cilvēka jūtas un prāts, uztveres un pašdarbības (vācu: *Selbsttätigkeit*) spējas vēl nenonāk pret-runā, uztvertais nekad nav bezveidīga nejaušības un domātais – bezsaturiska iztēles spēle, jo pirmais izriet no nepieciešamības, bet otrais – no īstenības.

*Pirmskultūras* cilvēka vienkāršā un harmoniskā daba ir atvērta īstenībai, un viņa māksla ir šīs īstenības pilnīgais, jutekliski precīzais un dzīvais atdarinājums, viņš ideāli tēlo īstenību, tas, Šillera vārdiem sakot, ir *absolūts* atveidojums. Gēte apcerējumā par Vinkelmani atzīst, ka grieķiem ir nozīmīgs tikai tas, kas patiesi notiek, bet mums – tikai tas, ko mēs domājam vai jūtam. Ko līdzīgu saka arī viņa Mefistofelis (Goethe: Faust II, V. 9685.–9686.). Līdzsvars starp dziņām, starp īstenību un patiesību, saturu un formu, ir spilgta *pirmskultūras* stāvokļa iezīme. Katrs atsevišķais grieķis spēj pašpietiekami reprezentēt savu kutūrlaikmetu, Šillera un Gētes laika cilvēks to neuzdrošinātos. “Viss kas tik notiek vien / Šo baltu dienu, / Bēdīga atbalss tik ir / Raženām senām dienām.” (Goethe: Faust II, V. 9637.–9640.)

Savukārt *kultūras* stāvoklī māksla ar savu viengabalainības deficītu nosveras uz vienas vai otras dziņas pusi un nožēlā par zaudēto līdzsvaru

<sup>29</sup> Goethe J. W. *Winkelmann und sein Jahrhundert: In Briefen und Aufsätzen*, S. 393.–397.

spiesta meklēt dabu ārpus sevis. Ja *pirmskultūras* stāvoklī cilvēks tver pasauli dabiski, tad *kultūras* stāvoklī – sašķeltais cilvēks izmisīgi tver dabisko, nespējot aptvert, ka daba mīt viņā pašā. *Pirmskultūras* dzejnieks ir objekta pārņemts, būdams reizē radāmais un radītājs, topošais un tapušais (pēc Špenglera), viņš pats ir daba un tāpēc to nemeklē.

*Sentimentālais* cilvēks savā *kultūras* stāvoklī spēj attēlot vien nesasniedzamo, bezgalīgo īstenības ideālu, un tas ir *absolūta* atveidojums. Mēģinot atmodināt sevi pirmatnīgo, ne ar ko nepastarpināto dabu, viņš var būt tikai ceļā uz to.<sup>30</sup> *Kultūras* stāvoklī dzejnieks brīvā fantāzijā vai zinātnieks sapratnes likumdošanas azartā aiziet no īstenības, taču, Šilleraprāt, nekad tomēr nezaudē saikni ar *naivo* un patur iespēju atgriezties. *Morālais gars* jeb griba dzen viņu atpakaļ.<sup>31</sup>

Spēja būt līdzsvarā ir *pirmskultūras* cilvēka noteiksme, *kultūras* stāvoklī par tādu kļūst morālās ilgas to atgūt, tādēļ *kultūras* cilvēks iesaistās nemitīgā balansēšanas spēlē ar risku nesasniegt vai pārsniegt vēlamu.<sup>32</sup> Un tas,

<sup>30</sup> Šillers ievēro, ka antikais cilvēks vienmēr orientējas uz kādu apjomu (sava cilvēciskuma robežas), *pēcantikais* (vācu: *nachantike*) cilvēks – vairs ne, tamdēļ formas ierobežojumus savam saturam atceļ. Špenglers, raksturojot *faustisko* kultūru, ņem to vērā.

<sup>31</sup> Traktātā "Par grāciju un cieņu" Šillers nosauc gribu par virsjūtu instanci, kas nav pakļauta ne dabas, ne prāta likumam, bet atrodas starp tiem un pati izvēlas, kam sekot. Klausot prātam pirms instinkta, griba rīkojas tikumiski. Daba var ar afekta spēku prasīt tūlītēju gribas reakciju, bet gribai viltīgi jāpatur daba bezdarbībā, kamēr sāk runāt prāts. (Über Anmut und Würde. *Thalia. Hrsrg. von F. Schiller. Dritten Theil. Erstes Stück der Jahrganges 1793.* Leipzig: bey Georg Joahim Gölfchen, 1969, S. 106.) Ši prāta un instinkta attiecība ir Fausta un Mefistofeļa divvienības atslēga un atsauc atmiņā Kanta gribas un jūtu pārslēgšanas mehānismu.

<sup>32</sup> Balansēšanas motīvs, šķiet, aizsākts Platona (Πλάτων, 427–348. p. m. ē.) dialogā "Dzīres" (Συμπόσιον, 385–380 p. m. ē.), Erotā tēlā. Mīlēt var, atbilstoši divām Afrodītēm, nepastāvīgo jeb zūdošo un pastāvīgo jeb nezūdošo. Eroti ir divi, tie jālidzsvaro (Συμπόσιον, 187c; 188a). Erots ir ilgas pēc daļu vienības (Συμπόσιον, 193a). Dabā vērojams Erotu pretnostatījums, kultūra tiecas uz Erotu saskaņu. Cilvēks savā radošumā spēj harmonizēt to, kas šķiet nesavienojams. Pirms Erotā valdīja nepieciešamība (Συμπόσιον, 197), divi Eroti nozīmē izveles iespēju.

Savukārt atgriešanās motīvs kā cilvēka noteiksme mītos un daiļliteratūrā iemiesota Oidipa, Oresta, Odiseja, Kristus, arī Fausta u. c. tēlos, Gētes daiļradē – jau tēmu par mūžīgo žīdu risinot (*Des Ewigen Juden erster Fetzen*, 1774). Klasiskajā Valpurģu naktī Fausts atceras tieši tos tēlus, kurus raksturo atgriešanās rituāls (Oidips, Odisejs). (Goethe: Faust II, V. 7181.–7190.)

ko viņš zaudē šajā spēlē, ir laiks, tas, ko iegūst – pieredze. Īstenības galiņš un ideju bezgalīgums vienmēr ir *sentimentālā* cilvēka acu priekšā, viena vai otra iespaida pārsvars tēlā ir mākslinieka ziņā. *Naivais* dzejnieks ir uzticīgs dabai, izmantojot tās formas, no sava satura (īstenības) viņš nekad nenovirzīsies. “Ja *jaunais* cilvēks (Gētes laika kultūras nesējs – O. S.) gandrīz jebkurā vērojumā tiecas uz bezgalīgo, lai beidzot, ja laimēsies, **atkal atgrieztos izejas punktā** (izcēlums mans – O. S.), tad antīkie sajuta lielāko baudu tikai šīs daiļās pasaules brīnišķajās robežās. Te viņi nolikti, te viņu aicinājums, te viņu darbībai bija noiets, viņu kaislei – objekts un viela.”<sup>33</sup> Ja *naivajā* mākslā iztēli priecē priekšmeta dzīvā īstenība, kas ir skaista pati par sevi (neko citu baudītājs tur nemeklē), tad *sentimentālā* poēzija piedāvā lasītājam svārstīgu un apšaubāmu sakara meklējuma procedūru starp izteiles priekšstatu (tēlu), tātad īstenības pastarpinājumu, un kādu prāta ideju.

Ja *sentimentālais* dzejnieks Gētes *stila* limeni varētu sasniegt, attīstot savas spējas gan dabas, gan prāta laukā, tad Šillera aprakstīto *naivo* vai *pirmskultūras* ideālo stāvokli kā fiksēto vidu starp pretējo dziņu poliēm – nekad. Gētes ideāls ir palicis aiz mugurē (apakšā), zinot to un līdzinoties tam, var sasniegt kvalitatīvi jaunu virsotni – *stilu*. Šillera ideāls ir visu laiku priekšā – virzoties uz to no jebkura pola. Tas paliek aiz muguras, ja tam paskrien garām. *Kultūras* stāvokli cilvēks savā jaunradē izvēlas sekot prātam vai gribai, formai vai likumam un, ignorējot juteklisko, nenovēršami paskrien garām līdzsvara punktam, nonākot otrā galējībā.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Goethe J.W. *Winkelmann und sein Jahrhundert: In Briefen und Aufsätzen*, S. 394.

<sup>34</sup> Tradicionālā Gētes traģēdijas interpretācijā šādā stāvoklī mēs atrodam Faustu, kurš, Mefistofēla provocēts, atgriežas atpakaļ pie dabas (gan tikai ārpus sevis), atkal nonāk vienpusības varā un skatās vairs ne jutekliski tveramā (Margrieta), bet gan pārļāicīgā skaistā formas virzienā (Helēna). Gēte uzrāda šo vienpusību kā slimības simptomu Fausta slavenajā dialogā ar Vāgneru par divu dvēseļu cīņu. (Goethe: Faust II, V. 1110.–1125.) Fausts kā *slimās* kultūras cilvēks “noliedz dabu tās likumīgā darbības laukā, lai izjustu tās tirāniju tikumu laukā”. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 5. Brief.)

## II. Slimās kultūras vai kultūras stāvokļa simptomi

Šillers meklē kultūras sirgšanas iemeslus, varbūt tā ir nespēja savā virzībā laicīgi apstāties, ja pieņem, ka pilnība ir vidū starp dziņu pretstatiem? Cilvēkam jāsažūt, jo viņš apzinās, un jāapzinās, jo viņš sajūt. Kamēr viņš izslēdz vienu no šīm dziņām vai apmierinās ar katru pēc kārtas, viņš nebūs spējīgs zināt, ka viņš ir cilvēks šī vārda pilnā nozīmē.<sup>35</sup> “Kamēr viņš tikai sajūt, viņa personība vai absolūta esamība priekš viņa paliek noslēpums, kamēr viņš tikai domā, viņam būs noslēpums viņa eksistence laikā vai viņa stāvoklis.”<sup>36</sup> Maldīšanos un tai sekojošo atgriešanos ceļa sākumā, lai turpmāk atrastu vidu, Šillers redz kā ciklisku kustību. Cilvēciskums nav atjaunojams bez virzības no *pirmskultūras* stāvokļa uz *kultūru* un atpakaļ. *Sentimentālā* māksla, jebkura cita slimīga novirze no līdzsvara arī ir kultūras pilnveides vai atveseļošanās procesa liecība. Turklāt var gadīties, ka kāds *kultūras* stāvokli, slīpējot līdzsvara sasniegšanas prasmes, pienāk vistuvāk ideālam un apgūst augstāko balansētspējas līmeni / pakāpi Gētes *stila* izpratnē.

Kultūras nomaina viena otru (*stāvokļa* jēdziens to paredz) un atšķiras ar balansēšanas sasniegumiem to produktos, *absolūta* atveidojumos. Šillers vairākkārt uzsver, ka *sentimentālais* sāk savu brīvo rosību tur, kur *naivais* savu nepieciešamo darbību pabeidz. Attīstība šeit tiek attiecināta uz kultūru miju un atsevišķu kultūru balansēšanas (ne)veiksmes pieredzi, kas arī nosaka to robežas. Vienpusīgs cilvēcisko spēju izmantojums nenovēršami noved atsevišķu indivīdu pie kļūdām, bet cilvēci – pie patiesības. Šāds maldu traktējums atgādina Fausta un Mefistofeļa ceļojuma jēgu, kas iezīmēta jau Dieva teiktajā: “Kaut viņa (Fausta – O. S.) gars vēl saistīts šaubu valgos, / Drīz mana apskaidrība viņu algos.” (Goethe: Faust I, V. 308.–309.)

<sup>35</sup> Šillers atzīst brīvības un nepieciešamības vienlaicīgumu cilvēkā par ideālu, savā argumentācijā izvērs to kā jebūtības pielāvumu šķītumā (mākslā): kā būtu, ja būtu. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 12. Brief.)

<sup>36</sup> Turpat, 14. Brief.

Kultūras tips tādējādi nosakāms atkarībā no attieksmes pret polārām dziņām (vācu: *der Trieb*), no to saskaņošanas (ne)veiksmēm un, protams, vispirms jau no līdzsvara sasniegšanas pieļāvuma kā tāda. Šilleraprāt, *kultūras* stāvokli nebeidzama cikliska kustība uz priekšu un atpakaļ *naivā* ideāla meklējumos ir nebeidzama balansēšanas spēle, nevis pakāpeniska virzība uz sasniedzamo augšgalu, kā tas ir Gētes teorijā vai deģenerācija Ničes, Špenglera u. c. *sokratiskās* kultūras kritiķu teorijās. Dziņu līdzsvarošanās īstenojama vien brīvā jaunradē, kur cilvēciskums var izpausties savā pilnībā, ceļš uz prāta jēdzieniem ved caur to. Ja tomēr tiek atrasti citi ceļi, tie vienmēr apliecinās cilvēciskuma trūkumu un vienpusību.<sup>37</sup> Gētes ietekmē Šillers *kultūras* stāvokli redz divus uz dziņu izlīdzinājumu vērstus jaunrades paņēmienus: *naivs*, bet individualizēts paša uztverta priekšmeta attēlojums (individuāls saturs, aizgūta kopīgota forma); *sentimentāls* paša izvīrītu ideālu atveidojums, bet tā, lai īstenība tiek tiem līdzī (individuāla forma, no dabas aizgūts, kopīgošanai piemērots saturs).<sup>38</sup>

Jaunrades misija *kultūras* stāvokli ir divējāda, bet, salīdzinot ar *naivo* laikmetu, ārēja un mākslīga: sargāt jutekliskumu no brīvības aneksijas un otrādi – personību no sajūtu spēka, t. i., nodrošināt to savstarpējo koordināciju, ievērot to robežas.<sup>39</sup>

Daba ļāva *naivajam* cilvēkam rīkoties kā nedalāmam, vienmēr patstāvīgam un pabeigtam veselumam un pārstāvēt īstenības priekšā

<sup>37</sup> Gan cilvēcē kopumā, gan atsevišķā cilvēkā Šillers novēro attīstību: sākumā viņa darbojas tikai viena dziņa no abām [...]. Cilvēks sāk ar tiešo (juteklisko) dzīvi, lai nonāktu līdz formai, viņš sākumā ir *indivīds* un tikai tad – *personība*. *Personība* tādā veidā ir cilvēks, kurš nobriedis sasniedz vidu. Formas un likuma izziņa nav iespējama bez balansēšanas posma, citiem vārdiem sakot, bez jaunrades nav izziņas. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 20. Brief.)

<sup>38</sup> Šillers gluži kā Dzejnieks Gētes traģēdijas “Prologā debesīs” atzīst, ka mākslinieks var savienot to, ko daba izšķīrusi, un sadalīt to, ko daba savienojusi. (Goethe: Faust I, V. 148.–157.) Dzejnieks vienādā mērā pārkāpj savas robežas gadījumā, kad piedēvē savam ideālam (formai) esamību un kad ar šī ideāla palīdzību tiecas īstenot noteiktu esamību. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 26. Brief.)

<sup>39</sup> Turpat, 13. Brief.



cilvēciskumu visā tā saturiskajā pilnībā, kad nav vairs kur tiekties. *Sentimentālajam* cilvēkam daba iedvesa dzīvīgu rosību, nemitīgas faustiskas ilgas, aicinājumu un apņemšanos atjaunot šo abstraktās domāšanas sašķelto veselumu, turklāt, ideālā kārtā, no iekšējiem resursiem jeb no sevis paša (vācu: *Lebendige, was sich aus sich selbst fortschreitend entwickelt*). At- rast dabu sevī nozīmē ieraudzīt un atjaunot savu cietušo cilvēciskumu, ļaut tam pilnībā apliecināties, vienlaicīgi priecājoties gan par neierobežoto prātu, tā spēju priekšmetos atpazīt idejas, gan par ierobežoto īstenību.

Gēte, raksturojot Vinkelmani kā cilvēku, kam izdevies sasniegt dziņu līdzsvaru, acīmredzot patur prātā savu Faustu, kurš kļīst starp klasiskās Valpurģu nakts, *naivās* kultūras simbola, senajiem gariem, Helēnu meklējot: “Jaunais cilvēks atrodas [...] spēles varā, jo viņam draud izšķīšana tik daudzveidīga izzināmā izpētē, pazust savstarpēji nesaistītās zināšanās, bez antīkajiem raksturīgās iespējas aizpildīt iztrūkstošo ar paša personības pilnību. Lai cik daudz Vinkelmanis **klaiņotu** (izcēlums mans – O. S.) izzināmajā vai izziņas vērtajā, mīlestības un grības, daļēji **nepieciešamības vadīts**, viņš agri vai vēl tomēr **atgriezās pie antīkās** (izcēlums mans – O. S.), īpaši grieķu, pasaules.”<sup>40</sup>

Šilleraprāt, atgriezties sākumā, lai, iespējams, šoreiz atrastu līdzsvaru, nozīmē reizē arī virzību uz priekšu, uz pretrunas pārvarējušo cilvēciskumu, labprātīgi savienojot tieksmes un likumus, kas nav nekas cits kā ar īstenību saliedēts skaistā (vācu: *die Schönheit*) ideāls, satura un formas saskaņa jaunrades jeb *estētiskajā* spēlē: oriģinālu saturu ietverot zināmā formā vai oriģinālu formu piemērojot zināmam saturam. Šāda veida mākslu Šillers sauc par isto.<sup>41</sup> *Īsts* mākslinieks tiecas atklāt ideālo iespējamā un nepieciešamā savienībā.<sup>42</sup>

*Naivā* māksla kā *absolūts* atveidojums iztiek bez pastarpinājuma, pār- ejas posma, bez individuālas formas, bez ideāla, kas sagatavotu kopīgotas

<sup>40</sup> Goethe J. W. *Winkelmann und sein Jahrhundert*, S. 396.

<sup>41</sup> *Neista* māksla, Šilleraprāt, ir iespējama gan *naivās*, gan *sentimentālās* kultūras laik- metā: var atstāt dabu brīvības kā tādas dēļ un palikt bez likuma vai arī otrādi. *Naivajai* mākslai draud vulgāras, zemiskas dabas nospiedumi, sentimentālajai – neiedomājami fan- tastiki darinājumi, aiz kuriem pazūd jēdziens.

<sup>42</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 9. Brief.

formas vērojumam un atveidei. Patiesība antīkās mimēzes gadījumā reizē ir īstenības (kā ir) un jēdziena (kā jābūt) savērpums, starp tiem nekas nestāv atbilstoši “tīrajam cilvēciskuma standartam”.<sup>43</sup> Šādas mākslas uz-tverei acīmredzot nepieciešama noteicošā spriestspēja, kur jābūtīgais ir zināms / nosakāms. Īstenība tieši atsedz cilvēciskumu un tas savukārt tieši atklājas caur īstenību. Vērojot dabu, cilvēks tver skaisto: notiek automātiska pārslēgšanās no nepieciešamā uz brīvo un otrādi. Var pieņemt, ka pastarpinājumu sistēma, oriģinālās formas, ko producē *sentimentālā* kultūra, padara balansēšanas amplitūdu plašāku un līdz ar to jēdzienu (absolūto formu vai absolūto likumu) nepārskatāmāku. Kants savā “Spriestspējas kritikā” līdzās noteicošajai spriestspējai izceļ reflektīvo, kad jābūtīgā aprises kļūst gaužām neskaidras un dažādi interpretējamās. Tas ir māksliniecisko pastarpinājumu radīts efekts (Platons droši vien sa-cītu – defekts): izejas punkta noteiktība un mērķa, uz kuru virzies, nenoteiktība. Gadamers raksta: šādā spēlē ir zināms, ka tiek spēlēts, bet nekad nav zināms tas, kas ir zināms spēlējot.<sup>44</sup> Gēte atzinis, ka mākslā atveido-jamais jēdziens nekad nav skaidrs. Mākslā, tāpat kā dzīvē, ir darišana nevis ar kaut ko sastingušu un pabeigtu, bet ar pastāvīgu un bezgalīgu kustību.<sup>45</sup> Ar to *absolūta* atveidojums ar svārstību produktu – pastarpinā-jumiem (sava veida akcīdencēm – O. S.) atšķiras no *absolūtā* vai tiešā atveidojuma.

Pastarpinājumi nav nekas cits kā mākslinieku individuālo formu jaunrades invāzija līdzsvarojumā spēlē, tēlainis savu jēdzienu producēšanas (un kopīgošanas mēģinājumu) rezultāts, Gētes labākās *manieres* produkcija, Gadamera vārdiem izteikts – *transformēšanās uzbūvē* vai *jēgveselumā*. Tādā veidā, vingrinoties individuālo formu jaunradē,<sup>46</sup> varēs tvert un atveidot arī absolūto, kā tas organiski izdevies *naiṽās* kultūras nesējiem, turklāt bez lieka resursu patēriņa.

<sup>43</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 4. Brief.

<sup>44</sup> Gadamers H. G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999, 107., 134. lpp.

<sup>45</sup> Goethe J. W. *Winkelmann und sein Jahrhundert*, S. 420.

<sup>46</sup> Par cilvēka cienīgu jaunrades spēli liecina formas piešķiršana saturam. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 27. Brief.)

*Naiwā* kultūra savās mākslinieciskajās izpausmēs savieno kustību un statiku,<sup>47</sup> bet *sentimentālā* kultūra un tās tipoloģiskais tēls kā nepilnīguma iemiesojums uzrāda nepārtrauktu tiecību uz kaut ko gana neskaidru un bezgalīgu. Maldu dēļ laikietilpīgā pārvietošanās uz vidu visbiežāk sagādā vilšanos kustības veicējam viņa galīguma vai kāda cita nepieciešama iemesla dēļ. Gētes traģēdijā pats Fausts, viņa mācekļis Vāgners ar nožēlu un Mefistofelis ar ļaunu prieku (ka “nieks iznīkst” (Goethe: Faust II, V. 11595.–11600.)) regulāri atgādina par cilvēka dzīves ierobežotību un neatgriezeniskumu. Motīvs par cilvēka nīcīgumu izskan jau Homēra “Iliādā” (Ἰλιάς, 8.–7. gs. sākums p. m. ē.). Šillers šajā sakarā vairākkārt piemin uzmanību novērsošus pastarpinājumus jeb *liekos gājienu*s, izniekoto galīgas būtnes laiku, ko var uzskatīt par zaudējumiem kustības uz līdzsvaru veikumā.

Līdzsvara meklējumos virzība no vienas dziņas pie pretējās var kļūt neparedzama un nebeidzama. “Kad cilvēks sāk dot priekšroku formai, nevis matērijai un sāk nesaudzēt īstenību šķietamības dēļ, paveras viņa dzīvnieciskās esamības robežas, viņš iziet uz ceļa, kuram nav gala.”<sup>48</sup> Cik tiek atņemts vienam polam, otram nāk klāt, tiekšanās pie vienas dziņas notiek uz otras dziņas rēķina. Bet laikam jau nav citas iespējas attīstīt cilvēka dažādās spējas kā iesaistīt tās konfrontācijā. Tas, Šilleraprāt, ir kultūras rīks. Kamēr spējas ir sanaidotas, cilvēks ir tikai virzībā uz tādu

<sup>47</sup> Lesings apcerējumā “Lāokoonts jeb par glezniecības un poēzijas robežām” (*Laokoon oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*, 1766) Vinkelmaņa ietekmē par antikās kultūras paraugcilvēku nosauc Homēru: lietas, kuras koeksistē laikā (kā dzejā), sengrieķu ģēnijs sinhroni atklāj arī telpā (kā glezniecībā), rodas dzīvs, momentāno un secīgo sintezējošs darbības atveidojums. (Lesings G. E. *Laokoon oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*. 20. Kapitel. Lasīts 2019. gada 11. aprīlī elektroniskā formātā: <https://gutenberg.spiegel.de/buch/laokoon-1176/1>.) To, ko nav iespējams aprakstīt pa daļām, Homērs atklāj uztvērēja reakcijā. Un izmanto grāciju (vācu: *die Anmut*) kā literatūras priekšrocību. Vinkelmaņa un Lesinga ietekmē Šillers plaši pievērsās grācijai. Grācija ir brīvas kustības skaistums. Gleznotājs to tikai paredz. Tā ir iedarbīgāka par sastingušo skaistumu. Hironis izceļ Helēnas grāciju sarunā ar Faustu. (Goethe: Faust II, V. 7399.–7405.) Lesings uzver, ka laika un telpas priekšmetu prasmiģis savienojums ir atkarīģis tikai no to izvēģes. Savukārt priekšmetu izvēģi nosaka attiecīģas kultūģas specifika, Šillers šādu kultūģu nodēģeģ par *naiwo*.

<sup>48</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 27. Brief.

kultūru, kas pilnībā ļaus izpausties viņa dabai. Šo kustību var raksturot kā pārvietošanos no šobrīd dominējošās dziņas – otrās virzienā, iespējams, sasniedzot pretējās dziņas griestus un tad atkal vērstoties atpakaļ, bet jau meklējot vidu kā vajadzīgo radiovilni starp diviem citiem, jo lielāka novirze – jo stiprāka šņākoņa, sliktāka uztveramība, bet jo precīzāks trāpījums – jo skaidrāks skanējums. Gētes Fausts, tikai sirmā vecumā un akls būdams, pats uz savu roku meklē līdzsvaru, iztēlojas perspektīvu, kas paveras, tur nonākot: “Mēs beigās sasniedzam visaugstāko.” (Goethe: Faust II, V, 11562.) Nekam citam neatliek laika.

### III. Līdzsvarošanās spēle *kultūras* stāvoklī

Šillers uzskata, ka līdzsvaru iespējams atrast *estētiskajā* stāvoklī jeb jaunradē, kur nav zinātniskas pretenzijas uz jēdziena skaidrību. Pāreja no pasīvās sajūtu dziņas pie darbīgās domāšanas un gribas dziņas notiek *estētiskajā* stāvoklī, “ kaut arī šis stāvoklis atstāj pilnīgi neskartu mūsu intelektuālo un morālo stāju, tas ir nepieciešamais nosacījums, bez kura mēs nevaram sasniegt ne saprašanu, ne pārliecību.”<sup>49</sup> Jo juteklisku cilvēku skaistais aizved pie formas un domāšanas, garīgajam cilvēkam skaistais liek griezties atpakaļ pie satura un pievērš jutekliskajai pasaulei.<sup>50</sup> Līdzsvara meklējuma produktos – tēlainos pastarpinājumos var atklāt un ieraudzīt daiļo, tas ir brīva vērojuma produkts, ar to mēs ienākam ideju pasaulē, nepametot juteklisko pasauli.<sup>51</sup>

Šillers abu dziņu mijiedarbē redz jaunas dziņas dzimšanu. Jutekliskā dziņa rūpējas par maiņu, tātad laika saturu, formas dziņa – jebkuru maiņu,

<sup>49</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 23. Brief.

<sup>50</sup> Turpat, 18. Brief.

<sup>51</sup> Skaistais top jutekliskajā pasaulē, bet prātam tas rada baudu. Tas dzīvo abās pasaulēs: vienā (jutekliskajā) piedzimst, otrajā (prātā) tiek adaptēts. Starpnieks starp abām pasaulēm, Šilleraprāt, ir gaume. Gaume ir spēja novērtēt daiļo, tā rada prātā cieņu pret materiālo un jūtās – tieksmi uz racionālo. Skaistā nepastarpinātā vērojumā gaume ievēd idejās. (Schiller F. *Über Anmut und Würde*, S. 135.) Kants redz daiļā pamatu subjektivitātes apriorajā struktūrā, Šillers ar savu gaumes traktējumu acīmredzami runā viņam pretī. Gaume ļauj ieraudzīt patiesību. Tā ir nosacījums formas uztverei.

laiku un saturu pārvar, bet abas savieno spēles dziņa. Ja abu dziņu līdzāspastāvēšanas raksturs nosaka kultūru specifiku, robežas un to miju, tad trešā dziņa, divas iepriekšējās konfrontējot, nodrošina kultūras parādību jaunradi. Spēles dziņa izraisa līdzsvara meklējumu, kas raksturo Šillera īsto *sentimentālo* mākslu un Gētes *stila* metodi. Tā tiecas atgriezties *naivajā*, mēģinot panākt saskaņu ar vienlaicīgu fizisku un morālu spiedienu, ar “*dabas un prāta važām*”.<sup>52</sup>

Gētes Fausta spēles dziņa liek noslēgt derību ar velnu un uzrāda balansēšanas neveiksmes spēcīga jutekliskās dziņas pārsvara dēļ. Tās atklājas viņa pēcnācējos jeb *dzemdējumos* (Platona metafora).<sup>53</sup> Pirmais bērns aiziet bojā stihiski, Margrieta to noslīcina: jutekliskums savā vienpusībā, vien Fausta gribētspējas īstenojumā nenes augļus, saturs bez formas burtiski “izšķīst” ūdenī.

Helēnas dēls Eiforions tiecas izrauties no Mefistofeļa būvētās īstenības un ilgās pēc bezgalīgā pats izvēlas nāvi. Daiļā līdzsvara ideāls, kuru Fausts it kā rod, bet tikai saturiski, joprojām savu juteklisko gribētspēju vai iekāri piepildīdams, liek viņam pašapmierināti vadīt dzīvi īstenības ierobežotībā, *drūmā* viduslaiku pili, kas it kā augšup tiecas. (Goethe: Faust II, V, 9020.–9025.) Šilleraprāt, gan daba, gan *estētiskais* brīvās spēles stāvoklis mums dāvina tikai cilvēciskuma iespēju (iespēju augt līdz pilnībai), tās izmantojumu un piepildījumu atstājot mūsu gribai.<sup>54</sup> Fausts dabū kāroto (Šillers to nosauc par *slikto gribu*) un iedomājas sasniedzis *Arkādijas* idilli. (Goethe: Faust II, V. 9570.–9574.) Eiforiona nemiers un nerimtīga prasība pēc patstāvības, visbeidzot nāve kā protests pret īstenību liecina, ka Fausts, pat paceļoties tronī blakus Helēnai (Goethe: Faust II, V. 9356.–9364.),

<sup>52</sup> Schiller F. *Über Anmut und Würde*, 14. Brief.

<sup>53</sup> Šillers, modelējot mākslas kā *šķītuma* rašanos, raksturo vīrieša un sievietes attiecību attīstību: sākumā acs tver formu un cilvēks šķērso jūtas, lai sasniegtu daudz cēlāku uzvaru – pār savu gribu, jo mīlestību var tvert tikai ar formu. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 27. Brief.) Fausts iekāro saturu.

<sup>54</sup> Šillers vairākkārt norāda, ka reālā subjektā dzīvo un izpauž sevi tīrais jābūtības cilvēks, kurā fiziskai nepieciešamībai jāsakrīt ar morālo, kad izvēlē starp pienākumu un tieksmi piedalās tikai griba. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 4. Brief.)

joprojām kavējas pasīvajā nepieciešamības pasaulē, kuras vienpusībā radošais nav dzīvotspējīgs. Dzejniekam vajadzīgs *estētiskais* brīvas spēles stāvoklis,<sup>55</sup> iespēja meklēt līdzsvaru.

Kentaurs Hīrons apjūsmo Helēnas grāciju, kas ir dziņu līdzsvarā rodamā daiļuma, dzīvā, *elpojošā* cilvēciskuma iemiesojums un nevis mākslīgs matērijas aizgūvums, Mefistofeļa vārdiem izsakoties, “dievišķas (drēbes, kas paliek Fausta rokās, Helēnai izgaistot – O. S.), bet ne vairs dieve”. (Goethe: Faust II, V. 9945.–9950.) Eiforions atstāj sastingušo un šauro īstenību, kas neiedvesmo spēlei, formu, tēlaino pastarpinājumu jaunradei. Tamdēļ jau sengrieķu koris garlaikojas, nav vielas rezonēšanai, paredzējumam. Kur nav nepiespiestas cilvēka kustības (brīvības), tur nav grācijas, kur nav grācijas, tur nav dziņu līdzsvara, kur nav dziņu līdzsvara, tur nav skaistā. “[..] Tikko gūta, / jūk trijība.” (Goethe: Faust II, V. 9733.–9734.) Eiforions ar māti no *zemes* (Eiforions visu laiku cenšas palekties, atgrūsties no zemes) nonāk *zemzemē*, lejā, atgriežas *naivajā* saskaņā, istas grācijas valstībā, jo Fausts nav brīvs.<sup>56</sup>

Vēl viens Fausta bērns ir viņa mācekļa, Vāgnera, kuram “dots tik vienu dziņu samānīt”(Goethe: Faust II, V. 1110), mākslīgi radītais Homunkuls, kolbā ieslēgts, starojošs intelekts (spīd un redz cauri Faustam), prāta jēdzienu tīrais, sterilais koncentrāts, absolūti brīvs, jo nošķirts no dzīves īstenības, pieredzes, satura, matērijas, jutekliskuma, tātad arī galīguma. Līdzīgi gaismas apņemtajam Eiforionam viņš pats izvēlas nāvi, ilgās pēc

<sup>55</sup> Lecošais, dejojošais Eiforions apliecina *sentimentālajai* kultūrai tik aktuālo darbīgumu, kustīgumu, svārstību. Eiforions, kurš triādē atrodas vidū starp Helēnu (tīra forma) un Faustu (pieredze), tādā pašā stāvoklī pavid “Fausta” 2. daļas 1. cēlienā, karnevālā kā Zēns-Vadītājs, dzejnieks, kurš atrodas starp Plutus ((pār)pilnība) un Skopumu vai Noliešējušo (trūkums), tātad starp veselo un atsevišķo. (Goethe: Faust II, V. 5689.–5696.) Fausta-Plutus nosauc viņu par savu dēlu un atzīst: “Tu gars no mana gara.” (Goethe: Faust II, V. 5622.–5629.)

<sup>56</sup> Šillers augstāk par skaisto vērtē grāciju, kuru Lesings saista ar Homēra veidoto Helēnu. Tajā saskaņojas prāts un juteklis, pienākums un tieksmes, grācija ir šīs saskaņas izpausme parādībā, brīvā tās kustībā. *Arhitektoniskais* skaistais (ko nepieciešami rada daba) var sniegt baudu, radīt apbrīnu, bet aizraut var tikai grācija. Skaistajam ir cienītāji, grācijai – mīlētāji. Daba dod uzbūves (salikuma), bet brīvība dod spēles skaistumu. (Schiller F. *Über Anmut und Würde*, S. 140.)

sajūtu kairinājuma sašķaidot ap skaidrās Galatejas (Helēnas ekvivalents) troni savu stikla aizsargapvalku un izšķīstot ūdenī, atbrīvojoties no formas, lai sāktu savu virzību, Šilleraprāt, no pareizā gala un šoreiz pēc paša gribas. Tā ir rituālā atgriešanās sākumpunktā, ierobežotībā, lai pēctecīgi, kāpienveidīgi virzītos uz priekšu un, acīmredzot, laicīgi apstātos atpakaļceļā no dabas – dziņu līdzsvarā. Šis bērns ir un nav zaudēts, viņš ir pazudis nepieciešamībā, jo paies laiks, pirms no viensūņa izveidosies brīva būtne, un nav pazudis brīvībā, jo viņš taps, attīstīsies un noteiktā brīdī, sava *morālā gara* vadīts, sasniegs vidu un atklās sevī gribu no jauna, bet jau pilnības perspektīvā.<sup>57</sup> Brīvībā piedzimis, viņš vairs nevirzīsies uz jutekliskumam pretējo polu, viņš meklēs līdzsvaru. Faustam būtu bijis jāiziet līdzīgs ceļš, bet viņš maldoties zaudē laiku. Citādi abu virzība būtu simetriska.

“Prologā debesīs” Mefistofelis, Fausta laika izniekotājs, pauž pārliecību, ka cilvēks, *mazais zemes dievs*, Tā Kunga doto prātu un gribu neizmanto un aizvien pasīvi cieš kā lops. Ja ko nelieto, tad tas jāatņem. Dievs viņam devis gaismu un tumsu (diennakti – O. S.), bet viņš savu laika nogriežni vada pēdējās varā. Mefistofelis uzsver, ka pats ir tumsas gars un, atšķirībā no *mazā dieva*, nespēj nedz radīt (Goethe: Faust I, V. 2376.–2377.), nedz arī saprast tā rūpes par savu cilvēciskumu. Noslēdzis derību ar To Kungu, velns lūko, lai Fausts īsteno tikai savu gribētspēju. Kamēr dzejnieks<sup>58</sup> apspiedīs kādu no dziņām vai secīgi apmierināsies sākumā ar vienu, tad ar otru, viņš nenonāks *estētiskās* spēles laukā un viņa pilnība sevi neaplicinās. “Dziņas darbība, izslēdzot otru, liek cilvēka dabai būt nepabeigtai un paredz tajā robežu.”<sup>59</sup> Spēle, Šilleraprāt, tuvina cilvēku viņa būtībai. *Estētiskā* spēle Šilleram ir ne tikai viena no spēles dziņas izpausmēm, bet gan polāro dziņu līdzsvarošanas, cikliskās atgriešanās kustības

<sup>57</sup> Taless pieņem, ka Homunkuls ir hermafrodīts, Protejs uz to atbild, ka tā ir pat labāk, jo, kas viņš gribēs, tas arī būs. (Goethe: Faust II, V. 8255.–8256.)

<sup>58</sup> Mefistofelis nosauc Faustu par dzejnieku. (Goethe: Faust I, V. 2463.–2464.)

<sup>59</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 15. Brief.

nosacījums un caur to ir neatņemama cilvēciskuma sastāvdaļa.<sup>60</sup> “Cilvēks spēlē tikai tad, ja viņš ir cilvēks vārda pilnā nozīmē, un viņš var būt cilvēks vārda pilnā nozīmē tikai tad, ja viņš spēlē.”<sup>61</sup>

Cilvēkā attīstās spēles dziņa, kad viņš kļūst estētiski brīvs: acis sāk sagādāt baudu un redze iegūst patstāvīgu vērtību. Spēles dziņa rod patīku šķietamībā un izraisa dziņu atveidot, šī pēdējā uztver šķitumu kā ko patstāvīgu.<sup>62</sup> Šillers gan aizmirst, kā balansēšana vai atrašanās *estētiskās* spēles laukā kā attiecīgas dziņas produkts raksturo cilvēku vienīgi *kultūras* stāvokli. *Pirmskultūras* stāvokli nav nesasniedzamu ideālu un nav kur atgriezties. Netiekšanās, nepastarpinātības, nedalāmības pasaulē balansēšanas kustība līdzsvara sasniegšanai nav vajadzīga, jo vidus ir fiksēts un atveidojums ir *absolūts*.

Tātad cilvēciskums satur spēles dziņu, bet nesatur svārstību kā spēli, citādi būtu jāatzīst, ka cilvēka būtība ir atkarīga no ikreizējā *kultūras* stāvokļa, tātad ir mainīga. Var secināt, ka *naivā* kultūra nerada šķietamību (iespējamās formas, ideālus), nerada *absolūta* atveidojumus kā līdzsvara spēles rezultātu, bet gan īstenību tās nepastarpinātā sakarā ar patiesību: starp lietu un ideju nekas nestāv, jo nav ideālu, nav oriģinālu individuālu formu, tikai vispārīgās. Tātad pastarpinājumi kā svārstības produkts ir mūsu pilnības neatgriezeniska nozaudējuma zīme. *Estētiskā* spēle apliecina nevis cilvēcīgumu, bet iztrūkumus tajā. (Acīmredzot Niče tieši tāpēc arī vērsās pret apollonisko pareģojumu kultūru.) Sengrieķu mīti, literatūra, glezniecība, skulptūra, arhitektūra savos izcilākajos paraugos uzrāda tiešu dziņu līdzsvara mimēzi, nevis svārstību produktu, pastarpinājumu, kas ar

<sup>60</sup> Johans Heizinga (*Huizinga*, 1872–1945) savā spēles teorijas grāmatā “*Homo ludens*” (1938) visumā seko Šilleram: kultūra dzimst spēlē un tai ir spēles daba; spēle ir universāla cilvēka eksistences kategorija, kultūras pamats un faktors; spēle ir kustība uz priekšu un atpakaļ; spēle gan sasaista, gan atbrīvo; spēle uz laiku rada harmoniju, kas nav sasniedzama ikdienā. (Huizinga J. *Homo ludens. A Study of the Play-Element and Culture*. Lasīts 2018. gada 18. aprīlī elektroniskā formātā: [http://art.yale.edu/file\\_columns/0000/1474/homo\\_ludens\\_johan\\_huizinga\\_routledge\\_1949\\_.pdf](http://art.yale.edu/file_columns/0000/1474/homo_ludens_johan_huizinga_routledge_1949_.pdf))

<sup>61</sup> Schiller F. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. (Lasīts 2019. gada 14. februārī elektroniskā formātā: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3347/1>)

<sup>62</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 26. Brief.



individuālo formu ieviesumu attālina vai pagarina ceļu uz lietu būtībām (un tomēr arī sagatavo to uztvērumam).

*Kultūras* stāvokli svārstību vēlamais rezultāts ir dziņu līdzsvars, bet svārstību blaknes – pastarpinājumi. No divu pretēju dziņu mijiedarbes un divu pretēju principu savienojuma rodas daiļais, kura augstākais ideāls būtu iespējami pilnīgā savienībā, īstenības un formas līdzsvarā. Bet, Šillera-prāt, šis līdzsvars ir tikai nerealizējama ideja, viena dziņa vienmēr būs pārsvarā par otru, un lielākais, uz ko ir spējīga pieredze, ir svārstība starp abiem principiem. Pārsvars parasti ir vai nu satura, vai formas pusē.<sup>63</sup> Tā ir nebeidzama *kultūras* stāvokli raksturojoša spēle.

#### IV. *Kultūras* stāvokļa nosacījums – *šurpu turpu* kustība *estētiskās spēles* laukā

Skaistais kā forma, kuras virzienā ar ilgām lūkojas tas, kurš nepastarpināti vērojis īstenību, Šilleram kļūst par sava veida mānekli *estētiskā* stāvokļa sasniegšanai. “Skaistais neko nedod ne sapratnei, ne gribai, tas neiejaucas ne domāšanā, ne lēmumos, vien rada iespēju pienācīgi lietot vienu un otru, bet iepriekš neko neizšķir.”<sup>64</sup> Šilleraprāt, nav cita ceļa kā vērst juteklisku cilvēku par sapratnīgu: sākumā tam jātop par *estētisku*. Cilvēks (arī cilvēce) ir pakļaujams formai (pieradināms?) vēl savā fiziskajā dzīvē, pārtopot *estētiskajā* cilvēkā, no kura vien arī var attīstīties *morālais* cilvēks. Tādējādi *estētiskais* spēles stāvoklis ir produktīvākais izziņai un tikumībai.<sup>65</sup> (Tam piekrīt gan Heizinga, gan Gadamers.) Iespēju jutekliskajam cilvēkam tikt pie tīrās formas, sapratnei adresēta jēdziena vai gribai adresēta likuma nodrošina tikai *estētisks* stāvoklis vai māksla, kas producē savas (ne)iespējamās formas. Citiem vārdiem izsakoties, mūsu cietušais cilvēciskums tiecas atklāties jaunradē, jo tā mobilizē abas dziņas, pasīvo un aktīvo, norāda virzienu, ar laiku iemācot aiz ideālu daudzveidības, aiz

<sup>63</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 16. Brief.

<sup>64</sup> Turpat, 23. Brief.

<sup>65</sup> Turpat, 22. Brief.

tēlainiem absolūta atveides produktiem–pastarpinājumiem tomēr ieraudzīt tīrās formas, neatsakoties no atsevišķā, mainīgā un ierobežotā.<sup>66</sup>

Kad cilvēks kļūst par dabas likumdevēju, daba pārtop objektā. Tas, kurš kļuvis par objektu, zaudē varu. Tas, kurš piešķir matērijai formu, dod tai skaidras aprises, ir neievainojams, tāpēc bezbailīgs dabas iedarbības priekšā, jo tā vairs nevar atņemt viņam brīvību. Gētes Faustam atrasties vidū nozīmē apliecināt savu patstāvību attiecībā pret dabu kā parādību un reizē izrādīt cieņu pret dabu kā spēku. Tragēdijā dabu reprezentē jūra, kurai Fausta atkaro zemi. Īsi pirms nāves, rūpju par savu nepilnību mākts, aklis kļūdams, Fausta skaidri formulē uzdevumu nonākt līdzsvarā (Goethe: Faust II, V. 11561.–11580.), nonākt tur, kur griba satiekas ar dabu (Goethe: Faust II, V. 11569).

Šilleraprāt, kustība no *estētiskā* stāvokļa uz loģisko un morālo, uz patiesību un pienākumu ir daudz vieglāka nekā kustība no *fiziskā* stāvokļa (Šillers: aklās dzīves) uz *estētisko*, kustība uz jaunradi. Gētes tragēdija vēltīta šai pēdējai. Individuālo formu produkcija paver skatu vispārīgo formu ieraudzīšanai, atšķiras vien spriestspējas veids, refleksīvo nomaina noteicošā. Bet izešana laukā no ierobežotības brīvības, no instinkta – pie gribas prasa nepieredzētu piepūli pārslēgties un vispirms motivāciju to darīt. Fausta šķērslis ir paša dzīvnieciskums. Tas spiež Faustu veikt dziņu secīgu apguvi: kavējoties sajūtās, viņš izslēdz domāšanu. Šis apstāklis, Šilleraprāt, neļauj cilvēkam tvert savu pilnību. Šāda kustība uz laiku novērš no priekšmetu dzīvās klātbūtnes, liek atrasties “uz abstrakto jēdzienu kailajiem laukiem”.<sup>67</sup> Fausta nesaprot, ka joprojām grib nevis skaistā formu (ko, Šilleraprāt, var vienīgi mīlēt), bet saturu, un tādēļ paliek uz vietas, īstenībā un neko nerada.

Apcerējumā “Par estētisko audzināšanu” Šillers raksturo cilvēka gaitu no dabas pie *estētiskās* spēles lauka, un tas ir stāsts par Faustu. Prāts sāk ar

<sup>66</sup> Jebkurš cits stāvoklis, kurā cilvēks var nonākt, norāda uz iepriekšējo un savam risinājumam prasa nākamo, tikai *estētiskais* reprezentē veselo pašu par sevi, jo tas savieno sevi visus savas rašanās un turpināšanās nosacījumus. Tikai tajā mēs jūtam sevi izņemtus no laika plūduma un mūsu cilvēciskā daba izpaužas savā tīrībā un neaizskaramībā. (Turpat, 22. Brief.)

<sup>67</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 10. Brief.

to, ka dara savu juteklisko atkarību bezgalīgu.<sup>68</sup> Šādas prāta prasības patiesais mērķis ir izraut cilvēku no laika važām un pacelt to no jutekliskās pasaules pie domāšanas. Bet šo prasību var viegli pārprast: prāts grib absolūto un nevar to atrast nekādā atsevišķā fiziskās dzīves stāvoklī, tāpēc cilvēks pilnībā pamet fizisko un paceļas no ierobežotas īstenības pie idejām (Fausts iekāro Helēnu). Tieksme uz bezgalīgo pārņem viņu nesagatavotu (bez spējas jaunradīt vispirms savas formas), un visi viņa centieni joprojām tiek vērsti uz gribētspējas piepildījumu. Prāta prasība mudina viņu izplatīt savu individualitāti (sevi kā individu – O. S.) neierobežotajā, bet ne abstrahēties no tās. Formas vietā viņš joprojām meklē neizsmēļamo, nebeidzamo, mainīgo matēriju: “Tas pats pamudinājums, kas, ja būtu piemērots domāšanai un darbībai, vestu viņu pie patiesības un tikumības, tagad, attiecināts uz viņa pasivitāti un jušanu, rada tikai nebeidzamu vēlēšanos, absolūtu vajadzību.”<sup>69</sup> Citiem vārdiem sakot, tā kā cilvēks vēl nespēj nomierināt savu vaicājošo sapratni ar kādu sevi rodamu pamatojumu, viņš piespiež to norimt, paliekot akli atkarīgs no matērijas (īstenības). Dzīvnieciskums iegūst *svētlaimi*, cilvēciskums – neko. Parādību izskaidrojumu Fausts nemeklē dabas iekšējā likumsakarībā (izmisumā ķeras pie maģijas un izsauc Zemes garu), tikumību – prātā. Tamdēļ pirmie vispārināt vēl neprotoša cilvēka panākumi brīvības pasaulē ir rūpes un bailes, abas – tāda prāta sekas, kas kļūdas pēc izvirzījis prasību, ko varēja izvirzīt vienīgi dzīvnieciskums, iekārē tiecoties uz absolūto jeb savā sajūtu sfērā meklējot to, kas tur nav atrodams. Iekāre tver priekšmetu tieši, tikai prāts to attālina un padara par savu īpašumu, norobežojot to no iekāres. Fausta kustība preti *estētiskajam* vidus stāvoklim nenotiek, kamēr viņš neapzinās savu gribas spēju (Goethe: Faust II, V. 9608.–9609.) un neizmanto spriestspēju – aiz konkrētā ieraudzīt vispārīgo. Dzīvnieciskuma priekšā Fausts iegūst tikai vienu, Šilleraprāt, neapskaužamu cilvēka priekšrocību: tiecoties neskaidrā tālē, bezgalīgumā, viņš zaudē kontroli pār tagadnes momentu, un šajā tālē

<sup>68</sup> Šillers atzīst, ka šim svarīgajam procesam, ko viņš apraksta 25., 26. vēstulē, neviens vēl nav pievērsis vajadzīgo uzmanību. Varbūt šī piezīme rosinājusi Gēti turpināt darbu pie Fausta?

<sup>69</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 25. Brief.

viņš nemeklē neko citu kā šo tagadnes momentu, laimes mirkli: “Tik tagadne”. (Goethe: *Faust II*, V. 9381.–9382.) Jutekliskums (Mefistofelis) vēl ilgi groza, *blēdīgi sajauc* Fausta perspektīvu, “ kaut arī prāts nebūt nav kļūdījis ne saistībā ar savu subjektu, ne jautājuma uzstādījumu”.<sup>70</sup>

## Noslēgums

*Estētiskās* spēles lauks ir starp polārām dziņām. Esot jutekliskuma varā, cilvēks vienkārši nespēj skaidri saredzēt galīgumam pretējo polu, viņš neprot abstrahēt. Par spīti maldiem un zaudējumiem tam nenovēršami jānonāk balansēšanas vai svārstību teritorijā, kur dziņu optimālo samēru abolūtās formas ieraudzīšanai iespējams modelēt vispirms iztēlē – kā būtu, ja būtu,<sup>71</sup> producējot pareģojošus *absolūta* atveidojumus, radot šķietamību. Šādi paredzējumi ir cilvēka noteiksme *kultūras* stāvoklī. *Estētiskās* spēles lauks sagatavo tīro formu uztvērumam, ļaujot brīvi priekšstatīt iespējamo vai vēlamu.<sup>72</sup> Jutekliskums meklē īstenību, bet prāts – patiesību, katrs atsevišķi tie ir neuzņēmīgi pret šķietamību, jo tā atšķiras gan no īstenības, gan no patiesības. Tā ir pa vidu. Cik lielā mērā prasība pēc patiesības un pieķeršanās īstenībai ir tikai trūkuma sekas, tik lielā mērā vienaldzība pret īstenību un uzmanība pret šķietamību ir cilvēka dabas patiesais

<sup>70</sup> Šillers šo situāciju skaidro šādi: cilvēka pieredzē sajūtu kairinājums ir pirms morālā, tāpēc tas arī dod nepieciešamības likumam sākumu laikā, un cilvēks padara mūžīgo un nezūdošo sevī par mainīgā pazīmēm. Prāts tiecas uz tiešu savienojumu ar jēdzienu brīdī, kad cilvēks tikai sācis lietot savu sapratni un sasaistīt apkārtējās parādības cēloņsakarībās. Lai cilvēks būtu spējīgs vismaz izvirzīt sev šādu tiešsasaistes prasību, viņam jāpārkāpj jutekliskuma robežas, jānonāk balansēšanas spēles laukumā, bet jutekliskums izmanto šo nosacījumu, lai atgrieztu izbēdzēju atpakaļ. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 25. Brief.)

<sup>71</sup> Faustam šo šķietamību nodrošina Mefistofelis ar Dieva sankciju. “Prologā teātri” spēles apstākļus dzejniekam un aktierim, kā pretēju dziņu, formas un satura reprezentantim, rada Teātra direktors, bet “Prologā debesīs” – Dievs. Abi prologi ir traģēdijas ieskaņa, tajos jau nosauktas atgriešanās (nolaišanās un pacelšanās, arī jaunības atgušanas u. c.); pilnības (cilvēka entelehijas) un nepilnīguma vai veselā un atsevišķā; ideālu jeb individuālo formu kopīgošanas, dzejnieka-brīvības tribūna, maldu un laika patēriņa nenovēršamības un pretēju dziņu tēmas.

<sup>72</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 27. Brief.

paplašinājums un drošs solis pretī kultūrai.<sup>73</sup> Lietu īstenība ir pašu lietu ziņā, lietu šķietamība, iztēles veidoti pastarpinājumi starp esošo un jābūtīgo – cilvēka ziņā. Šķietamību rada *estētiskā* spēle, kas, Šilleraaprāt, nebūt nedara pāri patiesībai, bet sagatavo tās izziņai. Turpmākie pazīstamākie spēles teorētiķi (Heizinga un Gadamers) domās tāpat.<sup>74</sup>

Ceļš uz patiesību, zaudēto cilvēciskumu Šillera teorijā un Gētes traģēdijā ietver vairākus posmus: 1) dzīvot jutekliskumā jeb īstenībā; 2) pārvarēt to, rodot sevī gribu (pašdarbību); 3) nonākt *estētiskās* spēles laukā, dziņu līdzsvarošanas svārstībā jeb radīt kopīgojamo (šķietamību) kopīgotā izziņai, kur “radīt kopīgojamo kopīgotā izziņai” nozīmē kultūru, “kopīgojamais” – jaunrades produktus, “kopīgotais” – cilvēciskumu jeb cilvēka būtību. Fausts traģēdijas izskaņā pagūst sasniegt otro posmu, bet var pieņemt, ka nonāk arī spēles laukā. Akls kļuvis, kapa rakšanu viņš notur par dambja būves rosību – viņu pacilā nevis ar dzirdi tveramā īstenība (lemuri pēc Mefistoveļa paveles rok viņam kapu, tātad – tuvā nāve), bet tas, ko viņš iedomājas, jābūtīgais. Šī šķietamība ļauj viņam ieskatīties sevī un ieraudzīt tur priekšā brīvības likumu.

## Daži secinājumi

1. Gētem kultūra attīstās, tās nesējiem pākāpienveidīgi pilnveidojot spējas lietu būtību ieraudzīšanai un attēlojumam.<sup>75</sup> Šilleram kultūras pastāv *stāvokļos*, kuru miju nosaka līdzekļu izvēle pilnības sasniegšanai un

<sup>73</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 26. Brief.

<sup>74</sup> Iespējamību brīva modelēšana padara īstenības un jābūtības saikni *priecīgi* mājīgā spēles stāvoklī nepārskatāmu un nepiemērotu tiešai attiecības noskaidrošanai. Tāpēc Gadamers ievieš nopietnības nosacījumu, istenojot pašu spēli. Tas, kas spēli neuztver nopietni, to izposta. (Gadamers H. G. *Patiesība un metode*, 107. lpp.)

<sup>75</sup> Šillers atzīst, ka pilnīgi patstāvīgā spēja, kas var savienot nesavienojamo (no atsevišķā izvilkt vispārīgo, no nejausā – nepieciešamo), ir domāšana. Tā aizved pie jēdziena, jo māksla ļauj tikai nojaust tā aprises. (Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 18. Brief.)

Skaistais atbilstoši savam likumam dod domāšanai atklājuma brīvību *estētiskajā* stāvoklī. (Turpat, 19. Brief.) Citiem, Kanta vārdiem sakot, cilvēks attīsta noteicošo spriest-spēju, vingrinoties reflektīvajā spriestspējā.

kuru savdabību raksturo attiecīgas kultūras parādības (pastarpinājumi, balansējot starp sajūtām un prātu), kas rodas *estētiskajā* spēles stāvoklī.<sup>76</sup>

2. *Slimās* kultūras vai *kultūras* stāvoklī cilvēka noteiksme ir svārstība *estētiskās* spēles laukā, šai svārstībai raksturīga virzība *šurpu turpu* un spēja griezties atpakaļ – sākumā. “Sākums” var nozīmēt: 1) *naivo* jeb *pirmkultūras* stāvokli, kas, Šillera skatījumā, atrodas vidū, starp galējībām, bet Gētes redzējumā – apakšā jeb pirms galējībām; 2) izejas punktu cilvēka virzībā uz savu pilnību, vienu no dziņu pretpoliem – nepieciešamību (Homunkula kustība). *Kultūras* stāvoklī svārstību iemesls ir sliekšme sekot ideālam (dziņu līdzsvaram), bet svārstību blaknes ideāla nesasniedzamības dēļ – šķietamību jaunradei vai pastarpinājumi kā kultūras produkcija.

3. Patiesi gracioss tēls, kas nemeklē dziņu saskaņu, bet atrodas tajā, pārstāv *veselo* kultūru. Fausts pārstāv *slīmo* kultūru, viņš nes sevi laikmeta simptomu nevis vienkārši traukties, bet traukties pēc kā tāda, kā vienmēr pietrūks, lai pārvarētu savu pilnību zaudējušā cilvēka rūpes un bailes.<sup>77</sup>

4. Gētes traģēdija “Fausts” ir spilgta Šillera apcerējuma “Par estētisko audzināšanu” 25., 26. vēstulē raksturotā *kultūras* cilvēka šķēršļu pilnās virzības no *fiziskā* uz *estētisko* stāvokli mākslinieciska ilustrācija, kura atklāj jaunrades galveno nosacījumu – iziet no nepieciešamības zonas un ienākt brīvības laukā, nezaudējot saikni ar dabu, īstenību, jo tas ir izejas punkts ceļā uz savu cilvēciskumu, jēdzienu un likumu.

5. Attieksme pret vidus stāvokli starp dziņām ļauj skaidri nošķirt Šillera veikumā kultūras filozofijai (atgriešanās noteiksme cilvēka būtībā), mākslas filozofijai (vidus funkcionēšanas mehānismi jūtu un prāta līdzsvarošanā), estētikai (formas likums *estētiskā* stāvokļa perspektīvā) un ētikai (brīvības likums kā *estētiskā* stāvokļa mērķis) piederīgo un identificēt attiecīgo domas virzienu Gētes traģēdijā.

<sup>76</sup> Schiller F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 22. Brief.

<sup>77</sup> Šis simptoms spilgti atklāts: 1) karnevāla ainā, alegorijā par Zēnu-vadītāju (iedomātu, šķietamu dārgumu bārstītāja Eiforiona maska), kurš atrodas starp trūkumu (Mefistofeļa maska) un pilnību (Fausta maska). Zēns-vadītājs ar šķitumu atved patieso, pilnību, taču īstenība, trūkums visu laiku atgādina par sevi; 2) Fausta sarunā ar Rūpēm, kad tās atzīst, ka viņš dzīvo, nosvēries uz vienu pusi (Goethe: Faust II, V. 11455.–11458.), atrodas trūkumā (Goethe: Faust II, V. 11462.), un atņem Faustam redzi.

## Goethe and Schiller on culture: moving upwards or endless search for balance?

### Summary

Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) in the essay *Simple Imitation, Manner, Style* (*Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, 1789) presents creative methods in successive ascending order (*Steigerung*):

1) *simple imitation* – an accurate copy of reality, unconscious depiction of general forms (concepts of mind);

2) *manner* – the creation of one's own world, the deliberate depiction of individual forms (ideals) and hoping for their generalization;

3) *style* – connection/match of both methods: depiction of purely generic forms with purely generalized/relevant for generalization content.

By reconciling the first and second method of creativity (retaining everything of general importance and introducing the individual), the perfection of the third method can be achieved. In the 1790s this 'triad' is of Friedrich Schiller's (1759–1805) great interest, too. Goethe and Schiller, both value culture in terms of attitude to form and content.

*The manner* for Goethe is in the midst between *a simple imitation* and *style* that is the highest degree of attainment in art. What is at the end of the ascending development for Goethe, for Schiller is the middle because he looks at culture as a horizontal progress. Schiller finds two extremes in Goethe's classification (direct copy of the perceived without the intention of revealing any form, and the interpretation of the perceived original or

its representation with its form) and establishes *style* as a balance between them. *Manner*, which depends on the artist's will, is not a step higher but completely contrary to an exact representation based on sense perception.

Schiller perceives cultural development as an aspiration for the ideal, a balance of senses and mind, as a continuous cyclic two-way progression. In the reviews *On Simple and Sentimental Poetry* (Über naive und *sentimentalische Dichtung*, 1795) and *Letters on the Aesthetical Education of Man* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795), Schiller distinguishes between two types of culture: *naïve* and *sentimental*. *Naïve* or ancient Greek culture represents the perfection of man – the balance of the basic passions. The *sentimental new* man, contemporary of Schiller and Goethe, who has moved away from nature for the sake of mind and will, must return to this perfection.

In Schiller's opinion, the type of culture can be determined depending on the attitude towards contrary passions, successful or unsuccessful balance among them. When the passions conflict, a person is only moving towards a culture that will allow his or her nature to be fully manifested. The perfection of human nature cannot be restored without moving from a *naïve* or *pre-cultural state* to a *sentimental* or *cultural state* and back.

For Schiller and Goethe, the return process initiated by the moral longings of the *sentimental* man is very important. This is done in the balancing game, which Schiller calls the *aesthetic middle position*. The combination of content (reality) and form (the concept of beauty) in this game creates art with the predominance of the *naïve* (the original content corresponds to a certain form) or the *sentimental* (the original form corresponds to a certain content). Such art, unlike the *naïve*, where the content (as it is) coincides with the form (how it should be), creates figurative mediations between reality and moral obligation. Only the *aesthetic condition* or art, which produces its own (im)possible form and content, prepares the sensual man for the cognition of pure forms – concepts or laws addressed to the will.

These subtleties as a product of oscillation are a sign of loss of human perfection. The *aesthetic* game does not prove humaneness but rather its



deficit. Only the *naïve* art exhibits a fixed, rigid mimic of passion equilibrium. The desired result of fluctuations in the *culture state* is the harmony of passions and the side-effects of fluctuations intermediary effect.

The balancing movement can be described as a repulsion from the currently dominant passion – in the direction of another one, possibly reaching the limit of the opposite passion. Then again, a return is made, but this time with a sense of will and ‘on one’s own accord’ (*auf eigene Faust*) looking for the middle position. This kind of movement is made by the character of Goethe’s tragedy *Faust* (1831).

The study aims to find out the role of the passion balancing action in Goethe’s main work. So far, the similarities and differences in the cultural philosophy of Schiller and Goethe have been insufficiently analyzed in the scholarly tradition, leaving this area almost entirely for literary studies. Schiller himself admits that evaluation of Goethe’s work in the light of his theory would cause a great confusion.

In Schiller’s view, the middle is not the *naïve* culture (indivisible harmony of passions) but rather attempts to implement it in the next stages of development. Goethe’s *style* method corresponds to the *sentimental* art with the predominance of the *naïve* (the generally known form-fitted with original content borrowed from nature), *manner* – the *sentimental* predominance (well-known content adjusted to an original form), and the *simple imitation* – a copy of the *factual* reality devoid of principles and ideals. For Goethe, culture evolves, gradually improving the ability of man to see the essence of things. For Schiller, cultures exist in conditions, and the change of these conditions is determined by more or less successful means of restoring human perfection.

In Schiller’s opinion, the movement from the *aesthetic condition* to the logical and moral (to truth and duty) is much easier than the movement from the *sensual condition* to the *aesthetic*. Goethe’s tragedy reveals only the latter. Returning to the *naïve* culture (classical *Walpurgis Night*) is Faust’s opportunity to observe the unattainable harmony of form and content. In order to find the midpoint, Faust requires the sequential learning of both passions (both *Walpurgis Nights*). In his thoughts, Faust wants to achieve

the form of beauty; he loses the balance (Helen) and the balancing ability (Euphoria). The desire for the infinite seizes him unprepared, and in this state, all his efforts are focused on the fulfilment of his ability to will (*Begehrungsvermögen*), causing an endless desire. It is determined by his animality in pursuit of the absolute. Faust is searching in the sphere of senses for something that cannot be found there, and his movement in the direction of *aesthetic condition* stops (which is the purpose of Mephistopheles) because he does not incorporate his willpower (*Willensvermögen*). While Faust suppresses some of the passions, he does not come into the field of aesthetic play, and therefore, his perfection does not manifest. Concern about the lack of perfection accompanies Faust until the moment of his enlightenment.

Faust starts his way to the middle from the correct, sensual position, but he achieves the equilibrium only in his imagination and at the moment when he has become blind. In the tragedy finale, he comes to the field of game, phantasm or moral obligation (how would it be if it were), which might coincide with reality if Faust had more time to live.

If humaneness is the ideal, then nobody can do without errors. Faust is on his way to perfection – both in time and presumably beyond it (according to Immanuel Kant (1724–1804)). Faust is not an embodiment of humaneness, but rather a personification of the effort to overcome its imperfection. The accordance of passions in Goethe's tragedy, as well as in Schiller's writings, is the ideal that must be pursued, and the return movement should be made where ideal was once a reality. For Schiller, it is a fixed middle position between the passions that a *cultural* person can only dream of; for Goethe, it is the bottom where to land or descend in order to rise and reach a realistic balance of passions in art created in the manner of *style*.

**Keywords:** philosophy of culture, cultural states, drive the balance of passions, aesthetic play, Schiller and Goethe's Faust

**Airisa Mērdoka**

---

## **PAR DIEVU UN LABO**

Nodarbojoties ar filozofiju, mēs pētām paši savu temperamentu un vienlaikus cenšamies atklāt patiesību. Man šķiet, ka mūsdienu morāles filozofijā ir kāda neaizpildīta niša. Vairākas garīgās dzīves jomas, kas saistītas ar filozofiju, vai nu vērsas plašumā (psiholoģija, politiskās un sociālās teorijas), vai brūk kopā (relīģija), bet filozofija nespēj tām tikt līdzī – vai nu sniedzot atbalstu (pirmajā gadījumā), vai otrajā – palīdzot saglabāt atbilstošās vērtības. Nepieciešams izveidot darbotiespējīgu filozofisko psiholoģiju, kura varētu vismaz mēģināt savienot moderno psiholoģijas terminoloģiju ar vērtību jēdzieniem. Mums nepieciešama tāda morāles filozofija, kas varētu jēgpilni runāt par Freidu un Marksu, dodot iespēju jaunradīt estētiskus un politiskus uzskatus. Mums nepieciešama tāda morāles filozofija, kurā mīlestības jēdziens, ko filozofi tik reti daudzina, atkal tiktu izvirzīts uzmanības centrā.

Var iebilst, ka mūsu rīcībā jau ir darbspējīga filozofija, turklāt tāda, kas ir eiropeiskās filozofijas likumīga mantiniece, proti – eksistenciālisms. Šī filozofija līdz šim pārvaldījusi mūsu garīgo telpu un daudzi filozofi – piemēram, lingvistiskie analītiķi, paši to neatzīstot, faktiski izmanto eksistenciālisma konceptus. Es centīšos parādīt, ka eksistenciālisms nav noderīgs, lai to “pārmeistarotu” tādā formā, pēc kādas tiecamies. Jo, lai arī tas patiešām uzskatāms par filozofiskās pagātnes mantinieku, tas pauž – manā ieskatā – nereālistisku un pārlietu optimistisku doktrīnu un piedāvā aplamas vērtības. Sacītais vēl jo vairāk attiecināms uz citām daudz šķobīgākām

“ticības apliecībām” – piemēram, tādām kā “humānisms”, ar kuru palīdzību ļaudis cenšas aizpildīt filozofisko tukšumu.

Eksistenciālisma nopelns vismaz ir tāds, ka tas sludina un piedāvā filozofiju, kurai [ikviens] var “sekot” savā dzīvē. Kirkegors apraksta Hēģeļa sistēmu kā iespaidīgu pili, kuru uzbūvējis kāds, kurš līdz šim dzīvojis būdiņā vai sulaiņa kambarī. Morāles filozofijai jābūt apdzīvojamai. Eksistenciālisms ir parādījis, ka tas var kļūt par populāru filozofiju un iespiesties tādu domātāju (piemēram, Oksfordas filozofu) apziņā, kuri to nemaz nav īpaši meklējuši un, iespējams, nenojauš tā klātbūtni. Tanī pašā laikā, lai arī eksistenciālisms var nenoliedzami stimulēt darbību, man šķiet, ka šī darbošanās lielākā mērā panākta ar romantiskas provokācijas palīdzību, nevis tā iemesla dēļ, ka tas paustu patiesību. Eksistenciālisma ceļazīmes pa lielākai daļai norāda nepareizo virzienu. Vitgenšteins apgalvoja, ka viņš pielicis punktu kartēzisma laikmetam filozofijā. Eksistenciālisma paveida morāles filozofija joprojām ir kartēzistiska un egocentriska. Īsāk sakot – mūsu priekšstats pašiem par sevi kļuvis pārlicieku uzpūsts, mēs esam pašizolējuši sevi, identificējoties ar gluži nereālistisku gribas koncepciju, esam zaudējuši priekšstatu par realitāti, kas atrodas ārpus mums, un mūsu rīcībā nav adekvāta priekšstata par pirmējo grēku. Kirkegors ir pareizi sacījis, ka “ētika, kas ignorē grēku, ir nekam nederīga zinātne”, lai arī viņš piebildis, ka, “arī atzīstot to, grēks *eo ipso* pārsniedz savas robežas”.

Kants ticēja Prātam un Hēģelis ticēja Vēsturei, un viņu abu gadījumā šāda nostādne pauda zināmu pārliciecu par ārējo realitāti. Modernie domātāji, kuri netic nevienai no šīm alternatīvām, bet cenšas sevi saglabāt tradīcijas ietvaros, paliek vienatnībā ar savu atkailināto esmi, kuras vienīgie tikumi ir brīvība, vai, labākajā gadījumā, – sirdsskaidrība, vai – kā britu filozofu gadījumā – ikdienišķais saprātīgums. Filozofija tās dažādajās izpausmēs ir cītīgi drupinājusi “patības” substancionalitātes principu, un ētika nav atradusi iespējas pārveidot šo konceptu moralitātes vajadzībām. Morālais aģents tādējādi tiek domāts kā gribas akta izolēts princips vai arī kā apziņa, kas rodama dziļi iekšā vai līdzās esības blāķim, kas nonācis citu zinātnes nozaru – tādu kā, piemēram, psiholoģijas vai socioloģijas – apziņā. Vienā pusē mums ir velnišķīga gribu tracinoša piedzīvojumu

filozofija, otrā pusē – dabaszinātnes. Morāles filozofija un līdz ar to moralitāte kā tāda ir neaizsargāta iepretim bezatbildīgai un pašvalīgai uzstājībai, kas iet roku rokā ar sava veida pseidozinātnisku determinismu. Nepārbaudāmas izjūtas par [gribas] mašīnērijas spēku savienojas ar iluzorām iespējām izrauties no tās. Agrīnais Sartrs, kā arī daudzi britu morāles filozofi pārstāv šo kantiskās pasaules uztveres pēdējo uzlējumu. Motivācijas izpēte atstāta empīriskajām zinātnēm; gribas jēdziens stājies sarežģītu motīvu kompleksa, kā arī tikumu kompleksa vietā.

Britu filozofijas vēsture kopš Mūra laikiem miniatūrā un sakāpinātā veidā atspoguļo šo modernās ētikas specifisko dilemmu. Empīrisms, jo īpaši piedāvātajā manierē teju vai izmēza ētiku no filozofijas. Morālie spriedumi neesot faktuāli jeb tādi, kas ietvertu patiesības vērtību, tāpēc tiem neesot vietas *Tractatus* pasaulē. Mūrs, lai arī pats atzina visai divainu ‘morālo faktu’ metafiziku, uzdeva toni, apgalvodams, ka nepieciešams nodalīt jautājumu “Kādas lietas ir labas?” no jautājuma “Ko nozīmē “labs”?”. Atbilde uz pēdējo jautājumu saistāma ar gribu. “Labais” nav definējams (naturālisms bija pasludināts par kļūdu, jo jebkas, kas tiek dēvēts kā labs, var tikt pakļauts katra indivīda skrupulozai izvērtē, veicot “atpakaļgaitas manevru”). Šāda veida kantisms joprojām ir populārs. Vītgenšteins savulaik bija uzbrucis kartēzistiskajam ego jeb substancionālajai patībai, un Rails un citi viņa kolēģi šo uzbrukumu bija vērsuši plašumā. “Ikdienas valodas” pētniecība apgalvo (dažkārt gluži pamatoti), ka tā spēj atrisināt atsevišķas savstarpēji nesaistītas epistemoloģiskas problēmas, kādas iepriekš tikušas apspriestas, lietojot terminus, kas attiecas uz patības darbībām vai īpašībām (skatīt Džona Ostina grāmatu *Sense and Sensibilia* par atsevišķiem percepcijas jautājumiem).

Ētika ieņēma vietu šajā ainavā. Pēc bērnišķīgiem mēģinājumiem ierindot morālos apgalvojumus starp izsaukmes vārdiem un emociju paudumiem izveidojās sarežģītāks jaunkantisma paveids, kam piemita utilitāriskāka piegārša. Tika saglabāta ideja par to, ka morālās darbības veicējs rodams gribas privileģētajā centrā (vienmēr saglabājot “atkāpšanās ceļu”), taču, tā kā to vairs nepiesedz vecmodīgās “patības” drānas, tas kļūst par izolētu gribu, morāles jautājumos izmantojot ‘ikdienas valodas’ konceptus.

Interesanti atzīmēt, ka, lai arī Vitgenšteina darbi rosinājuši šādu skatījumu viņa sekotāju rindās, viņš pats to nekad nav paudis. Ikdienas valodas kults uzstāj uz to, ka ir neitrāls. Agrāk morāles filozofi stāstīja, ko vajag darīt, citiem vārdiem sakot, – viņi centās atbildēt uz abiem Mūra izvīrītajiem jautājumiem. Lingvistiskā analīze gluži vienkārši apgalvo, ka sniedz cilvēku moralitātes fenomena deskripciju, neuzspiežot nekādus morālus spriedumus. Tādējādi iegūtais priekšstats par cilvēku rīcību faktiski iegūst izteikti vienpusīgu morālu ievirzi. No lingvistiski analītiskā viedokļa raugoties, cilvēka guvums ir brīvība (neieklāšanās racionalitātes nozīmē), atbildība, paš-apzināšanās, sirdsskaidrība (*sincerity*) un stipri daudz utilitāriska, veselīga saprāta. Protams, netiek pieminētas tādas lietas kā grēks, nemaz nerunājot par mīlestību. Marksismā tiek pilnīgi ignorēts un visā visumā netiek veikti nekādi mēģinājumi tuvoties psiholoģijai, lai arī profesors Hempširs cenšas attīstīt ideju, ka pastāv savveida paš-apzināšanās, kas virzīta uz kādu ideālu galapunktu. Šādā nolūkā viņš piedāvā īpatnu “perfektu psihoanalīzi”, kas padarītu mūs pilnīgi paš-apzinīgus un tādējādi – atbrīvoti neitrālus un brīvus.

Saprotams, ka lingvistiskā filozofija ētikas sakarā izvirza jautājumu par [morāles] saistību ar metafiziku. Vai ētika var kļūt par empīrisma paveidu? Daudzi Oksfordas un Kembridžas tradīcijas filozofi sniegtu pozitīvu atbildi: jā, var. Par vienu no šīs tradīcijas lielākajiem plusiem, – tādiem, kam es vēlos pievērst īpašu uzmanību, – uzskatāms fakts, ka tā pretojas jebkāda veida viltus vienotības idejām. Filozofu vispārzināmā ievirze, – un arī vispārzināmais netikums – ir uzskatīt, ka viss ir viens. Vitgenšteins saka: “Paskatīsimies.” Dažkārt izrādās, ka atsevišķas problēmas nav savā starpā nekādi savienotas un prasās pēc tādiem risinājumiem, kuri paši par sevi neietilpst kādā vienā sistēmā. Iespējams, ka tas, vai kāds ir pārliecināts, ka viss ir reducējams uz ko vienu, saistāms ar temperamentu. (Manis pašas temperaments nosliec mani monisma virzienā.) Taču atliksim šo jautājumu uz nedaudz vēlāku laiku, jo, ja noraidām britu empīriskās ētikas tradīcijas novājināto variantu (kas savukārt ir dzīvespriecīgs Hjūma, Kanta un Mīla viedokļu mikslis) un ja, vēl jo vairāk, atmetam samērā formalizētās eksistencialisma sistēmas, mums vajadzētu likt vietā ko tādu, kas

būtu saucams par metafizisku teoriju. Ļaujiet man tagad gluži vienkārši piedāvāt dažus apsvērumus, kuru dēļ es uzlūkoju pašreiz valdošos un populāros uzskatus par nereālistiskiem. To darot, atklāšies, cik daudz esmu aizguvusi no Simonas Veilas (*Simone Weil*).

Lielākā mūsdienu morāles filozofijas daļa vienlaikus ir gan nepretencioza, gan optimistiska. Ir zināms, protams, ka nepretenciozs optimisms ir daļa no anglosakšu tradīcijas, un tāpēc nav brīnums, ka filozofija, kas analizē morālus konceptus, balstoties uz ikdienas valodas pamata, izvērsās nesaspīgtā viduvējības sniegunā. Es domāju, ka šāds vērtējums, pat pretēji atsevišķām ārējām izpausmēm, būtu piemērojams arī eksistenciālismam. Autentiskums kā esamības stāvoklis eksistenciālismā piedāvāts kā tāds, kas sasniedzams ar prāta (inteliģences) un gribas spēku. Šāda nostādne iedves dzīvīgumu un sniedz pašapmierinājumu jebkuram lasītājam, kas jūtas piederīgs elitei, kad viņu uzrunā kāds cits attiecīgās izredzēto kopas dalībnieks. Ikdienišķā cilvēciskā stāvokļa nicinājums līdzās pārliecībai par savu personisko pestīšanu neļauj rakstītājam iegrimt patiesā pesimismā. Viņa drūmums ir virspusējs un aiz tā slēpjas pacilātība. (Es domāju, ka šāda noskaņa dažādās manierēs valda Sartra un arī Heidegera uzskatos, lai arī nepavisam nejutos droša, ka esmu izpratusi pēdējo.) Šādas noskaņas krasi kontrastē ar kristīgās teoloģijas dziestošajiem tēliem, kuri ataino labo kā grūti sasniedzamu neiespējamību un grēku kā nepārvaramu vai, jebkurā gadījumā, kā universālu stāvokli.

Tajā pašā laikā modernā psiholoģija mūs apgādājusi ar ko tādu, ko varētu dēvēt par pirmējā grēka doktrīnu, mācību, ko lielākā daļa filozofu vai nu noliedz (Sartrs), vai ignorē (Oksforda un Kembridža), vai arī cenšas to padarīt nekaitīgu (Hempšīrs). Kad runāju šajā kontekstā par moderno psiholoģiju, es domāju vispirms Freida darbību. Es neesmu Freida sekotāja, un Freida kāda atsevišķa viedokļa patiesums vai nepatiesums mani šajā gadījumā neinteresē, taču man šķiet, ka Freids veicis nopietnus atklājumus par cilvēka apziņu un ka viņš joprojām ir lielākais zinātnieks viņa aizsāktajā nozarē. Varam sacīt, ka Freids sniedz reālistisku un detalizētu priekšstatu par kritušo cilvēku. Ja nopietni tvert šo priekšstatu, lielās līnijas vienlaikus nodarbojoties ar morāles filozofiju, mums būs krietni vien

jārevidē savi pašreizējie priekšstati par gribu. Lūk, kas man Freida teorijā liekas noderīgs šim nolūkam: Freids izkopj galēji pesimistisku viedokli par cilvēka dabu. Viņš uzskata, ka tā ir egocentriska sistēma, sava veida kvazimehānistiska enerģija, kuru nosaka viņas pašas individuālā vēsture un kuras seksuālā rakstura dabiskie piedēkļi ir neskaidri un grūti pakļaujas indivīda sapratnei un kontrolei. Introspekcija atklāj vienīgi ambivalentu motīvu tiklojumu un fantāzija ir spēcīgāks ierocis nekā prāts. Objektivitāte un nesavtīgums nav dabiskas cilvēka būtības sastāvdaļas.

Pats par sevi saprotams, ka Freids pauž šādas atziņas zinātniskas, terapeitiskas teorijas ietvaros, kuras mērķis nav padarīt cilvēku labu, bet vienīgi padarīt viņu darbotiespējīgu. Ja šādas atziņas pauž morāles filozofs, viņam būtu jāpamato savi apgalvojumi nevis ar zinātniskiem argumentiem, bet gan ar tādiem argumentācijas līdzekļiem, kādi piedienas filozofiskam diskursam. Faktiski, ja viņš sacīs ko tamlīdzīgu, tad nebūs pateicis neko īpaši jaunu, jo līdzīgi uzskati jau iepriekš pausti filozofiskā runā, vismaz kopš Platona laikiem. Svarīgi pievērst uzmanību Freidam un viņa sekotājiem tā iemesla dēļ, ka viņi spēj piedāvāt jaunu informāciju par mehānismiem, kuru vispārīgo dabu varam aptvert arī bez zinātnes piepalīdzības, kā arī tādēļ, ka psiholoģijas ignorēšana var novest pie jucekļa. Daži filozofi (piemēram, Sartrs) uzlūko tradicionālo psihoanalīzes teoriju par determinisma paveidu un ir gatavi noraidīt to jebkurā līmenī, un ir citi filozofi, kas to noraida, piekāpdamies zinātniskuma priekšā tādos apziņas aspektos, par kuriem viņiem vajadzētu interesēties. Taču determinisms kā vispārīga filozofiska pozīcija nav ienaidnieks. Determinisms kā filozofiska teorija nepavisam nav pierādīts un ir iespējams argumentēt, ka propozīcijas, ar kuru palīdzību tiek pieņemti lēmumi un formulēti viedokļi, principā nav pārtulkojamas dabaszinātņu neitrālajā valodā. (Skatīt Hempšira nelielās pārdomas par šo jautājumu, viņa grāmatas *The Freedom of the Individual* pēdējā nodaļā.) Problēma, kura būtu pienācīgi ievietojama morāles filozofijas sistēmā, rodot metodes tās risināšanai, saistāma ar faktu, ka cilvēku rīcību ļoti lielā mērā nosaka egocentriska rakstura mehāniska enerģija. Morālajā dzīvē galvenais ienaidnieks ir uzblīdušais, nemitīgi uz priekšu dzenošais ego. Morāles filozofija īstenībā



ir, un pagātnē dažkārt arī bijusi, spriešana par šo ego un dažādu (jeb vispār kādu) iespējamu ceļu meklēšana, lai to sakautu. Šādā nozīmē morāles filozofijai un reliģijai bijuši vairāki kopīgi mērķa uzstādījumi. To sakot, protams, vienlaikus jānoliedz arī tas, ka morāles filozofijai būtu jācenšas kļūt neitrālai.

Kādas ir laba cilvēka īpašības? Kā varam padarīt sevi morāli pilnvērtīgākus? Uz šādiem jautājumiem filozofijai jāmeklē atbildes. Labi pado mājot, jūtam, ka ļoti maz zinām par to, kas ir labs cilvēks. Cilvēces vēsturē ir personas, kuras tiek tradicionāli uzskatītas par labām (Kristus, Sokrats, atsevišķi svētie), taču, padziļināti iepazīstot, atklājas, ka par viņiem nav pietiekami daudz informācijas, ka tā ir neskaidra un ka, pat neaplūkojot viņu dziļākos sniegumus, tieši viņu sacīto vārdu jēgpilnā vienkāršība un tiešums ir tas, kas iekrāso mūsu uztveri par viņiem kā par labiem. Arī aplūkojot kādu mūsdienīgu labas personas piemēru, ja vispār tādu atrodam, iespējams, ka atklāsim tās raksturā kādas neskaidrības vai, tuvāk ieskatoties, ieraudzīsim dažādus trūkumus. Atklāsim, ka labums ir reta parādība un to grūti iztēloties. Iespējams, ka vispārliecinošākā veidā labums būtu atrodams vienkāršos cilvēkos – mazrunīgās, pašai izlēdziejās mātēs, kas audzina lielas ģimenes, taču šādi piemēri nebūs pietiekami [filozofiski] izgaismojoši.

Ir vērts atzīmēt, ka ideja par labo (un par tikumīgo) Rietumu morāles filozofijas ceļā lielā mērā ir nobīdīta malā; tās vietu ieņēmusi pareizība, kas dažkārt šķietas pabalstīta ar sava veida sirdsdeģmes konceptu. Savā ziņā šāds stāvoklis uzskatāms kā dabisks iznākums tam, ka pazaudēts cilvēka darbošanās pastāvīgais fons – vai nu to veidoja Dievs vai Prāts, vai Vēsture vai arī Patība. Darbības aģents – tik niecīgs kā adatas smaile – parādās vien gribas izvēles akta zibsnīgajā uzliesmojumā. Tomēr eksistenciālisms, vismaz pavisam noteikti tā franču vai anglosakšu variantā, ar zināmu godprātības mēru ir atklājis savu iepriekšpieņēmumu paradoksālītāti. Sartrs apgalvo, ka, veidojot spriedumus, spēļu kauliņi ir mesti jau iepriekš, kamēr Oksfordas filozofija nav izveidojusi vērā ņemamu motivācijas teoriju. Darbības veicēja brīvība, patiešām – viņa moralitātes kvalitāte, ir rodama tajās izvēlēs, ko viņš veic; tomēr mums netiek darīts

zināms, kādi apstākļi viņu sagatavojuši šim izvēlēm. Sartrs var bravurīgi paziņot, ka mūsu izvēles izriet no kaut kāda iepriekš eksistējoša stāvokļa, kuru viņš juceklīgi sauc par izšķiršanos, un Ričards Hars (*Richard Hare*) pauž, ka mentālo dotumu atpazīšana [identifikācija] (tādu kā, piemēram, “intences” [nodomi]) ir filozofiski grūts uzdevums un tāpēc būtu labāk sacīt, ka cilvēks ir savu reālo izvēļu kopums. Sartrs izvēlas attīstīt tēzi, ka saskatāmie motīvi nav darbību cēloņi un tāpēc pasludina bezatbildīgu brīvību neskaidra postulāta veidā. Faktu, ka motīvi nav viegli pakļaujami introspekcijai, britu analītiskajā filozofijā izmanto kā ieganstu, lai tos pavisam ignorētu un runātu tikai par ‘iemesliem’ (*reasons*). Šādi viedokļi diez ko nepalīdz morāles svētceļniekam un ir pilnīgi nereālistiski. Morāla izvēle vairumā gadījumu ir visai misterioza norise. Tā uzskatīja Kants, un viņš iztēlojās šo misteriozitāti kā nenosakāmu līdzsvaru starp tīru racionālu darbības veicēju (aģentu) un bezpersonisku mehānismu, nevienam no šīm sadaļām nepārstāvēt to, ko parasti uzlūkojam kā personību. Liela eksistenciālisma filozofijas daļa šajā ziņā, lai arī visai bieži slēptā veidā, ir kantiska. Taču vai izvēles misteriozitāti nevarētu iztēloties arī kādā citā manierē?

No Freida esam guvuši atziņu par šo ‘mehānismu’ kā par ko tādu, kas ir individuāls un personisks, kas vienlaikus ir ārkārtīgi spēcīgs un grūti izprotams pašam īpašniekam. Katrā gadījumā psihoanalīzē patība ir gluži substancionāla. Eksistenciālistu priekšstats par izvēli, vai nu tā ir sirreālistiska vai racionāla, šķietas nereālistisks, pārlietu optimistisks un romantisks tāpēc, ka tas neņem vērā aspektus, kas varētu kalpot par daudz maz viendabīgu fonu pašai dzīvei kā tādai, un tieši šajos dzīves metos rodami labā un ļaunā noslēpumi. Šeit visāda veida iedvesmojošas idejas par brīvību, godprātību vai gribas lēmumiem, kā arī vienkārša veselīga racionālā izpratne par pienākumu ir pārāk sarežģītas un kompleksas noteiksmes, lai atainotu to, kas mēs patiesībā esam. Tas, kas mēs patiesībā esam, vairāk līdzinās neskaidram enerģijas kamolam, no kura atritinās tveramie izvēles akti tādā manierē un tādos intervālos, kas pa lielākai daļai nav saprotami un lielā mērā ir sistēmas dzemdināti starplaiķos starp pašiem izvēles aktiem.

Ja sacītais atbilst īstenībai, tad morāles filozofijas galvenā problēma varētu tikt formulēta šādā veidā: vai ir kādi paņēmieni, ar kuru palīdzību attīrīt un pārveidot enerģijas lādiņu, kas ir dabiski patmilīgs, tādējādi, lai, pienākot izvēles brīdim, mēs zinātu, ka rīkojamies pareizi? Līdzīgā veidā būtu jājauc, vai, ja šādi paņēmieni būtu mūsu rīcībā, tos vienkārši aprakstīt kvazipsiholoģiskos jeb, iespējams, psiholoģiskos terminos, vai arī tie var tikt pausti sistemātiskā filozofiskā diskursā. Es jau aprādiju, ka saskaņā ar pesimistisko viedokli labais ir gluži nespējīgs pretoties tam egocentriskajam mehānismam, kas pazīstams jau tradicionālajā filozofijā un teoloģijā. Par paņēmieniem, kurus Platons atzina noderīgus šādai situācijai, es runāšu mazliet vēlāk. Daudz tuvākas un pazīstamākas mums ir tehnoloģijas, kuras izstrādājusi reliģija un no kurām visizplatītākā ir lūgšana. Kas notiek ar šādiem paņēmieniem pasaulē, kurā nav Dieva, un, vai, atbilstoši tos pārveidojot, būtu iespējams rast vismaz daļēju atbildi uz mūsu izvīrīto centrālo jautājumu?

Lūgšana faktiski nav petīcija, bet gan gluži vienkārši vēršanās pie Dieva, kas ir sava veida mīlestības mods. Lūgšana iet roku rokā ar ideju par žēlastību, par pārdabisku palīdzību cilvēka centieniem pārvarēt savas personības empīriskos trūkumus. Kāds ir šis vēršanās raksturs un vai arī tie cilvēki, kuriem nav reliģiskās ticības, varētu cerēt ko gūt no šādām darbībām? Aplūkosim šo jautājumu tuvāk, noskaidrosim, kāds ir bijis šādas vēršanās tradicionālais objekts un kādā veidā tas ietekmējis dievlūdžējus? Es proponēšu, ka Dievs ir bijis (vai ir) šādas pievēršanās *vienīgais, perfektais, transcendentais, ne-atainojamais un nepieciešami reālais objekts*. Tāpat es ieteikšu, ka morālai filozofijai vajadzētu censties saglabāt šo centrālo konceptu, kuram piemīt tikko kā nosauktās īpašības. Es aplūkošu šīs īpašības katru atsevišķi, vienu pēc otras, lai arī tās lielā mērā pārklājas un ietiecas cita citā.

Vispirms aplūkosim mūsu [pie]vēršanās vērstības objektu. Ticīgais cilvēks, it īpaši, ja viņš iztēlo Dievu kā personu, var veiksmīgi sakopot domas uz ko tādu, kas ir enerģijas avots. Šāda fokusēšanās un tās rezultāti ir cilvēka būtības dabiska sastāvdaļa. Iedomājieties iemīlēšanos. Iedomājieties arī tādu stāvokli, kad jūs mēģināt apturēt iemīlēšanos un to, ka šādā

gadījumā būtu nepieciešams kāds cits jūsu vērstības objekts. Tajos gadījumos, kad saskaramies ar seksuālās iekāres vai naida, vai aizvainojuma, vai greizsirdības emocijām, ‘tīrs gribasspēks’ jums neko lielu neļaus sasniegt. Nav nekādas jēgas sacīt sev: “Pārstāj iemīlēties vai izjust aizvainojumu, esi taisnīgs!” Nepieciešams raudzīties pēc ievirzes maiņas, kas uzjundītu citāda veida enerģiju un nāktu no kāda cita avota. Pievērsiet uzmanību [pār]orientēšanās metaforai un nepieciešamībai “raudzīties”. Neokantiskā eksistenciālisma ‘griba’ ir tīrs kustības princips. Taču tas pagalam neveiksmīgi apraksta to, ko saprotam ar “pārvērsties”. Mērķtiecīgi pārstāt iemīlēties nevar, veicot “gribas lēcieni”, bet gan tikai pārslēdzoties uz citu vērstības objektu un, šādi refokusējoties, saņemt jaunu enerģiju. Pārorientēšanās metafora var iekļaut sevī arī tādus momentus, kad patiešām tiek iedarbināts kas tāds, kas būtu atpazīstams kā “gribas centieni”, taču izteikti nepārprotama gribas sasprindzināšana ir tikai daļa no kopējās situācijas. Tas ir psiholoģisks fakts, ka Dievs kā vērstības objekts ir spēcīgs (daudzos gadījumos labas) enerģijas objekts. Līdzīgā veidā arī tas ir psiholoģisks fakts, turklāt tāds, kas būtu ņemams vērā morāles filozofijai, – ka mēs visi varam gūt morālu palīdzību, ja fokusējam vērstību uz lietām, kam piemīt vērtība, – uz tikumiskiem cilvēkiem vai, iespējams, cēlu mākslu (par to runāšu turpmāk), vai uz pašu labuma ideju kā tādu. Cilvēki ir dabiski “piesaistīti” un tajos gadījumos, kad šī piesaiste kļūst sāpīga vai nelabvēlīga, to parasti cenšas aizstāt ar kādu citu piesaisti, kuru iespējams veicināt ar atbilstošām vērstībām. Šajā procesā nav nekā dīvaina vai mistiska. Gluži tāpat kā nekas mistisks nav rodams faktā, ka mūsu spēja rīkoties labi “vajadzīgajā brīdī” daļēji vai pat lielā mērā ir saistāma ar mūsu ierastajiem vērstības objektiem. “Kas vien ir patiess, kas svēts, kas taisns, kas šķīsts, kas patikams, kam laba slava, ja ir kāds tikums un ja ir kas cildināms, par to domājiet.”

Priekšstats par to, ka vērtībai jābūt kaut kam *unitāram* vai arī ka jābūt kādam vienam, augstākam vērtības konceptam, – ja atsakās no idejas par Dievu, nepavisam nešķiet pašsaprotams. Kāpēc gan nevarētu pastāvēt daudzas neatkarīgas morālas vērtības? Kāpēc šajā ziņā nepieciešams kaut kas viens? Pasaules trakonami ir pilni ar cilvēkiem, kuri uzskata, ka viss ir

viens. Varētu pat sacīt, ka doma par to, ka “viss ir viens”, ir bīstama aplamība jebkurā līmenī, izņemot pašu augstāko līmeni, un vai šo līmeni vispār iespējams saskatīt? Ir pietiekami skaidrs, ka pārliecība par vienumu, kā arī par morālās pasaules hierarhisku izkārtojumu ir psiholoģiski nozīmīgs lielums. Doma par to, ka “tam visam kaut kā jāsaīet kopā” vai arī ka “šajā lietā iespējams kāds pats labākais lēmums”, palīdz atvairīt izmisumu. Grūtības rodas, kad cenšamies saglabāt šo nomierinošo domu tādā veidā, lai būtu pārliecināti, ka tā nav aplama. Tanī brīdī, kad kāda ideja kļūst mierinoša, pieaug tendence to apšaubīt. Tādējādi rodas tradicionālā nepieciešamība nepieļaut Dieva idejas deģenerēšanos ticīga cilvēka apziņā. Ir zināms, ka intelekts dabiski alkst vienotību idejas un zinātnes jomā, piemēram, prasība pēc vienotības nemitīgi baro un atalgo meklētāja centienus. Taču kā gan lai šo bīstamo ideju piemēro morāles jomai? Nebūs nekādas jēgas raudzīties pēc “ikdienas valodas” risinājumiem, jo runājam par konceptiem, kuri atklāti neparādās ikdienas [parastajā] valodā un nav nepārprotami sasaistīti ar parastajiem vārdiem. Parastā valoda nav filozofs.

Taču mēs varam palūkoties uz tikumiem no ikdienas valodas skatpunkta. Tikumības koncepts un vispārzināmie vārdi, kurus lietojam tā izteikšanai, ir nozīmīgi tā iemesla dēļ, ka tie paver iespēju nedaudz ielūkoties dažādās potenciāli neskaidrās pieredzes jomās. Reflektējot (domājot) par dažādiem tikumiem, nepieciešams nemitīgi tos salīdzināt savā starpā. Tūlīt parādās priekšstats par “kārtību”, kādā attiecīgie tikumi sarindoti, lai arī, protams, allaž būs grūti tos izkārtot sistemātiskā veidā. Piemēram, kad reflektējam par drosmi un jautājam, kāpēc domājam, ka tā ir tikums, kāda veida drosme ir visaugstākā, kas šķir drosmi no pārgalvības, no pašaplicināšanās, dusmas no niknuma un tā joprojām, mums savos skaidrojumos neizbēgami jālieto citu tikumu nosaukumi. Vislabākā veida drosme (tāda, kas liktu cilvēkam rīkoties pašizliedzīgi koncentrācijas noietnē) saistāma ar nosvērtību, rāmumu, mērenumu, gudrību, mīlestību... Iespējams, ka šis nebūt nav pats pareizākais skaidrojums, taču tas ir pareizā veida skaidrojums. Vai ir kāds viens vispārākais princips, ar kura palīdzību apvienot

dažādus tikumus, un vai šī principa nosaukums ir mīlestība, – skaidrosim turpmākā izklāstā.

Pagaidām proponēju domu, ka šāda refleksija gluži pamatoti veicina morālās pasaules unifikāciju un ka lielāka morālās [domas] sarežģītība atklāj aizvien lielāku vienotību. Kā tas ir, kad cilvēks ir taisnīgs? Tas noskaidrojas, aizdomājoties par to, kādas ir attiecības starp taisnīgumu un citiem tikumiem. Šāda refleksija prasa – un tās gaitā rodas visai bagātīgs un daudzpusīgs apzīmējumu krājums, ar kuru palīdzību raksturojam “labumu”. Mūsdienu morāles filozofijas liela daļa cieš no tā, ka tā izvairās apspriest atsevišķus tikumus un uzreiz ķeras pie kāda liela suverēna koncepta – kā, piemēram, sirdsgodīguma (*sincerity*), autentiskuma vai brīvības, tādējādi uzspiežot, manuprāt, nepārbaudītu un tukšu ideju par vienību un stipri noplicinot morālo izteiksmi kādā visai nozīmīgā [domāšanas] nogabalā.

Mēs jau pieminējām vērstības objektu un neizbēgamo domu par vienību. Tagad aplūkosim trešo vissarežģītāko nojēgumu par transcendenci. Viss līdz šim paustais bija pasakāms, neizmantojot metafizikas palīdzību. Taču patlaban var jautāt, vai jūs runājat par transcendentu noteiksmi vai par psiholoģisku līdzekli? Man šķiet, ka transcendences ideja tādā vai citādā veidā ir attiecināma uz moralitāti, taču tā nav viegli izskaidrojama. Gluži tāpat kā citas dižās “izvairīgās” idejas, tā labprāt pieņem aplamus veidolus. Pastāv aplama transcendence un aplama vienotība (*unity*), kuru izcelsmes avots ir modernais empīrisms – tā ir tāda transcendence, kas faktiski tiek panākta, aizbīdot morāli kaut kādā neskaidrā teritorijā, kurā tiek lietota emocionāla valodiska izteiksme, pavēles un atbilstoši rīcības un attieksmju modeļi. “Vērtība” netiek iekļauta patiesības funkciju, zinātnes un faktuālo propozīciju pasaulē. Tāpēc tai jābūt kaut kur citur. To kaut kā piesaista cilvēka gribai – vienu ēku piekabīnīt kādai citai ēkai. Iznākumā iegūstam to neauglīgo solipsismu, kas tiek izklāstīts tā saucamajās ētikas mācību grāmatās. Instrumentu, ar kura palīdzību kritizēt aplamo transcendenci tās daudzveidīgajās formās, mums sagādājis Markss, izveidojot atsvešinātības konceptu. Vai pastāv kāda patiesa transcendence vai

arī šī ideja allaž paliks kā nomierinošs sapnis, ko cilvēka vēlmes sūtīs tukšajās debesīs?

Šajā jautājumā grūti būt precīzam. Varētu sākt ar apgalvojumu, ka moralitāte, labums ir sava veida realisms. Ideja par to, ka pastāv kāds patiešām labs cilvēks, kas dzīvo savā privāto sapņu pasaulē, nešķiet pieņemama. Protams, labais cilvēks var būt absolūts dīvainis, taču viņam vajadzētu zināt šo to par apkārtējo vidi un, acīmredzot, arī par to, ka pastāv citi cilvēki un ka viņiem ir noteiktas prasības. Morālē (tāpat kā mākslā) visaugstākā sasnieguma ienaids ir personīgās fantāzijas, paš-iedomības un sava dižuma pārspīlēšanas kaite, nomierinošās vēlmes un sapņi, kuri liedz saskatīt to, kas norisinās ārpus sevis paša. Rilke sacījis par Sezānu, ka viņš nav gleznojis “man tas patīk”, bet gan “šeit tas ir” manierē. Tas nav viegls uzdevums un tam nepieciešama – gan mākslā, gan morālē – disciplīna. Var pat sacīt, ka māksla šajā ziņā veido perfektu analogiju ar morāli vai arī ka šādā aspektā tā pati ir morāle. Mēs pārstājam būt, lai pievērstos kā cita esamībai, kādam dabas objektam, kādas personas vajadzībām. Viduvējā mākslā, kur tas, iespējams, izpaužas skaidrāk nekā viduvējā rīcībā, mēs varam vērot fantāzijas, pašapliecināšanas klātbūtni, kas nomāc jebkuru īstenās, reālās pasaules atspulgu.

Jāpiekrīt viedoklim, ka uzmanības vērstībai jāvirzās projām no sevis, taču vienlaikus jāatzīmē arī tas, ka šāda nostādne ir tikai viens solis transcendences idejas virzienā no priekšstata par realismu. Taču es domāju, ka šīs abas idejas ir saistāmas savā starpā un šo saistību var īpaši labi ievērot, reflektējot par skaistuma apjausmu. Par savienojošo elementu šajā gadījumā varētu kalpot nesagraujamības un neiznīcības koncepts. Patiesi skaists ir nesasniedzams un to nav iespējams nedz paturēt savā īpašumā, nedz iznīcināt. Statuju var saskaldīt gabalos, zieds novīst, izjūtas aprimstas, taču kaut kas ir palicis tāds, kas ir pasargāts no zūdības un iznīcības. Gandrīz visas lietas, kas mūs nomierina, ir viltojumi, tāpēc ir pilnīgi iespējams, ka šī ideja var deģenerēties visai vārgā Šellijsa tipa misticismā. Jo īpaši saistībā ar ideju par transcendentu personālu Dievu tās deģenerācija šķietas gandrīz nenovēršama. Šajā pašā brīdī teologi sēž pie saviem rakstāmgaldiem un cenšas likvidēt šīs deģenerēšanās sekas. Runājot par skaistumu – gan

mākslā, gan dabā – izjūtas, ka [transcendences ideja] nošķirama no laicīgajām norisēm, iespējams, ir saistāmas ar formas un perfekcijas konceptu, lai gan šādu manevru nav viegli transponēt uz morāles sfēru. Šajā gadījumā es nepavisam neesmu droša, vai runa ir par analogiju vai par atsevišķu gadījumu. Rodas iespaids, ka spējam tvert skaistumu kā tādu kādā citādā veidā nekā spējam saskatīt labumu kā tādu (Platons to saka *Phaedrus* 250 E). Es spēju  *piedzīvot* skaistuma transcendenci, bet es nespēju, man šķiet, tādā pašā veidā pārdzīvot labuma transcendenci. Skaistām lietām piemīt labums ne gluži tādā pašā veidā, kādā labums piemīt rīcībai, tāpēc ka skaistums ir daļēji saistāms ar sajūtām. Tādējādi, kad sakām, ka labais ir pārdabisks, mēs runājam par kaut ko, kas ir krietni vien sarežģītāks un ko nevar tvert sajūtās, pat tādā gadījumā, kad vērojam pašreizējā cilvēku koncentrācijas nometnē. Šajā gadījumā gribētos gluži vai lietot jēdzienu reliģiskā ticībā (*faith*), ja to varētu attīrīt no reliģiskajām konotācijām. “Patiesi labais nav sabojājams un iznīcināms”, “Labums ir pārpasaulīgs”. Tie izklausās kā ļoti, ļoti metafiziski apgalvojumi. Vai iedot šiem vārdiem skaidru nozīmi vai arī tie paliks kā kaut kas tāds, ko gluži vienkārši “pieņemts sacīt”?

Es domāju, ka šajā gadījumā transcendences ideja saistāma ar diviem atsevišķiem nojēgumiem un katram no tiem pievērsīšos turpmākā izklāsta gaitā. Šie nojēgumi ir *perfekcija* un *drošticamība*. Vai tad mēs neesam pārliecināti, ka pastāv kāds “pareizais virziens” (*true direction*), kas novestu pie labākas rīcības, ka “labumam patiešām ir nozīme” un ka pārliecinātība par [noteiktu] standartu pauž permanences ideju, kas nav gluži vienkārši reducējama uz psiholoģisku vai kādu citu empīriskos terminos aprakstāmu stāvokli? Tā tas ir, un šis fakts ļauj atgriezties pie apsvērumiem, kuri tika pausti saistībā ar “vērstības” nojēgumu par to, ka pastāv psiholoģisks spēks, kas gūstams no pašas idejas par transcendentu objektu tik lielā mērā, ka iespējams attīstīt priekšstatu par transcendentu objektu, kas savā ziņā ir misteriozs (*mysterious*). Taču reduktīva analīze, piemēram, freidisma terminoloģijā vai arī marksisma terminoloģijā šeit būtu lietojama tikai deģeneratīvā koncepcijā, atbilstoši kurai esam pārliecināti, ka kādai augstākai un neievainojamai formai nepieciešami jāpastāv. Jāatzīst, ka



šāda ideja joprojām paliek visai sarežģīta. Kā gan lai savienojam reālistisku priekšstatu par pasaules bēdu un ļaunuma skaudru vērojumu ar izjūtām par nesagraujami labo tā, lai šāda noteiksme nepaliktu vien mierinoša sapņa līmenī? (Man šķiet, ka šeit rodama morāles filozofijas centrālā problēma.) Vai arī – kā gan lai cilvēks, kas nav reliģiozi ticīgs vai arī nav kaut kāda veida mistiķis, spētu aptvert “specifiska veida” labumu ārpus ierastiem labas uzvedības rāmjiem? Vai nevajadzētu šādu ideju reducēt uz krietni vien saprotamāku nostādni par tikumu savstarpējo sasaistījumu, vēl pievienojot klāt gluži subjektīvās izjūtas par sprieduma drošticamību?

Šajā vietā cerībā rast atbildi uz izvirzītajiem jautājumiem vēlos vēl pakavēties pie dažiem citiem atribūtiem, kas cieši saistīti ar iepriekšējām pārdomām. Tie ir – *perfekcija* (absolūtais labums) un nepieciešama eksistence (*necessary existence*). Šie atribūti patiešām ir tik cieši saistīti, ka no atsevišķiem redzes viedokļiem tos var uzlūkot kā tāpatīgus (ontoloģiskais pierādījums). Var pat sākt šaubīties, vai ideja par perfektumu (iepretim idejai par nopelnu vai uzlabojumu) maz ir nozīmīga, kā arī vai tā vispār var spēlēt kādu lomu. Nu, labi, ir svarīgi izmērīt un salīdzināt dažādas lietas, lai uzzinātu, cik tās labas. Ikvienā jomā, kas mūs interesē un kas ir nozīmīga, man šķiet, ka atbildēsim: “Jā, tā tas ir.”

Dziļāka saprašana par jebkuras cilvēka darbības jomu (piemēram, gleznošanu) sniedz liecinājumu par to, ka pastāv dažādas perfekcijas pakāpes, kā arī visai bieži – apziņu par to, ka ļoti labā faktiski ir visai maz un nav gluži nekā, kas būtu perfekts. Tuvāka iepazīšanās ar cilvēku rīcību noved pie līdzīgiem secinājumiem. Mēs apjaušam skalas, attālumus, standartus un varam nosliekties atzīt par teicamu kaut ko tādu, ko iepriekš bijām “palaiduši garām”. (Šai atziņai, protams, nevajadzētu traucēt tolerances tikuma lietošanu; tolerancei jābūt (tai vajadzētu būt) pašsaprotamai.) Tādējādi perfekcijas ideja darbojas jebkurā pētīšanas jomā, nodrošinot nemītu virzības iespēju. Šāds apgalvojums nepavisam nebūtu uztverams kā īpaši satraucošs, jo redukcionists uz to var bilst, ka aizvien pieaugoša spēja kaut ko salīdzināt nekādi neimplicē kādas citas esamības eksistenci. Tādējādi ideja par perfektumu var izrādīties tukša.

Aplūkosim jautājumu par rīcību. Ko darīt ar norādi: “Tāpēc esiet pilnīgi!”. Vai nebūtu saprātīgi sacīt: “Tāpēc esiet mazlietīn labāki”? Daži psihologi brīdina, ka, izvirzot pārāk augstus standartus, varam iedzīvoties neirozēs. Man šķiet, ka [tieši] šādā kontekstā parādās ideja par mīlestību. Perfekcijas ideja iekustina mūs un, iespējams, vieš izmaiņas mūsos (māksliniekos, strādniekos, darbības veicējos), jo tā vairo mīlestību mūsu personības visnozīmīgākajā daļā. Jūs nevarat izjust tīru mīlestību viduvēja morāles standarta ietvaros, gluži tāpat kā jūs to nevarat izjust pret viduvēju mākslinieku. Ideja par perfekciju dabiskā veidā veicina kārtību. Tās *izgaišmojumā* sākam saskatīt, ka A, kas virspusēji atgādina B, patiesībā ir labāks par B. Un tas var notikt, patiesībā – tam ir jānotiek, nepavisam ne “kopējot” suverēno ideju jēlkādā nozīmē. Faktiski, šīs idejas daba ir tāda, ka mēs to nespējam nokopēt. Šī ir tā istā jēdziena “labais” ‘nenodefinējamaība’, kurai Mūrs un viņa sekotāji piešķīra vulgāru nozīmi. Tā vienmēr atrodas ‘aiz’ un tieši no šīs aiz-esamības tā realizē savu *varu*. Arī šajā gadījumā vārds “perfekcija” ir īsti vietā un, jo īpaši mākslinieka gadījumā, tās darbības redzamas pilnīgi skaidri. Īsts mākslinieks paklausa perfekcijas konceptam un nemitīgi salāgo savu dabu ar tās jaušamajām izpausmēm. Kāds var, protams, censties “iemiesot” perfekcijas ideju, iedvesmojot sevi, ka “vēlos rakstīt tā kā Šekspīrs”, vai “gribu gleznot kā Piero”. Taču mēs zinām, ka Šekspīrs un Piero, lai arī viņi bija gluži kā dievi, nav dievi un ka katram jādara savs darāmais vien pašam un atšķirīgi no citiem, un jāveic tas citādāk un, ja neskaita amata noslēpuma detaļas un kritiku, paliek vienīgi magnetizējošā un nepārstāvamā ideja par labo, kura ir ne tik daudz “tukša”, cik misterioza. Un gluži tas pats sakāms par cilvēku rīcības jomu.

Iespējams, kāds sacīs: vai šīs nav vien tik kā empīriski vispārinājumi par psiholoģiju saistībā ar cenšanos vai arī kādu citu stāvokli, ko jūs tam grasāties piešķirt? Vai te nav runa par to, ka “tas darbojas” vai “izklausās ticami”. Mēģināsim noskaidrot, kāda būtu atbilde gadījumā, ja mūsu pārspriedumu objekts nebūtu “Labais”, bet “Dievs”. Dievs eksistē *nepieciešami* (*necesserely*). Jebkas cits eksistē nejauši (*contingently*). Ko gan tas varētu nozīmēt? Es pieņemu, ka nav neviena cita ticama (*plausible*) Dieva

esamības pierādījuma kā vien kāds no ontoloģiskā pierādījuma variantiem. “Pierādījums”, kuram, starp citu, būtu jāklūst ievērojami populārākam teoloģiskajā diskusijā saistībā ar nesenējo “demitoloģizācijas” kustību. Tanī pašā laikā, rūpīgāk iedziļinoties, redzam, ka ontoloģiskais pierādījums faktiski nav gluži pierādījums, bet drīzāk skaidrs ticēšanas apgalvojums (dažkārt tiek atzīts, ka tas noderīgs tiem [ticīgajiem], kuri jau ir pārliecināti), kura drošuma pamatu veido noteikts [iepriekšējais] pieredzes klāsts. Šis apgalvojums var izskanēt vairākos veidos. Vēlme tuvināties Dievam nepaliks bez atbildes. Mana koncepcija par Dievu ietver pārliecību par šīs domas priekšmeta realitāti. Dievs ir mīlestības objekts, kas unikālā veidā izslēdz šaubas un relativismu. Šādi neskaidri sacījumi gluži saprotamu iemeslu dēļ negūst analītisko filozofu simpātijas, kuri šo sacījumu saturā cenšas nodalīt psiholoģiskus faktus no metafiziskām bezjēdzībām, piebilstot, ka tikpat labi varētu lietot Hendeļa “Es *zinu*, ka mans Pestītājs dzīvo” kā vienu no filozofiskās argumentācijas sadaļām. Jautājumu par to, vai šeit ir taisnība attiecībā uz jēdzienu ‘Dievs’, patlaban atlieku malā, bet kas būtu darāms ar ‘Labo’? Šķiet, ka sastopamies ar tādām pašām grūtībām. Kādu statusu lai piešķiram idejai par drošticamību, kas, pēc visa spriežot, saistīta ar ideju par Labo? Vai domai, ka mums kaut kas jāsaņem pretī par to, ka esam no visas sirds vēlējušies labu? (Žēlastības jēdziens ir visai viegli sekularizējams.) Tas, ko esam centušies pateikt, nepavisam nelīdzinās “tā it kā” vai “tas darbojas” formulai. Protams, arī šajā gadījumā, tāpat kā jautājumā par Dievu, vajadzētu izvirīties piešķirt kādas īpaši materiālas konotācijas visai slidenajam vārdam ‘eksistēt’. Tomēr arī tīri subjektīva pārliecība par drošticamību, kura tāpat varētu gūt jau gatavu psiholoģisku skaidrojumu, arī nebūtu gluži pieņemama. Vai kādam rūpīgā lingvistiskajam analītiķim nebūtu iespējams šo problēmu sadalīt tādās sastāvdaļās, kas viņam liktos nekaitīgas?

Kādu nelielu gaismas staru šajā jautājumā varētu ieviest – pēc tikko kā aplūkotās problemātikas, ja mēs atgrieztos pie *realisma* idejas, kuru iepriekš tikām skatījuši normatīvā nozīmē, proti, balstoties uz pieņēmumu, ka labāk ir zināt, kas ir reāls, nevis atrasties fantāzijū un ilūzijū

pasaulē. Ir tiesa, ka cilvēki nespēj sastapties ar realitāti pārāk lielās devās, un apsvērumi par to, kādi pūliņi nepieciešami, lai tiktos ar realitāti vaigu vaigā, un kādi ir šīs piepūles tehnoloģiskie paņēmieni, var kalpot, lai izgaismotu gan nepieciešamību un pārliecību saistībā ar jēdzienu ‘Labais’, gan arī lai censtos par jaunu interpretēt jēdzienus “griba” un “brīvība” kopā ar mīlestības konceptu. Arī šajā gadījumā man šķiet, ka māksla var kalpot par atslēgas vārdu. Mākslā varam atrast visnepārprotamākos piemērus cilvēku gandrīz vai nenovēršamai vēlmei meklēt mierinājumu fantāzijā, gluži tāpat kā pretoties šai vēlmei un tās sniegtajai realitātes vīzijai. Faktiski šāds stāvoklis sasniedzams visai retos gadījumos. Gandrīz visa māksla ir fantāzijas un mierinājuma paveids, un tikai daži mākslinieki sasniedz realitātes vīziju. Mākslinieka talants var tikt lietots un, gluži dabiski, tiek lietots, lai veidotu ainu, kura kalpo tās autora mierinājumam un savas personības pārspīlējumam un ir viņa personīgo apsēstību un vēlmju projekcija. Apklusināt sevi un ieņemt vērotāja pozīciju, apcerēt un iezīmēt dabu ar skaidru skatienu nav viegli, un tas prasa morālu pašdisciplīnu. Liels mākslinieks – attiecībā uz saviem darbiem – ir labs cilvēks un – šī vārda īstajā nozīmē – brīvs cilvēks. Mākslas patērētājam ir analogisks pienākums – būt pietiekami disciplinētam, lai spētu saskatīt tikpat daudz realitātes mākslas darbā, cik māksliniekam ir izdevies tanī iekļaut, un necensties to “lietot maģiskos nolūkos”. Spēja saskatīt skaistumu mākslā vai dabā nav pats vienkāršākais mums pieejamais garīgais vingrinājums (neskatoties uz viņa diezgan ievērojamo sarežģītību). Šī maņa sniedz pilnīgi pietiekamu (ne tikai līdzvērtīgu) iespēju dzīvot labu dzīvi, jo tā *ir* savas pašpietiekamības apvaldišana, lai spētu saskatīt reālo [pasauli]. Protams, ka visi lielie mākslinieki ir “personības” un katram no viņiem piemīt savs īpašais stils. Pat Šekspīrs dažkārt – lai arī tikai dažkārt – atklāj kādu personisku apsēstību. Taču vislielākā māksla ir “bezpersoniska”, jo tā mums rāda pasauli, mūsu pasauli un nekādu citu pasauli, paveicot šo uzdevumu ar satriecošu skaidrību, un tā mūs sajūsmina tāpēc, ka nepavisam neesam raduši skatīt reālo pasauli. Protams, ka mākslinieki ir shēmu veidotāji. Formas problemātika un jautājumi “ko darīt ar formu” ir viens no galvenajiem diskusijas priekšmetiem mākslā. Taču visvairāk satraucamies un

jūtamies apskaidroti tad, kad ar formas palīdzību tiek nodalīts, izpētīts, priekšā celts kas tāds, kas ir paties. Platons saka (Republic, VII, 532), ka *technai* spēj dvēseles labākajai daļai parādīt to, kas ir pats labākais realitātē. Tādējādi tiek veiksmīgi iezīmēta veicinošā loma. Padomājiet, ko mēs gūstam, iedziļinoties Šekspīra vai Tolstoja varoņu lomās vai vērojot Velaskēzes un Ticiāna gleznas. Tas, ko šeit gūstam, attiecināms uz cilvēka dabas patieso raksturu, kad šī daba tverta mākslinieka taisnīgajā un saudzīgajā priekšstatījumā ar tādu skaidrību, kāda neiederas parastās dzīves egoistiskajā skrejā.

Ir svarīgi arī tas, ka dižena māksla māca palūkoties uz lietām un iemīlēt tās, nepiesavinoties un nelietojot tās sava alkātīgā ķermeņa vajadzībām. Attālinātības (*detachment*) izkopšana nav viegla, taču vērtīga īpašība neatkarīgi no tā, vai aplūkojamā lieta ir dzīvs cilvēks vai koka sakne, vai arī krāsas vai skaņu vibrācijas. Dabas kontemplēšana nesentimentālā manierē pauž vienu un to pašu attālinātības modu: egoistiskas tieksmes pagaist, neeksistē nekas cits kā redzamās lietas pašas par sevi. Skaistums rosina šāda veida ne-egoistisku uzmanību. Kļūst skaidrs, kādu lomu – mākslinieka vai skatītāja gadījumā – spēlē precizitāte un laba vīzija – nesentimentāla, attālināta, ne-egoistiska, objektīva vēriba. Tāpat ir skaidrs, ka arī moralitātes situācijās nepieciešama līdzīga precizitāte. Es uzskatu, ka jēdziena 'Labais' autoritāte (svars) mūsu uztverē šķiet kaut kas nepieciešams tā iemesla dēļ, ka reālisms (spēja uztvert realitāti), kas izriet no Labā, ir sava veida intelektuāla spēja tvert patiesību, kas vienlaikus automātiski nozīmē arī pašam sevis apspiešanu. *Tādējādi jēdziena labais nepieciešamība ir daļa no tāda veida nepieciešamības, kas saistāma ar jebkuru faktualitātes atklāsmes tehnisko risinājumu.* Šādi raugoties uz reālismu – vai nu no mākslinieka vai mākslas baudītāja puses – kā morālas dabas sniegumu, gluži dabiski izvirzās pieņēmums, kas attiecināms uz moralitātes jomu, proti, – ka patiesi priekšstati rada pareizu rīcību. To varētu gluži vienkārši dēvēt par apgaismotu tautoloģiju, lai gan man šķiet, ka šāda nostādne pamatojama, vērstoties pie pieredzes. Jo lielākā mērā mēs apzināmies citu cilvēku dažādības un atšķirības un to, ka citam cilvēkam viņa vēlmes un vajadzības ir tikpat lielā mērā nepieciešamas kā man

manējās, jo grūtāk izturēties pret citu personu kā pret lietu. Tas, ka tieši realisms padara lielu mākslu diženu, var arī kalpot par zināma veida pierādījumu.

Ja, turpinot šķetināt mākslas miklaino dabu, uzdosim nākamo jautājumu par tām maņām, kuras, kā pieņemts uzskatīt, mūs saista ar realitāti, tādējādi tuvinot “labajam”, tad gluži dabiski nāks prātā mīlestības un līdzjūtības idejas. Nav jau tā, ka, lai iegūtu pareizu priekšstatu, sākotnēji nepieciešams gluži vienkārši tikai apspriest savu patību. Liels mākslinieks aplūko savus objektus (neatkarīgi no tā, cik tie nožēlojami, absurdi, pretīgi vai pat ļauni) taisnīguma un žēlsirdības gaismā. Šī ticība, pretēji dabiskajam, ir ārpus vērsta – projām no sevis, kas cenšas reducēt visu uz viltus vienotību; tā pievēršas pasaules pārsteidzošajai daudzveidībai, sniedzot iespēju nodoties mīlestībai.

Šajā vietā varētu uz mirkli apstāties un aplūkot tās cilvēka personības jeb dvēseles ainas, kas sāk iezīmēties. Tieši spējā mīlēt, citiem vārdiem sakot, – spējā *saskatīt* rodama prasme atbrīvot dvēseli no fantāzijām. Tā brīvība, kas uzlūkojama par īsteno cilvēka mērķi, ir brīvība no fantāzijām; tā ir līdzcietības realisms. Tas, ko esmu nodēvējusi par fantāzijām, par apziņu aizmiglojošu egocentrisku mērķu un tēlu vairošanu, pati par sevi ir spēcīga enerģētiska sistēma, kurā ietilpst tas, ko visbiežāk apzīmē ar jēdzieniem “griba” vai “vēlme”. Uzmanības pievēršana tai realitātei (īstenībai), kura rodama mīlestībā, ir līdzeklis, ar kuru iespējams stāties pretim šai sistēmai. Mākslas un dabas [vērošanas] gadījumā šādas pievēršanās balva ir skaistuma baudījums. Moralitātes jomā – lai arī šeit dažkārt mēdz būt ieguvumi, pati ideja par balvu ir nevietā. Brīvība nav, skaidri sakot, gribas esamība, bet drīzāk gan precīzs priekšstats, kas atbilstošos apstākļos rada pareizu rīcību. Svarīgi ir tas, kas atrodas “aiz” un “pa vidu” dažādām darbībām un nosaka to savstarpējību, un tieši šajā jomā derētu veikt attīrīšanu. Līdz tam brīdim, kad pienācis laiks izšķirošai rīcībai, [personas] vērstības kvalitāte jau droši vien ir nosacījusi viņas rīcības raksturu. Šis apstāklis rada dīvaino nesaderību starp apzināti formulētiem motīviem un rīcību, ko dažkārt aplami dēvē par brīvības izjūtu (*Angst*). Protams, es nevēlos sacīt, ka ‘labas gribas centieni’ neko nedod vai ka tie vienmēr ir

neisti, ir kā izlikšanās. Skaidri pausta un situācijai piederīga “gribešana” var dažkārt būt nozīmīga, jo īpaši kā bremsējošs faktors. (Sokrata demons tikai pamācīja viņu, ko nevajag darīt.)

Šādā skatījumā sirdsskaidrība un sevis apzināšanās – šie vispārzināmie tikumi nav pārlietu nozīmīgi. Tas, kas atsvabina, ir papildinājums jomai, kura atrodas ārpus fantāzijas iedarbes, nevis paša šīs iedarbes mehānisma pētīšana. Pārāk sika kāda mehānisma pētīšana dažkārt tikai nostiprina šī mehānisma efektivitāti. Man šķiet, ka sevis pašizpēte tādā nozīmē kā centieni saprast pašam savu iekšējo mašīnēriju, izņemot saprašanu gluži vienkāršā līmenī, parasti ir alošanās, pašapmāns. Šādu pašizpratni, protams, var iedvest terapeitiskos nolūkos, taču “dziedināšana” nepavisam neliecina par to, ka iegūtās zināšanas ir patiesas. Saskatīt pašam sevi ir tikpat grūti kā saskatīt citas lietas, un tad, kad iegūta skaidra aina, pats sev kļūsti par stipri vien “mazāku” un maznozīmīgāku objektu. Lielākais šādas skaidras vīzijas ienaidnieks – tiklab mākslā, kā morālē – ir sistēma, kas tehniskā terminoloģijā tiek saukta par sadomazohismu. Šīs sistēmas īpatnā smalkā nianse rodama apstākļi, ka, nemītīgi vērsot uzmanību un enerģiju itin kā atpakaļgaitā pašam uz sevi, var panākt efektu – no sākta gala līdz pašai virsotnei –, kas visai ticamā veidā rada imitāciju par to, kas ir “labs”. Izsmalcināts sadomazohisms var sagraut mākslu, kas ir pārāk laba, lai to sabojātu paš-tīksmināšanās rupjākās vulgāritātes. Sava patība ir interesanta un tādejādi pašam savi motīvi izraisa interesi, un savas motivācijas mazvērtīgums arī kļūst interesants. Tāpat ārkārtīgi interesantas top tā saucamās kunga un verga attiecības, labās un sliktās patības attiecības, kas dīvainā veidā allaž noved pie šādiem neparastiem kompromisiem. (Kafkas cīņa ar sātānu beidzas gultā.) Sliktā patība ir gatava ciest, taču ne pakļauties, līdz kamēr abas patības kļūst par draugiem, un paklausība kļūst saprātīgi viegla vai vismaz uzjautrinoša. Patiesībā labās patības daļa ir pavisam neliela, un tas, kas izskatās kā labs, lielākoties tāds nav. Labā patība nav sliktās patības labvēlīgs tīrāns, tā ir viņas nāvīgākais ienaidnieks. Pat ciešanas pašas par sevi var šajā gadījumā nospēlēt demonisku lomu, un vainas un soda idejas izdomām bagātas patības izpildījumā var kalpot par visai atjautīgiem rīkiem. Ciešanu ideja samulsina prātu un noteiktos

apstākļos (piemēram, kontekstā ar “sirdsskaidru pašizpēti”) var maskēties kā attīrīšanās. Tas notiek ļoti reti, un, ja nu tā nav ļoti, ļoti intensīva, tā faktiski ir daudz interesantāka parādība. Platons nesaka, ka filozofija ir ciešanu pētišana, viņš saka, ka tā ir nāves pētišana [Phaedo, 64A], un abas šīs idejas ir pilnīgi atšķirīgas. Morālā izaugsme ir saistāma ar ciešanām, taču ciešanas ir jaunās ievirzes blakusprodukti un nekādā gadījumā – ne pašmērķis.

Līdz šim esmu runājusi par reālo kā par mīlestības patieso objektu, un par zināšanām, kas saistāmas ar brīvību. Diskusijā iesaistītais vārds “labais” tagad pelnījis īpašu uzmanību. Vai labais pats par sevi jebkādā nozīmē varētu būt mūsu “uzmanības objekts”? Un kādā veidā šī problēma būtu saistāma ar “īstenības (patiesības) mīlestību”? Vai ir iespējams kāds savveidīgs aizstājējs dievlūgšanai – šim visdrošākajam un visefektīvākajam reliģijas līdzeklim? Ja jau gribas enerģija un spēks, kas parādās izvēles brīžos, mazāk rūp nekā tās vērstības kvalitāte, kas nosaka mūsu īstenās lojalitātes, kā gan lai attīrām savu vērstību reālistiskākas pieejas virzienā? Vai gribas *via negativa*, tās spēja dažkārt aizturēt sliktu rīcību ir vienīgais kaut cik saprātīgais spēks, ko varam izmantot? Es domāju, ka ir kaut kas, kas varētu būt analogisks dievlūgšanai, lai arī tas grūti aprakstāms un bieži vien pakļaujas izsmalcinātas patības falsifikācijām. Es nedomāju šajā gadījumā par kvazireliģiskām meditatīvām tehnoloģijām, bet par ko tādu, kas izriet no parastas personas morālās dzīves [norisēm]. Kontemplācijas ideja ir grūti saprotama un uzturama tādā pasaulē, kas aizvien lielākā mērā iztiek bez sakramentiem un rituāliem un kurā filozofija (daudzos gadījumos pilnīgi pamatoti) ir iznīcinājusi iepriekšējo substanciālo konceptu. Sakraments nodrošina iekšējās, neredzamās gara darbības ārējo, redzamo reprezentāciju. Iespējams, ka būtu nepieciešams veidot arī sakramenta konceptu, lai gan tāds priekšlikums būtu vērtējams ļoti uzmanīgi. Biheivioristiskā ētika noliedz šādu nepieciešamību, jo tā apšaubā identitāti jebkam, kas rodams pirms vai neatkarīgi no darbības, kas notiek “prātā”. Skaistuma apjaušana mākslā vai dabā visai bieži mums šķietas kā laikā ierobežots garīgs pārdzīvojums, kas sniedz labas enerģijas lādiņu. Nepavisam nav viegli attiecināt līdzīgu ideju par iespaidīgu pārdzīvojumu uz



gadījumiem, kad domājam par cilvēkiem vai viņu rīcību, jo domas skaidrība un vērstības tīrība, pievērsta morāles jomai, kļūst ambigviozāka un grūtāk sasniedzama.

Man šķiet, ka tieši šajā vietā īpaša uzmanība būtu pievēršama idejai par “Labo” kā par mūsu refleksijas centrālo locekli, un tieši šeit kļūst redzams šīs idejas nozīmīgums tās nenodefinējamā un neko neprezentējošā rakstura dēļ. “*Labais*”, *nevis griba ir transcendentis*. Griba ir psihes dabiskā enerģija, kas dažkārt var tikt izmantota cienījamiem mērķiem. Labais ir vērstības fokusējums gadījumos, kad tikumīgums sakrīt (kā tas varbūt lielākā daļā gadījumu arī notiek) ar zināmu vīzijas skaidrību. Tādējādi, kā iepriekš aprādīju, skaistums parādās kā saredzamais un pieejamais Labā aspekts. Labais pats par sevi nav saredzams. Platons iztēlojās labu cilvēku kā tādu, kas spējīgs skatīties tieši saulē. Es nekad neesmu bijusi pārliecināta par to, kā skaidrot attiecīgo alegorijas vietu. Lai arī šķiet, ka būtu pareizi attēlot Labo kā mūsu uzmanības centrālo fokusējumu, taču to grūti uztvert kā “saredzamu”, jo to nav iespējams izjust vai definēt. Mēs vairāk vai mazāk esam spējīgi iztēloties, kur saule ir, bet daudz grūtāk iedomāties, kā būtu tajā lūkoties. Iespējams, ka patiesām to var zināt tikai labs cilvēks, bet varbūt, ka, lūkojoties saulē, var lieliski apžilbt un neredzēt neko. Galu galā ir skaidrs, ka Platona alegorija sniedz atziņu par to, ka ideja par Labo kā par gaismas avotu atklāj, ka gaisma dod iespēju saskatīt lietas tādas, kādas tās patiesībā ir. Jebkurš patiess priekšstats, pat visstingrākajā intelekta aplūkojumā, un *a fortiori* – kad jāvērtē ciešanas vai ļaunums, galu galā ir morālas dabas jautājums. Viscaur nepieciešami vieni un tie paši tikumi, – galu galā viens vienīgs tikums (mīlestība), un mūsu fantāzija (patība) var traucēt saskatīt pat zāles stiebrīņu, gluži tāpat kā citu personu. Aizvien lielāka apjausma par “daudzajiem labajiem” un mēģinājumi (pa lielākai daļai ne visai sekmīgi) pievērst tiem tīru uzmanību, kas būtu brīva no patības, veido priekšstatu par morālās pasaules vienotību un lietu savstarpējo saistību. Prāta meklējumi pēc vienotības (vienuma) ir “ticības” analogs. Padomājiet, kādā veidā pieaug jūsu izpratne par lielisku mākslas darbu.

Es domāju, tas nebūs tikai vārdiskas izteiksmes jautājums, ja sacīsim, ka mums jāticē pēc labā, ne tik vien kā brīvības vai pareizas rīcības, lai

arī brīvība un pareiza rīcība – pazemības nozīmē – dabiskā veidā rodas no pievēršanās “Labajam”. Protams, pareiza rīcība ir svarīga pati par sevi (pilnīgi pašsaprotamā nozīmē). Taču tā liekama refleksijas sākuma punktā, nevis noslēguma daļā. Pareiza rīcība, paplašinot to stingri noteikta pienākuma virzienā, ir tikumības īstais kritērijs. Tāpat rīcība apstiprina – vai nu uz labu vai ļaunu – to iepriekšējās darbības fonu, kas šo rīcību ir nosacījis. Darbība ir žēlastības izpausme [gadījums] vai arī tās noliegums. Tomēr moralitātes mērķis nav tikai darbība. Ja mūsu rīcībā nav kādas pozitīvākas koncepcijas par dvēseli kā par substancionālu un pašattīstīgu norisi saistībā ar mūsu ievirzi, ar kuras attīrīšanu un pārorientēšanu jānodarbojas morālei, tad “brīvība” var būt perversēta kā paš-taisnums, un “pareiza rīcība” kļūst par savveida *ad hoc* utilitārismu. Lai zinātniski ievirzīts empirisms neapritu ētikas mācību pilnā apjomā, filozofiem vajadzētu pacensties radīt tādu terminoloģiju, kas parādītu, kā mūsu dabiskā psiholoģija pārveidojama ar tādu konceptuālu līdzekļu palīdzību, kādi tai patlaban nav pieejami. Platona alegorija par “Labā” ideju varētu kalpot par piemērotu ainavisku fonu. Šai ainavai, protams, pievienojamas reālistiskas dabiskās psiholoģijas atziņas (kuru novērtējumā, man šķiet, gandrīz visi filozofi bijuši pārmēru optimistiski). Tāpat jāpieņem arī doma, ka cilvēku dzīvei nav galējas finalitātes raksturs. “Labajam” nav nekāda sakara ar mērķi, vēl jo vairāk – tas izslēdz domu par mērķtiecību. “Viss ir tukšums” (*All is vanity*) – šis ir ētikas sākums un noslēgums. Vienīgais patiesais veids – kā būt labam, ir būt labam, “neko neprasot pretī” tādā situācijā, kurā jebkura “dabiska” lieta, ieskaitot paša apziņu, ir pakļauta gadījumam, respektīvi, – nejaušībai. Nostādne “neko neprasot pretī” patiešām ir sajūtās tveramās pieredzes korelāts par “Labā” idejas kā tādas neredzamību un neatspoguļojamo tīrību.

Esmu sacījusi, ka morāles filozofijai nepieciešama jauna un, manā izpratnē, daudz reālistiskāka, kā arī mazāk romantiska terminoloģija, lai glābtu domāšanu par cilvēces sūtību no zinātnieciska empiricisma, kas nespēj atrisināt patiesās problēmas. Lingvistiskā filozofija jau sadevusies rokās ar šāda veida empiricismu un lielākā daļa eksistencialistu man šķiet vai nu optimistiski romantiķi, vai vēl kaut kas velnišķīgāks. (Iespējams, ka

Heidegers ir personificēts Lucifers.) Es saprotu, šajā vietā kāds var sacīt, ka tas viss, protams, ir ļoti jauki, tikai vienīgā problēma – ka nekas no tā nav paties. Iespējams, ka patiešām viss ir tukšums (*vanity*), ka *viss* ir tukšums un ka nav nekāda sakarīga veida, lai glābtu cilvēkus no izmisuma. Pasaule gluži vienkārši ir bezcerīgi ļauna un vai, runājot par realismu, jums nevajadzētu iet līdz galam arī šajā jautājumā? Runāt par “Labo” šajā biedējošajā manierē ir gluži vienkārši runāt par vāji nomaskētu Dieva konceptu. Jo, lai nu kā, bet “Dievs” vismaz spēlēja reāla iedrošinātāja un mierinātāja lomu. Ir jēgpilni runāt par mīlošu Dievu, bet nav nekādas jēgas runāt par mīlošu Labo kā konceptu. “Labais”, pat ja tas ir sadomājums, nekļūs par iedvesmas avotu un nekļūs saprotams lielākai daļai cilvēku, izņemot mistikā iecentrētus ļaudis, kuri, negribdami padoties “Dievam”, aizstāj to ar “Labo” tā, lai saglabātu jēl kādu cerību. Šāda aina nav gluži imagināra, turklāt tai nav cerības sasniegt efektīvu rezultātu. Tāpēc daudz labāk ir paļauties uz vienkāršu populāru utilitārismu un eksistenciālisma nostādņēm, pievienojot nedaudz empīriskās psiholoģijas un, iespējams, drusciņ apārstēta marksisma atziņas tā, lai cilvēces dzimums varētu turpināt attīstīties. Ikdienišķajam veselajam saprātam dodams pēdējais vārds. Visas specializētās ētikas vārdnīcas ir nepareizas. Visi mūžsenie metafiziskie meklējumi atstājami aiz borta, kopā ar novecojušo konceptu par Dievu Tēvu.

Es pati pa lielākai daļai sliecos domāt šādās kategorijās. Vispār filozofijā ir diezgan grūti nošķirt, vai tu paud kaut ko sakarīgi objektīvu un lasītājam domātu, vai vienīgi centies celt aizsargvaļņus – atbilstoši savam temperamentam – iepretim paša personīgajām bailēm. (Attiecībā uz jebkuru filozofiju būtu lietderīgi pajautāt: no kā viņš baidās?) Protams, cilvēki baidās, ka mēģinājumi būt labiem izrādīsies bezjēdzīgi, vai – labākajā gadījumā – kaut kas neskaids un ne pārāk svarīgs, vai arī – kā Niče to aprakstījis, vai arī – ka lielas mākslas mākslinieciskums ir ātri gaistoša ilūzija. Nedaudz vēlāk es pievērsīšos jautājumam par manas argumentācijas “statusu”. Ir pilnīgi skaidrs, ka pati mazākā iepazīšanās ar esošo ainu uzdzen izmisumu. Pašas galvenākās grūtības vispār ir paraudzīties uz to. Ja kāds netic personīgajam Dievam, tad nav “problēmas” par ļauno, taču pastāv gluži nepārvaramas grūtības pa īstam raudzīties uz ļaunumu un cilvēku

ciešanās. Ir ļoti grūti pievērst uzmanību ciešanās un grēkiem citos cilvēkos tikpatlab kā sevī – kaut kādā veidā nefalsificējot kopīgo ainu un vienlaikus cenšoties to vērst pieciešamāku. (Piemēram, izmantojot iepriekšminētos sadomazohiskos paņēmienus.) Tikai vislielākai mākslītas varētu būt pa spēkam, un šī ir vienīgais publiski pieejamais liecinājums, ka kaut kas tāds vispār būtu iespējams. Kanta nojēgums par sublimēto, lai arī tas ir ārkārtīgi interesants un, iespējams, ir vēl interesantāks nekā Kants to apjauta, ir sava veida romanticisms. Priekšstats par milzīgām un briesmīgām lietām var patiešām būt uzbudinošs, taču pa lielai daļai tas tiek pausts ne visai teicamā manierē. Laba daļa eksistenciālistiskās domāšanas balstīta šāda veida “domājošās niedrītes” reakcijā, kas nav nekas cits kā romantiskas pašapliecināšanās forma. Ne jau šāda veida reakcija raisīs cilvēkos ne-egoistisku rīcību koncentrācijas nometnē. Tanī pašā laikā nevarētu noliegt, ka nopietni centieni aplūkot cilvēka līdzcietību ir kas ievēribas cienīgs, un tas liek domāt, ka “šeit mums ir darišana ar ko dziļāku”. Nostādni par to, ka “šeit ir kaut kas dziļāks”, ja nevēlamies to devalvēt par kādu kvaziteoloģisku finalitāti, nepieciešams uzturēt kā nelielu dzirkstelīti, kas ļautu nonākt pie atziņām, kuras itin kā sniegtu metafizisku nostādni ārpus metafiziskas formas. Mana pārlicība ir, ka šāda dzirkstelīte ir reāla, un liela māksla apliecina tās īstenumu. Māksla patiešām ne tikai atrodas ļoti tālu no cilvēku cilts rotaļīgajām izpriecām, bet ieņem vietu citu fundamentālo pašizpratnes atziņu vidē, un ir tas centrs, pie kura nedrošajiem metafizikas soļiem vajag pastāvīgi atgriezties.

Runājot par mistisko domātāju eliti, es vairītos lietot vārdu “elite”. Protams, filozofijai ir sava terminoloģija, taču tas, ko tā cenšas aprakstīt, – un šajā gadījumā jo īpaši – nebūtu uzlūkojams kā kas tāds, kas stāv tālu prom no ikdienišķās dzīves norisēm. Moralitāte ir allaž bijusi saistīta ar reliģiju un reliģija tādā pašā veidā – ar misticismu. Izzūdot vidējam terminam, moralitāte nonāk tādā situācijā, kas nenoliedzami ir sarežģītāka, taču būtībā paliek tāda pati. Morāles dabiskais fons ir kaut kāda veida misticisms [misteriozitāte], ar šo vārdu saprotot kādu ne-dogmatiski, eksistenciālistiski būtiski nenoformulētu ticību tam, ka pastāv kāds Labais, kas dažkārt izpaužas mūsu pieredzē.

Tikumīgajam zemniekam ir zināms un, man šķiet, arī turpmāk viņš zinās, neatkarīgi no jebkādam teoloģiskām aparatūras modifikācijām vai pilnīga to iztrūkuma, lai arī to, ko viņš zina, tam būs grūti pateikt. Es saprotu, ka šāds viedoklis nevar aizstāt pārliecinošu filozofisku pierādījumu un ka tam var ļoti viegli iebilst, pat balstoties uz dažnedažādiem empīriskiem avotiem. Tomēr es nedomāju, ka tikumīgais zemnieks paliks gluži bez jebkādiem resursiem. Tradicionālā kristīgā mānīcība bijusi pielāgojama jebkāda veida uzvedībai, sākot no sliktas līdz labai. Nav šaubu, ka veidosies jaunas mānīcības formas un joprojām saglabāsies iespēja dažiem cilvēkiem veiksmīgi mīlēt savus tuvākos. Es domāju, ka “pestīšanas līdzekļi” (ja tādi pastāv) visiem cilvēkiem būtiski neatšķiras. Nav komplicētas slepenas doktrinārās mācības. Mēs visi esam spējīgi kritizēt, modificēt vai paplašināt savas striktās nepieciešamības, jābūtības telpu, ko esam mantojuši [no iepriekšējām paaudzēm]. Labais nav ne-reprezentējošs un ne-definējams. Visi mēs esam mirstīgi un pakļauti nepieciešamībai un nejaušībai. Šie ir tie aspekti, kuros visi cilvēki esam brāļi.

Nav daudz kas piebilstams par manas argumentācijas statusu vai arī – par to nebūtu ļoti daudz kas sakāms. Kas attiecas uz pašu argumentāciju, tad tā jau, saīsinātā veidā, ir notikusi. Filozofiskie argumenti vispār nekad nav noslēdzoši un manējais nepavisam nebija tāds, kas pretendētu uz ļoti stingru raksturu. Tā nebija pragmatiskās filozofijas “tā it kā” domu gaita. Ja kāds jautātu “Vai jūs tātd ticat, ka ideja par Labo pastāv?”, es atbildētu: “Nē, ne tajā nozīmē, kādā pieņemts domāt par to, vai Dievs pastāv”. Vienīgais, ko varu darīt, ir norādīt uz noteiktām pieredzes jomām, uz dažādām norisēm un, izmantojot piemērotas metaforas, kā arī izgudrojot atbilstošus konceptus, padarīt šīs norises saredzamas. Lielākā daļa empīriskā sakņotu un ievirzītu lingvistisko filozofu tieši tā arī dara – ne vairāk un ne mazāk. Tā kā nav atrodami nekādi totāla determinisma pierādījumi – ne filozofiski, ne zinātniski – pilnīgi pieļaujama kļūst doma par to, ka var pastāvēt kaut kāda empīriskajai psiholoģijai nepieejama daļa. Es gribētu sakombinēt (savienot) apgalvojumu par šādas brīvības iespēju ar stingru un principā empīrisku viedokli par pašu šo mehānismu kā tādu. Runājot par kādu visai nelielu “brīvības” sadaļu mūsos, kas saistīta ar realitāti (īstenību) un

kurās mērķis ir labais, mans viedoklis ir noteikts un, iespējams, – pesimistisks.

Līdz šim es neesmu runājusi par mīlestību tās ikdienišķajās izpausmēs. Ja domājam par lielu mākslu “pierādīšanas” nozīmē, tad – vai nav tā, ka parastā cilvēciskā mīlestība ir vispārsteidzošākais pierādījums labuma principam? Platons izvēlējās to par sākuma punktu. (Var būt vairāki sākuma punkti.) Var tikai piekrist, ka zināmā nozīmē šī ir pati svarīgākā vieta, un tomēr – cilvēciskā mīlestība ir pārsvarā pārāk “īpašnieciska” un savā ziņā arī pārāk “mehāniska”, lai varētu kalpot par domas vīzijas sākuma punktu. Šajā vietā nonākam pie jautājuma par mīlestības (kā tādas) dabu un pie tās paradoksālā rakstura. To, ka augstākā mīlestības pakāpe ir kaut kādā ziņā bezpersoniska, redzam mākslā, taču to nespējam skaidri pamanīt (izņemot dažos atsevišķos gadījumos reizi pa reizei) attiecībās ar līdzcilvēkiem. Atkārtāju vēlreiz – mākslas nozīme ir unikāla. Ideja par to, ka Labais ieņem transcendentālā magnetizējošā centra vietu ir, manuprāt, sākuma punkts mūsu refleksijai, pārdomām par morālo dzīvi, kas vismazākā mērā pakļaujas izkropļošanai. Šajā gadījumā filozofiskais “pierādījums” ir gluži tāds pats kā morālais “pierādījums”. Es jo īpaši vēlētos pakļauties reālisma argumentiem, kas smelti pieredzē un par kuriem jūtams, ka tie saistīti ar labo, kā arī ar mīlestību un neieinteresētību, kāda izpaužas dižā mākslā.

Viscaur šajā sacerējumā esmu balstījusies uz pieņēmumu, ka “Dieva nav” un ka reliģijas ietekme strauji mazinās. Abiem šiem pieņēmumiem var iebilst. Bet par to, ka morāles filozofija ir apjukusi, nav nekādu šaubu, kā arī par to, ka daudzās jomās tā sevi ir diskreditējusi un izrādījusies nevajadzīga. Filozofiskās patības izzušana līdzās zinātnieciskās patības pašpārliecinātajam uzņēmam novedusi ētisko domu pie uzpūstas un tukšas koncepcijas par gribu, un tieši šai tēzei esmu vēlējusies iebilst. Es nepavisam neesmu droša par to, cik lielā mērā mani pozitīvie priekšlikumi ir jēdzīgi. Tiekme pēc vienotības [vienības] ir ļoti dabiska un, kā jau visas ļoti dabiskās lietas, tā var radīt ne mazums ilūziju. Manī mājā stingra pārliecība par to, ka utilitārisms, lingvistiskais biheiviorisms un pašreizējais eksistenciālisms, jebkurā no man pazīstamajiem paveidiem ir

nepieņemams, neatbilstīgs un patiešām – nepareizs. Tajā pašā laikā esmu pārliecināta, ka morāles filozofiju nepieciešams aizstāvēt un tai jāturpina pastāvēt kā tīrai un auglīgai domāšanas jomai, kas ir tikpat svarīga kā ne-lietišķā matemātika vai “nevajadzīgi” vēstures pētījumi. Ētikas teorijas pagātnē ir atstājušas ietekmi uz sabiedrības gaitu un aizsniegušas līdz parastu cilvēku ikdienai un nav nekāda pamata domāt, ka tā nevarētu notikt arī turpmāk. Jo gan individuālai, gan kopīgai cilvēku glābšanai māksla, nenoliedzami, ir svarīgāka par filozofiju, un literatūra šajā ziņā ir vissvarīgākā no mākslām. Taču nekas nevar aizstāt tīru, disciplinētu, profesionālu, spekulatīvu domāšanu un tāpēc no šīm divām jomām – no mākslas un ētikas teorijas – būtu jādzemdina koncepti, kuri būtu tik nozīmīgi, lai spētu vadīt un stāties pretim pieaugošajai scientisma varai.

Tulkots no Iris Murdoch *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. Edited and with a Preface by Peter Conradi. Foreword by George Steiner. Chatto & Windus, London, 1997. Tulkojis **Jānis Nameisis Vējš**.

Deniss Hanovs,  
Valdis Tēraudkalns

---

## TRICOLOUR DEITIES: REVOLUTIONARY RITUALS AND CIVIL RELIGION IN FRANCE, 1789–1794

*The article will analyse rituals of the French Revolution, especially the Festival of Federation, as the transformation of traditional Christian religiosity. This approach is part of a broader school of interpretation that would focus on revolution as a performance and media event.*

**Keywords:** *French Revolution, civil religion, Festival of Federation, deism, revolutionary rituals, Constitutional Church*

This article will analyse rituals of the French Revolution, notably the Festival of Federation, as the transformation of traditional Christian religiosity. This approach is part of a wider school of interpretation that would focus on revolution as a performance and media event. In the second half of the 1980s, Lynn Hunt encouraged studies of the French Revolution that would include analysis of the development of patterns of thinking and acting in revolutionary events.<sup>1</sup> Some literature, such as the

---

<sup>1</sup> Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley: University of California, 1984), p. 219.; See also another very important work: Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).



*Revolutions Almanac* (*Revolutionsalmanach*),<sup>2</sup> are not just a report of events but can be viewed as an expression of interest by people to reflect on events in public. The *Almanac* contains reflections of readers and journalists. The same occurred in the British press of the time. Reflections of these groups constitute a significant part of material received by editors, which is understandable because the number of professional journalists was limited.<sup>3</sup> Peter McPhee saw the importance of the Revolution as a realization of political performative practices that expressed understanding about political rights in repeated actions, which continued even during the periods of the First Empire and the Restoration.<sup>4</sup>

The term 'civil religion' comes from Rousseau's political thought. Robert Bellah, looking from an American context, developed this term further by stating that civil religion emerges from grassroots as a religious dimension of politics. It is made manifest in the rituals of public life. The modern usage of the concept influences Durkheim's ideas – ritual is an essential dimension of religion; they play a vital role in holding society together. Rituals do not arise spontaneously or do not exist form eternity; they are created and are used to mobilize masses.<sup>5</sup> At the same time, civil religion points to the complex and fluid character of the term 'religion' that should be de-essentialised. Scholars like Timothy Fitzgerald have pointed to the ideological, political nature of the term, which has been objectivized and universalized in the past.<sup>6</sup>

Eyewitnesses and participants of revolutionary events often experienced and described them as extraordinary, something that interrupts the

<sup>2</sup> *Revolutionsalmanach* was published from 1793 to 1802 in Göttingen. It presented a critical view on the French Revolution. For the digital version see: <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/hd/periodical/structure/1929030> (viewed at 25.09.2019.)

<sup>3</sup> Jeremy Black, *The English Press in the Eighteenth Century* (London: Croom Helm, 1987), p. 293.

<sup>4</sup> Peter Mc Phee, *Liberty or Death. The French Revolution* (London: Yale University Press, 2016), p. 343.

<sup>5</sup> Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World* (Cambridge: Polity, 2011), pp. 143-161.

<sup>6</sup> For a discussion of this topic see: Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

ordinary flow of time. British traveller Arthur Young, in his report on a trip to France in 1789, expressed a thought important for our analysis – many authors he considered superior to himself were not able to speak adequately about the events in France. Young was convinced that events should be described in a distanced, non-emotional way, but it is something that only a few would be able to do. His phrase “removed from extremes” relates to the reports of the time, because views about the Revolution tended to be polarised.<sup>7</sup> This is similar to de Tocqueville’s idea that the Revolution changed a reality, even language, and later raised its hand against God.<sup>8</sup>

Revolutionary rhetoric and collective performances generated individual and collective emotions and used emotions to legitimise politics. Minutes of the Jacobin Club in Mainz, the political centre of the Mainz Republic, are a good example.<sup>9</sup> Highly emotionally charged context could be explained by the speed of political transformation: if until 1789 it seemed that the existing power relationships are eternal, in 1789 political power unexpectedly became available to a broader segment of society.<sup>10</sup> For example, the Minutes of 23 October 1792 show that swearing a solemn oath was planned that day and those who would join together in the Society of Friends of Freedom and Equality would swear to live free or die (*frei zu leben oder zu sterben*).<sup>11</sup> High emotions indicated by references to life and death in the political language, were revealed in the Club documents in 1792 and 1793. The concept of friendship, charged with emotions of revolutionary brotherhood, played an important part in the

<sup>7</sup> Arthur Young, *Travels during the Years 1787, 1788, 1789*, 2nd edition, Vol.1 (London, W. Richardson, 1794), p. v.

<sup>8</sup> Alexis de Tocqueville, *The Ancient Regime and the French Revolution* (Cambridge University Press, 2011), p. 13.

<sup>9</sup> The Republic of Mainz was proclaimed at the meeting of the National Convent in 18 March 1793 following the capture of Mainz by the French revolutionary army in 21 October 1792.

<sup>10</sup> Francois Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 45.

<sup>11</sup> Scheel H. (Hrsg.) *Die Mainzer Republik I. Protokolle des Jakobinerklubs. Zweite, durchgesehene und ergänzte Ausgabe* (Berlin: Akademie Verlag, 1984), p. 50.

vocabulary of revolutionaries. It revealed itself as a sentimental element in political rhetoric.<sup>12</sup>

William Sewell notes that events can create transformations of culture. This includes changes in the language of politics that provided terms, such as nation, sovereignty, and despotism, with new meanings.<sup>13</sup> The Nation was no longer an abstract idea; revolutionaries connected it to a “living collective person” (*personnage collectif bien vivant*).<sup>14</sup> Rituals in this process play an important role, but contrary to the traditional perspective that links rituals to stability and repeatability, Sewell notes that rituals express themselves also through spontaneity and innovation. For example, at their January 1793 meeting, the Jacobins in Mainz suggested singing the Marseilles in German at the next meeting.<sup>15</sup> However, it should be pointed out that interpretation of revolution is always a translation into various political languages, becoming a new text in all kinds of practices – written, oral, performance, etc.

Letters, diaries, and memoirs remain an important source for analysing revolutionary processes and are used in this article. The “grand tour” – traditional trips undertaken mainly by the upper class European young men to get acquainted with the cultural legacy of classical antiquity and the Renaissance – during the Revolution experienced a shift. The simplicities of everyday life and leisure were replaced by politics because even the most apolitical traveller was drawn into reflections on the Revolution and turned into a political commentator. These comments were mixed with pretensions to be authentic and genuine.

---

<sup>12</sup> Scheel H. (Hrsg.) *Die Mainzer Republik I. Protokolle des Jakobinerklubs. Zweite, durchgesehene und ergänzte Ausgabe*, p. 60.

<sup>13</sup> William H. Sewell, Jr, ‘Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille’, *Theory and Society* 25:6 (1996), p. 861.

<sup>14</sup> Филип Манов, *В тени королей: политическая анатомия демократического представительства* (Москва: Издательство института Гайдара, 2014), с. 59.

<sup>15</sup> Scheel, *op.cit.*, p. 615.; Marseilles was performed in the meeting of the Club of Jacobins in 10 February 1793. *Ibid.*, S. 695.

## State and Church during the Revolution

There were several phases in the conflict between the new revolutionary power and institutionalised religion. From 1788-1791, the conflict between revolutionaries and churches remained largely a political struggle. There was a growing public sentiment of anticlericalism. Madame Roland, whose husband was for a short period the Minister of the Interior (1792–1793), expressed in her memoirs an opinion shared by many people influenced by Enlightenment philosophies: “The religion offered by our priests is based on childish fears and sets superstitious practices above good works. It also supports all the maxims of despotism on which authority it depends.”<sup>16</sup> But in most cases anticlericalism did not mean atheism. Again in Madame Roland’s words, “My understanding is overwhelmed by the life-principle that motivates nature and by the intelligence and goodness which so obviously control it.”<sup>17</sup>

In early 1792, a new phase began lasting until the mid-1793 in which antagonism showed up as a broader conflict over the role of religion in society. It resulted in repressions. By voting in May 1792 to banish the most militant refractory priests from the country, the Assembly went a step further. On 24 December 1792, the Paris Commune announced that Paris churches should be closed from 6:00 p.m. to 6:00 a.m., which provoked protests by people who demanded that churches stay open for the traditional Christmas Eve midnight mass. The major de-Christianization campaign began in summer 1793, but it was not a coordinated, nationwide movement.<sup>18</sup> On 10 November 1793, the deistic public cult was formally inaugurated with a public act of worship at Notre Dame, renaming it the Paris *Temple of Reason*. The goddess Reason was represented by a leading opera singer, Mademoiselle Maillard. Similar Temples of Reason

---

<sup>16</sup> *The Memoirs of Madame Roland* (Mount Kisco: Moyer Bell Limited, 1990), pp. 85-86.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>18</sup> Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre* (Oxford, Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 480-483.

were established in Paris and in provincial centres.<sup>19</sup> The Christian calendar was replaced with the one beginning from the date of the Revolution. One feature of the de-Christianization campaign was the destruction of local relics. The liberation of Toulon from the British, on 19 December 1793, was marked by the public incineration of a whole collection of saints in the town square.<sup>20</sup>

De-Christianization is often mentioned as one of the major characteristics of the Church and State relationships in revolutionary France. But the question is how Christian was France before the Revolution?

On the one hand, it is possible to state that the Catholic Reformation slowly changed patterns of religiosity, and, as church visitations in the 17th and 18th centuries show, less than 1% of the population went to confession and received the Eucharist at Easter. Sunday masses were attended better than before, partly because pub owners were penalised for keeping pubs open during the mass.<sup>21</sup> However, there were other signs that showed the weakening of traditional customs.

Research shows that in Paris and Provence from 1730 to 1780, amounts left for masses for the deceased decreased, as did the length and severity of penance paid to avoid Purgatory. Sexual practices of people also changed, and more couples used *coitus interruptus* or other techniques to avoid pregnancy. The number of pre-marital pregnancies after 1760 increased up to 20% of all babies born. The number of pre-marital births also increased; in large cities, it was estimated between 6-12%, the number partially linked to the fact that women from rural areas went to cities to give birth to children outside marriage.<sup>22</sup>

Loss of religiosity was also a concern in other countries. At the end of the 18th century, it was considered a threat that would lead to the export of the Revolution to Germanic lands. The *Revolutions Almanac* authors

<sup>19</sup> Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, p. 488.

<sup>20</sup> Ibid., p. 495.

<sup>21</sup> Роже Шартье, *Культурные истоки Французской революции* (Москва: Искусство, 2001), с. 107.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 109-112.

noted that if this process was not stopped, Germanic countries could experience the same in 20-25 years. Authors also tried to find the source of secularisation by comparing Catholic countries with Lutheran countries and urban with rural areas. They concluded that the highest risk of secularisation was in large cities populated by Protestants.<sup>23</sup> Decrease of religiosity was linked not only to growing scepticism among laypeople but also to a prevailing irony about religion within the clergy. One author recalls how a clergyman called Christ, a “Jewish national god”.<sup>24</sup>

Some clergy members supported the Revolution. One reason had to do with changes in the social origins of the Catholic clergy. If in the 17th-century sons of clerks, “free” professions and the middle class often went to seminaries, by the end of the 18th century, becoming a priest was a career undertaken mainly by sons of peasants and rural traders. Financially, the career of the priest was not as promising as it was before.<sup>25</sup> Many priests supported reforms because they were underpaid and had no say in administrative decisions. Most bishops chose to ignore the priests’ complaints. It is no surprise that many priests supported the reformist ideas that jurisdiction of a diocese should rest not with the bishop but with the entire clergy. Abolition of feudal duties and tithes on 4 August 1789 was certainly an attack on the Church property, but new legislation promised compensation for the clergy.<sup>26</sup>

Many priests supported the de-Christianization phase of the Revolution, which began with the changing of the traditional Christian calendar in October 1793. Some priests married and gave up their religious vocation. However, the Constitutional Church, which was the main force of Catholic reformists, was marginalized and replaced by the cult of the Supreme Being. Non-revolutionary Catholics were labelled enemies and sent

---

<sup>23</sup> ‘Über deutschen Demokratengeist, und Deutsche Jakobiner. Fragmente und Erfahrungen eines Reisenden,’ *Revolutionsalmanach* 1794, S. 116.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 117.

<sup>25</sup> Шаргъе, *op. cit.*, c. 114.

<sup>26</sup> Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 206-207.

to the guillotine.<sup>27</sup> After a massacre of Swiss guards on 10 August 1792, many priests who refused to take the oath were killed. As one English eyewitness noted, "In the streets wherever a priest was found, that was known not to have taken the oath, he was led to the place of butchery".<sup>28</sup> Followers of the cult of Reason did not distinguish between Catholics and Protestants. The Protestant church in Paris was closed, and in 1793, its pastor was arrested.<sup>29</sup> In 1794 the Catholic Cathedral in Uzès was converted to a Temple of Reason, but the Protestant Church (*temples protestants*) became a factory for the manufacture of army uniforms. Many Protestants accommodated to the new cult and attended its ceremonies in addition to their own worship services. Some ministers presided over assemblies of the cult of Reason.<sup>30</sup> Many priests and Protestant pastors abdicated and placed themselves on the side of the republicanism and its new cult. Jean Rame, protestant pastor of Vauvert wrote: "As a minister of the Protestant religion ..., [I am] totally convinced that under the present circumstances the celebration of all public and exterior cults can only serve to feed the flames of fanaticism, create discord within body politic, and in a word impede the progress of the revolutionary cause which every good republican should accelerate with all his powers, I have come to you today to renounce with all the sincerity of which I am capable, all functions of a Protestant pastor."<sup>31</sup>

Suppression of traditional organized religion and forced introduction of a deistic cult reduced the prestige of the Constitutional Church. Reformist movements within European Roman Catholicism were associated with the excesses of Revolution and for decades lost their influence among

---

<sup>27</sup> Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, p. 208.

<sup>28</sup> Mr. Johnson, *Genuine Narrative of the Proceedings at Paris from the 16th of December, 1791, to the 1st of February, 1793* (London: Robert Turner, 1793), p. 22.

<sup>29</sup> Burdette C. Poland, *French Protestantism and the French Revolution: A Study in Church and State, Thought and Religion, 1685-1815* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. 201-202.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 206.

believers. Ulrich L. Lehner noted that “the papacy learned an important lesson from the French Revolution and applied it more successfully than any other organization of its time – namely, that real power rested with the ‘voice of the people’. The post-Revolutionary popes began to appeal to the masses to the extent that had not been seen before, and the masses confirmed the papacy as the lonely lighthouse in a world darkened by modern liberalism.”<sup>32</sup>

### The French Revolution and religion: an interpretative frame

We have identified several ways to analyse the connection between the French Revolution and religion: 1) revolution as a culmination of growing anticlericalism; 2) revolution having roots in French Christianity (Gallianism, Jansenism, Protestants); and 3) revolution as an expression of civil religion with its own cult and system of beliefs.

More than ever before, researchers talk about the second and third factors. In the 1990s, historians revised previously dominant perceptions about the Revolution and wrote about the participation of clergy in revolutionary events. They included members of the Estates-General, Jacobins, many of whom were former priests. For a long time, peasants as a class were viewed as a group that benefited from the Revolution and, therefore, supported it. Beginning in the 1970s, scholars began to pay increasing attention to peasant involvement in counter-revolutionary activities.<sup>33</sup>

Dale Van Kley has claimed religious roots for the French Revolution<sup>34</sup> but has received criticism for exaggerating the role of religious dissidents and being too fixated on the Jansenists as the chief force behind opposition to the French monarchy. He also seemed to minimise those features

<sup>32</sup> Lehner, op. cit., p. 216.

<sup>33</sup> For one of the first studies in this field see: John Weiss, *Conservatism in Europe. 1770–1945. Traditionalism, Reaction and Counter-revolution* (London: Thames and Hudson, 1977).

<sup>34</sup> Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution* (New Haven, London: Yale University Press, 1996).



of Jansenism that were traditionally Catholic, preferring a more radically Reformed break with Catholic theology and liturgy.<sup>35</sup> In spite of the one-sidedness of his work, religious factors contributing to the growth of revolutionary ideas should not be ignored. The dualism of Jansenist theology (the sharp distinction between good and evil, moral strictness) could contribute to the duality of revolution, as in the case of Jacobin Gilbert Romme, who in his youth was educated in the Jansenist environment. He made a sharp distinction between freedom and nation on the one side and despotism and aristocracy on the other.<sup>36</sup>

Conciliarism inspired the *Declaration of Gallican Liberties* of 1682, the declaration of the independence of the French Church from Rome that granted the state almost universal control over day-to-day church matters (including the appointment of bishops and abbots).<sup>37</sup> During the French revolution, Gallicism expressed itself in the Constitutional Church that was independent from the Pope. Over 50% of Catholic clergy swore loyalty to the Constitution;<sup>38</sup> however, for some it became a graver matter of conscience.<sup>39</sup> The clergy who supported revolution demanded reforms that were considered radical at the time. The Constitutional Church bishop, Adrien Lamourette, implemented changes in his diocese: the priest moved closer to the congregation during the liturgy, and French translation of the Roman Missal was used. As a member of the Legislative Assembly, he also fought for the compatibility of Christianity and Revolution. However, as a critic

---

<sup>35</sup> Norman Ravitch, 'The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791,' <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9702/reviews/ravitch.html>

<sup>36</sup> Александр Чудиков, *Жильбер Ромм и Павел Строгонов: История необычного союза* (Москва: Новое Литературное Обозрение, 2010), с. 307.

<sup>37</sup> Lehner, op. cit., p. 18.

<sup>38</sup> See an important work that among other aspects of the French Revolution analysis also Civil Constitution of 1791: Timothy Tackett, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

<sup>39</sup> Gemma Betros, 'The French Revolution and the Catholic Church,' <http://www.historytoday.com/gemma-betros/french-revolution-and-catholic-church>

of the Jacobins, he was executed in 1794.<sup>40</sup> Lamourette distinguished between patriotic people who resisted despotism and “henchmen” who were out for “blood and booty”. He also supported ideals of equality, including the rights of Jews to take the civic oath of allegiance. Thus, he paired natural rights with tolerance characteristic of religious Enlightenment. No delegate of the Legislative Assembly argued so consistently for these rights: for him, citizenship for the Jews was “a manifest consequence of the principles adopted by the nation.”<sup>41</sup> The Legislative Assembly was not ready to go this far, and after debates in December 1789, it admitted Protestants and actors, but not Jews to the oath. The Church reform undertaken by the Legislative Assembly and endorsed by Lamourette and others introduced a salary scale for priests, fixed salaries for bishops, and had bishops elected by their diocese. The Assembly expropriated church lands, but this had precedents. This had been done previously by Joseph II.<sup>42</sup> Lamourette offered his version of Christianity by depicting Jesus as the champion of liberty, who promoted fraternity and equality against Rome’s tyranny. Jesus died a victim of the “synagogue’s despots and Rome’s tyrants”.<sup>43</sup>

Both the Jansenist “party” within the Catholic Church and also French Protestants were persecuted by the absolutist regime. Louis XIV considered Jansenism “a republican party in Church and State” that threatened to challenge absolutist rule; therefore, he persecuted Jansenists. However, his policies angered the Parliament and the courts. The Parliament considered itself the only legal representatives and defenders of the nation’s liberties.<sup>44</sup> Jansenist-related religious conflicts in the 18th century helped to “desacralize” the monarchy.

In 1685, Louis XIV revoked the Edict of Nantes, ordering all Protestant churches to be destroyed. All Protestant ministers were given two

---

<sup>40</sup> Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 210.

<sup>41</sup> David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008), p. 285.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>44</sup> Sorkin, *op. cit.*, p. 263.

weeks to either convert to Catholicism or leave the country.<sup>45</sup> In 1787 shortly before the Revolution, Protestants in France received long-awaited freedom – the Edict of Toleration. The monarchy granted them rights to marry and bequeath their estates. However, it denied legal rights to Protestant pastors. They were prohibited from wearing clothes in public that differed from others. Certificates of births, deaths, and marriages issued by them had no legal value.<sup>46</sup>

Oppression of the French Protestants forced many into exile resulting in a large community outside France: The Huguenot diaspora<sup>47</sup> contributed to the development of Enlightenment thought. Jean Frederic Bernard's fictional account of Persian visitors to Amsterdam in 1711 had a direct influence on Montesquieu's account of Persian visitors to Paris in the *Persian Letters*. The Enlightened idea of religious tolerance was influenced by the Huguenot struggle against the revocation of the Edict of Nantes.<sup>48</sup> Huguenot writers introduced the English political system to the French. They propagated the English constitution and constitutional monarchy as a democratic but also tempered alternative. They distrusted absolutism. There is a theological basis for that attitude - Calvin located authority in the entire church.<sup>49</sup>

### The Revolution as a civil religion

The Revolution functioned as a civil religion, providing its followers' ideology and rituals with meaning and creating the purpose of life by exalting the nation and other revolutionary values. In a way, French abso-

---

<sup>45</sup> Poland, op. cit., p. 20.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 79-81.

<sup>47</sup> In 16th, 17th and 18th century many French Protestants (most of them were Reformed) emigrated to Protestant countries to escape persecutions.

<sup>48</sup> Andrew Jainchill, '1685 and the French Revolution,' in Suzanne Desan, Lynn Hunt, William M. Nelson (eds) *The French Revolution in Global Perspective*, (Ithaca, London: Cornell University Press, 2013), pp. 59-60.

<sup>49</sup> Ibid., p. 65.

lutism paved the way for the politicized form of religion of the Revolution because absolute monarchy was highly performative and turned the king into a figure with divine features. Van Kley describes this “royal religion”: “In France, the monarchy was itself an object of something like religious veneration, the sacramental center of *la religion royale*.”<sup>50</sup> Sacralization of French monarchy has a long prehistory. Pope Stephen II, who anointed Pepin King in 754, invoked the anointing of the first Old Testament Kings by the prophet Samuel, thus transforming Pepin and his successors into the successors of kings David and Solomon and, through the same line of succession – of Christ. Robert II was viewed as a miraculous healer of sick. This power was also attributed to kings following him and related to the episcopal anointing that since the late 9th century, accompanied the coronation ceremony.<sup>51</sup>

The Revolution used the performative culture of absolutism to transform the religious character of French monarchy into the cult of republicanism. Charles Walton points out that the Revolution transformed and used for its own purposes the elements of traditional religiosity – oaths, processions, and the concept of honour as a heritage of cultures of the ancien regime and of Roman Catholicism. It was the language known to the target audiences of the Revolution.<sup>52</sup>

Several sources show that revolutionary events were viewed as part of the theatrical culture of the time. Rosalie Jullien, in her letter of 14 April 1790, wrote, “Our National Assembly offers to the world one of the most beautiful performances that history ever offered.”<sup>53</sup> The aristocracy also discussed the revolutionary process as drama: de Campan, the lady in the court of Maria Antoinette, compared the dramatic events in Bastille of

---

<sup>50</sup> Kley, *op. cit.*, p. 16.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>52</sup> Charles Walton, *Policing Public Opinion in the French Revolution. The Culture of Calumny and the Problem of Free Speech* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 139.

<sup>53</sup> Annie Duprat, *Les affaires d'Etat sont mes affaires de coeur. Lettres de Rosalie Jullien, une femme dans la Revolution 1775–1810* (Paris: Belin, 2016), p. 56.

14 July 1789 with a catastrophic drama.<sup>54</sup> In his 1789 letter to Lord Charlemont, written at the beginning of the Revolution and after the announcement of the Declaration of Human and Citizen Rights, Edmund Burke summarised his understanding of the current political theatre: "... our astonishment at the wonderful Spectacle which is exhibited in a neighbouring and rival Country – what Spectators and what actors."<sup>55</sup> Traveller Stearn described the Festival of Federation as a political performance with *dramatis personae*, allegorical figures that symbolised victims of tyranny and represented clergy that wrapped the crucifix on the altar in the national flag.<sup>56</sup> British traveller and political observer of revolutionary events Helen Williams, who was also present at the Festival, described it as "the most sublime spectacle, which, perhaps, was ever represented on the theatre of this earth."<sup>57</sup> Eyewitnesses in the 18th century, to a large extent, operated with theatrical metaphors of baroque culture.

In 1793, the *Revolutionsalmanach* used the language of ancient Greek mythology to mock clubs of revolutionaries. For that, it used a narrative of theatre performance – lesser gods were disappointed in Jupiter, and the lack of equality in Olympus created a problem. Lesser gods (a crowd of gods – *Götterpöbel*) tried to place on stage frivolous (*Dirne*) freedom. Her costume made Jupiter angry, and goddesses demanded that the sceptre and small hut (an allusion to the hut of Phrygia) be thrown out because Junona looked at it and screamed: "It looks like a crowd (*pöbelhaft*)". The hut was thrown out by goddesses, who wore the maid's gloves in order to avoid getting their hands dirty. The comedy turned into a farce, and lesser gods threatened to take their attributes from the gods of Pantheon. This all ended with a decision to send freedom once more to mortals in order

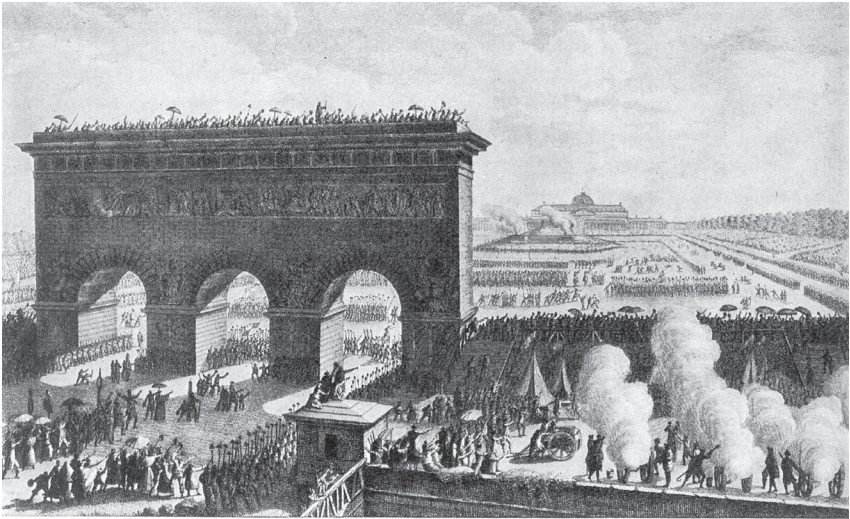
---

<sup>54</sup> Jeanne Louise Henriette Campan, *The Private Life of Marie Antoinette* (Stroud: The History Press, 2008), - p. 221.

<sup>55</sup> Quoted from: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France. Introduction* (Penguin Books, 1973), p. 13.

<sup>56</sup> *Dr. Stearns's tour from London to Paris* (Dublin: W. Sleater, MDCCXCI), p. 30.

<sup>57</sup> Helen Maria Williams, *Letters written in France in the Summer 1790 to a Friend in England Containing Various Anecdotes Relative to the French Revolution*. The 3rd edition (London: Cadell, MDCCXCII), p. 2.



14 July 1790. The First Festival of the Federation at the Field of Mars

to find the attributes that have been thrown away. Freedom went out in the world through small doors.<sup>58</sup>

Borrowings from antiquity were also used to design new religious rites. François Antoine Daubermesnil borrowed his funeral ceremony from Anacharsis, a Scythian philosopher: the public officer would deliver the eulogy in front of the corpse, honey would be poured around the coffin in homage to the dead's sweetness of character, and then milk in homage to his candour and wine to commemorate his strength and so on.<sup>59</sup> However, Mona Ozouf notes that revolutionaries did not intend to recreate one or another ancient religion; an ancient festival to them was “not as a tradition to be rediscovered and copied but as an eternal model of communal togetherness, simplicity and joy.”<sup>60</sup>

<sup>58</sup> ‘Neuste Reise der Freiheit auf die Erde,’ *Revolutionsalmanach* 1793, S. 24-25.

<sup>59</sup> Mona Ozouf, ‘The Revolutionary Festival: A Transfer of Sacrality,’ ed. Ronald Schechter *The French Revolution*, (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), p. 307.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 313.

Not only elite but also “simple folk” used rhetoric borrowed from theatre to describe political changes. In his 1791-1796 diary, Celestin Guittard described revolutionary ceremonies, such as the reburial of Voltaire whose catafalque was made of stones from the demolished Bastille. He wrote that “...nothing has ever been in France or somewhere else, except Rome.”<sup>61</sup> He commented on the mass murder on 10 June 1792 that followed the peace agreement between factions of the National Assembly: “Oh, God! What a change of scene! Where this will take us!”<sup>62</sup> Plays became political acts: *The Friend of Laws* was perceived as a threat to political stability because some of the public did not want it to be staged.<sup>63</sup>

The shipwreck allegory was popular in the language of the 18th-century opera as a metaphor for catastrophe. It is also used today to describe political catastrophe.<sup>64</sup> The 18th-century writers used the term “passion storm” to describe the activities of revolutionaries, such as Eichhorn.<sup>65</sup> In the autumn of 1789, he mentions arias from operas (Gretri *Richard coeur de Lyon*, a choir from Gluck’s *Iphigenia*) as elements of political performance.<sup>66</sup>

Burdette Poland points to the religious character of the revolutionary movement by stating that too many people “...the Revolution was a calling, a crusade which given sufficient impulsion would surely work the regeneration of all mankind.”<sup>67</sup> Christopher Hodson mentions that the

<sup>61</sup> Entries in the diary, 10.07.1791, 11.07.1791., Célestin Guittard, *In Pantoffeln durch den Terror. Das Revolutionstagebuch des Pariser Bürgers, 1791–1796* (Frankfurt am Main: Eichborn, 2009), S. 71,72.

<sup>62</sup> Entry in the diary, 07.07.1792., Ibid., S. 124.

<sup>63</sup> Entry in the diary, 12.01.1793., Ibid., S. 160.

<sup>64</sup> This is the title of the chapter on events of 1789 in the biography of Maria Antoinette written by Anthony Frazer, the phrase (“close to shipwreck”) from the letter written by Anne Louise Germaine de Staël-Holstein in 1788. Anthony Frazer, *Marie Antoinette. The Journey* (New York, 2001), p. 263.

<sup>65</sup> Johann Gottfried Eichhorn, *Die Französische Revolution in einer historischen Übersicht* Band 1 (Göttingen: J.G. Rosenbusch, 1797), S. vii.

<sup>66</sup> Ibid., S. 167.

<sup>67</sup> Burdette C. Poland, *French Protestantism and the French Revolution: A Study in Church and State, Thought and Religion, 1685-1815* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 209.



revolutionary discourse employed the language of religion, elements of the New Testament narratives, in order to create a public image of the third estate and later of the National Assembly and to contrast these bodies with the aristocracy. The religious language was also used to create new para-religious cults such as the cult of revolution martyr Marat.<sup>68</sup> Initially, it was planned to have his body embalmed; however, due to decomposition in the summer heat, this was not possible. He was buried in a grotto, and only his heart was embalmed and placed in an agate urn. During Marat's funeral in 1793, the following words were intoned: "O heart of Jesus, the heart of Marat. O heart of Marat, sacré coeur."<sup>69</sup>

The new revolutionary culture also employed forms of culture that, under the former regime, were considered part of aristocratic leisure culture, such as opera the *Le Triomphe de la République*, composed by François-Joseph Gossec and performed on 27 January 1793. It was written in the wake of enthusiasm at the news of the army's victory at the battle of Vlamy in 1792 against anti-French troops led by the Duke of Brunswick. It features folk music and popular dances of the day, reflecting a life distinct from aristocratic society. At the end of the opera, the goddess of Liberty descends and proceeds towards a throne decorated with flags and displays of arms near the tree of Liberty. The Goddess sings: "Come seeking your great example within these walls; France is henceforth the temple wherein I would wish to dwell."<sup>70</sup> Gossec also penned *Tè Deum*, the hymn written for the Festival of Federation, established to celebrate national unity on the first anniversary of the taking of the Bastille. The text of the hymn was traditional: "We praise you, O God,

---

<sup>68</sup> Christopher Hodson, "In Praise of the Third Estate": Religious and Social Imagery in the Early French Revolution,' *Eighteenth Century studies*, 34:3 (2001), pp. 338-339, 346, 357.

<sup>69</sup> Anthony D. Smith, 'The Rites of Nations: Elites, Masses and the Re-enactment of the 'National Past,' in Rachel Tsang, Eric T. Woods (eds) *Cultural Politics of Nationalism and Nation-Building: Ritual and Performance in the Forging of Nations* (London, New York: Routledge, 2014), 25.

<sup>70</sup> François-Joseph Gossec, *Le Triomphe de la République ou Le Camp de Grand Pré*. CD recording (Colchester: Chandos Records Ltd, 2006), I73.



we confess you as our Lord. All the earth worships you, as an eternal father.”<sup>71</sup>

New revolutionary symbols were described by Parisians themselves. On 22 July 1792, a citizen mentioned tents for recruiting soldiers, decorated with hats of freedom and oak wreaths in his diary.<sup>72</sup> Rituals were not standardised but had local versions. In Italian territories, revolutionary festivals were celebrated with many local variations that included elements of royal and religious festivities. From Milan to Naples, religious iconography was localized – statues of freedom and visual aids such as pictorial albums with trees of freedom.<sup>73</sup>

Revolutionaries and their supporters made sacred not only the objects and rites but also the texts. In 1791, English pastor William Godwin, a known opponent of Burke and who had views similar to those of Thomas Paine, wrote that the French Constitution was the most significant event to have happened since the creation of the world.<sup>74</sup> Parisian Guitars reacted to news of the completion of the first constitution by claiming that it is invincible and only the collective will of people can change it.<sup>75</sup> The key texts of the Revolution were considered so sacred that sometimes they were placed in the coffins of the deceased, such as in the case of the servant of French Jacobin Charles-Gilbert Romme. In this case, the Bible was placed under his head (logical, because he was a Protestant) and in his hands – The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen.<sup>76</sup>

The cult of martyrs and heroes of the Revolution or people who were considered instrumental for making it possible was another phenomenon

---

<sup>71</sup> Te Deum for the Federation of July 14, 1790 at the Champ de Mars, <http://chnm.gmu.edu/revolution/d/614/> (viewed at 17.11.2017.)

<sup>72</sup> Guittard, op. cit., p. 127.

<sup>73</sup> Christian-Marc Bosseno, 'Iconographie des fetes revolutionnaires italiennes 1796-1799,' In Michelle Vovelle (ed.) *Les images de la revolution francaise* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1988), p. 160.

<sup>74</sup> '...New Constitution of France is the most glorious fabric ever raised by human integrity since the creation of man,' ed. Pamela Clemit, *The Letters of William Godwin* Vol. I, 1778-1797 (Oxford University Press, 2011), p. 57.

<sup>75</sup> Guittard, op.cit., S. 78.

<sup>76</sup> Чудиков, op. cit., с. 301-302.

of the late 18th century France. In 1793, the Convention decided to erect four major triumphal statues in bronze and marble representing key revolutionary themes. The four projected monuments were *Nature Regenerated* symbolizing Rousseau's doctrines, an Arc de Triomphe commemorating 6 October 1789, the figure of La Liberté to replace the smashed statue of Louis XIV, and a monument commemorating the crushing of *fédéralisme*. However, the competition was delayed and then halted.<sup>77</sup>

During the Great Terror (1793-1794), Rousseau's cult reached its climax. His remains were moved to the Pantheon. His cult was surpassed only by the cult of the "common man" and the exaltation of Nature. The Convention specified the establishment of a national collection of physical, fossil, mineral, botanical and other specimens and rarities, bringing together collections dispersed around the country. It was declared worthy of a great nation to organize its education system around Nature.<sup>78</sup>

During the post-Thermidor phase of the Revolution (1795-1797), the cult of heroes exalted by the Revolution was re-examined. Louis Sebastian Mercier wanted to "depantheonise" Voltaire because he did not see how Voltaire's writings could be reconciled with republicanism. According to Mercier, Voltaire meant nothing to ordinary people.<sup>79</sup>

Marquis Charles de Villette demanded Voltaire be specially honoured after his death in 1778. In the beginning, a tomb in Paris and even, in imitation of Westminster Abbey, a special building reserved for ashes of people important to France was planned. The revolution provided a new opportunity for this new cult. It coincided with the campaign against institutional religion and associated names and relics. In 1791, de Villette wrote: "It is clear that we should change the nomenclature of the streets and monuments that still bear these bizarre names. It is time to replace them with those of great men or great events that have made the homeland

---

<sup>77</sup> Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre* (Oxford, Princeton: Princeton University Press, 2014), p. 524.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 559-561.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 598.

illustrious.”<sup>80</sup> Admirers of Voltaire talked about his remains as sacred relics. They often wrote about the healthy look of the corpse after the exhumation of the philosopher’s body in 1791 in Sellières Abbey. Particular attention was paid to the fact that his face was well preserved. His embalmed heart was preserved in his town house. Two of his teeth were kept separately by two separate admirers.<sup>81</sup>

Opponents of the Revolution created their own cult of martyrs. The first was the beheaded king, his family, and others close to him. The death of Louis XVI in 1793 motived many royalists to develop a visual cult of the royal martyr. One of many of these examples is *Louis XVI on Scaffold*, an etching by Johann Gerhard Huck dedicated to Catherine II.<sup>82</sup> Many written sources allow us to look to these events as part of pan-European media communication. In 1794, the *Revolutions Almanac* published an English eyewitness’ account of the death of Louis XVI. The story was originally published in a journal edited by von Eggers in Copenhagen and well known to German readers.<sup>83</sup> It was important for royalists to describe Louis XVI as a pious person – one person wrote that Louis XVI “divided his last hours between religion and his family”.<sup>84</sup> He also contributed to his cult by saying that the King’s remains will be honoured as the remains of a saint and he will be praised for granting rights of worship to Protestants.<sup>85</sup> Louis XVI is compared to Charles I, yet the author notes that the context was different because Charles had opposition from Parliament because of his favourite Buckingham. Louis lost his life because he wanted to give back to the nation its rights.<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> Antoine de Baecoue, *Glory and Terror: Seven Deaths under the French Revolution* (New York, London: Routledge, 2001), p. 38.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 45–47.

<sup>82</sup> Rolf Reichhardt, Hubertus Kohle, *Visualizing the Revolution. Politics and the Pictorial Art in late Eighteenth-century France*, (London: Reaktion Books, 2008), p. 189.

<sup>83</sup> ‘Brandmahl unseres Jahrhunderts,’ <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/hd/periodical/pageview/1825134>, S. 369.

<sup>84</sup> *Revolutionsalmanach* 1794, Band 2, S. 84.

<sup>85</sup> *Ibid.*, S. 90.

<sup>86</sup> *Ibid.*, S. 92.

German artist Johan Zoffany painted scenes of violent and bloody repressions by revolutionaries against their opponents and infused his works with religious imagery. His paintings depict the Massacre of the Innocents and slain infants of the New Testament, who are often viewed as the first Christian martyrs.<sup>87</sup> In 1796, the *Almanac* published memoirs about the suffering of political prisoners. One of the articles describes imprisonment in Paris: bloody mattress full of insects; thick triple grid bars that cast shadows on the prison cell walls and corrupt and tough guards that could be compared to demons.<sup>88</sup> An article, published in 1796, described Bois Berenger, a young French lady. She was in tears and despair because she thought that she would not die with her father, mother, and youngest sister. However, after hearing the death sentence, she became cheerful and started to dance because she would be able to die with her family. She had a good appetite, cut her own hair, and was calm before death.<sup>89</sup>

It is interesting to note that in 1794, the tone of the *Revolutions Almanac* changed. Louis had already been beheaded and was rebuked for being a weak king, not able to fight the Revolution. The *Almanac* propagated the view that mercy (*gnade*) can become a political crime because of the risk that other countries can also be affected by revolutionary ideas.<sup>90</sup> An attempt to escape from Paris to Varennes in June 1791 was also described as a sign as weakness, thus reinforcing the view that Louis XVI acted not as a king, but as a private person. When a crowd began to surround the carriage, it was still possible to save the king. This is what the *Almanac* wrote in 1795.<sup>91</sup> In 1796, Burke explained why British military

---

<sup>87</sup> More about Zoffany see: William L. Pressly, *The French Revolution as Blasphemy: Johan Zoffany's Paintings of the Massacre at Paris, August 10, 1792* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999).

<sup>88</sup> 'Meine Nächte im Kerker zu Paris. Aus dem Portfeuille eines Gefangenen,' *Revolutionsalmanach* 1796, S. 205.

<sup>89</sup> 'Miscellen,' *Revolutionsalmanach* 1796, S. 232.

<sup>90</sup> 'Über die Revolution vom 10. August 1792 und über die Revolutionen überhaupt: eine Lehre für Regenten,' *Revolutionsalmanach* 1794, S. 274.

<sup>91</sup> 'Was hat die französische Revolution gegründet?', *Revolutionsalmanach*, 1795, S. 46.

actions against France were just and evaluated by Louis XVI. He viewed him as a weak king, but the guilt was divided between Louis and his court. It is ironic that this view was similar to one propagated by many supporters of the Revolution who blamed the court for corrupting power. Burke follows the same line by stating that the court was so corrupt that even a “good” Louis would not be able to stop its crimes. Burke speaks about the dualism in French politics – on the one side, reforms and progressive ideas reflected the mood of the general public, but on the other, a willingness to maintain the status quo. According to Burke, this combination of traditionalism and innovation happened within the context of the growing popularity of republicanism. The cause of the Revolution could be found in the desire of the middle class for power and influence. Another factor was the fact that power was no longer in the offices, but out in the public space. This is linked to the intensification of communication. “The spirit of ambition has taken possession of this class as violently as ever it had done of any other. They felt the importance of this situation. The correspondence of the monied and the mercantile world, the literary intercourse of academies; but above all, the press of which they had in a manner entire possession made a kind of electric communication everywhere.”<sup>92</sup>

### The Festivals of Federation

Reports from the 18th century British travellers depict the Festivals of Federation as events where large masses gathered. Helen Maria Williams witnessed the consolidation of various social groups around revolutionary ideals – old people, monks and one abbot, the king with his court – all were united under the formula “nation, law, king.”<sup>93</sup> German

---

<sup>92</sup> Edmund Burke. *Two Letters Addressed to a Member of the Present Parliament on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France* (London: F. C. Rivington, 1796), pp. 184-185.

<sup>93</sup> Helen Maria Williams, *Letters written in France, in the Summer 1790, to a Friend in England* (London: T. Cadell in the Strand, 1792), p. 4.

philosopher Johann Gottfried von Herder was so excited about rain and wind as a sign of Jehovah that he wanted to baptise the new political community – in the ritualised Square of Mars, masses are transformed in the new humanity.<sup>94</sup> H.M. Williams also mentioned how heavy rain was explained by people gathered there: “The people, when drenched by the rain, called out, with exultation, rather regret, *Nous sommes mouillés à la nation*” (We are wet for the nation).<sup>95</sup>

The first Festival of Federation was celebrated in July 1790 to commemorate the fall of Bastille a year earlier. *Champ de Mars* was transformed into an amphitheatre for political drama. American traveller Stearn was able to be in this large space that had a closed gallery for the king, queen, foreign ambassadors, and deputies of the National Assembly within the Arc of Triumph and an altar from the stones of the demolished Bastille at the centre.<sup>96</sup> The public image of this prison was turned into political architecture. After its destruction in the summer of 1789, this symbol of absolutism became building material for freedom and sacred objects of the Revolution. During the Festival of Federation at the Altar of the Fatherland on the Champs de Mars, Talleyrand intoned: “Sing and weep with tears of joy, for on this day France has been made anew,” before a crowd of about 400,000. Then Lafayette asked the king’s permission to administer an oath to the assembled *fédérés*, which was answered by a chorus of “*je le jure*”.<sup>97</sup> Helen Maria Williams described this ceremony in great detail:

Monsieur de la Fayette, who had been appointed by the King Major-General of the Federation, ascended the altar, gave the signal, and himself took the national oath. In an instant, every sword was drawn, and every arm lifted up. The King pronounced the oath, which the President

---

<sup>94</sup> ‘Wasser des Himmels entsühnt/ Weihend die Menge zum neuen Geschlecht mit der Taufe der Menschheit,’ in Hans-Jürgen Schings, *Klassik in Zeiten der Revolution* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), S. 160.

<sup>95</sup> Williams, op. cit., pp. 14-15.

<sup>96</sup> *Dr. Stearns’s Tour from London to Paris* (Dublin: W. Sleater, MDCCXCI), p. 23.

<sup>97</sup> Smith, op. cit., p. 25.

of the National Assembly six hundred thousand voices repeated, while the Queen raised the Dauphin in her arms, presenting him to the people and the army.<sup>98</sup>

She also noted the religious character of the festival – the spectacle “connected the enthusiasm of moral sentiment with the solemn pomp of religious ceremonies.”<sup>99</sup> S. Stearns, an eyewitness of the Festival of Federation of 1790, wrote that an altar in the Square of Mars was built based on an antique model with steps and urns with oils.<sup>100</sup> Russian ambassador Ivan Simolin described the construction of the altar as a collective effort that involved various social classes, including monks, noble ladies, and clergymen. It was a simple construction with wide steps and with an ark at the top. He called the whole structure “a temple”, thus pointing to the architectonic elements of the political liturgy.<sup>101</sup>

Revolutionaries transformed the custom of oaths developed by the ancien régime into oaths of the Festival of Federation.<sup>102</sup> Eichhorn described the Festival of Federation in 1790, underlining that the construction of the amphitheatre and altar was a performative action of the whole society – he called it “the great performance” (*grosses Schauspiel*) and wrote that the people involved were from all classes and age groups.<sup>103</sup> He was against the revolution, yet this performance moved him emotionally.<sup>104</sup> He described the oath using exalted religious language and compared giving

---

<sup>98</sup> Helen Maria Williams, *Letters written in France, in the Summer 1790, to a Friend in England* (London: T. Cadell in the Strand, 1792), p. 13.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 5–6.

<sup>100</sup> *Dr. Stearns's Tour from London to Paris* (Dublin. W. Sleater, MDCCXCI), p. 38.

<sup>101</sup> Николай Лукин. *Французская революция 1789 г. В донесениях русского посла в Париже И.М. Симолина*, Литературное наследство (Москва: Жур.-газ. объединение, 1937), Т. 29 /30, с. 435.

<sup>102</sup> Michel Vovelle, ‘Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten,’ In Helmut Berding, Etienne François, Hans-Peter Ullmann (Hrsg.) *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015), S. 462.

<sup>103</sup> Eichhorn, Band 1., S. 215.

<sup>104</sup> *Ibid.*, S. 216.

the oath with making a sacrifice: "...how brotherly, without any distinctions of class, age and gender offerings to the new guarding deity of France were made."<sup>105</sup> In 1793, this was ridiculed by the *Revolutions Almanac*: when freedom came to France, she met supporters of the Revolution who told her that the Revolution soon would be accomplished because all oaths have been taken several times. "We have sworn twenty times to accept all decrees made by our deputies today, in the past, and in future, as superb."<sup>106</sup>

The Festival of Federation functioned as a rite of consolidating the nation in the new post-feudal society where elements of political sacrality are clearly marked in the performative actions of people involved, as well as in details of the scenography of the festival. Sophie Wannich has placed the Festival of Federation within the space of the political dichotomy "we" and "us".<sup>107</sup> Daniel Dayan and Elihu Katz defined the goal of ceremonial politics as the consolidation of the community and not a reflection of the actual situation.<sup>108</sup> However, we do not agree that the festival of Federation revealed a dichotomy between the nobility and the nation.

A report by Stearn shows the opposite. In the short period before the approval of the first constitution, Louis XVI was not the suspected "Other" but was considered a participant of the Revolution. His "otherness" began in 1791, intensified in 1792 with him being taken hostage by revolutionaries, and ended with the death sentence in 1793. His speeches and the location during the Festival of Federation provide evidence that the king turned into a symbolical, rather egalitarian actor in the Revolution. In comparison with the chair of the president of Assembly, Stearns reported that the king's "chair of state ... was fixed upon a line with a lesser chair,

---

<sup>105</sup>"Wie brüderlich man ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechts am Altar des Vaterlandes der neuen Schutzgottheit von Frankreich sein Opfer dargebracht." *Ibid.*, S. 218.

<sup>106</sup>"Neuste Reise der Freiheit auf die Erde," *op. cit.*, S. 35.

<sup>107</sup>Sophie Wannich, *Freiheit oder Tod. Über Terror und Terrorismus* (Berlin: Matthes & Seitz, 2016), S. 67.

<sup>108</sup>Daniel Dayan, Elihu Katz, *Media Events*, (London: Harvard University Press, 1992), pp. viii-ix.



upon which the president of the National Assembly sat. From the top of the king's state chair, the crown had been removed, and the cap of liberty substituted in its place.<sup>109</sup> This new sacrality is the sacred space created during the times of change when absolutism collapsed.

Like festivities of the previous year, the Festival of Federation on 14 July 1791 was organized as a worship service with *Te Deum* played by a large orchestra and an altar of freedom. The altar was viewed as a new sacred space by many.

The mass disturbances of 17 July 1791 at the Square of Mars were a reaction to the National Assembly's decision to keep the king as the head of the state. This led to bloodshed, and many people hid near the altar, but the soldiers did not shoot in that direction.<sup>110</sup> The altar was an emotional symbol – a link to the Revolution where the honour of Revolution was worshipped.<sup>111</sup>

In the Festival of Federation of 1792, the performative space and elements of ritual activities remained the same; however, there were changes that showed a loss of enthusiastic consensus and increased fear of resistance to the revolution. If we compare the travel notes of Williams with ones written by Johnson, another British traveller who attended the Festival in 1792, the king did not sit with the deputies of the National Assembly any longer. He and his family used the military school balcony outside the symbolic revolutionary space.<sup>112</sup> During the procession, the royal guard stood between him and the rest of the participants. The Dauphin was dressed in the uniform of the National Guard, but this did not made the royal family closer to the nation because of fear of foreign con-

<sup>109</sup>Dr. Stearns's *Tour from London to Paris*, op. cit., p. 30.

<sup>110</sup>Guittard, op. cit., S. 75.

<sup>111</sup>Adolph Freiherr Knigge, *Briefwechsel mit Zeitgenossen 1765-1796* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2016), S. 229.

<sup>112</sup>Johnson, *Genuine narrative of the proceedings at Paris from the 16th of December 1791, to the 1st of February, 1793., containing among other interesting anecdotes, a particular statement of the memorable tenth of August and third of September to which is annexed the life, trial and execution of Louis XVI* (London: Robert Turner, 1793), p. 15.

spiracy. His flight to Varennes was a symbolic turning point that alienated him from the masses.

The Festival of Federation was followed by other festivals. At the Festival of Reason at Notre-Dame on 10 November 1793, organized during the de-Christianization campaign, a beautiful young woman in white with a blue cloak, bearing the word “philosophy” and carrying a long pike, emerged from a Greek-style temple. Participants sang the hymn to liberty, which concludes with: “You, holy Liberty, come to live in this temple, be the goddess of the French!” The goddess was then carried in a procession to the National Convention, where her identity changed from Liberty to Reason.<sup>113</sup> However, not all were happy with these female enactments.

Batista Salaville identified “reason with weakness” in women and questioned the need to build the temple to Reason because “Is not each man a temple to Reason?” He also admitted that people do not always live up to these ideals and succumb to personification. According to him, they behave in a “feminine” way. Thus, he worried about the embodiment of Reason in female form but also criticized the act of looking, instead of reasoning.<sup>114</sup> In 1794, Petit-Coupray, painter of the work representing Marat at the podium of the National Convention, announced that he would start “a subscription to propagate the image of this Martyr of Liberty through engraving.”<sup>115</sup>

The Cult of Supreme Being was interpreted in various ways: negative reaction to Hebertist cult of Reason (female personifications) against atheists among de-Christianizers, directing people towards justice. Robespierre in 1794 stated, “The idea of the Supreme Being and the immortality of the soul incessantly recall men to justice.”<sup>116</sup> This was not a total break with Christianity, as the first Festival of the Supreme Being was held on the Pentecost. A popular image of God was an eye surrounded by a

<sup>113</sup>Joan B. Landes, *Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France* (Cornell University Press, 2001), p. 29.

<sup>114</sup>Ibid., p. 32.

<sup>115</sup>Ibid., p. 37.

<sup>116</sup>Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), pp. 232-233.

triangle. The symbol had a “panoptic” force, reinforced by the use of a disembodied eye as the emblem of various revolutionary groups, such as the committees of surveillance and the Committee of Public Safety.<sup>117</sup>

At the centre of the Festival of the Supreme Being on 8 June 1794 was a sacred mountain. Villages were encouraged to hold their festivals outdoors on hills. The Festival of the Supreme intended to pay homage to nature and its creator. Robespierre said, “...the true priest of the Supreme Being is Nature.” According to Robespierre, atheism sapped civic life of its meaning; therefore, the cult of the Supreme Being would provide a sense of order. His views were embodied in the celebrations of the festival on the Champ de Mars. A statue of atheism was symbolically burned, and nature was praised. Nature had been exiled from the Old Regime; the Revolution had returned it, symbolized by the mountain.<sup>118</sup> Mary A. Miller noted, “The Festival of the Supreme Being... evidences a far more theologically nuanced belief than a naturalistic or deistic interpretation would believe. The festival gave credit to the divinity himself for the unfolding of the Revolution ... The festival and the cult replaced the supernatural miracles of Christianity with natural miracles, such as lightning striking down the treasonous or fair-weather facilitating the march of the French armies.”<sup>119</sup> Robespierre himself descended from the mountain like Moses in the Old Testament story.<sup>120</sup> After the fall of Robespierre, the Convention dismantled the cult of the Supreme Being he promoted. Most of its deputies were deists, but they realistically understood that the cult of Supreme Being was not very popular.

During the Directory (1795-99), new alternatives to traditional Christianity were introduced, but this new cult of ‘Theophilanthropy’ failed to gain popular support. Its founders were influenced by the sim-

<sup>117</sup>Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, p. 236.

<sup>118</sup>Mary Ashburn Miller, *A Natural History of Revolution: Violence and Nature in the French Revolutionary Imagination, 1789-1794* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2011), p. 134.

<sup>119</sup>Ibid., p. 136.

<sup>120</sup>Smith, op. cit., p. 26.

plicity of Protestant worship. They were deists and held the belief in God, immortality of the soul, and the virtue of man as the central articles of their faith. They acquired ten churches in Paris and decorated the simply: the walls were decorated with a few moral maxims, and the altar was a plain table covered with fruit or flowers. The minister was anyone in the congregation who felt the need to speak. Ideas for sermons were borrowed from persons such as Socrates, Rousseau and Washington.<sup>121</sup>

## Conclusion

The texts and phenomena analysed in this article illustrate that revolutionary language did not separate itself from traditional Christian discourse. The revolutionary glossary borrowed terms and rituals from Christianity to rewrite the history of France and to provide a new ideology. Catholics were turned into politicised French, called a nation. This was a logical outcome because, at the time, there were no other political tools for mobilising the masses except those used by Christian churches. The principle of universality of the Catholic Church was applied for the creation of a new political body, united by a sacred discourse on its own origins found in the period of anti-clerical Enlightenment. The analysis of the Festivals of Federation gives examples of how the politics of creating a new type of inclusion came into being through annual rituals. The Festivals of Federation show a variety of continuities which revolution carried forward from the *ancien régime*. It is important to stress that alongside the various continuities, public discourse circulated in rituals that proclaimed the dawn of a new age. Although this new age was shaped by traditions of the absolutist society in many spheres of public life, the radical novelty of the revolution existed through its staging as a novelty in public discourse. This fact should not be excluded from the analysis of the revolutionary period. Novelty brought its authors political legitimacy and dominance over the previous regime and its supporters in the post-1789 period. Rituals and ideology of the new cult of revolution remained part

---

<sup>121</sup>Poland, *op. cit.*, pp. 260-261.

of a rather small revolutionary elite and, therefore, their reach was limited. At the same time, they served as a tool of “performing the Revolution”, inventing the new cultural memory.

Elements of civil religion developed by French revolutionaries later in the 19th and 20th centuries showed itself in a variety of ways including performances staged by totalitarian regimes like Stalinism, Maoism and Nazism but also rituals of liberal democracies and ideology and rites of nationalism. Wuthnow acknowledges the later when he refers to civil religion as “the use of God-language with reference to the nation.”<sup>122</sup> Explaining nationalism as religion is not without problems and should not be understood mechanically as Asad has rightly indicated.<sup>123</sup> However, it cannot be denied that nationalism draws on pre-existing practices associated with religion.

---

<sup>122</sup>Robert Wuthnow, *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion* (Chicago: University of Illinois 1994), p. 30.

<sup>123</sup>Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 194.

Deniss Hanovs  
Valdis Tēraudkalns

---

## Trīskrāsu dievības: revolūcijas rituāli un pilsoniskā reliģija Francijā, 1789–1794

### Kopsavilkums

Šajā rakstā analizēti Lielās franču revolūcijas rituāli, īpaši uzmanību pievēršot Federācijas svētkiem. Pētījumā šie rituāli aplūkoti kā tradicionālās kristiešu reliģiozitātes transformācija. Šī pieeja iekļaujas interpretācijas skolā, kura revolūciju saprot kā performanci un mediju notikumu. Rakstā izmantots plašs avotu klāsts, starp kuriem ir tā laika britu avīzes, notikumu aculiecinieku liecības un Vācijā iznākušais revolūcijas kritiķu izdevums “Revolūcijas almanahs”. Tajos atrodamie teksti nav uzskatāmi tikai par notikumu aprakstiem, bet tie gan ir viedokļi par notikumiem.

Kā vieni no galvenajiem valsts un baznīcas attiecības revolūcijas laika Francijā raksturojošiem faktoriem bieži minēti antiklerikālisms un dekrīstianizācija. Tomēr jāņem vērā, ka jau pirmsrevolūcijas laika Francijā bija vērojama sekularizācija. Neliels iedzīvotāju skaits Lieldienās apmeklēja grēksūdzi un gāja pie dievgalda, samazinājās par misēm mirušajiem maksātās naudas summas. Daļa garīdzniecības atbalstīja revolūciju un ar entuziasmu iesaistījās Konstitucionālās baznīcas darbā. Tas daļēji saistīts ar to, ka 18. gadsimta beigās daudzi garīdznieki bija cēlušies no zemniecības un pilsētu tirgoņu aprindām.

Šajā pētījumā izmantotā jēdziena “pilsoniskā reliģija” izcelsme meklējama Ruso politiskajā filozofijā. Vēlāk to uz mūsdienu kontekstu pārnesa

citi pētnieki, piemēram, Roberts Bella. Šī jēdziena mūsdienu lietojumā izmantotas E. Dirkema idejas – rituāls kā svarīga reliģijas iezīme, kas konsolidē sabiedrību. Rituāli neveidojas spontāni, bet tiem gan ir konkrēti autori un tie tiek izmantoti masu mobilizācijai.

Šajā rakstā veiktā analīze rāda, ka revolucionāro jēdzienu “vārdnīca” daudz ko pārņēmusi no kristietības mantojuma. Revolūcijas laika performances un to valoda tika izmantota, lai pārrakstītu Francijas vēsturi un veidotu jaunu ideoloģiju. Tas bija loģisks risinājums, jo jaunās politikas veidotājiem nebija pieejams nekas efektīvāks par to, ko izmantoja kristīgās baznīcas. Katolicisma sludinātā universalitāte tika pārnesta uz sakralizēto revolucionāro ideoloģiju. Federācijas svētkos, kas bija vieni no Lielās franču revolūcijas laika svētkiem, atklājās jaunā politiskā sakralitāte. Karalis Luijs XVI isajā konstitucionālās monarhijas posmā bija šo svinību dalībnieks, kuram bija ierādīta vieta svētku rituālos. Troņmantnieks bija tērpts Nacionālās gvardes mundierī. 1791. gada 14. jūlija svētki tika organizēti kā dievkalpojums ar brīvības altāri un lielu orķestri, kas izpildīja *Te Deum*. Aculiecinieki apraksta, kā 1790. gada Federācijas svētkos veidotā altāra un amfiteātra būvēšana pārtapa performancē, kurā bija iesaistīti visu sociālo slāņu un paaudžu cilvēki. Vēlāk pēc Federācijas svētkiem notika vēl citi svētki, piemēram, Augstākās būtnes svētki, kurus aicināja svinēt brīvā dabā, jo svētku mērķis bija godināt dabu un tās radītāju. 1794. gada 8. jūnija Augstākās būtnes svētku centrā bija svētais kalns.

Revolūcijas svētki ir viens no pierādījumiem tam, ka revolūcija daudz ko pārmantoja no absolūtisma režīma. Jaunā kulta rituāli palika lielākoties gan revolucionāru elites ietvarā, tādējādi dažādie revolūcijas svētki nebija ilglaicīgi un pēc revolūcijas lielākā daļa no tiem vairs netika svinēti.

**Atslēgas vārdi:** Franču revolūcija, deisms, revolucionārie rituāli, Konstitucionālā baznīca

Dmitriy Weber

---

## A CASE STUDY OF JAN KVAČALA. ESSAY ON THE RELIGIOUS STUDIES IN THE RUSSIAN EMPIRE

*The article is devoted to the scientific heritage of Jan Kvačala (1862-1934) on the history of religion. Kvačala's professional activities cover several fields of knowledge, but he was mainly a historian. He is known for his research on the lives of such personalities as Jan Amos Comenius and Jan Hus.*

*In 1885 Jan Kvačala received his doctorate in philosophy from his dissertation on Jan Amos Comenius. Kvačala began his lecturing and research activities in 1886 as a doctor of philosophy at the University of Leipzig. Since 1893, he has been a Doctor of Theology at the University of Vienna. In 1893, he began to teach at the University of Dorpat (Tartu). Up to 1918 he taught such disciplines as the history of the church, dogmatics, symbolism, philosophy and led a historical seminar. In the same year, he held the post of Dean of the Faculty of Theology and headed the transfer of the Faculty from Tartu to Voronezh, where the University was evacuated due to the events of the First World War. After working until 1920, he returned to Slovakia. There he became a professor at Bratislava High School of Theology. After the end of the contract, Jan Rodomil Kvačala moved to Vienna, where he died on June 9, 1934.*

*Jan Kvačala's research during his work at the University of Tartu was aimed, on the one hand, at studying the ideas of Jan Hus in the context of religious processes from the 13th-14th centuries, and on the other hand, at the importance of his contribution for national history. Kvačala's increased research activity in the second half of the 1920s and the beginning of the 1930s, related to the study of Hus after the formation of Czechoslovakia, is associated with the increased interest of historians in this topic in connection with the emphasis on their own history, independent of that of the Austro-Hungarian*



*empire. The fact that Kvačala's ideas about Hus's place in Czech history are linked to the national issue is demonstrated by his participation in the social and political life of St. Petersburg at that time, where the union of Czech-Slovak societies was formed. Jan Kvačala was among the members of the proposed so-called "Dürich Council" in particular.*

**Keywords:** *Jan Hus, Jan Amos Comenius, history of religions, religious studies in the Russian Empire*

The study of the scholarly legacy of Jan Kvačala in terms of the history of religion is of great interest because this issue and Russian historiography, in particular, have been understudied phenomena. At the same time, those of his works which were published during the period of his work at the University of Tartu and which were devoted to the activities of Jan Hus allow us to make a comprehensive picture of religious studies in the Russian Empire in the early 20th century.

Jan (Ivan) Kvačala's professional activities covered several fields of knowledge, but he was mainly a historian. He devoted himself, among other things, to the study of the lives of such personalities as Jan Amos Comenius and Jan Hus, as well as to the study of religious issues, which is why his works were relevant.

Jan Rodomil Kvačala was born in 1862 in Petrovac na Moru, in the province of Backa in Austria-Hungary. He graduated with honours from the Scharvash High School in the autumn of 1880.<sup>1</sup> In order to obtain a higher education, he went to Presburg (present-day Bratislava), where he studied philosophy and theology at the Theological Academy, which he graduated from in 1883.<sup>2</sup> In the autumn of 1883, he continued his educa-

---

<sup>1</sup> Firsov, E. F. Ucheny'j-komeniolog Jan Kvačala v Rossii (istochniki o nauchnoj deyatel'nosti iz rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma). In: *Ezhegodnik rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma 2005–2006*. Ed. by T. S. Czar'kova. Saint - Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2009. p. 223.

<sup>2</sup> Pšenak, J. Ján Kvačala, zakladateľ modernej komeniológie. *Prace Naukowe Akademii im Jana Długosza w Chęstochowie* 23 (2014), pp. 601–607, here p. 602.

tion in Germany, Leipzig, where he studied philosophy and philology as well as theology for four semesters.<sup>3</sup>

In 1885 Jan Kvačala received his doctorate in philosophy defending his dissertation on Jan Amos Comenius.<sup>4</sup> In 1886 he took the Chaplain's seat in Presburg and became an assistant professor at the Evangelical Lyceum in Bratislava. Kvačala began his lecturing and research activities in 1886 as a doctor of philosophy at the University of Leipzig. Since 1893, he has been a Doctor of Theology at the University of Vienna. In the same year, he arrived in the city of Dorpat (present-day Tartu), in the University of Dorpat (hereinafter referred to as the University of Tartu). Having moved to the Russian Empire, he took the Russified form of his name Ivan Ivanovich Kvačala. He began to teach in Tartu in 1893.<sup>5</sup> Up to 1918 he taught such disciplines as the history of the church, dogmatics, symbolism, philosophy and led a historical seminar.

In the same year, he held the post of Dean of the Faculty of Theology and headed the transfer of the Faculty from Tartu to Voronezh, where the University was evacuated due to the events of the First World War. After working until 1920, he returned to Slovakia. There he became a professor at the Bratislava High School of Theology. After the end of the contract, Jan Rodomil Kvačala moved to Vienna, where he died on June 9, 1934.<sup>6</sup>

The main scientific activity of Jan Kvačala was connected with the study of those personalities, who directly or indirectly, were connected

---

<sup>3</sup> About Kvačala see for example: Mátej, J. *Ján Kvačala (Život a dielo)*. Bratislava: SPN, 1962. Štrba, J. *Zo života a diela dr. J. R. Kvačalu. Cirkevné listy* 75, 4 (1962), pp. 56–60. Petriczkij, V. A. *K istorii zagadochnogo ottiska. Nacional'naya biblioteka* 2 (2016), pp. 84–87; Osuský, S. Prof. Dr. Ján R. Kvačala. (*Životopisný a bibliografický nástin*), In: *Zborník venovaný Dr. J. Kvačalovi, profesorovi teológie k 70. Narodeninám*, Ed. by M. Lučanský, Bratislava: Spolku Transcius. 1933, p. 302.

<sup>4</sup> The name of his dissertation was "Über J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik". Matej, J. *Ján Kvačala — významná osobnosť dejín pedagogiky a komeniologie. Pedagogika. Časopis pro vědy o vzdělávání a výchově* 6 (1987), p. 697.

<sup>5</sup> Petriczkij, K istorii zagadochnogo ottiska. p. 85.

<sup>6</sup> Lapteva, L. P. Kvačala Ivan Ivanovich. In: *Slavyanovedenie v dorevolucionnoj Rossii. Bibliograficheskij slovar'*. Ed. by D'yakov V. A. etc. Moscow: Nauka, 1979. pp. 180–181.

with the history of religion. Kvačala gained fame by publishing a monograph in German about Jan Amos Comenius (1592-1670) in 1892 on the occasion of the 300th anniversary of his birth,<sup>7</sup> after which he received many job offers from various universities, until eventually he chose the University of Tartu.

In historiography, it is argued that his invitation could be linked with the aspiration to create some counterbalance to Baltic Germans lecturers. An attempt to invite the Czech researcher Tomáš Masaryk to this university a year earlier confirms that.<sup>8</sup> However, this suggestion remains controversial, as the language of education at the Theological faculty at the time was German. Nevertheless, his field of academic interest was an alternative to others, which were popular at the University of Tartu. Thus, already in 1905 I. I. Kvačala presented his report at the University on contacts of Tommaso Campanella and the Grand Duke of Moscow.

Nonetheless, figures of Jan Amos Kamensky and Jan Hus are featured most prominently in his research. At the very beginning of his stay in Tartu, he raised the problem of Komensky's relationship with the French philosopher René Descartes. Before long he began to study the personality of Komensky's grandson, the famous Protestant figure D. E. Jablonski.<sup>9</sup>

From the very beginning of his stay in Russia, Jan Kvačala became involved in the activities of the research section on Komensky at the Pedagogical Museum, St. Petersburg. In the 1890s Kvačala presented reports about Komensky.<sup>10</sup> Already in 1903, Kvačala was awarded the Kotlyarevsky Prize, which he received for the fundamental two-volume

---

<sup>7</sup> Kvačala, J. *Johann Amos Comenius. Sein Leben und seine Schriften*. Berlin-Leipzig-Wien: Klinkhardt, 1892.

<sup>8</sup> *Doubek Vr. T. G. Masaryk a česká slovanská politika. 1882—1910*. Praha. 1999. p. 54.

<sup>9</sup> Kvačala, J. (Hg.) *Neue Beiträge zum Briefwechsel von D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz*. Juriew: C. Mattiesen, 1899.

<sup>10</sup> Kvačala, I. Novejšie moi issledovaniya i otkry'tiya o zhizni i deyatel'nosti Komenskogo. *Russkaya shkola* 5 (1895), pp. 114 – 117.

edition of J. A. Komensky's correspondence.<sup>11</sup> Later he published a work on Komensky and Mickiewicz in Slovak. It should be noted that this fact has caused some criticism, which Kvačala himself mentions in a letter to V. I. Lamanski.<sup>12</sup>

As can be seen, the researcher elaborated not only on the analysis of the public figure but also on his contacts with contemporaries. Tomaso Campanella occupies a separate place in this line. As early as 1905, in Tartu, the scientist published a booklet *Thomas Campanella's Missive to the Grand Duke of Moscow (with an introductory article and notes)*.<sup>13</sup> Subsequently, in 1906-1907, Kvačala's work *Thomas Campanella* was published in several issues of the Ministry of National Education's Journal.<sup>14</sup> The plan-prospectus of Kvačala's book about Kampanella in German, directed to E. Radlov was preserved. Drawing on this plan-prospectus it can be observed that Kvačala tried to establish the reformatory programme of the world order, suggested by Campanella.<sup>15</sup>

However, taking into account the significant number of works devoted to the study of Kvačala's creative work and his contacts, I would like to focus more on another area of scholarly studies related to the history of religion within the framework of this article – namely on the study of Jan Hus's ideas and activities.

Kvačala did not publish a monograph on Hus, as he did on the figure of Komensky, yet he noted that "my heart and nature were closer to Hus".<sup>16</sup> He left behind a series of articles in different languages. Some handwritten

<sup>11</sup> Kvačala, J. *Korrespondence Jana Amosa Komenského. Listy Komenského a vrstevníku jeho*. Praha: Nakladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1898, 1902.

<sup>12</sup> Rukopisnij otdel Instituta Russkoj Literatury. F. 252, op. 2, d. 680, Fol. 16. Has been published in Firsov. Ucheny`j-komeniolog Jan Kvačala v Rossii. p. 245.

<sup>13</sup> Kvačala, I. I. *Poslanie Fomy` Kampanelly` k velikomu knyazyu Moskovskomu*. Yur`ev: Izdatel`stvo Yur`evskogo universiteta, 1905.

<sup>14</sup> Kvačala, I. I. Foma Kampanella. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* 10 (1906), pp. 341–356; 1 (1907), pp.110–125; 5 (1907), pp.109–123; 8 (1907), pp. 243–258; 12 (1907), pp. 259–311.

<sup>15</sup> Rukopisnij otdel Instituta Russkoj Literatury. F. 252, op. 2, d. 680, Fol. 15.

<sup>16</sup> Cit. by: Mátej. *Ján Kvačala: Život a dielo*. p. 27.

notes and fragments of records on this topic are stored disorderly in the archives of the Evangelical Theological Faculty of Great Britain.

Initially, when writing these notes, Kvačala acted in his own way, first responding to the content of the authors' most recent works, in which he highlighted some aspects and criticised others. He subsequently provided his own explanation, refinement, correction, or his own assessment.

In his works, Kvačala considered different stages of Hus's life – from his studies to his final days. Special attention was paid to the influence of the English theologian John Wickliffe. He also saw in the person of Hus the harbinger of the Reformation, which began thanks to the work of Luther.<sup>17</sup> In 1915, the researcher attempted to organise a celebration in honour of Hus at the Imperial Academy of Sciences.<sup>18</sup> On this occasion, a work on the so-called Stockholm Hus Codex was published, which contained the latter's comments on one of Wickliffe's philosophical works. For various reasons, the meeting of the Russian Academy did not take place. The Academy published only one study by Kvačala on the philosophical principles of Hus. The celebrations finally took place at the Slavic Charity Association, where Kvačala gave a lecture on Jan Hus and the University of Prague, which was also later published.

If we talk about Kvačala's works on Hus, it is important to highlight, in addition to those already mentioned in Russian, several works published in other languages. Their focus is either on Hus and Wickliffe or, for example, on Hussite spiritual songs<sup>19</sup> or a general overview of Hus's

---

<sup>17</sup> Kvačala, J. Husov akademický boj proti bulle odpustkovej. In: *Cirkevné listy* 44, 1 (1930), ss. 6–9; 44, 3 (1930), pp. 30–35. About reformation studies in Russian empire at the beginning of the 20th century; see Weber, D. The Religious Studies on the Eve of Totalitarianism. The Issue of Reformation. *Religijski-filozofski raksti XXIII* (2017), pp. 69–84.

<sup>18</sup> About the 500-year Anniversary of Jan Hus's Death; see for example: Galyamichev N. A. 500 – letie so dnya tragicheskoj gibeli Jana Husa i russkoe obshchestvo v gody' Pervoj mirovoj vojny'. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya Istoriya. Mezhdunarodny'e otnosheniya* 15, 2 (2015), pp. 39 – 42.

<sup>19</sup> Kvačala, I. Obshhina cheshskix brat'ev. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* 12 (1909).

religious activities.<sup>20</sup> In addition to his 1927 journal article<sup>21</sup>, Jan Kvačala also mentioned three open lectures on the comparison of Hus and Luther as exegetes, which he gave in 1926.<sup>22</sup> He noted that this was a description of the approaches of both theologians in explaining Scripture, but no information exists about the publication of this work.<sup>23</sup>

This article will touch upon the works dedicated to Jan Hus, which were published during the period of Kvačala's work at the University of Tartu. First of all, it let turn to the work of 1914, which gives an overview of the period when Hus lived.<sup>24</sup> The article was devoted to a discussion about the possible teachers of Hus. The publication was a response to Flajšhans's research, which prompted a lively discussion.<sup>25</sup> One of the questions discussed was the translation and interpretation of the expression *magister nostri* used by Hus.

In contrast to Beringer, for example, Flajšhans argued that the word *nostri* was not understood to mean 'my' or 'our' in the sense of a person,<sup>26</sup> but as Czech teachers, teachers of the nation. Kvačala, while acknowledging Flajšhans's professionalism, stressed that he had misinterpreted the text and criticised it.<sup>27</sup> He emphasised that the term had a completely different meaning.<sup>28</sup> In the developed and later Middle Ages, the academic degree was a master's or doctoral degree. The addition of *noster* to this rank carried additional meaning.<sup>29</sup> As evidence, he used the satirical

---

<sup>20</sup> Kvačala, I. K voprosu o kanonizacii Jana Husa. *Slavyanskij vek* 41 (1902), pp. 470–471; Kvačala J. Hus und sein Werk. *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven* 8, 1 (1932), pp. 58–82.

<sup>21</sup> Kvačala, J. Autoreferát. *Církevné listy* 41, 16 (1927), pp. 299–301.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 299.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 300.

<sup>24</sup> Kvačala, J. Štúdie o Husovi a jeho dobe. *Slovenské pohľady* 28, 3 (1914), pp. 187–188.

<sup>25</sup> Flajšhans V. M. *Jan Hus: Dle svých přednášek ve "Svazu osvětovém"*. Praha: F. Šimáček, 1915. p. 81, 138.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>27</sup> Kvačala. Štúdie o Husovi a jeho dobe, p. 189.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 190.

work *Epistolae obscurorum virorum* and, to avoid this, criticized some fragments of Martin Luther's work in which *magister nostri* was used exclusively to mean a doctor of theology.<sup>30</sup> Thus Kvačala ought to close the discussion.

As already noted above, Kvačala, in trying to organize festivities dedicated to Hus, subsequently published a work on his manuscript, which in the Thirty Years War era appeared in Stockholm.<sup>31</sup> The manuscript contained copies of various works by Wickliffe, which by the end of the 19th century had not yet been published.<sup>32</sup> Fragments of this manuscript were planned to be published by H. Lundström. For example, in the *Replicatio de universalibus*, which was part of the manuscript, he sent it to the Wickliffe Society after publication.<sup>33</sup> According to Lundström, the copy of *De ideis* was not written by Hus.<sup>34</sup> He also noted that *Replicatio*, which was also attributed to Hus's authorship, was most likely a work by Wickliffe.<sup>35</sup> The discussion was continued by M. Dziewitski.<sup>36</sup> He noticed in the work the expression *magister meus*, which, in his opinion, could refer to Wickliffe, and therefore he could not be the author of this work. Kvačala, in turn, suggested that this expression should be attributed to the Wickliffe disciple Stanislaw of Znoim.<sup>37</sup> The researcher also gave a brief

<sup>30</sup> Kvačala. Štúdie o Husovi a jeho dobe, p. 190–191.

<sup>31</sup> Kvachala I. I. *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa i novoe kriticheskoe izdanie sochinenij Wiklifa*. Petrograd: Tip. Imp. Akad. Nauk, 1915. p. 2. About manuscript see for example: Dudik B. *Forschunhen in Schweden zur Mährens Geschichte*. Brünn: Carl Winiker, 1852. pp. 198–202; Pečirka J. Zpráva o *Českých rukopisech v královské bibliotéce v Stockholme se nacházejících*, *Casopis Musea království českého v Praze* 25, 1 (1851), pp. 76–108; 25, 2 (1851), pp. 59–84; 25, 3 (1851), pp. 30–42.

<sup>32</sup> Kvachala. *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa*. p. 2

<sup>33</sup> Lundström, H. Introduction. In. *Johannis Wyclif Tractatus de apostasia*. Ed. M. H. by Dziewitski, London: Wyclif Society, 1889. pp. XLVII – LXIII.

<sup>34</sup> Ibid. s. XLVII – LXIII. About this discussion Loserth, J. *Hus and Wycliff*. London: Hodder and Stoughton, 1884. p. 282.

<sup>35</sup> Lundström H. Introduction. P. LXIII.

<sup>36</sup> Dziewitski, M. H. *Johannis Wyclif Miscellanea philosophica I*. London: Wyclif Society, 1902. ss. IXX – IXXI; Dziewitski M. H. *Johannis Wyclif Miscellanea philosophica II*. London: Wyclif Society, 1905.

<sup>37</sup> Kvachala, *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa*. p. 7.

description of other works in the manuscript, such as *De indeviduatione temporis*, *Tractatus de materia et forma* and *De universalibus*.<sup>38</sup> We will not dwell on them in detail, but it is important to stress the reasons for the interest in them. According to Kvačala, they were important for the study of Jan Hus's ideas, since Lundström's publication contained only his notes, and it was important to understand where the Czech reformer made similar notes.<sup>39</sup>

It is important to mention separately that Kvačala, in the context of the importance of this manuscript, cited several other sources published by Palacky.<sup>40</sup> Among them, there were documents related to Hus and the University of Prague, such as the Declaration of the University of Prague of June 21, 1415, in defence of the works of Wickliffe.<sup>41</sup> This is also related to the scientific interests of Kvačala, taking into account his publication in 1916 on the University of Prague and Jan Hus.<sup>42</sup> According to the author, at the time of Hus's introduction to Wickliffe's ideas, the Czech theologian was already engaged in preaching, successfully spreading ideas among parishioners, and contributed only to reinforcing rather than shaping the reformist views.<sup>43</sup>

This publication by Kvačala speaks to a greater extent of Wickliffe's manuscripts and the notes of the Czech reformer. The researcher will return to a more detailed analysis of the relationship between Wickliffe and Hus later on, at the turn of the 1920s-1930s, with more emphasis on comparing theological interpretations. However, in the works from the beginning of the 20th century, this will be given less attention.

---

<sup>38</sup> Kvachala, *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa*, pp. 7 – 9.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>40</sup> Palacky, F. *Documenta mag. Johannis Hus votam, doctrinam, causam et controversias de religione in Bohemia annis 1403 – 1418 motas*. Praga: Friderici Tempsky, 1869.

<sup>41</sup> Palacky. *Documenta mag. Johannis Hus*. p. 386; Kvachala. *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa*. p. 10.

<sup>42</sup> Kvachala I. Jan Hus i preobrazovanie Prazhskogo universiteta v nachale XV v. *Slavyanskije izvestiya* 1 (1916), pp. 21 – 30.

<sup>43</sup> Kvachala. *Pervie filosofskie zanyatiya Jana Husa*. p. 5



Kvačala, in speaking of Hussite history, defined the role of Hus not only as a religious leader but also as a Slavic national leader who challenged German Philistinism, which infringed on the indigenous population.

In this regard, it is important to pay attention not only to the scientific but also to the political atmosphere, when several works on Jan Hus appeared.<sup>44</sup> Back in the 1850s and 1860s, some Czech researchers tried to reconsider the romantic concept of Palacky. At the turn of the 20th century, things got worse.<sup>45</sup> On the one hand, this criticism developed against the background of the development of Positivism. On the other hand, the formation of an 'old Catholic' trend in historiography also left its mark. A further issue was the influence of ideas of national independence. For example, T. G. Masaryk, who later became the president of Czechoslovakia, believed that the main essence of Hussism, according to Masaryk, was Humanism, understood as a timeless treasure trove of values reflecting Christian Humanism, which for the Czech people remains an unfulfilled national ideal.<sup>46</sup>

The influence of such sentiments was intensified at the beginning of the 20th century. If we look closely, we note that several works dedicated to Hus during his work at the University of Tartu date back to 1915 and 1916, the time not only of the First World War but also of the internal crisis in the Austro-Hungarian Empire, which eventually led to its collapse.

The fact that Kvačala's ideas about Hus's place in Czech history are linked to the national issue is demonstrated by his participation in the

---

<sup>44</sup> Krejčí, K. T. Hus v tradici české starokatolické církve. *Studia Theologica* 17, 4 (2015), pp. 285–299.

<sup>45</sup> More about this historiography see: Krejčí. Hus v tradici české starokatolické církve. pp. 285–299; Nodl, M. Spor o Husa a české katolické dějepiscectví přelomu 19. a 20. Století. *Dějiny — Teorie — Kritika* 10, 2 (2013), pp. 209–220; Kraus, A. *Husitství v literatuře, zejména německé. Část II. Husitství v literatuře 19. století*. Praha: J. Otto, 1924; Mečkovský, R. Katolická církev a moderní badání o Janu Husovi. *Sacra* 3, 1 (2005), pp. 25–44.

<sup>46</sup> Čornej, P. *Historici, historiografi e a dějepis*. Praha: Karolinum, 2016. pp. 153–162.

social and political life of St. Petersburg at that time, where the union of Czech-Slovak societies was formed. Jan Kvačala was among the members of the proposed so-called 'Dürich Council' in particular.<sup>47</sup> In addition, it is important to note that Kvačala pointed out that even small nations have the right to demand their own universities, where they can develop their nation in the fields of education and science, so most of his work on Jan Hus's activities, published in the early 20th century, was written mainly in the national language.

Thus, it is clear that Jan Kvačala's research during his work at the University of Tartu was aimed, on the one hand, at studying the ideas of Jan Hus in the context of religious processes from the 13th-14th centuries, and on the other hand, at the importance of his contribution from the point of view of national history. Kvačala's increased research activity in the second half of the 1920s and the beginning of the 1930s,<sup>48</sup> related to the study of Hus after the formation of Czechoslovakia, is associated with the increased interest of historians in this topic in connection with the emphasis on their own history, independent of that of the Austro-Hungarian empire.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Firsov, E. F. *T. G. Masarík v Rossii i bor'ba za nezavisimost' czechov i slovakov*. Moscow: Indrik. 2012. p. 60.

<sup>48</sup> Kvačala, J. O prácach Jána Husa biblických v súvisi s otázkou o vývoji jeho jako teologa *Věstník Královské české společnosti nauk v Praze*, 1929; Kvačala, J. Husov akademický boj proti bulle odpustkovéj. *Cirkevné listy* 44, 1 (1930), pp. 6–9; 44, 3 (1930), pp. 30–35. Kvačala, J. *Wiklef a Hus ako filosofi* (=Věstník královské české společnosti nauk 1). Praha: Královská česká společnost nauk, 1924.

<sup>49</sup> Very important article to understanding this process is Kowalská, E. Confessional Exile and National Identity: The Slovak Case. In: *Confession and Nation in the Era of Reformation. Central Europe in comparative perspective*. Ed. by E. Doležalová, J. Pánek. Prague: Institute of History, pp. 197–209.

Dmitrijs Vēbers

---

## Kvačalas gadījums. Eseja par reliģijpētniecību Krievijas impērijā

### Kopsavilkums

Raksts veltīts Jana Rodomila Kvačalas (1862–1934) pētnieciskajam mantojumam reliģijas vēstures jomā. J. Kvačalas profesionālā darbība ietīcas vairākos zinātņu virzienos, tomēr viņš bija galvenokārt vēstures pētnieks: pētījis Jana Amosa Komenska un Jana Husa dzīves un personības.

1885. gadā J. Kvačala ieguva doktora grādu par Jana Amosa Komenska zinātniskā mantojuma izpētei veltīto disertāciju. Viņš sāka profesionālo darbību kā lektors un pētnieks 1886. gadā, būdams doktora statusā Leipzigeras Universitātē. Kopš 1893. gada – bija teoloģijas doktors Vīnes Universitātē. 1893. gadā sāka darbību Tērbatas (Tartu) Universitātē. Līdz 1918. gadam lasīja studentiem Baznīcas vēsturi, dogmatiku, simboliku, filozofiju. Tanī pašā gadā viņš kļuva par Teoloģijas fakultātes dekānu, Pirmā pasaules kara laikā viņa vadībā fakultāte tika evakuēta no Tartu uz Voronežu. 1920. gadā viņš atgriezās Slovākijā un kļuva par profesoru Bratislavas Augstākajā Teoloģijas skolā. Pēc darba gaitu beigām J. Kvačala dzīvoja Vīnē, kur nomira 1934. gada 9. jūnijā.

J. Kvačalas darbība Tartu Universitātē saistīta ar Jana Husa nozīmes izpēti 13.–14. gadsimta reliģiskajos procesos un ar viņa ieguldījumu nacionālās vēstures attīstībā. Pagājušā gadsimta divdesmito gadu otrajā pusē un trīsdesmito gadu sākumā J. Kvačalas pētnieciskā ievirze saistībā ar Jana Husa darbību veicināja vēsturnieku interesi par viņu pašu vēsturi – neat-

karību no Austroungārijas impērijas. J. Kvačalas idejas par J. Husa lomu čehu vēsturē izpaudās arī tādējādi, ka viņš piedalījās Sanktpēterburgas sociālajā un politiskajā dzīvē, kad tur nodibinājās čehu un slovāku nacionālās biedrības. Viņš bija arī proponētās tā saucamās Dīrihes Padomes loceklis.

**Atslēgas vārdi:** Jans Huss, Jans Amoss Komenskis, reliģiju vēsture, reliģijpētniecība Krievijas impērijā

*The publication was prepared with the support of the grant of Russian Science Foundation No 16-18-10083 “The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History of Religious Studies and Intellectual History of Russia 19th century – the first half of the 20th century”.*

*Dmitriy Weber has a PhD (in history). He is an ass. prof. at the Institute of Philosophy of Saint Petersburg State University.*

## VALODA UN VARDARBĪBA: FRANČU GRUPA PADOMJU LATVIJĀ

“Tolaik bija tāds teiciens – jāatrod tikai cilvēks, lieta vienmēr atradīsies.”

Miervaldis Ozoliņš, Rīgā 1996. gada augustā.

*Šī raksta temats ir saistīts ar trīspadsmit latviešu inteliģences pārstāvju likteni – 1951. gada janvārī padomju drošības dienests viņus aizturēja, nopratināja un piesprieda dažāda ilguma soda izciešanu padomju darba nometnēs. Šīs grupas dalībniekus vienoja interese par literatūru un mākslu. Drūmajā pēckara laikā viņi pulcējās Rīgas dzīvokļos, kur rīkoja literārus lasījumus un diskusijas. Lai gan ne visi viņi runāja franču valodā, pamatā viņus vienoja interese par Rietumu literatūru un kultūru. Viņi nenorobežojās un arī neslēpās, jo nesaskatīja savu interešu priekšmetā nekā nosodāma. Tikmēr viņi bija nokļuvuši čekas uzmanības lokā un apsūdzības dokumentos ieguvuši apzīmējumu “Franču grupa”. 1951. gada vasarā trīspadsmit grupas dalībniekiem tika piespriests sods – no septiņiem līdz divdesmit pieciem gadiem ieslodzījumā darba nometnēs, kas bija izkaisītas visā Padomju Savienības teritorijā.<sup>1</sup> Arhīvu dokumentos sastapos ar ironisku valodisku apmānu, jo katrai soda izciešanas vietai piešķirtais segvārds drīzāk atgādina*

---

<sup>1</sup> Gustavs Bērziņš (1910–1981), jurists un rakstnieks, viņam piespriesti desmit gadi, nosūtīts uz Vorkutu, Komi Republikā.

Mirdza Ersa (dzimusi 1924), piespriesti septiņi gadi, nosūtīta uz Vorkutu. Viņai bija plaušu slimība un viņai tika uzdots viegls darbs – sniega tīrīšana.

Kurts Fridrihsons (1911–1991), gleznotājs, uzskatīts par grupas izveidotāju un līderi, piespriesti divdesmit pieci gadi darba nometnē ar mantas konfiskāciju. Nosūtīts uz 18 dažādām darba nometnēm.

Milda Grīnfelde (1909–2000), piespriesti desmit gadi, darba nometnē Taišetā bijusi kopā ar Silmali un Stērsti. Lielu daļu ieslodzījuma pavadīja slimnīcā.

Ieva Birgere Lase (1916–2002), piespriesti divdesmit pieci gadi darba nometnē ar mantas konfiskāciju. Kopā ar Sausni un Stubavu nosūtīta uz Intu, Komi Republikā. Viņus

*kūrvietas nosaukumu kā – Vorkutas upes noņemne, Intas minerālu noņemne, Abezas kalna noņemne, Taišetā ezera noņemne, Mordvijas ozolu bērzs noņemne. Visi Franču grupas dalībnieki izdzīvoja un 1956. gadā atgriezās Rīgā. Frankofilās grupas aizturēšana bija daļa no visaptverošās vēršanās pret Padomju Latvijas valdības šķietami pārmērīgi nacionālistisko ievirzi, kura “saindēja” arī citas Latvijas sabiedrības grupas. Interese par franču literatūru un mākslu tika uztvēta kā drauds komunistu iecerēm Latvijā.*

*Raksts par Franču grupu tapa pagājušā gadsimta deviņdesmito gadu otrajā pusē. Kopš tā laika ir pieejami virkne pētījumu par šo problemātiku gan zinātniskajā literatūrā, gan publicistikā, kas norāda, ka tēma joprojām ir aktuāla un izraisa interesi.<sup>2</sup> Tā*

---

pārvietojta uz invalīdu noņemni Abezā. Sausne un Stubavs palika tur, bet Ievu pārcēla atpakaļ uz Intu strādāt mežā.

Miervaldis Ozoliņš (1922–1999), piespriesti desmit gadi, nosūtīts uz Abezu, Komi republikā. Vorkutā satika savu otro sievu – Ukrainā dzimušo Nelliju.

Alfrēds Sausne (1902–1958), piespriesti desmit gadi Mordvijā – uz austrumiem no Maskavas.

Eleonora Sausne (1910–1969), piespriesti desmit gadi, kopā ar Stērsti un Lasi nosūtīta uz Intu, Komi Republikā. Viņas pārvietojta uz invalīdu noņemni Abezā, kur Sausne un Stubava palika līdz soda izciešanas beigām.

Maija Silmale (1924–1973), piespriesti desmit gadi. Vienīgā no 13 apsūdzētajiem, kurai ņēma vērā viņas veselības stāvokli (deguna dobumu iekaisumu). VDK ārsta slēdziens – derīga vieglam darbam. Kopā ar Grīnfeldi un Stērsti nosūtīta uz Taišetu. Lielu daļu laika pavadīja slimnīcā.

Skaidrite Sirsone (1920–1998), piespriesti desmit gadi, nosūtīta uz Karagandu meža darbos.

Elza Stērste (1885–1976), piespriesti divdesmit pieci gadi noņemnē Taišetā ar mantas konfiskāciju. Soda izcietā kopā ar Silmali un Grīnfeldi. Paralizēta ķermeņa kreisā puse.

Irina Stubava (1908–1999), piespriesti desmit gadi, kopā ar Sausni un Lasi izsūtīta uz Intu, Komi Republikā. Pārvestas uz Abezas invalīdu noņemni, kur Stubava palika līdz soda izciešanas beigām.

Arnolds Stubavs (1910–1958), piespriesti desmit gadi, nosūtīts uz Karagandu. Piešpiedu darbs dzelzsrūdas ieguves vietā.

<sup>2</sup> No zinātniskiem pētījumiem vēlos minēt Dainas Bleieres rakstu par Franču grupas tiesāšanu 1951. gadā (Bleiere, 2017), kā arī Silvijas Radzobes monogrāfiju par Aleksandru Čaku un “kosmopolītu lietu” (Radzobe, 2017). Tāpat jāatzīmē, ka pēdējās desmitgadēs ir tapusi virkne pētījumu, kas ļauj detalizētāk izprast padomju represīvās sistēmas darbošanos okupētajā Latvijā. Šeit var minēt gan pētījumus, kas publicēti LPSR VDK zinātniskās izpētes komisijas izdotajos materiālos, gan arī atsevišķu pētnieku veikumu (Bambals, 2012 u. c.).

*kā savu darbu, ko savulaik finansēja Britu akadēmija, esmu prezentējis vairākās koferencēs, bet objektīvu iemeslu dēļ raksta formā tas netika publicēts, tagad aktualizētā veidā to piedāvāju latviešu zinātniskajā periodikā, jo šajā rakstā atstāstītie notikumi ne tikai atspoguļo pagātnes norises, bet arī retrospektīvi saturiskas pretrunas valodas lietojumā. Notikumus rekonstruēju no dažādiem informācijas avotiem. Pirmkārt un galvenokārt, no sešu grupas dalībnieku atmiņu stāstiem, ko uzklaušīju, tiekoties ar viņiem 1996. un 1997. gada vasarā. Cenšoties izprast šo stāstu īpašo formu, atsaukos uz vairākas akadēmiskās disciplīnas pārstāvošiem autoriem, kas apskata saikni starp pieredzēto un stāstījumā atspoguļoto, īpaši pievēršoties krievu formālistu idejām. Atmiņas un naratīvu rekonstrukcijas ir papildinātas ar VDK krimināllietu materiāliem, ko atkārtoti esmu pētījis, lai pietuvotos tā laika notikumiem. VDK krimināllietas ir publiski pieejamas kopš 1998. gada, tomēr arhīvu ziņojumos izmantotā skopā un monotonā formālā valoda pati par sevi ir šķērslis ceļā uz represīvās struktūras izpratni.*

*Uzklaustītie naratīvi dokumentē to, kā pieredzētā vardarbība un tās atsauksana atmiņā materializējas metadiskursā par valodu: fizisko vardarbību tajos ataino sacensība starp dažādu runas žanru lietojumu. Šie pagātnes atstāsti iezīmē robežu starp reālo dzīvi un tās valodiskajām un literārajām transformācijām, kā arī palīdz izgaismot šīs trauslās robežas nepastāvīgo dabu. Atmiņu stāstos ietērtās cīņas norisinājās vairākās frontēs – sākotnēji fiziskās pasaules un sabiedrības telpā, kur padomju drošības dienests aizturēja grupas dalībniekus. Vienlaikus simboli un to atveide bija nozīmīga šīs pasaules sastāvdaļa, turklāt jau sākotnēji pastāvēja pretrunas starp to, kā atveidot VDK darbības un subjektus, pret kuriem tās tika vērstas. Pēckara gados asiņainā VDK cīņa ar mežabrāļiem<sup>3</sup> bija viens no padomju varu slavinošās daiļliteratūras centrālajiem tematiem. Retrospektīvs skatījums ļauj secināt, ka šīs cīņas norisinājās arī valodas lietojumā, kurā tika izspēlētas metonīmijas un metaforas. Čekistu runas un uzvedības atainojums atklāj slēptās semantikas šķautnes, kas vairs nav piesaistītas kontekstam, bet gan kļuvušas par literārās rekonstrukcijas sastāvdaļu.<sup>4</sup>*

**Atslēgas vārdi:** *Franču grupa, VDK, politiskā retorika, atmiņu naratīvi.*

<sup>3</sup> Skat. arī: [http://vesture.eu/Nacion%C4%81lie\\_partiz%C4%81ni\\_Latvij%C4%81](http://vesture.eu/Nacion%C4%81lie_partiz%C4%81ni_Latvij%C4%81)

<sup>4</sup> Esmu pateicīga Annai Džefersonei (*Ann Jefferson*) par viņas rakstu, kas veltīts literāriem tekstiem, domināncei un vardarbībai formālistu estētikā, kas man būtiski palīdzēja izprast šos latviešu naratīvus (Jefferson, 1990:125–141). Viņas veiktā Jakobsona un Bahtina rakstu analīze fokusējas uz vardarbības lomu valodas ekspozīcijā: netiešā veidā Jakobsona un tiešā veidā Bahtina gadījumā.

## Vēsturiskais konteksts

Manu uzmanību piesaistīja Baltijas valstu specifiskā vēsturiskā pieredze: Padomju Savienības īstenotā Latvijas okupācija, kā arī tai sekojošās represijas, kas radīja baiļu un neuzticības gaisotni.<sup>5</sup> Šajā kontekstā nozīmīga ir arī neuzticšanās vārdiem un to lomai pagātnes atainojumā. Pēc hitleriskās Vācijas kapitulācijas pret Latvijas iedzīvotājiem tika vērsti represīvi paņēmieni, kas jau iepriekš bija plaši izmantoti un aprobēti Krievijā. 1917. gada decembrī izveidotā Viskrievijas Ārkārtas komisija (VĀK, ВЧК) kļuva par unikālu un noteicošu terora instrumentu padomju varas uzturēšanā. Komisija vairākkārt tikusi pārdēvēta, tomēr Latvijā gan tolaik, gan vēl joprojām tā pazīstama kā čeka.<sup>6</sup> Čekas darbība vietējā mērogā vienmēr koordinēta centralizēti – no Maskavas.<sup>7</sup>

Čekas pastiprināta interese Baltijas valstīm tika pievērsta kopš 1939. gada rudens.<sup>8</sup> Slepeno dienestu darbības specifikas dēļ atklāt vēsturisko patiesību ir ārkārtīgi sarežģīti. Citēju latviešu vēsturnieku Heinrihu Strodu: “Viena no komunistiskās sistēmas raksturīgākajām īpašībām bija tās politikas un darbības slepenība, pārmērīga centralizācija un informācijas patiesīguma radikāla atšķirība zemākajās struktūrās un augstākajos ešelonos. Totalitārās iekārtas varas iestāžu rīcības slepenība radīja apstākļus, ka viena iestāde nezināja, ko dara cita.” (Strods, 1996:16). Tā rezultātā-

<sup>5</sup> Papildus vēsturiskā literatūra par šo laika posmu: Misiunas and Taagepera 1993 un Plakans 1995.

<sup>6</sup> Lai arī Valsts Ārkārtas komisija Latvijas teritorijā nav darbojusies, tās pēctece – NKVD (Iekšlietu Tautas komisariāts), NKGB (Valsts drošības Tautas komisariāts), MGB (Valsts Drošības ministrija), KGB (Valsts Drošības komiteja) – gan represīvo iestāžu pārstāvji, gan sabiedrība turpināja saukt neoficiāli par ‘čeku’.

<sup>7</sup> Rossi rokasgrāmatā ir norādīts, ka “Savienības republiku NKGB nodaļas ir pakļautas nevis “republikāniskajai” valdībai, bet gan Maskavas NKGB” (Rossi, 1989:252).

<sup>8</sup> 1939. gadā NKVD izdeva pavēli Nr. 001223, “par kontrrevolucionāro personu apzināšanu Baltijas valstīs, neatkarīgi no konkrētiem pierādījumiem par viņu pretpadomju darbību” (Kažociņš 1993:57). Latvija tolaik vēl nebija iekļauta Padomju Savienībā. 1940. gada 9. decembrī, Baltijas valstu pirmās okupācijas laikā, pamatojoties uz pavēli Nr. 001223, Lietuvā tika izdota pavēle Nr. 0054 par kaitīgo personu apzināšanu, uzskaiti un turpmākām VDK darbībām Lietuvā, Latvijā un Igaunijā. Latvijā vēsturniekiem līdz šim nav izdevies atrast līdzīgu pavēli.



patiesība kļuva par visnotaļ stiepjamu jēdzienu, un čekas rīkojumi tapa parasti daudz vēlāk nekā bija izpildīts nāves spriedums. “Čekas pavēles bieži vien uzrakstītas pat ilgi pēc nāves sodu faktiskās izpildīšanas.” (Turpat:16.)

Viens no galvenajiem čekas darbības virzieniem bija identificēt tā sauktos valsts noziedzniekus un izmeklēt viņu lietas. Baltijas valstīs čeka īpaši aktīvi darbojās pēckara gados, kad tika tvarstīti mežabrāļi, kas, izmantojot partizānu kara metodes, pretojās padomju režīmam. Valsts noziedznieka statuss nereti tika piešķirts arī intelektuāļiem un speciālistiem. Pret intelektuāļiem vērstās represijas nereti ietvēra cenzūru un grāmatu iznīcināšanu. Par to bija atbildīga Galvenā literatūras pārvalde (GLP), kas, tiesa, piedzīvoja gan intelektuālas (semantikā jeb nozīmju skaidrojumā sakņotas), gan arī fiziskas (praktiska rakstura) grūtības. GLP tika dots uzdevums – sagatavot kaitīgas un bīstamas literatūras sarakstus. Attiecīgā reģistra izveide 1944. gadā bija mazāk intelektuāli, vairāk praktiski smags uzdevums.<sup>9</sup> “Saraksts ietver grāmatas, kuras “neprasa, lai tiktu izlasītas no vāka līdz vākam”. Daudzas no tām “izņemšanai” pakļautas, skatoties tikai uz to nosaukumu un pirmajām rindām.” (Briedis, 1997:185.)

Pašvaldību bibliotēkās, skolās un citās mācību iestādēs konfiscēto grāmatu apjomu mērīja tonnās un kubikmetros. GLP trūka transportlīdzekļu, tādēļ šie pasākumi radīja arvien vairāk praktisku grūtību. Grāmatu kauzdes pārpildīja GLP darba telpas un pagrabus. Arī grāmatu dedzināšana izrādījās sarežģīta – grāmatas slikti dega, tādēļ starp tām nācās ievietot koka pagales. Dedzināšanas rezultātā dūmvadi un kurtuves pamatīgi aizsērēja (skat.: Briedis, 1997:186).

Savukārt jau nākamajā gadā aizliegto grāmatu reģistra veidotāji sastapās ar intelektuāla rakstura grūtībām – kā identificēt pretpadomju idejas literatūrā. Šādas propagandas pavedieni varēja iezagties tikai katrā desmitajā grāmatas lappusē un nebija viegli pamanāmi. 1947. gada reģistra sastādītāji sūkstījās par grūtībām, lasot sarežģītus tekstus, turklāt daudzos gadījumos cenzoru viedokļi būtiski atšķīrās. Cenzēto grāmatu eksemplāri

---

<sup>9</sup> Velkamas paralēles ar divdesmitā gadsimta sākuma literatūras reprezentativitātes krīzi: “paša mākslinieka tēls, tā sociālās integrācijas trūkums un buržuāziskā respektabilitāte” (Weimann 1990:99).

tika glabāti t. s. specfondos, kuriem piekļuve bija ierobežota. Sākot ar 1956. gadu, “specfondu saturs” pakāpeniski atkal atgriezās bibliotēku plauktos. 1958. gadā aptuveni 5000 grāmatas atgriezās aprītē, savukārt 1280 grāmatas tika paturētas specfondos. Vienlaikus GLP arvien lielāku uzmanību pievērsa specfondos glabāto grāmatu lasītājiem. Kas bija šie lasītāji? Cik bieži viņi nāca un kuras grāmatas izvēlējās?

Cenzūras darbības apjoms uzrādīja ne tikai to, ka režīms atzina grāmatu ietekmi sabiedrībā un baidījās no tās, bet arī to, cik mazizglītoti bija VDK darbinieki. Vēsturnieks H. Strods norāda, ka tolaik vairumā gadījumu VDK darbinieki bija vien pāris gadu skolojušies pamatskolā. 1951. gadā VDK pieņēma darbā 714 aģentu, no kuriem 352 bija beiguši vien četras klases, 230 nebija pabeiguši vidusskolu, 115 nebija studējuši ne koledžā, ne universitātē un tikai 17 bija ieguvuši augstāko izglītību. (Strods, 1996:268.)

### Arhīvi

VDK krimināllieta par Franču grupu ir apkopota septiņās sašūtās kartona mapēs, kas no 1990. gadu vidus bija pieejamas Latvijas Valsts arhīva nodaļā.<sup>10</sup> Irvins Velodijs (*Velody*) jau ir rakstījis par arhīva dokumentu “izvietojuma privileģēto topogrāfiju”. (*Velody*, 1998:2) Savukārt minētā Latvijas Valsts arhīva nodaļa sākotnēji atradās ēkā “necilā” Rīgas rajonā ar “trāpīgu” nosaukumu – Maskavas priekšpilsēta.<sup>11</sup> Šī marginālā atrašanās vieta, šķiet, atspoguļoja Franču grupas dokumentu neskaidro statusu. Tos veidoja nepilni divi tūkstoši ar zilu tinti vairākos rokrakstos pierakstītu lappušu. Pat šādā apjomā dokumentētais materiāls, visticamāk, ir būtiski saīsināts atreferējums par 1951. gada janvārī uzsāktu trīs mēnešu ilgušo pratināšanu. Miervalža Ozoliņa lietas materiāli sniedz ieskatu nopratināšanas ilgumā, kā arī atklāj vairāku pratinātāju vārdus. Piemēram, 18. janvārī no pulksten 14.30 līdz 16.30 viņu nopratina kapteinis Zuzens, sagatavojot nopratināšanas protokolu uz divām lappusēm. 29. janvārī

<sup>10</sup> Skat.: <https://gulags.wordpress.com/2018/01/28/vai-maisus-atvert-vai-sadedzinat/>

<sup>11</sup> Ludzas ielā 2, Rīgā.

pratināšana ir ievērojami ilgāka – no pulksten 11.00 līdz 14.00, tomēr protokols aizņem vien trīs lapaspuses. 15. martā Zuzens viņu pratina no pulksten 12.00 līdz 16.00. Tajā pašā dienā Zuzenam pievienojas vēl viens nopratinātājs un M. Ozoliņš tiek pratināts veselas sešas stundas – no 20.00 līdz 2.00. Cita – desmit stundu gara nopratināšana ir dokumentēta uz deviņām lapaspusēm. Vēl pārsteidzošāks ir gadījums, kad 14 stundas ilgusī pratināšana no pulksten 10.00 rītā līdz pusnaktij ir dokumentēta vien uz divām lapaspusēm. Tai pašā laikā rakstveida atreferējumi veidoti kā pieraksti, kuri vārds vārdā šķietami atspoguļo gan uzdotos jautājumus, gan sniegtās atbildes. Katras nopratināšanas protokols tiek noslēgts ar paziņojumu: “Nopratināšanas protokols tika man nolasīts un viss, ko es teicu, ir pierakstīts pareizi.” Zem tā atrodas apsūdzētā paraksts (gandrīz vienmēr), viena nopratinātāja paraksts, kā arī VDK tulka paraksts, ja apsūdzētais nerunāja krieviski. Nav pamata uzskatīt, ka protokolus parakstīja visi nopratināšanā iesaistītie VDK darbinieki.

Jautājumus raksturo vienveidība ar nelielām variācijām, kā arī ierobežots vārdu lietojums. Protokolos dominē tādi apzīmējumi kā nacionālistisks, šovinistisks, buržuāzisks, reakcionārs, pretpadomju, ideoloģiski kaitīgs, rietumniecisks, pret padomju varu noskaņots un pretpadomju darbība. Jautājumu un atbilžu virknējums atgādina sekulāru litāniju, kurā jautājuma formulējums nosaka atbildes formulējumu. Jautājumos ietvertā attieksme tieši atbalsojas sniegtajās atbildēs. Piemēram, 1951. gada 5. janvārī majors Šcedrins nopratina Ievu Lasi:

Jautājums: “Pastāstiet par savām pretpadomju aktivitātēm pēc Vācijas kapitulācijas.”

Atbilde: “Pēc vācu fašisma sagraves un Vācijas kapitulācijas es dzīvoju Rīgā un strādāju universitātē, bet neatsacījos no saviem nacionālistiskajiem uzskatiem un tāpat kā iepriekš paliku Latvijas buržuāziskais nacionālists.” (LNA LVA, 1986 – 2- P-6839 , 1. sēj., 205. lp.)

15. martā kapteinis Zuzens nopratina Miervaldi Ozoliņu:

Jautājums: “Iepriekš jūs atzīmējāt, ka esat piedalījies nacionālistiski noskaņotas Latvijas inteliģences konspiratīvās sanāksmēs. Pastāstiet sīkāk, kas notika šajās sanāksmēs!”

Atbilde: “Sanāksmē pie Stubava dzīvokli piedalījās Arnolds Stubavs un viņa sieva Irina, Alfrēds Sausne ar savu sievu, kuras vārdu es nezinu, mākslinieks Kurts Fridrihsons, Milda Grīnfelde, Maija Silmale un es. Visi atradās vienā istabā. Arnolds Stubavs skaļi lasīja vācu rakstnieka Rainera Rilkes darbu, kas bija publicēts Ulmaņa laikā. Pēc tam, kad brošūra bija izlasīta, visi klātesošie apsprieda tās saturu un tulkojumu. Visi atzina, ka darbs ir interesants un labi iztulkots. Tulkotājs bija kādreizējais grāmatu iesējējs Fricis Dziesma.

Alfrēds Sausne teica, ka Dziesma ir vispārēji atzīts kā labs tulkotājs, kurš patlaban dzīvo kādā no Vācijas okupētajām zonām, un izteica nožēlu, ka viņa nav mūsu vidū.” (LNA LVA, 1986 – 2 – P-6839, 117., 118. lp.)

Jautājums. “Kāds mērķis bija šīm tikšanās reizēm, kuras organizēja Stubavs un Fridrihsons?”

Atbilde: “Sanāksmes apmeklēja šaurs latviešu inteligences loks, cilvēki, kas bija Rietumeiropas buržuāzisko rakstnieku iespaidoti un neatzina padomju klasiku un literatūru. Sanāksmju dalībnieki, tai skaitā es, guva garīgu baudījumu, lasot un diskutējot par buržuāzisko literatūru. Mēs visi, mani ieskaitot, augsti cienījām Rietumu buržuāzisko literatūru un mākslu un izjutām sevi kā daļu no tās. Atbilstoši politiskajiem uzskatiem mēs visi, mani ieskaitot, bijām vistīrākie latviešu buržuāziskie nacionālisti.” (Turpat: 119. lp.)

Ir skaidrs: nevar paļauties, ka šie protokoli atspoguļotu patieso nopratināšanas gaitu. Mums nav iespēju pārlicināties par konkrētās arhīva dokumentācijas atbilstīgu nopratināšanā runātajam. Var pat apgalvot, ka šie dokumenti ir ārkārtīgi mazticami, un to jēga drīzāk vērtējama kā nodeva represīvajai ideoloģijas sistēmai, nevis individuālu autoru pašizpaušme. Šajos tekstos dokumentēto balsi vairs nevar atvestināt uz runātāju kā “intencionālu centru”, tas drīzāk pakalpiņi sniedz “pareizās” atbildes uz “pareizajiem” jautājumiem. (Lynch, 1997:9) Jautājumu un atbilžu kopums veido pašpietiekamus un savstarpēji apstiprinošus spriedumus, kurus nopratināmie ir spiesti apstiprināt ar savu parakstu. Tieši tādēļ tiesības lietot citus vārdus un izteiksmes līdzekļus retrospektīvi kļūst tik nozīmīgas.

## Valodiskās cīņas

Franču grupas stāstus var uztvert kā komentārus par strīdīgā un arvien mainīgā pagātnes atainojuma problemātiku. Tie atdzīvina senas čekistu un pašu stāstnieku valodiskās cīņas. Šo cīņu pamatā ir metonīmiskās un metaforiskās nozīmes sadursmes, kā rezultātā metonīmiskā nozīme tiek retrospektīvi apgāzta. Savu interpretāciju esmu balstījis Romana Jakobsona (*Jakobson*) idejās par metonīmijas un metaforas kā literāro tropu lomām divos valodas pamatprincipos. Proti, saskaņā ar R. Jakobsona atziņu, lingvistisku un konceptuālu saikni nodibina vai nu “pozicionāls (t. i., sintaktisks) tuvums [vai arī] semantiska līdzība”. (Jakobson, 1971:255) Pirmajā variantā noteicošais faktors ir kombinācija, savukārt otrajā – izvēle un aizstāšana. Ārējā saskarē balstītās zīmju attiecības tiek apzīmētas kā metonīmiskas, savukārt iekšējā līdzībā balstītās – kā metaforiskas. Tādējādi metonīmiskā nozīme ir piesaistīta lingvistiskajam kontekstam un runai. Savukārt metaforiskā nozīme veido vēl nepastāvošas saiknes un attiecas uz vienībām, kas “koda līmenī sasaistītas, bet konkrētajā vēstījumā nošķirtas”. (Chaitin, 1993:243) Šīs valodas pamatos nostiprinātais binārais pretnostatījums ir attiecināms arī uz literāro stilu. Piemēram, reālisms, kas tradicionāli uzskatīts par domiņojošo realitātes atspoguļojuma instrumentu, ir balstīts metonīmijā.

Šī analīze veido saikni ar M. Bloka (*Bloch*) izpēti par politisko retoriku. Pētot politiskās retorikas formālo raksturu, Bloks norāda, ka formalizācijas diktētie verbālās izpausmes ierobežojumi ir vērtējami kā varas vai spaidu izpausme. (Bloch, 1975:12–13.) Tomēr formalizāciju var panākt, vienīgi uzsverot valodas metonīmisko un pilnībā izslēdzot metaforisko aspektu. Citējot M. Bloku, “šāda veida komunikācija nepieļauj dumpinieciskumu, te iespējama vienīgi revolūcija”. (Turpat: 20.) Raksturojot formālās retorikas ierobežojošo dabu, Bloks izmanto *tuneļa* metaforu. (Turpat: 24.) Blokam ir taisnība par dumpja neiespējamību, tomēr viņa apsvērumos nav ņemtas vērā valodiskā apstrīdējuma un dekonstrukcijas iespējas, ko paver retrospekcija. Laika ritums un, kas vēl svarīgāk, komunisma sabrukums ir ļāvis Franču grupai ieņemt spēcīgāku pozīciju, iestājoties pret čekas reiz neapstrīdamo ideoloģisko un lingvistisko pārākumu.

Franču grupas dalībnieku stāsti uzņemas vidutāja lomu starp centru un perifēriju, apzīmētāju un apzīmējamo, literāro atveidi un reāli piedzīvoto. Šo stāstu vienlaicīgā piederība piedzīvotajam un dokumentētajam ne tikai rada pretnostatījumu, bet arī veido elementāru sižeta līniju. Tomēr šajā procesā apzīmējamais saglabā neskaidru veidolu: iztrūkstošā apzīmējamā meklējumos apzīmētāji izspiež un aizstāj viens otru. Šie stāsti konfrontē pārrāvumus un plaisas starp izdzīvoto un dokumentēto, vienlaikus ar ilgām atskatoties uz zaudēto nedalāmību un nepārtrauktību, jo zīmes ir šķietami saplūdušas ar to referentiem un realitāti (sk., piemēram, iepriekš citēto M. Ozoliņa stāstu). Atmiņu būvētās autobiogrāfijas ir tapušas laukā, kurā vārdi cīnās par tiesībām atainot pasauli un piešķirt tai jēgu.

Franču grupas saikne ar literatūru ir nesaraucama – pieci no pētījuma dalībniekiem bija darbojušies kā tulkotāji. Viens no grupas dalībniekiem bija aktieris. Visi bija meistarīgi apguvuši tulkošanas mākslu. Pētījuma dalībnieki labi pārzināja nozīmes “pārcelšanas procesu” gan no vienas valodas citā, gan no rakstveida teksta dramatiskā atainojumā. Viņu stāstījumiem piemīt literāras īpašības, t. i., valoda pati par sevi ir viņu galvenais referents. Viņu dziļi personīgos stāstus neizbēgami caurvij piedzīvotais, kaut atainojuma elements galvenokārt ir iztrūkstošs. Lai gan šie stāstījumi vēsta par runas žanru pretnostatījumu, tos vieno logocentriska vēlme ietērt pasauli vārdos. Jāatzīst, ka šis cīņas gaitā valoda kļūst pati sev par objektu. Literatūras teorētiķi ir norādījuši, ka “atainojošā māksla ir balstīta iepriekšpieņemtās idejās, un tās uzplaukuma priekšnosacījums ir atteikšanās no tām iezīmēm, kas patības un sabiedrības mijiedarbību padara viennozīmīgi pašsaprotamu”. (Weimann, 1990:96.) Franču grupas dalībniekiem zaudējot personīgās pagātnes izjūtu, tiek pārņemti līdz šim pretnostatītie atainojuma žanri, ko nu sāk lietot ironiski. Savukārt drošības dienestu intereses par grupu diktēja literārās darbības metonīmisku transformāciju. Stāsts kulminē ar pašu stāsta veidotāju aizstāšanu un apcietināšanu.

Atmiņās balstīti pagātnes naratīvi ir pakļauti pretrunām starp atainojumu un atainotajiem notikumiem, to dalībniekiem; starp nolūku un iznākumu; starp gaidām un realitāti; starp izjūtām un formu. Nozīmes

konteksta pārejas process nekad nav bijis viegls. Naratīvu autori triumfē ikreiz, kad šis duālisms tiek pārvarēts. Šādus gadījumus var raksturot kā “liktenīgus mirkļus..., kuros priekšmeti pārtop formās, – tie ir mirkli, kuros viss izjustais un pieredzētais, lai cik bijis pietuvināts formai vai arī attālināts no tās, iegūst formu, tiek sakausēts un koncentrēts vienotā formā. Šis brīnumainais mirklis apvieno ārējo un iekšējo, tas sapludina dvēseli ar formu” (Lukacs, 1974:8). Tā kā šos stāstus visai bieži caurauž atmiņās uzturētās pretrunas starp centieniem atainot nesamierināmo realitāti, to saskaņa tiek svinēta kā īstens māksliniecisks sasniegums. Tomēr šo pretrunu pamatā nav vienkārša dzīves un tās atainojumu disonance. Visspraigākās cīņas norisinās tieši starp runas žanriem: starp nozīmes metonīmisko un metaforisko asi. Šādu pretrunu apstākļos valoda tiecas virzīties divos pretējos virzienos: ja metonīmijas pamatā ir referenciālisms, tad metaforiskais elements ļauj atbrīvoties no konteksta un radīt jaunas nozīmes (Lakoff and Johnson 1980: 35–45; Harrison, 1997: 103–147).<sup>12</sup> Pārstāvēt padomju varu, čeka kā centrālās spēks stiprina metonīmijas asi, savukārt Franču grupas mainīgo nozīmju centrālās spēks stiprina metaforisko asi. Šajā procesā tiek nojauktas robežas starp atainojumu un atainojuma objektu. Atainojumi tiek atainoti kā fiziskās pasaules atsavināti: Franču grupas stāsti pazūd čekas sagrābtajos un nobēdzinātajos grāmatu maisos. Tomēr stāsti nenovēršami izlaužas brīvībā, un to metaforiskā nozīme vēl jo spēcīgāk tiek pausta caur metonīmisko. Pat ja čekas referenciālā precizitāte un literārās ambīcijas pārvērš cilvēku nedzīvā vārdu un skaitļu virknējumā, tās nespēj novērst cilvēciskā elementa klātbūtni Franču grupas atvērtās struktūras metaforiskajos stāstos.

Mihaila Bahtina (*Bakhtin*) runas žanru teorijā tiek uzsvērtas valodas pretrunīgā daba. Savos centienos atdzīvināt pagātnes notikumus stāstnieki cīnās ar pretrunīgo atainojuma žanru samierināšanu, vienlaikus pakļaujot

<sup>12</sup> Lakofs un Džonsons uzsvēr metonīmijas preferenciālo raksturu, tomēr atšķirībā no mana viedokļa šajā rakstā, viņi neatbalsta stingru metaforas un metonīmijas nošķirumu. Viņu plaši zināmie argumenti ir saistīti ar metaforiskās domas ķermeņa dabu. Harisons apgalvo, ka arī metafora ir piesaistīta kontekstam, tiesa, ne tik lielā mērā kā metonīmija. Tas, ko šodien uztveram kā metaforu, Šekspīra laikā tika interpretēts buriski.

tos savtīgi alegoriskam izmantojumam. Tādējādi pretrunīgie atainojumi paši pārtop atainojuma objekts. Tādēļ šis pētījums savā ziņā apskata to, kā “mēs pielāgojam valodu, lai atainotu, vienlaikus atainojot pašu valodu” (Holquist, 1981:169).

Jāatzīst, ka izturēties ar cieņu pret pētījuma dalībnieku runas literārajiem aspektiem mani vedinājuši vispārīgāki apsvērumi. Antropologi visai jūtīgi uztver savu rakstu literārās īpašības: etnogrāfiskās rakstu valodas stils pats par sevi ir piesātināts ar nozīmi. Manuprāt, mums ir jāmacās būt vērīgiem pret literārām niansēm ne tikai savu profesionālo kolēģu, bet arī pētījuma dalībnieku izpausmēs. Pretējā gadījumā mēs būtu līdzvainīgi savu pētījumu dalībnieku pieredzes kolonizācijā. D. Sperbers (*Sperber*) savulaik nāca klajā ar šādu provokāciju – ja reiz antropoloģijā izmantotās pētniecības metodes ir tik attālinātas no akadēmiskā standarta, vai tad tiešām šajā disciplīnā būtu jāturas pie visakadēmiskākā rakstības stila? (Sperber, 1985:7). Mana atbilde būtu – nē, ja vien mēs ar cieņu izturētos pret mūsu pētījumu dalībnieku literārās izpausmes formām.

### Stāsti par stāstiem

Franču grupas izveides pamatā bija kopīga vēlme un interese dalīties ar stāstiem un šo stāstu interpretācijām. Bieži vien šie stāsti bija visai pret-runīgi. Katram stāstam piemita savs īpašs raksturs un nošķirtība, tomēr katra stāsta nozīmība vispilnīgāk atklājas sastatījumā ar kādu pretstāstu. Sākotnēji ar roku pierakstītie stāsti tika skaļi lasīti draugu grupai.<sup>13</sup> Cilvēki dalījās savos stāstos, lai “stiprinātu savas dvēseles ar garīgo barību, lai mēs neiesliktu pilnīgā tumsā”. Bija stāsti, kas piesaistīja čekas uzmanību, un bija arī stāsti, ko radīja pati čeka. Apmainoties ar stāstiem, starp grupas dalībniekiem veidojās draudzības saites. Čekas interese – metonīmiskie pūliņi notvert kopīgo mīlestību uz metaforisko atvērtību jeb “logu uz

<sup>13</sup> Neviens no izdzīvojušajiem Franču grupas dalībniekiem nevarēja pilnībā uzskaitīt šīs ar roku pārrakstītās grāmatas. Starp tām bija Edgara Alana Po, Jūdžina O'Nilā, Balzaka, Žida darbi, japāņu pasakas un arābu filozofiskie raksti. Visinkriminējošākā grāmata bija Žida atmiņas par Padomju Savienības apmeklējumu 1930. gados.



pasauli” – pārvērta to materiālā un apdraudošā vienībā – grupā: “Bet nu viņi sasaista visu kopā, ka visi vairāk vai mazāk prot runāt franciski. Bet nebūt ne visi! Un tad viņi [čekisti] uztaisa Franču grupu. Nu mēs esam francūži. Un tā radās Franču grupa, kas nebija francūži.”

Šo sākotnējo stāstu likteņa transformācijas ir centrālā ass, ap kuru attīstās turpmāko stāstu sižeti. Tie ir stāsti, ar kuriem Franču grupas dalībnieki mani iepazīstināja 1996. gada vasarā. Līdztekus tiem pastāv arī mans stāsts, kurā esmu centusies rast vietu visiem šiem sākotnējiem stāstiem. Šie stāsti atrodas atainojuma un personīgi piedzīvotā saskares punktā. Kā S. Banns (*Bann*) trāpīgi teicis, “pieturēšanās pie pagātnes notikumu patiesuma iet roku rokā ar zīmju noliegumu. No pagātnes tiek izcelta nevis valoda, bet gan pati dzīve; nevis simboliskā dzīve, bet gan reālā...” (Bann, 1984:15). Jāpiekrīt, ka Franču grupas naratīvi skaidri iezīmē, cik nepiemērotas ir citu atainotāju stratēģijas: tie norāda uz atainojuma kļūmēm un dara to, izmantojot pagātnes alegorijas.

Par pētījuma dalībnieku galvenajām rūpēm kļūst atainojuma dualitāte. Mutvārdu stāstus par Latvijas pagātni raksturo pārsvarā nesekmīgi centieni rast atbilstību starp vārdiem un priekšmetiem, starp stāstu un pasauli. Stāsts ir brīvi pieejams, toties stāsta varonis ir nesasniedzams. “Tolaik bija teiciens – ja vien atradīs vainīgo, lieta vienmēr atradīsies.” Notikumi ir reāli, tomēr tie neatbilst pieejamajiem stāstiem. Materializēšanās procesā stāsti un idejas zaudē identitāti. Latviešu atmiņās pastāvošajai pasaulei piemīt ietiepība. Vēstures forma nevēlas pakļauties pieejamo stāstu reper-tuāram. Interpretācijas kļūdas rada iespaidu, ka visumam nav centra: ir tikai skatpunkts bez autora. Tie retie gadījumi, kad vārdiem izdodas aprakstīt realitāti, tiek svinēti kā māksliniecisks panākums. Šīs Ievas agrīnās bērnības atmiņas par tēvu raksturo to, kā rakstīts teksts tiecas panākt un notvert cilvēku dzīves pavērsienus: “Viņš gribēja atgriezties dzimtenē, tāpēc pielietoja nedaudz viltības. Viņš ar rakstāmmašīnu uzrakstīja kaut kādu tekstu. Es īsti neatceros... viņš man stāstīja. Iespējams, tā bija atļauja reģistrēties bibliotēkā. Un viņš atstāja lielu baltu laukumu un lūdza direktoru šo papīru parakstīt. Un kad direktors to bija parakstījis, viņš tur ierakstīja citu tekstu – ka viņam ir dota atļauja doties prom. Un uz šī pamata...”

Nu, cik veca es biju? Mēs atgriezāmies Latvijā 1920. gadā. Man bija 3 gadi.”<sup>14</sup>

Ievas tēva turpmākā darbība Latvijā tika veltīta precīziem pierakstiem par materiālo pasauli. Pretendējot uz atainojuma precizitāti, šāda pieceja ilustrē tam laika periodam raksturīgās atmiņas. “Mans tēvs dabūja darbu komisijā, kuras sastāvā viņš ceļoja pa Latviju, apzinot kara laikā radušos zaudējumus.”

Vairākos gadījumos atmiņām par Latvijas vēsturi tomēr izdodas pānākt saskaņu starp vārdiem un pasauli. Atainojuma pretrunas izzūd naratīvos, kas sapludina atmiņas par brīvvalsti un bērnību. M. Ozoliņa bērnības atmiņas ir cieši piesaistītas vecpilsētas viduslaiku sirdij. Vēsture tiek atainota kā pazemes plūsma, kas radusi vietu zem mājas un pārplūstot aizpilda pagrabus. Un tomēr šo plūsmu vada cilvēka roka, savienojot vēsturi un mājas dzīvi. “Ja es nebūtu kļuvis par aktieri, es būtu studējis vēsturi, jo viss, kas ir saistīts ar pagātņi, man ir ļoti, ļoti mīļš. Tāpēc arī es tik labi iepazīnu visas tās vecās ēkas un to vēsturi. Un tā kā mēs dzīvojam pašā Rīgas centrā, es pat zināju šo mazo sīkumu, ka Rīdzenes upe plūst cauri mūsu pagrabiem. Un mums ik pa laikam bija jānoiet pagrabā un jāattaisa krāns, lai uzkrātais ūdens aizplūstu prom.”

Nākamais atmiņu fragments ilustrē, kā pasaule top pieskaņota cilvēka vajadzībām. Līdztekus to autobiogrāfiskajai nozīmībai šīs atmiņas alegoriski rada arī ideālu nozīmes perspektīvu. M. Ozoliņš atsauc atmiņā, ko bija darījis, kad sākās padomju okupācija: “Es tajā laikā atrados pie sava brālēna laukos Zemgalē, kur mums bija liela saimniecība un es viņam palīdzēju darbos. Es pratu visus lauku darbus. Es zinu, kā apieties ar zirgiem un kā rīkoties ar tehniku. Tolaik tiem zemniekiem, kas to varēja atļauties, parādījās pirmie traktori. Tie bija *Fordson* traktori, un es ar tiem strādāju – braucu un aru. Bija interesanti, ka traktors ļoti labi turējās uz uzartās vagas. Tā kā es izkāpu ārā un ļāvu, lai tas brauc pats (smejas). Nakts es ieslēdzu gaismu un ļāvu tam braukt pašam. Protams, kad bija asi

---

<sup>14</sup> Ievas vecāki bija starp tiem 800 000 latviešu, kas Pirmā pasaules kara laikā devās bēgļu gaitās uz Krieviju. Kurzemiekus karadarbība skāra vistiešāk, jo cauri Kurzemei stiepās frontes līnija. Plašāka informācija: Plakans 1995, 115–116.

stūri, tad es kāpu atpakaļ un to ieslēdzu. Redz, tolaik man bija ... 17–18 gadi, un katru vasaru es dzīvoju laukos. Es milēju lauku dzīvi un joprojām uzskatu, ka tā ir ļoti interesanta. Diemžēl vairs nav cilvēku, kuri to milētu tādu, kāda tā bija 30. gados.”

Stāstos visai bieži tiek pieminēta tehnika. Traktora bez vadītāja tēls ir īpaši spilgts simbols, kas raksturo padomju iebrukuma laikā pārtraukto saimniecisko attīstību. Manuprāt, Franču grupas dalībnieku personīgo atmiņu veidošanās procesu varētu būt ietekmējušas krievu formālistu izmantotās tehniskās metaforas, piemēram, automobiļa analogijas lietojums valodas funkciju skaidrošanā.<sup>15</sup> Ņemot vērā to, ka šīs atmiņas ir pierakstītas, lai tiktu sasniegta plašāka auditorija, tās ir pakļaujamas ambiciozākai analīzei. Umberto Eko (*Eco*) mutvārdu un rakstveida stāstījuma atšķirības ir raksturojis šādi: “Kad teksts ir radīts nevis konkrētam adresātam, bet lasītāju kopienai, autors/e zina, ka viņa/s tekstu interpretēs nevis saskaņā ar viņa/s nolūkiem, bet saskaņā ar komplicētu mijiedarbību stratēģiju, kurā ietilpst lasītāji ar savu kompetenci lietot valodu kā sabiedrības kopējo bagātību.” (*Eco*, 1992:67.) Kad teksts iegūst neatkarību no autora, tas uzsāk savu dzīvi līdzās citiem tekstiem. Saskare ar jauniem tekstiem vairo interpretācijas pārbagātību. Manuprāt, Ozoliņa personīgās atmiņas par traktoru varētu būt cieši saistītas ar krievu lingvistiskajā teorijā tik nozīmīgās lomas piešķiršanu automobilim.

Attēlojuma un realitātes neatbilstības konstatējamās kopš kara sākuma, kā arī padomju un vācu okupācijas laikā. Tieši vēlēšanas un vēlēšanu zīmes spilgti personificē notiekošo: “Neatceros, kur notika vēlēšanas. Kas par vēlēšanām! Bija tikai viens kandidāts. Un es teicu vecākiem, ka es neiešu. Bet mani vecāki... tēvs bija pieredzējis cilvēks. Viņš teica: “Tev jāsaprot, ka tas tev var ļoti slikti beigties.” Es noturējos līdz pašām beigām. Bet tad vēlēšanu amatpersonas atnāca uz mūsu māju un noķēra mani.”

<sup>15</sup> Piemēram, Sloviskis (*Slovskij*) rakstīja šādi: “Cilvēks, kam piemīt izpratne, rāmi aplūko automobili un saprot, “kas ir kas”: kādēļ dzinējā ir tik daudz cilindru, kādēļ nepieciešamas tik lielas riepas, kur atrodas transmisija, kādēļ virsbūves aizmugure veidota taisnā leņķī un kādēļ radiators nav nospodrināts. Tieši tā cilvēkam ir jālasa teksts.” (1928: 7–8, citāts no Steiner, 1984: 46)

1940. gads nāca ar padomju okupāciju, un to atceras kā “baigo gadu”, kura laikā aptuveni 20 000 cilvēku pazuda bez vēsts. Viens no zudušajiem bija arī Mirdzas Ersas tēvs. Viņa apraksta neskaidrību, kas aizplūvoja tēva arestu: “Mēs visur sūtījām lūguma vēstules, prasot, lai viņu atbrīvo, bet nekas nelīdzēja. Pēc mēneša mana māte saņēma miršanas apliecību, kur bija rakstīts, ka viņam bijusi tuberkuloze un viņš ir miris. Un tad viņi mums atdeva baltu skārda krūzīti, ko mēs bijām nosūtījuši tēvam. Tad es uzreiz sapratu, ka tēvs tiešām ir miris. Bet neviens nezina, kur viņš ir apglabāts. Cik reizes es gāju uz kapiem un prasīju! Kirhenšteins mums bija izdevis atļauju viņu pārāpglabāt. Bet neviens neko nezināja.. Neviens! “Nē, mēs neko nezinām!” Un tā es pat nezīnu, kur mans tēvs ir apglabāts. Tā beidzās tēva dzīve.”

Šīs baisās epizodes struktūru raksturo neatbilstības starp vārdiem un to, ko tie apzīmē. Dokumenti ir pieejami, tomēr pišļus atrast neizdevās. Viņas māsiņas Lūcijas vīrs arī bija pazudis bez vēsts: “Tad kādi draugi atnesa viņai Zviedrijas latviešu avīzes, kur bija dažādi saraksti – kuri ir ieradušies, kuri ir aizbraukuši, kuri ir nogalināti. Viņa tos izskatīja cauri un cauri, bet neko neatrada. Un tad kāds ziņoja par to, ka viņa lasa tādas avīzes, un viss sākās. Viņu arestēja. Viņi atnāca uz viņas māju un atrada tās avīzes.”

Šoreiz dokumenti netika atrasti. Dokumentu nodošana citu personu rīcībā varēja izraisīt negaidītas ciešanas. Piemēram, kamēr Mirdza Ersa izcietu sodu Sibīrijas nometnē, viņa bija izsniegusi pilnvaru savam vīram: “Beigās es biju spiesta viņam izsniegt vispārēju pilnvaru, lai viņš visu varētu nokārtot. Un vēlāk, kad es biju aizsūtīta prom, viņš pārdeva otru mājas pusi un pazuda ar visu puiku. Tā es zaudēju mājas apakšējo daļu.”

Pēc atbrīvošanas no ieslodzījuma Lūcija piedzīvoja plaši izplatītu scenāriju: viņa nedrīkstēja reģistrēt savu dzīvesvietu Rīgā vai citā lielākā pilsētā. Dokumentu trūkums noteica bargus ierobežojumus. “Piecus gadus viņai nebija tiesības reģistrēties. Tas bija trakums! Kad viņa tika atbrīvota, viņa nevarēja dabūt darbu, jo nebija reģistrēta. Ja viņa nebija reģistrēta, viņa nevarēja dabūt darbu. Ja viņai nebija darba, viņu nevarēja reģistrēt. Tā tas bija. Un mēs nezinājām, ko lai iesāk.”

Šie piemēri spilgti iezīmē to, cik svarīgi bija “pareizie” dokumenti, lai cilvēks spētu izdzīvot ne tikai Padomju Latvijā, bet arī visā Padomju Savienībā. Vienlaikus šis praktiskais aspekts izgaismo arī daudz tālejošāku teorētisku jautājumu par valodu un tās atbilstību realitātei.

Atsevišķas epizodes vācu okupācijas laikā iezīmē pretrunas starp publicētajiem materiāliem un personīgajām atmiņām. M. Ersa atsauc atmiņā Rīgas panorāmas sastāvdaļas – Pēterbaznīcas – nopostīšanu: “Vācu okupācija? Nu, es atceros, ka viņi ienāca ļoti klusu, lai gan te stāsta, ka ir notikušas visādas lietas – kaujas un vēl nezin kas. Un esot nogāzies Svētā Pētera baznīcas tornis, bet notika pavisam otrādi: tornis nogāzās tad, kad viņi aizgāja. Un tagad visās enciklopēdijās rakstīts, ka tas notika 1941. gadā, bet es pati redzēju, kā tas notika. Es to redzēju pati savām acīm. Un jā, tas notika tad, kad mēs gatavojāmies bēgt. Es to redzēju. Mēs tieši apciemojām radniekus pilsētas centrā, un visa Rīga dega, tāpēc mēs netikām tālāk... Jā. Un tad mēs skatījāmies pa 6. stāva logu, pa kuru varēja redzēt visu panorāmu. Mēs bijām Tērbatas ielā 38, aizmugures mājā, un redzējām, kā tornis nodega. Un es nesaprotu, kāpēc viņi raksta savādāk. Manuprāt, arī Melngalvja nams krita tikai tad, kad viņi aizgāja. Bet viņi raksta, ka tas notika 1941. gadā... Tā ir visur rakstīts. Kāpēc? Iespējams, tam ir politisks iemesls. Es nezinu, bet es atceros, ka mēs gājām uz skolu un tas viss vēl tur bija. Varbūt, ka Daugavas krastos notika kādas kaujas, bet es to skaidri nezinu. Bet katrā ziņā tilti tika detonēti un viss uzgāja gaisā. Un beigās mēs stāvējām pie loga un redzējām, ka Sv. Pētera baznīcas tornis sagāzās; sākumā tas it kā tika sagriezts gabalos, tad sāka degt un liekties, liekties, liekties, līdz nokrita.. bams! Tas bija briesmīgs skats. Mēs visi sastingām šausmās. Likās, ka Latvija tiek iznīcināta.”

Šī stāsta ticamības stūrakmens ir aculieciniece M. Ersa. Tomēr visos šajos stāstos tieši attēlojuma niansēm ir īpaši svarīga loma. Nozīme var piemist pat rakstu zīmei vai burtveidolam. Šajā gadījumā Ievu Lasi nodod tieši burtveidols: “Redziet, mēs gribējām izdot nelielu avīzi... Viss būtu bijis labi, bet, redziet, šķiet, vienmēr tā notiek – gan krievu laikā, gan vācu. Tolaik es to nezināju, bet vēlāk uzzināju... tas kļuva zināms... Visas rakstāmmašīnas bija reģistrētas... visi burtveidoli.. rakstāmmašīnu burt-

veidoli. Tādā veidā varēja izsekot katru rakstāmmašīnu. Un tobrīd rakstāmmašīna bija tieši pie manis; bet mēs mainījāmies – katru avīzes numuru iespieda cits cilvēks. Nu, avīze tika publicēta apmēram reizi mēnesī vai retāk, atkarībā no tā, kā mums gāja. Un tā nu 1942. gada 17. novembrī... tieši manā dzimšanas dienā, dienu pirms 18. novembra, darbavietā mani izsauc... mani iesauc pie direktora.”

Šie naratīvi iezīmē kompleksās attiecības starp vēsturi un atmiņu. Reizēm atmiņas veidola pamatā ir vēsture. Piemēram, latviešu naratīvos par padomju vardarbību tiek izmantota dzimtbūšanas terminoloģija. Vienlaikus Franču grupas naratīvi paļaujas uz atmiņām, lai apstrīdētu dokumentēto vēsturi. Personīgā pieredze un aculiecinieku stāsti tiek pretnostatīti drukātam vārdam.

Franču grupas vēsture tiek atsaukta atmiņās caur pretnostatījumu un pieredzētā piespiedu transformāciju konkrētizētā attēlojumā. Čekas izrādītā interese sekmēja kopīgās interesēs un izglītībā balstītas draudzības pāraugšanu grupā: “Kas attiecas uz tā saukto Franču grupu, tā tika izveidota vēlāk... Tolaik mēs par to nedomājām kā par grupu vai ko tamlīdzīgu. Tur bija Maija Silmale, tur bija Ieva Birgere-Lase, tur bija Stubovu ģimene. Es viņus vienreiz apciemoju. Ieva Birgere bija mana draudzene, bet pāri visam – Maija Silmale. Mēs ar Maiju iepazināmies universitātē, mēs abas nācām no vienas skolas un abas... nu, man jau sen patika viss franciskais. Manu mīlestību uz Franciju pamodināja pirmais *bonjour*. Vienalga, vai tas bija karalis vai šūpuļdziesma – es to visu dievināju. Un tāpat bija Maijai.”

Franču grupas izdzīvojušie dalībnieki runā par neizskaidrojamām un netveramām emocijām: “Bet es nezinu, kāpēc jau no pašas agras bērnības man bija īpaša interese par šo valsti un valodu. Es nevaru izskaidrot, no kā tas ir cēlies. Es joprojām atceros, ka tad, kad es gāju pamatskolas pēdējā klasē, parādījās franču valodas pašmācības grāmatas, tādas kā vingrinājumu grāmatas. Un es lūdzos tēvu, lai viņš man tādas nopērk.”

Tomēr šīs mīlestības fizisko manifestāciju apdraud visaptverošā padomju cenzūra: “Mums bija doma ... Redziet, visas bibliotēkas bija iztīrītas, tur vairs nebija ārzemju grāmatu, izņemot... nu, speciālo literatūru.

Bija, ziniet, pamestie dzīvokļi, bet krievi ievācās arī tur. Vai viņus intereseja grāmatas? Tās tika nonestas pagrabos. PAGRABI applūda. Tajā laikā es sāku strādāt universitātes bibliotēkā, un es atceros, ka mēs ar rokas stumjamajiem ratiņiem gājām uz pagrabiem un savācām tā grāmatas atpakaļ. Bet tur bija sieviete, kas bija īpašās nodaļas direktore, un viņa, protams, visas tās grāmatas ielika šajā nodaļā – nu, un tur tu nevarēji dabūt piekļuvi. Bet kaut kā tiem cilvēkiem, kas bija uzauguši tajā pasaulē, bija interese.. mums bija doma, ka varbūt, par spīti visam, mēs varētu vienkārši satikties un apspriest to, ko kādreiz esam lasījuši. Un tā 1946. gadā mēs sākām runāt par to, ka varētu satikties apmēram reizi nedēļā.”Tā rezultātā fizisks grāmatu apdraudējums satuvina draugus, kurus vieno interese par literatūru.

Lai gan čekas aizdomām nebija realitātē balstīta pamata, realitāte tika pielāgota tālaika vajadzībām: “Redz, par to franču... Mēs uzzinājām, ka esam Franču grupa tad, kad atgriezāmies no izsūtījuma nometnes.”

Franču grupu principā radīja padomju varas politiskās bailes: “Sākumā viņi domāja, ka veidojas kaut kāda milzīga inteliģences pretošanās kustība un ka mēs visi esam tās dalībnieki. Un tāpēc viņi arestēja visus, kuriem varēja būt ar to kāds sakars. Bet tad pats tas čekists teica, ka viņš ātri ir sapratis, ka tam nav bijis īsta pamata, bet tad jau, protams, bija par vēlu un viņi vairs nevarēja mūs atbrīvot.”

Grāmatu pazušana lika M. Ozoliņam nojaust, ka kaut kas nav kārtībā: “Iespējams, man sāka rasties aizdomas tad, kad mājās sāka pazust grāmatas. [...] Pēkšņi vienu dienu mēs meklējām Ziverta tādu un tādu lugu, un tā bija pazudusi. Mēs visur izmeklējāmies. Mēs to neatradām, jo, kā vēlāk sapratām, tā bija uz izmeklētāja galda. Tā kā uz mūsu māju nāca cilvēki, kuri par visu informēja čeku.”

Čekas attieksme pret grāmatām ilustrē metonīmisko tieksmi materializēt. Draugi transformējas grupā, idejas tiek reducētas līdz to fiziskajai manifestācijai, t. i., grāmatām un cilvēki kļūst par dalībniekiem. Daudzi ir aprakstījuši drudzaino inkriminējošu pierādījumu meklēšanu, plauktu “tīrīšanu” un grāmatu nobēdzināšanu maisos. Lūk, Skaidrītes Sirsones atmiņas: “Un tā viņi ienāca iekšā, parādīja savu orderi un sāka pratināšanu.

Man bija apmēram tik liela istaba kā šī un apmēram tikpat daudz mantu un grāmatas. Un tad tās grāmatas... viņi neaiztika Latvijas laika grāmatas, bet paņēma prom visus žurnālus un grāmatas no vācu laika. Fotografijas viņi paņēma tikai no padomju laika. Man bija studentu korporācijas fotografijas, bet tās palika neskartas. Un man ir jāpasaka paldies Jevgēņijam Vanagam par to, ka daudz ko no tā, ko čekisti izņēma no plauktiem un ielika viņa maisos, viņš atlika atpakaļ. Bet es nezinu, kāda bija atšķirība... Es nedrīkstēju kustēties. Es sēdēju divānā un noskatījos tajā, ko viņi darīja.”

Tāpat arī M. Ozoliņš atsauc atmiņā maisus: “Citiem vārdiem sakot, viņi savāca visas grāmatas franču valodā, visus Latvijas grāmatu labākos izdevumus, salika tos lielā maisā, paņēma mani sev līdzī, ielika džipā un aizveda prom.”

Ieva Lase atceras pat maisu skaitu: “Nu, pienāca 1951. gads un mēs tikām arestēti. Un pēc čekas, kad viņi atņēma manus dokumentus, viņi otrreiz aizbrauca uz manām mājām un sāka meklēt. Man bija diezgan daudz grāmatu, tāpēc pārmeklēšana gāja gandrīz visu nakti līdz pat rītam. Viņi savāca kādus 4 maisus ar grāmatām.

Grāmatas, kuras “pavēra nelielu logu uz pasaules literatūru”, pazūd maisos. Starp tām ir 53 ar roku rakstītas kopijas. Atšķirības starp dažādajām grāmatām, dažādajiem iespiedpapīriem, dažādo ortogrāfiju utt. aprija maisu tumsība.”

Tomēr atmiņās atdzimušajām idejām piemīt arī humors. M. Ozoliņš atsauc atmiņā sarunu ar nopratinātāju, kura literāro zināšanu trūkums metafiziskā dzejdara uzvārdu pārvērs rīklē: “Un es atceros, ka vienā tikšanās reizē mēs lasījām un apspriedām vācu dzejnieka Rainera Marijas Rilkes dzejoļus. Un pratinātājs jautāja: “Kas ir vācu dzejnieks Rīkle?”.”

Nopratinātāja pieļautā sintagmatiskās secības kļūda iegūst metaforisku nozīmi: tā skaidri ilustrē to, kā čeka iemin dubļos Franču grupas ideālus un pati ar tiem aizrijas. Šī naratīva epizode izsmej čekas pārmērīgo pašlaušanos uz metonīmiskajām kombinācijām.

Tāpat pretrunas starp tekstuālo un reālo ilustrē paziņojums, kas bija obligāti jāparaksta visiem politeslodzītajiem. “Tā tas bija. Jo, kad es tiku



aizvesta uz čeku, man bija jāparaksta papīrs, ka es esmu atnākusi pati – nevis esmu atvesta. Ka es esmu veikusi noziegumu pret padomju varu.”

Tomēr attēlojums neaprobežojas ar valodu: atmiņu stāstos tiek runāts arī par mūziku. S. Sirsones sprieduma nastu vēl smagāku padarīja nepiemērotas mūzikas atskaņošana: “Un tad jūlijā, 21. jūlijā – es to atceros kā šodien, – visur tika spēlēta mūzika, jo bija Padomju Latvijas svētku diena. Un mēs tikām izsauktas no kameras – Eleonora Sausne, Irina Stubova un es. Mēs trīs tikām izsauktas atsevišķi. Nu, un mēs bijām priecīgas, jo domājām, ka būsīm visas kopā – bet ne. Mani atkal izsauca 21. jūlija vakarā, un čekista pavadībā, kuram blakus bija suns, es tiku aizvesta no Centrālcietuma un iesēdināta cietumnieku vagonā, kas atradās uz rezerves slieķēm. Daži cilvēki jau bija tur priekšā, vīrieši un sievietes. Es viņus nepazinu, bet tie, protams, bija politiskie ieslodzītie. Un vakarā mūsu vagonu piestiprināja kādam vilcienam, un tā sākās mūsu ceļojums. Un augustā es sasniedzu Karagandu. Es ceļoju veselu mēnesi.”

Tāpat pretrunīgi vērtējama mūzikas loma M. Ersas stāstā – aresta brīdī viņas divus gadus vecais dēlēns pierunā mammu nospēlēt jaunas tautasdziesmas melodiņu: “Tas ir, kā es aizbraucu un nekad neatgriezšos. Pirms došanās prom mans mazais dēlēns aizvilka mani pie klavierēm, lai es uzspēlēju un viņš var padejot. Jā, tas bija šausmīgi... Viņam vēl nebija divi gadi. Viņš lika man spēlēt “Kur tad tu nu teci, gailīti manu?” (??) un pats dejoja mūsu priekšā. Es jums saku, tas bija šausmīgi. Es teicu: “Neuztraucies, viss būs labi!” Un devos prom. Un labi. Es nekad neatgriezšos. Tā tas notika. Tā. Es devos prom.”

Dzīves gājumu bieži vien vislabāk spēj attēlot sapņi. Tāpat cilvēki tic, ka sapņos mēs visprecīzāk varam paredzēt nākotni. Līdzīgi Tamārai Konai (*Kohn*), kad viņa uzzināja par sava nepāliešu asistenta ierašanos Anglijā, lai apciemotu viņu, iespējams, satricinājumi izraisa atmiņā paliekošus sapņus (*Kohn*, 1995:56). Latviešu stāstu autoru dzīves krustceles ir sapņu caurautas. Piemēram, S. Sirsone atceras aresta rītā sapņoto: “18. janvārī es, nezina kāpēc, ļoti ātri pamodos. Man bija slikts sapnis, es to atceros pat šodien – man virsū bija uzlēcis suns. Viņš man nedarīja pāri, bet turēja mani pie zemes. Un pēkšņi pie durvīm atskanēja zvans. Es piecēlos. Redziet,

pirms tam man bija apaļa atslēga, bet tagad kantaina, tāpēc es varēju redzēt cauri atslēgas caurumam. Es redzēju, ka kāds stāv aiz durvīm un kāds cits ar čekista cepuri galvā kāpj augšā pa kāpnēm. Nu, tajā brīdī man viss kļuva skaidrs. Un tas cilvēks, kuram es jautāju “Kas tur ir?”, teica: “Agri viesi!”

Daudzās atmiņās par deportāciju un apcietināšanu sapņiem tiek piedēvēts visprecīzākais notikumu attēlojums. Piemēram, Nellija atsauc atmiņā pravietisku sapni par apcietinājuma ilgumu: “Nē, nē, par spīti visam man likās, ka es nosēdēju visu sev piespiesto laiku, jo man likās, ka tie būs kādi 4–5 gadi, ne vairāk. Jo, kad es gulēju čekas pagrabos, kādu nakti es pamodos no sapņa. Es atstāstīšu to sapni. Es redzēju laukumu ar baznīcu, no kuras laukā nāca baznīcēni. Un tur bija tornis ar pulksteni, kurš rādīja pieci jeb mazliet pāri pieciem. Es to atceros, jo tas nozīmēja, ka es izešu no cietuma pēc pieciem gadiem. Nu, un pēc pieciem jeb piecarpus gadiem es tiku atbrīvota. Ko teiksiet?”

Tomēr atmiņas par Sibīrijā pārdzīvoto galvenokārt saistās ar sistemātisku un nepielūdzamu nošķirtību no verbāla attēlojuma. Piemēram, no metnēs ieslodzīto vārdi tika aizstāti ar numuriem. M. Ozoliņš atminas: “Man bija numurs A2-805. Mums tas bija jāvalkā, un neviens nesauca mūs pēc uzvārdiem vai pēc kā cita. Tikai: “Ei, tu! A2-805, nāc šurp! Kāpēc tu staigā viens pats? Kāpēc tevi neviens nepavada?”” I. Lasei ir līdzīgas atmiņas: “Protams, tajā laikā mēs vairs nebijām cilvēciskas būtnes. Mēs bijām cipari. Mums bija drēbes ar cipariem uz muguras.”

Skaitīšana un numuri vērtējami kā precīza metonīmiska attēlojuma aproksimācija, kas ne tikai pakļaujas stingrai secībai, bet arī uzstājīgi pretendē uz realitātes atspoguļojumu. Tomēr numuri tā arī nespēja aizstāt cilvēcisko. Lai gan numuriem neizdevās izpildīt savu primāro aizstājošo funkciju, retrospektīvā tiem piemīt daiļrunība, kas spilgti raksturo dehumanizācijas procesus. “Un no rītiem mums bija jāstāv 5 rindās, un viņi mūs pārskaitīja. Un skaitīšana notika sekojoši. Viņiem bija mazs koka gabals un mazs zīmulis. Un tad (smejas) pēdējam, kurš stāvēja 5. rindā, ar to koku piesita un pieskaitīja citreiz piecas, citreiz 7 reizes. Nu, un, ja tev ir jāskaita, tad tev ir jāpieraksta 360, bet citreiz tu pieraksti 30, citreiz 60 un citreiz 7 ... tas neiet kopā.”

Cilvēki pārvērtās kādreizējo personību nedzīvās ēnās, bezsatura kopijās: “Tajā laikā es tā novājēju, ka man piemētās skorbuls – visi zobi tā ļodzījās, ka es pat nevarēju ieēst. Tad es aizgāju pie turienes zobārsta, viņš paņēma milzīgas kniebles un tos visus izrāva – tik ļoti tie kustējās. Protams, vēlāk es varēju prasīt, lai man uztaisa mākslīgos zobus. Labi, viņi man tāds uztaisīja, un tā es tiku pie dažiem zobiem... Bet tolaik man nebija neviens pats. Nu, rezultāts bija tāds, ka es svēru 50 kilogramus. Bet es pats nemaz nemanīju, ka esmu tik tievs. Rezultātā, kad es beidzot nonācu kultūras brigādē, es tur ierados kā kaut kāda ēna. Bet iekšēji es biju ļoti dzīvīgs un ļoti enerģisks, tā ka es sāku režisēt un Nellija (mana nākamā sieva) sāka mani uzbarot.”

Līdz ar identitāti zūd arī balss, tiek zaudētas tiesības runāt. M. Ozoliņa atmiņas par to, kā balss tika aizstāta ar vēderrunāšanu: “Acimredzot, no kaut kurienes atnāca pavēle.. no kaut kurienes rietumos, jo līdz tam tur nebija nekādu kultūras pasākumu, bet tagad mums bija jāuzved lugas, jādzied, jāspēlē orķestrī utt. Nu, savos brīvajos brīžos es radu iespēju būt aktīvam. Lai gan es nerunāju krieviski, es nolēmu uztaisīt lelles. Es uztaisīju lelli un organizēju tā saukto leļļu teātri. Aiz skatuves runāja krievu aktieri, bet es, pats nerunājot, ar rokām tikai kustināju lelles.”

Tomēr ieslodzījumā cilvēki nezaudēja ticību patiesam naratīvam. Lai uzturētu saikni ar mājām, viņi paļāvās uz rakstītu vārdu: “Mums bija atļauts uz mājām rakstīt divas vēstules gadā, un tās bija jāraksta krieviski, lai cenzori varētu tās caurskatīt. Vēlāk atļāva rakstīt divas vēstules mēnesī, bet joprojām krieviski. Vēl vēlāk tika atļauts rakstīt latviski.”

Ieva Lase atceras: “Kas mani satrieca gandrīz vairāk par visu, bija tas, ka mums pateica, ka drikstam rakstīt divas vēstules gadā un tas ir jādara krieviski. Es domāju – es.. divas.. es drikstu rakstīt tikai divas vēstules saviem vecākiem! Tas bija gandrīz sliktāk kā pati dzīvošana tur. Bet ziniet, cilvēki tā vai citādi pierod pie visa... un mēs iedraudzējamies... sievietes no Rīgas turējās kopā.”

Tāpat rakstveidā tika kaldinātas mīlas saites: “Tie, kas gribēja mīlēties, darīja to rakstiski.” Tomēr dienasgrāmatas un mīlestības vēstules varēja nonākt arī svešās rokās. No Mirdzas atmiņām: “Viņš visu lasīja citiem

skaļi priekšā. Es jutos šausmīgi. Es biju rakstījusi kaut ko par mīlestību, un viņš to bija lasījis skaļi. Es gribēju iesist viņam pa seju, bet ko es varēju darīt?”

Lieki teikt, ka vārdu neatbilstība realitātei nebūt nebeidzās ar neatkarības pasludināšanu 1991. gadā. Pensionāru piedzīvotās materiālās grūtības ir tikai viens no daudzajiem politisko manevru un dzīves realitātes neatbilstības piemēriem. Lūk, M. Ozoliņa pārdomas par viņa formālajām tiesībām, kam ikdienas dzīvē nav nekādas vērtības: “Labi, tagad es varu braukt uz Jūrmalu vai kaut kur par velti, bet es esmu pensionārs un knapi varu iziet no mājas – tikai lai aizietu uz tirgu un veikalu. Es neēju nekur tālāk, pat ne uz teātri, kur ir jāsēž stundām ilgi. Es to nevaru izturēt. Tā kā mani ierobežo tas, ka šīs privilēģijas man nedod neko labu.”

Neatbilstība starp reālo dzīvi un tās attēlojumu var tikt attiecināta arī uz jūtām, emocijām un ķermeniskām izpausmēm. Kad jautāju Mildai Grīnfeldei par kādu īpaši skumju notikumu viņas dzīvē, viņa atbildēja: “Redz, ar mums bija tā, ka mēs bijām iesaldējuši asaras. Mēs labāk raudājām par labām lietām. Kad tu piedzīvo kaut ko labu, tu gribi raudāt: piemēram, kad tu atceries mājas.”

Mirdzas atmiņas par šādām asarām nometnē: “Vācietes man jautāja, vai es varētu nospēlēt mēnesnīcas sonāti. Es teicu, ka to no galvas neatceros. Viņas sagādāja man notis, un es nospēlēju pirmo daļu, bet nevarēju turpināt – viņas visas raudāja.”

Šie attēlojuma un realitātes neatbilstības piemēri ir cieši saistīti ar visdziļākajām emocijām. Attēlojums no akadēmiskas problēmas pārtop cilvēka identitātes un nolūka pamatjautājumā. Šāda notikumu un nolūku sagrozišana tiek uztverta kā neizturama, tādēļ stāstu autori to izmanto savā labā. Tie retie gadījumi, kad cilvēka patiesais nolūks veido harmoniju ar notikumu ritējumu, tiek svinēti kā īstens mākslas triumfs. Ozoliņa atmiņas par darbu Vorkutā: “Mums bija jāiet ārpus zonas. Tur bija būda, kur mēs kurinājām plīti. Un tur tika nogādāti ratiņi jeb ragavas, lai aizvestu ogles. Ragavas vilka divi buļļi. Un tā mēs gājām tur dienu no dienas un dienu no dienas krāvām tos ratiņus. Un ko jūs domājat? Vienreiz tas bullis izjūdzās. Viņš pasita uz augšu galvu, loki nomaucās un viņš bija

izjūdzes. Visi stāv apkārt. Ko nu? Mums būtu jādabū ragavas tuvāk pie oglēm, bet tas ir diezgan tālu. Ko darīsim? Un tad es savā naivumā paņēmu to bullīti un iejūdzu, jo es biju pazīstams ar lauku dzīvi. Es esmu iejūdzis zirgus un nu es esmu iejūdzis arī bulli, vai ne? Es iejūdzu bulli un piebraucu tuvāk. Grupas vadītājs teica: “Tu esi mākslinieks! Tu iejūdzi bulli! Tev vairs nebūs jāstrādā. Ej un sēdi būdā. Lai tie pārējie, kas stāv apkārt, strādā tavā vietā.” Nu, tā es sēdēju būdā un kurināju uguni, būdams mākslinieks.”

Šajos stāstos tiek apspēlēta skaudra variācija par to, “kā panākt konkrēta pasaulē dzīvojoša cilvēka redzējuma un tās pašas pasaules objektīva redzējuma, tostarp šī konkrētā cilvēka un viņa redzējuma līdzāspastāvēšanu” (Nagel, 1986:3), kur šāda objektificēšana tiek uztverta kā iznīcība. Problēmas pamatā ir pretrunīgās lomas, kas piešķirtas tekstuālam attēlojumam un grāmatām. Lūk, Ozoliņa pārdomas par šo tematu: “Cilvēks nevar dzīvot bez grāmatām. Tās ir jālasa, tās ir jāpadara par saviem draugiem... Pat ja tās ir krievu valodā, tomēr tie ir angļu autori, franču autori, vācieši, grieķi, spāņi, visi klasiskie autori. Tādējādi garam ir, ar ko atveldzēties, ar ko stiprināties, jo ar padomju literatūru var izdzīvot tikai paši komunisti. Bet viņi paši to nelasa, tā ka tā viņiem nav vajadzīga. Viņiem to vajag tikai tāpēc, lai piespiestu mani pie zemes. Un to viņi izdarīja. Nu, tāda bija dzīve.”

## Diskusija

Šie naratīvi tiek pasniegti no aculiecinieku skatpunkta. Daži no piedzīvotajiem notikumiem bija norisinājušies aptuveni 40 vai pat 50 gadus agrāk. Tomēr aculiecinieku sniegtie apraksti un izvērtie sarunu atstāstījumi liek domāt, ka tas viss ir noticis pavisam nesen. Šāda stratēģija liecina ne tikai par naratīva mērķiem piedzīvotā atainojuma jomā, bet arī par šo stāstu pašpozicionēšanu precīzi uz robežas ar pieredzēto. Šajos stāstos tiek pieminētas 50 gadus senas sarunas. Pagātnes izšķirīgie pavērsieni atmiņās tiek atsaukti tagadnes formā, izmantojot tiešo runu un radot iespaidu, ka mēs – klausītāji un lasītāji – slepus noklausāmies pagātnes notikumus.

Stāstu aprakstošā daļa ir ne mazāk svarīga kā paši naratīvi. Lai gan pagātnes atspoguļojumu veido atmiņas par blīvi virknētiem notikumiem un pārdzīvojumiem, stāstnieki tomēr izvēlas apraut sižeta līniju, lai sikāk aprakstītu pasauli, kurā šie notikumi ir norisinājušies. Svetlana Alpersa (*Alpers*) holandiešu reālisma pārstāvjus raksturojusi kā gleznotājus, kas gatavi “apturēt stāsta plūdumu par labu priekam, ko dāvā atainojuma klātbūtne” (Alpers, 1984: 235). Apraksti, kas veido pārrāvumus latviešu naratīvos, nav iekļauti tikai prieka radīšanas labad; to virsuzdevums ir piešķirt ticamību pagātnes atreferējumiem. Taču tie izvēlēti arī tādēļ, lai paustu alegorisku nozīmi. Literāri izsmalcinātie apraksti, kas raksturo, kā traktors pārvietojas bez vadītāja, kā bērns dejo tautasdziesmas pavadījumā mātes aresta laikā vai kā tiek skaitīti ieslodzītie, ne tikai atreferē notikumus, bet vienlaikus arī būvē alegorisku pasaku ar morālu vēstījumu. Šādi pieredzētajam tiek rasts metaforisks pielietojums.

Tādējādi valoda ik pa laikam atkāpjas no pieredzētā un pievēršas pati savām izpausmēm.<sup>16</sup> Stāsti tiecas “notvert” pagātnē pieredzēto, iekams tas izzudis. Tomēr, tā kā stāsti, pārtapdami tekstos, cer uzrunāt arī plašāku auditoriju, tie pievēršas arī valodas lietojuma veidiem. Reproducējot čekas diskursu gan kā tiešo, gan kā netiešo runu, šie teksti retrospektīvi izceļ tajos ironisku nozīmi. Reflektējot par čekai raksturīgo valodu, šo tekstu autori prasmīgi liek lietā savu vārda mākslas meistarību. Pētījuma dalībniekiem viņu naratīvos nenācās viegli apvienot šīs divas valodiskās sakārtas – savu un apkārtējai pasaulei piederošo. Tomēr viņiem izdodas nepieļaut to, ko V. Daniels (*Daniel*) dēvē par “mūsu logocentriskajām nosliecēm, mūsu valodas un vārdu prioritizēšanu pār darbu un rīcību” (Daniels, 1996:199). Viņš uzskata, ka vardarbība izstumj stāstniekus logocentriskā visuma perifērijā: “Vārdi ir simboli, kas, pat atrodoties perifērijā, tiecas kultūras centra virzienā. Savukārt rīcība, pat ja kultūras ziņā ir centrāla, tiecas pārkāpt kultūras robežas – par spīti pastāvošajam *habitus*.” (Turpat.) Franču grupas dalībnieku naratīvi iezīmē ģeogrāfisku un kultūras kustību,

<sup>16</sup> M. Bahtina redzējumā šāda pieeja raksturīga romānu diskursam: “Romānā lietotā valoda ir ne tikai atainošanas instruments, bet arī atainošanas objekts.” (Bakhtin, 1994: 49)

vienlaikus fikšējot gan pret pasauli, gan pret valodu vērstu vardarbību. Šajā kustībā viņi tiek fiziski nošķirti no pazīstamām pasaulēm, un viņu pieredzētais tiek atainots viņiem pašiem neatpazīstamā un nepieņemamā veidā. Tomēr nevar teikt, ka viņu atmiņas padotos valodas priekšā: viņi dodas valodiskā cīņā pret šiem svešādajiem atainojumiem. Šajā cīņā izmantotie simboli ir savdabīgi “sašķelti”: tiem piemīt duāla nozīme un lietojums, turklāt tie atklāj dziļas kultūras plaisas (Seidel, 1975:206). Čekas centieni izdibināt burtisko patiesību tiek atainoti kā himēra, proti, burtiskums izvirzās metaforiska stāsta priekšplānā. Cīņā tiek izmantota gan valoda, gan pieredzētais: kad vārdi nespēj izskaidrot pasauli, stāstnieki izmanto atsauces uz pieredzēto, un šīs atsauces ir ne mazāk svarīgas kā vārdos neizteiktais skaidrojums.

Tomēr, nošķirot naratīvu no piedzīvotā konteksta un transformējot to tekstā, tas var atklāt vairāk nekā sākotnēji iecerēts. To lieliski ilustrē V. Onga (*Ong*) komentāri par interpretāciju: “Interpretācija... nozīmē atrast elementus, kas noslēpti konkrētā manifestācijā; padarīt acīmredzamu to, kas interpretētāja auditorijas vidē nebūt nav acīmredzams... Mutvārdu teksta interpretācija ir tādu elementu atklāšana, ko pats teksts konkrētajai auditorijai neatklāj... Mutvārdu teksts ir jāinterpretē. Jo mutvārdu teksts vienlaikus atklāj un slēpj.” (Ong, 1986:147) Antropologi kā kultūras interpretētāji visbiežāk ignorē acīmredzamo un cenšas izzināt apslēpto. Franču grupas naratīvi apliecina, ka vienlīdz svarīgs ir gan acīmredzamais, gan apslēptais. Aculiecinieku stāstījuma žanrā īpaši svarīga loma ir personīgi piedzīvotajam, un tieši šajā personīgajā pieredzē sakņojas stāstnieka autoritāte. Valodas un atainojuma analīze palīdz atklāt slēptās nozīmes.

Kā rakstīja V. Volosinovs (*Volosinov*): “Norma var pastāvēt vienīgi līdzās tās pārkāpumam, nevis citai, pretējai normai.” (Volosinov, 1973:56) Franču grupas dalībnieku atmiņas iemieso gan fizisku, gan lingvistisku pārkāpumu. A. Džefersons (*Jefferson*) ir pētījusi krievu formālistu rakstos izmantotās vardarbības metaforas un konstatējusi to saikni ar reālas vardarbības noliegšanu sabiedrībā (Jefferson, 1990:136). Viņas padziļinātā analīze par divām valodas asīm – metonīmisko un metaforisko – Jakobsona teorijā mana lauka darba kontekstā ir īpaši nozīmīga. Džefersons

raksta par to, cik briesmīgas sekas var izraisīt disbalanss jeb vienas ass dominance pār otru. Jakobsona slavenajā rakstā tiek apskatītas šīs divas valodas asis un patoloģiskās sekas, ko izraisa to nošķirtība (Jakobson, 1971). Tāpat Džefersone izvērza domu par atsvešināšanu (*defamiliarization*) “kā savdabīgu agresijas izpausmi, kurā apzīmētāja nošķiršana no apzīmējamā ir aplūkojama kā literārās valodas vardarbības akts pret ierastajām formām, ko formālisti dēvē par “praktisko valodu”” (Jefferson, 1990: 130). Šis analītiskais skatījums izgaismo arī Franču grupas dalībnieku atmiņas. Šo naratīvu pamatā ir cīņa starp Franču grupas centrieces spēku un padomju varas centrējēdes spēku, kuru iemieso VDK aģenti. Šo naratīvu ārpusvērstā dinamika ļauj izbēgt no VDK centrējēdes tvēriena. A. Harisons ir aprakstījis metaforiskās valodas spēju paplašināt savas robežas, un tieši tas novērojams arī Franču grupas naratīvos (Harison, 1997:103). Loga metafora iedzīvina Franču grupas naratīva centienus, savukārt maisa metafora raksturo VDK naratīvās stratēģijas. Neskatoties uz to, ka formāli uzvarēja VDK, liekot pazust gan grāmatām, gan cilvēkiem, Franču grupas izdzīvojušie dalībnieki retrospektīvi ir atņēmuši uzvaru saviem apspiedējiem. Viņi ir guvuši virsroku, atmaskojot metonīmiskās kārtības kļūdīgumu. Viena burtu secības kļūda transformē Rilki rīklē: dzejnieks pazūd rīklē. Tā nav vienkārša valsts varas centrējēdes spēku uzvara. Kā pierādījis Bahtins – spēles nereti izjauc sociālo kārtību (Bakhtin, 1981). Kļūda vienlaikus rada iespējas izteikt bagātīgas metaforiskās nozīmes un diskreditē VDK intelektuālo statusu. Tas atbilst M. Krīgera (*Krieger*) piedāvātajam literārā teksta raksturojumam: “Literārā teksta nemitīgā atkārtotā nepanāk neko citu kā vien attālina to no summāra noslēguma.” (Krieger, 1987:14)

Franču grupas dalībnieku atmiņas nevar tikt skatītas tikai kā literārs veikums – tās ir Padomju Latvijas vēstures liecības. Neformālas draugu kopas pārtapšana grupā, kā esmu centusies šajā rakstā parādīt, bija nepieciešama metonīmiskai domu gaitai. Taču vienlaikus tā kļuva arī par daļu no stratēģijas, kas politisko pretošanos uztvēra kā organizētu kustību, tādejādi attaisnojot barga soda piespriešanu. Atmiņu izpētes gaitā tiek atklāta to kompleksā atainojuma misija, kas ietver pasaules klātbūtni



apprakstā un notikumumu virkneņumu naratīvā. Tāpat atmiņu stāsti atklāj stāstnieku tiekšanos pēc veseluma un nepretrunīguma: personīgie un sociālie mērķi, kas ir neatņemami naratīva un jebkura pasaules apraksta elementi. Patības meklējumi tiecas “vienmēr uz āru, uz sociālo dimensiju, pretī citiem, pretī kultūrai, pretī valodai un literatūrai” (Eakin, 19:209). Tomēr šie mērķi nonāk tūlītējā konfrontācijā ar atšķirīgajām versijām par pagātņi. Tēze, kas priekšplānā izvirza valodas bezgalīgo radošumu un naratīvā visaugstāk vērtē tā spēju atspoguļot pagātņi, pilnībā atstāj bez ievēribas valsts varas uzturēto alternatīvo vēstījumu eksistenci. Ideoloģija un politiskā vara nosaka ne tikai to, ko drīkst teikt, bet arī to, kā tas ir sakāms. Franču grupas retrospektīvo valodisko uzvaru iespējamo padarīja Padomju Savienības sabrukums. Tieši sabrukums radīja apstākļus, kuros var tikt pārvērtēti pagātņes notikumi un to atreferējuma diskurss. Šī diskursa pārskatīšana naratīvos kļūst par tikpat svarīgu komponenti kā centieni atainot realitāti, un tas priekšplānā izvirza pašu valodu.

### Pateicības

Izsaku pateicību Britu akadēmijai, kas atbalstīja apmaiņas vizītes rīkošanu Rīgā 1996. gada vasarā. Pateicos Endrjū Harisonam (*Andrew Harrison*) un Lerijam Rejam (*Larry Ray*) par šī raksta sākotnējā varianta pārslasīšanu un konstruktīvu komentāru sniegšanu Tāpat no sirds pateicos Agitai Lūsei par darbu arhīvā, kā arī LU Filozofijas un socioloģijas institūta mutvārdu vēstures pētnieku grupai, kas apsprieda publikāciju darba seminārā un represīvās sistēmas izraisīto valodisko konfliktu vērtēja kā aktuālu kontekstu starppaaudžu komunikācijā. No angļu valodas tulkojis Ivo Puzo.

Raksts sagatavots Latvijas Zinātnes padomes fundamentālo un lietīško pētījumu projekta Nr. lzp-2018/1-0458 “Atmiņu pārnese starp paaudzēm: naratīvā perspektīva” un LU prioritārā projekta “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija” ietvaros.

## Bibliogrāfija:

1. Alpers Svetlana. *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*. London: John Murray, 1983.
2. Bakhtin M. M. *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, transl. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1994.
3. Bann Stephen. *The Clothing of Clio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
4. Bambals Ainars. *Latvijas PSR represīvo iestāžu dokumenti kā vēstures avots, 1940–1941; 1944–1991: promocijas darbs*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012.
5. Bleiere Daina. “Franču grupas” tiesāšana 1951. gadā: lietu politiskais konteksts un Valsts Drošības ministrijas darbības metodes. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 4, 2017, 95.–148. lpp.
6. Bloch Maurice (ed.). *Introduction in Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press, 1975.
7. Briedis Raimonds. Karš ar grāmatām. Desmit Saraksti (1944–1960). *Karogs*, Nr. 5, 1997, 181.–197. lpp.
8. Chaitin Gilbert. Metonymy/metaphor. *Encyclopaedia of Contemporary Literary Theory*, ed. Irena Makaryk. Toronto: University of Toronto Press, 1993, pp. 589–591.
9. Daniel Valentine. *Charred Lullabies Chapters in an Anthropology of Violence*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
10. Eakin Paul John. *Fictions in Autobiography Studies in the Art of Self-Invention*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
11. Harrison Andrew. *Philosophy and the Arts. Seeing and Believing*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
12. Holquist Michael. The Politics of Representation. Stephen Greenblatt's (ed.). *Allegory and Representation*. Baltimore & London: John Hopkins University Press, 1981, pp. 163–183.
13. Jakobson Roman. Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbance. *Selected Writings*, vol. 2. Hague and Paris: Mouton, pp. 239–259.
14. Jefferson Ann. Literariness, Dominance and Violence in Formalist Aesthetics. *Literary Theory Today*. Peter Collier and Helga Ryan (eds.). London: Polity Press, 1990, pp. 125–141.

15. Kažociņš Indulis. Kas parakstīja PSRS NKVD pavēli Nr. 001223? *Latvijas Vēsture*, 1(8), 1993, 57.–59. lpp.
16. Kohn Tamara. She came out of the field and into my home. Reflections, dreams and a search for consciousness in anthropological method. Eds. Anthony P. Cohen and Nigel Rapport. *Questions of Consciousness ASA Monographs*, 33 London: Routledge, 1995, pp. 41–59.
17. Krieger Murray. The Literary, the Textual, the Social. *The Aims of Representation Subject/Text/History*, ed. Murray Krieger. New York: Columbia University Press, 1987, pp. 1–22.
18. Krieger Murray & Joan Krieger. *Ekphrasis. The Illusion of the Natural Sign*. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1992.
19. Lakoff George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1980.
20. Lukacs Georg. *Soul and Form*. Transl. Anna Bostock. London: Merlin Press, 1974.
21. Lynch Michael, A so-called 'fraud': moral modulations in a literary scandal. *History of the Human Sciences*, 10(3), 1997, pp. 9–21.
22. Misiunas R. and R. Taagepera. *Baltic States: Years of Dependence 1940–1990*. London: Hurst, 1993.
23. Nagel Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
24. Ong Walter. Text as Interpretation: Mark and After. *Oral Tradition in Literature Interpretation in Context*, ed. John Miles Foley. Columbia: University of Missouri Press, 1986, pp. 147–149.
25. Radzobe Silvija. "Kosmopolītu lieta" un Aleksandrs Čaks: Dokumentāla hronika ar komentāriem. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2017.
26. Rossi Jacques. The Gulag Handbook. *An Encyclopaedia Dictionary of Soviet Penitentiary Institutions and Terms Related to the Forced Labour Camps*. New York: Paragon House, 1989.
27. Plakans Andrejs. *The Latvians: a Short History*. Stanford: Hoover Institution Press, 1995.
28. Seidel Gill. Ambiguity in Political Discourse. *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. Maurice Bloch. London: Academic Press, 1975, pp. 205–226.
29. Sperber Dan. *On Anthropological Knowledge. Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

30. Steiner Peter. *Russian Formalism. A Metapoetics*. Ithaca & London: University of Cornell Press, 1984.
31. Strods Heinrihs. *Latvijas Nacionālo partizānu karš 1944–1956*. Rīga: Preses Nams, 1996.
32. Velody Irving. “The archive and the human sciences: notes towards a theory of the archive”. *History of the Human Sciences*, 11(4), 1998, pp. 1–6.
33. Volosinov V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. New York and London: Seminar Press, 1973.
34. Weimann Robert. Text, Author-Function and Society: Towards a Sociology of Representation and Appropriation in Modern Narrative. *Peter Collier and Helga Geyer-Ryan* (eds.) *Literary Theory Today*. London: Polity Press, 1990, pp. 91–106.

## Language and Violence: The Case of the French Group in Soviet Latvia

### Summary

The subject matter of my paper concerns the fate of thirteen Latvian intellectuals who in January 1951 were pursued by the KGB: they were arrested, interrogated and sentenced to varying periods in Soviet labour camps. They shared an interest in literature and art and, in the bleak post-war climate of Riga, met in each other's houses for literary readings and discussions.

Although not all of them spoke French and their interest was in Western literature, generally they became to be known in Latvia as 'the French group'. In the summer of 1951, all thirteen received sentences of between seven and twenty-five years of hard labour and were dispersed in labour camps throughout the Soviet Union.

However, the events recalled and documented in this paper relate not only to the past events but also engage in a retrospective struggle over the appropriate uses of language. The account which I give of these events has drawn upon a number of sources. First and foremost, it depends upon the narrated memories of six of this group with whom I met and talked in the summers of 1996 and 1997. In trying to make sense of the particular form taken by these narratives I have drawn upon a range of academic disciplines, which have the relationship between experience and narrative representation as to their focus, but most importantly the ideas of the Russian formalists. In wanting to move beyond memory and narrative reconstruction, I have returned to the KGB archives in an attempt to get closer to the events of the time.

**Keywords:** The French group, the KGB, memory narratives

Elizabete Taivāne

---

## TIBETIEŠU LŪGŠANU RATA MANI CHOS 'KHOR (MA-NI 'KHOR-LO) IESPĒJAMĀS SEMANTISKĀS SAKNES

*Mūsdienu reliģijas antropoloģijā aktualitāti ir guvuši pētījumi, kas ir veltīti cilvēka ķermeņa realitātei un materiālajai kultūrai. To uzdevums galvenokārt ir parādīt, ka materiālā dimensija nosaka reliģiskos priekšstatus, ortopraksi un reliģisko pieredzi. Tematiskā ziņā šis tibetiešu reliģiskās atribūtikas izcelsmei un jēgai veltītais nelielais raksts būtu jāattiecina uz reliģijas antropoloģijas kompetences lauku. Tomēr tikpat labi to var iekļaut reliģijas fenomenologu pētījumu klāstā, jo tieši šīs reliģijpētniecības apakšnozares ietvaros ar fenomenoloģiskās struktūranalīzes palīdzību būtu iespējams atsegt tibetiešu lūgšanu rata fenomena dziļākas, ar kultūrvēsturisko un psiholoģisko kontekstu saistītās struktūras un tādējādi noteikt tā semantisko lauku.*

*Materiālās kultūras tēma ir samērā jauns pētniecības lauks, tādēļ tai veltītā literatūra ir visai pieticīga. Tibetiešu reliģisko tradicionālo atribūtikas aprakstošie darbi – Roberta Bira (Robert Beer) vai Dagjaba Rinpočes (Dagyab Rinpoche) grāmatas vai pētījumi par budisma un Tibetas mākslu, kuri pieder, piemēram, Roberta E. Fišera (Robert E. Fisher) spalvai, ir pētniekam palīdzoši, tomēr reliģiskās atribūtikas izcelsmei pieskaras diezgan pavirši. Šā ieskata tapšanai būtiski noderēja Viljama Simpsona (William Simpson) pētījums par budistu lūgšanu ratu, kas ir izdots 19. gadsimta beigās, un krietiņi jaunākais šai pašai tēmai veltītais Tomasa Dž. Hopkinsa (Thomas J. Hopkins) darbs (2000). Analizējot Tibetas reliģisko atribūtikas, tāpat būtu nevietā ignorēt krievu ekspertu ieguldījumu Centrālāzijas reliģiskās simbolikas pētniecībā. Tādu izcilu pētnieku kā B. I. Kuzņecovs (Б. И. Кузнецов) vai V. N. Tkačovs (В. Н. Ткачев) atzinumi bija ārkārtīgi noderīgi šim šajam ieskatam tibetiešu lūgšanu rata semantikā.*

*Atslēgas vārdi: reliģijas antropoloģija, Tibetas reliģiskā atribūtika, tibetiešu lūgšanu rats*

\*\*\*

Savā pētījumā par budisma pasaules modeļa iemiesoju skaņā mākslas zinātniece Gerlja Badmajeva (*Герля Бадмаева*) rakstīja, ka Tibetas kulta instrumentārijs ar formas, materiāla, zīmējumu semantikas, rotājumu, krāsas un skaitļu starpniecību simboliskā veidā izsaka budisma pamatnostādnes. To skaitā ir kosmoloģija jeb budisma pasaules uzbūves



Mūķene izpilda *mani* rata praksi. Barkhoras ielā, Lhasā 2016. gada jūlijā. Foto no Elizabetes Taivānes fotoarhīva





Stacionārie lūgšanu rati apkārt stūpai Sera klosterī Lhasā 2016. gada jūlijā.  
Foto no Neldas Kikjaukas fotoarhīva

shēma,<sup>1</sup> uz ko īpašā veidā norāda tibetiešu lūgšanu rats jeb lūgšanu dzirnaviņas (Tib.: *mani chos 'khor* vai *ma-ni 'khor-lo*).

Tibetas teritorijā visur, kur vien ir templi, klosteri vai kādi citi sakrālie objekti, var ievērot svētceļņiekus ar lūgšanu dzirnaviņām *mani* rokās. Pirms ieešanas templī viņi mēdz to apstaigāt, skaitot mantras ar lūgšanu kreļļu palīdzību un griežot lūgšanu ratu. Tā, piemēram, Lhasas vecpilsētā Barkhoras ielā, kas ieskauj Džokanga templi, var bieži redzēt gados vecākus cilvēkus, kuri iegrīmuši sevī, nepievēršot uzmanību ziņkārīgajiem tūristiem, lēnā gaitā apstaigā tempļa ēku pulksteņrādītāja virzienā, griež lūgšanu dzirnaviņas un skaita *om mani padme hum* mantru.

Lūgšanu ratus mēdz darināt lielus un mazus. Lielie lūgšanu rati var būt pat vairāku metru augstumā. Tie ir stacionāri un visbiežāk redzami

<sup>1</sup> Gerlia Badmaeva, “Buddiiskaia kartina mira v zvukah”, *Vostochnaia kollekciiia*, Zima 2005, s. 42.



tempļu un klosteru teritorijā. Apkārt tempļiem un stūpām mēdz novietot garas stacionāro lūgšanu ratu rindas, lai tempļa apmeklētāji un svētceļnieki varētu apstaigāt sakrālo objektu un pie reizes izpildīt lūgšanu rata praksi. Stacionāros *mani* novieto arī klosteru un privātmāju iekštelpās. Mazās lūgšanu dzirnaviņas nēsā līdzī: vecāki cilvēki mēdz griezt lūgšanu dzirnaviņas ar īpašu veiklību.

Lielā vai mazā *mani* rata konstrukcijas pamatā ir koka vai metāla cilindrs, ko caurdur tā sauktais dzīvības koks *srog shing*. Tam savukārt ir gan funkcionāla, gan simboliska nozīme. Praktiskā ziņā *srog shing* ir kāts, ap ko cilindra iekšpusē aptin garu papīra strēmeli ar mantru vai mantrām un ap ko griežas dobā cilindra konstrukcija. Cilindra ārpusē *srog shing* izpilda roktura funkciju. Pie cilindra sāniem piestiprina ķēdi ar smagu uzgali, kas palīdz iekustināt cilindru un liek tam griezties uzdotajā pulksteņrādītāja virzienā.

Kas attiecas uz mantru, tad dzirnaviņas visbiežāk ieliek papīra gabalu ar *om mani padme hum* mantras tekstu. To uzraksta cik iespējams vairāk reižu, lai mantras skaitīšanas efekts pavairotos. No šīs mantras teksta ir atvasināts dzirnaviņu nosaukums, kas ir “*mani rats*”. *Om mani padme hum* mantra, kas Tibetā ir populārāka par visām citām, ir saistīta gan ar bodhisattvas Avalokitešvaras, gan ar dalailamas figūru. Avalokitešvara, līdzcietīgākais no visiem bodhisattvām, ir viena no visspilgtākajām figūrām Tibetas budisma panteonā, kamēr dalailamu uzskata par Avalokitešvaras iemiesojumu.

Mantras tekstu nevar iztulkot pilnībā, jo atšķirībā no reliģiskās himnas vai lūgšanas mantra nav invocācija jeb dievības piesaukšana. Tā burtiski iemieso dievību, buddhu vai bodhisattvu skaņā. Zilbes *om* un *hum* iztulkot nevar, kamēr *mani padme* nozīmē “dimants lotosā”. Šiem diviem vārdiem ir seksuāls zemteksts: *mani* simbolizē vīrišķo principu jeb metodi (skt. *upāja*, ar ko ir domāti bodhisattvas īpaši, līdzcietībā sakņoti, paņēmieni dzīvo būtņu atbrīvošanai), bet *padme* – sievišķo principu, kas ir gudrība (skt. *pradžņā*; tās uzdevums ir apjēgt lietu tukšo dabu).

*Om mani padme hum* mantra esot tik spēcīga, ka saskaņā ar tibetiešu pārliecību lūgšanu ratam ar tās tekstu pilnīgi pietiek. Tomēr *mani* cilindru

var apgādāt arī ar citu mantru tekstiem. Dažādas mantras, kas ir ieliktas vienā *mani* ratā, nekonfliktē savā starpā: katrai ir savs specifisks efekts, kamēr šo efektu summa pavairo cilvēka spējas iegūt apskaidribas stāvokli. Mantras var rakstīt gan tibetiešu, gan kādā citā, piemēram, latīņu rakstā. Vienīgais, ko lamas neiesaka darīt, ir svešu reliģisko tradīciju lūgšanu tekstu kombinēšana ar tantriskā budisma mantrām.<sup>2</sup> Pēdējais ieteikums ir gan jāsaista ar reliģiskās tradīcijas, šeit – Tibetas budisma, rezistenci, t. i., pretošanos jeb norobežošanos no citām reliģijām, kas ir vienas vai otras tradicionālās reliģijas vitalitātes pazīme. Pēc S. S. Horuzhija (*C. C. Хоружий*) domām, šāda neiecietība pret citām reliģiskām tradīcijām signalizē par spēju pretoties kultūras vīrusiem un reliģiskās tradīcijas kvintesences noturību. Pēc pētnieka domām, šāda veida atvērtības trūkums reliģijas kontekstā ir jāvērtē pozitīvi, nevis negatīvi, jo tas atbild par reliģijas izdzīvošanu.<sup>3</sup>

Dzirnaviņu jeb lūgšanu rata pagriešana ir pielīdzināma tajā ieliktais mantras skaitīšanai. Lūgšanu karodziņu gadījumā vējš pats aiznes mantru plašajā pasaulē. Līdzīgi dzirnaviņu pagriešana pulksteņrādītāja virzienā ļauj mantrai pašai sevi skaitīt, kas nevis mazina, bet gan pavairo svētceļnieka nopelnus. Atsaucoties uz mūsdienu tibetiešu skolotāju komentāriem, Lorne Ladners norāda, ka pagriezt *mani* ratu simboliski nozīmē pagriezt Dharmas ratu. Buddha pagriež Dharmas ratu citu dzīvo būtņu labā.<sup>4</sup> Ir vērts atcerēties, ka visās budisma tradīcijās Dharmas rata pagriešana simbolizē Buddhas mācības jeb Dharmas sludināšanu.

Bet kādēļ tibetieši skaita mantru ne tikai ar prātu un mēli, bet arī mehāniski? Ar ko ir saistīta šāda pārspilēta dievbijība un pārlieta aktivitāte? Atbilde ir jāmeklē tantriskā budisma loģikā, kas paredz īpašu

<sup>2</sup> Šādu ieteikumu izteica Geše Gjaltsen, tibetiešu lama, kurš daudzus gadus nodzīvoja Losandželosā, mācot budismu. (Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion: The Practice of the Prayer Wheel in Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 28.)

<sup>3</sup> S. S. Horuzhii, Globalistika i antropologija. *Očerki sinerģiinoi antropologii*. Moskva: Institut sinerģiinoi antropologii, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, ss. 379–381.

<sup>4</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, p. 17.

attieksmi pret fizisko realitāti, šeit – pret ķermeni, kura piedalīšanās atbrīvošanas procesā ir īpaši ieteicama. Tantriskās prakses laikā piedalās trīs cilvēciskās būtnes dimensijas: prāts, runa un ķermenis. Ar rokas kustību lūdžs pagriez lūgšanu ratu un tādā veidā iesaistās ķermenis. Skaļi skaitot mantru, cilvēks piepūla balss saites un attiecīgi izmanto runas spēju. Izpildot dažādas ar mantru saistītās vizualizācijas, praktizētājs nodarbina prātu.<sup>5</sup>

Lūgšanu rata praksei ir daudzsološi efekti. Lama Zopa Rinpoče māca, ka lūgšanu dzirnaviņās manifestējas desmit virzienu buddhas un bodhisattvas. Viņu nolūks ir šķīstīt cilvēka negatīvās karmas un prāta aptumšojumus un pamudināt viņu iegūt apskaidrības stāvokli. Ne tikai cilvēki, bet pat kukaiņi, kas atrodas lūgšanu rata tuvumā, tiek atbrīvoti no piedzimšanas zemākajās, t. i., dzīvnieku, izsalkušo garu un elles iemītnieku pasaulē. Viņi saņem dieva vai cilvēka ķermeni vai piedzimst Buddhas tīrajā zemē. Ja kādam cilvēkam nāves mirklī pie rokas ir lūgšanu rats, tad tāda prakse kā *pho ba*<sup>6</sup> viņam nemaz nav vajadzīga. Pietiek vienkārši padomāt par *mani* ratu, un apziņa automātiski atstāj ķermeni caur Brahmas atveri pakausī. Rezultātā cilvēks vairs nepārdzimst *samsārā*, bet nokļūst buddhas Amitabhas tīrajā zemē (Skt. *Sukhāvati*) jeb paradīzē. Pagriežot ratu tikai vienreiz, budists panāk tādu pašu efektu, kāds ir daudzgažu retrītu praksei.<sup>7</sup> Kalu Rinpoče viennozīmīgi izsakās par labu tantriskā pārīrinājuma efektam.<sup>8</sup> Tas nozīmē, ka tantrisma ietvaros cilvēkam piedāvā īpaši efektīvas prakses, kā, piemēram, *mani* rata griešana, kas neprasa lielu

<sup>5</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, p. 6.

<sup>6</sup> *Pho ba* ir tantriskā prakse, ko iemācās dzīves laikā nolūkā to kompetenti izpildīt nāves brīdī. Tās nolūks ir izmest apziņu un prānu no ķermeņa caur Brahmas atveri pakauša zonā. Brahmas atvere ir vieta cilvēka ķermenī, kur beidzas centrālkanāls *avadhūti* (Tib.: *rtsa dbu ma*). Parasti apziņa un prāna atstājot nomīrušā ķermeni caur vienu no fizioloģiskām ķermeņa atverēm, un tas neesot vēlams, jo beidzoties ar apziņas principa pārdzimšanu vienā no sešām samsāriskām pasaulēm, t. i., dievu, pusdievu, cilvēku, dzīvnieku, izsalkušo garu vai elles cietēju pasaulē. Ja dzīves laikā cilvēks ir praktizējis meditāciju, tad nāves mirklī pareizi izpildītās *pho ba* rezultātā apziņa atstājot ķermeni pa Brahmas atveri un piedzimstot *Sukhāvati* jeb buddhas Amitabhas tīrajā zemē/paradīzē. Tādā veidā esot iespējams pārtraukt pārdzimšanu *samsārā*.

<sup>7</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8.

piepūli, bet ievērojami paātrina apskaidrības stāvokļa sasniegšanu. *Mani* rata prakses labvēlīgo efektu sarakstu var turpināt bez gala.

Svarīgi šeit ir tas, ka *mani* rats, būdams viena no buddhu līdzietības metodēm, nes sevī spēcīgu uzticības kulta komponentu un ir salīdzināms ar dažiem kristīgiem uzticības prakses elementiem, kas būtu, piemēram, atļaidas Romas Katoļu Baznīcā. Pēc B. I. Kuzņecova atziņām, leģendārā Šenraba reliģijai, kas spēcīgi ietekmējās no zoroastrisma, piemita priekšstati par lūgšanas brīnumaino spēku. Lūgšana ir spējīga dāvēt pestīšanu pat vislielākajam grēciniekam.<sup>9</sup> Ir jādoma, ka uzticības kultiem raksturīgie elementi Tibetas budismā ir tikpat lielā mērā aizgūti no Tuvo Austrumu reliģijām, proti, no zoroastrisma,<sup>10</sup> cik no Indijas Mahājānas budisma.

Lūgšanu rata praksi Tibetā cenšas apvienot ar lielo stihiju, t. i., ūdens, vēja un uguns aktivitāti. Stacionāros ratus, kuri griežas ar šo stihiju palīdzību, cilvēka roka nemaz neskar. Tā, piemēram, lūgšanu cilindru, kas ir ievietots ūdenī, pagriež ūdens plūsma, nevis cilvēka roka. Līdzīgi notiek ar vēja un uguns lūgšanu ratu. Lai arī mantras skaitīšana notiek bez mazākās cilvēka iejaukšanās, tās efekts pārsteidz: ūdens, kas ir pieskāries ratam un to iekustinājis, ieplūstot okeānā vai ezerā, šķīstot neskaitāmas būtnes, kas apdzīvo ūdens plašumus.<sup>11</sup>

Automātiskās efektivitātes mehānisms, ko parasti saista ar tantrismu, ir acīmredzot saistīts ar vienas vai otras prakses maģisko izcelsmi. Automātiskās efektivitātes princips, kas ir pilnīgi svešs kristietībai, varētu tikpat labi sakņoties īpašā tibetiešu attieksmē pret stihijām. Kā norāda

<sup>9</sup> B. I. Kuzņecov, *Drevnii Iran i Tibet: Istoriia religii Bon*. Sankt-Peterburg: Evraziia, 1998, c. 192.

<sup>10</sup> Savā monogrāfijā par Tibetas un senās Irānas kultūras saitēm B. I. Kuzņecovs norāda, ka, pateicoties klejotāju ciltīm no Sogdiānas, Irānas reliģija nokļuva Centrālāzijā aptuveni 5. gs. p.m.ē., bet no turienes aizceļoja uz Tibetas ziemeļu rajonu, ko tradicionāli dēvē par Šanšun. Šanšun arī uzskata par bon reliģijas dzimteni. Saskaņā ar kādu senu bon hroniku, ko citē viduslaiku tibetiešu avoti, bon ticība sāka izplatīties Tibetā ķēniņa gNya' khri btsan po valdīšanas laikā, t. i., neilgi p.m.ē. (Sk.: B. I. Kuzņecov, *Drevnii Iran i Tibet: Istoriia religii Bon*, ss. 263, 267, 282.)

<sup>11</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, p. 38.

B. I. Kuzņecovs, debesu pušu un stihiju dievišķošana bija raksturīga Šenraba reliģijai, kas ir neapšaubāma zoroastrisma ietekme uz tibetiešu bon.<sup>12</sup>

Tāpat var pieņemt, ka automātiskās efektivitātes princips iederas kosmocentriskajā reliģiozitātē iepretī psihocentriskajai un antropocentriskajai uzskatu sistēmai. Kosmocentrisms paredz kosmisko parādību noteicošo raksturu. Kosmoss eksistē pēc saviem likumiem, kuriem ir pakārtots arī cilvēks. Tipiska kosmocentriskā reliģija ir konfūcisms. Smalki izkoptās ētiskās normas pēc savas būtības ir tikai mēģinājums pielāgoties pasaulei, kura iemieso augstāko principu un kuras sastāvdaļa ir cilvēks. Ar to var izskaidrot dabas stihiju spēju krietni uzlabot dzīvo būtņu likteni bez cilvēka aktīvas iejaukšanās.

Iepretī judeo-kristīgais antropocentrisms padara pasauli pakārtotu cilvēkam – radības kronim (Gen. 1, 28.). Cilvēks saņem no Dieva tieši viņam dāvāto likumu; cilvēks iegūst pestīšanu un līdzatpestī pasauli. Šāda pasaules skatījuma kontekstā nevar būt runas par stihiju aktivitāti ārpus cilvēka apzinātas darbības. Līdzīgi Abhidharmas budismā, ko nosacīti var klasificēt kā psihocentrisko reliģiju, apziņas princips ir primārs un tādējādi noteicošs apkārtesošās kosmiskās ainas radīšanā.<sup>13</sup> Kosmiskās parādības, kas ir uzskatāmas par cilvēka apziņu konstruējošo dharmu salikuma manifestācijas epizodi, ir strikti pakārtotas apziņai. Psihocentrismā automātiskās efektivitātes princips, ko novērojam populārajā Tibetas reliģijā, nav iespējams. Jau esam minējuši, ka dabas stihiju dievišķošana ir raksturīga seno irāņu reliģijai. Tikpat labi to var manīt šamanismā, kamēr klasiskajam budismam tā ir sveša.

**Lūgšanu rata izcelsme un simbolika.** Būtu interesanti pieskarties arī lūgšanu rata izcelsmes jautājumam. Saskaņā ar tradicionālo versiju buddha Dīpankara dāvāja lūgšanu ratu *nāgām* (Skt.) jeb mītiskām būtnēm, kas mitinās ūdens stihijā. Buddha esot uzticējies to viņām tādēļ, ka viņas bija dedzīgas Mahājānas budisma praktizētājas. Miljoniem gadu nāgas esot

<sup>12</sup> B. I. Kuzņecov, *Drevnii Iran i Tibet: Istoriia religii Bon*, s. 191.

<sup>13</sup> Citiem vārdiem sakot, *karma* kombinē *dharmas*, konstruējot konkrētu personību ar tai atbilstošu dzīvo būtņu pasauli, ko tā pārdzīvo. (Sk.: O. O. Rozenberg, *Trudy po buddizmu*. Moskva: Nauka, 1991, s. 101.)

turpinājušas izpildīt lūgšanu rata praksi līdz pat laikam, kad pie viņām ieradās bodhisattvas Avalokitešvaras pamudinātais prominentais Mahājānas budisma filozofs Nāgārdžuna, Madhjamakas skolas dibinātājs un jogs, kurš dzīvoja Dienvidindijā aptuveni 2. gadsimtā. Nāgārdžuna esot nodevis *mani* rata praksi kādai *dākinī* (Tib.: *mkha'-'gro-ma*), eņģelim līdzīgai sieviešu kārtas būtnei ar lauvas seju. No Indijas uz Tibetu lūgšanu ratu esot atvedis 8. gadsimta leģendārais tantrists Padmasambhava. Tad praksi esot pārņēmuši tantriskie skolotāji Tilopa, Nāropa, Marpa un Milarepa.<sup>14</sup>

Lai gan Rietumu tibetologi ir mēģinājuši atrast lūgšanu rata prototipu Indijā un Ķīnā, tikpat labi tam varētu būt arī tibetiešu izcelsme.<sup>15</sup> Tā vai citādi lūgšanu ratu tādu, kādu to var redzēt Tibetā, nekur Āzijā nevar sastapt.

Kas attiecas uz *mani* rata simbolisko nozīmi, tad lūgšanu rata centrālā ass (*srog shing*) imitē pasaules asi. Augšējo cilindra apli veido kā *mandalu*, ko sauc par debesu ratu. Attiecīgi apakšējais cilindra aplis reprezentē zemes realitāti: to veido kā zemes *mandalu* un sauc par zemes ratu.<sup>16</sup> Dzīvības koks, kas *mani* rata kontekstā savieno šos divus ratus kopā, padara lūgšanu dzirnaviņas radniecīgas *obo* (brīvdabas altārim par godu šamaniskām dievībām) un *stūpai*, jo arī tiem *srog shing* ir centrālais un būtiskākais konstrukts. Dzīvības koks *obo* gadījumā savieno visus pasaules stāvus, ieskaitot htonisko realitāti, kuros šamanis var nokļūt. Budismā kļūst svarīgi savienot cilvēku mitekli ar budu apskaidroto realitāti, uz ko lūgšanu rata kontekstā norāda zemes un debesu mandala. Apakšējā pasaule budisma ietvaros nefigurē.

Tanī pašā laikā lūgšanu rata prakse paredz meditāciju sešu dzīvo būtņu kategoriju nodomā un tādā veidā aptver visus pasaules stāvus. Nav noslēpums, ka budismam ir sava kosmoloģija jeb mācība par pasaules uzbūvi, ko pieņem arī Tibetas budisms. Pasaulei, līdzīgi kā tas ir šamanisma kosmoloģijā, ir vairāki līmeņi. Ja shematiski attēlo dzīvo būtņu mitekļu izvietojumu pasaules kartē, tad tie it kā atrodas viens virs otra. Augšā pa vertikāli atrodas vairāki dievu mitekļi, veidojot hierarhiju: apakšējās dievu

<sup>14</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, pp. 23–26, 29.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 26–27.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 20–21.



Mazās lūgšanu dzirnaviņas: no suvenīru veikaliņa Barkhoras ielā, Lhasā,  
2016. gada jūlijā.  
No Elizabetes Taivānes fotoarhīva

pasaulēs mitinās dievi, kas ir apveltīti ar jutekļiem un ķermeni; vidējās – dievi, kas ir apveltīti ar nemateriālu formu; augšējās dzīvo dievi, kuriem nav nedz materiālas, nedz nemateriālas formas. Līdzīgi arī ellei, kas atrodas zemāk par visiem dzīvo būtņu mitekļiem, ir kārtaina struktūra: pastāv vairāki elles stāvi. Starp elli un dievu mitekļiem atrodas pārējo dzīvo būtņu pasaules, kas karmiskā ziņā ieņem viduspozīciju starp dieviem un elles iemītņiem.<sup>17</sup>

Griežot *mani* dzirnaviņas, ieteicams skaitīt *om mani padme hum* mantru visu dzīvo būtņu nodomā. Par katru dzīvo būtņu grupu (elles iemītņiki, izsalkušie gari, dzīvnieki, cilvēki, pusdievi un dievi) ir jānoskaita mantra

<sup>17</sup> Vairāk par budisma kosmoloģiju skat.: Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, 1983.



tūkstoš reižu (lūgšanu kreļļu mērvienībās tās ir 10 *mālā* jeb aplī). Tieši tādēļ mantras skaitīšanu ar lūgšanu kreļļu palīdzību izpilda, griežot *mani* ratu. Šāda mantras prakse ir jāiesāk ar lūgšanu, kas pamudina uz *bodhičittas* (*bodhisattvas* apziņas stāvokļa) stāvokli un apliecina praktizētāja vēlmi atbrīvot visas dzīvās būtnes no ciešanām. Tādā veidā cilvēks, kurš pagriež lūgšanu ratu, piedalās bodhisattvas līdzcietības darbos. Vizualizējot gaismas starus, kas izplūst no lūgšanu rata un apņem visas dzīvās būtnes, kā arī iztelojoties visas negatīvās domas, slimības un citas ciešanas kā tumsu, ko lūgšanu rats uzsūc, ir iespējams atvieglot dzīvo būtnu karmu un sūro likteni.<sup>18</sup>

Šajā kontekstā ir zīmīgi tas, ka dzīvības koks *srog shing*, kas šamanismā savieno dažādus pasaules stāvus, budisma kontekstā transformējas par saikni starp cilvēku un apskaidroto Buddhas realitāti. Tanī pašā laikā šamanisma kosmoloģiskā konotācija saglabājas. *Srog shing* lūgšanu ratā pārtop par lūdzēja līdzcietības bultu, kas caurstrāvo visus samsāriskās pasaules stāvus. Līdzīgi tam, kā šamanis dodas slima cilvēka nozagtās dvēseles meklējumos, *mani* rata prakses izpildītājs vizualizācijas limenī caurauž dzīvo būtnu mitekļus ar līdzcietības stariem nolūkā tās izvilkt no *samsāras*.

Ne mazāk interesanta un būtiska ir tradīcija griezt lūgšanu *mani* ratu pulksteņrādītāja virzienā, t. i., kopā ar sauli. Šo praksi apvieno ar sakrāla objekta, piemēram, tempļa, stūpas vai Kailaša kalna apstaigāšanu tajā pašā pulksteņrādītāja virzienā. Šāda prasība – ievērot labās rokas principu – ir aktuāla visos budistu tempļos un svētvietās. Sakrālie objekti ir jāapstaigā tikai pulksteņrādītāja virzienā. Šī tradīcija, kas nāk no tālās senatnes un ir izplatīta daudzās pasaules kultūrās, var kļūt par papildu atslēgu lūgšanu rata semantikas noskaidrošanai.

Saskaņā ar tradicionālo interpretāciju staigāt un griezt lūgšanu ratu kopā ar sauli nozīmē darīt to, kas ir pareizs un pienācīgs. Staigāšana apkārt kādam sakrālam objektam ir tā pagodināšana.<sup>19</sup> Iespējams, šāдай interpretācijai ir kāds plašāks Centrālāzijas šamanisma konteksts. Pēc Sergeja Volkova (Сергей Волков) liecības – Piebaikāla šamanismā *obo* jeb lokālām un dzimtas dievībām veltītos altārus, kas visbiežāk atrodas kalnos,

<sup>18</sup> Lorne Ladner, *The Wheel of Great Compassion*, pp. X–XI.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 20.





Tibetiete tradicionālajā čubā ar *mani* ratu rokā apstaigā uzvaras karogu pulkstenrādītāja virzienā. Džokanga tempļa laukums 2016. gada jūlijā.  
No Elizabetes Taivānes fotoarhīva

pirms upurēšanas gariem ir pieņemts apstaigāt trīs reizes nolūkā izteikt respektu trim pasaulēm: apakšējai, vidējai un augšējai.<sup>20</sup>

Līdzīgi pagodināšanas motīvi ir klāt Vēdu tekstos. Analizējot labās rokas rituālus, J. Gonda atzīmē, ka atļauja kādam atrasties labajā pusē no augstākstāvošas personas ir pagodināšanas un uzticības zīme.<sup>21</sup> Arī mūsdienā hinduismā staigāšana apkārt sakrālajam objektam kopā ar sauli (skt. *pradakṣiṇā*) ir paņēmiens, ar kura palīdzību kādu vietu, dievību vai cilvēku ieliek centrā nolūkā to pagodināt un turēt labajā, t. i., celājā pusē no sevis.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Sergei Volkov, *Po Baikalu* [tiešsaiste], [https://www.e-reading.club/bookreader.php/144726/Volkov\\_-\\_Po\\_Baikalu.html#label48](https://www.e-reading.club/bookreader.php/144726/Volkov_-_Po_Baikalu.html#label48), skatīts 20.07.2017.

<sup>21</sup> J. Gonda, "The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual". *Religion*, volume 2, issue 1, Spring 1972, p. 16.

<sup>22</sup> Diana L. Eck, "Circumambulation" in *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), volume 3, p. 1796.

Interesantu apkārtstaigāšanas jeb svēto apļu interpretāciju piedāvā V. N. Tkačovs savā pētījumā par sargājošās simbolikas evolūciju Centrālāzijas klejotāju arhitektūrā. Viņš norāda, ka klejotāju ikdiena bija diezgan nedroša un viņu mājoklis bija pilnīgi neaizsargāts. Jurta varēja sadegt vienā mirklī; to bija iespējams saskaldīt un iznīcināt ar vienu zobena vēzienu. Tieši tāpēc tradicionālā jurta un no tās atvasinātā vēlāka laika Centrālāzijas arhitektūra paredz ornamentālo atribūtiķu, kas sākotnēji klejotāju ikdienā bija aicināta izpildīt maģiskās aizsargāšanas funkciju. Uz sargājošiem līdzekļiem ir attiecināms arī īpašs uzvedības kodekss, kas ir obligāts mājokļa apmeklētājiem. Ciemiņam vajadzēja paziņot par savu lojalitāti no tālienes. No zirga vajadzēja nokāpt kādā noteiktā attālumā no mājokļa. Tad bija jāapstaigā jurta līdz pat trīs reizēm un jāizsaka labā vēlējuma vārdi.<sup>23</sup>

V. N. Tkačovs uzsver, ka mūsdienās apkārtstaigāšana sakrālām objektiem Centrālāzijā parasti imitē svētceļojumu uz vēsturiskā buddhas Gautamas sludināšanas vietām: tieši tāda jēga ir budistu templim apkārt izbūvētajam koridoram, kas ir domāts staigāšanai pulksteņrādītāja virzienā un ko šai nolūkā ir pieņemts dekorēt ar bareljejiem un freskām, kas ilustrē Buddhas dzīves epizodes. Lai gan budisma kontekstā *pradakšinas* nozīme ir būtiski transformējusies, tās semantiskās saknes ir saistāmas tieši ar klejotāju mājokļa pagodināšanas paražu. Pētnieks piebilst, ka *pradakšinas* efektu Mongolijas budistu klosteros papildina un spēcina lūgšanu cilindru *burde* jeb to pašu tibetiešu stacionāro lūgšanu ratu pagriešanas prakse.<sup>24</sup>

N. F. Stručkova (*H. Ф. Стручкова*) ir apveltījusi jakutu dejotāju riņķveida staigāšanu ar sauli ar sabiedrības dzīvi sakārtojošo un metafizisko nozīmi. Analizējot jakutu rituālo deju semantiku *Iisiah* upurēšanas svētkos, viņa konstatē, ka kolektīvai staigāšanai pulksteņrādītāja virzienā bija sabiedriskās kārtības iedibināšanas nozīme. Izņemot sakārtojošo jeb harmonizējošo funkciju, pētniece min arī metafizisko: staigāšana ar sauli

<sup>23</sup> V.N. Tkachev, "Evolūcija ohrannoj simboliki v arhitekture kočevnikov Centralnoi Azii", *Sovetskaia etnografiia* Nr 1, 1985, ss. 35-48, [tiešsaiste]. Pieejams [http://nomadica.ru/biblioteka/se\\_85\\_1\\_tkachev.html](http://nomadica.ru/biblioteka/se_85_1_tkachev.html), skatīts 15.08.2017.

<sup>24</sup> Ibid.

savienoja mītiskās telpas pretmetus, kas ir augša un apakša. Apvienojot šāda veida gājumu ar upurēšanu, jakuti sūtīja upurējamā dzīvnieka dvēseli augšup. Pēc senā cilvēka priekšstatiem mītiskajai telpai ir apaļa forma, kas veidojas, kinētiskām līnijām esot striktā saskaņā ar saules gājumu.<sup>25</sup> Šī staigāšanas pulksteņrādītāja virzienā simbolika atved mūs atpakaļ pie lūgšanu rata kosmoloģiskās semantikas: dzīvības koks *srog shing* kā tā konstruktīvā detaļa līdzīgā kārtā savieno augšu un apakšu, t. i., debesis un zemi.

Viljams Simpsons savā grāmatā par lūgšanu ratu saskata saikni starp staigāšanu pulksteņrādītāja virzienā un saules gājumu. Atsaucoties uz Šatapatha brāhmanas tekstu, kas ir veltīts rituālam, un Grihja sūtrām, kas apcer mājas rituālus, viņš norāda, ka *pradakṣinā* nozīmē staigāšanu pa apli no kreisās uz labo pusi nolūkā sasniegt centru un tādā veidā būt saskaņā ar saules gājumu.<sup>26</sup> Autors gan atzīst, ka neatrod tiešu saikni starp tibetiešu *mani* ratu un saules kustības virzienu. Tomēr, ņemot vērā to, ka lūgšanu rats varētu būt atvasināts no brahmanisma rata tēla, kas savukārt simbolizēja saules gājumu, *mani* griešana pulksteņrādītāja virzienā pastarpināti var būt saistīta ar solāro simboliku.<sup>27</sup>

*Pradakṣinas* tēmas kontekstā ir būtiski atsaukties uz J. Gondas pētījumu, kas ir veltīts labās rokas rituāliem vēdismā. Viņš norāda, ka, lai gan Vēdu teksti fragmentāri saista *pradakṣinu* un citus labās rokas rituālus ar saules gājumu, daudzos gadījumos solārais simbolisms tiek aizstāts ar kādiem pavisam citiem labās rokas dominances motīviem.<sup>28</sup> Par tādu kļūst, piemēram, seno indiešu pārliecība, ka labā roka un labā puse ir vienkārši

<sup>25</sup> N. A. Struchkova, *Formirovanie kineticheskogo komponenta v ritualnoj praktike*, otv. red. A. I. Gogolev. SPb: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2005 [tiešsaiste], pieejams [http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование\\_кинетического\\_компонента\\_в\\_ригуальной\\_практике](http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование_кинетического_компонента_в_ригуальной_практике), skatīts 02.12.2017.

<sup>26</sup> William Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel: A Collection of Material Bearing Upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*. London: Macmillan and Co, 1896, p. 92.

<sup>27</sup> Ibid., p. 94.

<sup>28</sup> J. Gonda, "The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual", *Religion*, volume 2, issue 1, Spring 1972, pp. 2-3.

spēcīgāka par kreiso. To saistīja ar vīrišķību, kamēr kreiso roku – ar sievišķību un attiecīgi ar vājumu. Sievas vieta ir kreisajā pusē no vīra. Tāpat ūdeni, kas asociējās ar sievišķo sākotni, upurēšanas laikā novietoja ziemeļu pusē, t. i., pa kreisi no uguns, vīrišķā principa iemiesotājas. Tāpat ir interesanta vēdiskā korelācija starp tādām parādībām kā kosmoss jeb esamība, *sāman* (rituālie dziedājumi), vīrišķais un labā puse.<sup>29</sup>

J. Gonda konstatē semantisku saikni starp sanskrita *dakṣiṇa*, ko tulko kā labais, spējīgais, gudrais, ar grieķu *δεξιός* un latīņu *dexter*, ko līdzīgi interpretē kā labo, prasmīgo. Pētnieks secina, ka, balstoties uz lingvistiskajiem datiem, var pieņemt, ka vēdiskajam priekšstatam par labās rokas prasmīgumu ir pirmsvēsturiskās saknes. T. i., ņemot vērā to, ka lielākā cilvēku daļa tomēr nav kreīļi, labās rokas nozīmei varētu vispār nebūt sakara ar konkrētu reliģiju vai dzīves uzskatiem.<sup>30</sup>

Tā vai citādi, saskaņā ar tādiem tekstiem kā *Šātapatha brāhmaṇa* un *Grihja sūtras*, staigāšana kopā ar sauli tomēr ir reliģiska: tā nozīmē iegūt dievu svētību, kamēr staigāšana pret sauli ir paņēmiens, ar kura palīdzību norobežojas no tā, ko apstaigā. Tāds ir “bīstamā svētuma”, t. i., mirušo gadījums. Gan mirušos, gan vietas, kas asociējas ar mirušajiem, apstaigā saules gājumam pretējā virzienā nolūkā pasargāt sevi no viņiem, norobežojot dzīvo un mirušo pasauli vienu no otras.<sup>31</sup> N. A. Stručkova atzīmē, ka jakutu rituālās dejas, kas pavada upurēšanu, paredz dejotāju staigāšanu pa apli pulksteņrādītāja virzienā, kamēr dievu ceļa aizslēgšanai (««закрывание» дороги небесных божеств»), t. i., dievu pavadīšanai, ir domāta staigāšana pretējā virzienā, t. i., pret sauli.<sup>32</sup>

Atceroties J. Gondas argumentus pret *pradakṣiṇas* saistību ar sauli, var pieņemt, ka solārais simbolisms kā *pradakṣiṇas* pamatojums nebija

<sup>29</sup> J. Gonda, “The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual”, pp. 3–5, 8.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 7, 20.

<sup>31</sup> Diana L. Eck, “Circumambulation” in *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones. USA: Thomson Gale, 2005, volume 3, pp. 1795, 1797.

<sup>32</sup> N. A. Stručkova, *Formirovanie kineticheskoj komponenta v ritualnoj praktike*, [tiešsaiste], pieejams [http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование\\_кинетического\\_компонента\\_в\\_ритуальной\\_практике](http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование_кинетического_компонента_в_ритуальной_практике), skatīts 02.12.2017.

populārs vēdismā sakarā ar to, ka pašai saules dievībai Sūrjai nepiešķīra dominējošo pozīciju panteonā. Kā paskaidro Tomass J. Hopkins, indieši vēdiskajā periodā mēdza apveltīt citas dievības ar saules kvalitātēm. Vienlaikus saule bija gan viena no *devām* jeb dievībām (to sauca Sūrja), gan pats par sevi debesu ķermenis *Savitri*, kas asociējās ar dzīvības dāvāšanu. Tas tomēr nepiešķīra saulei centrālās dievības statusu vēdiskajā periodā, un tikai 1. gadsimtā tā kļuva nozīmīga Saura hinduisma tradīcijas ietvaros. Šāda saules kulta transformācija notika, pateicoties indo-skitu jeb Kušanu impērijas iekarojumiem Ziemeļindijā 1. gadsimtā. Impērijas teritorija izpletās no Centrālāzijas līdz pat Mathūrai Indijā. Skitu un irāņu ietekmes rezultātā Ziemeļindijā radās teistisks kulta ar solāro dievību centrā.<sup>33</sup>

No tā var secināt, ka saules pielūgšana bija raksturīga Centrālāzijas reģionam, no kurienes zoroastrisms nokļūst Tibetā un ietekmē Šenraba dibināto bon reliģiju. Kā jau teikts, indiešiem solārais kulta nebija īpaši aktuāls atšķirībā no tibetiešiem. Kā norāda B. I. Kuzņecovs, bon tradīcija radās Tibetā īsu laiku p.m.ē. un pārstāvēja vismaz divas lielas apakštradīcijas. Viena no tām izcēla saules dievību kā centrālo (tā sauktais bon svastikas kulta) un kultivēja svētlaimes debesu ķermenī ideālu. Otrā apakšvirzienu pārstāvēja astrologi un ekzorcisti, kas izplatīja arī paražu izbarot mirušo ķermeņus putniem un zvēriem.<sup>34</sup>

Abās apakštradīcijās var ievērot zoroastrismam raksturīgās iezīmes. Tomēr būtiskākais šeit ir tas, ka lūgšanu rata griešanu pulksteņrādītāja virzienā varētu saistīt ar seno persiešu saules kulta un ne tik lielā mērā ar indiešu solāro simboliku. Tanī pašā laikā būtu grūti galīgi noliegt iespējamo tibetiešu lūgšanu rata saistību ar indiešu rata tēlu. Tomass J. Hopkins norāda, ka vēdiskajā reliģijā sauli mēdza attēlot kā lotosa ziedu ar divpadsmit ziedlapiņām, ratu vai zelta disku. Antropomorfie saules tēli Indijā parādījās samērā vēlu, t. i., 1. gadsimtā p.m.ē. budistu mākslas un

<sup>33</sup> Thomas J. Hopkins, Saura Hinduism. *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones. USA: Thomson Gale, 2005, volume 12, pp. 8135–6.

<sup>34</sup> B. I. Kuzņecov, *Drevnii Iran i Tibet: Istoriia religii Bon*, ss. 268–269.

arhitektūras ietvaros.<sup>35</sup> Tātad rata tēls patiesi varēja ienākt Tibetā no Indijas un kļūt par lūgšanu rata vizuālo prototipu.

Ir interesantas S. P. Tjuhteņovas (*С. П. Тухтенева*) piezīmes par Centrālāzijas solārā kulta simboliku tradicionālajā ornamentācijā. Par to liecina, piemēram, *svastikas*, *meandra* un *ulzija* (bezgalības zīme) zīmju popularitāte Tibetā un plašākā Centrālāzijas kontekstā. Pētniece uzsver, ka budisms ir pārņēmis šos simbolus no arhaiskākiem Centrālāzijas kultūrslāņiem. To, ka šāda veida ornamentus plaši attēlo uz apģērba un dažāda veida virsmām, nevar uzskatīt par vienkāršu aizguvumu no budisma. Tā, piemēram, *svastika*<sup>36</sup> senajā Indijā simbolizēja visuma mūžīgo riņķojumu. Budismā tā pārtop par Dharmas ratu, ar ko tradicionāli arī saista lūgšanu rata izcelsmi. Dharmas ratam, šim Buddhas likuma simbolam, ir pakļauts viss esošais. Kopā ar citiem simboliem to mēdz attēlot uz tempļu vārtiem un audekla, kurā ietin sakrālos tekstus, uz apbedījuma segām un sadzīves priekšmetiem. Mūsdienu tibetieši mēdz attēlot ornamentus ar solāro nozīmi, apgleznojot griestus, sienas un pusdienu galdus. Svastiku un meandru attēlo uz mēbelēm un pat smago mašīnu sāniem. Šīs ornamentācijas nolūks ir pasargāt cilvēkus un dāvat viņiem svētību.<sup>37</sup>

Atsaucoties uz mākslas vēsturnieces S. Žarņikovas (*С. Жарникова*) pētījumiem par sakrālo ornamentu Krievijas Ziemeļos, S. P. Tjuhteņova atzīmē, ka tādi ģeometriskie ornamentu kā meandrs, svastika, sarežģītais krusts un citi ir klāt visu indoirāņu tautu materiālajā kultūrā, sākot no

<sup>35</sup> Thomas J. Hopkins, "Saura Hinduism", p. 8135.

<sup>36</sup> Roberts Birs piemin vairākas svastikas (Tib.: *gyung drung*) interpretācijas. Viņš atzīmē, ka Tibetā vienādi izmanto labo un kreiso svastiku. Labo ir iecienījuši budisti, bet kreiso – bon pārstāvji. Tāpat bon praktizētāji apstaigā sakrālos objektus saules gājumam pretējā virzienā, kamēr budisti to dara kopā ar sauli. (Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Boston: Shambala, 2003, p. 98.) Nav precīzi zināma labās un kreisās svastikas nozīme, it īpaši, ja tās attēlo vienu blakus otrai. Domājams, ka tās varētu nozīmēt dažādus saules ciklus, t. i., starp ziemas un vasaras saulgriežiem, kad saules gaisma vairojas, un starp vasaras un ziemas saulgriežiem, kad tā iet mazumā.

<sup>37</sup> S.P. Tjuhteneva, Ob odnom ornamente izobrazitel'nogo iskusstva altaicev. *Arheologija i etnografija Altaia*, Vipusk 1, Sbornik nauchnih trudov, sost. V.I. Soenov. Gorno-Altajsk: Institut altaistiki S.S. Surazakova, sektor arheologii, 2003, s. 142.

paleolīta līdz pat mūsdienām.<sup>38</sup> Šie atzinumi ir būtiski tādēļ, ka ļauj iekļaut tibetiešu lūgšanu ratu plašāka Centrālāzijas reģiona un seno persiešu solāro simbolu kopsakarā.

Ja mēs pieņemam, ka lūgšanu dzirnaviņas savā izcelsmē ir saistītas ar saules tēlu, tad kāda ir saules simbolikas dziļākā jēga? Lorne Ladners šajā sakarā atzīmē, ka saule ir mūžības un gaismas simbols. Tā ir pretstatīta tumsai un tās uzdevums ir atvairīt tumsas spēkus. Hinduisma solārie dievi ir spējīgi apkarot nelabvēlīgos astroloģiskos apstākļus. Pēc tibetiešu domām, lūgšanu rats līdzīgā kārtā var apkarot ārējos negatīvos spēkus, tomēr istie dēmoni, pēc budistu domām, mitinās pašā cilvēkā. Tāpēc *mani* prakse iznīcina egoismu, lepnumu, dusmas un nezināšanu. Lūgšanu cilindra vai mazo dzirnaviņu pagriešana klievē dvēseles tumsu un nes gaismu tāpat kā līdzcietība var padarīt gaišas vistumšākās bēdas.<sup>39</sup>

Saule, būdama gaismas un siltuma avots, ir arī atbildīga par augšanu. Tā dāvā gaismu un siltumu dzīvām būtnēm un liek labībai augt. Saule ir labklājības un pārticības simbols. Lūgšanu rats, it kā imitējot sauli, dziedina un dāvā visu nepieciešamo. Ne velti *mani* rata prakses arsenālā ir gaismas staru izplūšanas no *mani* rata vizualizācija.<sup>40</sup>

Viljams Simpsons ir saistījis savā starpā *pradaksīnu*, lūgšanu ratu *mani* un solāro simboliku. Atsaucoties uz Rigvēdas tekstiem, pētnieks akcentē saules gājuma neatgriezenisko un noslēpumaino raksturu. Nav nevienas varas pasaulē, kas varētu mainīt saules kustības virzienu. No tās ir atkarīga augu un dzīvo būtnu eksistence. Pastāvīgais un neatgriezeniskais saules gājums dāvā materiālos labumus. Tieši tādēļ Rigvēdā tas asociējas ar *ritu* jeb pienācīgo, pareizo, labo kustību jeb ceļu. *Rita* ir neirstošā pasaules kārtība un likums vārda plašākā nozīmē. Budisma kontekstā Dharmas jeb likuma rats pārņem saules gājuma un *ritas* pastāvīguma kvalitātes.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> S. Zharnikova, Drevnie taini russkogo severa. *Drevnost: Ari. Slaviane*, izd. 2. Moskva, 1996, s. 119. (Pēc S.P. Tiuhteneva, Ob odnom ornamente izobrazitel'nogo iskusstva altaicev, s, 142.)

<sup>39</sup> Lorne Ladner, *Wheel of Great Compassion*, pp. 18–19.

<sup>40</sup> Ibid., p. 19.

<sup>41</sup> William Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel*, pp. 104, 109–110.



Lai gan Viljams Simpsons un Lorne Ladners saista tibetiešu lūgšanu ratu ar Indijas kontekstu, tā simbolika būtu primāri jāatvasina no seno irāņu mitraisma. Mūsdienu zoroastrisms nav saglabājis daudz ziņu par solāro tematiku, jo dievs Mitra, kura tēls asociējas ar sauli, pārstāv senākus, t. i., pirms Zaratustras, irāņu ticējumus, kas ir ģenētiski tuvi vēdisma reliģiskajiem priekšstatiem. Saskaņā ar Jašt 10 tekstu Ahura Mazda, radot Mitru, piešķīra viņam tikpat augstu statusu, kāds ir viņam pašam. Mitra ir zvēresta dievs, viņš sargā Ahura Mazdas iedibināto pasaules kārtību un likumu. Viņš brauc ar zelta kararatiem, kuros ir iejūgti balti zirgi. No rīta Mitra ar saviem zirgiem strauji jā pretī saulei. Sasnieguši to, Mitras kararati pagriežas un jā pa priekšu saulei tā, ka dižais spīdekļis seko Mitram. Mitru piesauc visi: gan karavīri, kurus viņš ved kaujā, gan lopkopji un zemkopji, kuri lūdz pasargāt viņus no klejotāju uzbrukumiem un dāvēt pārticību. Viņš vēro cilvēku darbus no augšas un panāk katru likuma pārkāpēju, nogalinot to ar bultu un citu izcilu ieroču palīdzību, kuri atrodas Mitras zelta kararatos.<sup>42</sup>

Solārais kults Irānā ir saglabājies nacionālo saules dzimšanas svētku *Jalda* hipostāzē, kas iekrīt naktī starp 21. un 22. decembri. Tos uzskata arī par dieva Mitras dzimšanas svētkiem. Visgarākajā naktī nav pieņemts gulēt. Ir jāsagaida saullēkts, kas iemieso labā uzvaru pār ļauno. Nebūtu lieki atcerēties, ka zoroastrismā, kas ir duālisma reliģija, īpaši aktuāla ir cīņa starp labo un ļauno. Duālisms ir par iemeslu saasinātai labā un ļaunā, dzīvības un nāves konflikta izjūtai, kas irāņu prātos ir cieši saistīta ar fiziskās gaismas un tumsas attiecībām. Ziemas saulgrieži ir laiks, kad ar saules starpniecību ļaunais un nāve tiek uzvarēta.

Ir zīmīgi tas, ka dažādu Eirāzijas kultūru ietvaros sauli mēdza izprast gan burtiski, t. i., kā fizisku debesu ķermeni, bez kura dzīve nav iespējama, gan kā abstraktu dzīvības principu, kas slēpjas aiz materiālās saules tēla. Jau pieminētā abstraktā *ritas* principa atvasināšana no fiziskās saules kapacitātes Vēdās un līdzīga saules asociācija ar likuma dievu Mitru zoroastrismā ir pielīdzināma, piemēram, senās Ēģiptes solārajam kultam.

<sup>42</sup> I.V. Rak, *Mifi drevnego i rannesrednevekovogo Irana*. Sankt-Peterburg: Moskva: Neva, Letnii sad, 1998, ss. 136–140.



Andrejs Zubovs un Olga Zubova savā pētījumā par senās Ēģiptes reliģiju norāda, ka aiz saules tēla, kuras personifikācija bija dievs Ra, slēpās senā cilvēka soterioloģiskie priekšstati. Rietošā saule naktī turpina spīdēt citās debesīs. Dienas laikā Ra laiva peld pa debesu Nīlu, bet naktī – pa citu, t. i., aizsaules Nīlu. Savienošanās ar Ra tika uzskatīta par mūžības iegūšanas garantu. Tieši tādēļ *Vārtu grāmatā*, kas pārstāv Jaunās valsts (XIX–XX dinastijas) periodu, mirušie sveic dievišķo sauli kā mūžību un bezgalību (I, 178). Saullēkts asociējās ar pasaules radīšanu un uzvaru pār nāvi.<sup>43</sup>

Paralēles starp indoīraņu un senās Ēģiptes solāro simboliku kontekstuālisma uztverē ir nejaušas, toties seno latviešu un seno irāņu reliģijām ir kopīgs kultūrvēsturisks un reliģisks konteksts, pateicoties kopīgām indoāriešu saknēm. Tibetas bon reliģija, kā arī zoroastrisms sniedz maz informācijas saules kulta semantikas noskaidrošanā, kamēr dainās apliecinātais saules kults var būt palidzošs. Līdzīgi seniem ēģiptiešiem senie latvieši nošķīra šo sauli no viņa saules, kur saule nakšņo. Katrs saullēkts liecina par to, ka tumsa to nenorija. Saule atdzimst katru rītu un tādēļ kļūst ne tikai par nemirstības simbolu, bet arī par starpniecī starp dzīves un nāves pasauli. Saulei ir zināms ceļš, kas ved no vienas pasaules uz otru. Rietošā saule ņem sev līdzī mūsu bēdas, slimības un visu, kas ir saistīts ar iznīcību. Tā paņem līdzī arī to cilvēku dvēseles, kas šajā dienā nomira. Dzīvo un mirušo pasauli nodala vārti, pie kuriem aug saules koks, kas savukārt asociējās ar pasaules koku. Ir zīmīgi tas, ka reizēm saules koku aizstāj debesu dzirnavu ass. Vaira Viķe Freiberga paskaidro, ka ar dzirnavām ir domāta ierīce, ko latviešu sievas pagrieza a roku, aktīvi izmantojot to lauksaimniecībā.<sup>44</sup> Ir zīmīga gan saules saistība ar dzīvības un pēcnāves eksistences ideju, gan nepārprotamas paralēles starp irāņu un latviešu solāro simboliku, gan debesu dzirnavu tēls, kas spēlē pasaules ass lomu un tik ļoti atgādina tibetiešu lūgšanu dzirnaviņas ar to asi *srog shing*.

<sup>43</sup> Andrei Zubov, Olga Zubova, *Religiia Drevnego Egipta, chast 1: Zemlia i bogi*. Moskva: RIPOL klassik, 2017, ss. 63–64.

<sup>44</sup> Vaira Viķe-Freiberga, Saule. *Encyclopedia of Religion*, second edition, ed. Lindsay Jones. USA: Thomson Gale, 2005, volume 12, p. 8132.

Saules metafiziskā interpretācija neanulē latviešu zemniekam tik svarīgo saules kā lauku auglības regulētājas lomu. Latviešu saule līdzīgi Vēdu Savitri (skt. *Savitri*) ir dāsnā devēja, nabagu un bāreņu aizstāve. Saules cikliskā aktivitāte diennakts un gadalaiku ietvaros padara to par dievišķā principa, likuma, kārtības un taisnīguma vizuālo iemiesojumu<sup>45</sup> tieši tāpat kā tas ir vēdiskās *ritas* gadījumā.

Haralds Biezais, atsaucoties uz latviešu zemnieka totālu atkarību no nepielūdzamās dabas procesu regularitātes, sniedz pietiekami pragmatisku saules kulta paskaidrojumu. Cilvēks, kurš dzīvo pie dabas krūts, ir nemitīgi pakļauts nemainīgai un nepielūdzamai dabas cikliskajai kārtībai. Nav grūti iedomāties zemnieka dzīves apstākļus, kad izdzīvošana ir pilnībā atkarīga no dabas pasaules. Neražas gads, lopu slimība, nāve u. c. var kļūt par bada, posta un nāves iemeslu. Visi svarīgākie dzīves notikumi ir saistīti ar sauli: “Saules gaitai pie debesīm kā dienas un nakts, tā arī gada laiku maiņā ir vislielākā nozīme. Tieši šīs maiņas negrozāmā regularitāte piepilda zemnieka apziņu.”<sup>46</sup>

Tas, ko H. Biezais rakstīja par latviešu zemnieku ikdienu, tikpat lielā mērā attiecas uz tibetiešu zemniekiem. Lopkopja-klejotāja ikdiena arī ir atkarīga no dabas cikliem un tai skaitā no saules gājuma. Prominentais Tibetas reliģiju pētnieks Džuzepe Tuči (*Giuseppe Tucci*), analizējot tibetiešu populāro jeb tautas reliģiju, raksturoja to kā vienu no klejotāju garīgās pasaules izpausmes formām. Klejotāju ikdiena nav saistīta ar zemi, toties viņi ir pakļauti virszemes stihiju ietekmei,<sup>47</sup> starp kurām centrālā bez šaubām ir saule.

\*\*\*

Analizējot *mani* rata prakses norisi un efektus, esam atklājuši tās nepārprotamo piederību uzticības reliģiozitātei, kuras popularitāte Tibetā var būt saistīta gan ar Mahājānas līdzcietības ideju, kas ir ienākusi šajā teritorijā no Indijas, gan ar irāņu izcelsmes uzticības kultu ietekmi uz tibetiešu

<sup>45</sup> Vaira Viķe-Freiberga, Saule. *Encyclopedia of Religion*, p. 8133.

<sup>46</sup> Haralds Biezais, *Seno latviešu debesu dievu ģimene*, 137., 142. lpp.

<sup>47</sup> Džuzepe Tuchi, *Reliģii Tibeta*. Sankt-Peterburg: Evraziia, 2005, s. 264.

reliģiju. Automātiskās efektivitātes paradigma acīmredzot ir saistīta ar kosmocentrisko pasaules skatījumu, kas ir raksturīgs šamanismam kopumā un Tibetā pastāv līdzās klasiskā budisma psihocentrismam. Automātiskā efektivitāte, kad mantras spēks tiek nodots dzīvām būtnēm caur dabas stihijām praktiski bez cilvēka starpniecības, ir saistīta arī ar seno irāņu stihiju dievišķošanu, kas varēja ietekmēt tibetiešu reliģiskos priekšstatus. *Mani* rata uzbūve ar dzīvības koku centrā padara to radniecīgu Centrālāzijas šamanismā sastopamajiem pasaules asi, pasaules koku un šamaņa koku imitējošiem kulta objektiem, kas ir, piemēram, *obo*. Visbeidzot *mani* dzirnaviņu griešana pulksteņrādītāja virzienā ļāva aizdomāties par *pradakšinas* nozīmi un iespējamo *mani* rata saistību ar senajiem indoīrāņu solārajiem kultiem.

## Tibetan Prayer Wheel Mani Chos 'Khor (Ma-ni 'Khor-lo): Possible Semantic Roots

### Summary

In the context of postmodern anthropology of religion, the studies dedicated to the human body and material culture are rather popular. Their purpose is to show how beliefs, religious practice and religious experience derive from the material dimension of human existence. Although thematically the present paper analysing the semantic roots of Tibetan prayer wheel *mani chos 'khor* (*ma-ni 'khor-lo*) should be attributed to the anthropology of religion, it is however implemented in the field of the phenomenology of religion. The task of the present research is to make use of the phenomenological structural analysis in order to look for more extensive historically, culturally and psychologically determined structures of human experience. The symbolism of the prayer wheel is linked to the Buddhist and Shamanistic cosmology, devotional religious practices as well as to the solar and other specifics of beliefs in Central Asia.

**Keywords:** anthropology of religion, Tibetan Prayer Wheel, Tibetan religious artefacts

Aīda Rancāne

---

## AR SENČU KULTU SAISTĪTĀS MASKOŠANĀS TRADĪCIJAS LATVIJĀ

*Rakstā aplūkotas trīs masku grupas – vecīši, dādi un ķekatas, kurām vērojama saistība ar senču kultu – ticību priekšteču dvēselēm un to godināšanu. Lai gan cilvēka pāreja citā pasaulē ir vienvirziena ceļš, pastāv limitēti laika periodi, kad aizgājēji jeb veļi tiek uzlūgti apmeklēt dzīvus, lai ar tiem notiktu kāda noteikta veida saskarsme. Pārlicība par senču klātbūtni izpaužas ne tikai veļu laika tradīcijās, bet arī maskošanās tradīcijās, kuras rituālajā gadā pakāpeniski nomaina viena otru. Pētījumā apgalvojums par masku saikni ar auglību un morāli pamatots ar simbolisma klātbūtni konkrētos tradīcijas elementos. Uz senču kultū balstīto maskošanās jēgu norāda masku antropomorvais izskats, nosaukums, ar viņsauli un pēcnāves dzīvi saistīto mītisko priekšstatu simboliskais atveidojums. Rakstā skaidroti minēto masku grupu nosaukumi un to saikne ar veciem ļaudīm, vecvecākiem, zemākajiem sociālajiem slāņiem, garu pasauli. Lai arī kopīgā maskošanās ideja ir balstīta kolektīvajā mītiskajā apziņā, nozīmīgs ir masku gājienu konteksts, kurā mītiskais priekšstats modificējas atšķirīgos personāžos. Atšķirībā no veļu mielošanas tradīcijas, masku rituāli nepārstāv personiskas, ģimeniskas attiecības ar senčiem. Maskas tajos simbolizē kolektīvos, bezpersoniskos, mītiskos senčus, kuros maskotāju mielošana izpaužas kā ziedošana senču gariem.*

*Atslēgas vārdi:* Maskas, senču kults, vecīši, dādi, ķekatas

## levads

Masku<sup>1</sup> lietošana zemnieku dzīvē rituālā gada ietvaros ir būtiska latviešu tradicionālās kultūras sastāvdaļa. Materiāli, kas norāda uz maskošanās tradīcijām Latvijā, lielākoties attiecas uz rudens, ziemas un pavasara sākuma periodu. Citiem vārdiem sakot, masku lietošana kalendārajos svētkos saistīta ar gada tumšā laika periodu – kad dienas garuma attiecība pret nakts garumu novirzās par labu pēdējam.

Binārais pasaules tvērums kā universāls, noturīgs priekšstats, kas sastopams daudzās kultūrās, ļauj gan laiku, gan telpu strukturēt opozīcijās.<sup>2</sup> Konkrēts laika intervāls – kalendārais saules gads, kas regulāri atkārtojas, zemnieku kultūrā tiek iedalīts ziemas un vasaras laikā<sup>3</sup> jeb tumšajā un gaišajā gadalaikā. Latviešu folklorā iekodētajā mītiskajā apziņā saules gaita gada garumā vai dienas un nakts garuma maiņa simboliski iezīmē mītisko kalnu vai ozolu, kura virsotnē un pakājē saule nonāk attiecīgi Jāņos un Ziemassvētkos. Pavasarī un rudenī, kad diena vienāda ar nakti, saule atrodas sava ceļa viduspunktā – “ne kalnā, ne lejā”<sup>4</sup>, kā tiek dziedāts Lieldienu dziesmā. Tā šķērso nosacītu robežlīniju, tādējādi sadalot pasauli virszemē un pazemē, un ļaujot telpai pārņemt dažas laika īpašības. Līdzīgi duālais telpas struktūrējums savējā un svešajā pasaulē jeb cilvēkam piederošajā šajā saulē un visam necilvēciskajam, dzīvniekiem, gariem, mirušajiem un dieviem piederošajā citsaulē parāda, ka telpa tikusi uztverta kā neviendabīga, pārdzīvojama realitāte. Tā kā abas kategorijas – gan telpa, gan laiks – pēc būtības ir vienlīdzīgas, vienādi organizētas un savstarpēji nosakāmas,

<sup>1</sup> Maskas definīcijā tiek iekļauta ne tikai maska kā priekšmets, ar ko aizsedz seju vai liek virs galvas, bet arī atbilstošs apģērbs, krāsojums un darbība, kas ietver maskai atbilstošas kustības, ritmu, dejas, mūziku, tekstus un citas izdarības.

<sup>2</sup> Skat.: Levi-Stros K. *Mifologiki. Syroe i prigotovlennoe 1*. Moskva, Sanktpeterburg: Universitetskaja kniga, 2000.

<sup>3</sup> Lyle E. The Indo-European Ritual Year as a Two-phase Cycle, Including a Period of Reversal. *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2008, p. 11–21.

<sup>4</sup> Lieldienu dziesma no Latgales: “Nakariti šyupeleiša Ni kolnā(i), ni lejā! Kolnā mani vēji pyute, Lejā ļaudis aprunov”. Skat.: Vītolīņš J. *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīga: Zinātne, 1973, 166. lpp.

mītiskajā apziņā tās ir cieši saistītas un sakrālajā svētku laikā nav atdalāmas viena no otras. Telpa tiek tvērtā tikai attiecībā pret kādu konkrētu laika sprīdi.<sup>5</sup> Tādējādi var teikt, ka laiks – gada tumšā puse – simboliski iezīmē telpas citādo pasauli, kas piederīga dažādiem dabas spēku vai mirušo cilvēku gariem un caurstrāvo cilvēka apdzīvoto telpas daļu. Tā var būt klātesoša dažādos kosmoloģiskos līmeņos, tajā skaitā šaižemē.

Latviešu tradicionālo masku izskats un darbošanās rāda, ka šādi personāži nav piederīgi ikdienas pasaulei. Lai gan masku tradīcijas uzturētāji ir paši cilvēki, tomēr tēli, ko viņi demonstrē rituālajās darbībās, ir citas, viņiem svešas telpas iemītnieki. Uz to norāda pašu maskoto skaidrojumi, viņiem ierodoties lauku sētā. Smiltenes pagastā *maskarāti*<sup>6</sup> paziņo, ka viņi nāk “pār trejdeviņām jūrām, pār trejdeviņiem kalniem, caur trejdeviņiem mežiem, no tālām, tālām zemēm” (LFK 1640, 9004). Cita masku grupa – *budēļi* dziesmās vēsta, ka viņi trīs vai citkārt septiņi gadi gulējuši pazemē – paseknī (LFK 33408) vai čakārņu bedrē (LFK 54499(572)), vai nākuši no Rīgas (LFK 33489(241)). Minētais ilustrē citpasaulei vai viņpasaulei piederīgo iemītnieku manifestāciju, kas norit attiecīgi gada tumšajā periodā.

Simbolisma klātbūtne pašā maskošanās tradīcijā un tās plašākajā kontekstā parāda šīs tradīcijas nozīmību. No paaudzes paaudzē mantojot konkrētas materiālas lietas vai darbības, būtisks ir to simboliskais aspekts. Kā uzskata S. Dž. Bronners (*Simon J. Bronner*), rituālās darbības dalībniekiem, apzinoties tās radītājus, bija svarīga šīs darbības uzturēšana, jo tai piemita sava simboliskā jēga.<sup>7</sup> Saskaņā ar S. Dž. Bronnera uzskatu, tradīcijas izpētē pat svarīgāk ir analizēt to, kas ir dzirdams un redzams aiz acīmredzamā.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Toporov V. Prostranstvo i tekst. *Tekst: semantika i struktura*. Moskva: Nauka, 1983, s. 227–284.

<sup>6</sup> Rudens perioda masku grupa Vidzemē. Skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošanās Latvijā*. Rīga: LU FSI, 2009, 44. lpp.

<sup>7</sup> Bronner S. J. *Explaining Traditions. Folk Behavior in Modern Culture*. Lexington: University Press of Kentucky, 2011, p. 27–28.

<sup>8</sup> Turpat, 2011, p. 10.

Maskas nav vienīgās, kas piederīgas citam ontoloģiskam statusam. Rudenī, visbiežāk laikā starp Miķeļiem (29. septembris) un Mārtiņiem (10. novembris), Latvijas novados tradicionāli atzīmēts veļu laiks. Mirušo klātbūtne konstatējama arī Ziemassvētku tradīcijās. Šādām tradīcijām pamatā ir uzskati par dzīvību un nāvi, kas paredz cilvēka pāreju no šīs saules viņā saulē un tālāko pēcnāves eksistenci.

Šajā rakstā tiks aplūkotas tās masku grupas, kurās vērojama kāda saistība ar senču kultu – ticību priekšteču dvēselēm un to godināšanu. Tādējādi pētījuma nolūks ir vispārzināmo apgalvojumu par masku saikni ar auglību un morāli pamatot konkrētās latviešu tradīcijās un parādīt tos tradīcijas elementus, kas skaidri norāda uz senču kultā balstīto maskošanās jēgu. Uz šādu maskošanās un senču kulta savstarpējo saistību var norādīt gan masku antropomorfa izskats, gan to nosaukums, gan arī ar viņsauli un pēcnāves dzīvi saistīto mītisko priekšstatu simboliskais atveidojums.

### Senču kults latviešu tradīcijās

Senču kulta pamatā ir pārliecība jeb ticība, ka cilvēku veido divas substances – ķermenis un gars. Mirušajiem nereti tiek piedēvētas dievišķas īpašības, un tiem par godu organizē svētkus vai atsevišķus rituālus, kuros godina viņu piemiņu un lūdz senču garu palīdzību. Daudzās pasaules tautu kultūrās mirušo gari tiek uzskatīti par aktīviem ģimenes locekļiem, kas var ietekmēt pēcnācēju labklājību, lauku ražu un mājlopu audzēšanu, vai mūsdienās – veiksmīgu uzņēmējdarbību.<sup>9</sup> Šāda uzskatu sistēma balstās ticībā dvēselei vai garam, kas turpina dzīvot pēc ķermeņa nāves, un tieši šī garīgā substance tad arī turpina attiecības ar dzīvajiem.

Līdzīgi reliģiskie vai mītiskie uzskati un metodes, kas palīdz risināt nāves un nemirstības jautājumus, atrodami latviešu folklorā un tradīcijās. Šādus uzskatus apliecina bērni, kā arī citu cilvēka mūža godu un gadskārtu

---

<sup>9</sup> *Ancestor Worship*. [Tiešsaiste] Pieejams: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/other-religious-beliefs-and-general-terms/religion-general/ancestor-worship> (skatīts 05.05.2019.)



svētku tradīcijas. Cilvēkam mirstot, pazīstama ieraža ir attaisīt durvis un logu. Šādas rīcības mērķis ir ļaut mirēja dvēselei netraucēti izkļūt laukā no mājas.

*Kad mirējs mirst, tad jālaiž durvis jeb logi vaļā, lai dvēsele tek laukā. (LTT 20765)*

Līdz mūsdienām saglabājušās bērnu mielasta galda klāšanas tradīcijas, kuras nosaka mirušā piemiņai galda galā novietot tukšu šķīvi ar galdaiederumiem, bet blakus šķīvim – iededzinātu sveci. Ar eglu zariem dekorē mirušā krēslu.<sup>10</sup> Noliktie trauki un krēsls parāda uzskatu, ka mielastā piedalās pats aizgājējs. Pēc antropologa Alberta Baiburina (*Al'bert Baiburin*) domām, bērnu mielasta saimnieks ir pats nelaikis. Par to liecina vairākas mielasta īpatnības – uz kapiem atnākušo nepazīstamo bērnu viesu aicināšana aizgājēja vārdā uz mielastu, vietas iekārtošana aizgājējam galda galā pie svētbildēm, ēdienkarte, kurā iekļauti vārīti zirņi, pupas un putra, bērnieku uzvedība mielasta laikā utt.<sup>11</sup> Ticība aizkapa dzīvei parādās bērnu mielastam kaujamā lopa izvēlē, jo “[..] bērēm kautie lopi esot viņā saulē nelaikā jājamie zirgi [..]” (LTT 2080).

Uzskats, ka dvēseles dzīve pēc nāves nebeidzas, parādās ceļotāju, mūku un misionāru aprakstos, kurus piemin K. Straubergs savā rakstā latviešu tautas dziesmu izdevumam.<sup>12</sup> Piemēram, 15. gadsimtā ceļotājs de Lannua, aprakstot kuršu mirušo apbedīšanu pēc sadedzināšanas ozola malkas sārtoš, min, ka līdzī kapā vai uz sārta tiek dots viss vajadzīgais dzīvei viņšaulē. Par ticību aizkapa dzīvei liecina arī greznie kapu inventāri. Valodnieks un etnogrāfs Pēteris Šmits min priekšmetus, kas tikuši likti zārkā līdzī aizgājējam – nauda, suseklis, peramā slota, adata, pudele degvīna vai alus, pipe,

<sup>10</sup> *Bēru mielasts – no senām tradīcijām līdz mūsdienām.* [Tiešsaiste] Pieejams: <https://memorialservices.lv/lv/jaunumi/beru-mielasts-no-senam-tradicijam-lidz-musdienam> (skatīts 20.05.2019.)

<sup>11</sup> Baiburin A. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheski analiz vos-tochnoslavjanskikh obrjadov.* Sanktpeterburg: Nauka, 1993, s. 117.

<sup>12</sup> Straubergs K. Pie mūžības vērtiem. *Latviešu tautas dziesmas.* IX sēj. Kopenhāgena: Imanta, 1956, 91.–104. lpp.

tabaka, šķiltavas, bet kapā – ēdiens, dzēriens, nauda, darbarīki u. c.<sup>13</sup> Lidzīgu aprakstu par latviešiem 13. gadsimtā sniedz angļu mūks Bartolomejs, vēstot, ka mirušos dedzina apģērbtus labākajās drēbēs, līdzī dodot aitas, vēršus u. c. lopus un dzīvniekus, arī vergus un kalpones un citas lietas. Pēc K. Strauberga domām, ticība pēcnāves dzīvei saglabājusies arī vēlāku gadsimtu tradīcijā, kad pēc bērēm sadedzina mirušā mantas, drēbes un gultas cisas.<sup>14</sup>

Senču kults visbiežāk tiek praktizēts sabiedrībās ar spēcīgām radniecīgajām līnijām vai citām sabiedrības grupām, kuru nepārtrauktība, stāvoklis un resursu kontrole ir atkarīga no paaudžu paaudzēm. Šādās sabiedrībās senči kļūst par reliģiskās darbības fokusu. Vēl viens nosacījums senču kulta pastāvēšanai sabiedrībā ir ticība aktīvai garu pasaulei. Šādā kontekstā atbilstoši radniecīgais un rituāli definētais mirušais joprojām ir interaktīvs cilts un ģimenes loceklis, kuru aprūpē un godina dzīvie. Mirušie kā dievišķās varas avots vai šī dievišķuma starpnieki dzīvajiem un pēctecīgajām paaudzēm pretī dod labklājību. Kopumā senči, kurus godina, tiek uztverti kā dzimtas sociālās un morālās kārtības aizbildņi vai autoritātes, taču tos parasti nav viegli iepriecināt. Viņu ietekme uz dzīvajiem, pieaugot ģenealoģiskajam attālumam līdz pēcnācējiem, proporcionāli samazinās. Tāpēc senču spēks ir ambivalents. Viņi var gan sodīt ar slimībām, neražu un citām nelaimēm, gan apbalvot, sniedzot bagātīgu ražu un auglību, tādējādi nodrošinot komfortu un drošību, taču vienlaicīgi arī noteiktību neviennozīmīgajā kosmosā.<sup>15</sup> Bez senču aizsardzības un atbalsta dzīvie viegli kļūst par burvju un ļaunprātības upuriem.<sup>16</sup>

Ja cilvēka dzīve pakļaujas noteiktai izpētei, jo dzīvais cilvēks var kaut kādā veidā iedarboties uz pasauli, tad nāve pārtrauc visas šīs attiecības. Nāve pārceļ cilvēku aiz tā sliekšņa, aiz kura nevar ielūkoties neviens no

<sup>13</sup> Šmits P. *Latviešu mitoloģija*. (1926) Autorizdevums, 2019, 61. lpp.

<sup>14</sup> Straubergs K. Pie mūžības vārtiem. *Latviešu tautas dziesmas*. IX sēj., 91.–104. lpp.

<sup>15</sup> *Ancestor Worship*. [Tiešsaiste] Pieejams: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/other-religious-beliefs-and-general-terms/religion-general/ancestor-worship>. (Skatīts 05.05.2019.)

<sup>16</sup> *The Ancestor Cult*. [Tiešsaiste] Pieejams: <http://www.abenatribalart.com/exhibits/ancestor-cult>. (skatīts 05.05.2019.)

dzīvajiem. Tātad nāvi nevar skaidrot pašu par sevi. To var skatīt vai nu attiecībā pret dzīvi, vai analogijā ar to. Pēdējā kā pēcnāves dzīve tad visbiežāk kļūst par reliģijas darbības sfēru.

*Mīlē mani šī saulīte,  
Viņa saule nemīlēja:  
Šī saulīte man zināma,  
Viņa saule nezināma. (LFK 27370)*

Pēc reliģiju pētnieka Mirčas Eliades (*Mircea Eliade*) domām, arhaisko sabiedrību cilvēks tiecās uzvarēt nāvi, piešķirot tai tādu nozīmi, ka galu galā tā pārstāja būt kā beigas, bet kļuva par pārejas rituālu. Citiem vārdiem sakot, senajām tautām cilvēks mirst šīs zemes dzīvei un tas nav būtiski.<sup>17</sup> Līdzīgi latviešu tautas uzskatos miršana un nāve ir tikai pārejas moments turpmākajai dzīvei:

*Šai saulē, šai zemē  
Viesiem vien padzīvoju;  
Viņa saule, viņa zeme,  
Tā visam mūžīgam. (LFK 27760)*

Kā raksta folklorists Kārlis Straubergs, latviešu uzskati par dzīvību un nāvi gan paredz mirēja aiziešanu no šīs dzīves, bet aizgājējs, netaisnīgs nav ar to no dzīvo sabiedrības izslēgts un joprojām paliek savas dzimtas loceklis. Viņš neredzamā vai pārveidotā izskatā ir kopā ar palicējiem priekos vai citos svarīgos dzīves brīžos. Tas saistīts ar seno apbedīšanu vai nu mājas tuvumā, vai tieši pašā mājā, pie pavarda.<sup>18</sup>

Veļu kults bijis senlatviešu dzīves svarīga sastāvdaļa, uzskata filozofs Roberts Mūks. Tas cilvēku ievadīja saskarē ar mirušajiem, ko dzīvie uzskatīja par saviem sarggariem. Tādā veidā ļaudis ik gadus atjaunoja, stiprināja un uzturēja divu pasaulu sakaru. Viņaprāt, mirušie turpina dzīvot citā veidā, tajā pašā laikā viņi visu dzird, redz, saprot, zina un var darīt to, ko

<sup>17</sup> Eliade M. *Mify, snovidenija, misterii*. Moskva, 1990, s. 264.

<sup>18</sup> Straubergs K. Pie mūžības vārtiem. *Latviešu tautas dziesmas*. IX sēj., 91.–104. lpp.

dzīvie nespēj. Šādā nozīmē, uzsver R. Mūks, velis kā cilvēka tēls, t. i., viņa īstā būtība, viņšaulē ir dzīvāks par dzīvajiem.<sup>19</sup>

Latviešu tautas ticējumos ir aprakstīts priekšstats par mirušo senču funkcijām un sadarbību ar šai saulē palikušajiem.

*Veļi katru gadu veļu laikā sapulcējoties zemes apakšā un apspriežot, kas pagājušā gadā darīts un kas nākamā gadā darāms. Viņi arvien pārrunānot par saviem piederīgiem, kas vēl dzīvi. Bet, lai izzinātu, vai piederīgie labi dzīvo, tad veļi veļu laikā dažreiz izklistot pa druvām, ēkām un visiem kaktiem, pat gultas cīsas izokškerējot un naudas krātuves pārraugot. Tā ložņādami, veļi smalki noklausoties, ko ļaudis runā. Mīļiem piederīgiem viņi arī iečūkstot labus padomus ausīs. Vecās drēbēs veļi negribot apkārt staigāt, kādēļ viņiem vajagot dot labu apģērbu. (LTT 32485)*

Folklorā sastopams bagātīgs jēdzienu klāsts, kas saistīts ar sevis apjēgumu pēcnāves eksistencē – augums, miesa, nelaiķis, mironis, dzīvais mironis, dvēsele, gars. Par mirušajiem kopumā pēcnāves kontekstā tiek lietoti apzīmējumi – gari/gariņi, veļi, leļi, ilģi, nelaiķi, pauri/pauriši, urguči, ēni, māži, māžekļi, mānikļi, ļauķi, veciši, vecie, vecajie, velēnieši u. c. Daudzi šie apzīmējumi ir vietvārdi un izsaka vienu un to pašu nojēgumu. Tostarp veļi saukti citos vārdos, balstoties arī uz aizliegumu lietot īsto sakrālo nosaukumu. Ticējumos, kas saistīti ar mirušo pieminēšanu rudens periodā, veļu laiks tiek saukts arī par garu dienām, gariņu vai vecišu laiku, Dieva dienām, tēvu dienām, paminkām, zemlikām u. c. Šajā laikā latviešu tradīcijās svin mirušo dvēseļu mielojamus svētkus jeb garu vakaru, jeb visu dvēseļu dienu.

*Priekš veļu vakara to dienu visi mājas ļaudis taisījās uz veļu saņemšanu: sievietes vārija gardus ēdienus, sevišķi biezu putru, vīriēši sataisīja rijā garus galdus, kaktos saslēja meijas jeb izpušķoja veļu nodomāto mitekli ar citiem zaļumiem. Puiši taisīja vairāk durkņus, kur vakarā varētu skalus kārt un veļiem būtu gaišāka ēšana. Vakaram*

<sup>19</sup> Mūks R. *Ceļā uz Rietumu nirvānu – caur Latviju*. Rīga: Valters un Rapa, 2000, 105.–106. lpp.

*metoties, garie galdi tika piekrauti ar visādiem ēdieniem un tad, logus un durvis attaisījuši vaļā, lai veļiem būtu vieglāka ienākšana, sacīja: "Nāci, nāci Veļu māte, ko par miegu bēdājies. Atradīsi biezū putru gara galda galiņā." Prom ejot, mājas tēvs visiem piedodināja, lai neviens nepaliekot pirtī jeb rijā pa nakti un mājā lai visi izturoties godīgi. Rītā visa mājas saime apēda Veļu mātes svētītos ēdienus un priecājās, ka tagad aizgājušie gari stāvēt ar viņiem tuvā sakarā. Vēl tagad pie mums vecas vecenītes tura pirtis par svētām vietām un nelaiž tur nekādus darbus darīt. (LTT 32545)*

Vairums folkloras pētnieku atzinuši, ka latviešu folklorā nav saskatāmi precīzi sistematizēti uzskati par auguma, dvēseles un veļa attiecībām un nodalīšanos pēc nāves.<sup>20</sup> Jāteic, ka folkloras tekstos nereti kā sinonīmi tiek lietoti mirušo līdzcilvēku pēcnāves apzīmējumi – veļi, gari, dvēseles. Autors apgalvojumam, ka latviešu priekšstatos cilvēks sastāv no auguma, veļa un dvēseles, ir gleznotājs, mākslas teorētiķis, publicists, pilskalnu pētnieks, dievturu draudzes izveidotājs Ernests Brastiņš. Velis, pēc viņa domām, ir auguma un dvēseles starpnieks, jo paši tie ir pārāk dažādi un nevar apvienoties.<sup>21</sup> Pēc filozofa Riharda Rudzīša domām, dvēsele, mūsu senču uzskatā, ir augstāks spēks cilvēkā, smalka, dievišķa būtne, tērpta augumā, bet velis – cilvēka smalkākās jeb psihiskās būtnes rupji jutekliska daļa, tīrās dvēseles apvalks.<sup>22</sup>

Nāve, kas nav neesamība, bet ir cīesamība, latviešu tradicionālajā kultūrā atspoguļojas kā pāreja citā pasaulē. Šī cit pasaule var tikt iezīmēta kā nezināma, ačgārna, drūma, taču vienlaikus ir apliecināts priekšstats par dzīvošanu viņā saulē ar zemes dzīvei līdzīgu, bet tomēr vieglāku eksistenci Dieva tuvumā.

<sup>20</sup> Mackova-Treile J., Misāne A. Pasaulskatījums latviešu folklorā. *Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem. Antoloģija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995, 17.–39. lpp.

<sup>21</sup> Brastiņš E. *Tautai, Dievam, Tēvzemei*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1993, 16. lpp.

<sup>22</sup> Rudzītis R. Dvēsele senlatviešu pasaules uzskatā. *Latviešu literatūras vēsture*. 1. sēj. Rīga: Literatūra, 1935, 360.–369. lpp.

*Es uzkāpu debesīs  
 Pa tiem pupas zariņiem.  
 Es redzēju Dieva dēlu  
 Siekiem bites mērojot.  
 Pavaicāju Dieva dēlu,  
 Ko dar' manis tēvs, māmiņa;  
 Vaj tie kūla Dieva rijas,  
 Vaj mēž Dieva laidariņu.  
 Tie nekūla, tie nemēza,  
 Viegļu darbu vien darīja,  
 Viegļu darbu vien darīja  
 Augstos saules kalniņos:  
 Tēvis pūta āža ragu,  
 Ganot Dieva kumeliņus;  
 Māte kāra villainītes  
 Zeltābeļu zariņos. (LFK 4988)*

Dzīve latviešu uzskatos, kas atspoguļojas folklorā, nebeidzas līdz ar fizisko nāvi. Dzīvība un nāve ir vienotā esamības riņķojuma divi aspekti. Nāve tiek tverta kā cita, specifiska, atšķirīga iniciācijas forma, dzīves jauna pārradīšana pēc fiziskās nāves, kas šajā pasaulē turpinās veļu jeb senču kultā.

### No senču dvēselēm līdz maskām

Tradicionālajā kultūrā veļu laiks, kas iestājas rudenī pēc ražas novākšanas, saistīts ar pateicību senčiem par ievāktu ražu un tradicionāli izpaužas dzimtas kapu apmeklēšanā, dvēseļu aicināšanā uz aizgājēju sētām, kā arī to mielošanā. Neskatoties uz to, ka cilvēka pāreja citā pasaulē ir vienvirziena ceļš, pastāv limitēti laika periodi, kad aizgājēji jeb veļi tiek uzlūgti apmeklēt dzīvos, lai ar tiem notiktu kāda noteikta veida saskarsme. Satiksmei ar veļiem piemīt vairāk iekšēja pārdzīvojuma raksturs, jo tajā netiek iesaistītas cilvēka maņas. Piemēram, izpaliek vizuālais aspekts, jo gari ir

neredzami. Lai gan ticējumos fiksēti apraksti par veļu izskatu – melni kamoli, cilvēku izskats, linu sauļas lielums (LTT 32483, 32484) vai arī dažkārt tie salīdzināti ar rudens dabas parādību – miglas vāliem, tomēr par veļu cimošanos un viņu bijušo klātbūtni cilvēks var pārliecināties vien pēc netiešām norādēm – veļiem noliktā ēdiena vērošanas nākamajā rītā, vai tas ticis aizskarts, apēsts.

*[..] Senāk tēvu dienās nesuši ēdienus uz riju vai pirti un rītā gājuši skatīties, vai mirušo dvēseles ir ēdušas. Ja ēdieni bijuši noēsti – [..] tā bijusi laba zīme, jo tad mirušie bijuši mierā. Ja ēdieni nebijuši aizskarti, tad licēji bijuši bēdīgi, domādami, ka mirušie neesot apmierināti. (LTT 32514)*

Rudens perioda maskošanās tradīcijās var saskatīt ciešu saistību ar senču kultu. Ir pamats uzskatīt, ka maskas darbojas kā senču reprezentanti, kas noteiktā laikā ierodas šajā saulē. Vispirms nozīmīgi, ka rudens perioda masku gājieni norit tradīcijās noteiktajā veļu laikā, kas, lai arī novados ir atšķirības, lielākoties ilgst no Miķeļiem līdz Simjūdiem vai Mārtiņiem, ko uzskata jau par ziemas sākumu. Pirmie masku gājieni, kā atzīmēts arhīvu materiālos, notikuši jau Miķeļos, turpinājušies veļu laikā ar noslēgumu Mārtiņu vakarā (LFK 702, 64).

Par masku saistību ar senčiem liecina to nosaukums – *vecīši* vai dažviet *vakara vecīši*, kas nozīmē vecus cilvēkus. Mārtiņos šī tipa maskas sauktas par *Mārtiņu vecīšiem* vai *večiem*.<sup>23</sup> *Vecīši* ir arī viens no veļu nosaukumiem. “*Miķeļos gaidīja vecīšus – miroņu dvēseles – tā: izvārīja biežputru ar gaļu, ienesa aizkrāsnē un sacīja: “Ēdat nu, vecīši!”*”<sup>24</sup>

*Vecīšu* maskas ir antropomorfas. Lai gan, folklorists Jānis Alberts Jansons norāda, ka *vecīši* dažreiz mēdza pārgērbties arī par kokiem,<sup>25</sup> tas nemaina uzskata pārlicību par kopību ar senču pasauli, kurā tēva, mātes, bāleliņu un citu ģimenes locekļu lomu var pildīt attiecīgie koki – ozols,

<sup>23</sup> Rancāne A. *Maskas un maskošanās Latvijā*. Rīga: LU FSI, 2009, 43.–47. lpp.

<sup>24</sup> Lerhis-Puškaitis A. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 1. sēj., 7. d., 290. lpp. Citēts pēc: Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996, 319. lpp.

<sup>25</sup> Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*. Rīga: Zinātne, 2010, 197. lpp.



*Vecišu* maskas. Starptautiskais masku tradīciju festivāls Vecumniekos 2014. gadā.  
Foto no personiskā arhīva.

liepa, vitoli utt. Liecībās fiksētā *vecišu* izskata būtiska iezīme ir to drēbju gaišums, kas norāda uz saikni ar mirušo pasauli. Līdzīgu saikni iezīmē uz otru pusi izgriezts kažoks, kas arī minēts kā masku ģērbšanās veids. Neskatoties uz kvēpu simbolisko saistību ar viņsauli, *vecišu* seju krāsošanā tie lietoti reti. Nākošā būtiskā iezīme ir masku klusā izturēšanās, bet, ja dziedājuši, tad dziesmas ir bijušas stipri īpatnējas. Kā minēts arhīva materiālos, *veciši* nav sajaucami ar trokšņainajiem *budēļiem*. Vecenītes, kas vadījušas dziedāšanu, cieši glabājušas šo mākslu, lai citi to neiemācās. Maskas vairākas reizes atkārtājušas vienus un tos pašus teicienus. Dažviet maskošanās bijusi vakarēšanas tips, tātad viss vakars pavadīts vienās mājās. *Veciši* tikuši cienāti ar biezu putru un gaļu, ko īpaši tiem gatavo un glabā. Masku nolūks ir iet un nest svētību.<sup>26</sup>

Te saskatāma ļoti liela līdzība ar veļu kulta rituāliem, kad lauku sētās tiek gaidīti un mieloti mirušo gari. *Vecišu* maskas fiksētas galvenokārt

<sup>26</sup> Rancāne A. *Maskas un maskošanās Latvijā*, 43.–44. lpp.



Vidzemes kultūrvēsturiskajā novadā, taču atsevišķas liecības norāda uz šādu tradīciju arī Kurzemē un Sēlijā. Jāpiezīmē, ka tieši Vidzemes novadā visbagātīgāk saglabājušās gan rudens gadskārtu svētku, piemēram, Mārtiņu, gan cilvēka pēdējo mūža godu – bedību tradīcijas un dziesmu klāsts.

Nākamā masku grupa, kuras nosaukums nepārprotami norāda uz saistību ar senču kultu, ir *dādi*. Tās ir Dienvidlatgales maskas, kas fiksētas vienā Lagales pagastā – Aulejā. Tulkojumā no latgaliešu valodas *dāds* nozīmē vecuks, kas līdzīgs arī citam lokālajam vecā tēva apzīmējumam – *dzeds*. Latgaliskajam masku nosaukumam ir saskatāma saistība ar slāvu valodās sastopamo veco cilvēku nosaukumiem – krievu *dedy*, baltkrievu *dziady* – vectēvi. Interesanti, ka baltkrievu masku grupā sastopama arī maska *dzed* (vectēvs) jeb *starats* (vecākais), un tā ir viena no galvenajām cilvēkveidīgajām maskām, kas parasti iet pāri ar citu masku – *baba* (sieviete, veca sieviete) vai arī pavada dzīvnieku masku – *kaza* (kaza).<sup>27</sup> Bulgārijā pazīstamas līdzīgas nozīmes masku grupas ar nosaukumu *startsi* un *dedi* (veci ļaudis, veci vīrieši, vectēvi).<sup>28</sup>

*Dādos* iešanas laiks ir Ziemassvētki. Ziemassvētkos, ja tos salīdzina ar citiem svētkiem, Latgales kultūrvēsturiskajā novadā maskošānās norit visintensīvāk. Arhīvu materiālos fiksētais antropomorfa masku izskats – bērza tāšu maska, ar ogli uzkrāsotas vai no kažokādas izgatavotas un piestiprinātas uzacis, no līnēm vai kažokādas pagatavota bārda, ar sieta un lupatu palīdzību izveidota liela galva, pieliktas koka kājas – apliecina saistību ar senču pasauli. Maskas runājušas neskaidri, murminājušas un dungojušas kādas melodijas. Masku gājienam ir bijis savs vadonis, kurš vilkts ragaviņās. Bērni jau pirms Ziemassvētkiem baidīti ar to, ka nepaklausības gadījumā būs jāvadā ar ragaviņām *dādi*. (LFK 1649, 5450).

Ar *dādu* jēdzienu tradicionālajā kultūrā bērni ir iepazīnušies, jau ejot rotaļā “Rakt rutciņus”, kurā galvenais varonis ir vecais *dāds*. Viņš ved sa-

<sup>27</sup> Kuharonak T.I. *Maski i ka! andarnai obradnasti belarusai*. Minsk: Uradzhai, 2001, s. 27.

<sup>28</sup> Mishkova I. Masks and masquerades. A brief new interpretation. *Carnival King of Europe (2007–2009)*. SM Annali di San Michele 24/2011. Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 2011, pp. 401–418.



*Dādu maskas. Starptautiskais masku tradīciju festivāls Kārsavā 2018. gadā.  
Foto no personiskā arhīva.*

runu ar rotaļniekiem, kas spēlē rutku lomas, jo *dāda* mērķis ir tikt pie rutkiem.

*Bum, bum, vaci dādi, kas te jīt,  
Kuo jam vajag? Ruduku, ruduku!*<sup>29</sup>

Dialogam ir mītisks sižets, kurā *dāds* skaidro, kā viņš sadarbojas/cīnās ar līdzīgiem cit pasaules tēliem – melnu kaķi, raibu kazu, saviem bērniem, kalēju u. c. Dialoga beigās atklājas saikne starp rutku ražību un *dāda* bārdu, kura tiek pakārta vadzī, lai lielāki *ruduki* aug.

Ja paskatāmies, ar kādām tautas tradīcijām vēl saistīta apzīmējuma *dādi* lietošana, tad redzams, ka tā ir miklu minēšana adventes laikā. Latgaliešu rakstnieks Vladislavs Luocis apraksta *dādu* salasišanu, kas pēc būtības

<sup>29</sup> Muktupāvels V. *Dindaru, dandaru: latviešu rotaļas un spēles*. Rīga: Avots, 1989, 89. lpp.

atgādina ķīlu vākšanu: “*Pi meikļu aizdūšonas un minēšonas kai naatlíkama sastuovdaļa beja dādu salaseišona tymā gadejumā, jo meikli navarēja atminēt.*”<sup>30</sup> Tiem, kas nevar atminēt mīklas, tiek solīts sods – *dādu* vadāšana, kas notiks kūču vakarā (Ziemassvētku priekšvakarā). Kamēr minētājs, parasti bērns, vēl domā mīklas atminējumu, tiek stāstīts, kādas darbības būs jāveic ar *dādiem*. No paša rīta ar bērza malku būs jāizkurina pirts, jāpiesnes un jāsasilda liels koka trauks ar ūdeni, ar ko apmazgāt *dādus*. Kad visi *dādi* pirti būs nopērti, nomazgāti, apgērbti un aizvesti katrs uz savu sētu, tad netīrais ūdens būs jāizlej caur adatas aci. Pēc šiem darbiem minētājs varēs atnākt pie vecāteva un viņš tad pateiks pareizo atminējumu. Ja vēl pa šo laiku minētājs nav atminējis mīklu, seko pašu *dādu* apraksts. Tie ir konkrēti tuvākā un tālākā apkārtnē dzīvojoši veci, vientuļi vecīši vai vecenītes, par kuriem pastāsta, kāds viņu raksturs, cik viņi nespējīgi un kā ar viņiem vajadzēs apieties. Šādu stāstu stāstīšana par vecajiem saucās *dādu* lasīšana un pa stāstīšanas laiku turpinājās mīklas minēšana. *Dādu* lasīšana varēja vilkties stundām ilgi līdz vēlai naktij, jo minētāji negribēja padoties. Bijuši gadījumi, ka salasīti līdz 30 *dādiem*. Un pareizais mīklas atminējums tika pateikts tikai Ziemassvētkos.<sup>31</sup>

No cita apraksta par mīklu minēšanu adventes laikā uzzinām, ka sods par mīklas neuzminēšanu gan bērniem, gan pieaugušajiem ir *dādu* vizināšana ar ragavām. Ragavas tiks gatavotas no nosprāguša zirga kauliem, ragavās iejūgs pašu vājāko un nejaukāko zirgu vai suni, vai citu dzīvnieku, par grožiem būs zarnas un ragavās sēdinās visiem pazīstamos ubagus. Mīklas neatminētājam vajadzēs būt par kučieri un šos ubagus vizināt.<sup>32</sup> Arī Dignajā teicēja atceras līdzīgu pārbaudījumu mīklu neatminēšanas gadījumā:

*Pārsakas minēja un mīklas deva. Bais bija. Iz Ziemassvētkiem.*

*Teica: “Ar dēdām vajadzēs braukt.” (LFK E20, 1267)*

<sup>30</sup> Lōcis V. *Dādu salaseišona. Latgaļu folklorā I.* Red. Jōņs Trūps. Latgaļu izdevnīceiba, 1968, 442.–443. lpp.

<sup>31</sup> Turpat.

<sup>32</sup> Preilīts Dādi. *Latgaļu folklorā I.* Red. Jōņs Trūps. Latgaļu izdevnīceiba, 1968, 444. lpp.

Uz saistību starp mīklu minēšanu, veļiem un maskām norāda tradīciju vieta kalendārā. Tradicionāli mīklu minēšana notikusi veļu laikā, tomēr kopā ar pasaku stāstīšanu tā varēja turpināties arī līdz Ziemassvētkiem.

*Mīklu minamais laiks bija pa veļiem. Jaunie tad gāja, gan ne blukus veldami, bet nepazīstami apģērbusies, no vienas mājas uz otru, it īpaši ceturtdienas vakaros. Tur uzdevušies mīklas, izjokojušies, dažreiz arī pamieloti, pārnāca atkal godīgi mājā. [..] (LTT 32584, Balss, 1879, 92.)*

Uz mīklu minēšanas saistību ar senču un auglības kultu norāda arī mīklu minēšanas nolūks, kāpēc tas ir jādara. Dažkārt arguments tiek izteikts vienkārši – “lai karotē nezūd!”<sup>33</sup>

*Pa veļu laiku uzdeva mīklas, teica pasakas, ceturtdienas vakaru (piektvakaru) nevērpa, lai aug labi lini un aītām laba vilna. [..] (LTT 23578)*

Viņsaule kā mītiskā substance apvieno vairākas rudens – ziemas perioda tradīcijas – mīklu minēšanu, maskošanos, veļu mielošanu. No abiem *dādu* aprakstiem redzams, ka vienā gadījumā tie ir veci, bieži ar veselības problēmām saistīti, mūža sliksnim pietuvojušies cilvēki, otrā – ubagi, kas sabiedrībā uzskatīti par sociāli zemāko slāni. Tradicionālajā kultūrā šādi cilvēki pilda vidutāju funkciju starp šo pasauli un viņpasauli. Ļaudis, sevišķi svētku reizēs, mēdza ziedot tiem kādu ēdienu vai apģērbu. Šādi personāži – Nabags, Ubags, Vecītis un citi līdzīgi sastopami arī starp maskotājiem. Aprakstos par *dādu* lasīšanu minētās darbības – pirts kurināšana, mazgāšana, apģērbšana, vizināšana – sasaucas ar pasaku sižetiem, kurās kā vecītis figurē pats dieviņš.<sup>34</sup>

Ragavu izcelsme vai materiāls, no kura tās pagatavotas, ir kauls. Pēc folkloristes Janīnas Kursītes uzskata, tas simbolizē dzīvības enerģijas

<sup>33</sup> *Latvju tautas mīklas*. Sakrājis un sakārtojais P. Birkerts. Rīga: Valters un Rapa, 1927, 22. lpp.

<sup>34</sup> Pasaka “Bārenīte un mātes meita pie vecīša” (LTP 1. A. 480., LP, VI, 831 (12)).

materiālo, cieto daļu un ziemas saulgriežu dziesmās šādās kamanās iejūgti vēja zirgi. Ar kaula kamanām parasti pārvietojas debesu dievības Saule, Dievs. Tautas dziesmās tās minētas kā drošs, spējīgs pārvietošanās līdzeklis, ar kurām var šķērsot vairākas kosmiskās zonas.<sup>35</sup> Vājš dzīvnieks – ragavu vilcējs, tāpat kā viņa iespējamais klibums ietilpst citpasaules būtņu raksturojumā.<sup>36</sup> Ja palūkojas plašāk, pasaules kontekstā, tad atrodam, ka zarnas, kas izmantotas par grožiem, piemēram, ķīniešu kosmogoniskajās shēmās saistītas ar ziemeļiem,<sup>37</sup> kas savukārt no četrām debespusēm simbolizē ziemu un viņsauli. Kopumā stāstu motīvi par *dādiem*, kā arī viņu saistība ar Ziemassvētkiem norāda uz nomiršanas un atdzimšanas simboliku, kas ietilpst senču un auglības kulta idejās.

Masku gājieni Latvijā noslēdzas lielākoties ziemas – pavasara maiņas svētkos – Meteņos, ko dažādos novados dēvē atšķirīgos nosaukumos, tajā skaitā arī – par Ķekatām. Kurzemes kultūrvēsturiskajā novadā (dažviet fiksēts arī Zemgalē un Vidzemē) pazīstamas šo svētku maskas ir *ķekatas*, *ķekati* vai *ķekuti*. Masku nosaukuma izcelsme saistāma ar garu pasauli. Kā norādījis folklorists Ansis Lerhis-Puškaitis (īstajā vārdā Anss Lerhis), “ķekatas ir māju labie gari” (LFK, DL, 1893, 141), par ko liecina Talsu pusē izplatītais nosaukums *mājķekatas*, *mājķekati* (LFK 1640, 4956) vai *Īlē – maikatas* (LFK 1640, 4957). J. Kursīte norāda, ka *ķekatas* ir arī viens no senču gara apzīmējumiem,<sup>38</sup> atvedināms no indoeiropiešu \*kek - `liekt, liks`. Citviet pētniece papildina, ka *ķekatas* ir māju gari, kas ir mirušie senči.<sup>39</sup>

Ķekatu masku gājieni iniciēšana notiek pa dienu. Tā ir ķekatu dzīšana – “*no istabas augšas jānodzen ķekatas un jāatņem tiem cūkas kājiņas*”.<sup>40</sup> Spēles jeb rituāla sižets ir tāds, ka pieaugušās meitas kāpj uz istabaugšu, bet bērnus nostata apakšā un liek turēt rokās izplestu palagu. Pēc grabinā-

<sup>35</sup> Kursīte J. *Dainu kodekss*. Rīga: Rundas, 2018, 194. lpp.

<sup>36</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996, 408. lpp.

<sup>37</sup> Meletinskii E. M. *Poetika mifa*. Moskva: Vostochnaia literatura RAN, 1995, s. 233.

<sup>38</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*, 323. lpp.

<sup>39</sup> Kursīte J. *Tautlietu vārdene*. Rīga: Nemateriālā kultūras mantojuma valsts aģentūra, 2009, 217. lpp.

<sup>40</sup> Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*. (1933) Rīga: Zinātne, 2010, 86. lpp.



*Ķekatu maskas. Starptautiskais masku tradīciju festivāls Mālpilī 2013. gadā.  
Foto no personiskā arhīva.*

šanās un *ķekatu* dzišanas palagā sāk krist dažādi veci apavi un citas lietas, tad seko *ķekatu* mīziens – tiek uzliets bērniem uz galvas ūdens un tikai tad palagā sāk krist cūkas kājiņas. Līdz ar to *ķekatu* dzišana ir beigusies un *ķekatām* cūkas kājiņas atņemtas. Pēc kājiņu vārīšanas tās ēd, kauliņus salsas, saskaita un uzmet uz istabas augšas, lai uzaug jauna gaļa.<sup>41</sup> Cūka, būdama simboliski saistīta ar Zemes māti un sievišķo auglīgo sākotni, reprezentē arī sievišķo, pasīvo gadalaiku – ziemu. Cūkas kājiņu ēšana ir zīme ziemas beigām. Tajā pašā laikā kaulu atdošana atpakaļ garu pasaulei, iespējams, atjauno sievišķo pasaules daļu, tajā skaitā šīs daļas aizbildņus – mājas garus jeb *ķekatas*. Jāpiezīmē, ka svētki ar *ķekatu* gājieniem iezīmē ziemas beigas un pavasara sākumu.

<sup>41</sup> Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*, 87. lpp.



Par ķekatu masku izskatu no arhīvu materiāliem un aprakstiem jāizceļ divi būtiski aspekti. Viens no tiem saistīts ar personāža galvas daļas izskatu un tās maskēšanu, otrs – ar rīku, ko maskas tur rokās. “*Sievietes izpušķo galvu ar dažādi izgraizītiem papīriem, tā, ka ģīmi gandrīz nemaz nevar saredzēt.*” (LFK, DL 1893, 141) Kā masku veidošanas materiālu min arī ēveļskaidas, ar kurām rotā ne tikai galvu, bet arī apšuj drēbes.<sup>42</sup> Šādi veidota ķermeņa augšējā daļa atgādina sieviešu rituālo instrumentu – ērkuli vai puškaiti, ko izmanto ritma iezīmēšanai, purinot to vai sitot ar to pa galdu apdziedāšanas dziesmu izpildījuma laikā. Minēto instrumentu izskats atgādina pušķi vai ērkuli, kas veidots no spalvām, lentītēm un ēveļskaidām. Šis pašas grupas instruments, precīzāk, kāta grabeklis ir eglīte, kas sastāv no kāta, ko apvij rotājumi un izpušķojumi, arī piekarinātie zvaniņi un zvārguļi.<sup>43</sup> Eglīte ir neatņemama ķekatu maskas sastāvdaļa. Katrai ķekatniecei rokās ir šāds rīks, darināts no egles vai kadiķa.

*Tad ņem nodarinātu eglīti, cilvēka garumā, ar kuflu zaru pušķi galotnē; eglītes zarus piekar ar dažādiem izgreznojumiem, zvārguļiem, kriņģeļiem, dažā eglītē vēl piekārtā suktene (maza plakana butelīte) sīvā. Tāda eglīte ir līdzī katram ķekatniekam.<sup>44</sup>*

*Katram ķekatniekam līdzī jāņem kadiķis, kas ir izgreznots ar dabiskām un mākslīgām puķēm. Lecot vicina to, viegli iesit ar šo zaru vienam otram, kam grib parādīt sevišķu laipnību; [...] ar šo zaru, satiekoties uz ceļa vai pie vienām mājām diviem ķekatu bariem, vajadzības gadījumā izkaujās. (LFK 1818, 4)*

Galā kadiķim, kas pagatavots cilvēka auguma garumā, nereti piesien linu kušķi, tādējādi ķekatu izdarības ar šādu kadiķi vai eglīti veicina linu ražu.

<sup>42</sup> Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni.* (1933) Rīga: Zinātne, 2010, 131. lpp.

<sup>43</sup> *Trideksnis.* [Tiešsaiste] Pieejams: <https://www.tautasmuzikasinstrumenti.lv/muzikas-instrumenti/trideksnis> (skatīts 12.05.2019.)

<sup>44</sup> Sprinģis M. Ķekatas. *Dienas Lapas pielikums Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem.* III. Rīga, 1893, 141. lpp.

*Kad lec ķekātās, tad aug gari lini. (LTT 16069, K. Lielozols, Nīca)*

Visiem minētajiem ritma instrumentiem, kā arī masku galvas daļas noformējumam ir nepārprotama konotācija ar sievišķo auglības orgānu. Ērkuļa pieminēšana tautas dziesmās nereti ir divdabīga, ar erotisko simboliku piepildīta.

*No smukuma, no daiļuma  
Nosarņēmu līgaviņu,  
Nemācēja māļa malt,  
Ne ērkuļa kustināt. (LFK 21314-0, Dzelzava)*

Gan mūzikas jeb ritma instrumentu lietotājas, gan ķekātās lēcējas ir sievietes. “*Ķekatas ir māju labie gari, kas it īpaši palīdzīgas saimniecēm. [..] Ķekatas īsti ir sievietes, saimnieču svētki.*” (LFK, DL 1893, 141) Tāpēc, ka ķekātās lec tikai sievietes, šo dienu sauc arī par sievu dienu un to apliecina ķekatu dziesma.

*Viriniem, brālīšiem,  
Šī dienīņa nepieder;  
Sievīnām, māsīnām,  
Šī dienīņa piederēja;  
Šī dienīņa piederēja –  
Ķekātās palēkāt.<sup>45</sup>*

Dažreiz *ķekātās* lēkšanas nolūks tiek izteikts tieši: “*Ķekatas lec cita citai nama mātei laimi vēlēt [..]*” (LFK 1640, 5581)

Iespējams, ka maskošanās dalībnieku dzimums, saistīts ar sievišķās sakralitātes<sup>46</sup> nostiprināšanu, sievišķo sfēru – auglības un ražības vairošanu, pamatojas plašākā zemes un auglības nodrošināšanā. Tajā būtiska loma ir zemes un auglības pārvaldītājai dievītei Mārai un citiem gariem. Teikās,

<sup>45</sup> Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*. (1933) Rīga: Zinātne, 2010, 95. lpp.

<sup>46</sup> Jēdziena `sievišķā sakralitāte` pamatā ir dzimuma piešķiršana sakrālā spēka izpausmēm, kas ir sena cilvēces prakse. Šādas izpausmes apzīmē par “sievišķām”, ja tās funkcionē analogiski plašāk izplatītajiem sieviešu fizioloģisko vai kultūras aktivitāšu veidiem. Vairāk skat.: Falk, Nancy Auer. *Feminine Sacrality. The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5. New York: Macmillan, 1987, pp. 302–312.



kas apkopotas nodaļā “Gausu māte”,<sup>47</sup> parādās sižeti, kuros galvenā iztikas pamata – maizes gatavošanā – piedalās garu pasaules pārstāvji. Tā ir Gaus`māmiņa jeb Gausā māte, tas var būt Dieviņš, vecītis, raganas, gariņi, pūķi u. c. Šo citpasaules būtņu uzdevums ir nodrošināt maizes pietiekamību, pārpilnību, svētību. Jāpiebilst, ka lietuviešu valodā ar vārdu *gausa* apzīmē pārpilnību. Bet fiziskajā pasaulē šīs citpasaules būtnes parādās dzīvnieka veidā, maizes gatavošanas gadījumā – visbiežāk krupja veidā. Krupis, rupucis jeb kaupiņš ir tas, kas aptek, apčāpo, pārrāpo, bet visvairāk aplec sagatavoto vai tikko izcepto maizes klaiņiņu.

*Viena saimniece reiz taisījusies maizi cept. Viņa iznesusi sataisītos kukulišus namā, krāsni laist, un saukusi: “Gariņ, nāc, gariņ, nāc! Apsvēti manas karašiņas!” Līdz kā to izteikusi, tūliņ no pagrīdes izlīdis liels, raibs krupis un vilcietis maizei pāri. [...] (LTP 8)*

Krupis ir arī zemes dievietes Māras dzīvnieks, un virknē tautas dziesmu Māra vai tās līdziniece Māršava figurē krupja veidolā.<sup>48</sup> Vairāki ticējumi atspoguļo krupju ciešo saistību ar govju un piena ražību. Par govīm rūpējas arī Māra vai govju Māršava.

*Kad nositot krupī, tad govīs noraujot pienu. (LTT 13269)*

*“Cip, lielais, cip, mazais!” Kāds saimnieks, namiņā pienu sildot, tā saucis krupjus kopā, kas tad izlīduši no namīna paviļām un pievēmuši piena podiņā katrs savu daļu piena. (LTT 13281)*

Krupja saistība ar ražību un auglību plašākā nozīmē parādās tautas dziesmā:

*Augsttecīte, zemtecīte,  
Sēdies meldru krēslīņā!  
Tu man devi rudzus, miežus,  
Sirmus, bērus kumeliņus. (LFK 55098)*

<sup>47</sup> *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 13. sējums. Rediģējis P. Šmits. Waverly, Iowa: Latvju Grāmata, 1969, 292.–296. lpp.

<sup>48</sup> Kursīte J. *Dainu kodekss*. Rīga: Rundas, 2018, 291. lpp.

Dainu sižetos krupis piedalās gan maizes cepšanā, gan alus darišanā. Nerātņajās dziesmās krupis lietots kā seksuāli norūpēta puīša vai meitas pavārds. Par dzīvu krupī saukts arī bērna iedīgļis sievietes miesās.<sup>49</sup> Būdam saistīts ar zemes auglības kultu, krupis ir Māras vai Veļu mātes simbols jeb zīme,<sup>50</sup> kura atveids manāms Lietuvas daļā esošo kuršu kapu epitāfiju formā.<sup>51</sup> Kā raksta arheoloģe Marija Gimbutiene, krupja atveids kapu epitāfijās saistīts ar atdzimšanas simbolu. Dzīvniekā savijušies dzīvības un nāves pirmsākumi, jo krupis, līdzīgi kā zalktis un čūska, ir dzīvības enerģijas un atjaunošanās simbols.<sup>52</sup> Jāatzīmē, ka kapu epitāfijas un ķekatu tradīciju saista kopīgs izplatības areāls – Latvijas un Lietuvas rietumu reģioni, kurus apdzīvojuši kurši.

Atgriezoties pie Mājas gariem, tie dēvēti arī citos vārdos, tajā skaitā – par Zemes dieviņiem jeb Zemes dievu. Šāds nosaukums iegūts, kā to norāda P. Šmits, saplūstot Mājas kunga kultam ar Zemes mātes kultu.<sup>53</sup> Nepārprotama saistība manāma arī ar veļu jeb senču kultu. Ne velti kādā teikā mājas gars saukts arī par veli.

*Vienam saimniekam bijis velis mājā, ko vienmēr barojuši. Kad vien vārijuši kaut kādu ēdienu, tad pa priekšu aiznesuši uz laidaru, kur bijis liels akmens un tur, uz tā nolikuši, tad tikai bijis saimei brīvs ēst.*  
(LTP 28, Etn. I, 1891. LP, VII, I, 358, 13)

Vēl viens būtisks ķekatu masku raksturojums ir lekšana. Ķekatās nevis iet, bet lec. Parasti šādu maskošanās apzīmējumu lieto tad, ja masku tēli ir dzīvnieki, kuri pārvietojas lecot, piemēram, Bārtas Ziemassvētku maskas – *buki*.<sup>54</sup> Šajā gadījumā, iespējams, ķekatām ir kāda simboliska saistība ar

<sup>49</sup> Turpat, 240. lpp.

<sup>50</sup> Grīns M., Grīna M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Rīga: Everest, 1992, 408. lpp.

<sup>51</sup> Ankrava S. *Par baltu piederības zīmēm Kuršu kāpās*. 2003. [Tiešsaiste] Pieejams: <https://www.vestnesis.lv/ta/id/82549> (skatīts 20.05.2019.)

<sup>52</sup> Gimbutiene M. *Balti aizvēsturiskajos laikos*. Rīga: Zinātne, 1994, 185.–186. lpp.

<sup>53</sup> *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 13. sējums. Rediģējis P. Šmits. Waverly, Iowa: Latvju Grāmata, 1969, 248. lpp.

<sup>54</sup> Rancāne A. *Maskas un maskošanās Latvijā*. Rīga: LU FSI, 2009, 60.–62. lpp.

mītisko dzīvnieku – krupi, kas pārvietojas lecot un mītiski reliģiskajos uzskatos figurē kā mājas gars.

Apkopojot iepriekš rakstīto, var teikt, ka ķekātās lēkšanas tradīcijā apvienojas daudzi priekšstati par sievišķo sakralitāti, senču, garu pasauli un mītisko dzīvnieku simboliku nozīmju virknē ķekata – velis – mājas gars – krupis vai arī auglība – svētība – pārticība – atjaunošanās.

## Noslēgums

Bez aplūkotajām trīs masku grupām – *vecīši*, *dādi* un *ķekatas* masku gājienos sastopamas gan atsevišķas ar senču kultu saistītas maskas, piemēram, Ubags, Nabags, Čigāns, Čigāniete, Žīds, Mironis, Zaldāts, Skursteņslauķis, Ārsts u. c., gan veselas masku grupas – *nabagi*, *nūjenieki*, *kūjenieki*, *spūki*, *spokstiņi*, *ķēmi*, *galenkas*, *ražyni* u. c. Vēl vairāk, nebūs aplams uzskats, ka ikviena maska reprezentē citādo, mītisko pasauli, kurai pieder arī senči. To, ka rakstā pētījumam izvēlēti *vecīši*, *dādi* un *ķekatas*, noteica šo masku grupu homogenitāte, aprakstu pieejamība, kā arī tas, ka minētās tradīcijas mūsdienās interesentu lokā tiek aktīvi atjaunotas un lietotas.

To, vai maska parādās vienā, vai tēls tiek duplicēts vairākos eksemplāros, nosaka lokālā tradīcija. Piemēram, Nabags var parādīties gan kā viens tēls masku grupā, gan tā var būt vesela masku grupa ar šādiem personāžiem – *nabagi* (Cēre). Pastāv vēl viens variants, kad masku grupa, kurā apvienojušies dažādi personāži, tiek saukta viena galvenā barveža vārdā, piemēram, *čigāni*, tādējādi attiecinot galvenās maskas būtisko jēgu uz visiem grupas dalībniekiem – tēliem.

Jebkurā gadījumā minētās maskas nav attiecīgo sociālo vai etnisko tipāžu kopijas, parodijas. Tajās neatspoguļojas reālā dzīve, bet gan priekšstati par pasauli, par citādo tajā. Šāda pieeja maskotājiem ļauj izmantot vienus un tos pašus masku materiālus – aitādas kažoku, pakulu bārdu, salmu jostu u. c. – dažādu atšķirīgu tēlu veidošanā. Lai arī katram tēlam ir sava loma masku darbības sīžetā, tie visi jāskata kopīgās idejas aspektā, jo semantiski tos apvieno piederība senču apdzīvotajai pasaulei.

Kā raksta masku pētniece Larisa Ivļeva (*Larisa Ivleva*), masku sociālais raksturs atspoguļo rituāli nozīmīgās opozīcijas principa (savējais – citāda, augša – apakša u. c.) interpretāciju ar konkrētas sociālās terminoloģijas palīdzību. Taču tā nav sociālās īstenības kopija, bet sociālo atšķirību apjēgums mītiskā plānā. Citiem vārdiem sakot, masku saikne ar empīrisko pasauli ir mānīga, tā ir tikai virspuse. Masku sociālās formas un darbības ir piesātinātas ar mītisko nozīmi.<sup>55</sup> Līdzīgi interpretējamās profesiju (Ārsti), etniskās (Čigāns) vai dzīvnieku (Lācis) maskas.

Maskas, kas ar savu izskatu un izturēšanos demonstrē vecus cilvēkus, simbolizē mirušos senčus un ir nepastarpināti saistāmas ar senču kultu. Lai arī kopīgā maskošanās ideja ir balstīta kolektīvajā mītiskajā apziņā, nozīmīgs ir masku gājienu konteksts, kas nosaka un rada savus galvenos svētku tēlus. Viens un tas pats mītiskais priekšstats dažādos kalendārā gada vai cilvēka mūža svētkos modificēsies atšķirīgos personāžos (*vecīši, dādi, ķekatas, kūjenieki u. c.*).

Kontaktēšanās ar mirušo dvēseļu pasauli notiek dažādos agrāro svētku rituālu kompleksos, kas iezīmējas ar savu specifiku. Veļu mielošanas tradīcijās saimnieks pēc mielasta sagatavošanas un nolikšanas ienāca istabā *“ar degošu skalū rokā un sauca skalū balsī savus mirušos vecākus, radus un draugus, lai tie nāktu ēst un dzert.”* (LTT C. Tetsch, *Curländischer Kirchen-Geschichte*, 1767, I, 32–33.) Uzrunā piesauc pēcteču atmiņā saglabātos senčus, kurus vēl var identificēt vārdos. Šādi senču kultī nav ilglaicīgi, jo parasti skar vecākus un vecvecākus.<sup>56</sup> Maskošanās tradīcijās fizisko kontaktu starp dzīvajiem un mirušajiem uzskatāmi demonstrē maskas. Arī šajos rituālos svarīga komunikācijas sastāvdaļa ir maskotāju mielošana, ar ko parasti noslēdzas viņu ciemošanās sētā. Tas ir sava veida ziedojums ar

<sup>55</sup> Ivleva L. *Riazhenie v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Peterburg: Rosiiskii institut istorii iskusstv, 1994, s. 221.

<sup>56</sup> Ancestor cult/ worship. E. Orlin, L. Fried, N. Denzey Lewis, M. Satlow (eds.), *Routledge encyclopedia of ancient Mediterranean religions*. Routledge, London and New York. [Tiešsaiste] Pieejams: [https://www.academia.edu/35747182/Ancestor\\_cult\\_worship\\_in\\_E.\\_Orlin\\_L.\\_Fried\\_N.\\_Denzey\\_Lewis\\_M.\\_Satlow\\_eds.\\_Routledge\\_encyclopedia\\_of\\_ancient\\_Mediterranean\\_religions.\\_Routledge\\_London\\_and\\_New\\_York](https://www.academia.edu/35747182/Ancestor_cult_worship_in_E._Orlin_L._Fried_N._Denzey_Lewis_M._Satlow_eds._Routledge_encyclopedia_of_ancient_Mediterranean_religions._Routledge_London_and_New_York) (skatīts 27.05.2019.)

simbolisku vai maģisku nozīmi, jo ietver ne tikai noteikta ēdiena pasniegšanu, bet reizēm arī specifiskas dāvanas.

*[..] Kad visi apmērīti un apdziedāti, tad saimniece iedeva saucējai ziedam kušķi vilnas vai ko citu un pacienāja ķekatas ar pupām.  
(LFK 1640, 7080a)*

Atšķirībā no veļu mielošanas tradīcijas, šie masku rituāli nepārstāv personiskas, ģimeniskas attiecības ar senčiem. Maskas tajos simbolizē kolektīvos, bezpersoniskos, mītiskos senčus, kuros maskotāju mielošana izpaužas kā ziedošana senču gariem.

Ar senču kultu saistītās maskošanas tradīcijas kalpo par marķieri kopienas piederības un kultūras mantojuma apziņai. Šādā veidā tiek saglabāta sociāli konstruēta atmiņa par mirušajiem. Tas ir pastāvīgs atgādinājums par senču klātbūtni un viņu dalību svarīgākajos gada vai cilvēka mūža pārejas ritos.

*Māju pušiem un meitām nokodina, ka tiem nebūs gulēt, bet sagaidīt ar godu ķekatas – tā būs pašu laime. (LFK, DL 1893, 141).*

Maskas, pārstāvēdamas senčus, ne tikai atnes svētību un auglību, bet arī kalpo par vadlīniju avotu sabiedrības morālei. Masku gājieni parasti tiek uztverti ar cieņu un pateicību, jo neviens nevēlas, lai viņa saimniecību, ģimeni vai plašāku sabiedrību piemeklētu bezpersonisko senču dusmas neražas, neauglības un slimību veidā – *[..], jo ķekatas, ja viņas nelaiž iekšā, aizkrauj durvis un pat logus ar kubuliņiem, balliņām, ragavām un visu citu, ko vien var pagalmā atrast, un beidzot arī pieķēzī durvju priekšu. (LFK 1818, 4)* Senči bieži tiek uzskatīti par atbildīgiem kultūraugu, dzīvnieku un cilvēku auglības un veselības veicināšanā.

Lai arī senči viņu klātesamības un pieejamības dēļ salīdzinājumā ar lielākajām dievībām tiek tverti sekundāri, tie bieži kalpo kā starpnieki starp mirstīgajiem un dieviem. Senči var būt pirmais kontaktpunkts ar dievišķo. Iespējams, mūsdienās tas saglabājies gan Latvijā sastopamajā kapu kultūrā, gan masku gājienu tradīciju atjaunošanā un turpināšanā.

## Traditions of Masking in Latvia in Connection with the Ancestor Cult

### Summary

The article deals with three groups of masks – *vecīši*, *dādas* and *ķekatas*, which are connected with the ancestor cult – a set of beliefs requiring reverence to the souls of the deceased ancestors. Although the passage of a person into the after-life world is a one-way movement, some specific periods have been set, when the *veļi*, or the spirits of the ancestors, are invited to keep company with the living people in a kind of personal encounter. The belief about the presence of the ancestors is manifested in the ‘*veļi* season’ traditions and suitable forms of mask-making. These forms have changed according to regular sequences.

The investigation establishes a connection between the masks and the questions of fertility and moral sense based on the respective symbolism within the tradition. The anthropomorphic character of the masks is indicative of the sense of the very process of masking within the ancestor cult tradition, as well as the symbolic representation of the outer appearance bespeaking of after-life existence. The article explains the names of the respective groups of masks and the connection existing between aged people, grandparents, people of lower social status and the world of the spirits. Although the idea of communal masking derives from the mystical consciousness, an important element of the passage involves modifications of

the characters of the acting persons. In distinction from the *veļi* tradition, the masking rituals do not represent family-type relations with the ancestors; the feasting of the mask-bearers represents a general sacrifice to the spirits of the ancestors.

**Keywords:** masks, ancestor cult, *vecīši*, *dādi*, *ķekatas*

Raivis Bičevskis

---

## BRĪVĪBA SAVĒJAM. GLOSAS PAR PĒTERA TRAVNIJA GRĀMATU “HEIDEGERA FRAGMENTI. FILOZOFISKA BIOGRĀFIJA”: NEPRIEKŠMETISKA VALODA – (NE)SAPROTAMĪBA – APSLĒPTĪBA

Peter Trawny, *Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie*.  
Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2018, 316 S.

*Raksta centrā ir Pētera Travnija (Peter Trawny) grāmatā “Heidegera fragmenti. Filozofiska biogrāfija” (Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie) izteiktās domas par mūsdienu filozofiju un viņa skatījums uz Heidegeru. P. Travnijš parāda, cik lielā mērā Heidegera filozofēšana ir mēģinājums iebilst viennozīmīgas valodas, saprotamības un transparences idejām, uz kurām orientējas liela daļa mūsdienu filozofu. Heidegera domāšana ir noteikta veida brīvības saglabāšana valodiskas piepūles ceļā. “Esmu aizmirsis domu, kas pārvērs dzīvi”, raksta grāmatas autors, lai raksturotu to situāciju, kurā sāk filozofēt Heidegers 20. gadsimta divdesmitajos gados, un to situāciju, kurā filozofē viņš pats 21. gadsimta sākumā. Heidegera teksti un darbi ir centieni iegūt jeb atgūt domu – “kas pārvērs dzīvi”. Kā šie centieni “ierakstās” vēsturē? Vai tie (un tajos dzimstošā “doma, kas pārvērs dzīvi”) ir iespējami šodien?*

**Atslēgas vārdi:** *Martins Heidegers, priekšmetiskojoša valoda/nepriekšmetiskojoša valoda, saprotamība/nesaprotamība, transparence/apslēptība.*



Neņemot vērā paša Martina Heidegera aicinājumu ne tik daudz pievērsties viņa biogrāfijai, cik domai,<sup>1</sup> šobrīd sarakstīta jau virkne grāmatu, kas uzskatāmas par vācu filozofa dzīves *un* darbu, domu *un* notikumu, vienā vārdā sakot: par viņa biogrāfiju *un* filozofisko ceļu integrējošām interpretācijām.<sup>2</sup> Šo grāmatu autori dažādi piesaka un attaisno savu nodarbi ar domātāja biogrāfiju – gan norādot uz to, ka doma (labāk) izprotama no laikmeta un dzīves konteksta, gan atgādinot par filozofijas vēsturē atrodamiem pašu filozofu izteikumiem, ka viņu doma nav kaut kas svešs viņu dzīvei – ka filozofija, citējot Johanu Gotlību Fihti, nu reiz ir atkarīga no tā, kāds ir cilvēks.<sup>3</sup> Nav jēgas tūlīt izšķirties, vai jālūkojas uz filozofu dzīvēm kā tām, kurās tie dzīvojuši to, ko mācījuši, vai drīzāk, mācījuši to, ko dzīvojuši: kāda filozofa dzīves un viņa domas *attiecības* jau ir filozofisks jautājums un kā tāds – *work in progress*.

<sup>1</sup> Heidegera attieksmes dēļ pret savu biogrāfiju bieži citēti vārdi, kurus viņš saka kādā Aristotelim veltītajā seminārā: «Aristotelis piedzima, strādāja un nomira» (sk.: Peter Trawny, Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie. Frankfurt am Main, 2018, S. 17. Turpmāk šī grāmata tiks citēta, saīsinot nosaukumu, kā HF); tie ir kā liecība tam, ka vairāk nekā par filozofa dzīvi nav sakāms, un tā nav svarīga (svarīgs ir tikai tas, kas parādās viņa domā). Heidegers tomēr tik daudz ir runājis par “dzīves kustību” (agrīnajās Freiburgas lekcijās), par klātesamības ontisko dzīvi, izvēlēm un rūpēm (“Esamībā un laikā”), ka ir skaidrs: Aristoteļa dzīvei veltītie lapidārie vārdi drīzāk ir retoriska figūra, lai radītu noteiktu atmosfēru – tie teikti noteiktā filozofiskā nolūkā.

<sup>2</sup> No šādas literatūras klāsta var izcelt: Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München/Wien, 1994. Alfreds Denkers jau ilgus gadus gatavo fundamentālu Heidegera biogrāfiju trijos sējumos, kuras publicēšana aizvien tiek atlikta.

<sup>3</sup> “Kādu filozofiju izvēlas, tas tāpat ir atkarīgs no tā, kāds ir cilvēks: jo filozofiska sistēma nav nekustams ipašums, no kura varētu pēc patikas atsacīties vai kuru varētu pēc patikas dabūt; filozofija ir tā cilvēka dvēseles dzīta, kura šī filozofija ir” (Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98). Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus neu herausgegeben von Peter Baumanns. 2. Aufl., Hamburg, 1984, S. 17.).

## 1. Filozofiska biogrāfija

Līdzīgi rikojas Pēters Travnijš (dz. 1964) savā jaunajā grāmatā par Heidegeru, kurai dots nosaukums “Heidegera fragmenti. Filozofiska biogrāfija” (tālāk tekstā: HF). Starp publicētajām Heidegera biogrāfijām šī grāmata radījusi savu vietu gan ar stilu (it kā nepabeigti nodaļu noslēgumi, pašrefleksivitāte, formas brīvība), gan ar teksta savdabīgumu (esejistiskas nodaļas – īsi teksti ar virsrakstiem). Tiesa, līdzšinējās vācu filozofa biogrāfiskās studijas ir ļoti dažādi teksti: ir akadēmiska rakstura publicējumi, kam ir bijusi nozīme kādā noteiktā brīdī diskusijā par Heidegeru; ir arī mēģinājumi oriģinālāk un plašāk palūkoties uz Heidegeru. Tomēr tādu tekstu, kas būtu lasāmi arī ārpus sava laika pētnieciskās konstelācijas, lai tuvotos Heidegera jautājumiem un viņa domāšanas ceļiem, nav daudz. Vēl mazāk ir tādu publikāciju, kas tik tiešām spēj palūkoties uz Heidegeru “no malas” un dod iespēju piekļūt viņa domas saknēm un paver jaunas perspektīvas domāt “kopā ar Heidegeru”. Viņš pats reiz kādā seminārā par Hēgeli izteicās, ka neredz savas robežas, un aicināja savus skolniekus norādīt uz tām un “neheidegerizēt”.<sup>4</sup> Tādi teksti, kas seko Heidegera domai un tomēr nonāk arī pie tās iespējamām robežām, ir vērts, lai tos lasītu. Jo tajos nav nedz resentimenta, nedz ideoloģisku frāžu, nedz arī tieksmes “zināt labāk”, bet gan ir īsti filozofisks impulss. Šo impulsu Heidegers pats reiz nosauca par “ieiešanu tuvumā”,<sup>5</sup> t. i., izjautātās lietas tuvumā. Runa ir par aizvien dziļāku visu lietu neizskaidrojāmības apzināšanos, kas rodas no tuvuma esošajam, no kura visbiežāk un parasti esam drīzāk atsvešināti un, daudzajās, jau anonīmajās kultūrstāstu prizmās, arī pamatīgi atrauti.

Kā iespējami šādi Heidegeru *filozofiski* uztveroši teksti? Šķiet tikai tā, ka tos raksta kāds, kas zina filozofiju un nevis “par” filozofiju un pazīst

---

<sup>4</sup> Šie Heidegera vārdi izskanēja arī starptautiskajā konferencē “Martins Heidegers Rīgā. Pārejas posms 1928–1932” (2018. gada oktobris), kad raisījās diskusija par viņa filozofisko valodu 20. gs. 30. un 40. gados. Vairāku Heidegera *Gesamtausgabe* sējumu redaktors Ginters Noimans un Insbrukas Universitātes profesore Ludovika Paula Koriando šos vārdus izmantoja, lai noraidītu maldīgo priekšstatu par Heidegeru kā dogmatisku un filozofiski autoritāru domātāju.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*. 12. Aufl., Stuttgart, 2000, S. 70.

filozofa patosu no tieša tuvuma; zina, citiem vārdiem sakot, ko nozīmē jautāt filozofisku jautājumu. Šī zināšana nebūt nenozīmē, ka šādu jautājumu teksta autors var uzdot un risināt tikpat lielā mērā kā Heidegers vai Hēgelis, Platons vai Kants. Tomēr viņš spēj būt tur, kur rodas un aizsākas filozofisks jautājums, tas nozīmē saprast arī tās grūtības un tos kārdinājumus, kas rodas uz šāda jautājumu ceļa un kas ir, kā izteicās pats Heidegers sava filozofiskā ceļa sākumā (1919), “sveši zinātniekam-amatniekam”.<sup>6</sup> Tikai tad, kad filozofijas patoss iepazīts, var izprast, cik maz un cik daudz *vienlaikus* panāk un paveic filozofs. Pēters Travnijš savai grāmatai par Heidegeru izvirzījis tieši šāda filozofiska lasījuma mērķi.

Šāds mērķis gan nav izvirzīts tikai HF: Travnijš ir autors, kura teksti grāmatu un rakstu formā ir bijuši tādā vai citādā saistībā ar filozofiju un Heidegeru jau ilgi – vismaz kopš 20. gadsimta 90. gadu vidus. Heidegers ir domātājs, kuru Travnijš lasījis, interpretējis tekstos<sup>7</sup> un pasākumos<sup>8</sup> un kura vairākus svarīgus manuskriptus arī transkribējis, izdevis Heidegera Kopoto Rakstu / Gesamtausgabe ietvaros.<sup>9</sup> Visplašāko rezonansi izraisīju-

<sup>6</sup> 1919. gada 9. janvāra vēstulē Engelbertam Krebsam (kurā atrodami vārdi par filozofa īpašo aicinājumu) Heidegers rakstīja: “Ir grūti dzīvot kā filozofam – iekšējais patiesums pret sevi pašu un tiem, kam vajadzēs kļūt par skolotāju, prasa upurus un atsacīšanos, un ciņas, kas ir pavisam svešas zinātniekam-amatniekam” (cit. no: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt am Main/New York, 1992, S. 107.). Par šīs vēstules kontekstu un citām tās pasāžām sīkāk sk.: Rāvis Bičevskis, Dzīves un nāves hermeneitika. 2., papildinātais, izdevums. Rīga, 2013, 141. lpp. un tālāk.

<sup>7</sup> Uzskaitot tikai dažāda apjoma un rakstura Travnija grāmatas Heidegera sakarībā: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt. Freiburg/München, 1997; Martin Heidegger. Einführung. Frankfurt am Main/NewYork, 2003; Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen. Würzburg, 2004; Heideggers esoterische Philosophie. Berlin, 2010; Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. Frankfurt am Main, 2014; Martin Heidegger. Eine kritische Einführung. Frankfurt am Main, 2016; Irrnisfuge. Heideggers An-archie. Berlin, 2014.

<sup>8</sup> Sk. P. Travnija vadītā Heidegera institūta (Vupertāles Universitāte) mājaslapu: <https://www.heidegger.uni-wuppertal.de/> (pēdējo reizi skatīts 18. 05. 2019.).

<sup>9</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 69. Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns. Frankfurt am Main, 1998; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 90. Zu Ernst Jünger. Frankfurt am Main, 2004; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 86. Seminare Hegel – Schelling. Frankfurt am

šās transkripcijas laikā gan ir “Melnās burtnīcas”, kuru iznākšanai sekojušās domstarpības nav rimušas joprojām un gan jau nerimsies vismaz tik ilgi, kamēr visi “Melno burtnīcu” sējumi nebūs pieejami. P. Travnijš ir šo diskusiju dalībnieks kopš paša to sākuma, kad – vēl pirms “Melno burtnīcu” publicēšanas – dažas to pasāžas nonāca atklātībā, t. i., medijos.

Šī raksta uzdevums nav skaidrot P. Travnija pozīciju diskusijā par “Melnajām burtnīcām” vai šīs diskusijas aizkulises. Tas varētu būt visai nepateicīgs uzdevums, kam nepieciešami nogurdinoši priekšdarbi un neizbēgama grūti noskalojama pēcgārša – darbs, kas, iespējams, līdzīgs proktologa darbam. Skaidrs, ka arī šādu darbu kādam jāveic: reiz jāsaņem un jāmēģina rast kāda (sava!) taka tur, kur tādu rast gandrīz nav iespējams: pieņēmumi, ilūzijas, akadēmiskas karjeras, mēģinājumi saprast, aizvainojumi, vēsturiski likteņi un sāpes, ciešanas un vēlmes – daudz, ļoti daudz savijies diskusijā par Heidegera “Melno burtnīcu” tēmām.

Šī raksta pārdomas turpretī pakavējas pie HF lasījuma un tajā nojaušamā Heidegera tēla, kam varētu būt nākotne – nevis «par spīti» *diskusijām* par “Melnajām burtnīcām”, bet gan *viņpus* tām (tas nenozīmē, ka tieši “Melnajās burtnīcās” nevarētu meklēt un atrast Heidegera domas jaunus, daudzsološus aspektus).

## 2. Domas plūsma

HF ir grāmata, kas ir vērsta uz Heidegera domu un tās saistību ar biogrāfiju, tomēr šī darba perspektīva ir izvēlēta tā, lai pārāk aktuālais un tāpēc arī maldinošais akcents uz “Melnajām burtnīcām” tajā neiznāktu

---

Main, 2011; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 35. Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides). Frankfurt am Main, 2012; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 94. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Frankfurt am Main, 2014; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 95. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Frankfurt am Main, 2014; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 96. Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt am Main, 2014; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 97. Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt am Main, 2015; Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 98. Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951). Frankfurt am Main, 2018. Vēl nav publicēti visi “Melno burtnīcu” sējumi.

priekšplānā. Grāmatas nosaukums ir kā atsaukšanās uz Heidegera lasītājiem pirmssokratiķiem, no kuru tekstiem mums šodien pieejami tikai fragmenti. HF apakšvirsraksts (“Filozofiska biogrāfija”) varētu likt domāt, ka runa būs par *Heidegera* “filozofisko biogrāfiju”. Man gan šķiet, ka runa ir (vismaz arī) par *Travnija* filozofisko biogrāfiju – tik lielā mērā šis darbs ir pašrefleksīvs un autora filozofisko ceļu aprakstošs. Pie šī grāmatas aspekta būs vēl jāatgriežas.

Īsāku un garāku fragmentu kopa, kas ir HF, ir viegli lasāma: fragmentu formāts ļauj mūsdienu lasītājam veikt lasīšanas uzdevumu pietiekami kompakti, lai varētu pēc brīža atsākt un nejusties gara un sarežģīta teksta varā – aizmirstot un aizvien no jauna atgriežoties pie tā un zaudējot uztveres spēkus. P. Travnijš saka, ka šī grāmata lasāma no jebkura fragmenta, no sākuma, no beigām, no vidus – nav nozīmes tam, kādā secībā lasītājs sarindos fragmentus. Pilnībā šiem autora vārdiem nevaru piekrist: lasot secīgi, tomēr veidojas noteikts ritms un HF izskaņas fragmenti tik tiešām ir drīzāk noslēgums visai grāmatai. Skaidrs, ka konstruēt teksta jēgu var arī eksperimentējot ar nodaļām-fragmentiem, tos kombinējot un izjaucot doto secību. Tomēr katrs fragments atsevišķi arī ir skice, kam jāuzvedina uz filozofiskas domas ceļa.

HF tik tiešām ir mēģinājums ievest lasītāju (Heidegera) domā. Tas nav, kā jau teikts, no filozofa dzīves atsvešināts mēģinājums: daudzi fragmenti drīzāk ir atsauce uz Heidegera dzīves apstākļiem, cilvēkiem, ar kuriem viņš kopā bijis dažādās situācijās un laika nogriežņos, ar kuriem runājis un – vismaz daļēji – arī domājis kopā (lai gan skaidrs, ka “filozofija ir kaut kas vientuļš”<sup>10</sup>). Filozofa biogrāfijas svarīgumu P. Travnijš īpaši un vairākkārt akcentē: biogrāfija nevis ilustrē, dod vēsturisko kontekstu, bet gan ir daļa no filozofijas. To ir vērts vēlreiz uzsvērt, jo HF fragmentu gaitā grāmata tik tiešām aizvien vairāk top par paša P. Travnija biogrāfisku atskatu-atzišanos. Tas nešķiet lieki, drīzāk piešķir teiktajam intimitāti, pretenziju uz eksistenciālu patiesumu un tik tiešām parāda domātā un dzīvotā saistību arī HF autora dzīvē. HF tādējādi ir pašeksponējošs, eksistenciāli

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Bd. 11. Berliner Schriften (1818–1831). Frankfurt am Main, 1970, S. 574.

temperēts filozofiskas retorikas fragmentu cikls. Varētu pat teikt: autora grāmatas fragmentos filozofiski ieinteresēti lasītāji labi atpazīs fragmentu no savas dzīves: HF nodaļas ir nonākšana *domas plūsmā*, par kuru savulaik (intervijā Rīgā portālam “Punctum”) P. Travnijš izteicās: “Runājot par to, ko Heidegers mums spēj dot – man viņš ir filozofs, kurš visspēcīgāk, varbūt tikai vēl aiz Vitgenšteina, parāda, ko filozofija nozīmē kā dzīvošanas un domāšanas veikums. Filozofija nav tikai kaut kas, ko mēs apgūstam universitātē vai mācām, filozofija ir performatīvs akts, kurā tu sāc domāt pats sev (*self-thinking*). Un tas ir tas, ko Heidegers darija katru dienu visu savu dzīvi: domāja un veica šo domāšanu savos darbos, sarunās un tā tālāk. Mums ir jāatceras, ka domāšanai ir šī sava atsevišķā dimensija, kas nenozīmē lasīt vikipēdiju, zināt, kad Platons dzīvoja un mira un kas teikts Platona dialogos. Tas ir kaut kas pavisam cits, kaut kas atšķirīgs no tā, ko mēs zinām. To mēs varam mācīties no Heidegera. Šajā ziņā es pat teiktu, ka neeksistē kāda heidegeriskā filozofija, ka būtu kļūdaini teikt – šī ir Heidegera filozofija. Heidegera filozofija nozīmē nonākt domāšanas plūsmā.”<sup>11</sup> Jā, nonākt domas plūsmā un pastāvīgi samērot ar to dzīvi, dzīvot ar to un dzīvot domājot. Tas nenozīmē uzturēties akadēmiskā “ziloņkaula tornī” un elpot “sterilā” domāšanas atmosfērā. Nē, runa ir par filozofisku *dzīves kvalitāti*, pie kuras piederas pārdzīvojumi un patosi, kas citādi nemaz nav iepazīstami, kā vien dzīvojot «ar pastāvīgu norādi” (Kirkegors) uz pasaules mīklainumu un dzīvojot ar domas plūsmas imperatīvu. Tā ir filozofiska dzīve. P. Travnijš vēlas parādīt, *ka* tāda ir bijusi, un vēl arī to, *kā* tieši tāda ir bijusi Heidegera dzīve, un turklāt vēlas parādīt, ka tāda ir iespējama arī tagad un visdrīzāk būs iespējama arī rīt.

HF Travnijš nemēģina jau aizlaikus skaidrot kādu Heidegera izteikumu (arī no “Melnajām burtnīcām”, uz kurām HF ir samērā daudzas norādes un citāti, taču, kā jau teikts, ne pēdējā laika diskusiju samudžinātajā veidā). Izteikumu jēga tiek iegūta, paturēta un tad relativizēta dažos katra fragmenta pēdējos teikumos vai pat vienā. Autors katrā nodaļā it kā saka: jā, šādi var saprast Heidegera teikto, *taču* varbūt vēl aiz tā ir dziļi

<sup>11</sup> <http://www.punctummagazine.lv/2017/10/16/nonakt-domasanas-plusma/> (pēdējo reizi skatīts: 20.04.2019.).

bezdibeņi un nesaprastais. Jā, varbūt arī pārpratumi un “cilvēciskais, pārlieku cilvēciskais”, tomēr pat aiz tiem nojaušams kāds īsts filozofisks motīvs vai vismaz tāda atbalss. Šāds ir HF pastāvīgais refrēns: pievērsties tam, kas laikmeta nosacītājā (un dažreiz pārāk tieši ietekmētājā) domā ir pārāks par laikmetu. Šī pieceja padara P. Travnija grāmatu lasāmu viņa paša raksturotā nozīmē, proti, ka laba (filozofiska) grāmata ir interpretējama, nevis tūlīt saprotama. Šī ievirze padara HF filozofiski pievilcīgu. To var lasīt ikviens, tomēr nav tā, ka grāmatā teiktais būtu pilnībā transparents bez jēlkādām tuvākām Heidegera domas un dzīves konteksta zināšanām. Lai arī tās ir zināšanas “par” Heidegeru, nevis domas pieredze (un tādējādi varētu būt arī ārpus tā, kā un kādās intensitātēs noris pati doma), tomēr dažviet šādas zināšanas noder, tik tiešām noder, lai gūtu vairāk no HF nodaļām.

### 3. Filozofa karš

HF, protams, ir kultūrkritikas pavediens un arī akadēmiskās vides kritikas motīvs. Saku “protams”, jo šo pavedienu uztver un pie šādiem motīviem nonāk šodienas filozofi (tai skaitā Travnijš), vai tie būtu akadēmiski nodarbināti, vai arī ne. P. Travnijš te ir ļoti skarbs un sarkastisks, it īpaši, kad raksturo mūsdienu zinātni, pētniecību un tās shēmu pārņemšanu uz filozofiju (viņš arī nekautrējas nosaukt vārdā dažu filozofijas funkcionāru, kas ietīnīes zinātniskuma un pētniecības lomas mantijā). Tas ir tāpat, kad viņš runā par dzīves ekonomizēšanas un par mediju radītas realitātes rāmjiem, kuros ielikta tiem “pieradināta” filozofija.<sup>12</sup> Šajā ziņā autors tik tiešām ir Heidegera skolnieks, taču ne dogmatisks.<sup>13</sup> Arī par Heidegera

<sup>12</sup> Par to: Peter Trawny, *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*. Berlin, 2014, S. 88., 89.–90. Sk. arī: Raivis Bičevskis, *Filozofu monstrozitāte un politiskais hiperboliskums*. <https://www.punctummagazine.lv/2019/04/11/filozofu-monstrozitāte-un-politiskais-hiperboliskums/> (pēdējo reizi skatīts: 18.05.2019.).

<sup>13</sup> P. Travnija grāmatas, kas pretendē paust patstāvīgu skatījumu uz laikmetu (un kas noteikti ir Heidegera lasījuma spēcīgā ietekmē): Peter Trawny, *Sokrates oder die Geburt der politischen Philosophie*. Würzburg, 2007; Peter Trawny, *Die Autorität des Zeugen*. Ernst Jüngers politisches Werk. Berlin, 2009. Īpaši laikmeta diagnozes sakarībā gribētu izcelt: Peter Trawny, *Medium und Revolution*. Berlin, 2011; Peter Trawny, *Ins Wasser geschrieben*, Matthes und Seitz. Berlin, 2013.

“dogmatiku” un “dogmatikiem” viņš izsakās, lai gan te nevienu nesauc vārdā.<sup>14</sup> Skaidrs, ka viņa pieceja ir pavisam cita nekā lielai daļai Heidegera sholastu. Reiz Heidegera biedrības konferencē Meskirhē viens no Heidegera biedrības kuratorija (valdes) locekļiem pārtraukuma sarunā ar šo rindu autoru izteicās: skaidrs, ka Travnijš ir ... mākslinieks. Varbūt šie vārdi jāuztver ļoti burtiski (nevis pārnestā nozīmē). Jā, pats HF autors arī bieži atsauca uz paralēli starp mākslu un filozofiju. Tās, viņaprāt, nav sekundāras paralēles un pārdomas par šīm sasaucēm dziļi ieaugušas HF refleksiju mugurkaulā.

Grāmata tādējādi nav tikai Heidegera skaidrojums, bet gan filozofijas būtības skaidrojums, kura fonā ir zinātne, ekonomika, mediji un māksla, vai labāk sakot: to pašreizējā savstarpējā konfigurācija.

Uz šīs konfigurācijas, kas kon-figurē arī filozofiju, fona īpaši izaicinoši izskatās P. Travnija izceltais Heidegera mēģinājums radīt “nepriekšmetiskojošu valodu”. Socio-ekono-sciento-mediālā konfigurācija ir tieši vērsta

---

<sup>14</sup> Ņemot vērā aso polemiku, ko izraisīja P. Travnija “Melno burtnīcu” interpretācijas, tas ir vērā ņemams fakts. Protams, var nostāties vienā vai otrā pusē; var runāt arī par filozofisko stilu atšķirību, par filozofijas izpratņu dažādību un arī vispār distancēties no polemikas. Tomēr aiz aizstāvības stratēģijām un apoloģijām vajadzētu pamanīt arī “dogmatiku” patiesību: filozofija noteikti arī ir diferences māksla jeb diferencējoša domāšana. Un te F. V. fon Hermana un F. Alferi grāmata “Martins Heidegers: Patiesība par “Melnajām burtnīcām”” (sk. šī raksta autora pārdomas: Reliģiski-filozofiski raksti XXIV, 2018, 124.–151. lpp.), par spīti tās sholastiskumam, ir stipra un ļoti vajadzīga: no vienas puses, tā māca ne tik viegli nosliekties maldīgu alternatīvu priekšā, bet gan ieviest jaunas, lietai varbūt atbilstošākas diferences. Heidegera pēdējo dzīves gadu asistenta fon Hermana akcents ir: Heidegera teksts un doma prasa tik daudz, ka Travnijš ir savā ziņā salūzis un izlīdzējies ar insinūcijām, kā jau tas mēdz notikt filozofisku tekstu gadījumā. Tas nenozīmē, ka Travnijš ir “vājš” domātājs, tomēr Heidegera domai nepietiek pat ar “stipriem” domātājiem. No otras puses: situācija ap “Melnajām burtnīcām” varēja rasties, jo pastāvēja Heidegera katra vārda pielūgsmē: visi Heidegera vārdi ir dziļdomīgi un svēti interpretam. Ja no sāкта gala nebūtu šī stīvuma un pielūgsmes, tad arī nebūtu jākonstruē Heidegera kāda tīrā doma, lai no tās tad nošķirtu sazin no kurienes radušos Heidegera privātos izteikumus. P. Travnija HF *kopumā* ir viņa atbilde “Heidegera tīrās domāšanas” un “privātu izteikumu” nošķīrumam kā Heidegera pētnieku radītai apšaubāmai dihotomijai. Vēl vienu jaunu versiju par “Melnajām burtnīcām” piedāvā internacionālās Heidegera biedrības prezidents Haralds Zoiberts nesēn publicētajā grāmatā: Harald Seubert, Heidegger – Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens, Freiburg / München, 2019.



uz priekšmetiskošanu: lietām jāklūst par satvertām, kontrolētām, viennozīmīgi dotām un izskaidrojamām. Jau Heidegera *Gesamtausgabe* koncepts ietver norādi uz “ceļiem”, nevis darbiem vai pētījumiem ar viennozīmīgu ideju klāstu (*Wege, nicht Werke*). Heidegeram svarīgi ir, lai šajā izdevumā būtu redzamas “domas pārmaiņas, pārvērtības, lai būtu redzama tās kustība”.<sup>15</sup> Turklāt, ņemot vērā Heidegera cīņu ar valodu un viņa tiekšanos pēc nepriekšmetiskojošas valodas, būtu lieki atgādināt, ka te nav runa par “rezultātiem” un nav runa par “lietojumu praksē”, tāpat kā nav runa par “teorijām” un “mācībām”. Var jautāt: Jā, par ko tad? Vai Heidegera teksti tādā gadījumā ir “dzeja”? Dzeja nē, taču pilnīgi patstāvīgs, nezinātnisks, ne-pētniecisks valodas veids.<sup>16</sup> P. Travnijš atsaucas uz L. Vitgenšteinu un viņa vārdiem, ka filozofiju drīkstētu tikai dzejot.<sup>17</sup> To, uz ko (saskaņā ar “Traktātu”) var tikai norādīt, to vajadzētu – dzejot. Heidegers lasa un interpretē Vitgenšteina atbalstītus dzejniekus Trāklu un Rilki, visdrīzāk, lai izmēģinātu filozofiju kā dzejai paralēlu nepriekšmetiskas runas-valodas veidu.<sup>18</sup>

Heidegers nav dzejnieks (lai gan šodien varam lasīt viņa pus-dzeju, līdzīgu pirmssokratiķu izteikumiem, kaut ko starp dzeju un klusēšanu, mājienu un norādi, kas rakstīta līdztekus modernās dzejas laikabiedru valodiskajiem eksperimentiem<sup>19</sup>). Viņš domā, ka dzeja ir piemērs nepriekšmetiskai valodai, neobjektīvizējošai runai. Nav līdz galam tūlīt izšķirams un zināms, vai filozofijai *vajadzētu* būt tādai runai un vai tā tāda vispār *var* būt. Heidegers taču reiz pat atsakās no filozofijas apzīmējuma tam, ko sauks par “citu domāšanu”. Šī “cita domāšana” ir daļa no viņa domas, kurā

<sup>15</sup> HF, 25. lpp.

<sup>16</sup> HF, 75. lpp. un tālāk.

<sup>17</sup> Cit. no: HF, 75. lpp. (Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*. Werkausgabe. Bd. 8. Frankfurt am Main, 1984, S. 483.)

<sup>18</sup> Paralēli “Heidegers–Vitgenšteins” vairākos būtiskos aspektos relatīvi nesen izstrādājis Manfreds Gaiers. Viņa grāmatu par šiem diviem filozofiem tik tiešām ir vērts lasīt: Manfred Geier, Wittgenstein und Heidegger: die letzten Philosophen. Reinbek bei Hamburg, 2017.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 80. *Gedachtes*. Frankfurt am Main, 2007.

ir arī Pirmā un Cita sākuma opozīcijas elements, daļa no ilgām pēc citas kultūras, pēc sākotnējā, pēc īstā, autentiskā, taču arī vienkārši – pēc esamības tuvuma.

Nepriekšmetiskojošu, lietas to esamībā nepakļaujošu valodu meklējuši daudzi ap 19. gadsimta norietu un 20. gadsimta pirmajā pusē. “Citas valodas” topos ir modernitātes meklējumu iezīme. Starp nepriekšmetiskojošas valodas meklētājiem ir arī Ludvigs Klāgess – viens no Heidegera līdziniekiem un vācu filozofijas triksteriem, kurš meklē jaunas formas valodiskai (un – atšķirībā no Heidegera – arī ķermeniskai) izteiksmei.<sup>20</sup> Viņa skatījumā valodas elasticitāte jeb plastiskums, teiktspēja jeb iespējamā izteiksme – tās ir kvalitātes, kas paver plašāku skatu uz valodu nekā to spēj valodiska skaidruma un viennozīmīguma kvalitātes. Heidegera kopš 20. gadsimta 30. gadiem tik bieži piesauktais Fridrihs Hēlderlins ir dzejnieks, kas – kā pašas valodas izauklēts ērglis – no valodas koka zariem paceļas lidojumam, kurpretim citi tikai sēž uz šī koka zariem un šūpojas tā pulsācijas ritmā.<sup>21</sup> Šāda paceļšanās ir vienlaikus ielaišanās spēlē starp pasauli un vārdu, starp vārda atklājošo spēku un pasaules aplēptības dzelmi. Kas ielaižas šajā spēlē, tas iet jaunus ceļus, tas domas plūsmā ir aiznests pie pašām lietām, pasaules, esamības. Ja Heidegers domā, ka ir iespējama “runāšana, kas *qua* runāšana nav priekšmetiskojoša”,<sup>22</sup> tad laikam gan viņš domā par runāšanu *no tuvuma lietām*. Šis tuvums atbrīvo valodas elasticitāti, teiktspēju; valoda atdzīvojas, sāk atbilst lietu tuvuma mēmajai, tomēr intensīvajai uzrunai, ir “esamības mājas”.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Par to sk.: Heinz-Peter Preusser, *Pathische Ästhetik. Ludwig Klages und die Urgeschichte der Postmoderne*. Heidelberg, 2015. 2021. gadā tiek plānota internacionālās Klagesa biedrības konference Rīgā, jo tāpat kā Heidegers 1928. gadā, arī Klāgess (1936./37. gada Skandināvijas un Baltijas priekšlasījumu cikla ietvaros) lasa savas lekcijas Rīgas Melngalvju namā. P. Travnija HF Klāgess parādās vienu reizi (grafoloģijas sakarībā) un nebūt ne negatīvā gaismā.

<sup>21</sup> Tā Heidegers izsakās tekstā “Hēlderlina zeme un debesis”, citējot Betinas fon Arnimas romānu “Gunderode”: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1994, S. 198.

<sup>22</sup> HF, 240. lpp.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 9. *Wegmarken*. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1996, S. 313.

Līdztekus nepriekšmetiskojošas valodas (un no tās izrietošās kultūras kritikas) tēmai HF noturīgs motīvs ir saprotamība un nesaprotamība. Arī te daudz vietas laikmeta kritikai – tāda laikmeta, kas dzenas pēc saprotamības un trafaretuma, sagrābšanas ar shēmu palīdzību, pēc aprēķina un kontroles. Šāda kritika labi parādās romantismā un tajā iegūst tik izteismīgus risinājumus, ka grūti noticēt, ka pati ir ļoti sens filozofijas temats un metode. “Dzīvai filozofijai vajadzīgs nesaprotamais, lai uzduptos jauniem jautājumiem. No tiem tā var atkal atdzīvoties. Jo katrs jauns un cits jautājums prasa – kā Augustīna, Okama, Dekarta, Kanta, Ničes vai Heidegera gadījumā – citu metodi, citu stilu un arī citu domāšanas performanci. Šādi jautājumi rodas, ja parādās nesaprastais un – vēl vairāk – ja parādās nesaprotamais.”<sup>24</sup> Taču šī parādīšanās izprasta tikai kā baiļu izraisītāja (un kā tāda arī guvusi izpausmi, sākot no romantisma mākslas un literatūras līdz pat modernajam šausmu un fantastikas kino), izraisa rēgu pilnas ainas. “Kur nav dievu, tur klīst spoki”, agrīnā romantisma apogejā saka Novaliss.<sup>25</sup> Nesaprotamā parādīšanās ir ne tikai baiļu, bet arī izbrīna un jautājuma zelta stunda. Nesaprotamais izvelk no pašsaprotamā, negaidot apvērš ierasto, ievēsta iespējamu pārvērtību. Tam ir arī romantisma ironijas iezīmes,<sup>26</sup> taču arī sengrieķisks eross, kas pārņem, kad “speru domā būtisku soli un uzdrošinos vēl neietajā”, kad “ilgi tikai nojaustais sāk ar grūtībām pāriet izsakāmā jomā”.<sup>27</sup> P. Travnijš šo ironiski erotisko gaitu cieši saista ar attiecībām starp Heidegeru un sievu un sievietēm viņa dzīvē. Šīs attiecības ir *un* nav bijušas konvencionālas. Heidegera skolnieks H. G. Gadamers reiz izteicās, ka skolotāja intīmās attiecības bijušas kaut

<sup>24</sup> HF, 226. lpp.

<sup>25</sup> Novalis, Werke. Hrsg. und kommentiert von Gerhard Schulz. 4. Aufl., München, 2001, S. 513.

<sup>26</sup> Friedrich Schlegel, Über Unverständlichkeit. Par nesaprotamības filozofiju (J. G. Hāmaņa, F. Šlēgela, Ž. Deridā un Pola de Mana perspektīvās) labi izklāsti atrodami: Eckhard Schuhmacher, Ironie der Unverständlichkeit. Frankfurt am Main, 2000. Šī grāmata ir autora disertācija, kuras domas viņš papildināja referātā 2019. gada martā Heidelbergā, XII internacionālajā Hāmaņa kolokvijā.

<sup>27</sup> HF, 109.–110. lpp. (cit. no M. Heidegera vēstules sievai Elfrīdei: “Mein liebes Seelchen!”. Sk.: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970. München, 2005, S. 264.).

kādā mērā Dieva meklējumu aizstājējas – tāpat kā viņa eksistences jēdziena izpratne bijusi reliģiskās pagātnes noteikta.<sup>28</sup> P. Travnijš tā nesaka, lai gan viņa nupat citētā Heidegera vēstule sievietei Elfrīdei ir ambivalenti vērsta un skaidro gan filozofiski valodiskas radišanas norisi, gan attiecības dzīvē. Vai minētā norise un attiecību modelis Heidegera dzīvē ir kauzāli saistīti, par to īstas skaidrības nav – un labi, ka tā.

P. Travnijš raksta, ka studiju gados pats labprātāk lasījis tekstus, kas bijuši grūti saprotami (īpaši ieteicama studējošiem, taču ne tikai viņiem, te būtu viena HF nodaļa-fragments par autora lasīšanas pieredzi<sup>29</sup>). Autors saka, ka viņu saistījuši teksti, kas ne tikai pirmo, bet arī pat trešo reizi lasīti, nav tapuši transparenti un aizvien slēpuši sevī daudz vairāk par izlasāmo. Turpretī grāmatu, kas jau pirmajās lappusēs glorificējusi saprotamību un kuras autors nodevies skaidru frāžu virtuozitātei, viņš ātri aizvēris, jo tur viņa domas darbs ir ticis jau aizlaikus atņemts, lasīšana vairs nav bijusi uzdevums, un lasītājs pats – vairs neticis uztverts nopietni, jo pielīdzināts protokolteikumu banalitāšu serverim un pār to valdījusi mānīgi skaidrā teksta perspektīva un tā autora aizbildnieciskums. Heidegera teksti bijuši pavisam kas cits. Tie drīzāk atgādinājuši Delfu orākulu. Delfu viesim, kas nāk pēc kādas atbildes, tāda arī tiek dota, taču – tā vēl jāsaprot un saprast varbūt varēs tikai pēc ilgjiem pūliņiem, vai arī atbilde izgaismosies dzīves gaitā tikai pēc gadiem, pēc paša domas ceļa, pēc liktenīga pavērsiena vai notikuma dzīvē.<sup>30</sup>

Nepriekšmetiskojošas valodas un nesaprotamības tēmām HF pievienojas vēl arī apslēptības motīvs. Publiskums un atklātība – it īpaši jauno mediju pastarpinājumu laikmetā – sagrauj ezoterisko, intīmo, klusējot klātesošo. Tiesa, mediji un publiskums rada ilūziju, ka tajā tiek uzbūvēta atklātības un informētības pasaule. Pret to Heidegers izspēlē apslēptību, uz kuras fona šāda info-pasaule parādās kā ilūzija, noburtības ar transparenenci fatamorgāna. Aiz pieejamības un atklātuma slēpjas redzamība,

---

<sup>28</sup> Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*. Münster, 2002, S. 132–133.

<sup>29</sup> HF, 255. lpp. un tālāk.

<sup>30</sup> HF, 255. lpp.

aktualitāte, savukārt aiz tām – pārvalde, kontrole, Panoptikums. Domājot Heidegera un HF autora domas virzienā, var izteikties šādi: *pasauļe bez apslēptības* ir īstā pasauļe *sabiedrībai bez pasauļes*.<sup>31</sup> Sabiedrība bez pasauļes nepieļauj kaut ko tādu, kas būtu apslēpts un izvairītos no tās tvēriena. Taču runa te nav par socioloģiskām kategorijām: sabiedrība bez pasauļes ir apzīmējums noteiktai ievirzei pret pasauļi kopumā, noteiktai attieksmei pret lietām un noteiktām (vārdos neizteiktām) attiecībām ar esamību. Šo attiecību pārdomāšana ir Heidegera pienesums ontoloģijas problēmā kopš Platona un Aristoteļa,<sup>32</sup> tikpat lielā mērā kā pienesums epistemoloģijā un antropoloģijā, estētikā un sociālajā filozofijā – ja vien visi šie disciplīnu apzīmējumi nebūtu jau noteikta filozofijas (un Eiropas domas vēstures kopumā) likteņa noteikti.

Transparences motīvu Heidegers pavērs arī “pasauļžurnālistikas” virzienā. Šī “žurnālistika” iznīcina pasauļi pat vēl labāk par atombumbu, jo pasauļes vietā rada šķitumu, rada esamības ilūziju. Ilūzijas radīšana notiek arī filozofijā. P. Travnijis raksta: “Tas, kas no filozofijas parādās atklātībā, publiskajā telpā, izjauc un sagroza, vilto filozofa darbību un neatzīst citus kritērijus kā tikai pašas publiskās telpas radītos.”<sup>33</sup> Atklātība nebūt nav atklāta: tā rāda tikai to, kas pakļaujas un kalpo tās nosacījumiem. Filozofija, esamība (un arī pats šķitums) parādās tajā tikai šo nosacījumu ietvaros. Tikai šķietami pēkšņi un, it kā pārlecot virkni premisu, autors tūlīt jautā: “Kad pasauļe kļuva par darba nometni?” Transparences temats tiek savienots ar jautājumu par esošā apstrādāšanu un cilvēka būtību, t. i., par cilvēka novietojumu esamībā. Pašpaverdzināšanas laikmetā ir tāpat skaidrs, ka dzīvot nozīmē strādāt. Kam? Kāpēc? Kas iestāstījis, ka dzīve ir darbs? Un

<sup>31</sup> Par “sabiedrību bez pasauļes” sk.: Raivis Bičevskis. Orfejs pazemē. Prāta aptumšošana un sabiedrība bez pasauļes. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, A daļa, 73. sēj., 1. num., 2019, 30.–41. lpp. 2020. gadā Latvijas Universitātes Akadēmiskajā apgādā iecerēts publicēt šī raksta autora grāmatu “Sabiedrība bez pasauļes”.

<sup>32</sup> Sal. ar paša Heidegera dramatisko “Esamības un laika” leveda sākumu, kur jautājums par esamību parādās kā kopš Platona un Aristoteļa laika vairs īsti nejautāts. Sk.: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Sein und Zeit. Frankfurt am Main, 1977, 2. lpp. un tālāk.

<sup>33</sup> HF, 59. lpp.

kas iedvesis to, ka nācijas un tautas cīnās dzīvības karā un konkurences cīņā?<sup>34</sup> Šie jautājumi ir arī Heidegera jautājumi, kas, izteikti nedaudz citā intonācijā un citiem vārdiem, nav kādas idilliskas lauku ainavas atpakaļvērsta pravieša jautājumi. Tie ir jautājumi par modernitātes likteni, par Vakarzemes Pirmo un Otro sākumu, par vēsturi un attiecībām ar esamību, par cilvēka būtību un brīvību.

#### 4. Notikums

Starp grāmatas nodaļām-fragmentiem viens šķiet pavisam izšķirošs: tas ir fragments “Pārvērtības”.<sup>35</sup> Tajā savienojas un pārklājas visi grāmatas motīvi. Tur ir runa par filozofa domas pavērsieniem, par domas ceļiem, par notikumu (*Ereignis*) kā Heidegera būtiskāko jēdzienu. Varētu domāt, ka svarīgākais šī jēdziena aspekts ir vēsture: kā gan citādi, jo Heidegers taču runā par esamības vēsturi (*Seinsgeschichte*) – par notikumu, ko nevar ietekmēt plānojot un kontrolējot; par notikumu, kas nāk ar “dūju spārnēm” (Nīče) u. tml. Bet izrādās, ka Heidegers pats saka, ka “Notikumā vēstures būtība ir jau aiz muguras. Runa par esamības *vēsturi* [izcēlums: R. B.] ir tikai neveiklība un eifēmisms”.<sup>36</sup> Notikums ir tad, kad notiek pasaule, kura, saskaņā ar Heidegeru, būtu pelnījusi šādu nosaukumu, t. i., kurā lietas un cilvēki būtu sasnieguši “savējo”. “Esmu beidzot es pats – un nevis “strādājošs dzīvnieks”, kas velk dzīvību vidusslāņa norietā”, te esamība *ir* esamība un nevis socioekonomiska konstrukcija; notiek “pārvērtība: piepeša pārmaiņa brīvībā viņpus dzīves, kas pakļaujas Ekonomedija (iespējamās un īstenās ekonomijas un medialitātes vienības) prasībām”.<sup>37</sup>

Pasaule, kur akmens var būt akmens (nevis šķembu materiāls), upe – upe (nevis enerģijas avots elektrostacijā), cilvēks var būt cilvēks (nevis darbinieks vai peļņas subjekts) – par šo esamības pieredzes dimensiju

<sup>34</sup> HF, 62. lpp.

<sup>35</sup> HF, 274.–278. lpp.

<sup>36</sup> Cit. no: HF, 277. lpp. (Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 97, Frankfurt am Main, 2015, S. 382.)

<sup>37</sup> HF, 278. lpp.

raksta Heidegers un raksta – par Heidegeru domājot – arī P. Travnijšs. 20. gadsimta 60. gados tekstā “Jautājums par tehniku” Heidegers izteicās: “Ūdens spēkstacija ir ievietota Reinas straumē. Šī stacija vērsta uz Reinu kā upes ūdens plūsmas spiedienu, kas dzen turbīnas griezties, kas savukārt dzen mašīnas, kas ar savu darbošanos ražo elektrības plūsmu. Tā nonāk šim nolūkam domātajā pārreģionālā elektrības centrālē un no turienes – pie elektrības lietotājiem. Šajā savstarpēji saistītajā ķēdē arī Reina ir kaut kas iestatīts. Spēkstacija nav iebūvēta straumē kā vecais koka tilts, kas gadsimtiem savienojis upes krastus. Drīzāk gan upe tagad iebūvēta spēkstacijā. Kā straume tā tagad ir ūdens spiediena piegādātāja un par tādu to padara spēkstacija. Vērīgi ieskatīsimies: te notiek neaptverami briesmīgais, kura valdīšanu varam uz mirkli pamanīt, salīdzinot divus vārdus “Reina”, kas iebūvēta spēkstacijā, un “Reina”, kas teikta mākslasdarbā – šāda nosaukuma Hēlderlina himnā. Varētu gan teikt: Reina taču paliek joprojām tā, kas tā ir: straume ainavā. Varbūt, bet “kā”? Tagad tās “kā” ir šāds: kā pasūtāms objekts ceļojumu firmas piedāvātā apskates maršrutā, kuru te saviem mērķiem radījusi un pasūtīnājusi brīvā laika pavadīšanas industrija.”<sup>38</sup> Uz šo vārdu fona pavisam citādi skan arī HF klātesamības (*Dasein*) koncentrētā definīcija: klātesamība nav vis cilvēks, bet gan cilvēka iespējamība, kurā tas ir savā sākotnējā būtības pozitīvitātē, spēkā, brīvībā un būšanā.<sup>39</sup>

Bet *kad* klātesamība tā var būt? Sabiedrība iegrimusi letarģijā, kas saistīta ar aizmirstānu: “Esmu aizmirsis domu, kas pārvērs dzīvi.”<sup>40</sup> Tad tik tiešām nav nekādu jauna vai cita sākuma iespēju, tikai kalpība un sabiedrības bez pasaules sociāli ekonomisku sistēmu pašreferenciāls vienmēr-tāpat-tālāk-kāpinājums līdz kolapsam.<sup>41</sup> Filozofijā gan šis turpinājums izskatīsies kā tās iespējamības pārstrukturizācija virknē sociāli ekonomisku lomu un nišu (“pētnieks”, “pētnieciska konsorcijs dalībnieks”, “eksperts”

<sup>38</sup> Martins Heidegers, Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt a. M., 2000, S. 16–17.

<sup>39</sup> HF, 217. lpp.

<sup>40</sup> HF, 286. lpp.

<sup>41</sup> Sal. ar: Raivis Bičevskis, Priekšvārds filozofijai. Glosa par filozofu un publikas attiecībām. <https://www.punctummagazine.lv/2018/12/20/prieksvards-filozofijai-glosa-par-filozofu-un-publikas-attiecibam/> (pēdējo reizi skatīts: 18.05.2018.)

utt.) un pēc iespējas augstākas kontrolējamības pakāpes pasaules viennozīmīgumā. Tas, ka filozofija nav nedz argumentācijas, nedz retorikas, nedz kritiskas domāšanas, nedz polittehnoloģijas, nedz ētikas principu tehnika un lietojums, bet gan domāšana, kas īpašā domas plūsmā rada lauku, kurā var tikt iesēti, piemēram, argumenti vai izspēlētas retoriskas figūras,<sup>42</sup> tas HF autoram ir skaidrs tikpat lielā mērā kā tas, cik šāds skatījums uz filozofiju ir kontrārs un īstenībā – pat viņpusējs (tātad nevis kāda domāšanas veida pretējums) tās ierakstīšanai zinātņu klasifikācijās kādā socio-ekonomiski-mediālā laikmeta fāzē, kurai (tāpat kā visam laikmetam) Heidegers ir meklējis vārdu, kas nosauktu tās būtību.

P. Travnija grāmata HF ir stāsts, kurā satiekas un saduras Heidegera filozofiskā biogrāfija, grāmatas autora kā filozofa mūsdienu laikmeta redzējums, filozofijas būtības netiešs (dažbrīd arī kodolīgi īss vai arī atvērts, apzināti nepabeigts) apraksts; te ir vērojams arī noteikts autora dzīves kredo kamerteātris, kurā mijas lieliski filozofiski zibšņi ar (dažbrīd savā atklātībā naivismam pielīdzināmu) reiz uzrunājušā domātāja dzīves mimēzi. Tas viss – uz laikmeta kritikas fona, un tas viss – filozofa liktenīgās distances no sabiedrības ilūzijām apziņā. HF ir mimētisks teksts. Šķiet, tā šis teksts arī bijis iecerēts.

---

<sup>42</sup> HF, 61. lpp.



## **Freedom for One`s Kin: Notes on P. Trawny`s Book “Heidegger`s Fragments. Philosophical Biography”: non-objectifying language – (non)understandability hiddenness**

### Summary

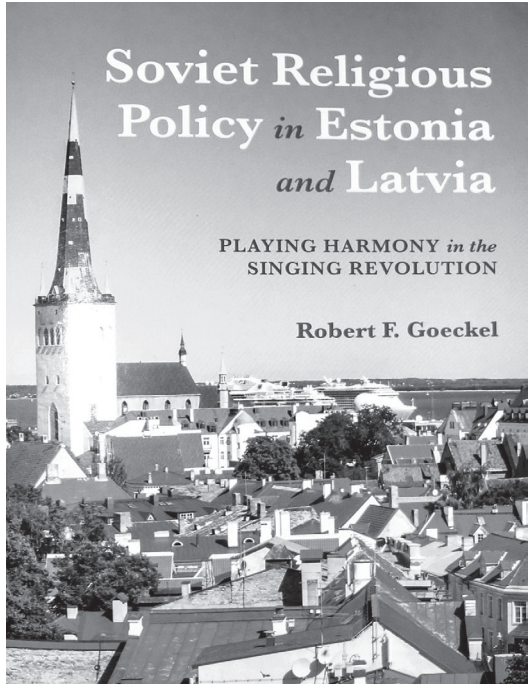
The article deals with the main ideas expounded in P. Trawny`s book “Heidegger`s Fragments“ and his evaluation of Heidegger. P. Trawny shows Heidegger`s attempts to raise objections to the ideas of straightforward understandability and transparency of language, being practised by a large number of philosophers of the day. Heidegger`s thought is aimed at preservation of a certain kind of freedom by way of linguistic efforts. “I have forgotten the thought that makes for the upheaval of life” – the author of the book writes in order to characterise the situation when Heidegger engaged in philosophy in the twenties of the 20th century. Heidegger`s texts demonstrate his attempts to obtain or to re-gain the thought “that makes for the upheaval of life”. What was the historical background for these attempts? Is it possible to use these texts (and the nascent thought about the upheaval of life) also for the present time?

**Keywords:** Martin Heidegger, objectifying language/non-objectifying language, understandability/non-understandability, transparency/hiddenness

Teksts izstrādāts projekta VPP “Latviešu valoda”, 6.1. apakšprojekta “Valodas ontoloģija” ietvaros.

## ON THE PRICE OF SURVIVAL

Robert F. Goeckel.  
*Soviet Religious  
Policy in Estonia and  
Latvia. Playing  
Harmony in the  
Singing Revolution.*  
Indiana University  
Press, 2018.  
Book review.



When American scholar Robert Goeckel first came to Latvia in 1991, the archives of the USSR's Commissioner for Religious Affairs in the LSSR had just been transferred to the Latvian State Archives, and he was one of the first which could work with them. They also proved to be the primary source of his research. If the last Soviet Commissioner Arnolds Kublinskis was ready to tell about his duties, the same could not be said

of church representatives who chose to remain silent on Soviet events. That was understandable because the scars cut by the Soviet regime were still too fresh, and they, like many others, wanted to forget about this period of life so that they could live further. This silence continues to the present day, and the influence of the Soviet regime on the church is still not fully understood. Only an incomplete study of that time allows us to judge about the problematic position of Church during the Soviet time and its desperate efforts to survival. That is why Goeckel's nuanced investigation is in the right place and time, and not just because of the unique archival documents it contains. It is crucial and exciting first of all because it is the perspective and assessment from the outside – sympathetic but objective and sometimes critical.

The book may be of interest to the reader at least for two other reasons. First, it is one of the few comparative studies of the situation of several Christian churches in the Soviet period as well as on both standard and different policies pursued by the Soviet authorities against each of them. Second, it is a unique comparative study of the situation in the two Soviet republics – the Latvian SSR and the Estonian SSR – revealing both common and different aspects of the Soviet religious policy in these republics and the reaction of their churches to this policy.

The book is structured in six separate chapters which shows the relationship between Church and State in chronological order, from the Early Stalinisation period (1944-1949) to the *perestroika* and the Singing Revolutions (1985-1991). As the author himself writes: "... my intention has been to shed light on variation in Soviet religious policy, yielding generalizations regarding church-state relations in communist political systems. Some of the variations occurred over time, based on leadership changes and underlying shifts in policy, explaining the periodization in the structure of the chapters. Spanning the periods of continuous official atheism, but pursued with varying tactics and levels of commitment. Embedded in the periods are also variations by confessions – Lutheran and Catholic in particular – and contrasts between these institutionalized national churches and various minority churches. Driving my research, as with my previous

work, was also the goal of weighing the impact of international and transnational ties of the churches, particularly those with German churches and the Vatican, on the churches' leverage with the Soviet regime, both in Moscow and at the republic level. Finally, informing the analysis of variation is also a concern with the distinctiveness of local and republic interests, reflective of national culture and bureaucratic political interests."<sup>1</sup>

At the end of the book, the author reasonably concludes that his study of Soviet religious politics in the two Baltic Soviet republics reveals significant discrepancies and anomalies in the model of Church-State relations implemented by the Soviet regime. For example, compared to the situation of the churches in Poland and the GDR, where the strong character and vision of church leaders were significant in the Church-State relations, the leaders of the Baltic churches were weak and without a profile, and their weaknesses were fully exploited by the Soviet regime. Besides, unlike the GDR and Poland, the low level of church institutional strength left the churches in Latvia and Estonia "ill-prepared to provide the social space for dissent". Another peculiarity of the Baltic churches was that theological discourse was not used in explaining church cooperation with the state: "Pragmatism and accommodation trumped theology."<sup>2</sup>

The archival documents used by the author should be once more and particularly noted. If we in Latvia have already done some job of researching the records kept by the Latvian State Archives, then documents from the State Archive of the Russian Federation do not come into our research field so often. Therefore, getting to know them is another benefit of reading this book. Besides, the book contains documents from the archive of the Latvian Commissioner, read by the author in 1991, that have not survived. It proves the fact that some of these historical documents were destroyed when this church-supervising Soviet institution was dissolved.

### Solveiga Krumina-Konkova

---

<sup>1</sup> Goeckel, Robert F. *Soviet Religious Policy in Estonia and Latvia. Playing Harmony in the Singing Revolution*. Indiana University Press, 2018, p.x.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 204.

## PERSONU RĀDĪTĀJS

### A

- Alpersa, Svetlana (*Svetlana Alpers*)  
173, 177  
Andželo, Džulians (*Julian Angelo*) 21,  
32  
Armstronga, Kārena (*Karen  
Armstrong*) 18, 32

### B

- Baiburins, Alberts (*Альберт  
Кауффулович Байбурин*) 208  
Banns, Stīvens (*Stephen Bann*) 160,  
177  
Bēnards, Volters (*Wolter Bannard*) 9,  
14  
Bīrs, Roberts (*Robert Beer*) 181,  
197  
Blocs, Moriss (*Maurice Bloch*) 156,  
177, 178  
Bronners, Simons Dž. (*Simon  
J. Bronner*) 206

### D

- Dokinss, Ričards (*Richard Dawkins*)  
18, 33  
Dutu, Karmena (*Karmen Dutu*) 7, 8,  
12

### E

- Eliade, Mirča (*Mircea Eliade*) 210

- Ersa, Mirdza 168

### F

- Fišers, Roberts (*Robert E. Fisher*)  
181  
Freids, Zigmunds (*Sigmund Freud*) 78,  
79, 81  
Fridrihsons, Kurts 148, 155  
Fuko, Mišels (*Michel Foucault*) 18, 33

### G

- Gadamers, Hanss Georgs (*Hans-Georg  
Gadamer*) 40, 47, 57, 64, 68, 242,  
243  
Gekels, Roberts (*Robert F. Goeckel*)  
249–251  
Gēte, Johans Volfgangs (*Johann Wolf-  
gang von Goethe*) 38–62, 65–73  
Gimbutiene, Marija (*Marija Gimbu-  
tienė*) 225  
Gonda, Jans (*Jan Gonda*) 192, 194,  
195  
Grīnfelde, Milda 148, 149, 155, 171

### H

- Hars, Ričards (*Richard Hare*) 81  
Heidegers, Martins (*Martin Heideg-  
ger*) 78, 98, 231–248  
Helderlīns, Frīdrihs, arī Helderlīns  
(*Friedrich Hölderlin*) 46, 234, 241, 246

Hempšīrs, Stjuarts (*Stuart Hampshire*)  
77–79

Hēgelis, Georgs (*Georg Wilhelm  
Friedrich Hegel*) 75, 233, 234,  
236

Hofstede, Gērts (*Geert Hofstede*)  
15–17, 27, 28, 32–34, 37

Hopkins, Tomass Dž. (*Thomas  
J. Hopkins*) 177, 178, 181, 196,  
197

Horužijs, Sergejs (*Сергей Сергеевич  
Хоружий*) 185

Huss, Jans (*Jan Hus*) 135, 136, 138–  
146

## J

Jakobsons, Romans (*Roman Jakobson*)  
150, 156, 174, 177

Jansons, Jānis Alberts 214, 220–223

## K

Kampanella, Tomazo (*Tomaso  
Campanella*) 138, 139

Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*)  
48–50, 52, 57, 59, 68, 73, 75, 77,  
81, 99, 234, 242

Klāgess, Ludvigs (*Ludwig Klages*) 241

Komenskis, Jans Amoss (*Jan Amos  
Komenský, Johann Amos Comenius*)  
135–139, 146, 147

Kona, Tamāra (*Tamar Kohn*) 168, 178

Kublinskis, Arnolds 249

Kursīte, Janīna 214, 219, 220, 224

Kuzņecovs, Broņislavs (*Бронислав  
Иванович Кузнецов*) 181, 187,  
188, 196

## L

Lase, Ieva 148, 165, 167, 169,  
170

Luocis, Vladislavs 217

Lūiss, Ričards (*Richard Lewis*) 16,  
28–32, 34, 35, 37, 227

## M

Marks, Džoša Dž. (*Joshua J. Marks*)  
19, 20, 34

Meress, Pjērs (*Pierre Mairesse*) 5,  
10

Mērdoka, Airisa (*Iris Murdoch*) 8

Mūks, Roberts 210, 211

Mūrs, Džordžs (*George Edward  
Moore*) 76, 77, 89

## N

Nāgārdžuna (*Nagārjuna*) 189

## O

Ozoliņš, Miervaldis 148, 149, 153,  
154, 157, 161, 162, 166, 167,  
169–172

Ostins, Džons (*John Austin*) 76,  
177

## P

Piažē, Žans (*Jean Piaget*) 6, 11

Platons (Πλάτων, Plátōn) 52, 57, 60,  
79, 82, 87, 92, 95–97, 101, 234,  
237, 244

## R

Rinpoče, Dagiabs (*Dagyab Rinpoche*)  
181

## S

- Sartrs, Žans Pols (*Jean Paul Sartre*) 8,  
13, 76, 78–81
- Sausne, Alfrēds 148, 149, 155
- Silmale, Maija 148, 149, 155, 165
- Simpsons, Viljams (*William Simpson*)  
181, 194, 198
- Sperbers, Dans (*Dan Sperber*) 159, 178
- Straubergs, Kārlis 208–210
- Strods, Heinrihs 151, 153, 179
- Stubava, Irina 149, 155
- Stubavs, Arnolds 148, 149, 155

## Š

- Šillers, Frīdrihs (*Johann Christoph  
Friedrich von Schiller*) 38–73

- Šmits, Pēteris 208, 209, 224, 225

## T

- Ткаčovs, Valentīns (*Валентин  
Николаевич Ткачев*) 181, 193
- Travnijs, Pēters (*Peter Trawny*)  
231–248

## V

- Veila, Simona (*Simone Weil*) 78
- Velodijs, Irvins (*Irvine Velody*) 153,  
179
- Vējš, Jānis Nameisis 2, 8, 14, 102
- Vitgenšteins, Ludvigs (*Ludwig  
Wittgenstein*) 8, 13, 75–77, 237,  
240





Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**  
Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940  
Tāl. 67034861, e-pasts [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv)  
[www.fsi.lv](http://www.fsi.lv)  
Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521