

LITERATŪRA
UN
RELIGIJA

LITERATŪRA UN RELIGIJA

Svētie un grēcinieki

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds

Rakstu krājums izdots ar LU Humanitāro zinātņu fakultātes Domes sēdes 2016. gada 25. janvāra lēmumu.

Krājuma sastādītāja un zinātniskā redaktore *Dr. philol.* profesore **Ieva Kalniņa**

Redkolēģija:

Māra Grudule, Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte, Literatūras, folkloras un mākslas institūts

Inga Stepukoniene, Vītauta Dižā Universitāte (Lietuva)

Pavels Štolls, Kārļa Universitāte (Čehija)

Aira Vosa, Tartu Universitāte (Igaunija)

Ieva E. Kalniņa, Latvijas Universitāte, Literatūras, folkloras un mākslas institūts

Ojārs Lāms, Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte

Gita Bērziņa, Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte

Literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu teksta redaktore **Andra Damberga**

Vācu teksta redaktore **Mudīte Smiltēna**

Maketu veidojusi **Andra Liepiņa**

Vāka noformējumam izmantota gravūra no grām.: Cats, Jacob. Alle de Wercken. T^oAmsterdam; T^oUtrecht, 1700, p. 585. LUAB RRGN, inv. Nr. R5983.

Visi krājumā ievietotie zinātniskie raksti ir anonīmi recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu ir obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2018

ISBN 978-9934-18-384-3

DOI: <http://doi.org/10.22364/lursug>

Saturs / Contents

Ievads	7
Foreword	9
Ulrich Schoenborn	
Mutatio est dexteræ excelsi	11
Iveta Leitāne	
Der „jüdische Text“ und die jüdische Literatur in Lettland um 1800: II <i>Konversionsschriften</i> <i>Jewish Text and Jewish Literature in Latvia Before 1800: II</i> <i>Texts of Jewish Converts</i> <i>Ebreju teksts un un ebreju literatūra Latvijā pirms 1800. gada: II</i> <i>ebreju konvertītu teksti</i>	45
Justyna Prusinowska	
They are Still Coming Back. Heroes for Time of Crisis: Vidvuds and Lāčplēsis <i>Viņi joprojām atgriežas. Varoņi krīzes laikam: Vidvuds un Lāčplēsis</i>	66
Ilona Miezīte	
Mācītāja un dzejnieka Jāņa Steika paradokss <i>Paradox of Pastor and Poet Jānis Steiks</i>	85
Sigita Kušnere	
Grēcīgā sievietē 20. gadsimta sākuma latviešu modernistu darbos <i>Image of Sinful Woman in Works of Latvian Modernists</i> <i>at the Beginning of the 20th Century</i>	95
Natālija Mihalenko	
Bībeles tēli Vladimira Majakovska plakātos “ROSTA logi” <i>Biblical Imagery in V. V. Mayakovsky’s</i> <i>“Satirical Windows of ROSTA”</i>	103
Ingus Barovskis	
Postapokaliptiskā pasaule Amandas Aizpurietes dzejā: krājuma “Turp” piemēri <i>Post-Apocalyptic World of Amanda Aizpuriete Poetry:</i> <i>Examples of Collection of Poems “Turp”</i>	108

Aija Priedīte

Pārdomas par garīgām un materiālām vērtībām,
lasot Māras Svīres romānu “... un neuzzinās neviens”
Reflection Upon Spiritual and Material Values,
Reading Novel of Māra Svīre, “... And No One Will Know” 120

Bārbala Simsons

Mācītāja Ralfa Kokina “Kurzemes vilkaču nostāsti”
“Kurzeme Werewolf Tales” by Pastor Ralfs Kokins 128

Eva Mārtuža

Senrelīģija, Dieva meklējumi un izpratne igauņu rakstnieka
Andrusa Kivirehka romānā “Vīrs, kas zināja čūskuvārdus”
Ancient Religion, Quest and Comprehension of God
in Novel of Estonian Writer Andrus Kihirekh
“The Man Who Spoke Snakish” 135

Ieva Kalniņa

Meinards Jāņa Lejiņa triloģijā “Zīmogs sarkanā vaskā”
un Aivara Kļavja tetraloģijā “Viņpus vārtiem”
Meinhard in Jānis Lejiņš’ Trilogy “Zīmogs sarkanā vaskā”
(“Stamp in Red Wax”) and Aivars Kļavis’ Tetralogy
“Viņpus vārtiem” (“Beyond the Gates”) 143

Anita Rožkalne

Vai piepūšamais jūraszirdziņš spēj glābt: Bībeles motīvu
amplitūda Gundegas Repšes prozā
Can Inflatable Seahorse Save: Amplitude of Biblical Motifs
in Prose of Gundega Repše 150

Ievads

LU Humanitāro zinātņu fakultātes Latvistikas un baltistikas nodaļas 2018. gada rakstu krājuma “Literatūra un reliģija” apakšvirsraksts ir “Svētie un grēcinieki”.

Rakstu krājuma autori ir Latvijas, Krievijas, Polijas un Vācijas pētnieki, kuru interešu lokā ir reliģijas un literatūras salīdzinošā pētniecība. Svētie un grēcinieki literatūrās ir bieži viesi, jo autori cilvēka tēlā iekļauj abu iezīmes dažādās attiecībās. Krājumā sastopamajās tēmās un personās autori orientējušies grēcīguma vai svētuma virzienā.

Agrīnākajiem periodiem pievērsušies Ulrihs Šēnborns (*Ulrich Schoenborn*) un Iveta Leitāne. U. Šēnborns rakstā “Mutatio est dexteræ excelsi” pēta Burharda Valdisa (*Burkard Waldis*) dzīvi un darbību, akcentējot saikni Kurzeme/Rīga–Hesene un viņa nozīmīgākos darbus: Rīgā sacerēto Meteņu spēli par pazudušo dēlu (“Vom verlorenen Sohn”) un “Esopus”, kuru trīs grāmatās teksti balstās uz Ezopa fabulām, bet ceturtajā sējumā ir jaunradītās fabulas. Iveta Leitāne pēta ebreju tekstu un ebreju literatūru Latvijā pirms 1800. gada, šajā krājumā ir publicēts otrs tēmas turpinājums.

Justīne Prusinovska (*Justyna Prusinowska*) raksta par lietuviešu un latviešu literatūras mītiskajiem varoņiem Videvudu un Lāčplēsi kā nācījas glābējiem krīzes situācijās. Eva Mārtuža rakstā “Senreliģija, Dieva meklējumi un izpratne igauņu rakstnieka Andrusa Kivirehka romānā “Vīrs, kas zināja čūskuvārdus”” uzskata: romāna darbība liek secināt, ka Dieva esamības apliecinājumi katrai domājošai paaudzei ir nemītīgi jāaktivizē arvien no jauna, neizslēdzot nedz folkloras atstāto mantojumu, nedz mūsdienu rakstnieku radītās alegorijas, veidojot laikmeta kontekstiem atbilstošas interpretācijas.

Ilonu Miezīti interesē mācītāja Jāņa Steika paradoksi, viņš netieši protestē pret kristīgās pasaules pakāpeniski notikušo konvencionalizēšanu un ielikšanu noteiktos vispārpieņemtos rāmjos un cenšas to no jauna padarīt dzīvu, radošu un daudzkrāsainu jeb, autora vārdiem, starģu.

Krājuma vāka sievietei līdzinās Sigitas Kušneres rakstītais par grēcīgo sievieti 20. gadsimta sākuma literatūrā: “Viens no sievietes grēcīguma aspektiem ir tēlots kā sievietes seksualitātes un tā spēka apzināšanās – sieviete iznīcina vīrieti, pakļauj to, lietojot seksualitātes “atvērto formu”, proti, ne vairs latviskās sedzacītes kautrīgais skaistums ir tas, kas valdzina vīrieti”.

Natālija Mihaļenko pēta slavenā krievu dzejnieka V. Majakovska izpausmi plakātu mākslā. V. Majakovskis pārveido ikonās sastopamos Bībeles tēlus, motīvus, leksiku, lai ar pazīstamu attēlu palīdzību paustu padomju idejas aģitācijas plakātos par kara, politiskajām, sociālajām tēmām. Beidzamos gados arvien vairāk ir pētījumu, kas rāda, kā padomju kultūrā tika transformēti kristīgās reliģijas tēli (arī

krājumu sērijā “Literatūra un reliģija” tam veltīti vairāki raksti, piemēram, E. Grīšļa, I. Kalniņas u. c. raksti).

Mūsdienu latviešu literatūrā pieaug atsauces uz Bībeles un kristietības tekstiem, literatūrā kopš Latvijas neatkarības atjaunošanas trīs nozīmīgākie alūziju avoti ir latviešu folklorā, Bībele, sengrieķu mitoloģija.

Bārbala Simsons pamanījusi, ka mācītāju Ralfu Kokinu interesē vilkači latviešu nostāstos, viņa analizē šausmu un fantāzijas elementus autora nostāstos. Aijas Priedītes skatītajā Māras Svīres romānā “... un neuzzinās neviens”, kurā tēlota mūsdienu ģimene, vīrieti un sievieti saista tikai materiālās intereses, viņi pārkāpj baušļus, par tiem pat neiedomājoties: “Filips iekāro Hedvīgas ķermeņi, un viņa ir laba, apķērīga darbiniece viņa uzņēmumā, Hedvīga ir labs materiāls, laba manta kā viņa privātai, tā arī biznesa dzīvei. Hedvīga iekāro Filipa mantu, pats Filips ir šīs skaistās mantas rūgta piedeva, bez kuras diemžēl nevar tikt pie šīs mantas. Atgriežoties pie desmit baušļiem, abi pārkāpj ne tikai bausli par laulības pārkāpšanu, bet arī baušļus par otra mantas un otra laulātā drauga iekārošanu, ar noslepkavošanas domu abi divi vairākkārt rotaļājas, un arī pirmo bausli par elkdievību viņi pārkāpj, jo materiālās intereses abiem ir Dieva jeb garīgā dzīves ietvara vietā.”

Ieva Kalniņa skatījusi, kā jaunākajā vēsturiskajā romānā tēlots pirmais zināmais misionārs Latvijas teritorijā un Romas Katoļu baznīcas svētais Meinards. Anita Rožkalne pētījusi Gundegas Repšes prozu, viņas darbiem svarīga ir dažādu alūziju un kultūras reminiscenču klātbūtne tekstā. Viens no nozīmīgākajiem tiešo un netiešo citātu avotiem rakstnieces darbos ir Bībele, īpaši apokaliptisko sajūtu tēlojumā, tai skaitā – grēku plūdu motīvā. Ingus Barovskis savukārt pēta postapokaliptisko pasauli Amandas Aizpurietes dzejoļu rājumā “Turp”.

Literatūrā svētuma un grēcīguma priekšstatī ir mainīgi, kristīgā ētika mudina domāt par šiem jautājumiem un ir kā atskaites punkts mainīgajā pasaulē. To labi redzam krājuma rakstos.

Rakstu krājums domāts studentiem, skolotājiem, pētniekiem un visiem interesentiem.

Ieva Kalniņa, krājuma sastādītāja

Foreword

“Saints and Sinners” is the subtitle of the collected papers “Literature and Religion” (2018) issued by the University of Latvia Faculty of Humanities, Department of Latvian and Baltic Studies.

The authors of the collected articles are Latvian, Russian, Polish and German researchers whose interests include comparative research of religion and literature. Saints and sinners are often featured in literature, and the authors of papers include the characteristics of both embodied in the human image in different proportions. The authors focus either on sinfulness or holiness of their themes and persons.

The earliest periods in history are analysed by Ulrich Schoenborn and Iveta Leitāne. U. Schoenborn in his article “*Mutatio est dexteræ excelsi*” examines the life and activities of Burkard Waldis, emphasizing the connection between Courland/Riga and Hessen, and his most significant works: his Shrovetide play written in Riga about the prodigal son (“*Vom verlorenen Sohn*”) and “*Esopus*” – three volumes are based on the essays of Aesop, while the fourth volume contains newly created fables. Iveta Leitāne investigates Jewish texts and literature in Latvia before 1800; the second continuation of this theme is published in this collection.

Justyna Prusinowska writes about the mythical heroes of Lithuanian and Latvian literature Vidvuds and Lāčplēsis as the saviour images during the national crisis. Eva Mārtuža in her article “Ancient Religion, Quest and Comprehension of God in Novel of Estonian Writer Andrus Kihirek “*The Man Who Spoke Snakish*”” argues that the novel suggests the need to renew the testimonies of God’s existence for every thinking generation including folklore legacy or allegories created by contemporary writers; the novel invites interpretations of God that are consistent with the context of the age.

Ilona Miezīte explores the paradoxes of pastor Jānis Steiks, who indirectly protested against the gradual adoption and confinement of the Christian world into certain generally accepted frames; he is trying to make it alive, creative and variegated, or, in his own words, “beamy”.

The woman on the cover of the issue resembles the sinful woman of the early 20th century literature described by Sigita Kušnere, where “woman’s awareness of her sexuality and its power is depicted as an aspect of woman’s sinfulness – it is a woman who destroys man, enslaves him by her explicit sexuality, unlike the timid beauty of Latvian woman which used to attract man aforetime.

Natalia Mihalenko explores the expression of the famous Russian poet V. Mayakovsky in poster art. In “ROSTA logos” and “Glavlitprosvet” (1919–1922) he presents propaganda ideas in campaign posters on war, political, and social issues. V. Mayakovsky converts iconic Biblical images, motifs and vocabulary to express Soviet ideas through well-known images. In recent years, an increasing number of

studies have shown how the Christian religion has been transformed into the Soviet culture (several articles are dedicated to this theme in the series of collected papers "Literature and Religion" by E. Grīslis, I. Kalniņa and others).

References to Biblical and Christian texts are increasingly frequent in contemporary Latvian literature; since the restoration of Latvia's independence, the three most important sources of allusions in literature are Latvian folklore, the Bible and the ancient Greek mythology.

Bārbala Simšone notes that pastor Ralfs Kokins is interested in werewolves in Latvian tales; the author analyses the elements of horror and fantasy in stories. Aija Priedīte discusses the novel by Māra Svīre "... un neuzzinās neviens" ("... And No One Will Know"), in which a contemporary family, a man and a woman, aspire solely toward material interests, they violate the commandments without even thinking about them: "Filips desires Hedviga's body, and she is a good, intelligent worker in his company, Hedviga is a good material, a good asset for both his private and business life. Hedviga wants to attain Filips' property, while Filips himself is a bitter addition to this exquisite property, without which, unfortunately, this property is out of her reach. Referring to Ten Commandments, both people violate the law of adultery and the commandments about coveting other person's property and spouse; both of them consider the idea of murder, and violate the first commandment forbidding idolatry, as their material interests have replaced God or other spiritual frame of life." Ieva Kalniņa dwells upon the image of Saint Meinhard, the first known missionary in the territory of Latvia and the saint of the Roman Catholic Church, in one of the recent Latvian historical novels. Anita Rožkalne has researched the prose of Gundega Repše, whose work is characterized by the presence of various allusions and cultural reminiscences in the text. One of the most significant sources of direct and indirect quotations in the writer's work is the Bible, especially in the revelation of apocalyptic feelings, including the theme of the Deluge. Ingus Barovskis, for his part, is studying the post-apocalyptic world in the collection of poems "*Turp*" ("There") by Amanda Aizpuriete.

In literature, the notions of holiness and sinfulness are transforming; Christian ethics encourages thinking about these issues and is a reference point in the changeable world. These phenomena are meticulously reflected in the articles of the collection.

This collection of scientific papers is addressed to students, teachers, researchers and all those interested in themes exploring the intangible.

Ieva Kalniņa, compiler of the collection

Mutatio est dexteræ excelsi

Visaugstākais man atrāvis savu labo roku! *(77. psalms, 11. rinda, U. Bērziņa tulk.)*

Burkard Waldis (*um 1490, † 1556), in Riga und in Hessen¹

Ulrich Schoenborn

Marburg/Lahn

E-Mail: uschoenborn@web.de

In dem nordhessischen Ort Abterode (heute: Werra-Meißner-Kreis) wurde am 13. September 1544 Burcardus Waldis, wie er sich selbst auf den Titelblättern seiner Dichtungen vorgestellt hat, als Propst und Pfarrer der evangelischen Kirchengemeinde eingeführt. Bis zu diesem Datum hatte Waldis einen bewegten und wechselvollen Lebensweg durchschritten. Seine Person verbindet in bemerkenswerter Weise Hessen und Livland, genauer Riga. Wer sich mit der livländischen Reformationsgeschichte beschäftigt, wird auf ihn als einen aktiven Protestanten der ersten Phase stoßen. So überraschend diese Entdeckung sein mag, so ernüchternd ist die Quellenlage, die viele Fragen unbeantwortet läßt². Auch erstaunt, dass neuere Forschungsliteratur zu Leben und Werk fehlt, obwohl Burkard Waldis zu den bedeutendsten Dichtern deutscher Sprache des 16. Jahrhunderts gezählt wird³. Diese Ausgangslage rechtfertigt den Versuch, text- und autorbezogene Perspektive miteinander zu verschränken.

¹ Für den Druck überarbeitet und mit Abbildungen angereichert. – Für Hinweise und Photos danke ich Frau Dr. Elisabeth Riegel (Bad Sooden-Allendorf), Frau Agnes Huck (Hessisch-Lichtenau), Herrn Gunther Rademacher (Bad Sooden-Allendorf), Pater Dr. Werinhard Einhorn OFM (Paderborn), Herrn Bernd Schmies (Münster) und Pfr. i.R. Armin Schmiedeberg (früher Abterode).

² Vgl. FRIEDRICH WILHELM STRIEDER, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte. Von der Reformation bis 1806 Bd. 16, hrsg. von Ludwig Wachler, Marburg 1812, 423–429; 423: „Schwerlich wird mit Nachrichten von diesem Manne ins Reine zu kommen sein.“; LUTZ MACKENSEN, Waldis in Riga, in: Zur deutschen Literatur Altlivlands, Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis Bd. 18, Würzburg 1961, 59–83; 59: „Waldis in Riga: das ist ein Kapitel voller Rätsel. Sie vermehren sich, je näher man ihnen kommt.“

³ Zur Werk- und Forschungsbibliographie vgl. LUDGER LIEB, Erzählen an den Grenzen der Fabel. Studien zum *Esopus* des Burkard Waldis, Frankfurt/Main u.a. 1996, 240ff. – Die Zitate aus Burkard Waldis' Werk folgen den Ausgaben von HEINRICH KURZ (*Esopus*. Erster und Zweiter Teil, hrsg. von Heinrich Kurz, Leipzig 1862) und GUSTAV MILCHSACK (*Die Parabel vom verlorenen Sohn* [1527], hrsg. von Gustav Milchsack, Halle 1881).

1. *Burkard Waldis* wurde zwischen 1490 und 1496 in Allendorf an der Werra (heute: Bad Sooden-Allendorf; s. Abb. 1) geboren, wo die angesehene Familie der Waldis seit dem frühen 12. Jahrhundert urkundlich nachweisbar ist. Der Name „Waldis“ (oder Waldes) muß als Hinweis auf seine Herkunft verstanden werden und verweist auf einen Nachbarort am Fluß Werra, der einst „Waldesa“ hieß und dann „Wahlhausen“. Die Waldis gehörten zu den Familien, die an der Salzgewinnung und am Salzhandel beteiligt waren. Sie waren „Pfänner“ (d.h., Besitzer von Salzpflanzen). Mitglieder der Familie saßen im Rat der Stadt, waren wiederholt Bürgermeister und trugen Verantwortung im Gemeinwesen. Von Beruf waren sie u.a. Zinngießer. Auf Bernhard Waldis, einen der vier Brüder, geht eine Armenstiftung zurück (1564), mit der er eine ältere „Stiftung seiner Eltern und Vorgesippten“ aufbessern wollte. Diese Einrichtung existiert bis in die heutige Zeit.

Über den Anfängen seines Lebens liegt Dunkel, weil alle Kirchenbücher, Urkunden u.a. bei der Zerstörung der Stadt Allendorf 1637 vernichtet wurden. In den historischen Quellen taucht Burkard Waldis erst 1522 auf und zwar in Riga, wo er als Angehöriger des Franziskanerordens im Dienst des aus Westfalen stammenden Erzbischofs *Jasper von Linden* steht. – War Waldis für den geistlichen Stand bestimmt worden? Oder hatte er zuvor einen säkularen Beruf erlernt? Evtl. in der väterlichen Werkstatt? Und war er vielleicht als wandernder Geselle nach Riga gekommen und erst dort in den Orden eingetreten? Was hat Burkard Waldis bewogen, in den Franziskanerorden einzutreten bzw. nach Livland zu gehen?

2. Vielleicht wird das Dunkel über seiner Biographie ein wenig gelichtet, wenn historische Daten über Auftreten und Profil des Franziskanerordens in Preußen und in Livland⁴ zusammengetragen werden. Dieser Versuch muß gewagt werden, auch wenn die Aussichten aufgrund der Quellenlage und erhaltenen Überlieferungen gering sind.

2.1. Die christlichen Missionsbestrebungen in dem genannten Gebiet reichen ins 11. Jahrhundert zurück⁵. Aber erst das Wirken des Ordens der Schwertbrüder und der Deutschordensritter hat die Voraussetzungen geschaffen, dass eine Infrastruktur für die Missionsarbeit vorhanden war. Feste Plätze wurden angelegt, städtische Anlagen

⁴ Vgl. LEONHARD LEMMENS, *Urkundenbuch der alten sächsischen Franziskanerprovinzen*, I: Die Observantenkustodie Livland und Preußen, Düsseldorf 1913; DERS., *Geschichte der Observantenkustodie Livland und Preußen*, in: *Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuze* 6, 1913, 5–67; FERDINAND DOELLE, *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529*, Münster 1918; HANS NIEDERMEIER, *Die Franziskaner in Preußen, Livland und Litauen im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 27, 1978, 1–31; BERND SCHMIES/KIRSTEN RAKEMANN (BEARB.), *Spuren franziskanischer Geschichte. Chronologischer Abriß der Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinzen von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Hrsg. von DIETER BERG, *Saxonia Franciscana-Sonderband*, Werl 1999.

⁵ Vgl. MANFRED HELLMANN (HG.), *Studien über die Anfänge der Mission in Livland, Sigmaringen* 1989; bes. 7–36; DERS., *Die Anfänge der christlichen Mission in den baltischen Ländern*.

wurden gebaut, in denen auch Klöster gegründet werden konnten. Nicht immer hat das Vorgehen der Ordensritter Zustimmung gefunden, weil die Ausbreitung des Christentums mit Gewaltanwendung verbunden war. Obwohl im Denkhorizont des Mittelalters der Kampf gegen das Heidentum als eine gerechte und von Gott gebotene Sache angesehen wurde, hat es Kritik in den eigenen Reihen gegeben. So schrieb der franziskanische Theologe *Roger Bacon*: „Der Glaube kam in die Welt nicht durch Waffen, sondern durch schlichtes Predigen“⁶.

In Livland wurde 1202/04 der sog. Orden der Schwertbrüder gegründet, der wesentlich an Unterwerfung und Bekehrung der einheimischen Bevölkerung (Liven) beteiligt war. Nach einer verheerenden Niederlage 1236 bei Schaulen/ lit. Šiauliai hatten sich die übriggebliebenen Ritter mit dem Deutschen Orden vereinigt. Von da an war er die tragende Macht in dem neuen Staatsgebilde. Gleichzeitig beanspruchte auch der Erzbischof von Riga die geistliche und weltliche Herrschaft. So entstand ein Dauerkonflikt um Besitz und Jurisdiktion, der sich durch die Geschichte Alt-Livlands zog. Es versteht sich von selbst, dass der Orden keine untergeordnete Stellung einnehmen wollte, zumal sich die realen Machtmittel in seiner Hand befanden. Als sich aber herausstellte, dass der Orden seine Prioritäten in die Politik gelegt hatte und der ursprünglichen Aufgabe, Missionierung, nicht nachkam, war der Boden für neue Kräfte vorbereitet. „In den mittleren Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts erlebte der Ostseeraum eine rasche Expansion der Bettelorden“⁷, die auf der Grundlage der Kreuzzugs- und Missionspolitik des lateinischen Europa agierten.

In vorderster Linie standen neben den Dominikanern vor allem die Franziskaner. Noch zu Lebzeiten ihres Ordensgründers (1181/82–1226) waren nördlich der Alpen Niederlassungen gegründet worden. 1223 entstanden in Hildesheim, Braunschweig, Halberstadt, Goslar, Magdeburg und an verschiedenen Orten in Thüringen Konvente (Erfurt, Eisenach, Gotha, Mühlhausen, Nordhausen), von wo der Orden sich nach Osten hin ausbreitete. Begünstigt wurden diese Anfänge durch die Faszination, die von Auftreten, Kleidung, Verhalten und Botschaft der „fratres minores“, „Barfüßler“ oder „Grauen Brüder“, wie man die Angehörigen der neuen Gemeinschaft nannte, ausging. M.a.W., die Spiritualität der Franziskaner antwortete auf Zeitstimmung und Forderungen der Menschen nach Reformen⁸.

Um 1239 traten die ersten Franziskaner in Preußen auf und wirkten unter dem Schutz des Deutschen Ordens. Organisatorisch standen die Fratres im Nordosten in enger Verbindung mit den Konventen im Westen des Reiches. Der geographische Raum der Provinz reichte von Kiel im Norden über Riga im Nordosten bis Eger im Süden und Bremen im Westen. Das Patronat „S. Crucis“ trug die sächsische Provinz, der zweite strukturelle Zusammenschluß neben der Rheinischen Provinz des Ordens.

⁶ Zit. bei NIEDERMEIER (wie Anm. 4), 4; vgl. auch WILLIAM URBAN, Roger Bacon and the Teutonic Knights, in: *Journal of Baltic Studies* 19, 1988, 363–370.

⁷ ANTI SELART, Die Bettelmönche im Ostseeraum zur Zeit des Erzbischofs Albert von Suerbeer von Riga (Mitte des 13. Jahrhunderts), in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 56, 2007, 475–499.

⁸ Vgl. die Artikel in THOMAS T.MÜLLER/BERND SCHMIES/CHRISTIAN LOEFKE (Hg.), *Für Gott und die Welt. Franziskaner in Thüringen*, Paderborn u.a. 2008. – Die Quellenbasis zur Geschichte des Franziskanerordens in Livland ist leider sehr schmal; s.o. Anm. 4.

Die Zugehörigkeit zur Provinz Böhmen und Polen war nur vorübergehend. 1239 wurde das Kloster in Thorn eingerichtet. Im Laufe der nächsten Jahrzehnte kamen Klostergründungen in Kulm, Neuenburg (Kr. Schwetz), Braunsberg, Wehlau, Wartenberg, Danzig u.a. dazu. „Im Anfang des 14. Jahrhunderts gehören sämtliche preußischen Minoritenkonvente zur Sächsischen Provinz“⁹. Um die Mitte des Jahrhunderts war die Provinz in 12 Kustodien eingeteilt und zählte 95 Konvente. Preußen war die zwölfte Kustodie.

Zwischen Ritterorden und Franziskanern (wie auch den anderen Bettelorden) herrschte gutes Einvernehmen. Das lag einmal an dem gemeinsamen Herkommen: Deutschland. Zum anderen kam dem Orden das Armutsprinzip zugute. Denn der Deutsche Ritterorden war bestrebt, möglichst wenig Grundbesitz in die Verfügung der Klöster gelangen zu lassen. Darum wurden die besitzenden Orden (Praemonstratenser, Benediktiner u.a.) weniger berücksichtigt, dagegen die Bettelorden, vor allem die Franziskaner, favorisiert, die in Seelsorge und Predigt ihre Hauptaufgaben sahen. Folglich haben sie das äußere Erscheinungsbild der Mission im Baltikum geprägt. Die Akzeptanz in der Bevölkerung resultierte nicht zuletzt aus der franziskanischen Opposition gegen Verbürgerlichung, Klerikalisierung und Anpassung an weltliche Strukturen. Auch dadurch wuchs die Reputation der Franziskaner, dass sie sich um die regionalen Sprachen bemühten und Gegenden aufsuchten, die von den Rittern gemieden wurden.

Nach Riga kamen die ersten Franziskaner aus Lübeck im Jahre 1238. Ihnen wurden durch den Rat der Stadt alle Wege zur Klostergründung (1258) geebnet¹⁰. 1348 fielen fast drei Viertel der Brüder der Pest zum Opfer. Schwerwiegender war jedoch, dass der Orden vom Zeitgeist eingeholt wurde. „Die Anpassung an die allgemeine spätmittelalterliche Realität des Ordenslebens wurde buchstäblich auf Kosten des Ordensprofils erkauf“¹¹. Der Konvent in Riga machte in der Folgezeit eher durch den Verfall der Ordensdisziplin und Auseinandersetzungen mit der Stadt von sich reden. Missionarische Impulse gingen kaum von ihm aus. Anlaß zu Klagen gab das Zusammenleben der Fratres und wirtschaftliche Mißstände. Der Guardian hatte Besitztümer des Ordens veruntreut, Schulden gemacht und willkürliches Verhalten an den Tag gelegt. Diese Umstände stießen auf Widerstand in den eigenen Reihen und weckten Veränderungswünsche. Unter *Heinrich Holst*, Frater im St. Katharinenkonvent von Riga wurden seit 1436 Reformen konzipiert. Holst schloß sich dabei der Ordenspolitik des Provinzials der sächsischen Provinz, Matthias Döring, an. U.a. wurde der Konvent gegenüber dem Vorsteher gestärkt und ein strenges Kontrollsystem im Wirtschaftsbereich eingeführt. Außerdem wurde die Verwaltung des Klostergutes dem direkten Zugriff der Brüder entzogen. Auch förderte der Provinzial

⁹ NIEDERMEIER (wie Anm. 4), 10.

¹⁰ Vgl. AUBERT GROETEKEN, Die Franziskaner in Riga, in: Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuze 3, 1910, 76–92; SELART (wie Anm. 7), 485f.

¹¹ SCHMIES, in: MÜLLER/SCHMIES/LOEFKE (HG.) (wie Anm. 8), 47.

die Erneuerung durch personelle Auswechslung. Umstrittene Fratres wurden versetzt und untadelige Brüder aus anderen Kustodien nach Riga gesandt¹².

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts drang vom Westen her eine ordensinterne Reformbewegung vor, die sog. „Observanz“. Aber auch nachdem die internen Kontroversen „beigelegt“ waren, blieben das franziskanische Selbstverständnis und die Auslegung der Tradition umstritten. Es ging darum, die „conventualitas“ zur „regularis observantia“ zurückzuführen. Die gegensätzlichen Meinungen konzentrierten sich in zwei Lagern. „Der wesentliche Unterschied zwischen Observanten und Konventualen im Minoritenorden lag (...) in der Stellung zur Ordensarmut: die Observanten hielten fest an der Eigentumslosigkeit in communi und verzichteten auf feste Einkünfte und liegende Güter, während die Konventualen gemeinsamen Besitz, Renten und Liegenschaften zuließen“¹³. Die kirchenpolitischen Aktivitäten und Interessenverschiebungen im Orden hatten zu einer „geistlichen Verwahrlosung“ beigetragen und indirekt auch das Anwachsen von antiklerikalem Unmut gefördert. Gegen diese Entwicklung wandte sich die Reformbewegung innerhalb des Ordens, die sog. Observanz. Sie suchte durch Rückgang auf das Armutsideal das Ordensprofil neu zu definieren. Ausgehend von Klöstern in Italien und Frankreich hat sich die Bewegung auch in den Ordensprovinzen jenseits der Alpen ausgebreitet. Mit der Einführung ihrer Interpretation der Ordensregel im Brandenburger Franziskanerkloster 1427/28 hatte die Observanz in der Saxonia einen ersten Erfolg. Ein Kerngebiet der Observanz innerhalb der Saxonia wurde die Custodie Thüringen mit Erfurt als Zentrum theologischer Ausbildung. Dort kam es dann auch zu Zusammenstößen zwischen den „Observanten“ und den sog. „Konventualen“, die um ihre örtlichen/regionalen Privilegien fürchteten. Der Provinzial M. Döring reagierte auf die ordensinternen Herausforderungen, indem er ein eigenes Reformmodell „sub ministris“ zu realisieren versuchte, in dem Armut und Gehorsam im Einklang stehen sollten. Dieses Reformmodell „von oben“, dann als „Constitutiones Martianæ“ formalisiert, existierte bis zur organisatorischen Spaltung des Ordens neben dem radikalen Ansatz.

Die franziskanische Ordensprovinz Saxonia befand sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts in einer komplizierten und verfahrenen Situation. Richtungsgegensätze, interne Kontroversen und äußere Einflussnahmen kennzeichneten die Erscheinung des Ordens. Dem Wirken der Observanten ist es allerdings zu verdanken, dass die Glaubwürdigkeit des Ordens nicht völlig destruiert wurde und die Klagen

¹² Dazu ausführlich PETRA WEIGEL, Ordensreform und Konziliarismus. Der Franziskanerprovinzial Matthias Döring (1427–1461), Frankfurt a.a. 2005, 54ff. Ferner: BERND SCHMIES, LUDWIG HENNING. Provinzialminister 1507 bis 1517, in: DIETER BERG (Hg.), Management und Minoritas. Lebensbilder sächsischer Franziskanerprovinziale vom 13. bis zum 20. Jahrhundert, Saxonia Franciscana/Beiheft 1, Kevelar 2003, 88–143.

¹³ HERIBERT HOLZAPFEL, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 81. Als beide Lager immer stärker miteinander konkurrierten, eskalierte der Streit, so dass es 1517 zu einer organisatorischen und strukturellen Trennung kam (vgl. 147ff.; 298ff.). Vgl. „<http://de.wikipedia.org/wiki/Franziskaner>“, „<http://de.wikipedia.org/wiki/Minoriten>“, <http://de.wikipedia.org/wiki/Armutstreit>“. (Zugriff 31.05.2008). Ferner: WALTER ZIEGLER, Die Franziskaner-Observanten, in: FRIEDHELM JÜRGENSMEIER/REGINA ELISABETH SCHWERDTFEGER (Hg.), Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 3, Münster 2007, 163–214; bes. 178ff.

zurückgingen. 1463 übernahmen die Observanten im Rigaer Konvent die Führung. Seit dem Ausgang des 14. Jahrhunderts wurden verstärkt Schulen eingerichtet. Auch wurde angeordnet, dass den Gemeinden in der Volkssprache zu predigen sei bzw. die Hilfe von Dolmetschern in Anspruch genommen werden solle. Es ist keine Frage, dass die Sympathie der Bevölkerung sich den Observanten zuneigte und deren Aktivitäten gefördert wurden.

In Livland sind dem Wirken der Observanten die Verbreitung des erneuerten Armutideals und die Gründung von Klöstern in Dorpat/estn. Tartu, Fellin/ estn. Viljandi, Lemsal/lett. Limbaži, Hasenpoth/lett. Aizpute, Kokenhusen/lett. Koknese u.a. zu verdanken. Zusammen mit dem Kloster in Riga bildeten sie die „Custodia Livoniae“. Als der Deutsche Orden jedoch politische Relevanz und militärische Macht verlor, schwand auch das Gewicht der Franziskaner-Observanten. Weitere Gründe für den Bedeutungsverlust des Ordens sind einmal die Anlehnung an die (zweite) politische Macht, den Erzbischof von Riga, bzw. die Verdrängung der Ordensideale. Vor allem aber begannen sich Ideale und Zielvorstellungen in der Gesellschaft zu verändern. In dem Maße, wie die Städter an Selbstbewußtsein gewannen, lehnten sie religiöse Sondergemeinschaften ab. Sie erwarteten „Kleriker als Bürger“ (Bernd Moeller). Dass der Aktionsradius des Ordens schließlich durch das Vordringen der Reformation eingeengt wurde, war eine zwangsläufige Folge.

2.2. In vorreformatorischer Zeit hat es einzelne Minoriten gegeben, deren Auftreten im historischen Gedächtnis festgehalten wurde. Sie geben, auch wenn ihr Beispiel nicht generalisiert werden darf, Einblick in die von Umbrüchen, Ambivalenzen und hochgespannten Erwartungen geprägte Zeit.

Um 1500 starb in einem Eisenacher Kloster der Franziskaner *Johann von Hilten*¹⁴ nach fast 25 Jahren Haft (1477–1500). Vor seinem Tode bat er die Brüder um Verzeihung für seine Taten, sofern diese Ärgernis verursacht hatten; seine theologisch-eschatologischen Diskurse wollte er jedoch nicht widerrufen. Bevor er inhaftiert wurde, hatte er sich in Riga (seit 1463) und vor allem in Reval bzw. Dorpat aufgehalten. Hilten soll in Thüringen geboren sein. Der Sprache nach stammte er jedoch aus dem Niederdeutschen¹⁵. Er hatte in Erfurt studiert und den philosophischen Magister erworben. Allerdings sucht man seinen Namen in den Universitätsmatrikeln vergeblich. In den Franziskanerorden muß er vor 1462 eingetreten sein. Denn im August jenes Jahres kam in Celle das Provinzialkapitel der sächsischen Observanten zusammen und bestellte eine Delegation für Livland. Durch den Vikar der sächsischen Provinz, Henning Sele, sind mehrere Brüder entsandt worden, um Reformen in den Klöstern durchzusetzen. Denn Klagen über den Zustand der Klöster waren seit

¹⁴ Vgl. LEONID ARBUSOW JR., Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Leipzig 1921/Neudruck Aalen 1964, 160ff.; OTTO CLEMEN, Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johann Hilten, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte XLVII, NF X, 1928, 402–442; LEONHARD LEMMENS, Der Franziskaner Johannes Hilten († um 1500), in: Römische Quartalschrift 37, 1929, 315–347; PAUL JOHANSEN, Johann von Hilten in Livland. Ein franziskanischer Schwarmgeist am Vorabend der Reformation, in: ARG 36, 1939, 24–50.

¹⁵ Hilten ist eine Ortschaft im Kreis Lingen.

langem aktenkundig. Der Gruppe gehörte auch Johann von Hilten an¹⁶. Er wird den Auftrag erhalten haben, im Geist der Observantenbewegung in Reval zu predigen und für den Neubau von Franziskaner-Klöstern zu werben.

Während seines Aufenthaltes in Reval hat Hilten aufgrund seiner rhetorischen Talente schnell eine Anhängerschar um sich gesammelt, die ihm blind ergeben war. Auch hatte er exzellente Verbindungen zu einflußreichen Mitgliedern im Rat der Stadt geknüpft und wahrscheinlich auch zum Deutschen Orden. Die Zeitumstände (Pest, Endzeitstimmung, Ängste, Konflikte zwischen den politischen Lagern u.a.) ließen ihn zu einem „Bußprediger mit reformatorischen Tendenzen“¹⁷ und asketischen Forderungen werden. Die biblischen Wurzeln seiner Predigt lagen in den apokalyptischen Schriften (Daniel, Offenbarung des Johannes), die er für seine Zeit aktualisierte. Sein Drang nach Macht und Einfluß brachte ihn vor allem mit den führenden Schichten der Stadt zusammen. Hiltens Eintreten für eine Reform der Kirche fand viel Zustimmung. Dass seine auf den apokalyptischen Schriften der Bibel beruhende Predigt auch indirekte Kritik am kirchlichen System enthielt, wird erst bei gründlichem Nachdenken erkannt worden sein. Ein Revolutionär war Hilten aber nicht. Sein Wirken in Reval hat jedoch zu Polarisierungen geführt. So war er in einen komplexen Prozeß verwickelt, in dem einige seiner Anhänger und deren Gegner lange Jahre um die Besitzrechte an zwei Immobilien stritten¹⁸. Als er sich nicht mehr in Reval halten konnte, weil er die Unterstützung im Rat und beim Deutschen Orden verloren¹⁹ hatte, ist er nach Dorpat ausgewichen und hat im dortigen Kloster für gewisse Zeit eine Rolle gespielt (1472 Lektor)²⁰. Seine theologisch-eschatologische Radikalität (Prophezeiungen, visionäre Schwärmereien, Schilderungen des Jüngsten Tages u.a.)²¹ und sein Eifer für die Ordensregel haben dann die Ordensoberen bewegt, ihn aus Livland abzuziehen und in „geistliche Haft“ zu setzen. Immerhin ist sein Beispiel so bekannt geworden, dass Luther²² es für wichtig hielt, über ihn

¹⁶ Vgl. LEMMENS (wie Anm. 4), 33, Nr. 109.

¹⁷ JOHANSEN (wie Anm. 14), 49.

¹⁸ Einzelheiten dazu bei JOHANSEN (wie Anm. 14), 29ff.

¹⁹ Der Ordensmeister Johann Waldhaus von Heerse, dessen Zentralisierungstendenzen Hilten unterstützte, war von Gegnern innerhalb des Ordens 1471 gestürzt worden.

²⁰ Ein später (wahrscheinlich 1494) formuliertes Gebet hält im Rückblick Anfeindungen und Verfolgungen durch den eigenen Orden fest; zitiert bei LEMMENS (wie Anm. 14), 344f.

²¹ Seine Schriften sind als cod. Pal.lat. 1849 in der Vaticana vorhanden: „Johannes Hiltenius, Opera omnia, quae iam reperiri possunt“. Vgl. die detaillierte Deskription von LEMMENS (wie Anm. 14), 323ff.

²² Als Luther 1498 bis 1501 in Eisenach zur Schule ging, muß er den Namen „Johannes von Hilten“ gehört haben (vgl. WA Tischreden Bd. III, 621). Dreißig Jahre später, auf dem Rückweg vom Marburger Religionsgespräch, erinnert er sich in Eisenach wieder daran. Er bittet darauf Friedrich Myconius (bis 1524 Franziskaner, dann Pfarrer in Gotha), über Hilten Nachforschungen anzustellen. Auch Melanchthon ist in diesen Vorgang einbezogen. Vgl. LUTHER, Briefwechsel 5, Nr. 1480: Luther an Friedrich Myconius in Gotha (17. Oktober 1529); Nr. 1501: Friedrich Myconius an Luther (2. Dezember 1529). In seiner Antwort berichtet Myconius über seine Erkundigungen, u.a. referiert er ein Gespräch mit einem Ordensbruder aus Langensalza, der die letzten Tage Johann von Hiltens in Eisenach erlebt hatte. Dazu vgl. CLEMEN (wie Anm. 14), 402ff.; bes. 408;

Erkundigungen einzuziehen. – Johann von Hilten ist ein typisches Beispiel für den geistigen Umbruch um 1500. Er vertritt eine apokalyptische Perspektive, die im Mittelalter in vielen religiösen Gemeinschaften Anhänger gefunden hatte.

2.3. Nicht nur in der Observantenbewegung haben sich die Franziskaner engagiert. Im 15. Jahrhundert müssen sie sich zu einer Stütze der geistlichen Macht in Livland entwickelt haben. Damit verbunden war ohne Zweifel ein Zuwachs an Wohlstand und Macht. Es wundert also nicht, dass Teile des Ordens mit den Bischöfen die Ablehnung reformatorischer Veränderungen betrieben. Sie stellten ihre Agitation in den Dienst des Status quo. So hat der Franziskaner *Thomas Rehberg* im Einverständnis mit dem Erzbischof von Riga die Bannbulle gegen Luther öffentlich bekannt gemacht, kaum dass der Beschluß dazu 1523 auf dem Prälamentag zu Ronneburg/lett. Rauna gefaßt worden war. Diese Einmischung in das politische Tagesgeschehen kostete den Orden viel Sympathie in der Bevölkerung. Im Zusammenhang mit gewalttätigen Übergriffen auf die Klöster (u.a. 1523 in Hasenpoth/lett. Aizpute) und Mönche wurde der Rigaer Konvent 1524 vom Rat der Stadt geschlossen, und die Franziskaner wurden ausgewiesen.

Als der Sturm gegen die Franziskaner in Riga ausbrach, hat Thomas Rehberg den Orden verlassen²³, ob durch Versprechungen verleitet oder aufgrund von aggressivem Druck, kann nicht eindeutig geklärt werden. Er widerrief alles, was er bisher gegen den reformatorischen Aufbruch und Luther gesagt hatte. Auch trat er als Prediger des Evangeliums auf. Sein Fall erregte beträchtlichen Ärger und Aufsehen und führte bei den Franziskanern zu Verhärtungen. Da er aber seine alten Gewohnheiten und Denkweisen nicht so einfach hat ablegen können, schickte ihn die Bürgerschaft über Lübeck auf die Universität Wittenberg zu einem Ergänzungsstudium (um „die evangelische Sache zu hören und zu erlernen“). Am 11. August 1523 wurde er immatrikuliert und sogleich in das Studentenleben eingeführt. Doch kam der „weltfremd gewordene alte Mann“ mit der neuen Umgebung nicht zurecht und brach nach einem Monat das Experiment ab²⁴. Auf dem Rückweg in die livländische Heimat kehrte er im Franziskanerkloster zu Lüneburg zur katholischen Kirche zurück.

2.4. Aus diesen historischen Streiflichtern lassen sich keine Schlußfolgerungen für die Biographie von Burkard Waldis ableiten. Allerdings ist es statthaft, Vermutungen zu äußern. So kann nicht bezweifelt werden, dass die Kunde von der franziskanischen Observantenbewegung im hessischen Umfeld des Burkard Waldis nicht verborgen geblieben ist. Das Gebiet der Saxonia S. Crucis und ihr Einfluss reichten weit über das Gebiet des heutigen Thüringen hinaus. Und vom westlichen

LEMMENS (wie Anm. 14), 318ff. Aufgrund dieser Aussage kann es als gesichert gelten, dass Hilten weder exkommuniziert noch konvertiert, noch ermordet worden ist. Wenn er bisweilen in älterer Literatur als „Vorläufer“ der Reformation geschildert wurde, geschah das aus Unkenntnis der Quellenlage bzw. aus ideologischem Antrieb. Vgl. ferner ZIEGLER (wie Anm. 13), 186ff.: Franziskaner und Lutherische Bewegung.

²³ Zu dieser Episode vgl. ARBUSOW JR. (wie Anm. 14), 258f.; 267f.

²⁴ „Die ungewohnte Kost, der übermäßige Fleischgenuss anstatt der bisherigen beobachteten Fastenzeiten machten ihn magenkrank; dann stellten sich Gewissensbisse über den Abfall ein“ (ARBUSOW JR., [wie Anm. 14]), 268.

Teil der Saxonica hat es immer eine Marschrichtung gen Osten gegeben. Möglicherweise hat das Beispiel Johann von Hiltens die Runde gemacht. Und dass Waldis über besondere intellektuelle (rhetorische und literarische) Talente verfügte, konnte er bald unter Beweis stellen. Sprachkompetenz sowie historische und theologische Kenntnisse lassen erkennen, dass Waldis eine gelehrte Ausbildung genossen bzw. eine hohe Schule besucht haben muß (vgl. Esopus IV 23). Immerhin gab es seit dem 14. Jahrhundert in Allendorf in Verbindung mit der Pfarrkirche St. Crucis eine Lateinschule. Vielleicht hat er das Bildungszentrum der Franziskaner in Thüringen, Erfurt, besucht. Allerdings stand die Universität Erfurt der Observanz eher kritisch gegenüber, der wiederum Reserven gegenüber dem klassischen scholastischen Studienbetrieb nachgesagt wurden. Hingewiesen sei noch auf ein anderes Detail. Denkbar ist auch eine Verbindung nach Eisenach. Dort besaßen die Franziskaner mehrere Niederlassungen. Zwischen Allendorf und Eisenach gab es insofern Beziehungen, als Landgraf Ludwig von Hessen dem franziskanischen Katharinenkloster in Eisenach die St. Crucis-Kirche von Allendorf als Allod geschenkt hatte.

Das nahe gelegene Reichenbach (heute: Stadtteil von Hessisch Lichtenau) wurde 1207 aufgrund einer Schenkung eine der ersten Niederlassungen des Deutschen Ordens im Deutschen Reich. Die Präsenz des Ordens in der Region wurde von Thüringen aus unterstützt. Als Ordensniederlassung verlor Reichenbach nach einem Jahrhundert seinen Rang an Marburg als Sitz der Landkomturei²⁵. Der Deutsche Orden hatte in Allendorf umfangreiche Besitztümer. Daher waren Waldis „die Brüder des Deutschen Hauses Marburg sicher von Jugend an vertraut, wenn sie in der Stadt erschienen, um vor Ort ihre Angelegenheiten bezüglich des dortigen Ordensbesitzes zu regeln“²⁶.

Erwähnenswert sind auch die nachweisbaren Verbindungen zwischen Allendorf und Riga. Anfang des 16. Jahrhunderts besaß ein Allendorfer Bürger in Riga ein Haus. Er ist auch in die Würde des Bürgermeisters aufgestiegen. Im Dom wurde zu seinem Gedächtnis eine Plakette angebracht. Ferner hat ein in Riga ansässiger Mann aus Allendorf bis weit in das 16. Jahrhundert eine Pension für seine Tätigkeit als Salzsieder bezogen.

3. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts befand sich Alt-Livland in gärender Aufbruch- und Umbruchstimmung (s.o.), die sich über vielerlei Stationen vorbereitet hatte. Spannungen zwischen dem Erzbischof und dem Deutschen Orden bestimmten jetzt die Tagesordnung. Dazu traten die Emanzipationsbestrebungen der Städte. Gedanken der Reformation hatten sich auch in Livland ausgebreitet und vor allem in den Städten Zustimmung gefunden. 1522 hatte *Andreas Knopken* mit seinen 24 Thesen einen markanten Anfang gesetzt. Im selben Jahr schrieb der Stadtsyndikus

²⁵ Vgl. Reichenbach. Kloster- und Deutschordenskirche, Große Baudenkmäler Heft 531, München/Berlin 1998; VEREIN FÜR HESSISCHE LANDESGESCHICHTE. ZWEIGVEREIN HESSISCH-LICHTENAU (HG.), 1207 Reichenbach 2007, Kassel 2007.

²⁶ AGNES HUCK, Persönlichkeiten der Region und ihre Beziehung zum Deutschen Orden, in: VEREIN FÜR HESSISCHE LANDESGESCHICHTE. ZWEIGVEREIN HESSISCH LICHTENAU (HG.), 1207. Reichenbach 2007, 82.

von Riga, *Johannes Lohmüller*, an Luther, Livland sei eine „candidata verbi fidei“ und bat um geistliche Unterstützung. Luther antwortete 1523 mit seinem Sendbrief an die Christen in Riga, Reval und Dorpat (WA XII, 143–150) und ließ im Jahr darauf eine Auslegung des 127. Psalms folgen (WA XV, 360–379). Die Anhänger der Reformation wollten Kirche und Gesellschaft mit Hilfe der evangelischen Lehre verändern. Ein Vorhaben, das den entschiedenen Widerstand der Vertreter des alten Systems heraufrief. Es kam zu Unruhen und Aufruhr. Im Frühjahr 1523 schickte der Erzbischof von Riga drei Franziskanermönche, Antonius Bomhover (Bruder des 1518 verstorbenen Bischofs von Dorpat), Augustin Ulfelt und Burkard Waldis, nach Deutschland und Italien, um dort Unterstützung bei Kaiser und Papst zu erwirken²⁷. Die Gesandtschaft erhielt vom kaiserlichen Stellvertreter in Deutschland, Markgraf Philipp von Baden, insofern Schützenhilfe, als er die Wiederherstellung der überkommenen Strukturen im Erzstift Riga anordnete und bei Nichtbefolgung der Stadt mit der Reichsacht drohte. Auch sollte der Bann gegen Luther öffentlich vollzogen werden. Dies meldeten die Boten umgehend nach Riga und zogen nach Rom weiter²⁸, wo sie bis Ostern 1524 blieben. Über das, was Waldis dort erlebt hat (vgl. *Esopus* IV 1), läßt sich nur spekulieren. Denkbar ist aber, dass ihn in der Heiligen Stadt Zweifel am Sinn seines Tuns und seiner Glaubensüberzeugung überfallen haben. Auf dem Rückweg sprachen die Franziskaner noch auf dem Reichstag zu Nürnberg vor und baten um Hilfe bei den Glaubenskontroversen. Insgesamt war die Gesandtschaft wohl ein Fehlschlag, es gab kein autoritatives Mandat. Weder Papst Clemens VII. noch Kaiser Karl V. wollten sich im Norden Europas einmischen, denn angesichts der Türkengefahr rückten interne Auseinandersetzungen im Reich auf den zweiten Platz. So beschränkten sich die Anweisungen des päpstlichen Gesandten in Nürnberg, Kardinal Lorenzo Campeggi, auf verbales Strohfeuer. Unterdessen war das Schreiben der Franziskaner nach Riga abgefangen worden und hatte große Empörung beim Rat und in der Bürgerschaft ausgelöst²⁹. Es kam zu Angriffen auf den Franziskanerkonvent und Aktionen von Bilderstürmern. Jedenfalls wurden Bomhover und Waldis bei ihrer Rückkehr verhaftet und eingekerkert. Der dritte Mönch hatte sich vorher in Sicherheit gebracht.

Nach sechs Wochen verließ Waldis das Gefängnis als freier Mann. Er trat aus dem Orden aus und bekannte sich zum evangelischen Glauben. Wie ist es zu

²⁷ Vgl. OTTO POHRT, *Reformationsgeschichte Livlands. Ein Überblick*, Leipzig 1928, 39ff. Über die Romfahrt der Franziskaner schreibt ausführlich LEONID ARBUSOW JR., *Des Rigaschen Franziskaners Burkard Waldis Romfahrt und seine nachmalige Rolle während der Reformation Rigas*, in: *Rigascher Almanach* 1914, 107–133; bes. 112ff. Vgl. DERS. (wie Anm. 14), 261ff. – Ganz sicher war Waldis kein unerfahrener und ungebildeter Anfänger im kirchendiplomatischen Geschäft.

²⁸ GEORG BUCHENAU, *Leben und Schriften des Burcard Waldis*, Marburg 1858, 9 vermutet eine erste Romreise um 1500. Entsprechend muß er das Geburtsjahr von Waldis früher ansetzen.

²⁹ Das Schreiben ist abgedruckt bei LEMMENS (wie Anm. 4), 61ff., Nr. 281. – Die romfeindliche Stimmung findet deutlichen Ausdruck in einem geflügelten Wort: Wer Bannbriefe ins Land trage, verdiene, in einen Sack gesteckt und unter den Toren der Stadt aufgehängt zu werden (vgl. ARNOLD E. BERGER (HG.), *Die Schaubühne im Dienste der Reformation*, Darmstadt 1967, 119).

dieser Wende gekommen? – Ohne Zweifel muß sie als Ergebnis eines längeren Reflexionsprozesses gewertet werden, der von den Erfahrungen in Deutschland und Italien angestoßen worden war. In manchen seiner späteren Fabeln finden sich Referenzen. So heißt es in der Fabel „Von einer römischen Reise“:

„Einst dachte ich zu werden fromm
und zog aus Deutschland hin nach Rom.
Doch wurd ich auf der Reis nicht bieder,
trug Zwiebeln hin, bracht Knoblauch wieder.
Denn das ist längst ein alte Weis,
wie jeder wohl es selber weiß,
der dort je war, man darfs wohl sagen – :
Zu Rom kriegt man ein bösen Magen,
ein leeres Säckel, bös Gewissen
und wird gar oft ums Geld beschissen.“

Er begegnet einem ehemaligen Studiengenossen und tauscht mit ihm Erlebnisse und Erfahrungen aus. Nachdem das Gespräch auf das sittenlose Verhalten der Kleriker gekommen ist, heißt es in der Fabel mit Sarkasmus:

„Man sagt: Zu Rom kein Sünde schadt,
doch wenn einer kein Geld mehr hat,
das ist die allergrößte Sünd,
die nicht der Papst vergeben künnt ...
Drum auch das Sprichwort wahrhaft ist:
Je näher Rom, je böser Christ“ (Esopus IV 24)³⁰.

Auch die Pracht der Klosterkirche und des Ordenshauses der Franziskaner in Assisi wird mit bitteren Worten beschrieben:

„ ... daß man sichs wohl verwundern möchte,
wies all durch Betteln zsammen gesucht ...
so ist das Kloster von Asseis
über alle maße und aus der Weis
so köstlich an ein Berg gebaut
daß, wenn mans auch von fern anschaut,

³⁰ Übertragung von GÜNTHER E. TH. BEZZENBERGER, Burkard Waldis. Mönch, Zinngießer, Pfarrer und Dichter, Kassel 1984, 20f. (vgl. KURZ [wie Anm. 3], 75ff.). Diese Fabel läßt nichts an Eindeutigkeit zu wünschen. Die protestantische Perspektive über römische Verhältnisse und Pilgerfahrten nach Rom entfaltet Fabel IV 1 (Vom Wolffe, Fuchß und Esel). Seine Erlebnisse in Nürnberg sind in Esopus IV 17 und 18 verarbeitet (vgl. BUCHENAU [wie Anm. 28], 11f.). – Diese Wende in Analogie zur Biographie Luthers verstehen zu wollen, liegt verführerisch nahe, ist aber durch keine Informationen gedeckt. CARL SCHIRREN (Livländische Charaktere. Burchard Waldis, in: Baltische Monatsschrift Bd. 3, Riga 1861, 503–524; 504f.) schlägt eine psychologisierende Deutung vor.

so wärs einm türkischen Kaiser gnug,
drin zu wohnen nach allem fug ...“ (Esopus III 100)³¹.

Im Gewand der Fabel, die spezielles Wissen über die Ereignisse im Franziskanerorden erkennen läßt, wird der Widerspruch zwischen franziskanischem Ideal und weltlicher Realität herausgestellt (vgl. Esopus IV 4). Was als religiöser Anspruch auftritt, ist in Wahrheit Täuschung und fällt unter die dichterische „Entzauberung“³². Mit Hilfe der Fabelfiktion wird die verstellte Wirklichkeit als solche durchschaubar, denn das Ereignis der Reformation stellt durch das Evangelium „Augen der Erkenntnis“ bereit.

4. Waldis blieb in Riga, ergriff einen bürgerlichen Beruf und wurde „kanngeter“/ Zinngießer³³. Auch diese Phase seiner Biographie läßt vieles im Dunkel. Die „Heftigkeit dieser Wandlung“ „verblüfft“: „der Mönch wird fast über Nacht Bürger, Ehemann und Handwerker“³⁴. Eine solche Wende vollzieht sich nicht in einem Augenblick, weckt vielmehr Fragen und Spekulationen. Zur Ausübung seines Berufs bedurfte es sicher wichtiger Vorgaben, z.B. des Bürgerrechts und der Aufnahme in die Zunft der Zinngießer. Wer bzw. was hat den sozialen Aufstieg gefördert? – 1526 bewarb Waldis sich um die Meisterrechte und erhielt sie auch. Damals stand gerade die Werkstatt des verstorbenen Kannengießers Matthis Schulte zur Disposition. Ein Rentenkaufbrief aus dem Jahre 1533 nennt den genauen Standort von Werkstatt und Laden, nämlich das Eckhaus an der Schal- und kleinen Neustrasse am Markt³⁵. Dort hat Waldis Kannen, Schüsseln, Teller und Pokale angefertigt (s. Abb. 4+5). Auch der Name eines Mitarbeiters wird überliefert: Cyriakus Klinth. 1915 befand sich noch eine Weinkanne aus Waldis' Werkstatt im Museum von Fellin (estn. Viljandi). *Johannes Gahlnbäck*, ein Metall-Experte im Institut für archäologische Technologie in St. Petersburg, hat sie beschrieben³⁶:

„Die Kanne ist von schlanker Form, der Griff leicht geformt. 304 mm hoch, ohne Deckel 255 mm. Deckel und Drücker an demselben sind gut gezeichnet (...) Das Stadtzeichen gibt Riga als Herstellungsort an. Das Meisterzeichen daneben zeigt einen in zwei ungleiche Teile geteilten Schild: im grösseren, oberen Teil sieht man die gespreizt dastehende Gestalt eines Mönchleins in der Kutte mit ausgebreiteten

³¹ Übertragung von KARL STEINBACH/ELISABETH RIEGEL, Burkard Waldis aus Allendorf an der Werra, in: *Das Werraland* 39, Heft 1, 1987, 1–3; 1; vgl. KURZ (wie Anm. 3), 417ff.

³² Vgl. LIEB (wie Anm. 3), 129ff.; 136ff.; 142ff.

³³ Das ist die Selbstbezeichnung in der niederdeutschen Vorbemerkung zum Fastnachtsspiel über den Verlorenen Sohn: „Borchart Waldis, kangeter to Riga ynn Lifland, wünscht heyl allen ubnd jedern, den dith böchlin vorkommt“. In der „Anrede“ an den Leser stellt der Autor sich in einem Akrostichon vor. – Vgl. das Glasbild im Dom zu Riga und OJĀRS SPĀRITIS/INDRIKIS STURMANIS, *Rigas Doma Vitrazas*, Riga 1997, 25ff. – S. Abb. 2+3.

³⁴ MACKENSEN (wie Anm. 2), 61.

³⁵ Nach einer Urkunde im Rentenbuch des Rigaschen Rates; zitiert bei BUCHENAU (wie Anm. 28), 14.

³⁶ JOHANNES GAHLNBÄCK, Eine Zinnkanne des Burchard Waldis, in: *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* Bd. 23, 1924–1926, 578–582; 579. Vgl. DERS., *Zinn und Zinngiesser in Liv-, Est- und Kurland*, Lübeck 1929.

Armen, das Haupt mit einem breitrandigen Hut bedeckt; im kleinen unteren Felde ist ein gotisch geformtes W zu sehen“. Alle Details weisen auf eine Werkstatt der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Das Geschäft muß große Zuwächse gehabt haben, denn zum Vertrieb der Waren unternahm Waldis weite Geschäftsreisen nach Amsterdam, Lissabon, Lübeck, Breslau, Naumburg, Mainz und Frankfurt. Diese Städte erwähnt er ausdrücklich in seinen Fabeln (vgl. Esopus IV 13; II 18; IV 4). Reisen, Erfahrungen, Begegnungen mit allen Schichten der Bevölkerung haben in ihm einen Fundus angelegt, aus dem er bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit schöpfen konnte; „seine Kannen brachte er auf die Messen und holte sich Schwänke heim“³⁷. Vielleicht hat er 1535 Luther in Wittenberg getroffen.

5. Am 17. Februar 1527, dem Sonntag Septuagesimæ, wurde in Riga sein Fastnachtsspiel „Vom verlorenen Sohn“ (s. Abb. 6) vermutlich in oder vor der Petrikirche aufgeführt³⁸. Ein Drama, „das unkonventionell im Entwurf, geschickt in der Bewältigung des Stoffes und grossartig in der Wirkung war und blieb“³⁹.

Zu den alten Gebräuchen in der Fastenzeit gehörte es, die religiöse Praxis der Menschen durch Mysterienspiele zu begleiten. Waldis wollte den frivolen Schwänken der Karnevals- und Fastenzeit, die er u.a. aus Rom kannte, eine Alternative, die das Evangelium „schön traktiert“, entgegensetzen. Zu seiner Zeit war die äußere Situation in Riga durch ein erzbischöfliches Interregium und heftige Disputationen zwischen Vertretern des alten Systems (u.a. Antonius Bomhoyer) und evangelischen Theologen (Andreas Knopken; Nikolaus Ramme⁴⁰) geprägt⁴¹. Darum erscheint das Stück auch als ein Beitrag zur protestantischen Kirchenpolitik. Nicht weniger

³⁷ SCHIRREN (wie Anm. 30), 507.

³⁸ Vgl. ARBUSOW JR. (wie Anm. 14), 650ff.; POHRT (wie Anm. 27), 61ff.; 126ff.; BUCHENAU (wie Anm. 28), 30f. BERGER (wie Anm. 29), 131ff.; INGRID SCHRÖDER, „De parabell Zeitschrift für plattdeutsche Gemeindegarbeit, 25. Jhg., Heft 1, 2002, 21–43; 23. – Das Fastnachtsspiel des B. Waldis hat einen berühmten Vorläufer. Im Winter 1204/05 wurde in Riga ein „Prophetenspiel“ aufgeführt. Mit diesem geistlichen Theater wollte Bischof Albert die Anfangsgründe des Glaubens durch Veranschaulichung und Übersetzung verständlich machen „tam neophitis quam paganis“. Vgl. LUTZ MACKENSEN, Das „Rigaer“ Prophetenspiel von 1205, in: Zur deutschen Literatur Altivlands, Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis Bd. 18, Würzburg 1961, 10–20; REINHARD SCHNEIDER, Straßentheater im Missinseinsatz. Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205, in: MANFRED HELLMANN (HG.), Studien über die Anfänge der Mission in Livland, Sigmaringen 1989, 107–121.

³⁹ MACKENSEN (wie Anm. 2), 63. Vgl. POLS MEDŽVIKS (ED.), Burkard Waldis – Parabola par pazudušo dēlu, Riga 2010 mit Beiträgen von Dieter Andresen und Ilze Šarkovska-Liepīņa.

⁴⁰ Nikolaus Ramme stammte aus Riga, hatte in Rostock studiert und sich früh der Reformation angeschlossen. Er gehörte neben Lorenz von Scheden zu den Predigern für die Evangelischen lettischer Sprache.

⁴¹ Die Zusammenhänge schildert ARBUSOW JR. (wie Anm. 14), 646ff.; vgl. auch THEODOR SCHIEMANN, Antonius Bomhower und Andreas Knopken. Eine Episode aus der Reformationsgeschichte Rigas, in: Baltische Monatsschrift Bd. 32, Riga 1890, 351–360; FERDINAND HOERSCHELMANN, Andreas Knopken – der Reformator Rigas, Leipzig 1896.

als fünfmal gibt der Dichter der Grundthese Luthers, dass der Christ allein durch Glauben und ohne Zutun der Werke gerecht werde, Raum: „Aus rechter Gnad und eitel Gunst/ ohn all unser Zutun, Werk und Kunst“ (V. 85f., V. 183f., V. 1087f., V. 1564f., V. 1824f.). Waldis „popularisiert in dramatischer Form, was Luther in seinem Schreiben formulierte“⁴². Ohne den Namen seines früheren Weggefährten Bomhover zu nennen, richtete sich die Polemik des Stücks gegen ihn und die römische Institution (vgl. auch V. 111–114; 125–132). Jedermann wußte, wer der mit dem „unreinen Mund“ gemeint war:

„Es ist allhier zu Riga geschehn,
daß wir haben alle zumal gesehn,
wo einer in der Gemeinde erstund
und täte auf seinen unreinen Mund.
Die Gottesgnade er belacht
und seine Barmherzigkeit veracht‘.
Der Lästerung wollt‘ er sich nicht massen:
>Man sollte sich nicht zu sehr verlassen
auf Gottes Gnade, Barmherzigkeit,
auf daß es uns nicht werde leid<.
In solche Blindheit ihn Gott schlägt,
dieweil er sich auf Werke verläßt,
die doch vor Gott sind greulich genug
als ein beschmutztes, unrein Tuch.“
(V. 1772ff.; vgl. Milchsack 60).

Solchen Lästerern sollte der „Mund gestopft“ (vgl. V. 188ff.) werden. Mit Polemik und Satire gelang es Waldis, die reformatorische Glaubensüberzeugung (Allein die Gnade rechtfertigt.) hermeneutisch adäquat (*sola scriptura*) und volksnah (in niederdeutscher Sprache) zu entfalten. Bei der dramaturgischen Präsentation und sprachlichen Verarbeitung des Jesusgleichnisses aus Lukas 15,11–32 war damit zu rechnen, dass die Zeitgenossen Vorkenntnisse mitbrachten. Denn die Parabel hatte schon immer Prediger und Künstler angeregt. Vielleicht kannte Waldis die vierzig Fastenpredigten des Baseler Franziskaners Johannes Meder über den Text⁴³. Der biblische Stoff wird getreulich nacherzählt und für den aktuellen Augenblick instrumentalisiert. An einer Stelle weicht Waldis von seinem Referenztext ab. Der ältere Sohn reklamiert zwar seine Ansprüche (V. 28ff.). Er meint aber, den Fundus seiner guten Werke vergrößern zu müssen und beschließt, Mönch zu werden (vgl. V. 1481ff.). Beim Aufbau des Stücks – erstmalig in der deutschen Literatur wird die Einteilung eines Dramas in Akte vorgenommen – orientierte sich Waldis am Ablauf des Gottesdienstes. Der Text präsentiert sich „in seiner Komposition“ wie „das Protokoll einer reich ausgebreiteten Liturgie“

⁴² SCHRÖDER (wie Anm. 38), 37.

⁴³ So MACKENSEN (wie Anm. 2), 67ff. Vgl. BERGER (wie Anm. 29), 142: „Die Prodigus-Parabel gehört zu den Lieblingsstoffen des erziehungsseligen 16. Jahrhunderts“.

(W.Brettschneider). Aus dem Publikum bildet sich eine Gemeinde, wenn die Menschen die eingefügten Lutherchoräle, die in der Stadt wohlbekannt sind, mitsingen. Am Anfang des Dramas steht ein Gebet. Dann folgt die Verlesung des Evangeliums, vorgetragen von einem Kind. Ein „Actor“ (Spielleiter/Regisseur) begleitet den Ablauf der Handlung mit Deutungen, die in predigtartige Passagen übergehen und mit typologischen Reflexionen auf die Applikation der Botschaft des Textes zielen. Seine Beiträge machen fast die Hälfte des Stückes aus. Am Schluß des ersten Aktes, der den Sohn im tiefsten Elend zeigt, wird eine Umdichtung des 13. Psalms gesungen (vgl. V. 1277). Zum Ende des zweiten Aktes, vor dem Fest, ertönt das Lied „Aus tiefer Not“ (vgl. V. 1934), nachdem der Schurkenwirt aus dem ersten Akt seine Sünden bekannt und der Actor noch einmal das reformatorische Leitmotiv (V. 1864–1869) in Erinnerung gerufen hat. Auf dem Höhepunkt der Darbietung, nachdem die Heimkehr des Verlorenen Sohnes vollzogen ist⁴⁴, singen die Zuschauer das hussitische Abendmahlslid „Jesus Christus unser Heiland“ (vgl. V. 1375). Am Ende zieht der Actor Bilanz und richtet sich an die Zuschauer:

„Ein jedermann seh‘ ebenso zu,
dass er auch wie dieser Sünder tu,
mit reinem Herzen nach Haus mög gehen,
mit gutem Gewissen vor Gotte stehn.
Des helf‘ uns Christus durch sein Leiden,
der sei benedeit zu ewigen Zeiten!“ (V. 2015; vgl. Milchsack 67).

Das letzte Wort ist der aaronitische Segen, die „benedyunge“, wiederum erteilt von einem Kind. Mit seinem Stück greift Waldis in das aktuelle Zeitgeschehen ein und mutet den Zuschauern zu, eine religiöse Entscheidung mit politischer Tragweite zu treffen.

Ob Waldis vor dem „Verlorenen Sohn“ schriftstellerisch tätig war, ist nicht belegt. Sein Stück weist ihn jedenfalls als einen Dichter aus, der volksnahe Rhetorik (niederdeutsche Sprache), Sensibilität für den Kontext (Rigaer Kolorit; Schlemmerlied in der Zechszene (V. 703ff.): „Wo soll ich mich ernähren, ich armes Brüderlein“; Spruchgut) und theologische Bildung (altkirchliche Exegese und lutherische Theologie) genial miteinander verbinden konnte. „Seine Sprache ist ein markiges, herbes und schlichtes Niederdeutsch mit mancherlei hochdeutschen Einschlägen, die teils seiner niederhessischen Heimat angehören, teils auch literarischer Herkunft sind. Seine vierhebigen Verse mit oft frei behandelten Senkungen lassen den gefälligen Einklang von Satzton und Verston selten vermissen, sie machen nirgends den Eindruck mühsamen Flickwerks, sondern einer ungezwungen sich ergießenden natürlichen Beredsamkeit“⁴⁵. Zwar entschuldigt er sich bei seinem Publikum für die populäre

⁴⁴ Die Festszene nach der Heimkehr des verlorenen Sohnes wird auf das Abendmahl hin interpretiert; vgl. V.1700ff.: „Dat gemeste kalff nu CHRISTUS ys, / De wert geslacht und geten gewyss“ (vgl. Milchsack 58ff.).

⁴⁵ BERGER (wie Anm. 29), 142.

Präsentation – „Dass unser Stilus ist so schlicht,/mit Terentio gar wenig stimmt,/noch mit Plauto übereinkümmt“ (V. 212ff.) – doch ist sein „Verlorener Sohn“ das erste Drama in deutscher Sprache, das die antiken Gesetze des Theaters aufgreift⁴⁶.

Ohne Zweifel hat Waldis mit seinem Werk die Position der evangelischen Seite gestärkt, sich als glaubwürdigen Vertreter lutherischen Denkens eingeführt und hohes Ansehen in der Stadt⁴⁷ gewonnen. U.a. wurde er 1530 zum Geschäftsträger des Rates der Stadt beim Reichskammergericht in Speyer bestellt. Verschiedentlich holte man bei Finanzfragen sein kaufmännisches Urteil ein. Sowohl für den Ordensmeister wie für den Rat hat er Münzgutachten erstellt⁴⁸. Ebenso war er beteiligt an der Ausarbeitung der Rigaer Kirchenordnung. In der zweiten Auflage von 1537, die ein Gesangbuch einschließt, hat er „Ein gebedt zu Gott“⁴⁹ beigegeben. Von ihm stammt auch der gereimte Text zum Eingang:

„Geistlich sanckbuechlen man mich nent,
Zu Riga in Lyfflandt wol kent,
Da selb byn ich Christlicher gemein,
Zu dienst wan sy syngen yn eyynn
Und sunderlich der lieben Jugent,
Dye sich vleyt Christlicher tugent,
Vill neyer Psalmen und geseng,
Auch mit den Noten ich hie breng,
Mit wortten und orsachen,
Woruyman man mich thet ney machen

⁴⁶ Das Fastnachtsspiel wurde noch 1527 in Rostock gedruckt. Das einzig erhaltene Exemplar liegt in der Wolfenbütteler Bibliothek; ein Nachdruck wurde 1881 von GUSTAV MILCHSACK (= Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 30) besorgt. Dem Druck sind sechs Kirchenlieder in niederdeutscher Sprache beigegeben, drei von Waldis selbst und drei von Andreas Knopken (Texte bei JOHANNES GEFFCKEN (HG.), Kirchendienstordnung und Gesangbuch der Stadt Riga. Nach den ältesten Ausgaben von 1530, Hannover 1862, XVIII; 103ff.; 106f.; 108ff.). – Dass die neuere Literaturwissenschaft sich mit Burkard Waldis beschäftigt, zeigt neben LUDGER LIEB (vgl. Anm. 3) auch VOLKHARD WELS, Versuch einer dialektischen Analyse von Burkard Waldis Parabel vom verlorenen Sohn (1527), in: Alexander Schwarz/Laure Abplanalp (Hg.), Text im Kontext. Anleitung zur Lektüre deutscher Texte der frühen Neuzeit, Frankfurt/Main u.a. 1997, 301–317.

⁴⁷ LUTZ MACKENSEN (Gedanken über die Rigaer Zeit des Burkard Waldis, in: Zeitschrift für Volkskunde 46, 1936/37, 91–100) versucht das Dunkel über der Rigaer Zeit aufzuklären und kommt zu dem (hypothetischen) Ergebnis, dass Waldis in Riga die „Laufbahn eines geheimen Politikers“ eingeschlagen hatte. Der bürgerliche Beruf sei Tarnung gewesen und mit städtischer Protektion erfolgt. Mit Geschäftsreisen habe Waldis seine politische Mission als Unterhändler und Agent verschleiert. Mackensen sieht ihn als „Politiker“ und schließlich „Verschwörer“. Was sein literarisches Wirken angeht, so sei er „mehr Werkzeug als selbstschöpferischer Geist“ gewesen. Andreas Knopken habe ihn zur Abfassung des Fastnachtsspiels angeregt, um die eigene theologische Disputation mit Bomhover zu popularisieren. – Anhalt an den vorhandenen Quellen haben diese Mutmaßungen kaum, auch wenn Einzelheiten Möglichkeitswert haben.

⁴⁸ Vgl. BUCHENAU (wie Anm. 28), 16; 31. Der Titel der Denkschrift lautet: „Ene underrichtinghe, wome best solde moghen kamen jn Lyfflande to gudem golde to macken, dat bestendich were“ (zit. bei MILCHSACK [wie Anm. 3], 18).

⁴⁹ Text bei GEFFCKEN (wie Anm. 46) 150f.

Der halben geliebter leser sich,
 Um eyn kleyn gelt kauffstu mich,
 Und ich dyr gros nutzen kan,
 Wie du wirst lesende wol vorstan“.⁵⁰

6. Trotz dieser Erfolge war die Rigaer Zeit von unglücklichen Ereignissen überschattet. Seine Ehe mit der Witwe Barbara Schulthe aus Königsberg, deren Schulden er bei der Heirat bezahlt hatte, zerbrach, wozu sicher beide Seiten ihren Teil beigetragen haben. „Von den Flitterwochen ist nichts überliefert, um so mehr von den Bitterwochen. Er liebte den Wein und sie das Bier“⁵¹. Nachdem er seine Frau aus dem Haus vertrieben hatte, schwärzte sie ihn beim Ordensmeister an. Wahrscheinlich hat diese Episode zu bissigen Ausfällen gegen die „bösen Weiber“ geführt, von denen in manchen seiner Fabeln zu lesen ist.

„Es ist, glaub mir, zu aller Frist
 kein größer Leid, daß einer ist
 mit einem bösen Weib beladen.
 Sie können einen in Leid und Schaden
 Bringen mit Lüge und bösem Schwätzen,
 damit sie die Leut zusammenhetzen.

Es sollte einer lieber Steine tragen
 Auf die Mauer und alle Arbeit wagen,
 denn daß einer seine Zeit vertreibt
 in Leid mit einem bösen Weib,
 und viel lieber des Todes sterben,
 denn solch einen zähen Balg zu gerben,
 und lieber der Welt Unglück haben,
 denn solch ungeschmeidig Leder schaben.
 Man sagt, wer blind sei, der sei arm,
 ist billig, daß man sich seiner erbarm.

⁵⁰ Zit. bei GEFFCKEN (wie Anm. 46), 146. Es folgt noch ein Vorwort an die Leserschaft (vgl. 147–149).

⁵¹ SCHIRREN (wie Anm. 29), 508. In einem Brief an die Schwägerin Christina von 1531 beklagte er sich über die Schlechtigkeit und Undankbarkeit der Ehefrau (zit. bei Schirren 509 und MILCHSACK [wie Anm. 3], 21–23). – Legendenhaft überzeichnet sind die Nachrichten, Waldis habe seine Frau verhext, nachdem diese das gemeinsame Haus verlassen habe, um zurück nach Königsberg zu gehen. Es heißt, er habe sie verflucht: „sie solle nur mit dem Schiffe, Schiffer und anderen Kaufgesellen von hinnen ziehen, sie sollten noch sämtlich die Füße in der See waschen“. Trotz günstigen Wetters sei das Schiff nicht vorwärts gekommen. Erst nachdem die Besatzung Gegenzauber eingesetzt habe, sei das Ziel wie im Augenblick erreicht gewesen. Waldis' Ruf in der Stadt habe unter diesen Vorkommnissen gelitten; vgl. CHRISTOPH SCHMIDT, Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland, Göttingen 2000, 248.

Doch ist der ein viel ärmerer Mann,
welcher sein Weib nicht zwingen kann“ (Esopus IV 67)⁵².

Die Probleme eskalierten unter dem erzbischöflichen Koadjutor Markgraf Wilhelm von Brandenburg, als die politischen Pläne des Stadtsyndikus Lohmüller, das Erzbistum nach dem Vorbild Preußens in ein weltliches Herzogtum umzuwandeln⁵³ und so die Reformation zu sichern, an die Öffentlichkeit drangen. Der Politiker Lohmüller mußte sich nach Königsberg absetzen, verfolgte aber von dort aus seine politischen Pläne weiter. Waldis, der mit ihm befreundet war, verrichtete „Botengänge“ zwischen Königsberg und den übrigen Verschwörern. Als Waldis im Herbst 1536 in Bauske angeheiratete Verwandte besuchen wollte, ließ ihn der Ordensmeister *Hermann von Brüggene*y unter der Anklage ketzerischer Umtriebe, Verschwörung und Aufruhr gegen den Deutschen Orden verhaften. Während der Gefangenschaft war er brutaler Folter ausgesetzt, um Informationen zu verraten⁵⁴. Die Haft in Bauske/lett. Bauska, Wenden/lett. Cēsis und Fellin/estn. Viljandi hat ihn in Todesnähe und große seelische Bedrängnis gebracht (vgl. Esopus IV 78). In dieser Zeit begann er, Psalmen in volkstümliche Sprache zu übersetzen und Kirchenlieder zu dichten, ganz sicher seine Art, die Umstände der Haft zu verarbeiten.

Psalm 25

„An allen Menschen gar verzagt
Zu dir mein Seel will geben,
Herr Gott, auf dich hab ichs gewagt
Erhalt mich bei dem Leben.
All mein Zuflucht stell ich an dich,
laß nicht zuschanden werden mich,
daß sich mein Feind nicht freuen.
Mein Augen sind allzeit zu dir,
o Herr mein Gott, gerichtet,
daß du helfst aus dem Netze mir,
dern, die mich han vernichtet.
Erbarm dich mein und sieh mich an,

⁵² Übertragung von STEINBACH/RIEGEL (wie Anm. 31), 3; vgl. KURZ (wie Anm. 3), 162ff. Bittere Erfahrungen stehen auch hinter Esopus IV 19, 123ff.; vgl. KURZ (wie Anm. 3), 55ff. und MILCHSACK (wie Anm. 3), 23; 29.

⁵³ Über die „Verschwörung“ und ihre Vorgeschichte seit 1532 schreibt SCHIRREN (wie Anm. 29), 515ff.

⁵⁴ Davon handelt ein verschlüsseltes Schreiben von Anfang Januar 1537 des Ordensmeisters an den Ordensvogt zu Bauske; zitiert SCHIRREN (wie Anm. 29), 519f. – Nach SCHIRREN sind die leidvollen Episoden in Riga das Resultat der Mischung „Mönchsklugheit und zünftischer Engherzigkeit“ (513). Dagegen sieht ARBUSOW in Waldis' politischen Aktivitäten naive Selbstüberschätzung am Werk. „Seine Rolle in der Reformation Rigas war ausgespielt, als er sich über die Grenzen hinauswagte [...] als er unternahm, nicht bloß die Seelen und Gedanken zu beeinflussen, sondern in den harten Gang der großen Dinge der Welt selbst einzugreifen“ (wie Anm. 14), 133.

denn arm bin ich, von jedermann
auch gar und ganz verlassen.

Meins Herzen weh richt mich jetzt hin,
komm, Herr, und tröst mich wieder,
schau, wie ich gar vernichtet bin,
im Elend lieg danieder,
darum vergib die Sünde mein,
sieh an, wie viel der feinde sein,
die mich ohn Grund verfolgen“.

Psalm 121

„Wenn ich in Angst und Nöten bin
und all mein Trost ist gar dahin,
so heb ich auf meine Augen hoch
zum Herrn um Hilf und denk ihm nach
und wart bis mir geholfen wird
von Gott des Himmels und der Erd.

Er hält mich auf der rechten Bahn
Und wird mein Fuß nicht gleiten lan.
Der Herr ist's, der mich selbst behüt,
obgleich der Feind trotz, tobt und wüt ...

Zum Schutz ist stets der Herr bereit
Vor allem Übel allezeit,
den Trost verzieht er nicht zu lang,
behüt dein Ausgang und Eingang,
hilft dir zuletzt aus allem Leid
von nun an bis in Ewigkeit“⁵⁵.

Unterdessen hatte seine Familie in Hessen über seinen Zustand Nachricht erhalten. Seine Brüder kamen 1538 nach Riga und erwirkten Hafterleichterung sowie die Zusage eines gerechten Prozesses. Als aber auch das vermittelnde Eintreten des hessischen Landgrafen Philipp (1540) keinen Fortgang des Verfahrens erreichte, kamen die Brüder eine weiteres Mal nach Riga und wurden zusammen mit dem Rat der Stadt und kräftiger Fürsprache des hessischen Landgrafen beim Ordensmeister vorstellig. Sie hatten Erfolg. Nach dreieinhalbjähriger Kerkerhaft wurde Waldis am 21. Juli 1540 entlassen. Am selben Tag erfolgten auch die besitzrechtliche Einigung

⁵⁵ Übertragung von BEZZENBERGER (wie Anm. 30), 88 und 98f. – Der 25. Psalm liegt auch in einer niederdeutschen Fassung von Andreas Knopcken vor. Der Psalm findet sich in der Druckfassung von Waldis' Theaterstück und ist in die Rigaer Kirchenordnung von 1537 aufgenommen worden (vgl. GEFFCKEN [wie Anm. 46], 103ff.). Die hochdeutsche Übersetzung von Waldis muß als eigenständige Version betrachtet werden.

mit seiner Frau und die Scheidung. In Riga fühlte Waldis sich nicht mehr sicher. Auch sah er geschäftlich für sich keine Zukunft. Daher übertrug er die Zinngießerei seinem früheren Mitarbeiter Cyriakus Klinth. Seine Gesundheit hatte während der Gefangenschaft Schaden gelitten, aber er hatte noch sein Leben. Nach der Freilassung schrieb er in einem Lied:

„Gott lob, dass uns jetzt wird verkündt
die Evangelisch Lehre.
Himmel und Erd mit vollem Mund
Erzählen Gottes Ehre“⁵⁶.

7. Er kehrte in seine hessische Heimat zurück. Nachdem seine Gesundheit wieder hergestellt war, beschloß er Theologie zu studieren. Zunächst ist er in Marburg und im Winter 1541 als „Burchardus Vualdis Hessus“ an der Universität Wittenberg unter Rektor Jacobo Milichio immatrikuliert (Matrikel Wittenberg I, 192, Nr. 23). Hat er evtl. Vorlesungen bei Luther und Melanchthon gehört? An die Studienzeit schloß eine längere Wartephase an, in der Waldis seine literarische Tätigkeit wieder aufnahm und vertiefte. Während des Schmalkaldischen Krieges (1546–1547) unterstützte er den hessischen Landgrafen Philipp mit literarischen Werken. So griff er in die Auseinandersetzung mit Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel ein und betätigte sich als „politischer Dichter“⁵⁷. Gegen diesen unangenehmen Zeitgenossen und erbitterten Gegner der Reformation veröffentlichte er 1542 drei derbe Pamphlete. Im Jahr darauf folgten drei satirische Streitgedichte gegen die katholische Geistlichkeit: „Ein warhaftige Historien von Zweyen Mewssen. So die pfaffen im Hüttenberge bey Wetzalar haben verbrennen lassen. Darumb das sie ein Monstrantzen Sacrament gefressen haben“. Dann erschien noch ein mit Reimen versehenes Bilderbuch über die alten Könige der deutschen Nation.

1543/44 wird Waldis urkundlich als zweiter Pfarrer an der Altstädter Kirche in Hofgeismar erwähnt⁵⁸. Er verwaltete wohl schon seit 1542 die Stelle nach dem Tod von Pfarrer Dr. Johannes Westermann⁵⁹, dessen Witwe er schließlich heiratete. Dem

⁵⁶ Zit. bei HUCK (wie Anm. 26), 83. Das Manuskript befindet sich in der Universitätsbibliothek Kassel, Murhard Bibliothek, Handschrift 4° Ms.mus. 94, 1, Nr. 20.

⁵⁷ BUCHENAU (wie Anm. 28), 19; 32f.: „Der Wilde Man von Wolfenbutterl“; „Hertzog, Heinrichs von Braunschweig Klage Lied“; „Wie der Lycaon von Wolfenbutterl, jcz newlich in einen Münch verwandelt ist“.

⁵⁸ Zur Episode in Hofgeismar vgl. HELMUT BURMEISTER, „Gottes rechte Hand kann alles ändern“. Leben und Wirken des zeitweiligen Hofgeismarer Pfarrers Burkard Waldis, in: Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte 99, 1994, 87–100; 90ff. Auf der Gedenktafel in der Altstädter Kirche Hofgeismars, die an alle Pfarrer erinnert, findet sich auch der Name Burkard Waldis.

⁵⁹ Westermann stammte aus Münster. Nach geistlichen Studien im Wittenberger Augustinerkloster, wo er Luthers Bekanntschaft gemacht hatte, war er nach Westfalen (Lippstadt) zurückgekehrt. Dort verließ er bald der Orden, trat zum evangelischen Glauben über und wirkte im Geiste Luthers schließlich auch in Hofgeismar, wo der hessische Landgraf ihm eine Pfarrei verlieh. Während einer Reise nach Lemgo, wo er im Auftrag des Landgrafen einen Streit schlichten sollte, erkrankte er und verstarb bald. Zu Westermann vgl. JOCHEN

Paar wurden mehrere Kinder geboren. Aber auch diese Ehe scheint nicht besonders glücklich gewesen zu sein.

Im Herbst 1544 war Burkard Waldis endlich am Ziel seiner Wünsche. Der hessische Landgraf übertrug ihm die renommierte Pfarrei Abterode⁶⁰ (s. Abb. 9), wo er der erste evangelische Pfarrer war. Zu dieser Regelung hatte beigetragen, dass der letzte fuldische Propst, Rudolf Schenk zu Schweinsberg, dem Landgrafen die Besetzungsrechte in Abterode übertragen hatte. So wurde Burkard Waldis evangelischer Propst und Pfarrer in einer Person. Mit Eifer und großem Ernst ging er seinen pfarramtlichen Aufgaben nach, mußte aber mit Rücksicht auf seine Gesundheit auswärtige Verpflichtungen (u.a. Gottesdienste in der Neustädter Kirche in Eschwege und auf dem Cyriakusberg) ablösen. Im gemeindlichen Zinsregister jener Jahre ist Waldis mit Einträgen und Unterschrift vertreten⁶¹.

War Waldis bereits zuvor als Schriftsteller hervorgetreten, so brach in Abterode für ihn eine äußerst produktive Zeit an. 1548 erschien in Frankfurt sein wichtigstes Werk, der „Esopus. Gantz New gemacht und in Reimen gefaßt. Mit samt Hundert Newer Fabeln“⁶² (s. Abb. 7). In vier Büchern mit über vierhundert Beispielen verarbeitet Waldis alle damals bekannten Fabeln im Anschluß an die klassische Quelle. Im vierten Buch stellt er eigene Fabeln vor. Das Werk ist dem Rigaer Bürgermeister Johann Butte gewidmet. Es zeigt Waldis als einen belesenen Menschen (Ovid, Horaz u.a.), der die Fabeln nicht nur übersetzte, sondern in humorvoller und satirischer Weise pädagogische Tendenzen in die Texte eintrug, Nutzenwendungen für das Leben. Mit ausgeprägter Beobachtungsgabe, Kenntnis der Volksliteratur, der Sprichwörter und Redensarten erreicht er ein Niveau von Aktualität und Anschaulichkeit. In stilistischer Hinsicht bevorzugt er unregelmäßige Knittelverse mit vier Hebungen. Außerdem trifft man immer wieder Anspielungen auf die livländischen Verhältnisse bzw. kritische Seitenhiebe auf Zustände in der römischen Kirche.

Von der Beichte eines Gesellen

„Vor Zeiten, da die Mönch und Pfaffen
Gewalt hatten, die Laien zu strafen,
besonders wenn sie kamen zur Beicht
in der Karwoche, so geschah es leicht,
daß sie die hart strafen wollten,

DESEL, Pfarrergeschichte des Kirchenkreises Hofgeismar von den Anfängen bis 1980, Marburg 2004, 390f.

⁶⁰ Im Jahre 1077 gründete Abt Ruthard von Fulda hier eine dem Bonifatius geweihte Propstei. Zwistigkeiten mit dem benachbarten Kloster Germerode führten zu Bedeutungsverlust. Im 15. Jahrhundert ging die Propstei ganz ein.

⁶¹ Die Akten liegen im Archiv der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck/Kassel.

⁶² Vgl. ARBUSOW JR. (wie Anm. 14), 657f; BUCHENAU (wie Anm. 28), 33f.; LIEB (wie Anm. 3). – Waldis berichtet von Reiseerlebnissen, Merkwürdigkeiten und abstrusen Dingen. Man sollte die Verbindung zu seiner Biographie nicht zu rasch herstellen, sondern nach der literarischen Funktion fragen. Das damalige Rom z.B. trug in der öffentlichen Meinung das Etikett „Sündenbabel“ wie später andere Städte in Europa.

denen sie ein Jahr lang grollten;
 wodurch sie dann die armen Gewissen
 nicht bauten sondern mehr zerrissen.
 Wenn man sie aber mit Gaben bestach,
 so ließen sie von der Buß etwas nach.
 War einer gegen sie wohlthätig,
 dann war auch unser Herrgott gnädig.
 Da kenn ich einen jungen Gesellen,
 der wollte sich einst frömmelnd stellen,
 kam zu einem Mönch, der kannt ihn wohl,
 bedachte, wie ers anstellen soll:
 „Bring ich ihm nicht ein gut Präsent,
 so spricht er mir ein böß Sentenz,
 und was ich beicht, wird mir zum Ärger.“
 Nahm in die Hand zwei Schreckenberger
 Und rieb die Münzen; der Mönch sie sah
 Und ihm darauf den Ablaß sprach
 Und löste ihn von aller Sünd.
 Als nun der Gesell wieder aufstund
 Einen Kreuzer warf er ihm nur hin,
 da merkt der Mönch erst seinen Sinn
 und sprach, da er den Kreuzer aufhub:
 „Du bist ein Bub und bleibst ein Bub!“
 So geht’s, wenn man das Wort Gotts frei
 verkauft und machts zur Krämerei.
 Versündigen sich beid: der es kauft
 Und der mit ihm auf den Jahrmarkt lauft.
 So ist die göttlich Schrift verkommen
 Und Geiz hat Überhand genommen.
 Ich glaub, wär’s länger so geblieben
 Und hätt der Luther nicht geschrieben,
 wärn wir ärger worden denn die Heiden
 und Gott würd ewiglich uns meiden“⁶³.

Die Fabeln des „**Esopus**“ haben neben dem o.g. Fastnachtsspiel Burkard Waldis einen festen Platz in der deutschen Literaturgeschichte zugeteilt.

Flugschriften und Bilderbögen waren in der frühen Neuzeit die Kommunikationsmittel, um über besondere Ereignisse zu informieren. So hat Waldis 1551 über einen Kriminalfall berichtet: „Ein warhaftige und ganz erschreckliche Historien, wie ein Weyb ire vier Kinder tyranniglich ermördert und sich selbst auch umbbracht hat. Geschehen zu Weydenhausen bey Eschweh in Hessen“. Der Bericht wurde mehrfach nachgedruckt. Ein anderer Fall betrifft ein monströses Ereignis, das

⁶³ Übertragung von BEZZENBERGER (wie Anm. 30), 80f.; vgl. KURZ (wie Anm. 3), 95f.

Waldis in einem bänkelsängerischen Spruchgedicht thematisierte: „Eine wunderliche Geburt eines zweiköpfigen Kindes zu Witzenhausen in Hessen geschehen, den dritten Tag nach Trium Regum anno 1542“⁶⁴. Der Dichter verstand sich auf die Kommunikationsformen der Zeit. Zugleich nutzte er die kommunikative Plattform als lutherischer Prediger:

„Weils aber nicht mit unserm Tun
Wird ausgerichtet, daß wir zur Sühn
Keins Wegs kommen mögen vor Gott,
Laßt suchen den, welchen er hat
Zum Mittler gesetzt, den Herren Christ,
Bei dem all Gnad und Seligkeit ist,
Daß er uns beim Vater vertret,
So wird angenehm sein unser Gebet.
Denn all Zusag und Gottes Gaben
Durch ihn allein ihr Wirkung haben
In dem, der’s nimmt im Glauben an,
Das soll gesagt sein jedermann“⁶⁵.

Mit den „**Psalmen**“ hatte Waldis sich in mehreren Phasen beschäftigt⁶⁶. Bereits die Druckausgabe seiner Dramatisierung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn enthielt eine Übersetzung des 127. Psalms. Dieser Psalm stand bekanntlich im Mittelpunkt des Briefes, den Martin Luther 1524 an die Christen in Riga geschrieben hatte (vgl. WA 15, 348ff.). In Verbindung mit seinem früheren Schreiben (1523), in dem die Rechtfertigung sola fide (Röm 3, 28) Thema war, hat Luther einen wesentlichen Impuls gegeben. Das zeigt u.a. die dritte Strophe bei Waldis, in der es (abweichend zum Psalmtext) heißt:

„Darumm merckt up und seht nu ann,
Degy ane glouen leuenn.
Iw brodt soken mit vor up stann,
He willt alßo nicht geuenn.
De ohn früchten den velt ydt tho,
Imm slaep ane alle noth und möyg,
De syner gnad vorwachtenn“⁶⁷.

⁶⁴ Zu diesen beiden Schriften vgl. GÜNTHER FRANZ, in: Das Werraland 5, 1953, 25f. Zwei Exemplare dieser Flugschriften befinden sich in der Zentralbibliothek in Zürich.

⁶⁵ So der Schluß in dem Bilderbogen „Eine wunderliche Geburt ...“; zit. bei FRANZ (wie Anm. 64), 26.

⁶⁶ Zu diesem Komplex vgl. MAX HORN, Der Psalter des Burkard Waldis. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert, Diss. Halle 1911 sowie den Beitrag von ILZE ŠARKOVSKA-LIEPIŅA in: POLS MEDŽVIKS (ED.) (wie Anm. 39), 172–189.

⁶⁷ Zit bei HORN (wie Anm. 66), 26.

Während seiner Haft muß Waldis intensiv den Psalter gelesen und übertragen haben, um „die langweilige(n) unnd beschwerliche(n) gedanken, und Teuffeliche anfechtung damit zuuertreiben“. In der Vorrede zum Gesamttext hebt er den seelsorglichen Charakter des Psalters hervor: „Dann die Psalmen gemeynlich der art und natur sind, daß sie dem menschen im glück und unglück das hertz, und die affekten rüren, und wie dieselbigen gestelt und gethan sein, wie in einem spiegel anzeygen und dargeben, wie solchs alles wol wissen, alle die in fährlichkeyt gesteckt, und die psalmen in nöten und anfechtungen gebraucht haben“⁶⁸. Weitere Übersetzungen sind entstanden, nachdem er die Freiheit wieder erlangt hatte. Jetzt konnte er auch seine Arbeit abschließen und drucken lassen. Das Werk erschien 1553 (s. Abb. 8). Es ist seinen Brüdern Hans und Bernhard, die ihm in schwerer Zeit beigestanden hatten, gewidmet. Das Buch enthält 155 Lieder. Jeder der 150 Psalmen ist zu einem Lied umgedichtet worden. Von den Psalmen 13, 20, 138, 142 und 143 liegen je zwei Übertragungen vor.

Vergleicht man Bibeltext und Psalmlieder miteinander, läßt sich eine Einteilung in zwei Textgruppen vornehmen, die sich gattungsmäßig unterscheiden lassen. Einmal sind es Lieder, die streng dem Bibeltext folgen und „nur eine versifizierte Prosa“ darstellen. Dann sind es Lieder, die „lediglich den Gedankengang“⁶⁹ mit dem Psalmtext teilen und ansonsten selbständig formuliert sind.

Psalm 23

„Gleich wie ein Schaff, im holtz verwirt
 Und gar verirt,
 Wanns nit der Hirt
 Bald innen wirt
 Und ruffts zu jm
 Mit seiner stimm,
 so frißts gewiß der wolff so grimm:

Also sind wir auch alle sand
 In Gottes hand:
 Er ist der hirt,
 uns furen wirt
 Auff gruner aw,
 in kulem thaw,
 daß uns die gute weyd erfraw.

Der HERR erquickt mein seele baß,
 auff rechter straß
 Gar sicher furt,
 da mich nit rurt
 Kein boß gefehr:

⁶⁸ Zit bei HORN (wie Anm. 66), 24.

⁶⁹ HORN (wie Anm. 66), 35.

Das selb thut Er
 Alls umb seins heiligen Namens ehr.
 Wann ich schon wandert umberal
 Im finstern thatl,
 Furcht ich doch kein
 ungluck noch pein,
 So stelt Er sich
 Gegn mich freundlich,
 sein steck und stab, die trosten mich.

Hat mir gegn alle fehrligkeyt
 Einn tisch bereyt,
 Mein haupt begeußt
 Mit öl das fleußt,
 All unfäll lenckt,
 meinr stedts gedenckt
 und meinen becher vol einschenckt.

Sein gnad, gut und barmhertzigkeit
 Folgt mir all zeit
 Mein leben lang,
 daß ich jm danck,
 Er hilfft mir gar
 Auß aller fahr:
 Beim HERREN bleib ich immerdar.

Lob sei dem Vatter in seim thron
 Und seinem Son,
 Der uns vom todt
 Erretet hat,
 Dem Heiligen geyst,
 der uns geleyt
 sein gnad und hülff allzeit beweist.⁷⁰

Über seine pädagogischen Intentionen gibt Waldis ebenfalls Auskunft. Die Lieder sollen „belehren“, sie sollen den Unwissenden Informationen über die Zusammenhänge des protestantischen Gottesverständnisses geben. Von Psalm 78 steckt die erste Strophe den Rahmen in exemplarischer Weise ab:

„Merck uff mein volck zu dieser stund,
 Und neyget ewre Ohren,
 Faßt wol die red auß meinem mund,

⁷⁰ Zit. bei ARNOLD E. BERGER (HG.), Lied-, Spruch- und Fabeldichtung im Dienste der Reformation, Darmstadt 1967, 138f.

Und wöllet fleissig hören.
 Mein mund thu ich in sprüchen auff,
 Erzel die alten gschichten,
 Daß jr betracht und mercket drauff,
 Nach Gottes wort zu richten,
 Was wir han ghört,
 Verkündn wir jetz wie Gottes wort⁷¹.

Als charakteristische Zugabe fällt die Schlußstrophe auf, in 81 von 155 Liedern ist ein solcher Schluß angehängt, weil sie noch einmal die Intention des Dichters verstärkt und in eine doxologische Richtung weist. Als Beispiel sei Psalm 133, 5 zitiert:

„Dafür solln wir jm danckbar sein,
 Und seinen Namen loben,
 Daß Er allhie sein Christlich gemein,
 Gar reichlich tut begoben
 Durch Christum werdt, der hier auff erdt,
 Ist für uns all gestorben,
 Die seligkeyt erworben⁷².

Im Strophenbau wechseln drei- und vierhebige Verse. Die meisten Lieder haben jambische Messung, bei kreuzweiser und symmetrisch geordneter Reimstellung. Der Wechsel von Hebung und Senkung ist streng durchgeführt. Alle formalen Elemente stehen im Dienst der Aussage- und Wirkabsicht des Autors. Waldis' „Dichtungen greifen ähnlich denen anderer Kirchenliederdichter der Zeit auf ältere Formen volkssprachlicher Dichtung, namentlich des Minnegesangs zurück⁷³. Für die 155 Psalmlieder gab es 152 verschiedene Melodien⁷⁴. Über sie wird geurteilt: „tendenziell schlicht und meist syllabisch mit nur gelegentlichen Verzierungen, dabei aber durchaus nicht ohne Anspruch, mit einem oft eine Oktave überschreitenden Ambitus und lebhafter Rhythmik wie Melodik⁷⁵. Auch wenn das Waldis' Werk keine Neuauflage erlebt hat, hat es große Verbreitung in Gestalt von Abschriften und Abdrucken einzelner Psalmen gefunden. Der calvinistische Genfer Reimpsalter (übersetzt von A. Lobwasser, Leipzig 1573) hatte inzwischen im deutschen Sprachraum die Führungsrolle für das geistliche Liedgut übernommen. Gleichwohl sind die Lieder von Burkard Waldis nicht gänzlich vergessen worden. Sowohl im dänischen als auch im schwedischen und im finnischen Gesangbuch sind bis

⁷¹ Zit bei HORN (wie Anm. 66), 36.

⁷² Ibidem, 46.

⁷³ THOMAS SCHMIDT-BESTE, Art. Waldis, Burkard, in: Musik in Geschichte und Gegenwart 17 (2007), 394; vgl. auch HORN (wie Anm. 66), 37; 52f.; 64.

⁷⁴ Der ganze Waldis-Psalter wurde vom Hofkapellmeister Johann Heugel (1500–1584/5) vier- und fünfstimmig für den Gebrauch am Kasseler Hof vertont.

⁷⁵ SCHMIDT-BESTE, ibd.

heute Lieder enthalten, deren Melodien Burkard Waldis zugeschrieben werden⁷⁶. Mehrfache Verweise auf Waldis' Werk finden sich auch in der hymnologischen Forschung Finnlands. Besondere Erwähnung verdient folgendes Detail: Wer das Abendlied „Hinunter ist der Sonnen Schein“ (Evangelisches Gesangbuch 467) kennt, weiß wahrscheinlich nicht, dass *Melchior Vulpus* nur bedingt Schöpfer der Melodie genannt werden darf. „Vulpus schließt sich in seiner Weise an eine Melodie an, welche Burkard Waldis [...] im Jahre 1553 zu seiner Bereimung des 124. Psalms „Es muß die ganze Christenschar bekennen“ schrieb. Vulpus übernimmt die erste Zeile der Psalmweise ganz und richtet sich auch sonst nach ihr“⁷⁷.

1553 konnte Waldis eine Überarbeitung des Buches „Die Ehr und mannlichen Thaten des streitbaren Ritters und Helden Theuerdank“, das von Kaiser Maximilian I. stammte, vorlegen. Das Buch erlebte vier Auflagen⁷⁸.

Waldis betätigte sich auch als Übersetzer und trug mit der Übersetzung lateinischer Satiren gegen das Papsttum zur Diskussion und Kontroverse zwischen den Konfessionen bei. Im Auftrag des hessischen Landgrafen übertrug er 1554/55 die große Karikatur „Regnum papisticum“ des Thomas Kirchmair (Naogeorgus) und widmete das Werk Margarethe von der Saale, der Nebengemahlin Philipps. Es folgte eine Übersetzung der „Summarien über die ganze Bibel“ von Rudolph Gualtherus (1556)⁷⁹.

In seinem Amt als Pfarrer genoß Burkard Waldis in Abterode ein hohes Ansehen. Die Gemeinde schätzte es sehr, dass er Gottes Wort in Verkündigung und Seelsorge glaubwürdig vertrat, christlichen Unterricht erteilte und viele Besuche durchführte. Konsequenter, loyal und kreativ ist er seiner Berufung nachgekommen. Das Bedauern groß war, als er 1556 erkrankte und seinen Dienst nicht mehr versehen konnte. Waldis ist wahrscheinlich noch im selben Jahr gestorben. Er wurde in Abterode begraben. Sein Grab ist nicht bekannt⁸⁰. Nachfolger wurde sein Schwiegersohn Balthasar Hildebrandt⁸¹, der ihn bereits in der Krankheitszeit vertreten hatte.

⁷⁶ Vgl. Den danske salmebog, Nr. 489. Im „Svenska Psalmboken“ (1986) ist Waldis mit sechs Melodien vertreten, die 13 Liedern zugeordnet wurden; siehe >http://sv.wikipedia.org/wiki/Burkard_Waldis< . (Zugriff 02.09.2008).

⁷⁷ Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Sonderband, hrsg. von ARNO BÜCHNER/SIEGFRIED FORNAÇON, Göttingen 1958, 543. Vgl. SIEGFRIED FORNAÇON, Hinunter ist der Sonnen Schein, in: Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie 1, 1955, 118ff. – Im Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe für die Landeskirchen Niedersachsens, findet sich ein liturgisches Stück von Burkard Waldis, eine Gloria-Patri-Strophe.

⁷⁸ Vgl. BUCHENAU (wie Anm. 28), 36f.

⁷⁹ Ibidem, 37ff.

⁸⁰ HELENE BREHM berichtet in ihrem Artikel „Vom alten Abterode“, der 1912 in der Zeitschrift „Hessenland“ erschienen ist: „Man fand bei baulichen Veränderungen, die etwa in der Mitte des vorigen Jahrhunderts am Pfarrhause vorgenommen wurden, im Pfarrhofe, der vielleicht ehemals ein Gottesacker war, da er nahe bei der Kirche liegt, einen Steinsarg. Nach mancherlei Anzeichen deutete man die in ihm enthaltenen menschlichen Überreste als diejenigen von Waldis. Auch wurde eine Grabplatte aufgedeckt, die man wegen der darin eingetragenen Inschrift für den Grabstein seines Schwiegersohnes Hildebrandt hielt“.

⁸¹ Er hatte Waldis' Stieftochter Katharina Westermann geheiratet.

8. Leben und Werk des Burkard Waldis liefern, auch wenn Phasen seiner Biographie im Dunkeln liegen, einen wichtigen Baustein für den geistigen Zusammenhang, der Livland und Kurland mit Hessen verbindet. Als volksnaher Schriftsteller hat Waldis wegweisende Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte geliefert. Mit seinen politischen und literarischen Talenten hat er zur Konsolidierung der Reformation in Riga beigetragen. Der Wahlspruch seines Lebens: „mutatio est dexterae excelsi“/Die Rechte des Höchsten kann alles ändern... (Psalm 77, 11)⁸² zeigt ihn als konsequenten lutherischen Theologen. In gereimter Form bringt er seine Erfahrung und Überzeugung in der 99. Fabel des dritten Buches zur Sprache:

„Wer aber Gott vor Augen hält,
nach Tugend, Kunst und Weißheit stellt,
aufs höchst befließt bei Nacht und Tag,
wie er seinem Nächsten dienen mag,
erlangt zuletzt durch Tugend Fron
groß Lob und Preis, der Ehre Kron“ (Esopus III 99)⁸³.

Von 1945 bis 1950 gab es in der Bad Sooden-Allendorf eine Burkard Waldis-Buchhandlung. Noch heute erinnert in der Stadt eine um 1880 nach Burkard Waldis benannte Straße an den Franziskaner, Zinngießer, Dichter und Pfarrer.

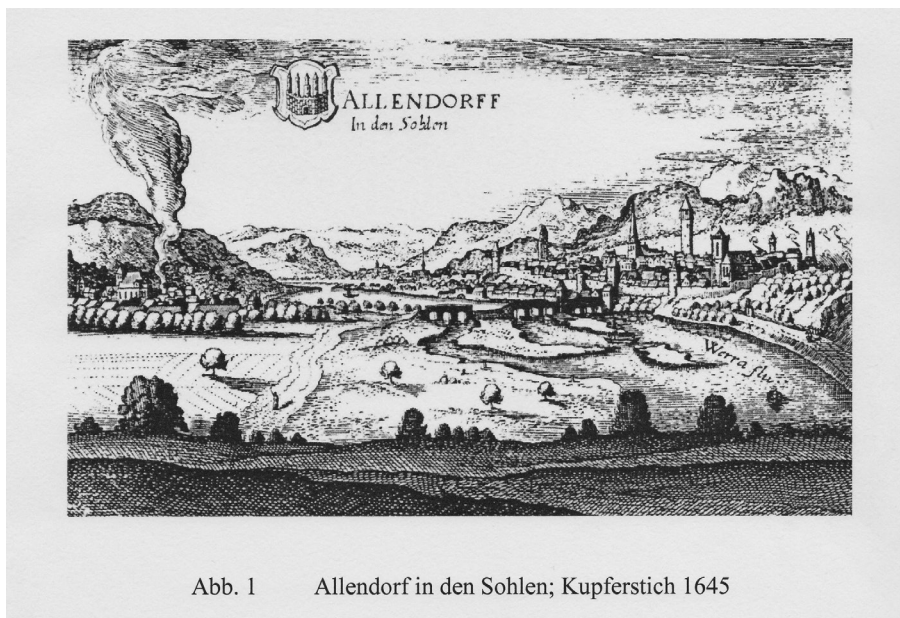


Abb. 1 Allendorf in den Söhlen; Kupferstich 1645

⁸² Diese Übersetzung wird von BEZZENBERGER (wie Anm. 30) und BURMEISTER (wie Anm. 58) vorgeschlagen. Bei Luther heißt es hingegen: „Darunter leide ich, dass die rechte Hand des Höchsten sich so ändern kann“.

⁸³ Vgl. KURZ (wie Anm. 3), 416.



Abb. 2 Glasgemälde im Dom zu Riga (1884); Anton Dietrich (1833–1904), Werkstatt von Hans Mayer/München: Der Meister des Livländischen Ordens, Wolter von Plettenberg, erteilt der Stadt Riga das Recht zur freien Religionsausübung (1525). Aus: Janis Lejnicks/Indrikis Sturmanis, *Unterwegs in Lettland*, Rostock 1992, 16



Abb. 3 Ausschnitt aus dem Glasgemälde im Dom zu Riga (1884): Im Hintergrund Burkard Waldis vor seiner Werkstatt
Photo: Frau Dr. Elisabeth Riegel (1986!)

Burcardois Waldis

Abb. 4 Autograph von Burkard Waldis
Archiv der EKKW Kassel, Fundkartei Abterode 1544-49, 1. Bd.

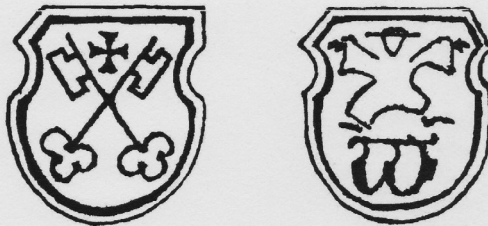


Abb. 5 Zinnmarken: Stadtzeichen der Stadt Riga;
Meisterzeichen des Burkard Waldis
Aus: Karl Steinbach/Elisabeth Riegel,
Burkard Waldis aus Allendorf an der Werra,
in: Das Werraland 39, 1987, 1ff
(nach Johannes Gahlnbäck 1924)

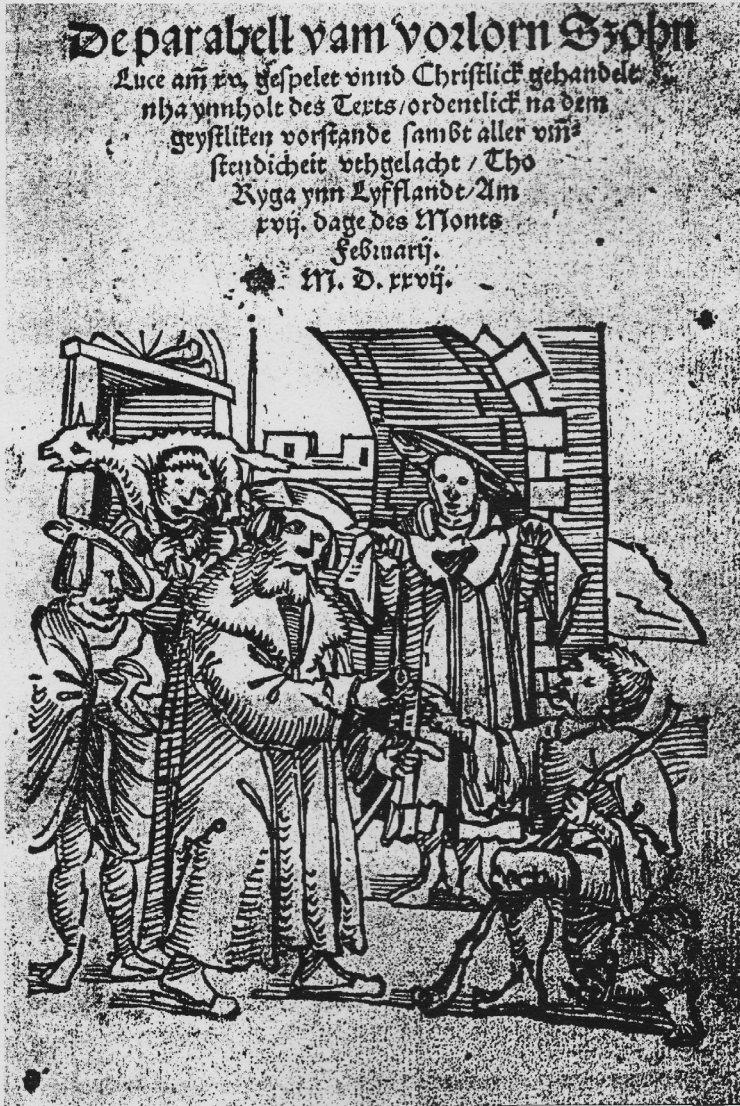


Abb. 6 Titelholzschnitt „Der Verlorene Sohn“ (1527)
Aus: Otto Pohrt, Reformationsgeschichte Livlands.
Ein Überblick, Leipzig 1928, 133f

Esopus/
Ganz New gemacht/ vnd
in Reimen gefaßt. Nie sampe
Hundert Neuer Fabeln/
 vormals im Druck nicht ge
 sehen/ noch außgans
 gen/ Durch
Burcardum Waldis.



Anno M. D. XLVIII.

Abb. 7 Titelblatt der ersten Ausgabe von Burkard Waldis' „Esopus“, Frankfurt 1548
 Aus: Günter E. Th. Bezenberger, Burkard Waldis. Mönch, Zinngießer, Pfarrer und Dichter, Kassel 1984, 65

**Der Psalter/
In Neue Gesangsweise/
vnd künstliche Reimen
gebrachte/ durch
Burcardum Waldis.
Collegij Societatis Jesu herbi polj
Mit jeder Psalmen besondern Melodien/
vnd kurzen Sumarten.**



In Frankfurt/Bei Chr. Egenolff.

Abb. 8 Titelblatt der ersten Ausgabe des Psalters, Frankfurt 1553
Aus: Günter E. Th. Bezenberger,
Burkard Waldis. Mönch, Zinggießer,
Pfarrer und Dichter, Kassel 1984, 89

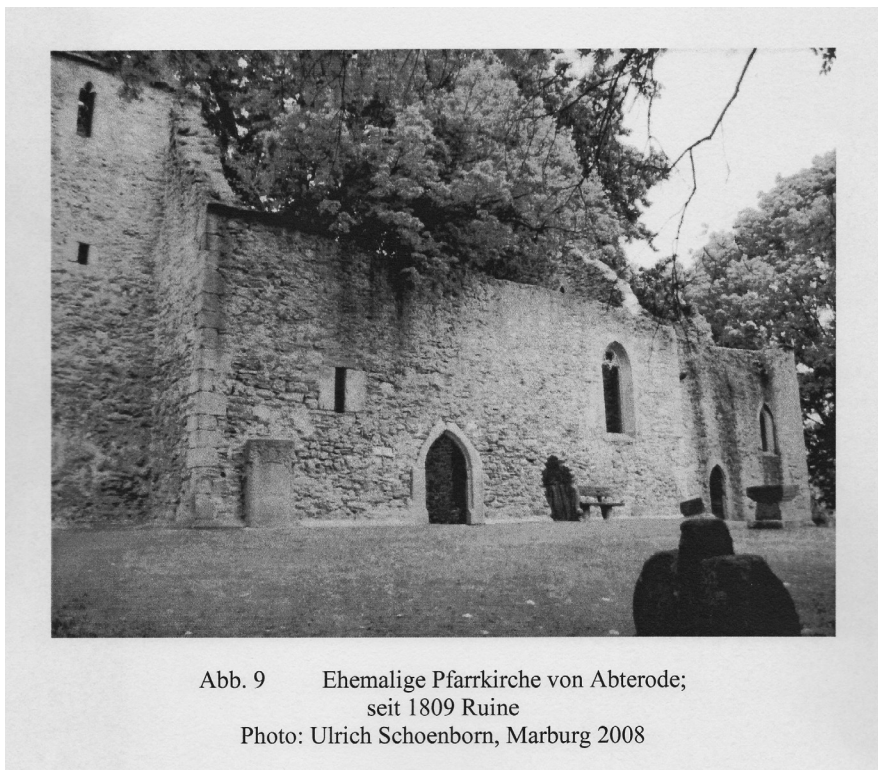


Abb. 9 Ehemalige Pfarrkirche von Abterode;
seit 1809 Ruine
Photo: Ulrich Schoenborn, Marburg 2008

**Der „jüdische Text“ und die jüdische Literatur
in Lettland um 1800: II¹
*Konversionsschriften***
***Jewish Text and Jewish Literature in Latvia
Before 1800: II
Texts of Jewish Converts***
***Ebreju teksts un ebreju literatūra Latvijā
pirms 1800. gada: II
ebreju konvertītu teksti***

Iveta Leitāne

Institut für Philosophie
Lehrstuhl für Antike und Mittelalter
Am Hof 1
53113 Bonn, Deutschland
E-Mail: ileitane@uni-bonn.de

Der 'jüdische Text' und die 'jüdische Literatur' in Lettland vor 1800 sind komplexe Begriffe und enthalten heterogene Bestandteile, die im ersten Aufsatz vorgeführt wurden. In dem zweiten Aufsatz bespricht die Autorin Werke von zwei verschiedenen mit der Distanz von einem halben Jahrhundert auseinanderliegenden mit Lettland auf die eine oder andere Weise verbundenen jüdischen Konvertiten ins Luthertum, die die Versuche darstellen, Jesus als den wahren jüdischen Messias auszuweisen, und die dabei verschiedene traditionelle jüdische Quellen einbeziehen. Die in diesem Zusammenhang vorgeführten ternaren Spekulationen werden behandelt, soweit diese das Verständnis von Jesus als Engel, oder noch präziser, als Engelvorsteher Metatron involvieren. Die christliche Hebraistik des 17. Jhs. (Basel, Amsterdam, Hamburg) diente für Nehemie Cohen Mackschan, der mit dem Namen Beatus Christianus getauft war, als Umfeld. Die kabbalistische Vermittlung der (post) sabbatianischen Vorstellungen mit den christlichen Glaubenssätzen war für Mose Gerson Levi (Karl Anton) zentral. Ternare Argumente zur Zeit der Krise des Trinitarismus im protestantischen Denken konnten positiv auf den christlichen Diskurs zurückwirken. Doch beide Beispiele waren nur Einzelfälle mit einem prekären Ende. Die ausgebliebene Rezeption und die Schicksale beider Männer legen davon Zeugnis ab. Andererseits fügten sich die avancierten Argumente in eine bestimmte Tradition und sind auch in anderen Diskursen nachweisbar. Sie sind ebenso ein wichtiges Zeugnis von Annäherungsversuchen von Juden an Christen in den *dogmaticis* sowie eine lebhafte Erinnerung an einzelne Ausprägungen des Judenchristentums.

Schlüsselbegriffe: jüdische Literatur, Altes Testament, christliche Kabbalah, Trinität, Messianismus, Konversion, Angelologie.

¹ Leitāne 2014.

Obwohl Karl Ludwig Tetsch sich dessen preist: „Es ist allerdings unsere curländische evangelisch lutherische Kirche, dafür denn der ewigen Vorsehung öffentlicher Dank gesagt sey, seit der glücklichen und gesegneten Reformation, in dem ruhigen Zustande für vielen anderen geblieben“ (Tetsch 1767, 9), meint er damit, dass diese entgangen zu haben scheint den „gefährlichen Zeitläuften, (...) öffentlichen Drangsalen und Verfolgungen, (...) inwendig entstandenen Irrungen und Spaltungen, von so gar unerbaulichen Religions-Streitigkeiten“ (ebd.), es ist kaum möglich, ein so „pazifistisches“ Bild als wahr anzunehmen. Sicherlich fanden die großen Kämpfe außerhalb des Baltikums statt. Aber die Echos finden sich auch hier, und manchmal sind diese wesentlich informativer als die ihrer Verursacher in den großen Zentren. In diesem Zusammenhang ist die Geschichte der theologischen Ideen in Lettland immer noch voller aufzuklärender Geheimnisse. Diese reichen auch in Bereiche außerhalb des „Faches“. Theologie und Philosophie – erweisen sich im 17. und 18. Jahrhundert eng verbunden, werden auch die Lehrstühle öfters fächerübergreifend eingerichtet; Doktoren der Theologie werden zu Professoren der Philosophie, und es werden noch mehr Querverbindungen manifest; etwa Rechtswissenschaft, Orientalistik und Medizin können gut durch eine Person repräsentiert werden (Johann Christoph Wagenseil in Altdorf)², die Medizin ist eng mit der Ethik verbunden u.dgl. mehr. Auf diese jeweiligen interdisziplinären Zusammenhänge werden wir jetzt nicht eingehen. Auch „(p)olitische Rücksichten bestimmten nicht zuletzt die theologischen Angelegenheiten mit“ (Sparn 2001, 567), Logik, Physik und Metaphysik von Aristoteles, z.B. wurden als „natürliche Theologie, nicht als systematische Ontologie“ aufgefasst (Sparn 2001, 568). „Im sapientalen, Aristoteles und Platon verknüpfenden Philosophieren kommt auch eine größere Distanz zu den philosophischen Interessen der lutherischen Dogmatik zum Ausdruck“ (Sparn 2001, 569). Z.B. Karl Antons Werk zu jüdischen Gebräuchen (1752–1754), dem wir uns näher an anderer Stelle zuwenden, stellt diese „im Zusammenhange nach den Kategorien der Wolf’schen Philosophie dar“ (Roi 1884, 403). Und wenn bald der christliche Platonismus durch den Einfluss von Thomasius, dessen philosophisch-theologisch-juridische Agenda auf einem anderen Blatt steht, durch Orthodoxie zurückgedrängt wird, ist auch das Verhältnis zum Judentum mit tangiert, denn mit Thomasius verfestigte sich die Position, dass das jüdische Gesetz – gegenüber dem allgemeinen Gesetz – nur eine partikularistische Offenbarung darstellt und sich nur auf Juden bezieht,³ also für jegliche universelle Esoterisierung versperrt ist. Wir werden nur eine Linie verfolgen, nämlich die Auslegung Jesus als Engelsfürsten, sog. Metatron, die Interpretation, die die weitreichendste Karriere im 17. und frühen 18. Jh. gemacht hat.

Über Nehemia Cohen Mackschan, als dessen Wirkungszeit 1672–1690 angegeben wird, haben wir sehr spärliche Kenntnisse. Recke und Napierski vermuten

² Dazu Blastenbrei 2004, Coudert 1996.

³ Die sehr verwickelten Zusammenhänge, die mit der Hellenisierungsthese einhergehen, sind zu kompliziert, um diese hier auch nur in Kürze aufzugreifen. Die Literatur dazu ist sehr reichlich, kontrovers und uneindeutig. Selbst Antiplatonismus Luthers scheint eine Fehlmeinung zu sein, siehe Hunzinger 1905.

nur, dass er „sich wahrscheinlich auch in Livland aufgehalten“ (R&N, III: 143) habe, denn sonst wäre das Erscheinen seines Buches in Riga kaum erklärbar. Das Buch hat einen langen Titel: „Schriftmässiger Jesus-Palmbaum oder klarer Beweissthum wider die Juden: Dass Jesus von Nazareth der wahre Messias: nebst einem Brief von ihren Sünden und erfolgenden Straffen/ So der Durch göttliche Gnade Christo zugeführte Beatus Christianus Mackschan gepflanzt“⁴ ist in Riga früher als die erste Auflage von Christian Lebrecht Fels' (1640–1719) *Wegweiser der Juden* in Rinteln bei Hermann Augustin erschienen, ein Buch, das ein wenig bekannter ist und dessen Zusammenhang mit dem Buch Mackschans noch zu erörtern ist.⁵ Der Verlag Königliche Druckerei Johann Georg Wilcken in Riga gab höchst wichtige Bücher heraus. Nach Luthers Bibelausgabe im Jahr 1677 hat er 1679 Johann Arndts „Wahres Christentum“, 1689 – Ernst Glücks lettische Bibelübersetzung, 1686 – estnische Bibelübersetzung etc. in die Welt gesetzt. Da geriet Mackschans Buch in ein so bedeutsames bildungspolitisches Programm, das kaum unterschätzt werden kann. Dem Werk kann man auch entnehmen, dass eine erweiterte oder vervollständigte Ausgabe in Amsterdam geplant wurde.⁶ Mackschan bezeichnet sich selbst als „ein im Jüdentum erzogener und wohl unterrichteter Mann“⁷ (Mackschan 1690, 2) und sich als einen charakterisiert, „der auch durch sonderliche Gnade Gottes in dreyen Theilen des Erdbodens ziemlich bekandt und nachgehends zu Avignon Rabbi worden“ (Mackschan 1690, 2). Als diese drei sind Europa, Asien und (Nord-) Afrika zu vermuten. Er wurde angeblich 1672 getauft, und erhielt bei der Taufe den Taufnamen Beatus Christianus. Man kann nur spekulieren, dass die Taufe entweder in Hamburg oder Amsterdam stattfand. Das Beweisziel seines Werkes ist es, Jesus als den jüdischen Messias auszuweisen und bei Berufung auf die traditionellen jüdischen Schriften die Trinität Gottes zu bestätigen.

Für Mackschan ist Messias erstens nichts anderes als Engel im Sinne des fleischgewordenen Wortes: „Jesus von Nazareth sey (...) der wahrhaftige Sohn des Vaters von Ewigkeit her. Das Wort des Vaters *memra d'YHWH* das Fleisch geworden und sich im Fleisch geoffenbahret hat, daß er sey der gerechte Knecht, der Engel der Erlösung (ha-mal'ak ha-go'el)“. Er verbindet demnächst zwei

⁴ Der Palmbaum erinnert an jüdisches Werk *Sefer ha-Tamār*, Das Buch des Palmbaums, einen magischen Text. Der Autor stützt sich jedoch auf die Worte des Psalms 92: 13–14 „Der Gerechte wird grünen (blühen) wie ein Palmbaum und wird wachsen (sich erheben) wie ein Zedern auff den Libanon, die gepflanzt sind in dem Hause des Herren, werden in Vorhöfen unsers Gottes grünen“ (Mackschan 1690, 1). Zohar I. Fol. 82a-b kommentiert diesen Psalmenvers. Hier und unten alle Zitate werden wie im Original wiedergegeben.

⁵ Ein weiterer Kommentar (des jüdischen Konvertiten) zu Zohar wurde noch 20 Jahre später (1711) von Johann Kemper verfasst. Siehe: Wolfson 2001.

⁶ Als Mackschan die jüdischen Schriften aufzählt, die er benutzt hat, sagt er von *Seder Olam*: „nicht bey der Hand gewesen, jedoch ist gewiß, was daraus allegirt, ob man gleich nicht eben das Blatt anzeigen kan, so wird es doch in der Edition, so zu Amsterdam heraus gekommen, im Anhang zu finden seyn“ (Mackschan 1690, 118). Auch über *Machsor* gibt Mackschan an, aus der Amsterdamer Ausgabe zitiert oder auf diese verwiesen zu haben (Mackschan 1690, 120), denn diese „ist in so vielerley Editionen herauß“ (ebd.) erschienen.

⁷ Zu den Juden in Avignon siehe: Blumenkranz 2007, 734.

Stellen – Josephs' Segen der Söhne Ephraim und Menasche in Genesis 48.16: „Der Engel, der mich erlöset hat von allem Übel“ und Malachi 3.1 „Der Engel des Bundes“ (Mackschan 1690, 4). Er zwingt den Kommentar dieses Verses von Ibn Ezra („Aben Esra“) in die Interpretation hinein: „Es kan seyn (Mackschan schreibt hier noch den Namen *Christus* hinein) der Messias, der Sohn Joseph (aus dem Geschlecht Joseph) der Engel des Bundes“ (Mackschan 1690, 5). Zweitens sei Jesus Christus „der himmlische Adam“ (also *adam qadmon*), dessen Ziel es ist, „alles Verlorhne [zu] wiederbringen und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, [zu] erwerben“ (Mackschan 1690, 7). Messias ist ausserdem „das grosse Licht“, „Licht von Licht“, „Weibessamen“ (Gen. 3.15) als Gegenspieler der „Schlange“ (Mackschan 1690, 12) und seine Aufgabe ist es, „das verfinsterte Licht durch sein Licht und zu dem vorigen Licht wieder zu bringen“ (ebd.). Mackschan lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass Messias „Weibessamen“, nicht „des Mannes Samen“ genannt wird, da „vor einer Jungfrau hat müssen geboren werden“ (Mackschan 1690, 12f), doch lässt diesen Gedanken noch sehr unbestimmt und offen. Messias wird wieder „alle Menschen“ von der „ewigen Finsternis“ zu dem „ewigen Licht“ bringen (Mackschan 1690, 13). Ist Jesus als Metatron zu verstehen? Als Jacob Joseph segnet, sei dieses Segen „erbittet so wohl von *mal'ak ha-goēl*, dem Engel dem Erlöser, als von Gott“ (Mackschan 1690, 60) Mackschan will diesen Engel aber von dem erschaffenen Engel unterscheiden: „Wollte man nun sagen, Jacob habe hier einen erschaffenen Engel Gott dem Herrn beygefüget in der Anrufung, so machen wir ihn erstlich zum Abgötter, der wider das erste Gebot neben Gott jemand mit göttlicher Ehre verehret“ (ebd.). Da dies unmöglich ist, sollte er Messias angerufen haben. Und „dieser ist der Engel, der dem Abraham erschienen und deutlich YHWH genennet wird“ (Mackschan 1690, 61), deutet Mackschan die Erscheinung des Engels Abraham und Gottessegens des Abraham in Genesis 18.19. Die Strategie des Autors wird dadurch erkennbar, dass er das, was denselben Namen trägt, es sei denn an wenigstens einer Stelle, auch wesensgleich auffasst; die Identität ist durch den Namen gewährleistet. „Der Engel, der Israel aus Aegypten geführet, in welchem der Name Gottes ist“ (Ex. 23.20) (ebd.), sei auch „der Engel des Angesichtes Gottes“ (*mal'ak panāv*, Jes. 63.9⁸), der Metatron (Mackschan 1690, 111) oder der „kleine[n] YHWH“ (Mackschan 1690, 112) und „Engel des Bundes“ (*mal'ak berit*, Jer. 31-34)⁹ (Mackschan 1690, 62f., 115). Dieser Metatron als der kleine YHWH wurde von Kirkisani (10. Jh.), der den Karaim entstammte, als Zeichen der Häresie angegriffen (Scholem 2007, 132). Dem zu erwartenden Vorwurf der Juden, dass „diese Lehre wider die Einigkeit Gottes“ (Mackschan 1690, 63) stünde, entledigt sich Mackschan dadurch, dass er ein Wesen des einigen Gottes postuliert, in dem drei Personen sind, und auch der Name, sowohl Gottes, als auch Messias genau YHWH sei (Mackschan

⁸ Jes. 63:9 „Nicht ein Bote oder ein Engel, / sondern sein Angesicht hat sie gerettet. In seiner Liebe und seinem Mitleid / hat er selbst sie erlöst. Er hat sie emporgehoben und sie getragen / in all den Tagen der Vorzeit.“

⁹ Gen. 32.4: Jacob sandte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esau nach Seir, in das Gebiet von Edom, wird auch in Zohar kommentiert. Jeremiah 31: 31 spricht von „neuem Bund“ (*berit hadaschah*) mit dem Hause Israels und Hause Judas.

1690, 64f.). An weiterer Stelle bietet er andere ternare Struktur, indem er sich auf Ps. 51 stützt (51: 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht (Schechina) und nimm deinen heiligen Geist (ruah haqodesh) nicht von mir): „bleibet fest, dass der einige Gott in Dreyen offenbaret als Jehovah, Schechina, Ruach hakkodesch“ (Mackschan 1690, 71). In Jesaja 63. 7–10 (besonders 9) sieht er ebenfalls alle drei Personen erwähnt worden: den Herrn, den Engel des Angesichts und den Heiligen Geist (Mackschan 1690, 69). Mackschan zieht um Erklärungswillen der Dreiheit noch „das Geheimnis der Stimme“ an: die drei sind „(Ausgang, Wort und Hall) imgleichen im Hauch des Menschen, da Feuer, Luft und Wasser eines sind“ (Mackschan 1690, 68). Dahinter steht der Kommentar in Zohar zu dem Gebet „Höre, Israel“: „Es ist alles Einheit und wird darum „eins“ genant. Aber es sind doch *drei* Namen, wie können sie *eins* sein? Erst in der Erscheinung des heiligen Geistes kann dies gewußt werden, im Schauen des verborgenen Auges: daß *drei eins* sind. Dies ist ja auch das Geheimnis der hörbaren Stimme, welche Einheit ist und doch drei Elemente: Feuer, Luft, Wasser in sich trägt, ein geworden im Geheimnis der Stimme. So auch hier: JHWH, unser Gott, JHWH: drei Wesen einer Einheit. Und die menschliche Stimme ist es, die der Mensch zusammeneint und womit er in der Gleichheit seines Willens wirkt an der Einung des Alls: vom „Endlosen“ bis zum „Ende“, und alles durch diese Stimme, welche mit der Dreiheit wirkt, die eins geworden ist. Es ist die Einung jedes Tages, die sich offenbart im Geheimnis des heiligen Geistes!“ (Müller 1989, 291f.). Um das Motiv des Gottessohnes aufzugreifen, zitiert Mackschan die Stelle aus Zohar, Bereschit (Genesis): „Wie heisst Er? Wie heisst Sein Sohn? Was ist sein Nahme? Der obere Adam. Was seines Sohnes Name? Der Untere Adam“ (Mackschan 1690, 73). Damit wird das Herzstück des kabbalistischen Denkens aufgegriffen von zwei Welten, himmlischen und irdischen, modell- und abbildhaften, die sich in lebhaften Beziehungen zueinander stehen. „In den Punkt von dem Messias ist zwischen den alten Juden und Christen kein Unterschied“ (Mackschan 1690, 72). Letztlich fügt er lutherisches Trinitätsverständnis bei: „Gott der Vater, der uns erschaffen; Gott der Sohn, der uns erlöset; Gott der heilige Geist, der uns heiligt und führet zu wahren seeligmachenden Erkänntniß des göttlichen Wesens“ (Mackschan 1690, 113). Die ternare Struktur erlaubt ihm, all diese Ausführungen als analog zu betrachten.

Es lässt sich spekulieren, daß Mackschan das Werk in Riga verfasste, denn in der Liste der Personen, denen er das Werk widmete, wird eine Reihe von „Achtbahnen und Wolfürnehmsten Herren, Herren Aelterleuten und Herren Eltesten der Großen Gülde) aufgezählt, von deren (Mit-)Gunst anscheinend die Herausgabe des Buches abhängig war. Ich nehme an, wenn diese Spekulation richtig ist, dass fast alle zitierten Werke außer einigen hier vorhanden waren. Sicherlich reichte sein Wissen in Rabbinischen Werken viel weiter (er bemerkt bspw., dass die Midraschim zu Mishle, Tehilim etc. „vorhin überall bekandt sind“ (Mackschan 1690, 120), lese: die waren auch nicht in Riga „bey Hand gewesen“. Die zitierten Werke waren aber auch nicht weniger als Johannes Buxtorfs herausgegebene Hebräische Bibel (*Miqraot Gdolot*) von 1620,¹⁰

¹⁰ Dazu siehe: Burnett 1996.

der Ibn Esra,¹¹ Salomon Jarchi, Saadia „beygefüget worden“,¹² Sulzbacher 1684¹³ und noch drei weitere Zohar Ausgaben (Cremon,¹⁴ Lublin,¹⁵ Mantua¹⁶). Die Zitate aus Pesikta Rabbati und Jalkut seien aus Ezras Edzards Sammlung genommen. Pereq Hechaloth („ein Stück von der jüdischen Cabala“) habe Mackschan aus der Wilmersdorfer Ausgabe (ebd.) benutzt oder auf diese verweisen wollen.

Genau in demselben Jahr, als dieses Buch erschienen ist, hat sich Gustav Peringer „auf Veranlassung des schwedischen Königs Karl des XI.“ nach Litauen begeben, wovon er 1691 Job Ludolph im Brief berichtete, dessen Auszüge in Wilhelm Ernst Tenzels „Monatlichen Unterredungen“, S. 57 (572f.) abgedruckt sind (Fürst 1869, 48). 1696 erging die Einladung des Salomo ben Aharon und seines Bruders nach Uppsala. Die Reise soll 1697 erfolgt sein. Ob es zu einer Fahrt nur bis Riga ging, wird spekuliert (Jacob Mann nennt Fürsts Angabe über die lange Reise nach Uppsala falsch (Mann 1972, 578)). Johannes Uppendorf, den der eine Gelehrte nach dem anderen fehlerhaft vokalisiert (Puffendorf, Fürst 1869, 48–49?, Mann 1972, 578, Puffendorf oder Opfendorf bei Kaplan 2000, 257, 258),¹⁷ wird neben Berühmtheiten wie Jacob Trigland (1583–1654) und Johann Stephan Rittangel (1606–1652) gestellt. Ihn nennt sowohl das Buch des Mordechai ben Nisan *Dod Mordechai* (1699)¹⁸ als auch das Buch Solomon ben Aarons „Appiryon asah“ (Zitat aus Hohelied 3:9 im Titel) (Mann 1972, 1444). Jedenfalls wurden infolge dessen die christlichen Hebraisten besser über Karaim unterrichtet¹⁹ und, man könnte vermuten, die anti-anthropomorphe Linie in der Auffassung von Jesus wurde verstärkt. Wenden wir uns dem anderen jüdischen Konvertiten zu, der nun direkt aus dem Baltikum stammte.

¹¹ Die kleinen Propheten, etwa auch der angeführte Malachi werden mit Raschis und Kimhis (Radaq) Kommentaren versehen, am Ende jedoch hat Buxtorf dem 3. Band auch Ibn Ezras Kommentare zugefügt, die auch Malachis Kommentare enthält.

¹² [Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica]/[3]. Neviim ahronim im targum ve-im ferush: Cum Masora, quæ Critica Hebræorum sacra est, Magna & Parva, ac selectisissimis Hebræorum interpretum co[m]mentariis, Rabbi Salomonis Jarchi, R. Abrahami Aben Esræ, R. Davidis Kimchi, R. Levi Gerson, R. Saadia Gaon, R. Jeschajæ. Bazilia: König, 1618.

¹³ Sefer ha-Zohar ‘al ha-torâ. Sultzbach. 1684. S. 132, 108, 128 Dazu siehe: Huss 2006.

¹⁴ Sefer Ha-Zohar – Cremona, 1559–1560.

¹⁵ Levi ben Kalonymos veröffentlichte sog. folio Ausgabe von Zohar in Lublin 1623. „Amarot Tehorot“ erklärte die schwierigsten Ausdrücke aus Zohar und wurde dort von Wolf Leitmeritz herausgegeben (Lublin, 1645). Diese Ausgabe wurde beispielsweise auch von Johann Kemper benutzt (Wolfson 2001, 171).

¹⁶ „Tikunei ha-Zohar“. Mantua, 1558. (3 Bde).

¹⁷ Es ist klar, dass der Autor von *Dod Mordechai* den zweiten „Pe“ als Substitut für den diakritischen Punkt des ersten „Pe“ versteht, also nicht als zwei „Pe’s“, den stimmhaften und den stimmlosen.

¹⁸ Es geht um das Buch von Karäer Mordecai/Mordekhai ben Nissan/Nisan: Sefer Dod Mordekhai. Vienna, 1830.

¹⁹ „welche Art Juden sonst ziemlich unbekannt ist“ (Tenzel 1691, 572): „die Karaiten die ganze Bibel Altes Testament annehmen, die Engel und Auferstehung der Todten glauben und anders mehr“ (Tenzel 1691, 576). Der Unterschied der Rabbaniten und Karaiten spiegele den des Katholizismus und Lutherum ab (ebd.).

Karl (Carl) Anton, in Mitau 1722 geborener Jude,²⁰ der diesen Namen infolge der Taufe annahm, hieß mit dem hebräischen Namen Moshe Gerson Levi und „war der einzige jüdische Konvertit, der im 18. Jahrhundert eine regelrechte akademische Karriere machte. Im Verlauf von lediglich sechs Jahren, die er an der Universität Helmstedt lehrte, veröffentlichte er 16 Bücher, von denen ein Teil Anerkennung fand, und wurde schließlich zum ordentlichen Professor ernannt – um nur ein Jahr später zum Judentum zurückzukehren“ (Doktor 2002, 145). Karl Anton ist überzeugt, dass das christliche Dogma, dass „der Meßias nicht ein blosser Mensch, sondern zugleich wahrer Gott seyn muß“ (Anton 1953a, 34) die Worte des „grosse(n) Kabbaliste(n)“ Rabbi Moses Nachmanides beweisen: „Nach dem Wege der Wahrheit, (...) so ist der Engel, der hier (im Spruche) verheissen wird, *hamal'ak ha-goël*, der Engel der Erlöser, in welchem der grosse Name (nemlich, Jehova) ist, denn durch *Ja Jehova* (wird angezeigt) der Fels (oder Schöpfer) aller Welten. Und diesem folgt ein Zitat Raschis: „Unsere Rabbiner sagen: Dieser Engel ist Metatron, dessen Name ist, wie der Name seines Meisters, nemlich *Sadai*, Gott der Allmächtige, indem Sadai nach der Gematria 314, eben wie Metatron in der Zahl hat. Da nun durch Sadai die Eigenschaft der Allmacht Gottes angedeutet wird, welche von keinem Geschöpfe kann gefragt werden, so folgt im Zusammenhange, dass der Messias allmächtig und also wahrer Gott sey, weil er der Engel des Angesichts, und der Metatron“ (Anton 1753a, 35). Anton zieht gleich die Stelle aus dem Talmud²¹ an. „Dem Kezer kam es bedenklich vor, daß der Jehova zu Mose sagte: gehe hinauf zu Jehova, denn er wollte nur von einer Person, die den Namen Jehova führet, etwas wissen, und sollte sich nach seiner Meinung die Schrift selbst nicht widersprechen, so hätte stehen müssen: gehe zu mir hinauf. Der Rabbi aber, welcher überzeugt war, daß derjenige (YHWH) Jehova, zu welchem Moses hinauf steigen soll, eben so wol der wahre Jehova, wie der, welcher ihm diesen Befehl erteilte, gab durch seine Antwort zu erkennen, daß

²⁰ „sein Geschlecht sich rühmet, mit im priesterlichen Geschlechte zu seyn, wie dann in seiner Familie, auch in nicht zu weitläufiger Verwandtschaft von ihm, die größte Rabbinen sind, die durch Schriften den größten Namen erlanget haben (...) Er zählet unter den Vorfahren seines Vaters den Verfasser des Mathenoth Kehuna und den berühmten Glossator der Mischna den Bartenura. Unter den Vorfahren seiner Mutter sind der grosse Cabaliste Rabbi Chaim Vital und der berühmte Lipmann Heller“ (Bertling in Anton 1751, Vorrede, auch Roi 1884, 403). Zu Obadia ben Abraham Jare Bertinoro (1450–1516) siehe David 2007. Karl Anton wurde am 30. Juli 1748 getauft. „Sein Taufpate und seine Taufpatin waren der Herzog Carl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig und Lüneburg sowie dessen Gemahlin Philippine Charlotte“ (Doktor 2002, 145). Herzog Carl, dessen Namen Moshe Gerson sich durch die Taufe aneignete, regierte 1735–1780. Doktor zog die offiziellen Angaben in des Theologen Dr. Ernst August Bertlings (1721–1769) Einführung zu Antons Leben, die seinem Werk zu Jüdischen Gebräuchen vorangestellt wurden, in Zweifel. Er sollte Nehemia Chija Chajon, den Sabbatianer, der die Doktrin des Berachja Russo vertrat, aus dem Nahen Osten, bereits „1725 kennen gelernt“ haben und konnte also nicht 1722 geboren sein, denn zu dieser Zeit soll er sich noch in Prag aufgehalten haben. Bis 1742 sollte er sich in Eybeschütz' Nähe aufgehalten haben. Erst dann ging er nach Metz, der andere in den Nahen Osten (Doktor 2002, 149). Siehe auch Carlebach 2001.

²¹ Es geht um die Stelle aus dem Traktat Sanhedrin 38b, die den Metatron nicht dem Herrn gleichsetzen will. Vgl. Scholem 2007, 132ff.; Abrams 1994.

der Jehova, zu dem Moses hinauf steigen soll, der Metatron sey, und also von dem Jehova, der dieses haben wollte, der Person nach unterschieden sey, aber dem Wesen nach so gut wahrer Gott, als der Befehlende, weil dieses sein wesentlicher Name YHWH Jehova in ihm ist“ (Anton 1753a, 36). Es geht um die Interpretation der Stelle Exodus 24: 1. Anton wendet jedoch das Gespräch als Bestätigung des Unterschiedes zwei göttlicher Personen. In seinem Buch „Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung“ drückt er sich noch unmissverständlicher aus: „Durch Metatron verstehe ich die zweite Person der Gottheit“ (Anton 1753b, 5). Im Unterschied von Mackschan bedient er sich nicht nur der Identität des Namens, sondern auch der Gematrie und macht kein Hehl daraus. „Und zu diesen Gedanken geben mir die Cabalisten die wichtigsten Gründe an die Hand (..) Metatron Jehova genannt wird. Jehova aber kan, so wol nach der Rabbinen als Cabalisten, keine andere Person, als eine Person der Gottheit genannt werden, indem Jehova die wesentliche Gottheit andeutet. 2) Legen sie dem Metatron den göttlichen Namen Sadai bey, weil Metatron 314 nach der Cabalistischen gematrie in der Zahl hat, und eben so viel hat auch Sadai in der Zahl. Da aber die Cabalisten durch Sadai die Allmacht Gottes beschreiben, folglich ist der Metatron eine Person der Gottheit. 3) Nennen sie auch den Metatron wunderbar, und hierdurch verstehen sie auch keine andere, als eine Person der Gottheit“ (Anton 1753b, 5f).²² Mit der Taufe werden „die Bürger Zions“, mit dem nun die Untertanen des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg gemeint sind, „zu Dienern Metatrons eingeweiht,²³ und bis in jene unendliche Ewigkeit mit einer Feuerseule begleitet“ (Anton 1753b, 12). Anton kommt zu einem doppelten Postulat: „Metatron ist euer König, und Carl, der göttliche Fürst, ist euer Herzog“ (ebd., 13). Herzog steigert sich mit seiner Gemahlin zu einer kosmischen Gestalt, Herzog ist der majestätische Lauf der Sonne, seine Gattin – jene heiligen Flammen (Anton 1753b, 134). Beide deuten auf den „ewige(n) König, de(n) König aller Thronen, de(n) göttlichen Bräutigam der heiligen Heere“ an, auf „die Königin der Tugenden, die Zierde der Auserwählten“ (Anton 1753b, 135), die Seele.

Die Frage der Person Gottes ist bei Anton folgendermaßen behandelt. Obwohl Anton dem Begriff der Person in dem eigentlichen christlichen Sinne (oder eher Sinnen, wenn man die diesbezüglichen historischen Unterschiede beachtet) nicht gerecht werden kann, ist der Vermittlungsversuch zwischen christlichen Dogmen und ternaren Schemata in jüdischen Quellen nicht bedeutungslos, dem jüdischen Messias werden göttliche Eigenschaften zugeschrieben und insbesondere Belege und Entsprechungen zur Theologie des Wortes gefunden. „Es leugnet kein Jude, daß ein einiger Gott ist (jahīd), aber, daß mehrere Personen der Gottheit sind, glauben die meisten nicht. Dieser Unglaube kann durch folgende Beweise umgestossen werden: 1) Soll der Messias den Namen Jehova führen, und also ohnstreitig (..) wahrer Gott seyn, so muß man notwendig mehrere Personen der Gottheit glauben, weil der Meßias der Mitler zwischen Gott und den Menschen, und also Gott von dem Mitler unterschieden ist. 2) Lehren die Kabbalisten, daß 1) durch den Meßias die Welt, und alles, was darinenn ist, erschaffen worden, und 2) daß eben durch diesen Meßias

²² Siehe unten die Fußnote 38.

²³ So ist dann auch „Himmliches Zion“ (Anton 1753b, 125) zu verstehen.

die Gerechtigkeit der Welt soll wiedergebracht werden, indem R. Hanina sagt, ... durch den Meßias ist Welt erschaffen, und er (der Meßias) wird die Gerechtigkeit der Welten wieder bringen, nemlich in der obern Welt wird er die beleidigte Gerechtigkeit versöhnen, und also die untere Welt wiederum gerecht machen. Der Satz 1) dieser Lehre gründet sich auf Psalm 32²⁴ „Durch das Wort des Jehova ist der Himmel gemacht“, und der Satz 2) auf Daniel 9 (9.24²⁵), Er wird die Gerechtigkeit wiederbringen. Die Worte des Psalms im ersten Sazze lehren deutlich, daß mehrere Personen der Gottheit sind, denn durch das Wort bedibër (durch das Wort) wird nicht ein blosser Schall des Mundes, sondern der Meßias, den die *targumim* (memra) das selbstständige Wort nenne, verstanden. Dieser Spruch beziehet sich auf Jesaia 44, 24, da es heist: So spricht der Herr (eigentlich: YHWH – I. L.), dein Erlöser, der allein den Himmel ausbreitet, und die Erde weit machet ohne Gehülffen. Diese Worte giebt der Targum also: So spricht der Herr, etc, ich habe die Himmel ausgebreitet (bmemra) durch das Wort. Hieraus ist klar, daß das Wort (memra), durch welches Gott die Welt geschaffen hat, kein bloßer Schall des Mundes sey, denn die Targumim nehmen dieses *Memra*, das Wort, sehr oft in der heiligen Schrift anstatt YHWH Jehova“ (Anton 1753a, 38f.). All diese Bemühungen gehen dahin, zu den Wortspekulationen anschließen zu können, die sowohl für jüdische als auch christliche Auslegungen wichtig sind und hier eine Brücke bilden können. „Nun war es der Jehova, der Engel des Angesichts, der Meßias, der Wunder vor den Augen der Egyptier gethan hat. Da dieser nun *memra*, das Wort des YHWH Jehova genennet wird, so folget, daß mehrere Personen der Gottheit sind“ (Anton 1753a, 40). Die Unterscheidung zwischen Wesen und Person unterläuft ihm allerdings: „Memra, das Wort ... ein göttliches Wesen sey“; „Meßias würrklich eine Person“ (Anton 1753a, 41). „Bey der ganzen Beschreibung der Schöpfung, von welcher Genesis 1 gehandelt wird, finden wir den Schöpfer unter keinem andern Nahmen, als unter (elohim) Elohim, aus welchem Nahmen, wegen der Silbe -im (welche die mehrere Zahl andeutet) geschlossen werden muß, daß mehrere Personen der Gottheit sind, als eine. Da wir aber daraus die Anzahl der Personen nicht erlernen können, so wird uns solche Psalm 31.2 bestimmt, wo es heist: Durch das Wort des Jehova ist der Himmel gemacht, und sein Heer durch den Geist seines Mundes.²⁶ Hier sind offenbar drey Personen, 1) der Jehova, 2) das Wort, 3) der Geist, und also sind nur drey Personen der Gottheit, weil bey dem Werke der Schöpfung keiner mehr gedacht werden“ (Anton 1753a, 43). Letztlich bezieht Anton wieder Zohar ein, um die Einheitsakzente im Gottesbegriff zu verstärken: „Und darum ist der Zohar so vorsichtig, wenn er zu dem Spruch Deut. 6.5: Höre, Israel, Gott, unser Gott, Gott ist eins“ diese Worte hinzu setzt „diese sind eins“ (...) so will er so viel sagen: die drey Personen der Gottheit, welche in dem Spruche genau unterschieden sind, sind nicht drey absonderliche Götter, sondern drey Wesen in einer Gottheit, und also sind nicht drey Götter, sondern nur ein Gott, aber drey Personen der Gottheit“

²⁴ Der Satz 32: 1. Wohl dem, dessen Frevel vergeben und dessen Sünde bedeckt ist, wird ebenfalls in Zohar kommentiert.

²⁵ „bis ewige Gerechtigkeit gebracht wird“.

²⁶ Ps. 33: 6.

(Anton 1753a, 44). Die Einheitslehre Gottes ist also notwendig, damit man die drei Personen mit drei Göttern nicht verwechselt. Anton fordert die traditionelle jüdische Interpretation von Gen. 1.26–27 aus, dass Gott hier Engel auffordert, den Menschen „machen, ein Bild, das uns gleich sey“ zu erschaffen, letztlich „nach seinem Bilde“ schuf (Anton 1753a, 45). Den Gedanken, dass Gott den Menschen alleine (durch *memra*) geschaffen hat, ohne Hilfe von Engel, Anton stützt nun wirklich in Kimhis Kommentar: „Alles, und also auch die Menschen, sind durch die Kraft Gottes, ohne Hülfe einer Kreatur, wie die Engel auch sind, erschaffen worden“ (Anton 1753a, 46). Die Suche nach Ternaren lässt auf die Zahl und prozessuelle Funktion eher als Gestalten hinweisen, wenn Karaim ernst genommen werden sollen.²⁷ Anton erinnert an das „tägliche Gebet“ und „Glaubensbekenntnis“ des Juden (Anton 1753a, 48). Ps. 33.6²⁸ und Dtn. 6.4 („Höre, Israel!“) verweisen in seiner Sicht ebenfalls auf drei Personen Gottes (Anton 1753a, 49). Diese könnten bereits angesprochenen Gott, Wort und Hauch sein. Auch Jes. 63²⁹ erwähne Jehova dreimal: „Der Gnade des Jehova will ich gedenken, des Lobes des Jehova, und alles, was uns der Jehova vergolten hat“. (Anton 1753a, 51). „Alle drey Personen gleich Gott, und also gleich ewig und in allen göttlichen Eigenschaften gleich sind, welches schon der blosser Nahme Jehova beweiset“ (Anton 1753a, 52) „Aus diesem Grunde lesen wir Jes. 6.3 diese Worte: „Heilig, heilig, heilig ist der Jehova Zebaoth“ als solche, „darauf sich die ganze Lehre von *keter eljon*³⁰ corona summa beziehet. Es hat weder Anfang noch Ende, und daher sind (*parcufim*) drey Gestalten, oder Personen der Gottheit gleich ewig, und obgleich die mitlere Person von der ersten, und die dritte von der ersten und zweiten ausgegangen ist, so sind dennoch alle drey gleich ewig, welches das grosse Geheimniß in Gottheit ist (*sod beelhot*). Die Person des ersten wird Vater genannt, weil die andere Person von ihm ihr Wesen hat, weswegen diese der Sohn genannt wird. Die dritte Person wird Geist genennet, weil sie von dem Vater und Sohn ausgehet“ (Anton 1753a, 52f.). Die erste Sefhira *keter* wird dem *Ein-sof* (dem Unendlichen) gleichgesetzt, was nicht ganz selbstverständlich ist, obwohl eine Tradition aufweist. Drei Gesichter (*parcufim*) nahm Nehemia Chija Chajon (1650) an, der berühmte jüdische Erzbetrüger, wie ihn Heinrich Graetz nennt. Er verfasste ein Werk namens *Keter Eljon*, das die Einheit Gottes behandelte und in Venice 1711 gedruckt wurde, in der einzigen Stadt, wo er Beachtung finden konnte (Graetz 1998, 321). Neben der Erläuterung der *Filioque* wird die Einheit als Namensidentität und somit auch als Wesensidentität gedeutet. Jes. 63: 9 bedeute den Unterschied

²⁷ Die Erläuterung der hoch spannenden Frage, was es bedeutet, „Sohn Davids“ zu sein, zeigt, dass Anton es in keinem direkten Sinn versteht: „David in verschiedenen Stücken ein Vorbild des Meßias gewesen ist“ (ebd.). Diese Frage ist hier noch restriktiver behandelt als bei Mackschan.

²⁸ Durch das Wort des Herren wurde Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.

²⁹ Jes. 63: 7 „Die Huld des Herren will ich preisen, die ruhmreichen Taten des Herren, alles, was der Herr für uns tat, seine große Güte, die er dem haus Israel erwies in seiner Barmherzigkeit und seiner grossen Huld“.

³⁰ Die erste von Sphiroth gemeint.

des Engels des Angesichtes von dem Heiland und der Vers 10³¹ stelle sogar beide der dritten Person gegenüber. Es fehlt auch der Verweis auf den geheimnisvollen Charakter der Sache nicht. „Der Vater ist Jehova, der Sohn ist Jehova, der Geist ist Jehova, und diese drey sind ein Jehova, ein Geheimniß, welches nicht wieder, sondern über die Vernunft des Menschen ist. Dahero spricht Salomo Sprichw. 30.4: Wer hat alle Ende der Welt (*apsī erēc*) aufgerichtet, wie heist er und wie heist sein Sohn, dass Du es wissest? Dieses will so viel sagen, dass kein Mensch die Vereinigung des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes in der Gottheit einsehen, und es mit seiner Vernunft begreifen könnte, weil in der Natur noch unzählige Dinge sind, die über die menschliche Vernunft steigen“ (Anton 1753a, 52f.).

Die Fortsetzung ist für einen, der an Vorgaben der Interpretation der *karaim* denkt, noch mehr überraschend, als Anton sich weiter auf Zohar beruft: „die Worte: wie heist sein Sohn, sich auf den treuen Hirten beziehen, d.i. auf den Meßias, und eben dieses sagt er von den Worten Ps. 2.12: Küsset den Sohn. (...) (nemlich, der Sohn) ist der getreue Hirte, von dem getreuen Hirten wird gesagt: Küsset den Sohn. Du bist der Fürst der Israeliten, der Herr über das Irdische, der Herr über die dienstbaren Engel [Metatron? – I. L.], der Sohn des Höchsten, der Sohn des heiligen, hochgelobten Gottes und die Schehina“ (Anton 1753a, 53f.). Obwohl der Kuss in Ps. 2.12 als besänftigend (aus Furcht heraus erfolgend) gedacht wird, wird der Sohn nicht nur als Metatron, sondern auch als Schechina vorgestellt. Jesus als Schechina ist ein Topos der christlicher Kabbala. Wie ist nun dieser exegetische Schritt zu erklären? Als Karl Anton als „Lector linguae rabbinicae“³² an der herzoglichen Julius Carls Universität Helmstedt 1750 angestellt wurde, hat er gleich angekündigt, die Exegesis von dem Hohelied in sein Vorlesungsprogramm aufzunehmen, was eine Unruhe unter den Professoren der Fakultät stiftete, die dem Herzog zu erbeten suchten, dass Anton „die Auslegung der Schrift“ verboten wird, da diese dem Christentum kaum gemäß sein könne (Doktor 2002, 146). Obwohl Anton zwei Jahre daselbst Theologie studiert hat, wurde das ihm nicht ernsthaft angerechnet.³³ Das Thema scheint dem jüdischen Konvertit sehr nahe gelegen zu sein, weil er sich diesem ab und zu unter verschiedenen Anlässen zuwandte. In seiner „Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung“ kommt der Kuss nocheinmal an bedeutender Stelle vor. Als er eine „rabbinische Ode“ zum Tode des Herrn Consistorialraths Büttemeisters³⁴ verfasst, der sein katechetischer „Meister“ war, nennt er diesen bald Vater (Anton 1753b, 40), bald Freund. Er erinnert, wie er ihn, „auf das zärtlichste umarmte, und mein Herz vor Dir ausschüttete“ (Anton 1753b, 41). Die Todesnachricht wirkt gewaltig: „So hörte ich die Donner-Stimme in der Luft erschallen, welche mich mit einem schrecklichen Feuer anzündet. Sie

³¹ „Sie aber lehnten sich gegen ihn auf und betrübten seinen heiligen Geist“.

³² Erst 1755 wurde er vom Herzog zum „Professor Philosophie publico ordinario“ ernannt (Doktor 2002, 153).

³³ Als Theologieprofessor, bei dem Anton studiert hat, gibt Bertling Professor Meyer am Carolino in Braunschweig an (Anton 1751, Vorrede). Kaum hat er mehr als Grundwahrheiten des Christentums bei ihm gelernt.

³⁴ Es ist am wahrscheinlichsten Heiso Büttemeister gemeint. Antons Schreibweise (Büttemeister) wird hier beibehalten.

spricht: dieses ist der letzte Kuss, Dein Freund scheidet“. Die Deutung des Todes als des empfangenen gewaltigen Kusses ist dem rabbinischen Denken geläufig. Für den Sterbenden selbst ist das allerdings der leichteste Tod von allen 903 Todesarten. Aaron, Moses, Miriam und drei Patriarchen starben „durch den Mund Gottes“ (Num. 33: 38; Dtn. 34:5; BB 17a). Gleichzeitig deutet dieser Kuss den geistigen Aufstieg und das Sich-Loslösen von dem Körper, ein Topos, das bereits in Anfängen der christlichen Kabbala bezeugt ist (Pico della Mirandola).³⁵ Zohar zu Exodus (Mischpatim) I. Fol. 124b drückt es aus: „Behold, I send an angel before Thee. ... kissing expresses the cleaving of spirit to spirit; therefore the mouth is the medium of kissing, for it is the organ of the spirit (breath). Hence he who dies by the kiss of God is so united with another spirit, with a Spirit which never separates from him. Therefore the community of Israel prays: „Let Him kiss me with the kisses of His mouth“, that His Spirit may be united with mine and never separate from it“.³⁶ Beim letzten Treffen mit Büttemeister sei es so gewesen, dass „Ein jedes Wort der Ermahnung, des Trostes, ein jeder Kuss, mit dem mich der Liebling Gottes lehrete, war zwar entzückend, aber zugleich wie Donnerschläge, weil vielleicht dieses der letzte Kuss war, wie es dann auch leider eingetroffen ist“ (ebd., 42f.). Bald versetzt Anton sich in den Schmerz der Gemahlin des Büttemeisters hinein: „O ihr Berge, bedeckt mich und ihr Hügel fallet über mich! Mein zärtlicher Freund ist tot, und wer will leben?“ (Anton 1753b, 44). Er greift den Topos des „verstorbenen Meisters“ als „himmlischen Lehrers“ aus Zohar, I.fol. 4a–b auf. Büttemeisters „mit Flammen der Seraphim bekleidete Seele“ wird als Theose des Meisters vorgestellt. Dabei sind Anton die „Purpurfluthen Deiner [Büttemeisters – I. L.] Adern“ (Anton 1753b, 35) ein wichtiges Indiz. Die Purpurfarbe ist bedeutsam nicht nur, aber insbesondere im Herrnhutertum, wo sie als Konnotat des Bluts des Erlösers auftritt. Die Purpurfarbe, je nachdem, ob sie mit blauen oder mit rotem Unterton sind, symbolisiert in Zohar verschiedenes und ist ebenfalls hoch symbolisch. Mit Rot-Purpur (*argaman*) wird das Geschenk von Torah als des geschriebenen Gesetzes (ebenfalls als „Kuss“ Gottes – als Geistesmitteilung – vorgestellt) (Kosman 1998), die aus der rechten und der linken Seite besteht, die in Zohar die Strenge und die Gnade (Gold und Silber) bedeuten. Die purpurblaue Farbe (*techeleth*) entsprach dagegen dem Pessach, das den wahren Gegenstand des Glaubens anzeigte und erst in Kraft trat, als die Opferung des Erstgeborenen vollbracht wurde (Zohar 135a), eine höchst wichtige Andeutung für Antons Beweisziel.³⁷ Im Hohelied 3:10 steht, dass die silbernen und goldenen Säulen des von Salomo erbauten Palastes (*apiryon*) einen purpurhaften (*argaman*)

³⁵ Siehe den 13. Kapitel in Wirszubski 1989.

³⁶ Der Heilige laut Zohar I. Fol. 5a empfänge jedes neue Auslegungswort der Torah vonseiten der Gelehrten und küsse es.

³⁷ Zinzendorf ebenfalls sprach in seinen Predigten von „deinem geschlachteten Lamme, deinem Erlöser“ (Zinzendorf 1963, IV, 87).

Säulenfuss besaßen.³⁸ „O wer will nicht einem wütenden Feuer³⁹ entrinnen, und einen bepflanzten kühlen Schatten küssen?... O wer will nicht gern hier der Welt einen Scheidebrief geben, und wiederum von jenem Blutsfreunde, der sich dort im Würzgarten⁴⁰ weidet, den Traurigen annehmen“ (Anton 1753b, 53). Drei Topoi sind auf einmal verbunden, das Blutzzeugnis, bzw. Blut als Kommunikationsmittel,⁴¹ Angel(leben)⁴² und himmlischer Lehrer, der durch Kuss gestorben ist (der „toddende Engel“ (Anton 1753b, 116)). Alle drei sind erotisch konnotiert. Die Seele wird „treue Braut“ ernannt, die aufgefordert wird, „nach jenem mit Flammen der Seraphim umhüllten Tempel“ zu eilen (Anton 1753b, 54), „zu Rasiels Füßen“ zu fliehen und das Lamm zu preisen (Anton 1753b, 55). Gerade Raziel und Uriel unter Engeln werden von Anton öfters erwähnt. Diese haben eine spezielle Bedeutung in der jüdischen Mystik, beide sind teilweise identisch (Scholem 2007, 129) und aufs engste mit den „Geheimnissen Gottes“ und deren Offenbarung den Auserwählten verbunden. Auf diese verweist auch der „Thron des Lammes⁴³“ (Anton 1753b, 129).

³⁸ „Luise, die holde Tochter (...) die verklärte Königin, ... welche der Purpur-Thron auf silbernen Säulen gegründet, träget“ (139f) Zohar II. Fol. 127a „Apiron symbolizes the Palace below which is formed in the likeness of the palace above. This the Holy One, blessed be He, calls The „Garden of Eden“, for He created it in order to satisfy His own ardent desire for joyous and continual communion with the souls of the righteous who have their abode there – these being those souls which have no bodies in this world, These all ascend and are crowned in that place of perfect delight, and have each their appointed places from whence they can perceive the „loveliness of the Lord“, and partake of all the delicious streams of pure balsam (aparsamon). This *aparsamon* symbolizes the hidden Supernal Palace, whereas apiron is the Palace below, which has no „stay“, until it obtains it from the upper Palace. Now the streams of this *aparsamon* issue forth from the celestial sphere and the souls which have no earthly bodies ascend to imbibe from the light which emerges from them, and to reveal therein. As for the souls which are clothed in bodily raiment and garmented with flesh, they ascend likewise and imbibe nourishment, but from the light of the sphere apiron, for that is the region which appertains to them: which having done, they descend again. They both give and take. They emit sweet savours from the good works which they have wrought in this world, and they imbibe the aroma which was left in the Garden“.

³⁹ Vgl. I. Fol. 50b–51a. Vgl. „Ein brennender Flammenstrom von den vier feuerhaften Tierwesen, welche den Thron des Gerichtes umgeben. Sie sind die richtenden Säulen des richtenden Thrones, und jener Strom wird „Flammenstrom“ genannt (..) Die Seelen der Frommen tauchen und läutern sich darin, während die Seelen der Bösen darin gestraft werden“. Müller 1992, 176.

⁴⁰ Vgl. Hohelied 3: 12–14: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, / ein verschlossener Garten, / ein versiegelter Quell. Ein Lustgarten sproßt aus dir, / Granatbäume mit köstlichen Früchten, / Hennadolden, Nardenblüten, Narde, Krokus, Gewürzrohr und Zimt, / alle Weihrauchbäume, Myrrhe und Aloe, / allerbesten Balsam“.

⁴¹ „Das Blut ist der Canal, durch den Er seine Lüfte, seine Wasser, seine Thau=Tropfen auf unsere Herzen am allerliebsten communicirt, das Blut der Wunden ist sein Vehiculum, damit sich niemand beschweren darf, ich kan so weit nicht denken, ich kan so hoch nicht speculiren, ich weiß mir keine solche Conversation mit dem heiligen Geiste anzuzetteln, ich weiß es nicht auszuführen, ich bin kein Geist“ (Zinzendorf 1963, IV, 87).

⁴² *Bios angelikos* mit Blick auf Mt. 18:10.

⁴³ Vgl. Zinzendorf in seiner Predigt in Marienborn 1847: „Der Heiland seiner eigenen person Gottes=dienst thut: denn das Lämmgen vor dem thron, das ist Er, und der auf dem thron sitzt, ist Er auch“ (Zinzendorf 1963, IV, 89).

Uriel befindet sich in der Nähe des Thrones Gottes (Midrasch Rabba zu Num 2:10) und seine Erscheinung in den Altarflamme verursacht in allen, die das sehen, die Reue (Gutmann 2007, 421f.). Die angesprochene Verbindung samt der Bündelung in einem der Strenge und der Milde bzw. Gnade (Uriel steht für die letzte) findet ihren Ausdruck in folgenden Versen des Buches: „Schlage zu, o Emanuel! Schlage zu, o Sohn der Liebe! Ich halte dir stille. Denn Deine Ruthe ist der Scepter eines huldreichen Vaters, und deine Schläge sind sanfte Züge einer zarten Mutter. ...O Blutbräutigam schlage zu; ich halte dir stille, o Abba!“ (Anton 1753b, 57f.). Obwohl hier etwa der Gedanke mitschwingt, dass Jesus (Emanuel) Züge der Mutter aufweist und dem femininen Jesus sich nähert,⁴⁴ Emanuel erweist sich letztlich der „holde(n) Bräutigam, den du suchest“ (Anton 1753b, 82). Büttemeister wird dafür angerufen: „dort müsse mich Dein Gebet wie Feuerpfeile treffen, wenn ich mich von dem holden Blut-Bräutigam scheid, zu welchem mich Deine Priesterhand auf ewig getrauet hat. O Emanuel! O Heiland der Welt! O Sohn der Liebe! Wer will von dir, o ewiger Vater, weichen?“ (Anton 1753b, 92) Dass die Verehrung der Wunden des Heilands im Herrnhutertum („lebendige Purpurflüthen“ (Anton 1753b, 118)), auch mit therapeutischen Untertönen, dahinter stehen mag, deuten etwa folgende Worte an: „O holder Bräutigam, öffne deine Balsamquellen“ (Anton 1753b, 109). Endlich sucht Anton, dass Hohelied 4:8 einzubeziehen und sogleich mit dem Spruch von den „Wohnungen im Hause Gottes“ (Joh. 14. 1–7)⁴⁵ zu verbinden: „Rufet der liebe Führer ... und der erfreuliche Schall dringet durch alle Himmel zu den untern Gerechten, er spricht mit erbarmender Liebe: Komm meine Braut von Libanon, gehe herein, tritt her von der Höhe Amana, von der Höhe Senir und Hermon, von den Wohnungen der Löwen, und von den Bergen der Leoparden, denn ich habe dir in meines göttlichen Vaters Hause liebe Wohnungen bereitet“ (Anton 1753b, 126f.). „Der gerechte König (Friedrich gemeint – I. L.) bewundert (..), wie ein umhüllter Cherub (..) die Dämmerung durch wachet, und sobald der leuchtende Herold den Morgen besingt, spielt er den Triumph, er überschwemmet den von Metatron bekörnten Geist mit Strahlen Strömen (..) Der Monarch wird entzückt, und ein feuriger Luft-Himmel, der das herrliche Thron der Seraphim trägt, überschattet den König, den Zebaoth umarmet“ (Anton 1753b, 141).

„Von diesem göttlichen Sohn, der der treue Hirte und der wahre Meßias, und die Schechina ist, heist es 2 Sam. 7.14.⁴⁶ Ich will sein Vater seyn, und er, nemlich der Meßias soll mein Sohn seyn. Ps. 89, 27.⁴⁷ Er wird mich also nennen, du bist mein Vater, und ich will ihn zum ersten Sohn machen. Die *Schechina* aber wird der erstgeborene Sohn Gottes genannt, welchen Nahmen der Meßias führet, woraus zugleich erhellet, daß Meßias derjenige sey, dessen Herrlichkeit sich auf der Bundeslade offenbarete,⁴⁸ und dieserwegen setzen die Chaldäischen Dolmetscher

⁴⁴ Vgl. mit Johan Kemper (Wolfson 2001, 175, n. 94). Siehe auch Bynum 1977.

⁴⁵ Insbesondere 14: 2 „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen“.

⁴⁶ „Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein. Wenn er sich verfehlt, werde ich ihn nach Menschenart mit Ruten und mit Schlägen züchtigen“.

⁴⁷ 27–28: „Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du, mein Gott, Fels meines Heiles. Ich mache ihn zum erstgeborenen Sohn, zum Höchsten unter den Herrschern der Erde“.

⁴⁸ Vgl. auch ähnliches bei Kemper in Wolfson 2001, 176, n. 99.

oft, anstatt der Herrlichkeit Gottes, Schechina“ (Anton 1753a, 54). Warum denn Meßias fähig ist, „alle Sünde aller Menschen“ (Anton 1753a, 55) genugzutun, begründet Anton mithilfe der „Lehre der Kabbalisten“, die „eine obere und eine untere Schechina in einer Person lehre. Durch die obere verstehen sie die zweyte Person der Gottheit“ (ebd.), aber „ehe sich dieselbe mit der menschlichen Natur vereinigt hat, und durch die untere eben diese Person, nachdem sie die menschliche an sich genommen hat“ (Anton 1753a, 55f.). Die Anthropomorphose ist dadurch angekündigt. Zohar I. Fol. 66b sagt: „Wenn ein Frommer in der Welt ist, weicht die Schechina nicht von ihm, weil ihr Begehren auf ihn gerichtet ist. Denn es ist das Begehren des Oberen nach dem Frommen wie das Liebesbegehren des Mannes nach dem Weibe, wenn er um sie wirbt“. Das aber, warum die Genugtuung eine Person vollbringen kann, die Gott und Mensch zugleich ist, will Anton als Konvergenz der Theose und Anthropomorphose sehen: „eine göttliche Person (..) eine menschliche Natur an sich genommen, welche durch Mittheilung der göttlichen Eigenschaften zur Versöhnung vollkommen gemacht wurde“ (ebd.). Der Hinabstieg ist um des Aufstiegs des Menschen willen erfolgt. Um den Topos aufzugreifen, dass Jesus Wahrheit ist (Joh. 14:6), bezieht Anton das Kommentar in Zohar zu Ps. 91.1⁴⁹ ein: „Seine Wahrheit ist Schirm und Schild. Durch den Schirm wird die obere, und durch den Schild die untere Schechina verstanden, seine Wahrheit ist aber die mitlere Seule. Durch die mitlere Seule wird hier der Meßias verstanden“ und das bedeute nichts anderes, als daß „die mitlere Seule, nemlich der Meßias, die obere, und zugleich die untere Schechina ist“ (Anton 1753a, 56). Dahinter scheinen folgende Andeutungen auf die Stellen aus Zohar zu stehen. In I. Fol. 50b–51a steht: „Der Himmel – das ist die obere, die Erde – die untere Schechina, in der Verbindung des Männlichen und Weiblichen zur Einheit kommend“. III. Fol 227a „Die mittlere Säule, das ist Metatron, welcher das Himmlische vollkommen macht, nach Art der Tiphereth. Sein Name ist wie der Name des Herrn, nach dessen Bild und Ähnlichkeit er geschaffen wurde, denn er ist der Inbegriff aller Stufen von oben nach unten und von unten nach oben, es ist der Vereinigende in der Mitte“ (Tholuck 1824, 12). I.Fol. 22a bezieht die mittlere Säule ein: „We must picture a king who wanted several buildings to be erected, and who had an architect in his service who did nothing save with his content. The King is the supernal Wisdom above, the Central Column being the king below: Elohim is the architect above, being as such the supernal Mother, and Elohim is also the architect below, being as such the Divine Presence (Schekinah) of the lower world“. I.Fol. 25b stellt den erst erschaffenen Menschen als mittlere Säule dar. Letzlich ist der Fromme laut I. Fol. 244b–245b das Fundament des Oberen und das Fundament des Unteren (mit dem Verweis auf Spr.10: 25 Der Fromme ist das Fundament der Welt).

Den Inkarnationsgedanken findet Anton in Zohar bestätigt, der sage: „die Schechina ist angezogen mit dem Kleide eines elenden Menschen, d.i., die göttliche

⁴⁹ Wer unter dem Schirm des Höchsten (*Elyon*) sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen (*Shaddai*) bleibt.

Natur des Meßias hat die menschliche angenommen“ (Anton 1753a, 56f.).⁵⁰ Anton zieht noch zwei Stellen aus dem Zohar heran: „Derjenige, welcher von Boas herkommt (das ist die menschliche Natur des Meßias) ist der heilige hochgelobte Gott. Eben so sagt der Targum Jerem. 30.9.⁵¹ Der Sohn Davids (der Meßias nach seiner menschlichen Natur) ist der Jehova, der Herr. Und diese Vereinigung wird oft durch den Nahmen Metatron angedeutet“ (Anton 1753a, 57).⁵² „Die verschlossene Thür des Gesezzes ist mit einem göttlichen Schlüssel aufgethan worden“ (Anton 1753a, 244) ist die Konsequenz, die sich sowohl paulinisch⁵³ als auch sabbatianisch⁵⁴ deuten lässt und sich auf reichliche Symbolik aus dem Zohar stützen kann. Die Verbindung aller drei erwähnten Topoi lässt auf das *imago dei* Verhalten schließen und Antons frühe schwere Krankheit in Konstantinopel als vermutliches Motiv zur Konversion (Bertling in Anton 1751, Vorrede; Doktor 2008, 274) in Erwägung ziehen: „das Testament der ewigen Liebe und des holden Blut-Bräutigams mit ihrem theuer vergossenen Blute und doch mit einem in Jesu entzückten Geiste, ja, sie versiegelten heldenmüthig mit dem schmerzlichen Tode und doch mit triumphierenden Seelen dieses Buch des Lebens. O Abba, lass mich des Todes dieser Gerechten sterben.“⁵⁵ (Anton 1753a, 248) Warum und wo ging die Rezeption von Zinzendorf in Antons Verständnis ein? Die Begegnung konnte sowohl während seines Aufenthaltes in der Nähe von Fürth als auch in der Nähe von Helmstedt stattfinden. Jan Doktor vermutet, dass Anton erst im Herbst 1747 in Wolfenbüttel ankam (Doktor 2002, 145). Im Jahr 1747 predigte im 9 km von Wolfenbüttel gelegener Schlosskirche Marienborn der

⁵⁰ Vgl. Zinzendorf vom Gott, den Schöpfer, Jehova Elohim, causa causarum „er sich in ihr armes Fleisch und Blut eingekleidet“ (Zinzendorf 1963, IV, 59).

⁵¹ „And they shall worship before the Lord their God, and shall obey the Anointed, the Son of David, their King, whom I will raise up for them“. Zohar I. Fol. 72a kommentiert diese Stelle.

⁵² Darin zeigt sich jedoch ein starker Unterschied zu dem christlichen Verständnis. Die christologischen Titel des Jesu sind „der Prophet, der leidende Gottesknecht und der Hohepriester, (...) der Messias und der Menschensohn, (...) der Herr und Heiland, (...) der Mittler und der Davidsohn, der König und der Richter, (...) das Lamm und der Heilige Gottes, (...) Führer zu Leben und Heil, (...) der Logos, der Sohn Gottes, (...) Gott (Barbel 1957, 71). Siehe auch Barbel 1941, Gieschen 1998, Knight 2012. Was den Angelos betrifft, gibt „das NT (...) diesen Titel Jesu nicht“ (ebd.). Dieser Titel trete aber vor dem Niceanum auf. Man begegne ihm am häufigsten „in der altchristlichen Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen“ (ebd.), wobei man „von einer feststehenden Überlieferung“ (ebd.) spricht. Dabei werden vor allem Methodios von Olymp, Laktanz, Origenes, Epiphanius, Augustin und Justinus genannt (ebd., 72–83). Dazu siehe Schoeps 2007, auch Schoeps 1951.

⁵³ Das Motiv wurde bereits in für das Baltikum relevanten theologischen Dissertationen erörtert (Heinrich Innichenhöffer), darüber soll an anderer Stelle mehr gesagt werden.

⁵⁴ Siehe Huss 2001; Liebes 1995.

⁵⁵ Nur die Gerechten werden ins Buch des Lebens bedingungslos eingetragen, die Frevler daraus vertilgt. Versiegelung bedeutet die Endgültigkeit des Eintragens. Die Mehrheit wartet auf das Gericht. Paul 2007, 69.

Graf von Zinzendorf. Die *topoi* wie Blutsfreund, Blut-Bräutigam,⁵⁶ Kuss⁵⁷ gehörten zu seiner festen Lexik. Allerdings wurde der Begriff selbst (*hatam damim*) der jüdischen Tradition der Beschneidung entnommen, die als Bund der Beschneidung (*berit milah*) bekannt ist.⁵⁸ Jesus als Bräutigam des Menschen (als Braut) ist gleichzeitig *mohel*, der Beschneider.⁵⁹ Dass der Einfluss keinesfalls einseitig war, erläutere ich an einer anderen Stelle. Anton ist allerdings 1756 zum Judentum zurückgekehrt.

Kann man Spuren des Einflusses dieser Ideen in Lettland nachweisen und einen, es sei denn vorschnellen Sprung in das 20. und 21. Jahrhundert wagen? Die Engel wurden intensiv von Henry Corbin (1903–1978) erforscht, der sich allerdings das islamische Material zu eigen machte. Roberts Avens (1923–2006) war einer der ersten, der Henry Corbins Bemühungen zu würdigen begann.⁶⁰ Der Exillette dichtete selbst öfters von der Zuwendung zur Erde vonseiten der Himmelsgeister. „Schon gut, schon gut/ Es wird mir reichen, – / Vielleicht mit dem Atem/Hauch des Heiligen Geistes, – / mit Kleeduft vermischt.“ (Avens 2007, 238) „Gott selbst flog ‘runter / Und streifte auf der Erde / als der lettische Gott *dim* / die lettischen Höfe herum als einer von unseren“ (Avens 2007, 198).⁶¹ Zwei grundsätzliche Arten der Transformation sind die Theose und die Anthropomorphose und beide kommen hier bei Roberts Avens vor. Kein Gefühl der Tragik des Todes ist da, als sein Freund und Dichter Māris Čaklais (1940–2003) stirbt: „Ist nichts passiert / Du wurdest nur verwandelt in (einen) anderen Stoff / Und ‘rumfliegst wie ätherisches Fleisch / Zwischen Erde und Himmel“ (Avens 2007, 143).⁶²

⁵⁶ Vgl. Zinzendorf 1963, IV, 41.

⁵⁷ „Das ist davon die Religion, davon der Heiland Hoherpriester ist: Er küßt, er heiligt, er wehet an“ (Zinzendorf 1963, IV, 109) Ein Lied aus dem Herrnhutergesangbuch zeugt: „Ihr Seelen (..) seydt mit dem Namen Jesu begrüßt, gesegnet und geküßt“ Es wurde am Anfang der Predigt von Zinzendorf am 1.1.1747 gesungen (Zinzendorf 1963, IV, 1).

⁵⁸ Zipporah sagte zu Moses, als er vergessen hatte, seinen Sohn zu beschneiden: „Du bist mir ganz gewiss ein Blut-Bräutigam“ (Ex. 4: 25) und dadurch – mittels des Blutes von dem Sohn – rettete ihren Mann und gewann ihn somit zum zweiten Mal zu ihrem Mann, nun als Blut-Bräutigam.

⁵⁹ „In dem moment, da wir gnade kriegen, da uns der Heiland den friedens-kuss gibt, so reisset er uns die vorhaut des heryens gleichsam mit seinen richterlichen Zähnen entzwey, der richter alles fleisches“ (aus *Die an den Synoden der Brüder in Zeyst vom 11. May bis den 21. Junii 1746 gehaltene Reden*, zitiert nach Pfister 1910, 68).

⁶⁰ <http://henrycorbinproject.blogspot.de/2009/10/roberts-avens-on-henry-corbin.html> Zugriff am 11.01.2016.

⁶¹ „Gan jau, gan jau/ Kaut kā būs jāiztiēk, – / Varbūt no Svētā gara elpas, – / Sajauktas ar dābolu smārdu.“ „Pats Dievs taču nolaidās / Virs Zemes / Un kā latviešu dieviņš / Staigāja pa lauku sētām kā savējais“.

⁶² „Nekas jau nav noticis / Tu tikai pārtapi citā vielā / Un lidinies kā ēteriska miesa / Starp zemi un debesīm“. Ich bedanke mich herzlich bei Frau Anna Kubulina, die mir die genauen Seitenzahlen dieser Verse vermittelt hat.

LITERATUR

1. Abrams, D. (1994) The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead. *The Harvard Theological Review*, 87 (3), p. 291–321.
2. Anton, C. (1751) *Kurzer Entwurf der Erklärung jüdischer Gebräuche sowol geistlicher als Weltlicher zum Gebrauch Akademischer Vorlesungen entworfen*. Nebst einer Vorrede Herrn Ernst August Bertlings: Johann Drimborn. Helmstedt.
3. Anton, C. (1753a) *Wahre Gründe, welche einen Juden zu wahrer Bekehrung oder zum Heilande der Welt Jesu Christo führen können*. Helmstedt.
4. Anton, C. (1753b) *Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung*. Braunschweig.
5. Avens, R. (2007) *Apaļš cilvēks – Dieva kopija*. Rīga: Valters un Rapa.
6. Barbel, J. P. (1941) *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus. Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung.
7. Barbel, J. P. (1957) *Christos Angelos*. Die frühristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung. In: Bogler, Th. (Hg.) *Die Engel in der Welt von heute: gesammelte Aufsätze*. Maria Laach: Verlag Ars liturgica. S. 71–90.
8. Blastenbrei, P. (2004) *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*. Erlangen: Fischer.
9. Blumenkranz, B. (2007) Avignon. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 2. P. 734.
10. Burnett, S. G. (1996) *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the seventeenth century*. Leiden, New York, Köln: Brill.
11. Bynum, C. W. (1977) Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing. *The Harvard Theological Review*. 70 (3/4). P. 257–284.
12. Carlebach, E. (2001) *Divided souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven, London: Yale University Press.
13. Coudert, A. P. (1996) Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts: Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont. *Morgen-Blanz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*. 6. S. 99–132.
14. David, A. (2007) Bertinoro, Obadiah ben Abraham Yare. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 3. P. 491f.
15. Doktor, J. (2002) Karl Anton: Die kurze, aber stürmische akademische Karriere eines Schülers des Jonathan Eybeschütz. In: Voigts, M. (Hg.) *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl Grözinger zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrasowitz.
16. Doktor, J. (2008) Profesor paszkwilant: Mosze Gerson ha-Lewi z Mitawy (Karl Anton) wierny uczen Jonatana Ajbeszica. *Kwartalnik Historii Żydów*, issue: 3. P. 273–300.
17. Fürst, J. (1869) *Geschichte des Karäerthums von 1575 bis 1865. Eine kurze Darstellung*. Leipzig: Oskar Leiner.
18. Gieschen, Ch. A. (1998) *Angelomorphic Christology. Antecedents and early evidence*. Leiden: Brill.
19. Graetz, H. (1998) *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit (1750)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchdruckerei.
20. Gutmann, J. (2007) Uriel. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 20. P. 421f.
21. Hunzinger, W. (1905) *Luthers Neuplatonismus in der Psalmen Vorlesung von 1513–1516*. Naumberg.

22. Huss, B. (1999) The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century. *Prooftexts*, 19 (1). P. 1–19.
23. Huss, B. (2001) Ha-Schabbbat wToledot hitqablat ha-Zohar. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 16. P. 53–71.
24. Huss, B. (2006) Text und Kontext von Sulzbacher Zohar. *Morgen-glantz*, 16. S. 135–159.
25. Kalkar, Chr. K. (1868) Missionen ibland Jöderne. Copenhavn. (Deutsche Übersetzung unter dem Titel „Israel und die Kirche“ von Al. Michelsen, 1869). Auch: *Israel og Kerken*, 1881.
26. Kaplan, Y. (2000) *An Alternative Path to Modernity: the Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill.
27. Knight, J. (2012) The Origin and the Significance of the angelomorphic Christology in the Ascension of Isaiah. *The Journal of Theological Studies*. 63 (1). P. 66–105.
28. Knuutila, S. (2007) Trinitarian Fallacies, Identity and Predication. In: Karkkainen P. (Ed) *Trinitarian Theology in Medieval West*. Luther-Agricola-Society. P. 69–87.
29. Kosman, A. (1998) Breath, Kiss and Speech as the Source of the animation of life: ancient foundations of rabbinic homilies on the giving of the Torah as the Kiss of God. In: Baumgarten, A. I., Assmann, J., Stroumsa, G. G. (Eds) *Self, Soul and Body in religious experience*. Leiden, Boston, Köln: Brill. P. 96–124.
30. Leitāne, I. (2014) Ebreju teksts un ebreju literatūra Latvijā pirms 1800. gada: I. In: Literatūra un reliģija. Sast., zin. red. I. Kalniņa. Rīga: LU apgāds. 105.–125. lpp.
31. Liebes, Y. (1995) *Sod ha-emunah ha-schabbatit. Kobec meamarim*. Jerusalem: Mossad Bialik.
32. Mackschan, B. Chr. (1690) Schriftmässiger Jesus=Palmbaum oder klarer Beweissthum wider die Juden: Dass Jesus von Nazareth der wahre Messias: nebst einem Brief von ihren Sünden und erfolgenden Straffen/ So der Durch göttliche Gnade Christo zugeführte Beatus Christianus Mackschan gepflanzt. Riga: Königliche Buchdruckerei Wilchen.
33. Mann, J. (1972) *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. Vol. II. Karaitica. New York: Ktav Publishing House.
34. Müller, E. (Hg.) (1982) Der Sochar. *Das heilige Buch der Kabbala*. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs Verlag.
35. Mulsow, M. (2009) Bisterfelds *Cabala*. Zur Bedeutung des Antisozianismus für die Spätrenaissancephilosophie. In: Mulsow, M. (Hg.) *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650*. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik. Tübingen: Niemeyer. S. 13–41.
36. Paul, Sh. M. (2007) Book of Life. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 4. P. 69.
37. Pfister, O. (1910) Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. *Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
38. Recke, J. F. von: Napiersky, K. (1859–1961) *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland: Nachträge und Fortsetzungen*. Mitau, 1859–61. 5 Bde.
39. Roi, J. F. A. de la (1884) *Die evangelische Christenheit und die Juden unter die Gesichtspunkte der Mission betrachtet*. Karlsruhe und Leipzig: H. Reuther's Buchhandlung.
40. Schoeps, H.-J. (1951) *Vom himmlischen Fleisch Christi*. Tübingen: Mohr.
41. Schoeps, H.-J. (2007) Theologie und Geschichte des Judenchristentums. In: Schoeps H.-J. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
42. Scholem, G. (2007) Metatron. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 14. P. 132ff
43. Scholem, G. (2007) Raziel. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition. Vol. 17. P. 128f.

44. Schuchard, M. K. (2011) From Poland to London: Sabbatean Influences on the Mystical Underworld of Zinzendorf, Swedenborg and Blake. In: Dynner, Glenn (Ed.): *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*. Wayne State Univ.
45. Secret, F. (1958) *Le Zohar chez les kabbalistes chretiens de la Renaissance*. Paris: Mouton.
46. Sparr, W. (2001) Altdorf: Universität und Philosophielehrer. In: Holzhey, H.; Schmidt-Biggemann, W. (Hg.) *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Basel: Schwabe. S. 565–571.
47. Tenzel, W. E. (1691) *Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde Von allerhand Büchern und anderen annehmlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Kuriositäten Zur Ergetzlichkeit und Nachsinnen heraus gegeben*. Johann Friedrich Gleditsch Verlag.
48. Tetsch, C. L. (1767) *Curländischer Kirchen=Geschichte, von dem Zustande dieser Provinzial-Kirche, bis zum Ableben Gothards, ersten Herzogs Curland, nebst der gegenwärtigen äusserlichen kirchlichen Verfassung dieses Herzogthums*. Erster Theil. Riga und Leipzig: Hartknoch.
49. Tholuck, A. (1824) *Wichtige Stellen des rabbinischen Buches Zohar im Text und mit Übersetzung nebst einigen Anmerkungen*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
50. Wirszubski, Ch. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
51. Wolfson, E. R. (1995) *Circle in the square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. State University of New York Press.
52. Wolfson, E. R. (2001) Messianism in the Christian Kabbalah of Johan Kemper. In: Goldish, M. D., Popkin, R. H. (Sast.). *Jewish messianism in the Early Modern World*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers. P. 139–187.
53. Zinzendorf, N. L. von (1963) *Hauptschriften. Gemeinreden in 6 Bänden*. Bd. 4. Nachdruck der Ausgabe von 1748 und 1749.

Summary

Jewish literature is a complex totality that comprises heterogeneous parts. This body of texts containing very different units was dealt with in the first article. In the second article the focus lies on two different text bodies, composed by Jewish converts in Lutheran Christianity in late 17th and middle 18th century who were in one or another way connected with the Baltics. These were attempts to substantiate both the Messianism of Jesus and the Divine Trinity with traditional Jewish esoteric lore. The author depicts their ternary speculations, insofar as these speculations interpret Jesus as an angel, or more precisely, Metatron. It was the milieu of Christian Hebraists and Cabbalists of the 17th century (Basel, Amsterdam, Hamburg) in which Nehemiah Cohen Mackschan, with the Christian name of Beatus Christianus, formulated his ideas. The mediation between (post-)sabbatian views, imbued with esoteric doctrines, borrowed mainly from Zohar, and Christian dogmata of Trinity and Jesus as Messiah stood at the center of works by Moshe Gerson Levi (Karl Anton) of Kurland. The stipulating of ternary arguments in time of the crisis of Trinitarian paradigm in Protestantism could have positively influenced Christian discourse, which is obvious from the very fact that the works of Jewish converts were published in Christian printing houses.

Keywords: *Jewish literature, Old Testament, Christian Kabbalah, Messianism, Trinity.*

Kopsavilkums

Ebreju literatūra Latvijā pirms 1800. gada ir kompleks s jēdziens un ietver heterogēnas sastāvdaļas. Šis tekstu kopums, kurā iekļautas ļoti atšķirīgas vienības, tika aplūkots autores

pirmajā rakstā. Otrs raksts veltīts divu ar Kurzemi un Līvzemi saistītu ebreju konvertītu luterānismā tekstiem, kas publicēti 17. gadsimta beigās un 18. gadsimta vidū. Abi autori mēģina pamatot Jēzus mesiānismu un Dieva trinitāti ar tradicionālo ebreju ezoterisko mācību palīdzību. Autore izseko ternārās spekulācijas, kas interpretē Jēzu kā eņģeli vai, precīzāk, eņģeļu princi Metatronu. No Francijas nākušais rabīns Nehemija Koens Makšans, kristīgajā vārdā Beatus Kristianus, recipēja savā pamatdarbā ietekmes no 17. gadsimta kristīgo hebraistu un kristīgo kabalistu vides (Bāzele, Amsterdama, Hamburga). Mošē Gersona Levi (Kārļa Antona) no Mītavas darbu pamatā bija pastarpinājuma mēģinājums starp (post-) sabatiāniskajiem uzskatiem, piesātinātiem ar ezoteriskām interpretācijām, kas aizgūtas no klasiskā kabalistiskā teksta "Zohār", un kristīgajām trinitātes un Jēzus mesiānisma dogmām. Ternāro argumentu izvērsums ar ezoterikas līdzekļiem (Jēzus kā persona, eņģelis, Dievišķā klātbūtne) protestantiskā trinitārisma krīzes laikmetā varēja pozitīvi ietekmēt kristīgo diskursu, ko arī apliecina, neskatoties uz šo darbu nepietiekamo recepciju, to publicēšanas fakts Rīgā un Helmštetē.

They are Still Coming Back. Heroes for Time of Crisis: Vidvuds and Lāčplēsis

Viņi joprojām atgriežas. Varoņi krīzes laikam: Vidvuds un Lāčplēsis

Justyna Prusinowska

Adam Mickiewicz University in Poznań

E-mail: justyna.prusinowska@amu.edu.pl

The ground-breaking or especially difficult moments in the history of Latvia have almost always found their reflection in the literature. During each of the challenging moments an ideal hero is born, a hero ready to fight for his fatherland and nation, constituting a role model to be followed. However, Latvian writers do not create new heroes, but have been summoning the same figures for over a hundred years. The paper is going to present the stands and transformations of literary heroes – Vidvuds and Lāčplēsis – at different stages of Latvian history, as they face threats against national freedom and social integrity.

Keywords: Latvian literature, Latvian national hero, Latvian national identity.

During Latvian National Awakening a vital role was played by the “Young Latvians” (Latvian: *jaunlatvieši*) and their followers, especially through articles and poetry that they published in press. Among the plethora of very diverse texts one may find those that are devoted to the Latvian past, to its ancient religion, gods and heroes. These heroes in particular – gifted with extraordinary power and skills – were chosen as leaders and advocates of freedom and the new, better order. Throughout the entire 19th century quite a few of them appeared in the Latvian literary space, Imanta, Lāčplēsis, Vidvuds and Kurbads being the most prominent. At the beginning of the 20th century they were joined by heroes from the plays by Jānis Rainis, especially Tots, the brave busker and the main character in *Spēleju, dancoju. Vēlnu nakts piecos cēlienos (I Played, I Sang)*, the new incarnation of Lāčplēsis. It is fascinating that those heroes – with an only exception of Kurbads and Tots – come, go and return once more at different points of time.

The era of Latvian heroes, however, began much earlier than in the 19th century – namely, in the first half of the 17th century – due to Christophor Schaller and his eulogy *Encomivm Rigae Totivs Livoniae metropoleos celeberrimae Anno 1640. I die Octobris...* from 1641. There, for the first time ever, the Liv chief Kaupo (*Cobbius*) was mentioned. It is of utmost importance that Kaupo is actually a historical figure, a rich Liv from Turaida, the first or maybe one of the first to accept Christianity (possibly in 1191). In 1203, he travelled to Rome for an audience of pope Innocent

III. Allied with the Teutonic Order (due to which he will be referred to as traitor in the later source texts), he took part in battles against Livonians and died in 1217 as a consequence of injuries. Information about him is given in the oldest Livonian Chronicle *Heinrici Cronicon Lyvoniae* of the 13th century, which also mentions Imanta (*Imauts*) for the first time in history as the one who inflicted a deadly wound to the bishop Berthold (died 24 July 1198). Kaupo and Imanta are two of the very few historical characters to have been transferred from the pages of medieval chronicles into fiction and to have started a completely new life.

After Schaller's text they appeared, *inter alia*, in a dramatic play *Albert oder die Gründung von Riga. Ein Schuldrama* written by Johann Gotthelf Lindner in 1760¹ and in *Kaupo, der Edle Live von Thoreida* by Karl August Küttner from 1793.² The most important event, however, was undoubtedly the publication of Garlieb Helvig Merkel's *Wannem Ymanta*³ in 1802. Contrary to his predecessors, Merkel pictures his hero against the background of Latvian spring festival devoted to pagan gods, whose participants are described in accordance to Rousseau's conception of "natural" people – free, happy and good. This idyll is interrupted by the appearance of German invaders, who soon turn Latvians into their slaves. The clash of these obviously horribly different realities was a conscious choice, through which the author wished to turn the attention of Western Europe to the extremely difficult situation of the Latvian people. Moreover, in order to emphasize the destructive effect of German invasion and expansion of Christianity, Merkel adapted the life story of the chief Imanta. In his work, Imanta is not the killer of the bishop but of his brother, childhood friend and brother-in-law, namely, Kaupo, whose mind has been poisoned by Germans and turned against the pagans. In the duel, supposed to decide the fate of Latvians, both Kaupo and Imanta are killed, since the weapon of the former has been soaked in venom.

The first pages of Merkel's text picture Imanta as an ordinary member of the Livonian community, who steps out of the crowd and assumes the role of chief only in the face of a critical situation that demands taking important decisions. The fight against invaders, which demands responsibility, decisiveness, but at the same time, remaining loyal to his beliefs and the religion of his ancestors, is going to change his life irretrievably. Ultimately, much to his own surprise, Imanta will stand up in front of his people and speak to them as a prophet. The path of growing and maturing into a leader, ready to take responsibility for his people and claim power over them, is a typical property of many national heroes. Imanta is the first character of this type given to Latvians. The ideal of hero – warrior, brave and loyal, ready to sacrifice for his faith and true to the love of his life – in Imanta's case, his wife Ajita – became popular and matured in the late 19th/early 20th century.

The creation of Imanta as a literary figure was, of course, motivated by historical events, but, as the time passed, the hero was reanalyzed as a legendary figure. The best illustration thereof is provided by two poems – *Imanta* by Jānis Ruģēns, and Andrejs Pumpurs, which, in turn, were inspired by Friedrich Rückert's poem *Barbarossa*, written in memory of the famous Holy Roman Emperor Frederick I Barbarossa (ca. 1125-1190):

The ancient Barbarossa
By magic spell is bound,—
Old Frederic the Kaiser,
In castle underground.

The Kaiser hath not perished,
He sleeps an iron sleep;
For, in the castle hidden,
He's sunk in slumber deep.

With him the chiefest treasures
Of empire hath he ta'en,
Wherewith, in fitting season,
He shall appear again.

The Kaiser he is sitting
Upon an ivory throne;
Of marble is the table
His head he resteth on.

His beard it is not flaxen,
Like living fire it shines,
And groweth through the table
Whereon his chin reclines.

As in a dream he noddeth,
Then wakes he, heavy-eyed,
And calls, with lifted finger,
A stripling to his side.

“Dwarf, get thee to the gateway,
And tidings bring, if still
Their course the ancient ravens
Are wheeling round the hill.

“For if the ancient ravens
Are flying still around,
A hundred years to slumber
By magic spell I'm bound.”⁴

The life of Barbarossa ended in the river Salef, where he drowned while bathing; however, according to legend, he did not die, but sleeps inside a mountain (in one of the caves of Kyffhäuser Massif) and together with other warriors awaits the moment to wake up and fight for the victory of Germany over other nations. Barbarossa and Imanta were exceptional figures whose lives intertwined in the most curious way:

the former was the organizer of the third Teutonic crusade, the latter, eight years after Barbarossa's death, took the life of his bishop – the advocate of the new faith. What is more, since the publication of the above-mentioned Pumpurs' poem in 1874, all Latvian heroes follow the example of Frederick I Barbarossa and, instead of dying, retreat to sleep, ready to wake up when called:

Imanta nevaids miris,
Bet tikai apburts kluss,
No darbošanās rimis,
Zem Zilā kalna dus'.

Tam zelta pilī snauzot,
Tas zobins nesarūs',
Kurš, dzelzu bruņas laužot,
Kā liesma kļūvis būs.

Par simtiem gadiem reizi,
Mazs rūķīt' s augšā nāk;
Un apskatās, vai migla
Ap kalnu nodzist sāk.

Un kamēr zilo miglu
Ap Zilo kalnu redz,
Tik ilgam tūkstoš gadus
Gan viņu zeme sedz!

Bet reizi Pērkon' dēli
Tai kalnā lodes spers;
Tad bēdzīs visi jodi;
Pēc zobena tas ķers.

Un saules meitas nācīs
Un miglu projām trauks;
Un gaismas laika balsis
Imantu ārā sauks!⁵

In opposition to the prophesy voiced by Merkel in his work, the death of Imanta did not become the beginning of the end of the whole nation. Latvians did not cease to exist, retained the hope for better times and the strength to fight for it. To the contrary, some tens of years later they awakened their hero in the form of Lāčplēsis, who completely changed not only the Latvian culture, but also the entire nation. This figure, born of a fairytale and its author's imagination, became the symbol of freedom and transgressed the boundaries of literary space.⁶ Given his ultimate shape by Andrejs Pumpurs in the epos *Lāčplēsis*, he is the culmination of all the Latvian efforts at creating a national hero. Pumpurs' work came out in 1888 but, as it will

turn out later, it was not the right time for a hero. National romanticism already was a closed chapter in the Latvian literary history, the slogans of Young Latvians were outdated, and return to the past was not the direction Latvians wanted to take. It was probably the only time when Lāčplēsis appeared at the wrong moment.

Pumpurs created his hero on the basis of Latvian folktales belonging mainly to the types 650A and 301B, while the introduction to the epos contains a folk tale about the son of a bear, classified by Šmits as type 650A and included in his collection *Pasakas un teikas (Folk-Tales and Legends)*.⁷ Šmits noted, however, that it is in all certainty an example of literary fantasy.⁸ None of the other thirty variants of this tale collected by Šmits mentions a character named Lāčplēsis or contains information about his ears being the source of bear-like strength. These important elements were created by Pumpurs.

Contrary to Imanta, Lāčplēsis is not a historical figure, but a fictional character. He is a young man born to a bear female and adopted by the owner of Lielvārde castle, destined by Pērkons himself to be a hero. On the other hand, he grows up into a brave and fair warrior, ready to sacrifice his life defending his land – just like Imanta. In similar circumstances – during the festival of Līgo on the peak of the Blue Mountain – Lāčplēsis is elected by his community to be the leader of forces meant to fight the Germans. An interrupted festival once again becomes the forewarning of an upcoming battle against the enemy, this time impersonated by the Black Knight – a battle that will not end in Lāčplēsis' death, but his falling asleep to await the right moment to return once again, just as was the case with Barbarossa and Imanta.

Such a moment came in 1904, right at the outset of the revolution of 1905. Jānis Rainis, in his symbolic drama *Uguns un nakts (Fire and Night)*, resurrected Lāčplēsis in a new form – slightly less self-confident, less decisive, maybe a bit unstable. These features made him resemble other heroes brought to life around that time, for example, by Stanisław Wyspiański in his drama *Wyzwolenie (Liberation, 1903)* or by Tadeusz Miciński in *Noc rabinowa (The Night of the Rabbis, 1903–1904)*. Each of these texts documents the process of individual's and entire nation's growing up, the process of maturing to take power and control over oneself and fighting for freedom – again, the individual and the collective.

In the same year of 1904 the first sketches for *I Played, I Danced* were created. In this work, Rainis modelled his hero Tots to resemble Lāčplēsis in many important aspects. A common busker at the beginning, he becomes the one to win over evil through his courage and wit, and to bring back the sun to Latvia (symbolized by Lelde), immersed deep in the swamp. In both his dramas, Rainis sought an answer to the question: is it possible to find the national spirit and awaken it from lethargy, and what kind of effort can an ordinary man afford if he is chosen to play an important role in the life of the nation.

The author orders Tots to fight for Latvia on a magical, diabolical night, which seems to last for eternity. The cosmic fight between good and evil takes place also in the drama *Fire and Night*, here the battle is set in the mind of Lāčplēsis himself. In all Rainis' works dedicated to the life of the national hero, references to struggle against the night and its atrocities, the elements of the eternal conflict of good and bad, as well as motifs of sun, light and glow are abundant.

The beginning of the 20th century, not only in Latvia but in all Europe, witnesses an increased interest in the pagan history of nations, mythology, folklore, fairytales. Decomposition of society observed at that time is immersed in this illusionary, dreamy world full of monsters and apparitions, covered by a thick curtain of darkness and mystery, through which hope – the sparkle of light longed for by everyone – is expected to appear. Hope for a better tomorrow, for freedom. The first shy flash of this hope is already visible in the last scene of Pumpurs' epos:

Un ar reizi nāks tas brīdis,
Kad viņš [Lāčplēsis – J. P.] savu naidnieku,
Vienu pašu lejā grūdīs,
Noslīcinās atvarā, –
Tad zels tautai jauni laiki,
Tad būs viņa svabada!⁹

In Rainis' contribution, Lāčplēsis reaches out for the key to the Castle of Light right before his fall into the abyss:

Lāčplēsis. Dodat šurp man gaismas pils atslēgu!
(Noņem atslēgu no zelta spilvena, viņa sarūsējusi un nespodra.)
Ā, atslēga rūst,
Tu gribi krist un lūzt?
Es nespēju augt,
Bet nākotnei tomēr būs plaukt!
(Melnais bruņinieks sacērt atslēgu, tā krīt, bet nu atspīd spožā gaišumā)¹⁰,

but is not able to use it. In the epos by Pumpurs, Lāčplēsis overcomes obstacles with the help of his friends, but in the final battle he stands up alone, as only he possesses the power to fight the enemy. On the other hand, Rainis points out that without the help of Spīdola, without her wisdom, Lāčplēsis is an incomplete figure, unable to assess his real power, immature to face the most horrible of enemies. While Pumpurs gives hope for freedom, the hero of *Uguns un nakts* cannot guarantee it. The victory seems to grow more and more distant.

Possibly, Rainis' disappointment in the hero's attitude – or the attitude of the entire Latvian nation – is expressed in the lines of a drama that was never finished: *Imants* (Act I was written in 1916–1917), wherein Lāčplēsis gives up the power to Imants and retreats into the shadows:

(Imanta priekšā piepeši parādās liels bruņots tēls ar šķēpu rokā – Lāčplēsis.)

Imants (Uzšaujas kājās un iesaucas.)
Kas esi tu?

Lāčplēša tēls Es tas, kas nebeidz cīnīties pret nakti.
Nāk nakts – še tev mans gars un vairi nakti!

- Ved galā to, ko nepabeidzu es!
(Viņš ar šķēpa galu aizskar Imantu.)
- Imants (Satrūkstas.)
Kas es? Kā zāle vīstu!
- Lāčplēša tēls Vīst, ne mirt.
Tev augt caur laikiem! Stingušam vēl dzīvot!
Vēl mūža kalnā starot zilās ceres!
Segt agru sēklu, līdz tā vēlu dīgst!
- Imants Ak, māci mani!
- Lāčplēša tēls Ej! tik ne pret brāli!
Iekš tavas sirds būs viena visa tauta.
- Imants Kur spēku ņemt?
- Lāčplēša tēls Iekš cīņas.
- Imants Dod man Zīmi!
- Lāčplēša tēls No tavas pieres šodien saule lēks.
(Pazūd.)
- *
- Imants (Viens, apsēstas, apsedz vaigu rokām.)
Tu lielais gars!
(*Tad uzlec kājās.*)
Kā? Miegš bij mani veicis?
Vai pēkšņa pūsma bij? Vai ļaužu runas?
(*Gaiši.*)
Nē – sakarsusi sirds top atkal dzidra,
Kā vēsas Daugavdvašas noskalota!
-- Iekš cīņas spēku ņemt – priekš tālāk cīņas –
-- Ak, es tik jauns vēl esmu! es tik vājš!...¹¹

The sun did not rise from Imanta's forehead, the hero was not able to take Lāčplēsis' place. However, in both Pumpurs' epos and *Fire and Night*, another character appears, more powerful than the son of bear, to whom a role of special importance is ascribed. This character is Vidveds, Viduveds – Rainis' *Laikavecis* (Father of time). His teaching is only for those "who are capable of understanding and enduring it".¹² The chosen one is Lāčplēsis, to whom the wise man's words are read by Laimdota from old, dusty pages that talk about the past and future of Latvia.

Viduveds himself emerges in Lāčplēsis' life completely unexpectedly, through a cloud of light, a moment after releasing the Burtnieki castle from a spell, and says the following words to him:

Mans dēls, vēlēju labu
 Tevim un latviešu tautai! Tu esi pārspējis jodus
 Negantos, atņēmis tumsības varai Burtnieku pili;
 Rītā tā rādīsies dienas gaišumā. Gaišumu nesīs
 Tautai ar šeitān sakrātās vectēvu garīgas mantas,
 Kuru starpā atrodas arī likumi mani.
 Saki tur augšā, ka likumi šie ir iz dievības ņemti, –
 Uzturot viņus, tauta zels un mūžīgi nemirs!
 Viduveds esmu es. Esmu dibināj's latviešu tautu.
 Mans dēls, dzīvo ar dieviem, guli mierīgi tagad
 Burtnieku pilī, manas meitiņas iemidzīs tevi!¹³

Also in the Prologue of *Fire and Night*, away from the main stream of the slow-moving flow of characters, Viduveds makes his appearance, bringing his three White Daughters (*Baltās meitas*) with him. The old man, who at the beginning seems to have only the role of an observer, suddenly comes to the fore and speaks the meaningful words: “Don't interrupt Lāčplēsis in his journey towards death! His fight is the mightiest that human race has seen, he is going to fulfill his destiny. What you perceive as unspeakable danger is only the first breath of morning, the day of the great battle is still ahead of us; beware lest I find you asleep, when the time comes for Lāčplēsis to lead you to the final battle. In you is the key and the castle. Even if you open the castle with the key, Lāčplēsis' journey will not be finished, a beautiful bloodless struggle under the lead of Spīdola will begin”.¹⁴ Lāčplēsis will hear the voice of Viduveds once again, in his sleep the moment before the Castle of Light emerges from the depths:

Tu pārspēji visas ļaunuma varas,
 Pašu ļaunuma patvaldnieku;
 Tu ziedoji sevi, tu pārspēji sevi,
 Tu esi brīvs un dari brīvus. –
 Gaismai tu atslēdzi grimušo pili,
 Nu viņas gaisma pa visu zemi staros.
 Ļauj Latvijā gaišiem tapt visiem prātiem,
 Ļauj visām sirdīm laimību just,
 Ļauj visām vaimanām klust.
 Lai visi vienādā pilnībā staigā:
 Lai visiem darbs, lai visiem dusa,
 Lai katram vaļa pēc saules sniegties,
 Lai dīgli dvēselē un galvā nau jāapspiež,
 Lai visi var zelt, tad tauta augs,
 Kā puķu dārzs, tālu smaršojot plauks.

Es vecais tautas tēvs, es stāvējis
 Pie viņas šūpuļa,
 Pils brīvības atslēgu es tai kalu,
 Tā grima dzelmē, kad tumsai ļāvām mūs mākt.
 Ar tumsu mūžam cīņa iet;
 Kaut uzcēli gaismu, bet neatlaidies,
 Ar tumsu mūžam cīņa iet;
 Nesniedz tai roku nekād,
 Pats neierobežo gaismu piekāpdamies.
 Brīvības atslēgu paturi rokās.
 Ja viņa grimis, grimis pils un tu¹⁵.

Vidvuds speaks to Lāčplēšis in a dream like a prophet, and the dream does turn out to be prophetic. The old man was there when Latvia came to be; his successor, the new hero, is supposed to save it from evil, from immersing in the abyss for eternity.

Pumpurs, as many of his peers, was certain that Vidvuds – the progenitor of Latvians – was a historical figure.¹⁶ In reality, the name Widewuto was mentioned for the first time in the 16th century by Erazm Stella,¹⁷ Simon Grunau¹⁸ and Lucas David¹⁹ in relation to the ethnogeny of Prussians. The man was identified as Alan, who, together with forty six thousand other people, landed at the mouth of the Vistula in 514 AD and shortly afterwards was chosen chief of the people consisted of various tribes that will become known as Prussians. The most elaborate variant of this legend is found in the *Prussian Chronicle* written by Simon Grunau in 1529, which caused serious controversies for a couple of centuries. The first edition of this work appeared probably after the year 1521 in the Dominican community, while the above-mentioned monk Simon Grunau merely continued the work in 1526–1529 (1530).²⁰

The editor of the *Chronicle* made use of some earlier works – *Kronika Oliwska* (*The Chronicle of Oliwa*), writings of Peter of Duisburg, Wigand of Marburg, Johann von Posilge, Maciej z Miechowa (Maciej of Miechów, Matthias de Miechow), Erazm Stella and many other documents. The most important, however, was bringing together Teutonic chronicles with the description of Pagan Prussia called *The Chronicle of Christian (of Prussia)*.²¹ This connection resulted in the first Prussian Chronicle, which was not limited to presenting the history of the Teutonic Order, but also told the story of the Prussian tribe.

For quite a few centuries after its publication, Simon Grunau's chronicle escaped criticism, even though some serious mistakes, mainly in chronology, were noticed as early as in the 17th century by Christophor Hartknoch.²² In the 19th century the chronicler and his writings were mercilessly criticized by Max Töppen, later on – by Wilhelm Mannhardt, Antoni Mierzyński and Aleksander Brückner. For many years until recently it was believed that the Dominican priest put together characters and events quite randomly, filling the gaps between them with stories of his own imagination. Even more, he was accused of enriching the Prussian chronicles with legends, folk stories, fairytales and superstitions heard during his journeys across Prussia.²³ Ultimately, Grunau was called a forger and a liar, his texts doomed to be

forgotten due to their allegedly low historical credibility.²⁴ Only in the 20th century, due to the results of research in the fields of archeology, religious studies, ethnology and linguistics, Grunau's texts have been appreciated; however, the story of Widewuto and his brother Bruteno still remain disregarded in terms of ethnogeny.²⁵

At the turn of the 19th century the chronicle was used by the Baltic Germans to describe the history of Latvia. Among the first authors to include Grunau's Widewuto – the progenitor of Prussians – in the Latvian history were Karl August Küttner²⁶ and Garlieb Helwig Merkel. The latter in his work *Die Vorzeit Lieflands: ein Denkmahl des Pfaffen- und Rittergeistes* (1798–1799) called Widewuto the Latvian Moses (*Widewut, der Moses der Letten*),²⁷ picturing him as the king who gave Latvians law and religion. This law and regulations pertaining to an organized society attracted the most of the authors' attention, and, according to Merkel, provided evidence for the high level of cultural development of Latvians long before Germans ever arrived at the coast of the Baltic sea. It was Merkel who introduced Widewut to the Latvian literature; Pumpurs and Rainis found in him a wise, skillful, decisive figure capable not only of running and ruling a society, but also of comprehending and interpreting historical processes. Lāčplēsis, who was chosen in the literature of the late 19th/early 20th century to be his successor, became also an heir of a state with a rich history. His task is to lead Latvians into the new century and do anything in his power to make them free and happy once again.

Another application for the figure of Widewuto was found by Jēkabs Lautenbahs-Jusmiņš (1847–1928) who did not attempt to replace him, but instead made him the main hero of his *Niedrīšu Vidvuds jeb varenu vīru darbi Latvijas senātnē* (*Niedrīšu Vidvuds*), a text intended as the Latvian national epos, published in 1891. Even more overdue than *Lāčplēsis*, it went unnoticed, though the creation of national hero that it contains is uncommonly dynamic and fascinating. Right after his birth he kills a bear and starts a life full of adventures and extraordinary deeds that is ended in an unexpected manner. While the description of his youth and adult years is a synthesis of various events and occurrences borrowed from Latvian fairytales and is located in the fairytale dimension, the old Vidvuds is basically Simon Grunau's Widewuto transferred from his *Chronicle* into the Latvian reality. Lautenbahs-Jusmiņš' Vidvuds in his old age chooses a hermit's life, becomes an authority in the Latvian religious sphere, founds a new religion, builds a temple for the new gods, acts as a judge and mediator, at last he mounts a pyre and burns himself in sacrifice to the gods. His death is not the end, though; as Barbarossa, Imanta and Lāčplēsis, Vidvuds also has gone to sleep to await the right moment for his return:

Nemira tautiņas labdaris, glābējs,
Bet tik aizgāja citā saulē.
Ap kalna galiņu, kur auga birze,
Kur bija birzītē Pērkoņa akmens,
Zem kuŗa glabāja Vidvuta pīšļus,
Iesāka skraidelēt baltmelni putni.
Ļautiņi tic, kad mitēsies skraidīt
Ap kalnu žagatas, baltmelni svārcīši,

Ka tad Niedrīšu Vidvuts atkal
Celsies pār savu tautiņu valdīt.²⁸

After declaring this prophetic vision, Vidvuds returns to the Latvian literature following the end of the First World War, the proclamation of independent Latvia, and possibly before the outset of Latvian war for independence (1918–1920). In 1931, an author carrying the pseudonym Burtnieku Sencis (Vilis Mednis, 1894–?) published a drama written thirteen years earlier in a prison camp for Russian officers, called *Videvuts. Senlatvju teika 3 cēlienos (Videvuts)*. The text pictures the author's own variation of the figures of Vidvuds and Lāčplēsis inspired by Simon Grunau's *Chronicle*, Garlieb Merkel's *Die Vorzeit Lieflands* and the works by Andrejs Pumpurs and Rainis. The references to the actual events taking place in Latvia are very clear: Vidvuds fights against German invaders and is certain that Latvians will soon have to face the Russians, too. In this situation, to please the gods and secure Latvian victory, the old man burns himself; along with the collapse of the sacrificial pyre, the Castle of Burtnieki drowns. Lāčplēsis manages to bring it back up, and Laimdota, his wife and Vidvud's daughter, covers the victor with a red-white-red coat. "The Latvian state is from free now on! Let us fight for national, beautiful, strong Latvia!"²⁹ so says Lāčplēsis, who holds a victory over evil forces, but fails to make the prophesy come true. The author could not foresee the Second World War and another occupation. While a new storm rages over Latvia, its heroes stay hidden, as written by Valija Ruņģe:

"II pasaules kaŗš iznīcināja, vismaz mums [latviešiem – J. P.], I pasaules kaŗa ieguvumus. Tas arī citādi beidzās gluži atšķirīgi. Tas nebeidzās ar gaišas nākotnes solījumu ne mums, ne lielajiem uzvarētājiem. Tas beidzās ar totālas iznīcības draudu nogurušajai cilvēcei – ar atombumbas briesmām. Tādā laikmetā grūti rakstīt drāmas vai traģēdijas ar gaišu pacēlumu. Tādā laikmetā nāk sardoniski smieklī par visu – arī rakstniekiem. Ne par velti pēc Otrā pasaules kaŗa uzplauka Eiropā un Amerikā tā dēvētais absurdais teātris. Tādā laikmetā rodas arī izstumto un piesmiesto dziļi traģiska reakcija pret aptraipītajiem pagājušo dienu ideāliem. Ķēves dēls Kurbads, šis Lāčplēša pusbrālis, tāpat dziļi mīl savu tautu, tas pazīst savas tautas domas, vērtības, sakrāto gudrību pūru, bet ko lai viņš ar to iesāk, un ko viņš var savai tautai solīt pats? Varbūt, pasmejoties par pašu vājībām, palīdzēt, kā vieglāk tikt pāri posta dienām, līdz beigsies Raiņa pieminētais, kaut arī citādā nozīmē saprastais, 'mūsu laiks', līdz radīsies cerība, ka Lāčplēša cīņa patiešām vēl nav galā, nav beigusies, ka atnāks pasaulei, un arī mums, gaišākas dienas. Ja pasakas Kurbads aiziet bojā, ja pasakas Lāčplēsis iegāžas bezdibēnī, ja Pumpura un Raiņa Lāčplēsim kā Arturam un Barbarosam jāgaida ēnu valstī uz jaunu cīņas dienu, tad Turbada Kurbads vismaz paliek dzīvs, kaut arī paglābies birokrata birojā."³⁰

Valija Ruņģe mentions Jānis Turbads' novel entitled *Ķēves dēls Kurbads. Pasaka. Pēkšņā pietātes trūkumā sarakstījīs...* (*Mayor's son Kurbads*, 1970) that was printed

in exile but earlier published in fragments in the magazine “Jaunā Gaita” (1959, no. 19-21). The novel reanalyzes the role of Lāčplēsis: his place as the warrior and hero is taken by Kurbads,³¹ who conquers the Black Knight; the latter in turn “vis nevaids midzis, viņš zārkā miris klus!³²” Lāčplēsis, quite surprisingly, is a friend of the Black Knight and each year falls with him into the river Daugava³³ – so much for tradition. Turbads’ novel does not end with a sunrise, with the appearance of light, but with Kurbads’ headache and his great and overwhelming loneliness. Loneliness, which, according to Janīna Kursīte, is not a typical feature of heroes – they tend to be always surrounded with a certain number of friends.³⁴ As it turns out, this rule excludes heroes living in exile. The point is also illustrated by the novel of Dzintars Sodums (1922–2008) *Lāčplēsis trimdā (Lāčplēsis in exile, 1960–1990)*, where the hero calls himself “bezdraugu lāčplēsis”³⁵ – a friendless Lāčplēsis. At the conference of heroes in Chicago, which Lāčplēsis goes to soon after his return from exile, he is one of the few heroes from Latvia, since the remaining ones have not obtained visas.³⁶

In the Soviet Latvia, a place for Lāčplēsis was found after all (his friends, though, appear rarely), but he was forced into the only acceptable form and became a symbol of Soviet power.³⁷ No wonder, then, that the hero – who after the Second World War was given a piece of land in Babīte and was supposed to lead a happy, settled-down life with Laimdota – chose exile. His appearance in Stockholm, 1950 was described by Dzintars Sodums in *Lāčplēsis in exile* – a text which regards Latvian community in exile with satire and humor. Lāčplēsis – an emigrant, a careful observer, critic of reality – does not conceal his disappointment with the reality as distant from his vision of nation as conceivable. Latvians have ceased to be warriors, brave and full of hope. Lāčplēsis, degraded in Soviet Latvia to an element of folk culture, ordered by the ruling power to play in an opera looking like a hybrid of a Russian merchant and a Viking, at the side of drunken Spīdola, sweaty and vulgar Laimdota and a Georgian dressed as the Black Knight, is simply tired.³⁸

“Dvēselpuķe pēkšņi: “Tu te sēdi tāds nolaidies. Nemaz neesi kā varonis. Kas no tevis tāda.”

Lāčplēsis pavērās viņā: “Ko lai es daru? Es te jūtos kā grimstošās smiltīs nostājies vai trako mājā.”

“Ko var gribēt no cilvēkiem, kas Latvijā nav bijuši ārpus sava pagasta vai mazpilsētas un nu nonāk raibu brīnumu pilnā zemē? Kam izglītība un vairāk jēgas, tie sen jau strādā starp iezemiešiem. Pats redzi, kādi šie te sabiedriski darbinieki. Mailītes tomātu mērcē.”

“Ko darīt?”

“Kas nemainīsies, iznīks. Kas mainīsies, dzīvos.”

“Cerēsim.””³⁹

To change, to be ready to charge forward – this is what Lāčplēsis demands, what he most often thinks and talks about. In the course of time, Latvians do change, so do their heroes, but is it always a change for good? For instance, the conversation between Lāčplēsis and Tebe proves to the contrary:

““Es patiesi esmu Lāčplēsis, tas teiku un eposu Lāčplēsis.”

Tebe viņu pētīja. Tad teica:

“Kāpēc lai jūs nevarētu būt Lāčplēsis? Jāsaka gan, rakstos jūs esat rādīts citāds. Droši vien dažs teiktu, ka rādīt jūs tādu, kāds jūs tagad esat, ir zaimošana.”

“Es atjaunojos katrā paaudzē. Gara aristokrats Rainis lugā “Uguns un nakts” mani iztaisīja par diezgan dumju plātoņu, kas lamā Laimdotu un meklē kašķi.”

“Pumpura dzejojumā jūs rausta valkīriskas varas,” Tebe piemetināja.

“Tautas pasakās es jūku kopā ar citiem varoņiem. Bet man tik un tā savs darbs darāms. Es te dzirdēju vārdu “bankrots”. Jā, Latvijas demokrātijas bankrots un pēc tam totālais politiskais bankrots man bija vāles zvēlieni pa galvu. Ko es tur varēju līdzēt? Mani spēki bija aizņēmti smilšainā, celmainā jaunsaimniecībā, ko pēc Pirmā pasaules kara man piešķīra kā bezdraugu lāčplēsim. Satricinājumi man lika rainiski mainīties uz augšu. Racionāls ziemeļnieks maina rīkus un maina domas. Cik ilgi lai es paliktu tikai zemnieku kultūras varonis? Tautas veids dzīvot mainās, un tautai līdzī mainās tās varoņi.”⁴⁰

The slogans from the turn of the century – advocating the constant change, adjustment to the developing world, following the *Zeitgeist* – did not lose their actuality. Ever since *Fire and Night* was published, these slogans have been applied to the concept of a hero, which is visible in the works of Sodums. Lāčplēsis has changed physically (the furry ears have remained the only unchanging element of his appearance) as well as internally. Sodums’ hero is smarter than Rainis’, but also more helpless and powerless.

A careful reader will notice that Lāčplēsis is not really alone and discover Vidvuds in emigration, as well. Sodums mentions that at an event celebrating the 50th birthday of Putras Dauķis,⁴¹ a paper was read out by *Widewood*-Jūsmiņa, who, in a way, carries on the spirit of Vidvuds created by Jūsmiņš. The author said: “Eternal values are ceaseless. As long as the spirit lives, the nation will not die”.⁴² This may be interpreted as another prophecy of Vidvuds. It cannot be just a coincidence.

Sodums was not the only author to conceal the hero among words, hoping that someone will find and understand him. For example, Klāvs Elsbergs (1959–1987) published a volume of poetry *Pagaidīsim ausaino* (*We’ll waiting for a long-eared*, 1981) and wrote in its introduction:

“Starp krājuma rindām mājō ausainais. Viņš ir zemteksta dvēsele un var parādīties gan kā mīļš cilvēks, gan kā saules rotaļa krūma lapās vai kas cits. Ausainais ir zaķis tajā nozīmē, ka to grūti iemānīt dzejoļī iekšā. Trausls, paties, brīžam traģisks dzejoļa zemteksts lirikā izšķir visu. Neko citu jau dzejnieks nemeklē.

Krājums tapis piecus gadus. Žēl pirmo divu gadu dzejoļu, kur ausainais bija gana sirsniņš, bet vēl pārlietu jauns un glups. Bija arī rindas apgrauzis, tādas jau nevienam nevar rādīt.”⁴³

This fragile, long-eared creature that looks out from between the lines must be Lāčplēsis. Possibly, he is also the lyrical “I” in the poem *Ķeipene-Ligatne, 42 km*:

Eju es. Viens un dzīvs.
Eju savā nākotnē.
Ko tu dves, Melnais mežs?
Ko tu saki, azote?

Kur tas ir. Kur tas būs.
Soļi, kilometri.
Kur tas ir. Kur tas būs.
Kopā nebūt vieno mūs.

Nedzirdu. Neredzu. Nejūtu neko.
Kā lai zinu, kur tu dzīvo,
Vai tu vispār mani gribi?
Dzīve nemāca neko.

Nāku es. Nāku es.
Viens uz visas pasaules.
Nedzen vis. Nedzen prom.
Jo no Prom jau nāku es.

Cik var cilvēks. Ilgi iet.
Cik var muti. Turēt ciet.
Tas ir viss.
Tā man šķiet.⁴⁴

Another poem ends with words:

“mūsu bērniem varbūt / nekad un nekur nebūs jāiet”.⁴⁵

Everything seems to calm down in the late 80ties – early 90ties of the 20th century. Everything and everyone returns to their proper places, Lāčplēsis included. All this is due to Māra Zālīte (1952) and her rock-opera *Lāčplēsis* (1986–1987), in which “Lāčplēsis is a hero. It is tempting to take a widely-known theme and turn it upside down. De-heroize a hero. Here it has not been done”.⁴⁶ The hero comes back from exile, shakes off his constraints and limitations, returns to his fairytale. Once again, he sees, hears and feels, once again he is able to stand and speak loud. The Latvians heard the hero brought back by Zālīte and would remember his words forever. The return of Lāčplēsis at the eve of regaining independence was not missed by anyone. It must be noticed, however, that this incarnation of the hero differed from the previous ones – the author merged Lāčplēsis with Spīdola, gave him her wisdom and maturity to go with his courage and prowess. At such a time in history, bringing back the hero with all his strength, with more self-confidence, able not only to fight, but also to heed and understand the nation, was a very important move. The libretto, however, does not end with a victory, but instead is concluded with words that predict an ever-lasting and never-ending struggle:

Sauc mani skaļāk, bērniņ, sauc!
 Es dzirdu vēl.
 Man vēl ir valoda un vārds.
 Sauc mani, bērniņ!
 Sauciet mani skaļāk!⁴⁷

Vidvuds returned to Latvia as well – and quite recently: in 2006, in a surrealist novel *Vidvuda stāsts. Mazā cilvēka derība* (*Vidvuds' story. The Testament of a small man*) by Jānis Elksnītis and Edgars Krasts. They gave him the surname Ausainis, a third ear and friend Sostens Buzis, whom he calls an “infallible Koknesis”.⁴⁸ This incarnation of the Latvian national hero is, then, clearly a combination of Lāčplēsis and Vidvuds, has the strength of a knight and the power of a prophet, which must mean that the situation of Latvia is serious and demands special measures. Bārbala Stroda even claims that “the Latvian nation is going through its worst identity crisis since the times of national romanticism”,⁴⁹ but doubts if the hero created in *Vidvuds' story* is what Latvians really need.⁵⁰

Vidvuds-Lāčplēsis discovers his destiny only after regaining consciousness lost in effect of a brutal assault. Three old men: Father, Son and the Spirit declare him the last of Lamekins, the hero responsible for the future of Latvia. His initial hesitation, so typical of the different incarnations of Lāčplēsis, passes away quickly and the new-born hero boards a train to Siberia in order to find a piece of parchment on which the fate of Latvia has been written down. After the fulfillment of this difficult assignment, a concert in the opera takes place, sponsored and organized by Vidvuds – by analogy to Andrejs Pumpurs' counsel of gods described at the beginning of *Lāčplēsis* or Sodums' conference of gods in Chicago. The meeting, which brings together the three old men, Vidvuds and his friends, takes an unexpected course. It turns out that Vidvuds has been talking to himself and assigning tasks to himself, since the three men exist only in his mind as projections of himself from outside time, combined with what was, what is and what will be. It's the people he has met and the deeds he has accomplished that prove his greatness, because “stories of people turn into a story about a person” – as the old men say.

“.. ko esi par savu saucis, kam esi ticējis, ko esi darījis, Videvut, vien jauns misējums, uz iepriekšējiem nākošs, un saprast var to izmisuma kļiedzienu, kas tagad krūtīs tev aplāpēts. Tad zini, ka tas tikai tavs ceļš, ne liels, ne mazs, ne tains, ne liks, bet tavs ceļš uz pilnību, brāli Videvut, un nav tajā nekā lieka vai nepareiza. Kad tavas ticības liesma bija maza, tad vajadzēja spēku, gaismu un norādi no āra, ko tev kā karogu nest, un tu darīji to, kā nu prazdams. Lamekina nama manta un stāsts par to, tam bija tik viens uzdevums laiku lokos, tas tikai ceļrādis, Videvut, uz tevi un to nenovērtējamo, kas tevī iekšā, savs laiks bija ruļļus lasīt un savs tos atnest, un tagad atmests ir pēdējais no ruļļiem. Tikai tas par gaismu tev var būt, tas, kas paliek pāri, kad atņemtas visas zinības, raksti, ierādes, ko citi tevīm devuši un kas tevī labi augsni raduši. [...] Tas bija tikai tavs ceļš, Videvut, izmisums, ticība, un tagad – tikai tavs lēmums un tikai tava atbildība par to. Tam visam bija savs laiks, un nu tas ir beidzies, un tagad visu šo ļauzu

priekšā nākušam, ar kuriem tevi trejdeviņu trejdeviņi pavedieni saista, tev galvenā un pēdēja vēsts ir jāuzklausā tas, ka tev nekas un ne no viena vairs nav jāuzklausā, brāli Videvut, te ir pasaules sākotne un te arī viņas beigas... Tikai tavs lēmums un tikai tava atbildība par to. Ieklausies vēlreiz vārdos šajos; tajos viss lielums un spēks, un ap to griezušās visas zemes un debesu lietas. Tikai sevī meklē ceļu un vēsti, tikai tur viņu var atrast, un pats labākais no visa pārējā ir tikai spieķis, uz kā vājiniekiem atpūsties. Ja tu šajā brīdī spēsi būt viss kopā, viss kopā ar runātāju, tik dziļi, ka izzūd visas atšķirības, arī starp runāto, runātāju un uzrunājamo, tad nav vairs nekas, ko tu nevari paveikt un saprast, brāli [..]”⁵¹

The prophesy of Vidvuds is directed to everyone, but – just like the spell that turned a knight into a national hero in Pumpurs’ epos – will work only for those who are capable of understanding it. In the novel of the two debutants this understanding seems to be insufficient. Stroda critically points out that “they tried in all their might not to say anything and didn’t even make an effort to tell a story about a person. Maybe that’s why they almost did it”.⁵²

Still, the story of Vidvuds Ausainis is quite a successful synopsis of all the previous accounts of Latvian national heroes. A homeless pauper that avoids commitment, responsibility, that is not able to stand up for his rights, suddenly takes his life into his hands and starts changing it. He even has the power of influencing lives of others. This awareness of his own value and strength grows painfully slow in him, and every look in the mirror that shows the face of a hero responsible of saving his nation astonishes him. Elksnītis and Krasts’ Vidvuds comes at a time of a very clear national identity crisis, when believing in heroes and their extraordinary powers is losing ground. At such a time, the authors’ conviction that anyone can be a hero, that it actually requires so little, can be encouraging.

The Latvian heroes are always coming from the past, reflecting the knightly virtues but still too weak to strike the deadly blow. For more than 200 years, not a single new hero has been born in Latvia; those already there have had to adjust themselves to the changing conditions in their homeland. Still, they are always there when Latvians find themselves in need of a supernatural, mystical force: when they struggled against serfdom, before the revolution of 1905, during the fights for freedom in 1918–1920. They stand at the side of Latvians in exile and under the Soviet rule, finally, they participate in regaining independence. They are there for Latvians also today, though visible only to those who are able to understand their legacy.

ENDNOTES

- ¹ The author of this article has used the text available in the volume by J.G. Lindner, *Beitrag zu Schulhandlungen*, published in Königsberg in: 1762, pp. 93-148.
- ² K. A. Küttner, *Kaupo, der Edle Live von Thoreida*, in: *Kurona. Dichtung und Gemälde aus der nordischen Vorzeit*. T. 1. Leipzig 1793, pp. 71-103.
- ³ G. Merkel, *Wannem Ymanta. Eine Lettische Sage*. Leipzig 1802.
- ⁴ F. Rückert, *Barbarossa*, in: *Poems of places*. Ed. Henry W. Longfellow. Vol. 1. *Germany*. Boston: James R. Osgood and Company 1877, pp. 172-173.

- ⁵ A. Pumpurs, *Imanta*, in: *Raksti*. E. Medņa sakārtojumā un ar viņa sarakstītu biogrāfisko apceri. Rīga: A. Gulbis 1935.
- ⁶ The presence of Lāčplēsis outside literature: in politics, economy, in the military discourse, sports or medicine was examined by Ausma Cimdiņa in her article *Nacionālā varoņa ģenēze un percepcija: Andrejs Pumpurs un Lāčplēsis ārpus literārās telpas*, in: *Latvija un latviskais. Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos / Latvia and Latvians. A people and a State in Ideas, Images and Symbols*. Ed. A. Cimdiņa, D. Hanovs. Rīga 2010, pp. 31-50.
- ⁷ P. Šmits, *Pasakas un teikas*. 650A: *Stiprais Ansis*, variant 23. The author uses the following webpage: <http://valoda.aialab.lv/folkloras/pasakas/gr08/0802523.htm>; last accessed: May 2011.
- ⁸ Ibidem.
- ⁹ A. Pumpurs, *Lāčplēsis. Latvju tautas varonis. Tautas eposs*. Ar Jāzepa Rudzīša ievadapcerējumiem un komentāriem. Rīga 1988, p. 260.
- ¹⁰ J. Rainis, *Uguns un nakts. Sena dziesma jaunās skaņās*, in: J. Rainis, *Kopoti raksti*. Vol. 9, *Lugas*, Rīga 1980, p. 313.
- ¹¹ J. Rainis, *Imants. Latviešu traģēdija piecos cēlienos. Fragments*, in: J. Rainis, *Kopoti raksti*. Vol. 14, *Nepabeigtās lugas*, Rīga 1981, pp. 16-17.
- ¹² A. Pumpurs, op. cit., p. 189.
- ¹³ Ibidem, p. 184.
- ¹⁴ J. Rainis, *Uguns un nakts*, p. 170.
- ¹⁵ Ibidem, p. 220.
- ¹⁶ J. Rudzītis, *A. Pumpura eposs "Lāčplēsis"*, in: *Lāčplēsis. Latvju tautas varonis. Tautas eposs*. Ar Jāzepa Rudzīša ievadapcerējumiem un komentāriem. Rīga 1988, p. 60.
- ¹⁷ E. Stella, *De Borussiae antiquitatibus / Apie Prūsijos senovē*, in: *BRMŠ*. Vol. 2, *XVI amžius*. Ed. N. Vēlius. Vilnius, pp. 15-18; 20-23.
- ¹⁸ S. Grunau, *Preussische Chronik / Prūsijos kronika*, in: *BRMŠ*. Vol. 2, *XVI amžius*. Ed. N. Vēlius. Vilnius, pp. 52-81; 91-117.
- ¹⁹ Lucas David, *Preussische Chronik / Prūsijos kronika*, in: *BRMŠ*. Vol. 2, *XVI amžius*. Ed. N. Vēlius. Vilnius, pp. 243-246; 277-280.
- ²⁰ J. Dworzaczkowa, *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*, in: "Studia Źródłoznawcze", 1958, vol. 2, p. 127.
- ²¹ Ibidem, p. 126.
- ²² R. Jąsas, *BRMŠ*. Vol. 2, *XVI amžius*. Ed. N. Vēlius. Vilnius, p. 38.
- ²³ Ibidem, p. 36.
- ²⁴ Only the 16th-century events were taken into consideration as the author was able to witness them himself.
- ²⁵ The latest development in the research of Simon Grunau's chronicle: S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*. Bydgoszcz 2009.
- ²⁶ Karl August Küttner, *Die Wallfahrt nach Romowe. Erläuterungen*, in: *Kuronia. Oder: Dichtungen und Gemälde aus den ältesten kurländischen Zeiten*. Vol. 1. Mitau 1791, p. 24: "Widmut, der erste Regent der Letten an der Weichsel".
- ²⁷ G. Merkel, *Die Vorzeit Livlands. Ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes*. Vol. 1. Berlin 1798, pp. 36-46. The article by Kārlis Kundziņš *Widewuts, Latweeschu Mohsus* was published in 1869 in "Baltijas Vēstnesis", No. 78-90, pp. 615-616; 622-623; 631-632. The text was based on the contents of Simon Grunau's Chronicle and the writings of G. Merkel.
- ²⁸ J. Lautenbahs-Jusmiņš, *Niedrīšu Vidvuds jeb varenu vīru darbi Latvijas senātnē*. Rīga 1928.
- ²⁹ Burtnieku Sencis, *Vidvuts. Senlatvju teika 3 cēlienos*. Rīga 1931, p. 29.

- ³⁰ V. Ruņģe, *Tautas pasakas, Kurbads un Lāčplēsis. Divu populāru pasaku tipu un variantu analīze un to saistības ar literātūru*, in: "Jaunā Gaita" 1983, no. 146(5). The author uses the on-line version: http://www.zagarins.net/jg/jg146/JG146_Valija_Runge.htm; last accessed: May 2011.
- ³¹ J. Turbads, *Ķēves dēls Kurbads. Pasaka. Pēkšņā pietātes trūkumā sarakstījis...* Rīga 2007, p. 60.
- ³² Ibidem, p. 49.
- ³³ Ibidem, p. 113.
- ³⁴ J. Kursīte, *Valdis Zeps un viņa Kurbads*, in: J. Turbads, *Ķēves dēls Kurbads. Pasaka. Pēkšņā pietātes trūkumā sarakstījis...* Rīga 2007, p. 156.
- ³⁵ Dz. Sodums, *Lāčplēsis trimdā*, in: Dz. Sodums, *Kopoti raksti. Vol. 5, Varoņu conference*. Rīga 2004, p. 41.
- ³⁶ Dz. Sodums, *Varoņu conference*, in: Dz. Sodums, *Kopoti raksti. Vol. 5, Varoņu conference*. Rīga 2004, p. 98.
- ³⁷ O. Lāms, *Lāčplēša zvaigznājs. Latviešu eposa ģenēze un funkcionalitāte Eiropas klasisko un jaunlaiku eposa tradīciju kontekstā*. Rīga 2008, pp. 214-221; J. Rudzītis, *A. Pumpura eposs "Lāčplēsis"*, in: *Lāčplēsis. Latvju tautas varonis. Tautas eposs*. Ar Jāzepa Rudzīša ievadpārējumiem un komentāriem. Rīga 1988, pp. 108, 112; I. Kalniņa, "Lāčplēša" pieradināšana padomju kultūrā / *The Domestication of "Lāčplēsis" (Bearslayer) in Soviet Culture*, in: *Lāčplēša ceļš pasaulē. Latviešu eposs un Eiropas eposu tradīcijas*. Ed. A. Cimdiņa, O. Lāms. Rīga 2010, pp. 205-220.
- ³⁸ Dz. Sodums, *Lāčplēsis trimdā*, p. 26.
- ³⁹ Dz. Sodums, *Lāčplēsis trimdā*. The author uses the on-line version: http://zagarins.net/jg/jg25/JG25_Sodums.htm; last accessed: May 2011.
- ⁴⁰ Dz. Sodums, *Lāčplēsis trimdā*, pp. 40-41.
- ⁴¹ Actually, this is a fictional character from a novel entitled *Putras Dauķis* (1929), written by Kārlis Ieviņš (1888-1977), who had lived in Sweden for a couple of tens of years.
- ⁴² Dz. Sodums, *Lāčplēsis trimdā*, p. 44.
- ⁴³ K. Elsbergs, *Pagaidīsim ausaino (1981)*, in: K. Elsbergs, *Dzeja*. Rīga 2009, p. 7.
- ⁴⁴ Ibidem, p. 24.
- ⁴⁵ Ibidem, p. 58.
- ⁴⁶ M. Zālīte, *Lāčplēsis*. The author uses the on-line version: <http://www.marazalite.lv/2011/02/21/lacplesis/>; last accessed: May 2011.
- ⁴⁷ M. Zālīte, *Rokopera "Lāčplēsis"*. The author uses the on-line version: <http://dziedava.lv/muzika/liml/lacplibr.htm>; last accessed: May 2011.
- ⁴⁸ J. Elksnītis, E. Krasts, *Vidvuda stāsts. Mazā cilvēka derība*. Rīga 2006, p. 48.
- ⁴⁹ B. Stroda, *Sakrālās tāles un virtuves palodzes filozofija. Jānis Elksnītis un Edgars Krasts. "Vidvuda stāsts. Mazā cilvēka derība"*. The author uses the on-line version: http://www.satori.lv/raksts/1050/Barbala_Stroda/Sakralas_tales_un_virtuves_palodzes_filozofija; last accessed: December 2010.
- ⁵⁰ By the way, the same opinion is held by Guntis Berelis: G. Berelis, *Jānis Elksnītis, Edgars Krasts "Vidvuda stāsts. Mazā cilvēka derība"*. On-line version: <http://berelis.wordpress.com/category/recenzijas/elksnitis-janis-krasts-edgars-vidvuda-stasts/>; last accessed: December 2010; G. Berelis, "Karogs": *Guntis Berelis vērtē*. On-line version: <http://kultura.delfi.lv/news/entertainment/book/karogs-guntis-berelis-verte.d?id=17608123>; last accessed December 2010.
- ⁵¹ J. Elksnītis, E. Krasts, op. cit., pp. 103-104.
- ⁵² B. Stroda, op. cit.

Kopsavilkums

Lūzuma brīži, kā arī daži citi īpaši grūti momenti Latvijas vēsturē bieži atrod savu atspoguļojumu literatūrā. Katrā no šiem grūtākajiem brīžiem piedzimst ideāls varonis, kurš ir gatavs karot par savu dzimteni un tautu, un tajā pašā laikā kļūst arī par paraugu visiem nākamajiem cīnītājiem. Tomēr latviešu rakstnieki nerada jaunus varoņus, bet jau vairāk nekā simts gadus izmanto vienus un tos pašus tēlus, piemēram, Vidvudu un Lāčplēsi. Rakstā tiek aplūkota viņu abu stāja un transformācijas dažādos Latvijas vēstures posmos, kā arī viņu īpatnējā izpratne par varonību, atbildību un pretošanās pret valsts brīvības un sabiedrības integrācijas draudiem.

Raksturvārdi: *latviešu literatūra, latviešu nacionālais varonis, latviešu identitāte.*

Mācītāja un dzejnieka Jāņa Steika paradokss *Paradox of Pastor and Poet Jānis Steiks*

Ilona Miezīte

Rakstniecības un mūzikas muzejs
Tērbatas iela 75, Rīga, LV-1001
E-pasts: ilona.mieziite@inbox.lv

Jānis Steiks (1855–1932), mācītājs un dzejnieks, bijis liels savādnieks un jokupēteris. Viņa savdabīgā misija – būt par sava laikmeta ākstu, nojaucot robežu starp traģisko un komisko, līdz ar to – neatļaujot nopietnībai kļūt pašiznīcinošai savā esības traģisma apziņā. Līdzšinējās publikācijās par J. Steiku uzsvērtā galvenokārt viņa darbošanās komiskā puse un literārās formas novatorisms, bet nav pievērsta uzmanība dzejas garīgajam saturam. Savdabīgā veidā viņš tiecīs dzejā izteikt arī savu ticības un garīgās kalpošanas izpratni, kā arī reliģiski filozofiskas idejas. Tieši šie aspekti pelna padziļinātu analīzi. Neraugoties uz komisko izteiksmes formu, Steiks tomēr stingri atbalsta kristīgo pasaules uzskatu, tikai netieši protestē pret tā pakāpeniski notikušo konvencionalizēšanu un ielikšanu noteiktos vispāri pieņemtos rāmjos. Savā izpratnē viņš cenšas to no jauna padarīt dzīvu, radošu un daudzkrāsainu jeb, autora vārdiem, starīgu.

Raksturvārdi: dzeja, paradokss, politika, kristietība, garīdzniecība.

Jānis Steiks (1855–1932), mācītājs un dzejnieks, bijis liels savādnieks un jokupēteris. Par viņu saglabājušās anekdotes un nostāsti, kuros patiesība vairs grūti atdalāma no izdomas. Bet tieši šajā realitātes un fantāzijas sakausējumā varbūt visspilgtāk atklājas viņa savdabīgā misija – būt par sava laikmeta ākstu, nojaucot robežu starp traģisko un komisko, līdz ar to – neatļaujot nopietnībai kļūt pašiznīcinošai savā esības traģisma apziņā.

Ludis Bērziņš, mācītājs un literatūrzinātnieks, savās atmiņās vēsta, ka jau jaunībā, būdams mācītāja palīgs, Steiks iekūlies nepatikšanās ar savām izdarībām. Tolaik pie latviešiem ir modē pāriešana pareizticībā, kas luterāņu mācītājiem ļoti nepatīk, bet cara valdība stingri noliegusi pret to kādu vārdu iebilst. Steiks, kam bijis uzdots vadīt iesvētības mācību, stāstījis jauniešiem šādu gadījumu.

Viens pareizticīgo zemnieciņš mēģinājis uzlēkt zirgā, bet nekādi nav varējis. Tad piesaucis svēto Nikolaju – tomēr neuzlēcis! Pēc tam piesaucis visus svētos un, kā lēcis, tā pārlēcis zirgam pāri galvai un nokritis zemē otrā pusē. Zemnieciņš piecēlies, pacēlis acis pret debesīm un teicis: “Mīļie svētie, palīdziet gan, bet ne visi uzreiz!”

Kāds par to nosūdzējis Steiku varas iestādēm, un viņš saukts pie tiesas par pareizticības apvainošanu. Taču Steiks sagādājis sev dūšīgu advokātu – pareizticīgu latvieti, varena auguma vīru ar skaistu pilnbārdu. Advokāts teicis: “Es kā pareizticīgais varu sacīt, ka mācītāja stāstītais piemērs ne tikai neapvaino pareizticību, bet

gan gluži otrādi – parāda pareizticīgo svēto lielo spēku!” Tā Steiks ticis attaisnots, lai gan vieta viņam tomēr bijusi jāatstāj (pēc: Bērziņš 1936: 141).

Fragmentu no Jāņa Steika agrīnā dzejoļa “Dusiņa ir klusiņa” Rainis ievietojis savos “Mazajos dunduros” (1888). Rainis personiski iepazīstas ar Steiku jau jaunībā, būdams izsūtījumā Pleskavas gubernā, kur Steiks tolaik ir mācītājs vairākās latviešu draudzēs. Aspazija savās atmiņās liecina, ka viņi ar Raini toreiz īrējuši istabu pie aktīviem vietējās Pleskavas latviešu draudzītes locekļiem. Lai arī Rainis iekšēji nav pieņēmis kristietību, tomēr, kā var saprast, abi ar Aspaziju bijuši saimniekiem līdz uz baznīcu. Draudze, domājams, Steika ērmīgo izdarību dēļ bijusi sašķēlusies viņa pretiniekos un atbalstītājos, kas savā starpā sīvi ķīvējušies. Atbalstītāji dziedājuši mācītājam baznīcas dziesmu “Iekšā nāc, iekšā nāc!”, bet pretinieki tai pašā meldijā dziedājuši pretim “Ārā brauc, ārā brauc!” (pēc: Aspazija 1932: 347). No šiem ķīviņiem dzejnieki gan būs norobežojušies. Tomēr Rainim Steika neordinārā personība, liekas, bijusi savā ziņā simpātiska.

Šie kontakti, iespējams, pastāvējuši arī pēc abu atgriešanās neatkarīgajā Latvijā. Rakstniecības un mūzikas muzeja krājumā atrodams dokuments, ka Steiks bijis pieteicies apmeklējumam pie Raiņa kā izglītības ministra – ar norādi “priekšnesumā” (RTMM 123706/204 Rai. D 24/4). Interesanti, kādu “priekšnesumu” viņš Rainim sniedzis...

Steika dzīve bijusi raibu un dēkainu notikumu bagāta. Viņš dzīvojis Krievijā, Kaukāzā, ASV. Amerikas posmā Steiks kādu laiku izdod paradoksālu žurnālu “Dieva Sveiksme”, kuru pats arī pieraksta.

Steiks meklējis citas dzejas izteiksmes formas – netipiskas savam laikam, jau 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā nonākot pie tādas poētiskās valodas, kāda bieži raksturīga mūsdienu postmodernismam. Laikabiedri viņu nesapratuši un dažkārt uzskatījuši par jukušu. Tikai mūsdienu literāti ar sajūsmu atklāj, ka viņš gandrīz pirms simts gadiem rakstījis līdzīgi, kā tas pieņemts modernajā dzejas valodā – bieži saturiski nesaprotami, izmantojot dažādus paradoksus, vārdu spēles, jaunvārdus, rotaļas ar skaņām, interpunkcijas dīvainības. Dzejoļos, kas viņa laikā uzskatīti par vājprātīgiem, modernā literatūrzinātne saredz skaņu simbolismu un to slēptās pirmjēgas meklējumus.

Līdzšinējās publikācijās par J. Steiku uzsvērta galvenokārt viņa darbošanās komiskā puse un literārās formas novatorisms, bet nav pievērsta uzmanība dzejas garīgajam saturam. Savdabīgā veidā viņš tiecās dzejā izteikt arī savu ticības un garīgās kalpošanas izpratni, kā arī reliģiski filozofiskas idejas. Tieši šie aspekti pelna padziļinātu analīzi.

Steiks publicējis virkni dzejoļu 19. gadsimta 80. gados tālaika preses izdevumos. Kādā no agrīnajiem dzejoļiem viņš apspēlējis Baumaņu Kārļa dziesmu, vēlāko valsts himnu “Dievs, svētī Latviju!”:

Dievs, svētī Vidzemi,
Šo miera midzeni. [..]

Dievs, svētī Kurzemi,
Kur ļaudis gurdeni. [..]

Dievs, svētī Latgali
Kā zemes platmali. [...] (Steiks 1996: 125–126)

Dzejoļa kopējais konteksts parāda, ka te nav gribēts zoboties par Latviju, bet izsmiet bieži sastopamo pašapmierināto mietpilsonību un gara kūtrību mūsu zemītē. Dzejoļa nobeigumā viņš nopietni lūdz Dieva svētību Latvijai.

1923. gadā Steiks pēc daudziem ārzemēs pavadītiem gadiem atgriežas Latvijā un pāris gadu ir mācītājs Limbažos. Savos paradoksālajos sprediķos viņš iepinis paša sacerētos dzejoļus, bieži vien visai dīvainos kontekstos. Jau pirmajā reizē ar korāļa “Ļaujiet man sērot!” meldīju viņš līcis draudzei dziedāt:

Lauva rūc, lauva rūc,
Un tu, cilvēks, projām mūc. (Kursīte 1999: 470)

Baznīcēni pēc tam gājuši viņam prasīt, ko tas nozīmējot. Steiks atbildējis sava dzejoļa vārdiem:

Savāds rīts un savāds vakars,
Savāds man ar Jēzu sakars. (Kursīte 1999: 470)

Tādējādi uzsvērta viņa personības un dzīves uztveres “savādība”, kas tomēr neizslēdz personisku saikni ar Dievu, brīvu no tradicionāliem priekšstatiem un konvencijām. Citā reizē viņš deklamējis:

Dievs sūta savus dundurus,
Lai nokož grēku pundurus. (Kursīte 1999: 471)

Te komiskā formā ieslēpta dziļāka doma. Par punduriem toreiz sauca lapseņu pūžņus. Tātad cilvēka grēki ir savākti itin kā lapseņu pūznī. Lapsenes indīgi kož, un blakus to “pūznim” nevar pastāvēt nekas dzīvīgs, kas netiktu izpostīts. Tādu ietekmi uz cilvēka dvēseli atstāj grēku kopums. Par lapseni lielāks un spēcīgāks ir dundurs, tātad Dievs sūta stiprāku palīdzību cīņā ar grēka varu, kas izposta cilvēka dvēseli. Tikai jāšaubās, vai draudze šo zemtekstu uztvēra.

1925. gadā Steiks atstādināts no mācītāja amata par dažādiem pārkāpumiem un dīvainām izdarībām. Pēc atstādināšanas viņš rakstījis šādu sūdzību Tiesu palātas Krimināldepartamentam: “Ievērojot Baznīcas Virsvaldes virsvaldīgu izturēšanos pret mani, kas izlika mani no vietas un nepielaiž vairāk pie lietas, kamēr še šinī laicībā nebūtu tapis skaidrībā, tad, vainīgumu atlaižot, es lūdzu mani attaisnot.” (Kursīte 1996: 155)

Tajā pašā gadā Steiks izdevis nelielu dzejoļu krājumu. Daļa tā tirāžas pretenciozi veltīta toreizējam Ministru prezidentam Kārlim Ulmanim, daļa – Saeimas priekšsēdētājam Paulam Kalniņam. Ar šo krājumu viņš acīmredzot cerējis panākt, ka valsts vadītāji iejauksies viņa atstādināšanas lietā. Abi valstsvīri tajos komiski cildināti, tā ka īsti nevar saprast – vai tā ir cildināšana vai smalka zobošanās, piemēram:

Ministru prezidents

Ar ministriju spēkiem [..]
 Ceļ mūs iz graustiem grēkiem. [..]
 Tā svaidīts mirdz un svēts
 Ministru kabinets. (Steiks [1926]: 19)

Savukārt deputātiem viņš novēl:

Augat, zēni, tā kā sēnes
 Dieva dēlu Saeimā. (Steiks [1926]: 6)

Tādējādi valsts institūcijas te šķietami sakralizētas, kas, visticamāk, ir kārtējā mistifikācija.

Vienlaikus asi kritizēti un izsmieti tautas labuma piesavinātāji un naudas kalpi, kādu arī tolaik nav trūcis. Te izmantoti Bībeles motīvi. Apspēlēta Jēzus līdzība par plato ceļu, kas ved pazušanā (Mateja ev. 7:13):

Latvji staigā ceļus platus,
 Latvodami savus latus. (Steiks [1926]: 13)

Ar “latvošanu” te acīmredzot apzīmētas zināmas mūsu bāleliņu darbības, ko mūsdienās parasti sauc par shēmošanu un prihvatizāciju.

Pret garīdznieku mantkārību vērstie Jēzus vārdi: “[..] mans nams lai ir lūgšanu nams, bet jūs to esat pārvērtuši par laupītāju bedri” (Lūkas ev. 19:46) pārtapuši vārsnās:

Bet jūs to darījuši
 Par bedri slēpjamu.
 Kur biedri dalījuši
 To mantu laupītu,
 Priekš tautas taupītu.
 Jo jādar nabagu
 Iekš Dieva bagātu. (Steiks [1926]: 11)

Pēdējās rindās ietverta spekulatīva atsauce uz Jēzus aicinājumu būt bagātiem Dievā (Lūkas ev. 12:21). Tātad tauta tikusi apzagta it kā rūpēs par tās garīgo bagātību, kam laicīgā manta traucētu.

Šajā krājumā daudz ērmīgu un nesaprotamu vārdu savārstījumu, spēles ar skaņām, asonansēm un aliterācijām. Piemēram, panti, kuros uzsvērts katrā kāds patskanis. Ar patskani i izveidots šāds kalambūrs:

Irbenes Irbuls
 Irbināja sirdi.

Šķirbenes šķirbulis
 Šķirbināja dzirdi.
 Irbenes īrklis
 Cirkuļo kā cirklis. (Steiks [1926]: 10)

Šo pantu saturisko jēgu, protams, ir neiespējami pilnībā izprast, bet saprotams tomēr, ka ar “irbenes Irbulu”, kas “irbināja sirdi”, domāts toreizējā luterāņu bīskapa Kārļa Irbes (1861–1934) rīkojums par Steika atstādināšanu. Tajā sacīts, ka “ir darīšana ar savādnieku, kurš nopietnam garīdznieka amatam draudzē nav derīgs” (Steiks [1925]: 21). Šai tēmai veltīta liela daļa krājuma dzejoļu. Bīskaps te salīdzināts ar rūpīgu biškopi, dzejniekam raksturīgajā stilā apspēlējot vārdu “bīskaps” un “biškops” skanisko līdzību (stilistisku nolūku dēļ vārds “biškopis” te lietots izlokšnes formā – nevis ar galotni -is, bet -s):

Bīskaps jau kā biškops
 Iet kā jaukais dižkops. [..]

Bīskapam ir motivējums
 Tā kā pienam ir savs krējums,
 Bet tur nāk viens savāds ērms,
 Teikdams: krējums esot šķērms. (Steiks [1926]: 22–23)

Savādais ērms, kas nekādi neietilpst bīskapa priekšstatos par to, kādam jābūt garīdzniekam, protams, ir pats Steiks. Viņš asi neuzbrūk bīskapam, salīdzinot Irbes patiesās rūpes par draudzēm ar rūpīgu biškopja darbu, taču vienlaikus atzīst minēto lēmumu savā lietā par Dieva darbam nederīgu. Baznīcas virsvaldei, kas apstiprinājuši šo atstādināšanu, savukārt veltīti vārdi:

Virsvalde, kas virsu valda,
 Virzījās pie valdes galda. (Steiks [1926]: 48)

Izsmiets to mācītāju konformisms, kuri prot iegūt labumu no sakariem baznīcas vadībā, pretstatot teologu kabineta sacerējumus kādreizējiem kristīgajiem mocekļiem, kas atdevuši dzīvību par savu ticību:

Mācītāji, drebtin drebat,
 Mācēdami strebtin strebat
 Krējumu no Virsvaldes
 Krājuma iz pirmatnes!
 Mācītiem ir sava vaļa.
 Mocekļiem ir sava daļa.
 Katram savas stadijas
 Jāizstrādā studijās. (Steiks [1926]: 46)

Steiks pauž arī savu izpratni par to, kādam jābūt īstam garīdzniekam:

Sakat, vaj var garīdznieks
 Būt priekš saviem savādnieks? [..]
 Tas ir starīgs garīdznieks,
 Kam iekš darba garīgs prieks
 Iztek visās zemes vietās,
 Ietek visās debess lietās. (Steiks [1926]: 27)

Paradoksālā formā te ietverta nopietna doma, ka garīdzniekam galvenais ir nevis atbilstība vispārpieņemtām normām, bet gan garīgais spēks un kalpošanas gatavība. Viņš gan nenoliedz, ka ir grēkus sadarījis, bet šķietami komiskā stilā iemiesota ideja par grēku piedošanu. Te izmantots Bībeles motīvs par kristiešiem kā zemes sāli: “Jūs esat zemes sāls, bet, ja sāls nederīga, ar ko tad sālis?” (Mateja ev. 5:13):

Nāktin nāca vakars tuvu.
 Tad jo kļūmīgāks es kļuvu,
 Nezinādams, kā un kur
 Manim sirdsapziņa dur.

Dūra gan, bet nenodūra.
 Ķepurējos nāves jūrā.
 Peldēju kā brīnumā!
 Sāls tur virspus dibena. (Steiks [1926]: 46)

Tātad paradoksālā izspēle par Nāves jūras sāļo ūdeni ietver sevī dziļāku ideju – Kristus spēks notur grēkus nožēlojušu grēcinieku “virs ūdens”.

Tādējādi autors centies pamatot savu atbilstību mācītāja amatam. Tomēr tas neko nav līdzējis. Steiks ticis atstādināts un mūža nogali pavadījis Dzintaros. Viņš turpinājis uzstāties ar priekšlasījumiem. Lekcijas “Vai Mozus bija latvietis vai tikai latvats?” reklāmas lapīna nosūtīta arī Rainim. Tā glabājas Rakstniecības un mūzikas muzejā Raiņa kolekcijā (RTMM 23037 Rai. I 74/38).

Steiks apzinās sevi kā savādnieku, taču šī savādība dod viņam garīgu brīvību un iekšēju neatkarību:

Mani saucat savādnieku
 Jūs, kas protat vārdu dot.
 Mani zināt svabadnieku. (Steiks [1926]: 33)

Viņš lūdz Dievam piedot viņa grēku parādu un grib tikt pieņemts:

Nāku parādnieks, Kungs, savāc!
 Es tavs savādnieks, Kungs Savāds! (Steiks [1926]: 35)

Tāpat arī Dievs viņam ir savāds, tādēļ sapratīs un pieņems viņu – savādnieku. Citā dzejolī plaši izvērstā ideja par Jēzu kā savādnieku, kuru ļaudis tieši tāpēc situši krustā, ka uzskatījuši par savādu. Šeit apspēlēts vairākās Steika vārmās sastopamais Jaunās Derības izteikums: “Viņš [Jēzus] nāca pie savējiem, bet tie viņu neuzņēma” (Jāņa ev. 1:11):

Viņš nāca pie tiem savējiem,
Bet šie to neuzņēma.
Viņš atradās starp kāvējiem,
Kas viņam nāvi lēma:
Laiirst un mirst tas savādnieks! [..]
Jo savādnieks bij savāds. (Steiks [1926]: 24)

Tāpat savas ciešanas “savādības” dēļ viņš netieši salīdzina ar Kristus ciešanām. Attieksmē pret “savādumu” autors ir pilns pašapziņas, bet gatavs nožēlot tās savas personības izpausmes, kas nav bijušas savienojamas ar kristīgās ētikas pamatprincipiem.

Steika dzejā ieskanas hernhūtismam raksturīgās ilgas pēc garīgas šķīstības un atīrīšanās caur ticību, vienlaikus apliecinot personiski izjustu Dieva klātbūtnes sajūtu:

Vaj tu zini, kas ir Sirds?
Vaj tu mini, kas ir pirts?
Sirds man saka: “Še ir Dievs.”
Pirts man māca: Mazgājies! (Steiks [1926]: 44)

Tāpat ticības dzīve sirdij ir tas pats, kas mazgāšanās miesai, – tīrības atgūšana. Te saredzama latviešu klasiskajā dzejā tik būtiskā mazgāšanās kā šķīstības motīva paradoksāla variācija. Jāņa Poruka pazīstamajā dzejolī šis motīvs saistās ar bērnu dienu atmiņām, kad labā māmiņa viņu baltu mazgājusi un tas darījis arī iekšēji skaidru (Poruks b. g.: 112). Romantiķis Ziemeļnieks grib nomazgāt dvēseli “zvaigžņu ūdeņos” (Ziemeļnieks 1933: 209). Steiks, kalambūriski sasaistot sirdi un pirti, padara šo motīvu sadzīviski piezemētāku, bet vienlaikus emocionāli iedarbīgu savā tiešumā.

Cītu garāku Jēzus nāvei veltītu sacerējumu “Golgota. Kalvarī” Steiks izdevis atsevišķā anonīmā brošūrā. Autoru var nepārprotami atpazīt pēc neatkārtojamā kalambūriskā stila, cittautu un latviešu valodas vārdu nejausās līdzības paradoksālajām apspēlēm:

Gali lejā gavilēja: Gavilēsim Galilejā. [..]
Jēzus nāk, un nācariēši nācējam sak': Nācariets. ([Steiks] b. g.: 1)

Mēdz sacīt, ka katrā jokā ir sava daļa nopietnības. Šo nopietnību var atrast arī J. Steika dzejā. Autors saredz trīs pasaules pamatus. Tie ir zemes pamats, debess pamats un draudzes pamats.

Jau senāk tapušā dzejolī “Saulē mana dvēsele” viņš filozofiski iezīmē dzīvības un nāves dialektiku:

Mēs dzemam un mēs mirstam. Mēs nākam un mēs ietam. Viss ap mums zvīkš un zvākš. Ak, mūsu mūžs ir tumšs kā mežs. [...]

Kad zvīksnes – zvāksnes pazudīs, tad šķīstas zvaigznes radīsies. (Steiks 2003: 56)

Tātad, kad beigsies šīs pasaules pārejošais raibums, cilvēks ieies debesu valstībai mierā un garīgā apskaidrotībā. No haosa izaugs harmonija.

Dzīvības un nāves problemātika interesantā formā aplūkota arī divos dzejoļos, kuros aspēlēts jau minētais bīskapa “biškopa” motīvs. Te izmantots neparasts literārs paņēmieni – viens dzejolis ir par bīskapu, bet otrs – par “biškopu”, abi tie grāmatā ievietoti blakus, un tekstā viscaur redzams tiešs tēlu paralēlisms. Abos dzejoļos ir pants, kurā paradoksāli aspēlēti dzīvības un nāves pretstati:

Bīskaps rakst’,::

Dzīvība ne čīkst, ne čakst.

Vaj tā mira? Vaj tā bira?

Vaj to nāve projām šķīra?

Kur ir nāves brīvība?

(Steiks [1926]: 36)

Biškops bakst’,::

Nāve nāktin čīkst un čakst.

Kaut tā mirtu! Kaut tā birtu!

Kaut tas rāvējs nāvi šķirtu!

Kur ir nāves dzīvība?

(Steiks [1926]: 37)

Raugoties ārpus konteksta, paradoksālos jēdzienu savienojumus “dzīvība mira”, “nāves dzīvība” un “nāves miršana” varētu interpretēt kā Raiņa dzejai raksturīgās, uz Austrumu filozofiju un Hēgeļa dialektikas pamatlikumiem balstītās idejas izpausmi par nāves nemītīgu pāreju jaunā dzīvībā, jo esamības vienotībā pretstati ir tikai šķietami. Taču Steika dzejā ir ļoti daudz bībelisko reminiscenču, tādēļ jautājumi “kas ir nāves brīvība?” un “kas ir nāves dzīvība?” drīzāk asociatīvi saistāmi ar retoriskajiem jautājumiem Jaunajā Derībā: “Nāve, kur tavs dzelonis? Elle, kur tava uzvara?” (Pāvila 1. vēstule korintiešiem 15:55), kas izsaka ideju, ka iznīcinošie spēki laiku beigās negūs uzvaru. Tātad nāvei dziļākā būtībā nav ne dzīvības, ne brīvības. Dzīvības un nāves paradoksi te ietver nevis dialektisko ideju par “pretstatu vienību un cīņu”, bet ilgas pēc nāves iznīcināšanas un mūžīgās dzīvības uzvaras. Ar “rāvēju” acīmredzot domāts Dievs, kas “aizraus projām” un nošķirs no dzīvības iznīcinošo principu.

Steika dzejā ar modernistisko paradoksālītāti dīvaini savienojas stingri dogmatiska atziņa, ka vienīgi caur Kristu cilvēks var iegūt mūžīgo dzīvību. Kristus ir dvēseļu vācējs, bet, ja cilvēks to nepieņem, viņu sagaida pazušana un nāve:

Viņš nāca nāktin nākdams:

Pie savējiem vēl nāk.

Viņš vāca vāktin vākdams,

Cik vien viņš prot un māk. [...]

Tiklīdz to neuzņemam,
 Tad mums ir jāpazūd.
 Tad zemniekam viszemam
 Iekš zemes jāsatrūd. (Steiks [1926]: 25)

Neraugoties uz komisko izteiksmes formu, kas konservatīvā izpratnē pat varētu šķist zaimojoša, Steiks tomēr stingri atbalsta kristīgo pasaules uzskatu, tikai netieši protestē pret tā pakāpeniski notikušo konvencionalizēšanu un ielikšanu noteiktos vispārpieņemtos rāmjos. Savā izpratnē viņš cenšas to no jauna padarīt dzīvu, radošu un daudzkrāsainu jeb, autora vārdiem, starīgu.

Steiks ir trešais tēvadēls, muļķītis, ekstrēms jokdaris ar apšaubāmu reputāciju. Mēs visi zinām teicienu, ka katrai traģēdijai seko savs farss. Mūsu klasiskajā rakstniecībā ir daudz lielu un traģisku personību – Veidenbaums, Rainis, Ziemeļnieks un citi. Traģisks ir viņu laiks, smagi un ērkšķaini viņu garīgie meklējumi un iekšējā sašķeltība. Vienkāršojot varētu sacīt, ka Steiks nāk kā viņu farss. Taču daudz kas toreiz jo nopietni domāts mums šobrīd šķiet komisks. Un otrādi – katrā farsā ir laba daļa traģikas. Tātad šie pretstati varbūt nav nemaz tik pretēji. Un veselums veidojas vienīgi pretstatu vienībā, pārvarot viena un otra pretpola zināmo vienpusību.

LITERATŪRA

Bībele. Vecās un Jaunās Derības Svētie raksti.

Aspazija. (1932) No Raiņa biogrāfijas. *Domas*, 1932, 347. lpp.

Bērziņš, L. (1936) *Mūža rīts un darba diena*. Rīga: A. Gulbja izd.

Dokuments, J. Steika pieteikšanās liste pie Raiņa – izglītības ministra; 1927. gada 30. marts.

RTMM 123706/204 Rai. D 24/4.

Iespieddarbs. RTMM 23037 Rai. I74/38.

Kursīte, J. (1996) Jānis Steiks – visvisvisdīvainākais latviešu dzejnieks. *Karogs*, Nr. 10, 1996.

Kursīte, J. (1999) Jānis Steiks un mītiskā daiļrade. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne.

Poruku Jāņa Kopoti raksti (b. g.). Baierna: Ed. Alaiņa izd.

Steiks, J. [1926] *Viņa Augstai Excelencei Saeimas Prezidentam Paulam Kalniņa kungam padevēģi pasniedz Rev. Jānis Steiks, mācītājs Limbažos*. Rīga: autora izd.

[Steiks, J.] (b. g.; [1920. gadi]). *Golgatā. Kalvarī*. Rīga: [autora izd.].

Steiks, J. (1996) *Dzejoļu kopa žurnālā "Karogs"*, Nr. 10, 1996.

Steiks, J. (2003) *Izlase*. Rīga: Zinātne.

Ziemeļnieks, J. (1933) *Kopotas dzejas*. 1. sēj. Rīga: Valtera un Rapas a/s izd.

Summary

Jānis Steiks (1985–1932), a pastor and a poet, was a great eccentric and funnyman. His particular mission was to be the joker of his day by crossing the line between the tragic and the comic and thus preventing seriousness from becoming self-destructive in its awareness of the tragic nature of existence. Previous publications about Steiks have mostly highlighted the comic aspects of his activities and the innovative character of his literary form, but have paid less attention to the spiritual content of his poetry. In his poetry, he also seeks to express in

a peculiar way his understanding of faith and spiritual ministry, as well as religious and philosophical ideas. These are the aspects deserving an in-depth analysis. Notwithstanding the comic form of expression, Steiks firmly stands by his Christian worldview and only indirectly protests against its gradual conventionalization and adjusting to certain common standards. In his own unique way, he tries to revive it, make creative and colourful, or, in his own words, "beaming", again.

Keywords: *poetry, paradox, politics, Christianity, clergy.*

Grēcīgā sievietē 20. gadsimta sākuma latviešu modernistu darbos

Image of Sinful Woman in Works of Latvian Modernists at the Beginning of the 20th Century

Sigita Kušnere

Latvijas Universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: sigitakus@inbox.lv

20. gadsimta sākumā, latviešu jaunās paaudzes literātiem apgūstot jaunās – modernisma – literatūras principus, par vienu no balsta tēliem kļūst jaunā tipa sievietes tēls – tā ir seksuāli aktīva, pat agresīva sieviete, kura apzinās savu seksualitāti kā spēku. Šā tēla iezīmīgi atveides principi redzami gan sievietes uzvedības un apģērba, gan viņas sociālās lomas un stāvokļa, un garīgās pasaules aprakstos. Jaunā tipa sievietes tēls tiek atainots kā grēcīgs tēls, kas pārkāpj sabiedrības normas.

Raksturvārdi: modernisms, jaunā tipa sieviete, grēcīga sieviete, prostitūta, seksualitāte, sociālā loma.

Romantiķu iedvesmotājs Novālis (*Novalis*) romānā “Heinrihs fon Ofterdingens” savulaik rakstīja: “Viņš neredzēja neko citu kā vien zilo puķi un ilgi raudzījās uz to ar neizsakāmu maigumu. Beidzot viņš gribēja tai tuvoties, bet tā sakustējās un sāka mainīties; lapas kļuva mirdzošākas un piekļāvās ziedkātam, puķe paliecās uz viņa pusi, un ziedlapas atklāja izklātu apmalīti, kurā līgojās maiga seja. [...] Kas ir tā īpašā saikne starp Matildi un šo puķi? Tā seja, kas māja man no ziedkausa, bija Matildes debešķīgā seja, [...]. Esmu dzimis vien tādēļ, lai viņu godinātu, viņai mūžam kalpotu, par viņu domātu un viņu justu.” (Novalis 1802) Romantisma laikmeta sieviete – viens no romantiķu cēlajiem un neaizsniedzamajiem ideāliem – nereti ir mirusī mīlotā, kam vairs nepielips ne nieka no ikdienas pasaules putekļiem un rūpēm. Mainās laiki, un mainās ne jau tikumi, bet tas, kā sabiedrība uz šiem tikumiem raugās, tos interpretē. Modernisma priekšvēstnesis Šarls Bodlērs (*Charles Baudelaire*) romantiķu idealizētai mīlotajai velta jau pavisam citus vārdus:

Ko, mīlā, ieraudzījām – atcerieties droši!
Rīts bija vasarīgi jauks,
Te pēkšņi acu priekšā maita atbaidoša,
Kur sākas oļiem klātais lauks, –
[...]
– Jūs arī kādu dienu būsiet tikpat baisa –

Tāds pūžņu perēklis kā šis,
 Jūs, manu acu zvaigzne, mana saule skaistā,
 Mans alku tēls un eņģelis. (Bodlērs 1989: 47–51)

Ar šādu salīdzinājumu Bodlērs ideālo sievieti no romantiķu zvaigznes un zilās puķes neaizsniedzamības pārceļ ikdienas cilvēku pasaulē – mirstīgo, netīro un grēcīgo cilvēku pasaulē, un modernisms sievietei atvēl jau pilnīgi citas lomas un tēlus – ne vairs pirmtautu auglības dieves vai dievmātes – svētās jaunavas vai romantiķu ideālās mīlotās tēlu.

Modernā laikmeta (un te ir runa nevis tikai par modernismu kā literatūras un mākslas virzienu, bet par moderno laikmetu kopumā – sākot ar 19. gadsimta vidu) sieviete nereti tēlota kā valšķīga “viegla uzvedības” dāma vai prostitūta, vai vīriešu pasaulei neierasti pašapzinīga un emancipēta sieviete – brīvdomātāja. Modernā sieviete ir CITA – no agrāk zināmās atšķirīga, precīzāk formulējot, citādi uztverta un izprasta vīriešu “lasījumā”, jo te būtiski pieminēt, ka modernisma literatūra Latvijā, ja neskaita Zemgaliešu Birutas mākslinieciski nebūt ne augstākās raudzes sacerējumus vai daļu Aspazijas ārpus romantisma tradīcijas rakstīto dzeju, ir vīriešu radīta. Protams, arī agrākie gadsimti ir pazinuši dažādās sievietes lomas, tomēr tieši modernajā laikmetā tiek piedāvāts jaunais lasījums, saucot sievieti un tās pasauli no agrākiem laikiem atšķirīgos vārdos – šos vārdus no sadzīves sfēras un apziņas tālākos nostūros aizvīzītas marginalitātes pārnēsot literārā tekstā. Jo spilgti šī pārnese atspoguļojas tieši modernisma literatūrā, kas, atsaucoties uz Arturu Rembo, padara savu dvēseli briesmīgu un “visos mīlestības, ciešanu, ārpāta veidos; viņš [dzejnieks] meklē sevi, viņš izsmēl visas indes, lai paturētu tikai to kvintesenci” (Vērdiņš 2005: 10).

Aizrāvušies ar jauno mākslu un literatūras tēlainību, 20. gadsimta sākumā šajās “indēs un dvēseles plosīšanā” metas arī latviešu literāti, līdztekus pasaules lielo jautājumu atbilžu meklējumiem cenšoties izprast arī sievieti un modernā laikmeta vaibstos saskatot arī jau minēto citādo attieksmi pret sievieti. Vilis Plūdons simbolisma poētiskā veidotajā darbā “Fantāzija par puķēm” (1911), kurā redzams jau no Novālista romāna zināmais sievietes–zieda tēls, raksta: “Viņi nāca kā lopu kupči, kas nāk uz tirgu govju pirkt. Viņi aptaustīja rupji savām milzīgajām ķepām puķu daiļos augumus, apošņāja tos kārtīgi, kā jaktssuns apošņā medījumu; dažreiz pat saspieda tos tik diktī, ka tiem radās skrambas un vātis. Puķu māju dārznieks izlietoja kā peļņas avotu, dzīdams ar to veikalu. [...] Tā nebija vairs puķu smarša – tā bija liķu smaka, dzīvu liķu smaka...” (Plūdons 2005: 22, 42) Plūdons runā par sievietes nocelšanu no romantisma laikmeta pjeDESTāla, padarot to par ikdienišķi nobružātu, pat par precī, ar ko var “dzīt veikalu”.

Prostitūtas, kuras pēkšņi parādās 20. gadsimta sākuma latviešu literatūrā, kur līdz tam nav ierasts tik atklāti analizēt šādus morāli ētiskos jautājumus, ir lasītājam kas jauns un nebijis. Jau agrāk tiek runāts par sievietēm, kuru morālā stāja ir apšaubāma, piemēram, Andrievs Niedra romānā “Līduma dūmos” kandidātam Stautmalim liek asi kritizēt baronu Zandenu, kurš izmanto latviešu zemnieku meiteņu ja ne pilnīgi beztiesisko, tad nebūt ne brīvo tiesību stāvokli, pavedot tās un jau “palietotas” izprecinot kādam kalpam, kas kāro pēc viegli iegūstamas zemes un mājām, taču

Niedra parāda arī Vītiņu Annas atvieglojumu un pat pateicību, kad viņa tiek nošauta un līdz ar to tiek atbrīvota no grēka kauna un sabiedrības nosodījuma. Tik atklāti tēlota sievietes miesas pārdošana latviešu literatūrā ir jauna tēma.

Modernisti tēlo pērkamās sievietes, kuras pašu slinkums un izvīrtība vai apstākļi padarījuši par prostitūtām – par precī. Modernisti mēģina skaidrot šās izvēles iemeslus, kā arī to, vai tikumības normu pārkāpums ir uzskatāms par grēku, kas iznīcina šo sievietu dvēseli un garīgo satvaru. Fallija garstāsts “Nellijs” ir viens no šādai izpētei veltītiem darbiem. “Lomaņa konditoreja atradās pašā pilsētas centrā, netālu no magazīnas, [...] ap pusnakti visraibākā publika saradās. Vīrieši, kas meklēja sev draudzenes, ne tik daudz pa prātam, kā pa makam. [...] **Dārgās** [šeit un turpmāk aut. izcēlums – S. K.], visas vēl jaunas, vēl padsmīto gadu meitenes, pa lielākai daļai savrup sēdēja [...]. **Lētās** turpretim bāzās vīrsū vīriešiem, [...] gāja no viena pie otra [...], smējās un jokojās, un tik uzkrītoši skaļi, tik rupji pārdroši, ka reizēm arī tādi sarāvās, kas jau ar visu, likās, bija apraduši.” (Fallijs 2009: 83–84) Sievietes atklātā, zemā, tumšā un nekautrīgi aktīvā seksualitāte ir viena no aktuālākajām modernisma literatūras – gan prozas, gan dzejas – tēmām.

Viens no sievietes grēcīguma aspektiem ir tēlots kā sievietes seksualitātes un tā spēka apzināšanās – sievietē iznīcina vīrieti, pakļauj to, lietojot seksualitātes “atvērto formu”, proti, ne vairs latviskās sedzacītes kautrīgais skaistums ir tas, kas valdzina vīrieti. Jaunā sievietē valda pār vīrieti ar pāri morāles normām stāvošu aktīvo seksualitāti un “atvērtajām pozām”.

Es atvērusies tā, kā sarkans zieds
 Ap pusnakti, un sveicu gaismu vēlo;
 Un zemes kaisles, it kā uguns siets,
 Man dziļi klēpī kaista un deg, un kvēlo.
 Un krūtīs kailās atsedzu es sev,
 Kā Gangus lotosu, ar mēness lēktu,
 Un rokas savas izstiepju, lai tev’
 Puspamirdamu mīlas brīdī slēgtu.
 Tu asinis iz sevis manī lej,
 Pats pīšļos sakrīzdams ar bālu seju,
 Es tālāki, kur ziedons jauns man smeļ,
 Kā melna liesma ņirgādamās skreju. (Vīrza 2005: 40)

Sievietē ieņem “atvērto pozu” – gan apģērbā, gan klaji un pat daudz pieredzējušiem “vīriešiem–lietotājiem” pārsteidzoši atklātā uzvedībā. Sievietē ir tā, kura izsaka nepārrprotamu tuvošanās un erotiska piedzīvojuma piedāvājumu.

Viena no aktīvās seksualitātes atvērtību raksturojošajām zīmēm ir sievietes apģērbs un matu sakārtojums. Laikmeta un apģērba modes izmaiņām seko arī rakstnieki, ietērpjot savu tekstu varones piegulošos vai, tieši pretēji, nepieklājīgi valīgos un valšķīgos tērpos. Pretstatā lauku sievietes vienkāršajam apģērbam tiek tēlots pilsētnieces tērps, kas spēj sievieti pārvērst no kautrīgas un klusas par skaļu un pašapzinīgu, seksuāli aktīvu būtni. Šādas tērpa un matu sakārtojuma pārvērtības savos darbos atklāj nebūt ne tikai modernisti, to dara arī, piemēram, stabilā reālisma

tradīcijā rakstošais Andrejs Upīts (1914 per., gr. 1921) romānā “Zelts”, talkā ņemot arī naturālisma principus: “Izģērbusies ilgi mazgājās. Smaržīgās glicerīna ziepes, silts, smaržojošs ūdens – prāvu šalti parfīma viņa tam pielēja klāt. Vēl ilgāk sukāja matus. Vidū pāršķīra celiņu, uz abām pusēm izbužināja sprogotos viņos, uz pakauša savija smagā mezglā. Pelēkais, smagais matu kuplums apēnoja seju, kaklu, plecus – visu, kas tuvumā. Matu atēnā seja vairs neizskatījās tik kalsena, ne kakla iedobums tik liels. Zilās, nesmukās dzīslīņas parāvās dziļāk un nozuda zem ādas. Nē – vēl viņa nebija ne tik veca, ne neglīta. Uzvilka tumši brūno zīda apģērbu [..]” (Upīts 1989: 112) Rakstnieks ataino, kā jaunās modes līdzekļi un paņēmieni ļauj sievietei ne tikai vairot savu fizisko skaistumu un pievilcību, bet arī gūt augstāku pašapziņu. Sievietes seksualitātes apzināšanā un vēlmē būt mīļetai – vienalga, grēcīgi vai šķīsti – izglītības vai literārās gaumes jautājumiem, šķiet, nevajadzētu būt lielai nozīmei. Un tomēr. Upīts vien ar dažiem īsiem komentāriem raksturo Mades garīgo pasauli: “Plauktā patiešām diezgan daudz grāmatu – visas greznos, zeltītos sējumos. Starp latviešu rakstnieku darbiem arī pa kādam lubinieckiskam tulkojumam – tāpēc, ka skaistos vākos iesiets. Visas smuki pēc lieluma saliktas, zeltītām mugurām uz āru. Vairākums vēl tāpat salīpušām, nepāršķirstītām lapām.” (Turpat: 114) Šie daži teikumi vērtīgam lasītājam par Madi pasaka pietiekami, un varētu pat iztikt bez viņas brāļa – studenta – piebildes, kas nu šo aprakstu padara nepārprotamu: “– Tu esi dumja – pavisam dumja [..]. Tev šitādi belķi plauktā, tu pat savas mātes valodu pareizi neproti.” (Turpat: 115) Roberts šādi norāda, ka Made, lai cik saposta un ar sevi apmierināta būtu, nav iecerētā jaunskunga Lodziņa cienīga, jo bez savas miesas un brāļa naudas viņai vairāk nav nekā cita, ko piedāvāt – līdz ar to viņa kā “prece” ir mazvērtīga, jo nav izglītota, inteligenta, nav garīga būtne. Vairākos šā laikmeta tekstos, ja arī sievietei tiek it kā piedots miesas grēks, tad gara kuslums un aprobežotība ir tā, kas joprojām ideālās sievietes meklējumos esošajam vīrietim liek no viņas novērsties vai arī viņu novērtēt kā zemāku, kā vīrieša necienīgu – kā precī ātram lietojumam, bez ilgstoša lietojuma garantijas.

Modernistu dzejā dominē seksuāli pievilcīgā, iekārojamā sieviete. Arī Viktors Eglītis, kas ikdienas cilvēka dzīvē uzskata sevi par latviešu dzejas attīstības procesa virzītāju un arī savas sievas un savu citu sieviešu audzinātāju un vadītāju, dzejā tomēr runā par to, ka sievietei piemīt dabas dziņu nevaldāmais spēks, kas spēj lauzt un pakļaut vīrieti, kam viņš nevar pretoties.

Es mīlu tavu ārpātību
Tvert, turēt mani savās rokās,
Grimt bezdibeņos, šaubās, mokās
Un mani liekt ar savu gribu. (Eglītis 2004: 12)

Iespējams, tieši šī sievietes gribas un spēju apzināšanās ir tā, kas viņam liek savai sievai Marijai teikt vārdus: “[..] es viens iztikšu, tamdēļ, ka tu man esi tikai līdzeklis, manas debesis, mani spārni, mana saule, bet tu neesi mans mērķis.” (Pēc: Vāvere 2012: 94) Iespējams, tieši šī sievietes seksualitātes varenā spēka novērtēšana Viktoru Eglīti mudina noniecināt savas sievas garīgās spējas un tajā pašā laikā, cenšoties iedzīvināt modernistu principu “dzīve kā mākslas darbs”, kādā vēstulē

Marijai rakstīt: “Tevi es nesaistu. Dzīvo, kā gribi, – mīli Poruku vai Jēkabsonu, pajaktē ar vienu vai otru – viņi tevi man neatņems.” (Pēc: Vāvere 2012: 125), kā arī mudināt viņu veidot attiecības ar Edvartu Virzu, atsaucoties uz Veras Vāveres teikto: “Iespējams, ka, veicinot Marijas tuvināšanos ar Virzu, Viktors domāja arī par tādas literārās leģendas radīšanu, kāda apvija viņa dievināto krievu simbolistu Aleksandra Bloka, viņa sievas Ļubovas Mendeļejevas un Andreja Belija attiecības.” (Vāvere 2012: 152)

Varbūt tieši ar šo modernistu principu “dzejot kā dzīvo un dzīvot kā dzejo” saistās arī dažādo morāles principu pārskatīšana viņu darbos, piemēram, Haralds Eldgasts romānā “Zvaigžņotās naktis. Vienas dvēseles stāsts” saka: “Bet kādēļ tad šis mīlestības izsalkums, šīs mokas, šīs ilgas!... Kādēļ tas, kas viņu sauc, glāsta un vilina, aizvien pieņem sievietes tēlu?... Kādēļ tā kā spoks stājas viņa visur ceļā un liedz pilnīgi nodoties kaut kam citam, kā citi darba ļaudis to dara?...” (Eldgasts 1999: 129) Eldgasta radītais varonis romānā iepazīst plašu sieviešu klāstu – gan prostitūtu, par ko sākotnēji saka: “esmu atradis sievieti, kuru es varu cienīt kā brīvu un spēcīgu personību. Pirmo starp viņām, kas būtu ko vērts” (turpat: 92), un no kuras gan drīzumā novēršas, jo tai “apnicis lasīt un mācīties” un viņa atgriezies pie sava vecā amata; gan aktrisi Zirenius, ko sākotnēji redz kā “baltu sievietes tēlu”, bet tad tā viņam kļūst netīkama, jo viņš uzzina par Zirenijas civilaullību ar “slaveno” liriski Verezu – viņš bija cerējis atrast sievieti, kam nav “nekāda tuvāka sakara ne ar vienu vīrišķu, ka tā dzīvo savai mākslai, kalpo kā pašai dziedātāja priesteriene” (turpat: 108). Tātad Eldgasta romāna varonis meklē ideālo un tīro sievieti, kas atteiktos no savas seksualitātes un instinktiem par labu garīgajai izaugsmei – mākslai, literatūrai, tomēr nonāk pie secinājuma, ka “viņas visas ir vienlīdz vērtas. Tas nav sastapis nevienas stipras personības, nevienas, kura turētu sevi cik necik vērtu... Visas padotas sava dzimuma instinkta vajadzībai” (turpat: 117). Mermanis romānā atklājas kā divkosīgs egoists, kurš meklē ideālo sievieti, neizvirzot sev līdzvērtīgus ideālā vīrieša standartus – viņš ir izbaudījis dzīves piedāvātos priekus visā pilnībā, izmantojis prostitūtu pakalpojumus un viesojies pie vešerienēm, kam nav jāmaksā, un tās arī “no slimībām tīrākas”, uzsācis studijas un tās vieglprātīgi pametis novārtā, viņa spriedumi par pasaules kārtību, par mākslu un literatūru ir virspusīgi un iedomīgas vīpsnas pilni, tomēr sievietei viņš izvirza teju vai nesasniedzama augstuma prasības – būt skaistai, valdzinošai, atturīgai un koķetai vienlaikus, būt zinošai un izglītotai, tomēr ne pār mēru – nenonākt pretrunās ar viņa, vīrieša, vēlmēm un uzskatiem. Viņam palaimējas atrast šo ideālo sievieti – izglītotu mājskolotāju ar augstiem morāles principiem, bet nu viņš pats to cenšas pavest, nonākdams kārtējās pretrunās un mokās – ko gan ar cilvēku dara šie dzimuma instinkti, par ko Edvarts Virza savukārt saka: “Tik dzimuminstinkts manējs vergs un cars.” (Virza 2005: 125) Līdz ar to var secināt, ka ļaušanās dzimuminstinktiem ir viens no sievietes lielākajiem grēkiem, tomēr par nepiedodamu tas kļūst vien apvienojumā ar nevēlēšanos garīgi augt un attīstīties, veltīt sevi mākslai vai zinībai apguvei un savam vīrietim (!).

Iedragāta garīgā veselība ir vēl viens aspekts, kas mazina sievietes vērtību, atsevišķos gadījumos padarot viņu pat par grēcinieci. Interesants ir Fallija skatījums uz grēcīgo sievieti – grēks un izlaidīga dzīve, piemēram, pārmērīga alkohola lietošana

vai smēķēšana, var kļūt par garīgās veselības apdraudējumu. Fallijs stāstā “Bairona galva” saka: “Es vājprātību lāgā nepanesu. Tāpat kā izvirtušu nabadzību, kroplību un noziedzību ārpus tikumiskās cēlonības.” (Fallijs 2009: 49) Līdzās tiek nolikta fiziska kroplība, noziegums, nabadzība, garīgas slimības – definējot tās kā nepieņemamas, pretdabiskas, pretīgas, savā ziņā uzskatāmas arī par grēcīgām.

Apģērbs gan raksturo sievietes sociālo stāvokli, viņas pašapziņu un seksualitāti, gan arī kļūst par zīmi, kas liecina par sievietes garīgo veselību. Fallijs, aprakstot garīgi slimo bērnu pansionāta iemītniekus, stāsta arī par kādu jaunu sievieti: “Cauri zālei kāda jauna dāma gāja. Tumsos zilos svārkos, savalkātā baltā blūzē, izspūrušiem melniem matiem, nejauki uz gūžām ļodzīdamās. Tā uzmeta man skaisti padzirkstošu mirkli, šķelmīgi, kā pazīstamam pārgalvīgā sievišķībā jautri uzsmaidīja.” (Turpat) Sieviete tiek nosaukta par dāmu, kas prot koķeti smaidīt un ir apveltīta ar “pārgalvīgu sievišķību”, tomēr izspūrušie mati un savalkātā blūze ir zīme, kas liecina, ka ar viņu “kaut kas nav kārtībā”.

Runājot par modernisma autoru pievēršanos tabu tēmu atklāšanai, nereti vienkopus tiek savienoti vai salīdzināti dažādi “grēki” vai tas, kas par grēku tiek uzskatīts. Te vietā šķiet pieminēt vārda “grēks” skaidrojumu, ko piedāvā interneta vietnē *tezaurs.lv* pieejamā latviešu valodas skaidrojošā vārdnīca, kurā apkopoti vārdu skaidrojumi (šim konkrētajam šķirklim) no vairākām vārdnīcām – Latviešu literārās valodas vārdnīcas un vairākiem žargona vārdnīcas izdevumiem. Zīmīgi, ka pirmā šā vārda nozīme tiek saistīta tieši ar reliģisko izpratni: “1. rel. Reliģisko normu pārkāpums” (tēzaurs), par ko Virza savulaik rakstījis:

Es nezinu, kur sākas netikums.

Man visa pasaule kā netiklības māja [...]

Vissvētākais priekš sievas kails ir rāviens, – [...]

No muļķiem grēka spoks mums sirdīs dzīts. (Virza 2005: 113)

Viens no piemēriem vārda nozīmes izpratnei un frazeoloģiskajam lietojumam ir “**Grēku kreklis** vēst. – garš rupja auduma kreklis, ko uzvilka (līdz 18. gs.) uz kailas miesas sievietēm, kas bija dzemdējušas bērnu bez laulības, un lika viņām stāvēt publiskā vietā vispārējam apsmieklam.” (Tēzaurs) Lai arī minēts, ka šāds kauninājuma veids ticis izmantots līdz 18. gadsimtam, tomēr arī vēlāk atbildību par grēcīgajiem ārlaulības sakariem lielākoties jāuzņemas sievietei. Un atkal jāsaprot – ārlaulības bērni pieminēti latviešu literatūrā jau agrāk, piemēram, tajā pašā Niedras romānā “Liduma dūmos”, interesanti, ka Zandena ārlaulības bērna māte Ilze ir stipra, varētu teikt – pat pārsteidzoši emancipēta sieviete ar pašcieņu un drošu stāju, kas, pretēji vārgajiem vīriešiem, spēj tikt galā ar šo sabiedrības uzvilktu “grēka kreklu”. Šādas sievietes parādās arī vēlāko gadu prozas darbos, piemēram, Upīša romānā “Zelts” tēlotā kreisi orientēto ideju nesēja Aina, kas atkal un atkal aplklusina sava “piedzīvotāja” Lauska runas par nepieciešamību apprecēties, līdz beidzot patriec viņu pavisam, lai arī Lausks vēl mēģina iebilst: “– Neprātīgā! Ko tad tu īsti domā iesākt, kad – tev būs – bērns? – Tas būs mans bērns. [...] Tikai mans! [...] Labāk bez tēva nekā ar tādu. Priekš viņa labāk, ja es viena esmu viņam.” (Upīts 1985: 252–253) Šāda sievietes pozīcija latviešu literatūrā ir vienlīdz jauna ar atklātu prostitūcijas

tēmas iztīrījumu. Turklāt Aina savā “kreisajā emancipācijā” ir gājusi krietni tālāk par Niedras tēloto Ilzi – viņa atsvabinās no visa, kas to varētu ierobežot un saistīt ar, iespējams, novecojošām tradīcijām – gan no prasības bērnu laist pasaulē, esot laulībā, gan no pienākuma pret vecākiem, ko viņa izprot jau pilnīgi citādi: “Maizi viņi no manis var prasīt, bet vairāk nekā. [...] Desmit gadu es esmu cīnījusies pati ar sevi – asiņainiem pirkstiem pa saknītei, pa šķiedriņai rāvusi laukā visu, kas tur viņu dziļi ieaudzēts...” (Turpat: 253)

Otra vārda “grēks” nozīme: “2. sar. Nosodāms nodarījums; noziegums; arī netikums.” (Tēzaurs) Šai nozīmei sniegts arī lietojuma paraugs vārdu savienojumā “**blondais grēks** – izaicinoša, kairinoša blondīne” (turpat). Modernistu dzejā un prozā tēlotas gan valdzinošas blondīnes, gan tumšmates, taču tieši mati ir tie, kam pievērsta ļoti liela nozīme – mati ir vienīgie, kas sedz seksuāli aktīvās un dažbrīd pat agresīvās sievietes kailo ķermeni. Izpūrušie mati liecina par neprātu, arī kaislību. Vaļā palaistu matu saistība ar raganas dabu nāk no folkloras.

Jānis Jaunsudrabiņš garstāstā “Vēja ziedi” vairākkārt pievēršas tieši matu tēlam, piemēram, runājot par Rasmus mātes atvēršanos mīlestībai: “[...] man likās, ka māte ir par vecu, lai rotātos ar puķēm. Tomēr manīju, ka šogad viņa sevišķi mīl puķes un jūtas jaunāka nekā pērn un aizpērn. Matus arī viņa nepina vairs divās bizēs un nesavija pakausī kā agrāk, bet tāpat vaļēji sagrieza uz virsgalvja.” (Jaunsudrabiņš 1981: 47) Tieši matu tēls ir viens no tiem, kas tiek izmantots kā Rasmus seksualitātes apzināšanās zīme: “Es vēl par jaunu viņam [Spodrim]. Man mati vēl bizē. Es eju un pinu matus vaļā. Bet, kad tieku pie meža, man ienāk prātā Absaloms [ar zināmu atsauci uz Vecā Stendera “Svētie stāsti”]: Nāciet, bērni, šurp ar bariem, / Skataities uz ozolu, Redziet pie tiem kupliem zariem / Absalomu pakārtu. / Mācieties tur visi klāt / Tēv’ un māti godināt. – S. K.] – un es steidzīgi matus atkal sapinu bizē un apsienu lakatiņu cieši ap galvu.” (Turpat: 95) Absaloma tēlā apvienota gan sava skaistuma apzināšanās, gan pārlieku lielās patmīlības un iedomības potenciālās briesmas, kas, līdzīgi kā mītā par Narcisu, draud ar bojāeju. Jaunas meitenes seksualitātes, sava spēka un instinktu apzināšanās – pubertātes noslēdzošais posms – saistīts ar briesmām pārkāpt grēka robežu. Šajā gadījumā ne tikai ar seksualitāti, bet arī ar vienu no nepiedodamajiem grēkiem – ar augstprātību – saistīto robežu. Šai ziņā simboliska ir arī stāsta pēdējā aina, kurā Rasma izpin savus matus un iezvana mīlestības beigas, bet, iespējams, jaunas mīlestības un kaislību sākumu.

Saskaņā ar modernisma principiem morāles aspekts pētījumā aplūkotajos tekstos tiek skatīts minimāli, piesaucot vien apkārtējās sabiedrības nicīgo attieksmi, novērstos skatienus vai saukstēšanos, – tas ir klusējošais akcepts, vien dažbrīd pašausminoties vai izsakot kādu piezīmi. Modernisms cenšas izprast cilvēku nenosodot, lai arī autoru pozīcija lielākoties ir viegli nolasāma – šķīsta sievietē ir pārlieku auksta un tāla, nedzīva un neaizsniedzama, savukārt grēcīgā sievietē – biedējošs spēks, kam nav iespējams pretoties.

LITERATŪRA

- Bodlērs, Š. (1989) *Ļaunuma puķes*. Rīga: Liesma.
- Eglītis, V. (2004) *Izlase*. Sast. Vera Vāvere. Rīga: LU LFMI, Zinātne.
- Eglītis, V. [2012] *Vēstule Marijai Eglītei*. Vāvere, V. Grām.: *Viktors Eglītis*. Rīga: Zinātne, 2012, 125. lpp., bez avota norādes.
- Eldgasts, H. (1999) *Zvaigžņotās naktis. Vienas dvēseles stāsts*. Rīga: Valters un Rapa.
- Fallijs (2009) *Nellija*. Grām.: *Fallijs. Man dziesminieka gaita*. Rīga: Jaunā Daugava, 57.–146. lpp.
- Fallijs (2009) *Bairona galva*. Grām.: *Fallijs. Man dziesminieka gaita*. Rīga: Jaunā Daugava, 44.–56. lpp.
- Jaunsudrabiņš, J. (1981) *Vēja ziedi*. Rīga: Liesma.
- Novalis (1802) *Heinrich von Ofterdingen*. Erstausgabe 1802. Pieejams: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/heinrich-von-ofterdingen-5235/1> (skatīts 10.11.2014.).
- Plūdonis, V. (2005) *Fantāzija par puķēm. Jūrmalas leģenda*. Rīga: Valters un Rapa.
- Tezaurs.lv. Pieejams: <http://www.tezaurs.lv/sv/?w=gr%C4%93ks> (skatīts 04.12.2014.).
- Upīts, A. (1985) *Zelts*. Rīga: Liesma.
- Vāvere, V. (2012) *Viktors Eglītis*. Rīga: Zinātne.
- Vērdušs, K. (2005) "... un man būs ļauts iemantot patiesību". Grām.: Rembo, A. *Sezona ellē. Iluminācijas*. Rīga: Atēna, 7.–21. lpp.
- Virza, E. (2005) *Biķeris*. Grām.: Virza, E. *Raksti*. 1. sēj. Sast. Anda Kubuliņa. Rīga: Zinātne, 37.–125. lpp.

Summary

At the beginning of the 20th century, a new generation of Latvian writers unlocking new principles of the literature – modernist literature – evolved. One of the most significant characters is the new woman, a woman of a new type – sexually active, even aggressive, announcing her sexuality as a force. The literary texts grant a great importance to the representation of this new type woman – her behaviour, clothing, social roles, spiritual life. The women belonging to this new type are depicted as sinful, transgressing societal norms.

Keywords: *modernism, the new woman, a sinful woman, a prostitute, sexuality, social role.*

**Bībeles tēli Vladimira Majakovska plakātos
“ROSTA logi”¹**
*Biblical Imagery in V. V. Mayakovsky’s
“Satirical Windows of ROSTA”*

Natālija Mihalenko

M. Gorkija Pasaules literatūras institūts
Povarska iela 25A, Maskava, 121069
E-pasts: rinsan-tin@rambler.ru

Aģitācijas plakātos “ROSTA logi” un “Glavpoļitprosvet” (1919–1922) par kara, politiskajām, sociālajām tēmām V. Majakovskis izmanto Bībeles tēlus, motīvus, leksiku. Zīmējumos var izsekot ikonu glezniecības paņēmieniem un kolorītiem risinājumiem. Viņš ar tautai ierastu un saprotamu paņēmieni palīdzību, lietojot tradicionālos simbolus, īsteno padomju varas idejas, skaidro un attaisno mērķus un līdzekļus tās nostiprināšanai, rada jaunu pasauli.

Raksturvārdi: V. Majakovska daiļrade, Majakovskis – mākslinieks, “ROSTA logi”, sintētiskā māksla.

“ROSTA logi” (vai “ROSTA satīras logi”) ir īpaša veida plakāti par politiskām, kara un saimnieciskām dienas tēmām. Tie tika izdoti no 1919. gada rudens līdz 1922. gada janvārim, kopš Krievijas telegrāfa aģentūras (ROSTA) pirmsākumiem, pēc tam tos izdeva KPFSR Izglītības tautas komisariāta politiski izglītojošo iestāžu galvenā pārvalde (“Glavpoļitprosvet”).

V. Majakovskis par šo savu darbu rakstīja: “Mēs lieliski zinām aģitācijas spēku. Katrā kaujas uzvarā, katrā saimnieciskajā sasniegumā 9/10 nopelnu pieder mūsu aģitācijas mācai un spēkam. Buržuāzija zina reklāmas spēku. Tas ir ierocis, kurš ievaino konkurenci.” (12; 57)² Plakātiem piemita ne tikai aģitācijas nozīme, bet tie bija arī mākslas darbi, kuros noteikts zīmējuma lakonisms saskanēja ar teksta īsumu. Majakovskis uzskatīja savu darbu ar plakātiem par literāru skolu: “Man šim darbam ir milzīga nozīme. Darbs, kurš attīra mūsu valodu no politiskām sēnalām tēmās, kuras nepieļauj liekvārdību.” (12; 207)

¹ Raksts sagatavots ar Krievijas Humanitāro zinātņu fonda (РГНФ) atbalstu. Grants Nr. 13-04-00404 “V. Majakovska grāmatu-plakātu daiļrade: žanru struktūra. Tekstoloģija. Poētika”.

² V. Majakovska darbi citēti (iekavās norādot sējumu un lappusi) no izdevuma: Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: В 13 т., АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Худож. лит., 1955–1961.

“ROSTA logos” Majakovskis izmantoja Bībeles tēlus, simboliku. Pareizticībā audzinātiem cilvēkiem bija saprotama šāda retorika, tā pielīdzināja padomju varas sasniegumus Bībeles patriarhu veikumam, liecināja par jaunas pasaules radīšanu.

Majakovskis, dievišķojot cilvēku, rada pats savu pasauli (topošās pasaules atjaunotā reliģija – “cilvēkdievība” – S. Semjonovas termins), izmantojot Bībeles tēlus un tradicionālos paņēmienus. Tie guva atspoguļojumu ne tikai viņa poētiskajos tekstos, bet arī plakātu daiļradē – zīmējumos “Šodienas lubu bildīte” un “ROSTA logos”.

Majakovskim teksts nav atdalāms no zīmējuma. Krāsainie attēli atvieglo teksta izpratni, paskaidro to. Plakātos Majakovskis izmanto tradicionālos ikonu gleznošanas paņēmienus – ienaidnieki un varoņi tiek pretstafīti ne tikai semantiski, kompozicionāli, bet arī kolorīti. Kareivjus, komunistus viņš attēlo spilgtos, sulīgos toņos sarkanu figūru veidolā (sarkanais ikonu glezniecībā ir ne tikai dievišķības krāsa, bet arī asins – Kristus simbols, viņa grēka izpirkšanas upuris; raksturīgi, ka mākslinieks izmanto šādu krāsu, lai piešķirtu zemnieku un strādnieku lietai dievišķās misijas nozīmi). Varoņa figūra vienmēr ir proporcionāla, attēlota darbības dinamikā vai sekojot kādam aicinājumam. Visbiežāk tas ir gara auguma atlētiskas miesas būves vīrietis. Komunists – nākotnes dzīves vēstnesis, ļaunu ceļvedis uz taisnības valstību. Majakovskis bija pārliecināts ne tikai par “radības kroni”, bet arī par cilvēka esības “augstāko dievišķību” (no šejienes arī pārliecība, ka tuvākajā nākotnē piedzims jaunais Cilvēks “par pašu dievu līdzcietīgāks un labāks”) (Шалков 2008, 27).

Majakovska varoņi tiek tēloti kā teurgi, kuri rada jaunu pasauli: “3. Spiežam uz arodbiedrībām. 4. Ar tām uz komūnas sauli saimniecību pacelsim” (GPP Nr. 11, februāris 1921 “Arodbiedrību kustības nedēļa. Stipriniet arodbiedrības!”). Kā rakstīja T. Skripka, dzejnieks savā daiļradē apgalvoja, ka “Vecās Derības dievu laikmetam, jaunajai Kristus ērai jāmainās ar Svētā Gara jaunāko vēsturi, jeseņinisko “revolūciju virs zemes un debesīs”” (Скрипка 2004, 95).

Padomju varas ienaidnieki tiek attēloti neproporcionāli, ar uzpūstiem vēderiem, viņu pozas nedabiskas, tiem raksturīgas tumšas krāsas netīros toņos. Ienaidnieki neiederas jaunajā pasaulē, nodod sevi ar katru žestu. “ROSTA logos” Nr. 424 “Ar Poliju miers” Vrangeļa attēlojums, krītot Melnajā jūrā, ir tuvs dēmonu ikonogrāfijai. Piemēram, ikonā “Septiņu pakāpju svēto erceņģeļu tēli” arhistratēģis Mihails nogāž sātānu, arī V. Vasņecova gleznā “Ercēņģelis Mihails nogāž sātānu” (1914–1915), dēmonu figūras ir nekustīgas, eņģeļa šķēpa notriektas, viņu ķermeņi nedabīgi pavērsti, dēmoni tiek nogāzti bezdibēnī. Tāpat “ROSTA logos” Vrangelis strauji krīt jūrā. Viņam ir ļaunuma izķēmota seja, atņirgti zobi, viņš ir zaudējis savu ieroci, izpletis rokas, atmuguriski lido ūdenī. Padomju varas ienaidnieku nomešanas tēlojums atspoguļojas arī “ROSTA logos” Nr. 182 “Grāvis”: “6. Tagad uzbērsim sīkos sulaiņus, ar Vrangeli kārtīgi aiztaisīsim spraugas.”

“ROSTA logos” Majakovskis vēršas pie Vecās Derības un Jaunās Derības vēstures, Apokalipses tēla, izmanto baznīcas slāvu leksiku. Tradicionālie Bībeles tēli viņam iegūst jaunu skanējumu. Piemēram, “kāpnes uz debesīm” (kāpnes no Jēkaba sapņa: “Un viņam bija sapnis: Lūk, uz zemes bija kāpnes uzslīetas, bet to augšgals sniedzās debesīs, un lūk, Dieva eņģeļi kāpa pa tām augšup un lejup. Un redzi, tas

Kungs stāvēja augšgalā un sacīja: "Es esmu Abrahāma, tava tēva, Dievs un Īzāka Dievs"" (Pirmā Mozus grām. 28:12-13)) kļūst par simbolu ceļam uz labklājību virs zemes. "ROSTA logos" Nr. 314 (1920. g. septembris) lasām: "Pelēkie! Uz jums kliežam lejup mēs", kāpnes neved uz debesīm, bet uz komunismu – "par laimi vienīgās kāpnes".

Bētlēmes zvaigzni, kas apspīd visu pasauli, Majakovskis pārveido par "sarkanu komētu" vai "sarkanu zvaigzni": "Astes komēta – "visu varu Padomēm" – nesās pār veco un jauno pasauli. Buržuj, neapturēsi! Velti nepūlies! Bēdz šausmās no sarkanās komētas. Un drīz visa pasaule, protams, sekos sarkanai piecstaru zvaigznei." ("Sarkanā parādība", ROSTA Nr. 4, 1919. g. novembris)

Leģendu par trīs ķēniņu parādīšanos Majakovskis pārveidoja par "buržuāziskajiem" Ziemassvētkiem. Ķēniņi, sekojot Bētlemes zvaigznei, devās aiznest dāvanas jaundzimušajam Kristum ("Un redzi, zvaigzne, ko tie bija redzējuši austrumu zemē, gāja tiem pa priekšu un nostājās pār namu, kurā bija bērns" (Mateja evaņģēlijs 2:9)). Mūsdienu ķēniņus – "sarkanarmieti, zemnieku, strādnieku" – sarkanā zvaigzne ved uz komunismu: "Tai apmaiņā vēsture veido jaunu leģendu. Sekojiet naktī vispasaules sarkanai zvaigznei, jūs, sarkanarmieti, zemniek, strādniek – gaišās komūnas ķēniņi!" (ROSTA b/Nr. "Ziemassvētku numurs", 1920. g. 4. janvāris, 68)

Lai aprakstītu cīņu ar buržuāziju, Majakovskis izmanto glābšanas retoriku, atbrīvošanos no maldiem, iznākšanu no nakts tumsas dienas gaismā, raksturīgu evaņģēliskajiem Kristus sprediķiem, svētās Jeruzalemes aprakstu "Jāņa Atklāsmes grāmatā" ("Tur nebūs vairs nakts, ne sveces, ne saules gaismas tiem nebūs vajadzīga; jo Kungs Dievs izlies gaismu pār viņiem, un viņi valdīs mūžīgi mūžam" (Jāņa Atklāsmes grām. 22:5)): "Mēs izrāpjamies virsotnē no buržuāzijas nakts. Ko darīt, lai mēs nenokristu lejā? Vajag, lai partijā būtu saliedēts proletariāts. Glābiņš – komunismā" (ROSTA Nr. 322, 1920. g. septembris, 160), "8. Bet pani – demolētāji, tumsas sējēji" (ROSTA Nr. 102, 1920. g. jūnijs), "3. Ja gribi redzēt gaišo dienu, ātrāk piespraud sarkanarmieša zvaigzni" (ROSTA Nr. 130, 1920. g. jūnijs).

Evaņģēliskais Kristus aicinājums – "dod tam, kas tevi lūdz" – palīdzēt trūkumcietējiem, nesēt naidu un ļaunumu ("Un kas ar tevi grib tiesāties un ņemt tavus svārkus, tam atdod arī mēteli" (Mateja evaņģēlijs 5:40)) Majakovskim pārvērtās par palīdzības saucieni frontei: "Biedri! Tavs aizstāvis bieži cieš badu. Ja tev ir divas maizes – vienu atdod sarkanarmietim! Paēdušam viegla uzvara" (ROSTA 362), "Pilsoni! Sarkanarmietim auksti! Ja tev ir lieks šinelis – atdod sarkanarmietim! Un Sarkanā Armija ies, lai uzvarētu!", "Pilsoni! Sarkanarmietis, kurš tevi aizstāv, ir bez apaviem. Ja tev ir lieks pāris – atdod sarkanarmietim!" (ROSTA Nr. 352, 354, 1920. g. septembris–oktobris). Tādi paši imperatīvi atkārtojas ar aicinājumu mobilizēt strādniekus, bez kuru darba aizmugurē var iztikt, tāpat atdot fronti grāmatas, cimdus, apavus, velteņus, lieku veļas kārtu (ROSTA Nr. 355, 357, 358, 360, 361, 362, 409, 1920. g. septembris–oktobris).

Cīņu ar baltgvardiem Majakovskis tāpat apgaismoja ar evaņģēlisko priekšstatu palīdzību. Kristus teica, ka viņa sprediķis izmainīs cilvēkus, nošķirs atkritējus no tiem, kas būs gatavi sekot viņa vārdam: "Nedomājiet, ka es esmu nācis mieru atnest virs zemes; es neesmu nācis atnest mieru, bet zobenu. Es esmu nācis cilvēku savest naidā ar viņa tēvu, un meitu ar viņas māti, un vedeklu ar viņas vīra māti."

(Mateja evaņģēlijs 10:34-35) Tāpat Majakovskis apliecina to, ka cilvēki, pieņēmuši komunistiskos ideālus, cīnīsies par to realizēšanu. Un, kamēr turpinās šis karš, virs zemes nebūs miera: “1. Divās līdzīgās daļās sašķēlusies vecā buržuāziskā pasaule. 2. Viņi. 3. Un mēs. 4. Kam tiks uzvara: mums? 5. vai viņiem? 6. Kā tad – izburbušai cūkai tikt galā ar strādnieku muskuļu dzelzi! Skaidrs – mēs uzvarēsim!” (ROSTA 151 “Lai dzīvo III Internacionāle”, 1920. g. jūlijs, 112)

Majakovskis izmanto raksturīgo evaņģēlisko sprediķu leksiku. Imperatīvā par rūpniecības atdzimšanu, infrastrukturā atjaunošanu bieži parādās vārdi par augšāmcelšanos, kuras priekšstats Jaunajā Derībā pasvīturo Kristus dievišķo dabu: “Tiklīdz augšāmcelties šis ceļš, uz nākotni trauksimies zem Padomju karoga.” (ROSTA Nr. 648, 1920. g. decembris) “3. Divkāršosies spēks, kurš iegūst ogles. 4. Augšāmcelties fabrika un atmaksāsies simtkārtīgi”, “Komūna augšāmcelās – dzied strādnieki, – pašķirieties mūsu priekšā, kuri ir citādi! .. ” (“Lieldienas”, 449)

“Partijas aicinājuma dārdi” no “ROSTA logiem” Nr. 413 (1920. g. oktobris) atgādina Dieva balsi no Apokalipses, kura sludina par lielas nelaimes beigām un aicina ticīgos Dieva valstībā: “Un es dzirdēju stipru balsi no troņa sakām: “Redzi, Dieva mājoklis pie cilvēkiem, viņš mājās viņu vidū, un tie būs viņa ļaudis, un Dievs pats būs ar viņiem.”” (Jāņa Atklāsmes grām. 21:3) Partijas balss jādzird un jāpieņem visiem cilvēkiem: “Tāpēc katram vajadzīgam strādniekam ir jābūt mobilizētam. Steidzieties, biedri, pēc partijas aicinājuma dārdiem!”

Plakāti aicina padomju pilsoņus uz saulaino nākotni, solot labklājību virs zemes. Majakovskim ceļš uz komunismu – tas ir ceļš uz atjaunotu pasauli bez bēdām un ciešanām (“Ceļš iemīts ar darbu uz jauno dzīvi. Prom no ceļa, parazitīti un niecības! Saule, rasini sarkanu zeltu, – mēs ejam pretim jaunai dzīvei!” (ROSTA Nr. 3, 1920. g. janvāris). Aprakstot šo virzību, dzejnieks izmanto baznīcas slāvu vārdus un izteicienus: “1. Biedri! Ērkšķains uz komūnu ceļš. 2. Komūnas avangards labi jāapauj. 3. Ērkšķus nolauzīs sarkanarmieša kāja. 4. Un tad bez aiztures soļo uz komūnu.” (ROSTA Nr. 409, 1920. g. oktobris) Priekšstats par pašos pamatos mainīto pasauli rodas no “Jāņa Atklāsmes grāmatas” nodaļām: “Es redzēju jaunu debesi un jaunu zemi, jo pirmā debess un pirmā zeme bija zudusi, un jūras vairs nav” (Jāņa Atklāsmes grām. 21:1), “Tas, kas sēdēja goda krēslā, teica: “Redzi, visu es daru jaunu”” (Jāņa Atklāsmes grām. 21:5). “ROSTAS logos” tiek radīts apsolītās zemes, paradīzes tēls, uz kuru tiecas cilvēki: “1. Aizmirsīsim kareivju dienestu! 2. Aizmirsīsim badu! 3. Aizmirsīsim aukstumu un nelaimes. 4. Tikko baronu iemetīsim Melnajā jūrā!” (ROSTA Nr. 426 (1920. g. oktobris) Priekšstats, ko rada Majakovskis, ir alūzija, tuva praviešu pārpilnīgai dzīvei Dieva valstībā bez nāves, slimībām, kariem: “Viņš nožāvēs visas asaras no viņu acīm, nāves vairs nebūs, nedz bēdu, nedz vaidu, nedz sāpju vairs nebūs, jo kas bija, ir pagājis” (Jāņa Atklāsmes grām. 21:4), “Viņas ielas vidū un upei abās pusēs bija dzīvības koks, tas nesa augļus divpadsmit reizes, katru mēnesi savu augli, un viņa lapas bija tautām par dziedināšanu” (Jāņa Atklāsmes grām. 22:2). “Logā” “Zemnieka nedēļa” dzejnieks zīmē ideālu, nedaudz mietpilsonisku nākotnes dzīvi pārpilnībā: “4. Fabrikas sāks dūmot, tiklīdz strādnieks piecēdīsies. 5. Jaunas izkaptis iemirdzēsies, 6. iemirdzēsies iedzīve, 7. katūna kalni uzgāzīsies. [...] 9. Un tagadējās dzīves vietā vecās lupatās un netīrībā 10. būs tāda dzīve, ka vai muti ieplet!” (ROSTA Nr. 200, 1920. g. augusts)

"ROSTA logi" ir unikāls sintētisks žanrs, kurā visi vārdiskie un gleznieciskie līdzekļi vērsti uz aģitāciju. Bībeliskā tēlainība, alūzijas caurvij šos plakātus visos līmeņos. Majakovskis izmanto baznīcas slāvu leksiku, svinīgo psalmu ritmu, ikonu glezniecībai raksturīgo kolorīto risinājumu, kompozicionālo novietojumu, lai apliecinātu jauno varu, transformē Veco Derību un Jauno Derību, un apokaliptiskos priekšstatus. Tādi plakāti bija viegli uztverami valsts iedzīvotājiem, jaunās varas lēmumi tika pasniegti ļaudīm pierastās kategorijās, Bībeles alūzijas uzsvēra strādnieku un zemnieku darba nozīmīgumu, pielīdzināja to jaunas pasaules radīšanai.

No krievu valodas tulkojusi *Mg. sc. philol.* Viktorija Pakalnišķe

LITERATŪRA

- Шалков, Д. Ю. Библейские мотивы и образы в творчестве В. В. Маяковского 1912–1918 годов: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.01 / Ставроп. гос. ун-т. Ростов-на-Дону, 2008.
- Скрипка, Т. В. Концепция человека в дореволюционном творчестве Маяковского. Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Таганрог, 2004.
- Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Москва: Худож. лит., 1955–1961.

Summary

In "Satirical windows of ROSTA and Glavpolitprosvet" (1919–1922) – agitational posters covering war, political and social topics – V. Mayakovsky uses biblical imagery, motifs and lexicon. In the drawings one can discern icon-painting techniques and coloristic scores. Using artistic tools familiar and understandable to the general public, he promotes the ideas of the Soviet government, explains and justifies the aims and means of its establishment; creates a new world by turning to traditional symbols.

Keywords: *works of V. Mayakovsky, Mayakovsky as an artist, "Satirical windows of ROSTA", intermedia.*

Postapokaliptiskā pasaule Amandas Aizpurietes dzejā: krājuma “Turp” piemēri

Post-Apocalyptic World of Amanda Aizpuriete Poetry: Examples of Collection of Poems “Turp”

Ingus Barovskis

Latvijas Universitāte

Humanitāro zinātņu fakultāte

Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

E-pasts: ingus.barovskis@lais.lv

Rakstā aplūkots viens no pēdējiem dzejnieces Amandas Aizpurietes krājumiem “Turp”, kas minētās autore dzejas kopainā ienes jaunu autore interpretāciju par laiku un telpu, veidojot atmiņu par zaudēto paradīzi reminiscences un atsauces uz pasaules radīšanu no jauna postapokaliptiskā situācijā. Krājuma iedalījums septiņos dzejoļu ciklos, izrietot no to nosaukumu tēmas kontekstā, paver arī citu skatījumu, veidojot sasauci ar Bībeles sižetā redzamo pasaules radīšanu sešās dienās un septīto kā Radītāja atpūtas dienu. Liriskā varone ar šiem septiņiem cikliem izstāsta savas postapokaliptiskās pasaules detaļas, atzīstas vientulībā, sarūgtinājumā, bet vienlaikus paliekot spīta robežās, kaut arī padodoties esamības gūstam. Tā ir nosacīta attīrīšanās – varētu teikt, ka simboliski grēku plūdi, pēc kuriem liriskā varone stāsta atmiņas par zaudēto paradīzi.

Raksturvārdi: Amanda Aizpuriete, postapokaliptisks, sievietes pasaule, zaudētā paradīze, radīšana, pilsēta, sirreālisms, simbolisms.

Dzejniece Amanda Aizpuriete pieder pie paaudzes, kas dzejas telpā ienāk 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā līdz ar tādiem autoriem kā Klāvs Elsbergs, Guntars Godiņš, Pēters Brūveris, Māris Melgalvs un citi. Tas ir laiks, kad, no vienas puses, dzejā veidojas jauns skatījums un pilnīgi citāda pasaules izpratne nekā iepriekšējos gados, bet, no otras puses, jaunie autori, balstoties uz jau dzejā esošām vērtībām, izvērš citādu skatījumu un attieksmi pret tām. 70. gadu beigu un 80. gadu sākuma dzeja vērtējama kopumā nevienprātīgi, līdz šim laikam dzejas telpā pamatvērtības nosaka un novatorismu pauž tādi autori kā Vizma Belševica, Māris Čaklais, Imants Ziedonis, Knuts Skujenieks, Monta Kroma un vēl daudzi citi, bet 80. gadu jaunās paaudzes dzejnieki nāk ar savu atšķirīgu skatījumu uz dzejā jau iestrādātajām pamatvērtībām. Piemēram, mainās dzejas adresāts – iepriekšējās paaudzes uzrunā ļaudis, bet jaunā paaudze uzrunā individualitāti. Laikmeta kritikā veidojas polemika par jauno dzeju, pārmetot jaunajai paaudzei ideālu un atbildības nepietiekamību un stājas nenoteiktību (pēc: Čaklā 2013: 145). Tā kā Amandas Aizpurietes dzeja pieder pie šī laika jauno autoru dzejas, arī A. Aizpuriete tiek vērtēta šādā kontekstā, piemēram, V. Ķikāna pārmetumi Aizpurietei par tīšanos noslēpumainības plīvuros un

atsvešinātības attiecību pieņemšanu (Ķikāns 1986: 2) sasaucas ar laikmetā valdošajiem dzejas procesiem. Tomēr tas ir arī laiks, kad sāk dominēt racionāls pragmatisms, kura dēļ pieprasītie ideāli un tēmas mainās, jaunie autori ienāk ar savu pieredzi, poētika balstās uz paradoksiem. Kā uzskata literatūrzinātniece Inta Čaklā, jaunās paaudzes autori norobežojas nevis no literārās tradīcijas, bet no dzīves tradīcijas. Tas arī veido 80. gadu jaunās paaudzes autoru pasaules redzējumu un kultūrpieredzi (pēc: Čaklā 2013: 146). Dzejas priekšplānā tiek izvirzīts nevis īpašs varonis, bet ikdienas cilvēks, liriskais es, mazais cilvēks vienkāršās ikdienas situācijās. Šī laika dzejai raksturīgās pazīmes veidojas, jaunajiem autoriem augot pilnīgi citā pasaules uztveres un vērtību sistēmā, kas arī rada atšķirīgu attieksmi un kritiskāku pieeju iepriekšējā laikā veidotām pamatvērtībām. Šāds process ir ciklisks, jebkura jauna paaudze nāk ar savu skatījumu uz jau esošo, kā arī ar atšķirīgu attieksmi pret pasauli. Dzejas vērts kļūst viss apkārtējais, kas iezīmē jau minēto lielā varoņa zudumu vai vismaz aktualitātes mazināšanos. Rezumējot – 80. gadu jaunās paaudzes dzeja ir sarežģīts mehānisms ar dažādām iezīmēm, tā sasaucas ar tiem procesiem un domāšanas izmaiņām, kas notiek sabiedrībā šajā laikā. Dzejā tas ieved atšķirīgu attieksmi un skatījumu.

Šādā vispārējā dzejas kontekstā tiek izdots arī pirmais A. Aizpurietes krājums “Nāks dārzā māte” (1980), kas organiski iekļaujas 80. gadu dzejas kontekstā, kaut gan laikmeta kritika krājumu uztver sašaurināti, uzskatot, ka A. Aizpurietes deklarētā galvenā dzīves jēga ir būt sievai un mātei, kuras pienākums ir iekurt ģimenes pavardu uz mīlestības pamata, tāpēc skumjas izraisa tukšais nams un vientulība, tomēr arī uzsverot, ka krājumā ir maz no ikdienas (pēc: Leite 1985: 137). Taču jau šajā krājumā iezīmējas tas, ko G. Berelis dēvē par maigo apokalipsi (Berelis 2004) – nemitīgu balansēšanu uz bezdibeņa malas. Līdz ar to apokalipses moments autore dzejā nav jauna parādība, taču šeit aplūkotajā krājumā tas kļūst koncentrētāks, veidojot īpatnu lirisko pasauli. A. Aizpurietes dzejai raksturīgā poētika veidojas no smalkiem mājiem, niansēm, klusinātām metaforām. Liriskā varone, kas balansē virs bezdibeņa, ir dziļi iesakņojies tēls, to īpaši apliecina autore vienīgā romāna “Nakts peldētāja” (2000) otrās daļas sižets – tiek meklēta bez vēsts pazudusī tulkotāja Vita Laukmane, kuras pazušanas mistērija tā arī netiek atrisināta, toties ar metaforikas un vārdu simbolikas palīdzību romānā autore veido priekšstatu par eksistenci kā peldēšanos virs bezdibeņa, nezīnot, kurā brīdī “peldētājs”, t. i., cilvēks, nogrimis. Turklāt, šādā eksistencē nogrimstot, gaidāma neatgriezeniska pazušana.

A. Aizpurietes izdoto krājumu kontekstā nosacīti rodas priekšstats, ka tiek izmantots klasiskais romantismam raksturīgais paņēmiens, kurā tiek pretstatīta dzeja un dzīve (pēc: Yeats 1900), taču šāda pazīme A. Aizpurietes lirikas kontekstā ir mānīga. Dzeja nesimbolizē citu pasauli, kas ir labāka vai augstāka par reālo, tāpat tā neved uz izeju no liriskās varones esamības sloga. Dzeja simbolizē esamības formu kā pašu par sevi, līdz ar to viss ir dzejas vērts. Šajā kontekstā A. Aizpuriete pārstāv tos autorus (spilgtākā pārstāve, piemēram, Velga Krile), kuriem dzeja–realitāte–dzīve nav šķirama no paša autora personības un domāšanas; kopumā arī A. Aizpurietes dzeja iezīmē šādu daiļrades–eksistences formu. Tomēr, it īpaši pirmajos divos krājumos, vērojamas romantismam raksturīgas ietekmes un estetizēta vide, rudenīgas ainavas, veci dārzi, ceļi, arī rezignācija un tieksme pēc harmonijas, bet vienlaikus

ir apziņa, ka šī harmonija ir bīstama. Sākot ar krājumiem “Nākamais autobuss” (1990) un “Pēdējā vasara” (1995), dzejā notiek tāds kā nosacīts lūzums, izteiksmes ziņā dzeja kļūst skarbāka, atsedzas primitīvais, ikdienas realitāte un tās skarbuma poētika. Dzeja vienlaikus kļūst izteikti tēlojoša, tajā vērojams emocionāls vēsums, uz ko savā recenzijā par krājumu “Kāpu iela” (1986) jau norāda literatūrzinātniece Anita Rožkalne (Rožkalne 1986: 124), tas gan precīzāk būtu dēvējams par rezignāciju, noguruma izjūtu, zināmu nolemtību – jau minēto vientulības izjūtu. Šī iezīme saglabājas visos autore krājumos, maksimumu sasniedzot krājumā “Turp”.

Krājums tiek izdots 2013. gadā, to atzinīgi vērtē literatūrkritiķi, krājums saņem Ojāra Vācieša literāro prēmiju, konkurējot ar tādiem autoriem kā Andra Manfelde, Leons Briedis, Sergejs Timofejevs, Māris Salējs, Edvīns Raups, Marts Pujāts. Tas nenoliedzami apliecina krājuma augsto māksliniecisko kvalitāti un kopainā ar paša krājuma analīzi norāda, ka tas ir viens no labākajiem A. Aizpurietes izdotajiem dzejas krājumiem līdz pat šim brīdim.

Tāpat šis ir uzskatāms par vienu no simbolu ziņā piepildītākajiem krājumiem, kur simboliska nozīme ir ne tikai dzejas tekstos realizētajiem tēliem, piemēram, laikam, “pamestajai pilsētai”, apokalipsei, bet arī paša krājuma uzbūvei. Tas iedalīts septiņos sižetiskos ciklos, veidojot atsauces uz Bībelē esošo pasaules radīšanas ideju. A. Aizpurietes postapokaliptiskā pasaule tiek veidota no šiem septiņiem cikliem, sākot ar nodaļu “Pilmnēness plakankalne”, kur ievaddzejolis jau piesaka notikušo katastrofu un mirušu pasauli, kurā ir tikai mirklis un mirušie – “velēniešu sejas mirdzošā sniegā”¹ (Aizpuriete 2013: 10), taču vienlaikus arī “nākotnes atspīdums” (Aizpuriete 2013: 10), kas norāda uz šīs jaunpieteiktās pasaules turpināšanos. Krājums šajā kontekstā noslēdzas ar ciklu “Kauguru čigānietes”, kur A. Aizpurietes dzejai raksturīgais čigānu tēls iezīmē perifērās būtnes, kas ir jaunās pēcpasaules iedzīvotāju simbols, taču arī tikai vēsts, sirreāli tēli.

Apokalipses (grieķu val. ‘atklāsme’) ideja bibliskajos motīvos balstās uz Jāņa atklāsmes grāmatas saturu, kur Dievs izpauž Jānim pasaules gala notikumus. Ārpus atklāsmes grāmatas apokalipses idejas atrodamas Daniela grāmatas 7–12 nodaļā, Jesajas grāmatas 24–27, Ecekiela grāmatas 37–41 un Caharijas grāmatas 9–12 nodaļā. Apokalipses ideja tās bibliskajā kontekstā ir teoloģiski sarežģīts jautājums, tāpēc rakstā dziļi analizēta netiks. Pastāv uzskats, ka apokaliptiskā literatūra ir sarakstīta laikā, kad bija jāievēro īpaša piesardzība, tāpēc izmantoti simboli un tēli, turklāt simbolisms rada mistērijas elementu klātbūtni saistībā ar laiku un telpu (pēc: Stefanovic 2002: 38), kas arī parādās A. Aizpurietes krājumā. Simbolika sasaucas arī ar atklāsmes grāmatā redzamajiem simboliem, piemēram, krājuma iedalījums septiņās nodaļās un septiņi eņģeļi, kuri bazūnējot atver

¹ Gan šeit, gan turpmāk visi dzejas teksti citēti, saglabājot krājumā esošo interpunkciju. Atsevišķs jautājums, kas nosacīti sasaucas ar krājuma simbolisko segumu, ir dzejoļos lietotā vai, precīzāk, nelietotā interpunkcija; vienīgā pieturzīme (izņemot jautājumzīmes un daudzpunktes) parādās krājuma pēdējā dzejolī. Ir pamats pieņemt, ka arī valodiskā līmenī krājumā laika plūdums parādīts kā bezpieturzīmju forma, un vienīgais gadījums, kad tiek lietota pieturzīme, ir krājuma pēdējais dzejolis, par kura simboliku – tālāk rakstā.

zīmogus – līdzīgi arī Aizpurietes liriskā varone ar katru nodaļu atklāj kādu jaunu tēlotās dzejas pasaules aspektu. Izteikti krājuma kontekstā ar apokalipses ideju biblišķajā kontekstā sasauca jau minētā atklāsmes ideja, tas ir galvenais faktors, ar kuru tiek būvēta A. Aizpurietes krājuma postapokalīptiskā vide – liriskā varone ir nonākusi situācijā, kad viss ir skaidri redzams, saprotams un noticis, jaunā pasaule ir biedējoša, taču “šeit baiļu vairs nav” (Aizpuriete 2013: 56), liriskā varone pieņem pasauli tādu, kāda tā ir, reflektējot par to. Šeit iezīmējas jau krājuma pamatideja par postapokalīpses situāciju – pasaule ir mainījusies, tā ir atklājusies, parādījusi visu slēpto, briesmīgo, nostādījusi lirisko varoni situācijā, kurā ir iespējams atskatīties un reflektēt par kādu notikušu laika momentu. A. Aizpurietes dzejā apokalīptiskie simboli definē notikušu laika momentu un dzejas liriskā varoņa eksistence noris jau pēc šiem notikumiem. Nosacīti varētu teikt, ka līdz ar iepriekšējiem krājumiem tiek ievadīta ideja par apokalīpsi, kas vēlāk attīstās par krājumā “Turp” tēloto postapokalīptisko pasauli. Sākotnējos krājumos lirisko varoni definē interpretācija par dzīvi, kas pakļāvusies dziestošai asinsritei, bet šajā krājumā to simbolizē “vecas piezīmju grāmatiņas” (Aizpuriete 2013: 7) – tā tad nevis pati dzīve, bet gan piezīmes par to. Taču postapokalīpsē nenozīmē dzīvības izbeigšanos, A. Aizpurietes dzejas pasauli apdzīvo jau minētie perifērās pasaules simboli – čigānietes, gotu meičas un nodeguša cirka tēli, sirreālas karaļvalsts galminieki, raganas, kas pārvērš pielūdžējus par krupjiem vai prinčiem. Postapokalīptiskajai pasaulei raksturīga sirreāla ainava, veidojot sirreālisma virziena iezīmēm raksturīgo norobežošanu no ārpasaulē (Tabūns 2008: 143), kas krājumā izpaužas kā liriskā varoņa eksistence tikai savā pasaulē. Taču vienlaikus jāsecina – citas pasaules liriskajam varonim autores tēlotajā realitātē vairs nav.

Ārpus šiem cikliem paliek četri dzejoļi, kuri kalpo kā ievads/pieteikums turpmāk sekojošajā postapokalīptiskās pasaules pārradīšanas procesā, – iezīmē simboliskās apokalīpses brīdi, kā arī nosaka kritērijus tālāk sekojošajam procesam. Krājuma ievaddzejoļi “Brīva kā verdzene” redzama bezierobežojuma brīvības ideja – situācijai, kad pasaule ir nonākusi pēcapokalīpses stadijā un vairs nav nekādu ierobežojumu. Cilvēks tiek traktēts kā pasaules vergs, iesliecoties eksistenciālisma idejās, taču tagad, kad pasaule ir beigusies, nav vairs nepieciešamības pēc vergiem un vergu brīvība ir “kā vējš kurš netiek no zemes projām” (Aizpuriete 2013: 4). Šāds verga brīvums caurvij lielākoties visu krājumā ietvertu dzejas tekstu domu: liriskā varone var brīvi atstāstīt notikušo, taču ideja par to, ka liriskā varone ir tikai verdzene, proti, viņai paliek “verga brīvība”, viņa “apzinās brīvību”, bet nebūt nav brīva. Vienlaikus tas arī piesaka uzsvērumu uz sievietes pasauli, vārdos nepateiktu vēlmi būt piederīgai, vajadzīgai, kur brīvība var būt arī biedējoša, jo rada vientulību. Iespējams saskatīt sievietes un vīrieša pasaules nošķirumu, liriskā varone eksistē vīriešu pasaulē, kas ir gājusi bojā, un “vismaz mani vārdi aizpeld tajā upē kurai ir sievietes vārds” (Aizpuriete 2013: 8). Taču šis motīvs izteikti krājumā nav izvērst.

Nākamais ārpus cikliem esošais dzejoļis “vecā piezīmju grāmatiņa” simboliski ievada atmiņu pasaulē, kur “gramatiskās kļūdas cīnās par pastāvēšanas tiesībām faktu kļūdas kļūst par vēsturi” (Aizpuriete 2013: 7), tas ir pagājuša laika simbols; laika, kas saglabājies tikai reminiscenču formā, kur patiesais un izdomātais ir kļuvuši par nedalāmu veselumu, konkrēti – par tēlu, kas veido liriskā varoņa līdzšinējo pasauli

un eksistenci un no kura liriskā varone arī nespēja atbrīvoties, jo laiks ir nebeidzams. Tas ir pāri stāvošs pār apokaliptisko pasauli kā upe, kurā aizplūst pasacītie vārdi (piemēram, dzejolis “apaugu zirnekļtīkliem un nepasacītiem vārdiem”). To simboli-zē pēdējā ievaddzejoļu kopas dzejoļī izmantotais domu važu tēls:

rēģi čiepj mūsu domas
savij tās važās
žvadzina (Aizpuriete 2013: 9)

Šeit iezīmējas arī vēl kāda krājuma īpatnība – skaņu izpratne un skaņas, kas raksturīgas šai liriskās varones jaunajai pasaulei. Tā nav bezskaņu pasaule, destruk-turizētās skaņas iezīmē tās jauno esamības formu un īpatnības. Rēģi, kas žvadzina domu ķēdes, sirmi vilki, kas gaudo grieķiski, un citi ir simboliski tēli, kas veido šīs postapokaliptiskās pasaules ainavas pilnīgumu.

Kā jau tika minēts, krājuma pamatuzbūvi veido septiņi dzejoļu cikli: “Pilmnē-ness plakankalne”, kurā iezīmējas apjausma, ka “vēl jau tiksimies mijkrēšļa godībās veļos” (Aizpuriete 2013: 13), tad “Pamestā pilsēta”, kas iezīmē postapokaliptiskās telpas ainavu, pēc tam seko cikls “Vientuļie bērni”, akcentējot vientulību un meklē-jumus pēc izdomāta tuva tēla, tam seko “Turp”, “Padošanās”, “Tālāk”. Pēdējais cikls krājumā ir “Kauguru čigānietes”, kurā čigānietes tēlā simboliski rezumēta cena, kas maksājama par dzīvi – vienlaikus brīvas un laika nesaistītas, bet tai pašā laikā arī destrukturizētas un perifērijā esošas būtnes.

Krājumā izteikti tiek veidota sakrālā un profānā sadursme, kaut gan tas nav au-torei sevišķi raksturīgs paņēmieni, vērtējot ne tikai šeit apskatītā krājuma kontekstā. Parādās vidus un perifērijas motīvs, veidojot liriskās pasaules ainavu, kur būtisks ir attīrīšanas faktors – lirisko varoni veido un maina tēlotās pasaules situācija. Gan centra–perifērijas ideja, gan arī kardinālu pārmaiņu ideja parādās jau apgalvojumā “pasaules gals apstājas nomalē mūsu māja ir centrā” (Aizpuriete 2013: 9). Tātad vecā pasaule ir gājusi bojā un liriskā varone atrodas tādā kā pēceigu stadijā, kad iespējami divi sižetiskie risinājumi – jaunas pasaules radīšana vai palikšana tajā, ko autore pati vēlāk definē kā “starpstaciju starp anekdoti un nāvi” (Aizpuriete 2013: 49). Minētajos septiņos ciklos notiek ne tikai reminiscences par bijušo, bet arī šīs jaunās pasaules radīšana, ko iniciē laiks, kas ir īpaši sakralizēts. Tas ir ne tikai laiks kā sākuma un beigu punkts, bet arī laiks, kas simboliski kļūst par pasaules pārveidotāju. Laiks, tā virzība un ienestās maiņas nosacīti simbolizē iznīcību, pār-maiņas, bet vienlaikus attīra liriskās varones laiktelpu. Laika motīvs ir tas, kas vijas cauri visam krājumam, sākot jau ar ārpusciklu dzejoļiem, līdz pat pēdējam ciklam, kur laika motīvs rezumējas kopsavelkošā, noslēdzošā dzejoļī:

gar krastu aizej, pēdas neatstājot
lai viļņi skūpstā basās kājas
lai vējš uz tevis spēlē melodiju
pavisam vienkāršu
lai notiek viss
pavisam vienkārši (Aizpuriete 2013: 78)

Konkrētajā dzejolī arī parādās sasauces ar A. Aizpurietei raksturīgo ūdens simbolikas lietojumu, kur ūdens, vairākkārt jūra, līcis tiek personificēts, piemēram, 1990. gada krājumā “Nākamais autobuss” ļoti spilgts ir dzejolis “es mīlēju šo nolādēto līci” (Aizpuriete 1990: 69), kur ūdens, resp., līcis, tiek personificēts – tas ir draugs, pie kura liriskā varone ciemojas, bet kuru ļauj nogalināt; nav konkretizēts kam, iespējams, ūdens paša plūdumam, kas tāpat simbolizē laika plūdumu.

Par postapokalipses ainavu krājuma liriskās varones pasaules redzējumā iespējams runāt vairākos slāņos, ainavu iezīmē visam krājumam caurvīti simboli un motīvi. Viens no būtiskākajiem šiem motīviem ir jau minētais laika motīvs, kas tiek izvērstis visplašāk. Laiks ir sākums un beigas, un šajās laika beigās šobrīd atrodas liriskā varone, atskatoties uz pārpalikušo, uz to, kas ir bijis pirms laika beigām, vienlaikus arī brīžiem rezignēti, brīžiem atgriežoties jau pie minētajām romantisma iezīmēm, stāstīdama par esošo.

Uz šādu pieteikumu norāda jau krājuma nosaukuma simbolika – “Turp”, kas skaidrojama vismaz divos veidos, no viena skatījuma “turp” ir saprotams kā laika virzība uz priekšu, nenovēršamo, bet no otra skatījuma šis jēdziens norāda uz pasaules pārradīšanu liriskā varoņa realitātes ietvaros. “Turp” ir kā vēl vārdu neieguvusi jaunā pasaule, kurš veidojies situācijā, kad pasaule ir jau beigusies. Simboliskā kontekstā jau pats krājuma nosaukums ievada pasaulē, kurā ir nepieciešama virzība uz ko jaunu, jo tas, kas ir bijis, ir beidzies un liriskā varone atrodas “starpstacijā”.

Protams, tikpat krājuma nosaukuma simbolika ir vērtējama kā aicinājums ieskatīties krājumā liriskās varones postapokaliptiskajā pasaulē, tātad doties “turp”, iekšā pēcapokalipses telpā.

Krājuma nosaukuma idejiskais segums parādās arī dzejoļu ciklā ar tādu pašu nosaukumu un rezumē vismaz vienu no tā simboliskajām jēgām – turp, tas ir kaut kur nezināmā laiktelpā. Autore raksta:

košos grafiti no būdu sienām noskalo lietus
 vēl ir pilnas debesis pelēku putnu
 vēl es cauri šai pasaulei ietu un ietu
 kurp? (Aizpuriete 2013: 43)

Atbilde, kas ir šis “kurp?”, netiek sniegta visā krājumā. Liriskā varone vēlas kustību, darbību, bet tajā pašā laikā tam trūkst seguma un mērķa apziņas. Turp simbolizē gājieni cauri *laika lietavām*, un līdz ar to iespējams secināt, ka liriskā varoņa eksistences forma un vienlaikus arī galamērķis ir tieši šis gājiens cauri laikam. Šajā kontekstā parādās eksistenciālisma iezīmes, liriskā varone mēģina apzināties savu vietu pasaulē, kura ir gājusi bojā un kurai tas vairs nav piederīgs.

Laiks un tā modifikācijas simboliskā plāksnē iezīmē trīs formas – laiks, kas ir noticis, laiks kas notiek, un pēclaiks jeb pēcapokalipse, kurā šobrīd atrodas liriskā varone. Laiks turklāt ir ne tikai sākums un beigas, bet arī tas, kas veido pasauli tādu, kāda tā ir, rada pamesto pilsētu, kas savukārt veido pilnīgi citu liriskā varoņa izpratni par savu vietu pasaulē. Varētu teikt, ka autore nerunā par laiku kā plūstamību, bet gan domā par laiku pēc tam, kad laiks ir apstājies, tas simboliski tiek ietverts tādos tēlos kā veca piezīmju grāmatiņa, kurā “faktu kļūdas kļūst par vēsturi” (Aizpuriete

2013: 7) un kura atrodas “uz ielas vājā nekurp” (Aizpuriete 2013: 7), pelnos, kuri kādam ir “jāsaslauka un jāpalaiž brīvē” (Aizpuriete 2013: 39), augumi, kas cīnās ar laiku, un lietas, kas noveco.

Laika definēšanai autore mēdz izmantot arī no pasaku motīviem aizgūtas sākumformulas, piemēram, “kad mūsu karalis vēl bija mazgadīgs princis” (Aizpuriete 2013: 21), kas šajā gadījumā rada sasauces ar Oskara Vailda “Laimīgo princi” un autore dzejas kontekstā norāda uz laika beigām – zaudētās paradīzes motīvu, kas caurvijas visam krājumam, īpaši tiekot akcentēts ciklā “Vientuļie bērni”.

Laiks tiek definēts arī kā mirklīgums, kaut kas gaistošs, uzsvērta tā vērtība un cena – “tikai šis mirklis ar mirušu zvaigžņu riekšavu kabatā un rēķinu par vakardienas svētku salūtu pastkastītē” (Aizpuriete 2013: 10). Rēķins par jau notikušo ir noturīgs motīvs A. Aizpurietes dzejā vispār – tiek maksāts ar dzīvi.

Otrs postapokalipses simboliskais loks ir brīvība, kādai ir pakļauta krājuma liriskā varone, turklāt šī brīvība robežojas ar nevajadzības apziņu.

Postapokaliptiskās pasaules ainavu veido arī nošķirums centrs–perifērija, sakrālāis–profānais, taču tas tiek dekonstruēts. Autore raksta: “pasaules gals apstājās nomalē mūsu māja ir centrā” (Aizpuriete 2013: 9), kas iezīmē citu pavērsienu postapokaliptiskās pasaules telpas analizē, proti, apokalipse nav globāla, līdz ar to liriskajai varonei vēl paliek kāda nedefinēta vieta kosmosa telpā. Sakrālā–profānā nošķirums redzams arī gaiša bērna tēlā, kas pretstatāms vēlēniešiem, pagājības rēģiem, pasaulei, kas gājusi bojā vispār: “sārtas ir manas delnas, kad mazdēlu ceļu opā” (Aizpuriete 2013: 17). Tā ir turpināšanās ideja. Nosacīti liriskās varones būtībā vērojama arī pieskaršanās radīšanas faktoram: “es bez vēstures, neglīta kā pasaules sākums” (Aizpuriete 2013: 31), kas ietver jēgu par laiku, kurš nācis pār liriskā varoņa pasauli, attīrījis to, apstājis, un līdz ar to iespējams būvēt jaunu vēsturi, t. i., sevi.

Postapokaliptiskā pasaule krājumā būvēta vizuāla, tajā iespējams izšķirt vairākus autore paņēmienu, ar kādiem šādu dzejas pasauli radīt. Viens no šādiem veidiem ir kultūrkode, piemēram, atsauce uz Marku Šagālu – autore raksta: “pasaule joprojām spēlē marku šagālu” (Aizpuriete 2013: 50). M. Šagāls ir viens no modernisma sākumposma autoriem, kam raksturīgas simbolisma, kubisma un fovisma iezīmes, veidojot deformētu, saasinātu, sašķeltu un trauksmes un kustības pilnu pasauli, un tādu pasauli redz A. Aizpurietes liriskā varone. Liriskā varoņa pasaule ir sašķelta, deformēta. Atšķirībā no M. Šagāla, Aizpurietes postapokaliptiskā pasaule ir mazkrāsaina, krāsu kodi lielākoties saistās ar pelēko, tumšo, ar mēnessgaismu, no kā izriet bezkrāsainība. Krāsainums ir bijis, taču tas ir beidzies.

Viens no izteiktākajiem postapokaliptiskās pasaules atveidojumiem redzams dzejoļu ciklā “Pamestā pilsēta”, kur jau cikla nosaukums piesaka deformācijas, ainaviskās uzbūves īpatnības – tukšu telpu, kurā ir palikušas tikai lietas un sirreālas būtnes. Tas ir arī valodiski vissmagnējākais un noslogotākais cikls. Taču vienlaikus tā ir arī atmiņu reminiscence par laika virzību brīdī, kad laiks ir apstājies, vienlaikus arī sirreāla vīzija par postapokaliptisku ainavu. Pilsēta ir pamesta, par to ir palikušas tikai atmiņas. Vienlaikus tieši šajā ciklā visizteiktāk redzams arī zudušās paradīzes simbols:

ziemā lielām pārslām sniga mocarta mūzika
pavasārī no ēģiptes atļaidās pasakas

vasarā ziedošās pilsētas laukumos pikojāmie ar pērno sniegu
 rudenī aizmirsām nomirt
 rītos gar logiem peldēja zelta zivis
 dienvīdus ēnas paslēpās vīna glāzēs
 vakaros cirkā asiņojošām plaukstām aplaudējām skumīgiem
 klauniem
 naktīs pieglaudāmie bezgalībai (Aizpuriete 2013: 19)

Līdzīga zudušās paradīzes ideja turpinās arī nākamajā ciklā “Vientuļie bērni”, kur raksturīgs tās simbols ir dārzs:

dārzā skumīgi smaržo salijuši flokši
 gliemeži lien pa kājām
 izgaro pēdējā krutkas pudele
 delīriķis gana savus rozā krokodilus
 dārza īpašnice lūdz uzrakstīt viņai dzejoli [...] (Aizpuriete 2013: 48)

Vienlaikus ciklā “Pamestā pilsēta” arī konkrētāk tiek definēts tas, kas patiesībā A. Aizpurietes dzejas kontekstā ir saprotams ar jēdzienu “apokalipse”, un šajā gadījumā postapokalipse. Tā ir norobežošanās un attālināšanās no ikdienišķās identitātes un tās meklējumiem, kas rezumējas gan krājuma pēdējā dzejolī, kur tiek minēta vēlme pēc tā, “lai notiek viss pavisam vienkārši” (Aizpuriete 2013: 78), gan arī šajā ciklā. Norobežošanās no identitātes rāda maskas motīvs, kas atklājas cikla otrajā dzejolī “mans draugs pazuda maskuballē” (Aizpuriete 2013: 20), kur viena no maskas simboliskajām nozīmēm ir slēpšanās, pazušana, identitātes zudums (Cirlot 1971: 205). Cikls ir veidots pakāpeniski, atklājot šīs mītiskās pamestās pilsētas stāstu, ko stāsta pamestajā pilsētā palikušī liriskā varone. Cikla pirmajā dzejolī “ziemā lielām pārslām sniga mocarta mūzika” parādīta idilliska ainava, kas ir vairāk raksturīga kādam no A. Aizpurietes pirmajiem krājumiem, bet tālāk, jau sākot ar dzejoli “mans draugs pazuda maskuballē”, atklājas sabrukšanas un destrūkcijas motīvu kopa – pilsētas iemītnieki zaudē identitāti, pēc tam notiek atgriešanās pie zaudētās paradīzes motīva (jau pieminētā saspēle ar O. Vailda “Laimīgo princi” dzejolī “kad mūsu karalis vēl bija mazgadīgs princis”) un pasakas realitātes, piemēram, dzejolī “mazā namiņā pilsētas nomalē dzīvoja trīs skaistas māsas”.

Būtisks ir leļļu teātra bez lellēm (“smilšu vētra bija aizrāvusi prom tuksneši visas lelles” (Aizpuriete 2013: 23)) tēls, ko autore izmanto ciklā un kas simbolizē tēlotās pilsētas spēles un teātra elementus – visā ciklā tieši teātris, cirka izrāde un ar to saistītās lietas norāda uz atstāta situāciju – liriskā varone ārpusaules norises uztver attālināti, distancējoties no tām, tādējādi virzoties sirreālisma virzienā. Pilsēta ir pamesta tāpēc, ka tās dzīve un cilvēki ir kļuvuši par balagānu. Dzejolī “reiz sensenos laikos pilsētā ieradās leļļu teātris” atainoto varoņu kopa rada atsaucis uz viduslaiku farsa teātri un tā tipiskajiem tēliem (Knight 1991: 158), kas dzejolī transformēti drosmīgajā bruņniekā, rijīgajā pūkī, uzticīgajā daiļajā lēdijā un neuzticīgajā lēdijā, arī stulbajā laulenī, tiesnesī, attapīgajā kalpotājā u. c. Šie tēli, kaut gan parādās tikai vienā no visiem krājuma tekstiem, simbolizē zudušās paradīzes

ideju un vienlaikus farsu, veidojot savdabīgas binārās opozīcijas nopietnība–farsu, paradīze–balagāns ideju, kas norāda uz šādas pasaules nenoturīgumu – apokalipse ir tikai loģisks iznākums.

Distancēšanās ideju ietver arī dzejolis “mūsu pilsētā cilvēkiem patika rakstīt vēstules” (Aizpuriete 2013: 25), taču tās ir anonīmas, turklāt vēstule simboliski ietver ierobežotu komunikācijas formu. Nodegušais cirks un secinājumi, ka “klauni māca citiem, ko paši neprot” (Aizpuriete 2013: 26), ir kā simboliskas norādes uz jau minēto atsvešināšanos – klaunāde kā eksistences veids. Līdzīgu motīvu ietver arī debesis, kas šajā pilsētā ir tēlotas gandrīz vai kā narkotiskas, kas ievēl cilvēku, liekot uz tām lūkoties, tādējādi aizmirstot reālo pasauli:

mūsu pilsētai piederēja visskaistākās debesis
tajās palūkojies cilvēks sāka liksmi dungot (Aizpuriete 2013: 27)

Cikls noslēdzas ar pilsētas iemītnieku pazušanu nākotnē, tādējādi veidojot pamesto pilsētu, par kuru palikuši tikai stāsti krājuma liriskās varones paudumā. Šajā ciklā ietvertā alegorija, šķiet, visprecīzāk izpaužas dzejoļa “kad mūsu karalis” rindās “bet sapņi spītīgi atsacījās krāsoties melni vai pelēki” (Aizpuriete 2013: 21), kas ļauj raksturot tēlotās pamestās pilsētas būtību pretstatu pāros krāsains–nekrāsains, dzīvs–nedzīvs, apdzīvots–pamests.

Pamestajā pilsētā kādreiz, pirms apokalipses, ir koncentrējušās visas ieceres, ilgas, poētika, kas šajā atstāta brīdī ir tikai atmiņas par zaudētu paradīzi un rāda apstājušos laiku. Taču krājumā, tiesa, nākamajā ciklā, tiek arī definēta nepieciešamība pēc pārejas situācijām, jo “ievainota roze smaržo daudz stiprāk nekā māsas nevainīgās” (Aizpuriete 2013: 40).

Cikls noslēdzas ar dzejoli “uz spoguļzāli aizej”, taču spoguļu vairs nav, tie ir sasisti, simbolizējot identitātes zudumu un galēju transformāciju, bet vienlaikus arī norādot uz pašpietiekamību šajā sirreālajā telpā:

pie žurkām aizej
paskaties
kā cilvēks top par žurku
un izvelc savu embriju
no alķīmiķa burkas
un spoguļdrumslas sabāz kabatās
tad tava spoguļzāle vienmēr būs ar tevi
tāpat kā liktenis ar savu devīgumu (Aizpuriete 2013: 33)

Pēc šī cikla seko cikls “Vientuļie bērni”, kur no jauna iezīmējas zaudētās paradīzes ideja, taču šoreiz tā tiek tēlota ar citiem simboliem. Viens no izteiktākajiem ir māsas – iztēlotas vai zudušas – tēls, kas A. Aizpurietes dzejā parādās vairākkārt, piemēram, krājumā “Nākamais autobuss” esošajā dzejolī, kurā bende izpilda nāvesodu liriskās varones mātai. Krājumā “Turp” tēlotā māsa nav uztverama kā reāls tēls, tā ir katras sievietes otra puse, ja šī otra puse neeksistē, tas rada vientuļo bērnu:

sievietes
meklē māsu
bet es piedzimu vientuļais bērns (Aizpuriete 2013: 34)

Šajā cikla ievaddzejoļī liriskā varone skaidri apzinās, ka ir piederīga pie šiem vientuļajiem bērniem, un tālākajos cikla tekstos māsa/otrais “es” tiek izdomāts. Kopumā šis tēls norāda uz postapokalīpses ideju – liriskā varone ir zaudējusi ne tikai laiktelpu, bet arī savu “otro pusi”, daļu no sevis. Ciklā tiek koncentrēta visa liriskās varones tukšuma sajūta, kādu veido eksistence pasaulē, kura pārdzīvojusti katastrofu, tāpat šis cikls ir loģisks ievads nākamajam ciklam ar nosaukumu “Turp”. Tas ir arī visīsākais cikls, kas ietver nekurienu ideju – dzeja, kur to nevienam nevajag, un brūces, kas ir vienīgais, ko drīkst ņemt līdzi, ejot cauri laika lietavām (pēc: Aizpuriete 2013: 46).

Daudz citādāka postapokalīptiska aina veidojas ciklā “Padošanās”, kas īsteno lielākoties visu šo motīvu līdz maksimālam līmenim. Šķiet, ka šī cikla galvenā ideja balstās uz teikumu “tā es beidzos” (Aizpuriete 2013: 47, 48), kas atkārtojas vairākos cikla dzejoļos – liriskā varone norobežojas (“beidzas”) no pasaules, kura “spēlē Marku Šagālu” (Aizpuriete 2013: 50), tāpat balstās uz kultūratsaucēm, uz spēles un cirka ideju. Tajā pašā laikā tas ir arī jau citas pasaules pieteikums, kurā nav laika, bet kurā liriskā varone ir padevusies kaut kam gūstā.

Pulksteņu šeit nav tāpat nav arī laika [...]
šeit nav džungļu un tīģeru (Aizpuriete 2013: 49)

Pasaules gals tiek atkārtoti salīdzināts ar tīģeri, kas guļ pie sapņa durvīm. Tāpat pasaules gals ir jau pagājis, bet nav arī sapņa, jo sapnis ir iespējams tikai līdz ar laika plūstamību, bet vienlaikus arī “nevar aizvērt pēdējās durvis, pēdējo durvju nav” (Aizpuriete 2013: 49). Pieņemams, ka šajā brīdī liriskā varone ir padevusies gūstā idejai par jaunu paradīzes dārzu.

Šajā ciklā atjaunojas raksturīgais idilliskā dārza motīvs. Tas redzams arī cikla dzejoļī, kur tiek uzsvērtā vārda nozīme (ar vārdu šeit domājot simbolisku līmeni – vārds kā dzīvība, eksistence, vārds kā laika forma):

agrāk skopojos ar vārdiem
baidījos pateikt par daudz
šeit baiļu vairs nav (Aizpuriete 2013: 56)

Cikls noslēdzas ar laika definējumiem – tukšais laiks, aizlienētais laiks, tas ir laiks, kas simbolizē šīs un citas pasaules saskarsmi, proti, “trejdeviņi sirdspuksti pēc pusnakts”, tāpat beigu nav.

Ciklam “Padošanās” seko vēl viens cikls, kas jēdzieniski un saturiski saistās ar iepriekšējo, proti, “Tālāk”, kur realitāte tiek raksturota kā nenotikusi pasaule, kas tulkojama nosapņotā valodā. Esamība tiek definēta kā atmiņu muzejs, kurā liriskā varone stāsta stāstu kādam (varbūt sev), iespējams, pat neeksistējošam tēlam, jo “apmeklētāji nāk reti” (Aizpuriete 2013: 67). Liriskā varone ir nonākusi “aiz robežas”

(Aizpuriete 2013: 65), kurā ir “nenokavējamais laiks”, proti, mūžības simbols, bet vienlaikus arī parādās atdzimšanas ideja, pārveidošanās ideja:

[..] ja ilgi skatās
var redzēt
kā čokurains pumpurs
izgludinās samtainā lapā [...] (Aizpuriete 2013: 72)

Krājums noslēdzas ar ciklu “Kauguru čigānietes”, kur viena no tēmām ir uzsvērtā cenas nozīme, par vērtīgākām uzskatot tieši cilvēciskās attiecības, par ko jāmaksā ar visu. Bet tajā pašā laikā, kā jau iepriekš tika minēts, čigāniešu tēlos iemiesojas perifēru būtņu, jaunās pēcpasaules iedzīvotāju simboli, vienlaikus sirreāli, iedomāti. Bet tikpat tā ir apziņa, ka nekas nav maināms – pasaule ir nemainīga un viss ir tikai vēsts.

Atgriezoties pie krājuma iedalījuma septiņos ciklos un tā sasauces ar Bībeles 1. Mozus grāmatas 1. nodaļā esošo radīšanas mītu, kur Dievs pasauli rada sešās dienās, lai arī pēdējā (septītā) diena ir atpūtas diena (pēc: Bībele 2012), A. Aizpurietes “Turp” postapokaliptiskā pasaule tiek radīta līdzīgā veidā, kur pēdējais, septītais, cikls simboliski kļūst par liriskās varones atpūtas dienu, kad laiks un telpa koncentrējas konkrētos čigāniešu tēlos, kas iezīmē aizgājuša laika tēlus, tagadnes un pagātnes vienojošo elementu. Tas ir nosacīts pārradīšanas atstāta process – liriskā varone ar šiem septiņiem cikliem izstāsta savas postapokaliptiskās pasaules detaļas, atzīstas vientulībā, sarūgtinājumā, bet vienlaikus paliek spīta robežās, kaut arī padodas esamības gūstam. Tā ir nosacīta attīrīšanās, varētu teikt – simboliski grēku plūdi, pēc kuriem liriskā varone stāsta atmiņas par zaudēto paradīzi. Iezīmējas sirreāla pasaules aina, kas pārpilna simboliskiem tēliem un vienlaikus ietiecas eksistenciālās šausmās.

Ne jau apkārtējā pasaule ir nonākusi postapokalipses situācijā, tāda ir liriskā varoņa iekšējā pasaule, un līdz ar to arī ārējā pasaule tiek saskatīta tāda pati. Liriskais “es” nonācis jaunā esamībā un rezignēti atskatās uz jau notikušo, taču vienlaikus secina, ka pēc šīs jaunās esamības formas vairs nekas neeksistē.

A. Aizpurietes krājuma galvenā ideja ir atskatīšanās uz jau notikušu laiku un pagājušu pasauli. Liriskā varone iziet cauri septiņiem lokiem, stāstot par minēto pasauli un iezīmējot to postapokalipses stadijā. Vienlaikus tā ir patiesības un rezumējuma situācija, atklāsmes brīdis, kurā liriskā varone nonāk pie secinājuma par zaudētās paradīzes ideju, bet tajā pašā laikā pie jaunas esamības formas. Lai gan šī jaunā esamības forma ir sastingusi jautājumā par to, kas ir aiz krājumā uzstādītā “turp”. Liriskā varone zaudē ne tikai laiktelpu, bet arī savu otru pusi, daļu no sevis, kas ir palikusi “pagājušajā”, bijušajā pasaulē.

Krājums nenoliedzami ir viens no A. Aizpurietes labākajiem krājumiem, kurā funkcionē sarežģīti simboli un pasaules uztveres modelis, gan sasaucoties ar bibliskajiem sižetiem, gan tomēr turpinot A. Aizpurietes daiļradē jau kopš pirmajiem krājumiem iezīmēto tēmu loku.

LITERATŪRA

- Aizpuriete, A. (2013) *Turp*. Rīga: Pētergailis.
- Aizpuriete, A. (1990) *Nākamais autobuss*. Rīga: Liesma.
- Bībele*. (2012) Rīga: Latvijas Bībeles biedrība.
- Berelis, G. (2004) *A. Aizpurietes protrets*. Pieejams: <http://www.literature.lv/lv/dbase/portrets.php?id=26> (skatīts 18.10.2015.).
- Cirlot, E. J. (1971) *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge.
- Čaklā, I. (2013) Kas dzīvo vārdos. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts.
- Knight, A. E. (1991) France. In: *Theatre of Medieval Europe. New Research in Early Drama*. Ed. Eckehard Simon. New York: Cambridge University Press.
- Ķikāns, V. (1986) Kā dzīvo dzejas pamatvārdi. *Literatūra un Māksla*. 1986, 13. jūn.
- Leite, V. (1985) 80. gadu debitanti dzejā. *Kritikas gadagrāmata 13*. Rīga: Liesma.
- Rožkalne, A. (1986) Dvēseli pasacīt vārdā. *Karogs*, Nr. 12, 1986, 124.–125. lpp.
- Stefanovic, R. (2002) *Revelation of Jesus Christ. Commentary on the Book of Revelation*. Michigan: Andrews University Press.
- Tabūns, B. (2008) *Modernisma virzieni latviešu literatūrā*. Rīga: Zinātne.
- Yeats, W. (1900) The Symbolism in Poetry. Pieejams: https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1900_yeats.html (skatīts 18.10.2015.).

Summary

This article reviews one of the last poetry collections by the poet Amanda Aizpuriete, titled “Turp”, which brings a new view of time and space into this poet’s verse as a whole by forming a flash of a memory of the lost paradise, referring to a creation of a post-apocalyptic world. This collection contains 7 cycles of poems that form a new view by referring to the Bible’s version of creation in 6 days and the 7th day as the one when the creator rested. The lyrical hero in these 7 cycles describes the details of the post-apocalyptic world, admits her loneliness, disappointment, but at the same time she remains quite persevering, although she allows the captivity of existence imprison her. It is a partial cleansing – as a symbolical Great Flood, brought upon humanity because of its sins, and afterwards the lyrical hero recounts her memories of the lost paradise.

Keywords: *Poetry of Amanda Aizpuriete, post-apocalypse, women’s world, lost paradise, creation, city, surrealism, symbolism.*

**Pārdomas par garīgām un materiālām vērtībām,
lasot Māras Svīres romānu
“... un neuzzinās neviens”**

***Reflection Upon Spiritual and Material Values,
Reading Novel of Māra Svīre,
“... And No One Will Know”***

Aija Priedīte

Čiekurkalna 2. līnija 16, Rīga, LV-1026

E-pasts: priedite.ajia@lu.lv

Diskusija “Reliģija un literatūra” ir tāds pats izaicinājums kā “politika un literatūra”, par ko sabiedrības diskusijas sit augstu vilni sakarā ar Raiņa un Aspazijas gadu. Jautājums paliek, kādu vēstījumu lasītājam sniedz rakstnieka piedāvātais teksts? Reliģiju varam lielos vilcienos uztvert kā cilvēku dzīves un sadzīves vērtību sistēmas sakārtošanu kāda garīga ietvara robežās. Šis ietvars dod cilvēkam norādījumus, kā dzīvot, kā atšķirt labu no ļauna, un dzīve šī ietvara robežās sniedz cilvēkam zināmu drošību. Taču, sekojot Latvijas ikdienas notikumiem iekšpolitikā un ārpolitikā, sadzīvē utt., šķiet, ka šādas vērtību sistēmas un garīga ietvara nemaz nav vai arī ka tas ir šķietams vai tīri formāls, padomju laika un izolētas sabiedrības kredo. Šādu vērtību un garīguma trūkuma uzskatāmu piemēru literatūrā sniedz Māras Svīres kriminālromāns “... un neuzzinās neviens”. To, ka šī romāna notikumi nav tikai izklaide kaislas mīlas un noziegumu aprakstu mīlētājiem, bet ir pārdomu vērti vērtību jautājumu kontekstā, pastiprina rakstnieces intriģējošais priekšvārds: “Romānā aprakstītais notikums ir patiess no sākuma līdz beigām, turpretim darbojošās personas izdomātas – arī no sākuma līdz beigām.” Svīres romāns rāda, ka izklaides literatūra var ietvert nopietnu sabiedrības un politisko procesu kritiku.

Raksturvārdi: vērtību sistēma, desmit bausļu kritēriji, kriminālromāns kā vērtību trūkuma mēraukla.

Kad 2013. gada rudenī iznāca Māras Svīres romāns “... un neuzzinās neviens”, mani kā literatūras zinātnieci intriģēja, kā Māra Svīre tikusi galā ar kriminālromāna žanru. Jāatzīst, to viņa ir veikusi teicami, uzskatāmi savirknējot personāžu dzīvi ar augstāk stāvošo varu, tiesībsargājošām iestādēm, šādi atspoguļojot diezgan plašu sabiedrības slāni. Satura detaļās redzama viņas juristes izglītība un pieredze. Taču, kā var nodoties teorētiskai literārai analīzei, ja aprakstītais ir par dzīvi ap mums, par mums un mūsu kaimiņiem. Neviļus jādombā, cik viegli pats vari nonākt nopietnās nepatikšanās, pateicoties kādai apšaubāmai liecībai. Pierādi nu, ka esi nevainīgs! Tas, savukārt, liek domāt par vērtībām, par garīgām vērtībām, arī par kristīgām vērtībām,

par kurām tika lauzti šķēpi diskusijās par Satversmes preambulu¹. Tieši šo kristīgās filozofijas vērtību trūkums, ka liela mūsu sabiedrības daļa nekad nav dzirdējusi “Tad nu visu, ko jūs gribat, lai cilvēki jums dara, tāpat darait arī jūs viņiem” (pieejams: <http://bdl.lv/bibele/Matt/7/12>, skatīts 11.10.2014.), piesaistīja manu interesi. Ar to negribu teikt, ka sabiedrība būtu jāpakļauj kaut kādam reliģijas diktātam, nebūt nē, bet kristīgo vērtību filozofija, īpaši Jaunā Derība, uzskatāmi skaidro, kā atšķirt labo no ļaunā, ko nozīmē zēlastība un atbildība pret citu cilvēku, kas, manuprāt, ir nepieciešams demokrātiskā valstī, jo, ja klibo šīs vērtības, klibo pati sabiedrība un arī demokrātija.

Neatkarīgi no tā, vai cilvēks sevi uzskata par reliģisku vai nereliģisku, Eiropā mēs visi dzīvojam vairāk vai mazāk kristīgās ticības normu iespaidā. Par to ir gādājusī Eiropas vēsture. Kā māksl, mūziku, arhitektūru, literatūru un valodu gadsimtiem caurauž Bībeles motīvi un filozofija, tā arī mūsu tiesvedība, izglītība un audzināšana ir saistīta ar kristīgās ticības vērtību ietvaru. Bet kas notiek, ja šī garīgā ietvara nav, vai tad sabrūk arī cilvēka vērtību sistēma, viņa spējas atšķirt labo no ļaunā? Šādas pārdomas rodas, lasot Māras Svīres romānu “... un neuzzinās neviens”.

Romāna saturs īsumā šāds. Pirmajā daļā uzzinām, ka Filips Johansons jau skolas laikā jūsmo par skolas biedreni Hedvīgu Klaucēnu, taču viņai ir tikai acis priekš kāda cita. 15 gadus pēc skolas beigšanas kādā klases salidojumā viņi atkal satiekas. Tagad Filips ir kāda ietekmīga Jelgavas uzņēmuma līdzīpašnieks, precējies, aug divi dēli. Hedvīga, savukārt, jau sen ir šķīrusies, audzina meitu un strādā nīkuļojošā firmelē bez nākotnes perspektīvas. Filips piedāvā viņai darbu, vēlāk viņu apprec (kā Hedvīga pati saka, “dabūjama vienīgi komplektā ar meitu” (Svīre 2013: 17)). Taču Hedvīgai dzīve labklājībā ar Filipu apnīk, pēc dažiem gadiem viņa sāk meklēt sev kādu mīļāko. Viņas pirmo mīļāko nezināmi ļaundari piekauj, un viņš lūdz Hedvīgu ar viņu vairāk nekontaktēties. Ejot mājās pie nākamā mīļākā, Hedvīgai un viņas meitai Aivītai trepju telpā uzbrūk. Hedvīga slimnīcā nomirst no uzbrukumā gūtajiem ievainojumiem.

Otrā romāna daļa apraksta lietas izmeklēšanu un tiesas procesu. Ko dara izmeklētājs, policisti, prokurors, tiesa. Kādas liecības sniedz Aivīta, lai gan īstenībā neko nav redzējusi. Kā tiek atrasti divi vainīgie uz šo apšaubāmo liecību pamata, jo kādam vainīgam taču jābūt. Slepkavībā apsūdz advokātu Vītolu un viņa palīdzi Daigu.

Recenzējot romānu, varētu teikt, ka runa ir par labā, raitā valodā uzrakstītu kaislas mīlestības romānu kriminālā mērcē, ja nebūtu tā, ka romāns detalizēti apraksta attiecīgo personu darbības un bezdarbības motivāciju, kura spilgti demonstrē iepriekš minēto vērtību trūkumu, kas ir tik uzkrītošs un visaptverošs, ka lasītāju pārņem bailes un jautājums, kādā pasaulē mēs īsti dzīvojam?

¹ Pēc garām diskusijām juristu vidē, sabiedrībā un Saeimā par Latvijas Republikas Satversmes papildināšanas nepieciešamību ar preambulu, un it īpaši pieminot, ka pie Latvijas identitātes pieder arī kristīgās vērtības, Saeima 2014. gada 19. jūnijā preambulu pieņēma kā grozījumu Latvijas Republikas Satversmē (stājās spēkā 2014. gada 22. jūlijā). Preambulas saturu skatīt portālā www.likumi.lv.

Pamatā visas reliģijas nosprauž cilvēka dzīvei garīgu ietvaru, jautājums ir par tā interpretāciju, cik fundamentālistiska vai fanātiska tā ir, cik stipri tā tiek piemērota pasaules rituma pastāvīgām izmaiņām. Lai būtu konkrēti kritēriji šī romāna personāža vērtību sistēmas analīzei, šeit izmantošu kristīgās ticības pamatu, Bībeles desmit baušļus, kuri ir vairāk vai mazāk mūsu sociālās dzīves pamats, neskatoties uz to, vai cilvēks zina pašus baušļus vai ne. Protams, šeit varētu arī izvēlēties citus kritēriju avotus, kaut vai mūsu tautasdziesmas, taču desmit baušļos šie kritēriji ir sakoncentrēti un ļoti skaidri un nepārprotami formulēti, turklāt tie ir plaši zināmi un katram viegli pieejami (http://lv.wikipedia.org/wiki/Desmit_bau%C5%A1%C4%BCi (skatīts 11.10.2014.))

1. Es esmu Dievs, Tavs Kungs, tev nebūs citus dievus turēt manā priekšā.
2. Tev nebūs Tā Kunga, sava Dieva, Vārdu nelietīgi valkāt, jo Tas Kungs neatstās nesodītu, kas Viņa vārdu nelietīgi valkā.
3. Tev būs svēto dienu svētīt.
4. Tev būs savu tēvu un māti godāt, lai tev labi klājas un tu ilgi dzīvo virs zemes.
5. Tev nebūs slepkavot.
6. Tev nebūs laulību pārkāpt.
7. Tev nebūs zagt.
8. Tev nebūs nepatiesu liecību dot pret savu tuvāko.
9. Tev nebūs iekārot sava tuvākā namu.
10. Tev nebūs iekārot sava tuvākā sievu, kalpu, kalponi, lopu, nedz ko citu, kas tam pieder.

Ko tad mēs baušļu kontekstā uzzinām par romāna galveno personu rīcību? Hedvigai Klaucēnai Filips kā vīrietis neinteresē, taču, kad viņa uzzina, ka viņš ir bagāta, ievērojama persona Jelgavā un ceļ māju, Hedviga viņu iekāro kā līdzekli, lai tiktu pie bagātības un mājas. Filips izšķiras no iepriekšējās sievas, apprec Hedvigu komplektā ar meitu Aivitu, izpilda visas Hedvigas vēlmes un iegribas. Viss ripo labi daudzu gadu garumā, bet Hedvigai ar to tomēr nepietiek, viņa vēlas arī vīrieti, ko mīlēt. Pirmā tāda izdevība rodas kādā komandējumā, kur viņa satiek zviedru Larsu. Mājās pārbraucot, Filips mana Hedvigas uzvedībā izmaiņas un abu starpā izveidojas nopietns strīds, kurā Filips pārmet sievai, ka tā jaucot gultu ar biznesu. Uz to Hedviga atbild pavisam atklāti:

“[...] Es tiešām jaucu gultu ar biznesu. Kopš tā laika, kad aizgāju pie tevis pieteikties darbā. Tu esi nicība kopš astotās klases! Domā, neredzēju, kā slienādamies lūri manā logā? Tu man bijī tukša vieta... kamēr izrādījās, ka tev palaimējies tikt pie naudas... Bet ja par gultu... Jā! Larss! Beidzot es zinu, kāds ir īsts vīrietis! Un ko esmu zaudējusi, gadiem ilgi gulēdama ar tādu nicību kā tu!” (Svīre 2013: 103)

Hedviga ātri vien saprot, ka savā atklātībā gājusi par tālu, bet par vēlu, pateiktos vārdus vairs nenokert, un nekas vairs nav tā kā agrāk. Un kādu nakti Filips ne no šā, ne no tā paziņo Hedvigai: “ – Ja tu mani pametīsi es tevi nositīšu. – Kāpēc ne viņu – to otru? Hedviga lūkoja jokot, bet jūta, ka pār kailo augumu pārskrien drebuļi.” (Svīre 2013: 104)

Hedviga aizvien biežāk brauc uz Rīgu, paliek pa nakti Filipa Rīgas dzīvoklī. Drīz vien Hedvigai rodas nākamā izdevība laulības pārkāpšanai, kāds mākslas eksperts Kaspars. Filips kaut ko nojaus un iesaista privātdetektīvu, kas apstiprina faktu par Hedvigas mīļāko. Pēc kāda laika Kaspars pazūd un Hedviga uzzina, ka viņš guļ smagi piekauts reanimācijā, droši vien būtu nosists, ja neliešus nebūtu iztraucējis nejaušs garāmgājējs. Pēc ilgāka laika Kaspars piezvana Hedvigai. Notiek šāda saruna:

“ – Mīļais! – Hedviga iegavilējās, [...] Kad tiksimies? Vai varu kā palīdzēt? – Ar šķiršanos. Mēs nedrīkstam vairs satikties, – Kaspars sacīja. [...] Tu esi bīstama sievietē. [...] Daudz esmu domājis, un vienīgi, ja gribu palikt dzīvs, man jāatsakās no tevis, lai cik... [...] Tu pati stāstīji... Vīrs teicis, ka nosītis tevi, ja viņu pametīsi. – Jā... un tad? – Un ko tu atbildēji? Atceries?” (Svīre 2013: 125)

Kad Hedviga pārmet Filipam notikušo, viņš, greizi smīnēdams, naidā nodomā, ka gan jau atradīs ceļu, kā iznīcināt Hedvigu (Svīre 2013: 125–126).

Kas tad īsti saista Filipu ar Hedvigu? Tīri materiālas intereses. Filips iekāro Hedvigas ķermeni, un viņa ir laba, apķērīga darbiniece viņa uzņēmumā, Hedviga ir labs materiāls, laba manta kā viņa privātai, tā arī biznesa dzīvei. Hedviga iekāro Filipa mantu, pats Filips ir šīs skaistās mantas rūgta piedeva, bez kuras diemžēl nevar tikt pie šīs mantas. Atgriežoties pie desmit baušļiem, abi pārkāpj ne tikai bausli par laulības pārkāpšanu, bet arī baušļus par otra mantas un otra laulātā drauga iekārošanu, ar noslepkavošanas domu abi divi vairākkārt rotaļājas, un arī pirmo bausli par elkdievību viņi pārkāpj, jo materiālās intereses abiem ir Dieva jeb garīgā dzīves ietvara vietā.

Tagad dažus vārdus par Aivitu. Māte Aivitu sargā kā jēlu olu un piepilda visas viņas vēlmes. Aivitai tiek pierakstīta diagnoze par šizofrēnijas paveidu, ko viņa, savukārt, izmanto, lai neviens neuzdrošinātos viņas iegribas ierobežot. Aivita ir slinka, neaudzināta, untumaina aprēķinātāja, skolu pametusi un nestrādā, un, kad notiek uzbrukums trepju telpā, uzvedas neadekvāti, viņa žēlo tikai sevi, par māti neliekas zinīs, pievāc mātes rokassomu, jo noder mātes kredītkartes un dārgā kosmētika. Aivitai patīk uzdzīvot, tērēt naudu, pievērst sev uzmanību. Ka pasaulē eksistē citi cilvēki, ka ir kaut kādas dzīves un sadzīves normas un vērtības, ka ir kaut kas vairāk par taustāmu mantu, šķiet, Aivita vispār nekad nav dzirdējusi. Viņai eksistē tikai viņas “es” un nekas vairāk.

Ceturtais bauslis skan: Tev būs savu tēvu un māti godāt, lai tev labi klājas un tu ilgi dzīvo vīrs zemes. Bet Aivitai nav nedz tēva, nedz mātes, ko godāt. Bioloģiskais tēvs atstāj ģimeni agrā Aivitas bērnībā un aizlaižas uz Angliju. Māte ir nodarbināta ar sevi un savām materiālām vērtībām, un tās ir vienīgās vērtības, kuras viņa dod tālāk savai meitai. Ar patēvu Filipu Aivitas attiecības ir sliktas no laika gala, jo Filipam ir zināmas prasības pret Aivitu – kārtība, pieklājība, izglītība, taču Hedviga jebkādu Aivitas audzināšanu nobloķē ar “diagnozi”, ka nedrīkst meiteni satraukt. Tātad, vai mēs varam Aivitu vainot, ka viņa ir tāda – uz sevi koncentrēta, sevī iemīlējusies egoiste? Kur lai viņai rastos kāda vērtību sistēma, kas tad viņai rāda priekšzīmi? Aivitai neviens nav skaidrojis, kas ir labs un kas ir ļauns, viņas vērtību sistēmā viss

ir atļauts, un, ja kādam tas nepatīk, tad savu rīcību var vienmēr attaisnot ar situācijai piemērotiem meliem.

Astotais bauslis skan: Tev nebūs nepatiesu liecību dot pret savu tuvāko. Vienkāršos vārdos tas skan – tev nebūs melot. Pēc uzbrukuma Hedvigai un Aivitai trepju telpā Aivita nonāk galvenās liecinieces lomā. Trepju telpā bija tumšs, uzbrukums notika ātri, un Aivita nav redzējusi neko, var tikai pateikt, ka uzbrukuši divi vīrieši, viens lielāks, otrs mazāks, situācija ar stieni.

Uzbrukuma brīdī Aivitai ir 23 gadi, tātad nobriedusi jauna sieviete, un varētu domāt, ka saprot liecinieka lomu un nopietnību. Taču policijas speciāliste Tamāra sāk tirdīt Aivitu, kura, kā pati Tamāra nodomā, ar laiku ir iejutusies “liecinieces lomā, jūtas nozīmīga un vēlas šo nozīmību attaisnot. Lai nu kā, galvenais, ka runā” (Svīre 2013: 35). Tātad Tamārai ir skaidrs, ka Aivita sāk fantazēt, bet policijas speciālistei vajadzīgas liecības, vajadzīgi rezultāti. Viņa ir apjēgusi Aivitas vājību un viņu izprovocē uz meliem. Aivita, kura patiesībā neko nav redzējusi, ir viegls upuris šai provokācijai un slepkavības izmeklēšanas procesa gaitā pēc vajadzības uzpsiho, šad tad it kā ierauga un atpazīst noziedzniekus. Policijai un izmeklētājam viņa ir un paliek galvenā lieciniece, jo vainīgais ir jāatrod par katru cenu. Aivitai neviens nekad nav skaidrojis astotā bausļa būtību. Viņa pēc vajadzības vienmēr ir melojusi. Patiesība viņas acīs ir viņas attiecīgā mirkļa iegribu un izdevīguma patiesība. Aivita nesaprot, ka ar savām untumainām liecībām sagrauj citu cilvēku dzīvi, šajā gadījumā trīs ģimenes, jo viņa vispār citos cilvēkos neredz cilvēku. Neviens nekad viņai to nav mācījis un skaidrojis (piemēram “līdzību par žēlsirdīgo samarieti” (Lūkas ev. 10,25-37, pieejams: http://www.kalpot.lv/attachments/article/429/Uzdevums.Lidziba_par_zelsirdigo_samarieti.pdf).

Pēc uzbrukuma trepju telpā arī Aivitu aizved uz slimnīcu, bet Aivita slimnīcā māti pat neapmeklē, tikai sūdzas par slimnīcas sliktajām brokastīm. Kad pēc kādas dienas policists ierodas mājās pie Aivitas, lai tālākai izmeklēšanai savāktu Hedvigas mantas, Aivita mātes rokassomu ar visu saturu ir paslēpusi, jo mātes dārgā kosmētika un bankas karte noderēs Aivitai pašai – tās ir Aivitas vērtības. Aivita nesēro pēc mātes, viņai Rīgas dzīvoklī vienai vienkārši ir garlaicīgi. Viņa piezvana draugam Raivim, ka brauc uz mājām Jelgavā. Sarunā ne viens, ne otrs nesaka ne vārda par Hedvigas nāvi, līdzjūtības vietā Raivis Aivitu apsveic kā bagātu mantinieci, un Aivitai tas ir pa prātam.

Kā tad ar tiesībsargājošām iestādēm, policiju, izmeklētājiem, tiesu? Desmit bausļu tiešu pārkāpšanu, ko viņiem varam pārņemt, ir zagšana un liecinieku ietekmēšana. Piemēram, pieminētās izmeklētājas Tamāras mēģinājumi no Aivitas izspiest kādas liecības, vienalga patiesas vai nepatiesas, ka tikai liecības. Otrs piemērs ir policistu rīcība aizdomās turamo mājvietu kratīšanā un mantas konfiskācijā, kas drīzāk uzskatāma par zagšanu, kā arī aizdomās turamo fiziska ietekmēšana, lai tie atzītos slepkavībā (Svīre 2013: 158–163).

Bausļi deklarē, kādus ļaunumus nedrīkst darīt, taču, vai tāds pats ļaunums nav bezdarbība vai pseidodarbība ļaunuma novēršanā un noskaidrošanā? Policijas ziņojumi un veselais saprāts saka: lai atrisinātu smagu noziegumu, izmeklēšanai jānotiek tūlīt, nežēlojot resursus. Šajā sakarībā pirmais jautājums, kas rodas, ir, vai

policija strādā diennakts režīmā vai noteiktas stundas² (sal. Indras Sprances interviju ar prokuroru Pilikseru žurnālā “Ir” (Nr. 44(238), 18. lpp.)), jo ziņojumu par uzbrukumu Hedvigai un Aivitai policija saņem nākamajā rītā pēc uzbrukuma, kad beidzot uz nozieguma vietu arī tiek aizsūtīts policists nemākulis. Kāpēc policija neuzzina, nedarbojas, neuzsāk izmeklēšanu, apkaimes pratināšanu tūlīt pēc uzbrukuma, kad vēl pēdas sadzenamas? Kāpēc *ātrie* (noziegums skaidri redzams), kaimiņi, Hedvigas mīļākais, Aivita tūdaļ neizsauc policiju? Jo netic policijai! Kāpēc netic? Kur te ir pilsoniska rīcība, atbildība par savu tuvāko? Policijā, izmeklēšanā, vēlāk arī tiesā it kā notiek kaut kāda darbība, bet īstenībā nenotiek, prokurors Piliksers intervijā žurnālā “Ir” to sauc par neieinteresētību³. Ja neieinteresētība, kāpēc tad mācās par policistu, izmeklētāju, prokuroru, tiesnesi?

Upuris ir miris, tātad noticis smags noziegums, jāatrod vainīgais. Vainīgā nav, tas sen aizbēdzis, pazudis. Bet vainīgais ir jāatrod, to pieprasa priekšniecība. Balstoties uz galvenās liecinieces šaubīgajām liecībām, tiek aizturēti, aizturēšanas brīdī pat piekauti it kā vainīgie. Viņu alibi netiek ņemti vērā, viņi tiek turēti apcietinājumā, viņu ģimenes sagrautas. Jo kādam, vienai kam, taču jābūt vainīgam! Ja vainīgo nevar atrast, tad kāds jāagrābj un tam jāiestāsta, ka ir vainīgs. Hedvigas un Aivitas apkaime pat netiek nopratināta, tīšām vai netīšām, aiz neprofessionalitātes vai aiz slinkuma (neieinteresētības). Desmit baušļi tā kā netiek pārķēpti, bet veiktais ļaunums jo lielāks. Trīs ģimenes izpostītas uz vairākiem gadiem. Un vainīgo... neuzzinās neviens. Jā, protams, nav tāda baušļa “Tev nebūs savu tuvāko piekaut”. Nav arī tādu baušļu “Tev nebūs pieņemt/izspiest apšaubāmas liecības”, “Tev būs uzņemties atbildību par savu darbību pret savu tuvāko”. Tātad tiesībsargājošās iestādes strādā pēc morālā principa “Kas nav aizliegts, ir atļauts”.

Kad pēc vairākiem gadiem un bezgalīgiem procesiem aizdomās turamos attaisno kā nevainīgus, pateicoties advokāta Vītola un viņa palīdzes Daigas nemitīgai pierādījumam, ka apsūdzētie ir nevainīgi, meklēšanai, romāns noslēdzas ar vēl vienu graujošu atklāsmi. Vainīgais nav atrasts, un abi juristi prāto, kurš varētu būt īstais vainīgais. Daiga tur aizdomās Filipu, ka viņš pasūtījis slepkavu, bet Vītols, savukārt, prāto, vai tikai vainīga nav pati Aivita ar savu draugu Raivi. Meita ierosina un ļauj nosist māti, lai ieriebtu mātes mīļākajam un arī patēvam, lai tiktu pie naudas... lūk, tādas var būt jaunu cilvēku vērtības.

Interesants šajā diskursā ir arī pats romāna nosaukums “... un neuzzinās neviens”, kas mums dod zināmu norādi uz garīga ietvara trūkumu. Kristīgā ticībā Dievs ieņem visuvarenā lomu. Viņš arī ja ne burtiski, tad virtuāli visu redz un visu

² Sal. Indras Sprances interviju ar prokuroru Pilikseru žurnālā “Ir” (Nr. 44(238), 18. lpp.). “Piemēram, manas darbības sākumā 1994. gadā, vakaros izejot uz ielas, redzētu, ka prokuratūras mājā logos ir gaisma. Tagad pulksten piecos, pussešos jau klauvē apkopēja, nevar to darbu paveikt tā... Šajās lietās ir tā – šodien neizdarīsi, bet rīt jau būs par vēlu pierādījumu vākšanai.”

³ Turpat, īpaši 18.–19. lpp.

Sal arī intervijas ar filmas “Modris” režisoru Juri Kursieti. Puķe, I. Staignais attiecību rasols. *Jr*, Nr. 42(236), 23.–26. lpp.; Odiņš, K. Pļavnieku džekiņš uzrunā pasauli (uz vāka: “Filma kā mūsdienu Latvijas portrets”). *Sestdiena*, 24.–30. okt., 2014, 38.–42. lpp.

zina, kas notiek virs zemes. Dievam ir absolūtā kontrole pār visiem cilvēkiem viņu mūža garumā, no viņa neko nevar noslēpt. Bet vai šis kristiešu (arī citu reliģiju) visuvarenais Dievs nav konkretizēts sirdsapziņas fenomena simbols? Ja tu skaidri zini, kas ir labs un kas ir ļauns, un ja tu izdari kaut ko ļaunu, tu apzinies, ka tas ir ļaunums, un piesakās tava sirdsapziņa. Sirdsapziņa ir mūsu virtuālais dievs, kas visu redz un reģistrē. Bet sirdsapziņa darbojas tikai tad, ja zini robežu starp labu un ļaunu. Norādījums romāna virsrakstā, ka neuzzinās neviens, slēpj domu, ka kaut kas var palikt pilnīgs noslēpums, nevienam neatklājams, arī mūsu virtuālajam dievam ne, jo, ja sirdsapziņas nav, nav arī ļaunuma. Un romāna personāžiem sirdsapziņas nav, tātad nav arī ļaunuma, par ko kādam uzzināt. 2015. gadā Saeimā tika velēts daudz laika, lai izglītības sistēmā ieviestu tikumības papildu kritērijus. Kas ir šie tikumības kritēriji? Svīres romāns rāda, ka tikumība – sabiedriskas normas, žēlsirdība, cilvēktiesības – ir vajadzīgas visai sabiedrībai. Bet kur to ņemt un kur to mācīties, ja viena sabiedrības daļa dzīvo padomju laika aizspriedumu mantojumā un kristīgās ticības paudēji Jaunās Derības atvērtās sabiedrības vietā slīgst formālā reliģijas pieejā, gauži attālinātā no mūsdienu dzīves notikumiem un vajadzībām.

LITERATŪRA

Desmit baušļi. Pieejams: http://lv.wikipedia.org/wiki/Desmit_bau%C5%A1%C4%BCi (skatīts 11.10.2014.).

Līdzība par žēlsirdīgo samarieti. Pieejams: http://www.kalpot.lv/attachments/article/429/Lidziba_par_zelsirdigo_samarieti.pdf (skatīts 11.10.2014.).

Mateja evaņģēlijs. Pieejams: <http://bdl.lv/bibele/Matt/7/12> (skatīts 11.10.2014.).

Odiņš, K. (2014) Pļavnieku džekiņš uzrunā pasauli (uz vāka: “Filma kā mūsdienu Latvijas portrets”. *Sestdiena*, 24.–30. okt., 2014, 38.–42. lpp.

Puķe, I. (2014) Staignais attiecību rasols. *Ir*, Nr. 42(236), 2014, 23.–26. lpp.

Sprance, I. (2014) Intervija ar prokuratoru Pilikseru. *Ir*, Nr. 44(238), 2014, 18.–19. lpp.

Svīre, M. (2013) ... *un neuzzinās neviens*. Rīga: Zvaigzne ABC.

Summary

To discuss “Religion and Literature” is as challenging an attempt as to speak of “Politics and Literature”, which at present is a widely discussed topic in relation with the year of Rainis and Aspazija. The point at issue is the message the writer conveys with the text s/he presents to the reader. Largely speaking, religion may be perceived as a value system that determines the arrangement of human life and social interaction within a certain mental framework. This framework instructs how man should live, how s/he should know the difference between good and evil; and life within this framework ensures a certain degree of security. Nonetheless, judging by the events that take place in the interior and foreign affairs of Latvia, the everyday life and existence, the impression is that neither such a system of values, nor mental framework exists at all, or else their existence is illusionary or purely formal, resting on the creed of the soviet times and isolated society. A striking evidence of the lack of moral values is presented in the crime novel “... and no one will know” by Māra Svīre (“... un neuzzinās neviens”). In the Foreword to the book, the author makes an intriguing stress pointing out that the described events are not intended for the fans of passionate

love and crime stories, but should be considered in the context of value issues: “The event described in the novel is real from the beginning to the end; the acting persons, however, are fictional – also from the beginning to the end”. Svīre’s novel shows that entertainment literature can comprise serious criticism of the processes in social and political life.

Keywords: *system of values, criteria of the Ten Commandments, crime novel as a gauge of the lack of values.*

Mācītāja Ralfa Kokina “Kurzemes vilkaču nostāsti” “*Kurzeme Werewolf Tales*” by Pastor Ralfs Kokins

Bārbala Simsons

Apgāds Zvaigzne ABC

K. Valdemāra iela 6, Rīga, LV-1001

E-pasts: Barbala.Stroda@gmail.com

Rakstā apskatīta latviešu teologa, mācītāja Ralfa Kokina grāmata “Kurzemes vilkaču nostāsti” – divpadsmit stāstu krājums, kurā savijas senas un mūsdienīgas Kurzemē noklausītas teiksmas un leģendas par mītisko radījumu – vilkaci, kā arī autobiogrāfiskas bērnības atmiņu skices un metafiziska rakstura pārdomas par Dievu, pasauli, dabu un cilvēka vietu tajā. Rakstā analizēti šausmu un fantāzijas elementi autora literāri apdarinātajos nostāstos, kas ļauj pieskaitīt šo grāmatu pie pagaidām vēl visai trūcīgā šausmu žanra darbu krājuma latviešu literatūrā.

Raksturvārdi: fantāzija, folklorā, kristietība, leģenda, šausmu literatūra.

Tā kā viena no šī krājuma tēmām skar mācītājus literātus, manā uzmanības lokā ir nokļuvis saskaņā ar man pieejamo informāciju vienīgais latviešu tautības mācītājs, kurš mūsdienās sarakstījis grāmatu, ko vismaz daļēji iespējams traktēt kā piederīgu šausmu un fantāzijas žanru literatūrai. Tas ir Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas mācītājs Ralfs Kokins (1968); rakstā apskatīšu viņa grāmatu “Kurzemes vilkaču nostāsti”, tās strukturālās un sižetiskās īpatnības, kā arī žanrisko specifiku.

Grāmata “Kurzemes vilkaču nostāsti” ir izdota 2007. gadā, atkārtots izdevums – 2011. gadā. Tās struktūru veido autora kolēģa mācītāja Jura Rubeņa priekšvārds un divpadsmit dažāda garuma stāsti, kuros savijas autobiogrāfiski tēlojumi, teoloģiskas pārdomas un Kurzemē dažādos laikos noklausīti daļēji folkloristiski stāsti par mītisko radījumu – vilkaci. Par unikālu literāru darbu šo grāmatu iespējams dēvēt no diviem aspektiem. Pirmkārt, tādēļ, ka šo stāstu autors, kā jau minēts, ir teologs, Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes dekāns, kuru, atšķirībā no daudziem amata brāļiem, fantastiskā un mistiskā pasaule intrigē, nevis biedē. Otrkārt, tāpēc, ka grāmatā dominē spēcīgi šausmu žanra elementi, kuri latviešu literatūrā pagaidām pārstāvēti visai trūcīgi.

Grāmatas tapšanu ir iedvesmojusi Ralfa Kokina dziļā interese par folkloru, īpaši dzimtās puses Kurzemes vietējo folkloru. Galveno impulsu sarakstīt grāmatu, kā intervijā raksta autorei atzīst grāmatas autors, devuši gan bērnībā, gan vēlākos dzīves gados Kurzemē dzirdētie nostāsti. To sistemātiskai apzināšanai un vākšanai autors pievērsies 20. gadsimta 90. gadu sākumā un vēlāk vēlreiz – ap gadsimtu miju, atgriezoties no studijām Heidelbergā. Ralfs Kokins arī atzīst, ka grāmatā “Kurzemes

vilkaču nostāsti” nav iekļauts viss savāktais materiāls, un pieļauj, ka kādreiz varētu darbu pie šī materiāla turpināt (Simsons 2013).

“Kurzemes vilkaču nostāstus” patiesībā grūti nosaukt par stāstiem to klasiskajā izpratnē – ar vienotu sižeta līniju, ekspozīciju, kulmināciju, atrisinājumu. Bieži vien katru fragmentu it kā veido divi vai vēl vairāk atsevišķu sižetu, kurus apvieno tikai stāstītāja persona, tie savīti pēc principa “stāsts stāstā”; visbiežāk autobiogrāfisko atmiņu tēlojumā ieplūst kāda – autora bērnībā vai citā dzīves posmā sastapta – cilvēka individuālo atmiņu un piedzīvojumu apraksts, kurā neizbēgami agrāk vai vēlāk parādīsies arī kāds pārdabisks, neizskaidrojams elements. Sarunā Kokins atzīst, ka šos “dabā noklausītos” atmiņu stāstus darba gaitā ir apstrādājis, kompilējis to elementus, meklējis un sapludinājis līdzīgas detaļas, tātad rezultāts uzskatāms nevis par tīru folkloras materiālu, bet par literāru apdari, interpretāciju un pat jaunradi.

Jāatzīst, ka no literārā viedokļa šie stāsti neizceļas ar lielu meistarību, tomēr tajos ir sižetiskais kodols, kas piešķir tekstam dinamismu. Ralfs Kokins raugās uz pasauli ar izbrīnu un bērnišķīgu fascināciju, kā grāmatas ievadā raksta Juris Rubenis, “ar savu atbruņojošo atklātību un patiesīgumu [...] mudina mūs no jauna palūkoties uz it kā saprasto un pašsaprotamo pasauli” (Kokins 2011: 5). Stāstu uzbūve ļauj šos tekstus uztvert drīzāk nevis kā literārus tekstus, bet kā pierakstītus mutvārdu daiļrades vēstījumus, jo tiem piemīt mutvārdu vēstījuma irdenā struktūra – atmiņas vai asociāciju virknes var jebkurā brīdī pārraut pašlaik ritošo stāstījumu un aizsākt jaunu, pēc tam pie pirmā vai nu atgriežoties vai neatgriežoties; liels uzsvars likts uz emociju un izjūtu aprakstiem, pazib retoriski jautājumi, iztēloti “dialogi” ar klausītāju/ lasītāju. Sevišķi šīs iezīmes jūtamas lappusēs, kuras ir gandrīz visos stāstos un kuras var nosaukt par šīs grāmatas meditatīvi teoloģisko aspektu – proti, autors gandrīz katrā stāstā vairākas rindkopas vai lappuses velta izvērstām pārdomām par dažādiem globāliem jautājumiem, visvairāk – par apkārtējās pasaules plašumu, skaistumu un neizdibināmību, par cilvēka postošo ietekmi uz dabu un vidi, par Dieva lomu cilvēka dzīvē. Šo pārdomu didaktiskums un atkārtošanās, no vienas puses, jūtami izjauc pamata stāstījumu burvību, taču, no otras puses, šādi tiek nostiprināts iespaids nevis par stingrās robežās ietvertu literāru darbu, bet vairāk par mutisku vēstījumu, kurā šādi ekskursi pilnībā iederas.

“Par ko vēsta pasaulē sastopamo mūs biedējošo tēlu galerija? Kur tie īstenībā mājō? Mūsos pašos vai ārpus mums? Kas ir “mītisks” un kas ir “reāls” notikums?” (Kokins 2011: 6) Šādus jautājumus grāmatas ievadā uzdod Juris Rubenis, tā iezīmēdams vairākus potenciālos teksta interpretācijas aspektus. Proti: uz “vilkaču stāstiem” iespējams raudzīties gan no tieša skatpunkta, t. i., kā uz dažādos laikposmos noklausītu teiksmu pierakstiem, gan kā uz metaforisku vēstījumu par cilvēka un dabas attiecībām, gan kā uz fantāziju par zemapziņas un simbolu pasaules tēliem jeb, kā raksta pats autors, “.. mūsu sašaurinātās domāšanas un mūsu valodas robežu dēļ pilnu esamību var aprakstīt tikai ar bildēm, tēliem, pasakainiem mitoloģiskiem notikumiem” (Kokins 2011: 70). Intervijā raksta autorei attiecībā uz iespēju stāstus skaidrot arī simboliskā tvērumā autors vēlreiz apstiprina: “To var darīt, jo tie ir zemapziņas, arhetipiski tēli.” (Simsons 2013)

Vispirms īsumā jāraksturo stāstu “meditatīvi teoloģiskā aspekta” ievirze. Savas pārdomas par pasauli autors sāk jau pirmā stāsta vidū ar nopēlumu par mūsdienu cilvēka ikdienas dzīves virspusību, materiālismu un attiecību seklumu un piedāvā savu problēmas risinājumu: “Daudz svarīgāka par virspusēju informāciju ir zināšana, atziņa, kas nāk tikai ar iedziļināšanos kādā konkrētā lietā vai jautājumā.” (Kokins 2011: 117) Uz šīs nots autors sāk būvēt savu spriedumu ķēdīti un kā piemēru pasaules neaptveramībai apskata tieši folklorā sastopamos šausmu, mistikas tēlus: “Iespējams, mums kādreiz ticis dāvāts daudz, bet tieši tas mūs tagad vajā kā ļaunākie nakts murgi. Tagad mēs vairs nezinām, ko iesākt ar to, ko gluži noliegt vis nevaram, bet izskaidrot un sistematizēt nespējam. Vai mēs no kādas esamības daļas būtu atteikušies? Vai mēs patiešām būtu sašaurinājuši pasauli, kurā dzīvojam?” (Kokins 2011: 15) Atbilde, pēc autora domām, jāmeklē atvērtā, bezaizspriedumainā skatījumā uz apkārtējo pasauli un tās neizskaidrojamajiem fenomeniem un atziņā, ka “pasaules izzīņas procesā mēs atrodamies kāda tāla, tāla ceļa pašā, pašā iesākumā. [...] Man šķiet, ka sirds šajā ceļā tiek krietni tālāk un dziļāk par saprātu. Bet vistālāk tomēr tiek bērni un tie nedaudzī pieaugušie, kas vēl spēj saskatīt pasauli kā brīnumu un noslēpumu” (turpat).

Šo apjausmu autors savij kopā ar dievatklāsmi, kas, kā tiek uzsvērts stāstus caurvijošajās biogrāfiskajās atmiņās, autoru pavadījusi jau kopš visagrākās bērnības. Kā atklāts stāstā ar nosaukumu “Āžu kalnu stāsts”, tieši pēc sastapšanās ar neizprotamu, biedējošu parādību šķietami labi pazīstamajos piemājas mežos zēns pirmo reizi apzināti lūdz Dievu, apjaušot, ka pasaule ir bīstama un noslēpumaina. Fantāzijas, mistikas un šausmu stāstu valdzinājumu Kokins atvedina tieši uz šo noslēpumaino pasaules neredzamo slāņu esamību: “Sastopoties ar neredzamās pasaules klātbūtni, mums jārunā par neticamo, par neiespējamo, par kaut ko tādu, ko nekādos vārdos nevar ietvert. Tad arī top ļoti dažādi stāsti. Un pat aiz izteikti absurdiem un pasakainiem materiāliem var apjaust īstenību, kas norāda citā – sirds un dvēseles dziļumu – virzienā.” (Kokins 2011: 68–69) Tieši ar šādu ieceri, šķiet, tapuši “Kurzemes vilkaču nostāsti”.

Runājot par stāstu sižetisko daļu, to darbības vide ir konkrētas Kurzemes vietas, liela daļa no tām ir paša autora bērnības takas; arī stāsti lielākoties noklausīti tieši tur no vietējiem iedzīvotājiem, izņemot trešo stāstu “Engures stāsts”, kuru autoram kādās viesībās pavēsta vārdā nenosaukts “sirms kungs”. Praktiski katra stāsta darbības vieta iezīmēta ļoti konkrētos ģeogrāfiskos parametros, nosaucot reālus vietvārdus, aprakstot dabas objektus – kokus, ezerus, upītes, purvus u. c. Autora skatījumā tieši daba ir noslēpumu, burvības un mistikas pārpilna, tās avots, jo gandrīz visi vilkaču un citu pārdabisko parādību redzējumi, atskaitot pēdējo stāstu, notiek brīvā dabā. Daudzviet tekstā šīs vietas raksturotas ļoti kolorīti kā mistikas, noslēpumainības un neizskaidrojama draudu apvītas “tumšas, smagas, mitras, spokainas un grūtsirdīgas vietas” (Kokins 2011: 87), labi atspoguļojot nedrošās sajūtas, kādas cilvēks nereti piedzīvo mežā. Arī stāstu darbības laiks ir iezīmēts samērā konkrēti – no laikposma neilgi pirms Otrā pasaules kara pirmajā stāstā līdz 1982. gadam pēdējā. Stāstos sastopamas atsauces uz konkrētiem vēsturiskiem notikumiem, piemēram, uz pēckara mežabrāļu kustību, kas ļauj stāstu darbību iekonturēt reālistiskā laiktelpā un atbilstoši

autora iecerei uztvert vēstījumus kā patiesus notikumus, nevis senas teiksmas, kādi tie pēc sava satura varētu būt.

Gandrīz katrā stāsta centrā ar atsevišķiem izņēmumiem ir vai nu vēstītāja, vai autora "intervētās" personas sastapšanās ar konkrētu mītisku radījumu – vilkaci. Ļoti interesants ir Kokina vilkača traktējums, kas šo tradicionāli bīstamo, ļauno radījumu ataino pavisam citās kategorijās. Vispirms jau vilkaču izskats, kādu to apraksta aculiecinieki, šķiet nevis caurcaurēm dzīvniecisks, bet atsauc atmiņā arī cilvēciskas īpatnības. Tā stāsta "Melnšila stāsts" varone, kāda veca kurzemiece, atminas, kā vēlā rudens vakarā mežā vākusi malku un mājupceļā ievērojusi ugunsgrūdu un ap to sapulcētas savāda izskata būtnes, kuru "stāvi bijuši daudz, daudz lielāki par cilvēkiem, tērpti tādos kā garos mūku tērpos ar lielām kapucēm. Bet no kapuces katram rēgojusies tāda kā vilka galva, tikai ar garāku, uz leju noliektu purnu un ļoti gariem, likiem, tumšiem zobiem. [...] Viņu pirksti bijuši ļoti gari ar spiciem un likiem nagiem. Kopumā šāda briesmoņa seja no tāluma izskatījusies kā milzu melnajam vilkam, bet, sīkāk ielūkojoties, tā drīzāk atgādinājusi pussatrūdējušu, daļēji mumificējušos miroņgalvu ar garu, zobotu purnu" (Kokins 2011: 13). Stāstītājai uzreiz "nez no kurienes atnākusi skaidra zināšana, ka tie ir daudz vecāka un viedāka cilts par cilvēkiem, ka tā redzējusi un sev līdzi nes cilvēkiem neatminamu pirmlaiku notikumus" (turpat).

Īpatnēji, ka uzreiz pēc asinis stindzinošā vizuālā apraksta, tieši stāsta kulminācijas brīdī autors atkal iegrimst pārdomās: "Iespējams, ka katrā cilvēkā ir kādas neskaidras atmiņas un iedzimta zināšana par šādām pirmlaiku mītiskajām būtnēm, par kādu neparastu laiku pirms visa, kas tagad ir. Gluži tāpat, kā ikvienam cilvēkam ir atmiņas par kādu senu, senu "laiku", kad mums bija tiešas, sirsnīgi mīļas attiecības ar pašu Dievu. Šķītis, ka ieraudzītais tikai apstiprina to, kas jau sen bijis zināms, bet ko prāts ir apspiedis vai noliedzis." (Kokins 2011: 13) Veidojas īpatnējs kontrasts: drūmā aina – novembra mežs, tumša, liesmu atspīdumi un necilvēciskās būtnes, no kurām, lai šausmu skats būtu pilnīgs, divas zāgē uz pusēm pussatrūdējušu cilvēka līķi, – un, no otras puses, autora meditīvās apceres par pasaules jēgu. Šādā veidā ar atsevišķiem izņēmumiem autora pārdomas punktē arī pārējo stāstu ritumu, no vienas puses, apturot stāsta gaitu, no otras puses, nostiprinot jau minēto brīvā stāstījuma iespaidu.

Īpatnējais "cilvēciskotā" vilkača apraksts sastopams vairākos stāstos, arī stāstā "Draņķozola stāsts": "Aizmugurē uz taciņas stāvējis kāds baiss, ļoti tumšs radījums. Tā augums bijis vismaz trīs vai četri metri. [...] Kādu brīdi tas pat atgādinājis sadegušu, pārogļojušos cilvēku. Galva tam bijusi kā vilkam, tikai bez ausīm, ar ļoti tumšām, dziļām acīm." (Kokins, 2011: 25) Savdabīgi raksturota arī būtnes balss, kas "skanējusi kā milzīga krāsns rūkšana, kā vaidēšana no aizka-pa pasaules. [...] Brīžam šķītis, ka tā ir kāda sensena sāga ar atskaņām, brīžam, ka tas ir gandrīz vai dziedājums" (Kokins 2011: 26). Šajā stāstā kontrasts starp vilkača baismo ārieni un labdarīgajām funkcijām izteikts vēl skaidrāk – vilkacis sastaptajam cilvēkam ar vīzijas palīdzību norāda, ka tam ir ļaundabīgs audzējs; kas vēlāk izrādās tiesa, un, laikā operēts, stāstītājs arī izveseļojas. Taču vienlaikus vilkacis šķītis arī draudīgs. Mežsargam kabatā bijusi arī leģendārā sudraba lode, ar

kuru, kā vēsta teikas, vienīgo iespējams vilkaci nošaut, taču tā nav tikusi likta lietā. Citos stāstos, kā “Dundagas mežu stāstā”, vilkacis parādās tradicionālajā melna vilka veidolā, “gandrīz aļņa lielumā” (Kokins, 2011: 53). Kad lūdzu Ralfu Kokinu komentēt vilkača tēla atšķirību no tradicionālā veidola, autors atzīst, ka “tas nav kaut kas raksturīgs – ja ņem vērā visā pasaulē izplatītos priekšstatus par cilvēku, kas noteiktos apstākļos un zināmā veidā pieņem vilka apveidus. Mani interesēja tie retie stāsti, kur runa bija par vilkati kā milzīgu pirmlaiku baigu, stihisku ēnu radījumu. Līdzīgi motīvi ieskanas pie senajiem ķeltiem, skandināvu telpā, pirmsvikingu kultūrās” (Simsone 2013).

Attiecībā uz vilkača parādīšanās fakta nozīmi autors izvirza pārsteidzošu un gan folklorai, gan fantastiskajai literatūrai gluži neraksturīgu domu: “Vilkači zināmā mērā atgādina Nāves eņģeļus. Šķiet, ka arī viņi, gluži kā briesmīgākie no eņģeļiem, ir vajadzīgi, viņiem ir savs uzdevums. Ļoti iespējams, ka viņi paklausīgi izpilda mums nezināmo Dieva gribu Viņa varenajā, neaptveramajā esamības plānā.” (Kokins 2011: 14) Arī vēlākajos stāstos vilkacis nereti parādās nevis kā nepārprotams briesmonis, bet kā Dieva vai dabas sūtnis, atrazdamies teju ārpus laba un ļauna. Nereti viņam piedēvētas vides sargātāja funkcijas: “Mūsdienu Kurzemē ir kāda zināšana, ka vilkači nomaitānot tos, kas nežēlīgi posta dabu, izcērt mežus – ne izdzīvošanas, bet vēsi izrēķinātas peļņas dēļ.” (Kokins 2011: 17) Citā stāstā “Vidāles stāsts” jau nieši mēro ceļu no balles cauri mežam un vilkacis saplosa tikai to puisi, kurš izcēlies ar cietsirdīgu attieksmi pret līdzcilvēkiem un dzīvniekiem, bet stāstā “Dundagas mežu stāsts” vilkacis šķiet darbojamies nacionālo partizānu pusē. Vilkaču un citu spoku tēlu parādīšanās dinamika stāstos ir neskaidra, nav nosakāms, kas to izraisa. Tādi apgalvojumi kā “bailes pašas par sevi pievelk vilkačus” teorētiski ļauj uzskatīt vilkaci un citus pārdabiskos tēlus arī par pašu vēstītāju baiļu projekcijām, taču autors uz šādu izskaidrojumu nevedina, tieši otrādi – viņa traktējumā visi šausmu tēli ir pilnasinīgi, taustāmi un ļoti reālistiski.

Ne visos stāstos tiešām galvenajā lomā uzstājas vilkacis; starp pārējiem atrodami arī vismaz trīs vienkārši spoku stāsti. Stāstā “Zirgezera stāsts” aprakstīta jaunas meitenes spokošanās, “Sēres muižas gleznas stāstā” centrālais tēls ir sena, noslēpumaina glezna, bet noslēdzošajā krājuma stāstā “Engures kapsētas zilā zārka stāsts” darbojas mirušais, kurš aicina pie sevis meiteni, kas neapdomīgi pakārusi sev kaklā jūras krastā nejausi atrasto apbedītā krustiņu. Šis ir viens no labākajiem krājuma darbiem, kurš piedāvā plašu, turklāt hronoloģiski ļoti jaunu sižetisko materiālu un pēc satura vairāk ir raksturojams kā urbānā leģenda, proti, tajā aprakstīti notikumi risinās jau pavisam konkrētā laikā un vietā – 1982. gadā Engurē.

Trešo teksta aspektu līdztekus meditātvajam un sižetiskajam veido arī autora autobiogrāfiskie tēlojumi, lai gan izteikti personiski tie ir tikai dažviet. Starp puikas gadu darbu un nedarbu atstātiem, sirsnīgiem vārdiem, kas veltīti autora vecmāmiņai, un gleznaini attēlotām dabas ainavām tomēr visu laiku paralēli vijas mistiskais, draudīgais un valdzinošais neizdibināmā pavediens. Šajās epizodēs labi redzams, ka tieši aktīvās iztēles un vietējās folkloras spēcīgās ietekmes dēļ autors pievērsies teoloģijas studijām. Sava loma tur bijusi gan mežā (iztēlē vai patiesībā) sastaptajām būtnēm, gan netālu mežā esošajai vecajai kapsētai, kurā bērna domu gājiens pirmo reizi atdūries pret nāves faktu. Šeit gluži loģiski atkal

daudz teoloģisku iestarpinājumu: piemēram, aprakstot kādu nakts gājienu garām kapsētai, autors itin kā ieliek komatu sižetiskā risinājuma vidū un nododas pārdomām par nāves jēdzienu: “.. beidzot, tapis par garīdznieku, es sapratu un piedzīvoju to, kas ir augšāmceltais Kristus un ko Dievs ar to grib pasacīt nāves un bezjēdzības traumētiem cilvēčiem. Par spīti nāvei, kauliem un trūdiem.” (Kokins 2011: 75) Neraugoties uz šiem iestarpinājumiem, nevar teikt, ka autors aktīvi evaņģelizētu lasītāju, jo atsaucies uz kristīgo mācību tekstā ir fragmentāras un vairāk padotas stāstījuma, nevis otrādi; teksts neatgādina homiliju un nav arī attiecīgi strukturēts.

Autora teoloģiskā pārlicība izpaužas ne tikai jau pieminētajos pārdomu iestarpinājumos, bet arī veidā, kādā aprakstīto gadījumu varoņi tiek galā ar rēgu tēliem. Tā stāstā “Zirgezers stāsts” vīrietis, kuram pastāvīgi rādījies gultā nomirušas meitenes liķis, “saticis kādu gudru un pieredzējušu kristieti, kurš tikai smējies vien un sacījis, ka ar tādiem pekstiņiem taču ātri un viegli varot tikt galā. Vajagot kristīties, iesvētīties un arī mājā Dievu lūgt. Tad spokiem tur vairs neesot vietas” (Kokins 2011: 45). Šis padoms darbojies, un līdzīgs situācijas risinājums sastopams vēl vairākos stāstos. Vienā no tekstiem – vienīgajā, kurā autors stāsta pats par savu pieredzi ar vilkačiem, proti, “Milzkalnes stāstā” – piemērots arī atrisinājums, kas citos apstākļos liktos komisks – jauno Ralfu un viņa biedru naktī mežā līdz nāvei pārbiedējusī būtne izrādās esam nevis vilkacis, bet gan alnis, taču puīšu izbīlis ir tik paties, ka smaidīt par pārskatīšanos īsti negribas ne lasītājam, ne autoram. Šis ir arī viens no vislabāk izstrādātajiem krājuma stāstiem, kurā atbilstoši visām šausmu žanra likumībām notiek nevainojams spriedzes kāpinājums ļoti reālistiskā vidē – vispirms puīši pārgalvīgi piesolās pavadīt uz mājām iepatikušos meiteni, kad tas izdarīts, atpapas naktī uz šosejas, izlemj šķērsot mežu, lai ātrāk nokļūtu mājās, un sākas neomulīgais gājums, kas pamazām tuvojas kapsētai. Spriedze pakāpeniski aug, stāsts turpinās ar abu puīšu apmaldīšanos, un, kad visas briesmas jau šķiet garām, notiek patiesi dramatiskā kulminācija – satiekšanās ar iedomāto vilkaci un ātrs atrisinājums “spokainais pretimnācējs tumsā bija tikai alnis”. Tomēr izskaņā autors šausmu stāstam tipiski neļauj lasītājam pilnībā atslābt, bet uzdod provokatīvu jautājumu, it kā atverot jau noslēgto vēstījumu jauniem interpretācijas variantiem: “Ugāles pusē ir dzirdēts nostāsts, ka vilkacis dažkārt mēdzot pārvietoties aļņa mugurā, jānot ar to kā ar zirgu. Tovakar tas bija tikai alnis. Bet vai tikai? Ja tā labi padomā, vai tad es vilkaci neredzēju?” (Kokins 2011: 84)

Kopumā jāsecina, ka “Kurzemes vilkaču nostāstu” kā literāra darba funkcija ir divējāda: grāmata kalpo kā autora pašizpaušmes veids, kā tekstu kopums, kas pauž autora uzskatus un pārdomas par metafiziskām tēmām, bet vienlaikus tā ar unikālu materiālu bagātina gan folkloras, gan pagaidām vēl visai trūcīgo latviešu šausmu stāsta apcirknī, kuru gan jūtami iespaido – un ne vienmēr labvēlīgi – teksta nevienmērīgā iedaba. Kaut gan krājuma noslēdzošajās lappusēs autors raksta: “Šausmu stāstu vilinošais spēks arī aicina domāt, pārbaudīt, saprast un piedzīvot pašam. Bet diez vai pats stāsts, turklāt vēl šausmu līmenī, būs īsti tas, kas mums ir vajadzīgs” (Kokins 2011: 150), tomēr gribētos oponentēt teikt, ka labs šausmu stāsts, tāpat kā jebkurš labs stāsts, laiku pa laikam ir tieši tas, kas cilvēkam vajadzīgs.

LITERATŪRA

Kokins, R. (2011) *Kurzemes vilkaču nostāsti*. Rīga: Zvaigzne ABC.

Simšone, B. *Saruna ar Ralfu Kokinu*. 2013. g. 23. okt. Glabājas B. Simšones personiskajā arhīvā.

Summary

The present paper analyses the collection of stories gathered by a practising pastor, dean of the University of Latvia Faculty of Theology Ralfs Kokins – “Kurzemes vilkaču nostāsti” (“The Werewolf Tales of Kurzeme”). This collection consists of twelve stories containing both ancient and contemporary tales and legends regarding the mythical creature – the werewolf – and its appearances in the various parts of Kurzeme, where the author has spent his childhood. These partially folkloric tales intertwine with childhood memories and quite extensive metaphysical speculations about God, nature, human place in the world and mysticism of the Universe – the quality that the author finds proved by werewolf imagery. The paper takes a particular look at the elements of fantasy and horror in these tales, which enable placing the collection among the few works of horror fiction in Latvian literature. The paper also inspects the typical structure of these tales, specific moments of narration and the way the author combines the three modes – the narrative, the autobiographical and the speculative – in the stories.

Keywords: *fantasy, folklore, Christianity, legend, horror literature.*

**Senrelīģija, Dieva meklējumi un izpratne
īgauņu rakstnieka Andrusa Kivirehka romānā
“Vīrs, kas zināja čūskuvārdus”**

***Ancient Religion, Quest and Comprehension of
God in Novel of Estonian Writer Andrus Kihirekh
“The Man Who Spoke Snakish”***

Eva Mārtuža

Latvijas Universitāte
Teoloģijas zinātņu fakultāte
 Raiņa bulv. 19, Rīga, LV-1010
E-pasts: eva@latnet.lv

Latviešu lasītājam Andrus Kivirehks, īgauņu literatūras mūsdienu oriģinālākais vidējās paaudzes rakstnieks, pazīstams jau ar pirmajiem ironiskajiem romāniem (“Ivana Orava atmiņas jeb Pagātne kā gaišzili kalni”, “Rijkuris jeb Novembris”), daudzajiem stāstiem bērniem un lugām. Visplašāko 21. gadsimta lasītāju auditoriju guvušais romāns “Vīrs, kurš zināja čūskuvārdus” stāsta par teiksmainā senatnē dzīvojošu meža tautu, kurai ir bijis savs Dievs, sava reliģija, kas nonāk konfrontācijā ar citu tautu jaunu Dieva piedāvājumu. Šī visās mūsdienu kultūrās ierastā Dieva izpratnes tēma risināta, no vienas puses, it kā tradicionāli: Eiropas domāšanas vēsturei 18. gadsimtā pievienojas tautas mutvārdu daiļrade, sniedzot informāciju par senrelīģijām, kur viena no būtiskākajām sastāvdaļām ir ziņas par Visaugstāko Būtni un ticību Dievam pašas tautas vēstījumā. No otras puses, Andrusa Kivirehka radītā valsts līdzinās mūsdienu Igaunijai (Latvijai, Lietuvai u. c.), kuras, iestājoties Eiropas Savienībā, ir izvēlējušās citādu dzīvesveidu, citādu “reliģiju un Dievu”.

Raksturvārdi: Ziemeļu Rupucis, Dieva pazīmes, senrelīģija, izpratne, meklējumi.

Roberts Mūks (Mūks 1998: 28) par īgauņu rakstnieka radīto pasauli droši vien teiktu, ka to var vērtēt kā pabeigtu, izsmalcinātu un savstarpēji saskanīgu kosmoloģisku sistēmu. Savukārt K. G. Jungs (Jung 1994: 19) piebilstu, ka “visas mitoloģijas ir nevis nejēdzība, bet gan svarīga psiholoģiska patiesība”. Ar mitoloģiju šajā gadījumā jāsaprot Kivirehka romāna “Vīrs, kas zināja čūskuvārdus” senā tauta, kurai bija sava reliģija un savs Dievs, vārdā Ziemeļu Rupucis. Ne tikai reliģiju filozofijā un teoloģijā, bet arī literatūrā, kas mēģina restaurēt vai radīt citādu pagātnes mantojuma ainu, Dieva jēdziens joprojām ir aktuāls, joprojām cieši saistīts ar pasauli, ar cilvēka eksistenci un galīgumu tajā. Gan vēstures lūzuma punkti, gan sabiedrības vērtību pakāpeniska pārmaiņa ietekmē skatījumu uz Dieva izpratni, tā prezentāciju pagātnē un tagadnē.

Latviešu literatūrā līdzīga filozofiska, mitopoētiska vēriena darbu tikai uz pagātnes fona šobrīd nav. Laima Muktupāvela romānā “Cilpa” tēlus veido sinkrētiski, cieši savijot mūsdienu cilvēka dzīvi ar arhetipisko, senreligīso ar kristietības uzslāņojumiem, kādu to pazīstam kopš E. Virzas “Straumēnu” laikiem. Līdzīgu romāna pasauli veido lietuviešu rakstnieks Marus Ivaškevičs (*Marius Ivaškevičius*) romānā “Vēsture no mākoņa” (“Istorija nuo debesies”, 1998), kurš uzrakstīts vēl 20. gadsimta beigās. Autors savij pagātni ar šodienu, brīvi interpretē vēsturiskās personības un situācijas. Mūsdienu latviešu rakstnieks Jānis Valks romānā “Verķumāte” (2012) izmanto līdzīgu stāstījuma veidu: fantāzijas, humora un ironijas piesātināts vēstījums par vēstures notikumiem, sauktiem par laika zīmēm, izceļot katrā gadsimtā kādu īpašu, to raksturojošu situāciju, kuru atstāsta mūžvecā ragana Verķumāte, visbiežāk dzerot pēcpusdienas tēju kopā ar ciemos atnākušo dieviņu. Savdabīgu ceļu atpakaļ pie senreligijas kā dvēseles tīrības mēģina iet Dace Priede (romānu triloģija “Mēnesstars” (2016)). Manuprāt, latviešu literātiem raksturīga tendence “iztapt” kristietībai un atteikties skaidri pozicionēt senreligijas pasauli, iespējams, ka šādu izvēli diktē zināšanu trūkums teoloģijā.

Andruss Kivirehks saviem tēliem romānā liek skaidri formulēt un sistematizēt pasaules uzbūvi, kārtību un pastāvēšanas jēdzienisko mērķi, atrast cilvēkam tajā jēgpilnu vietu kā tas bija reliģijas sākumā jau tālā senatnē. Literatūrā Dieva savdabību nosaka rakstnieka 1) individuālā neatkārtojamība; 2) tieksme pēc kontinuitātes; 3) solidaritāte ar izvēlēto tēlu ideāliem. Savukārt identitātes problemātika tiek saprasta kā 1) personiskās esības (kas es esmu, kas es biju, kur biju, kur esmu), piederības un nepārtrauktības mijiedarbe; 2) cilvēka individuālais skatījums uz dzīvi var atšķirties no grupas vai kopienas viedokļa; 3) cilvēks ir sabiedriska būtne, darbojas dažādās vidēs, kur katrai ir sava specifika, un tārad personīgās identitātes var būt vairākas, pat atšķirīgas, taču nav pretrunā ar personas ētiskajiem pamatiem; 4) identitāte ir ģeogrāfiski, sociāli, politiski, kulturāli nosacīta atkarībā no situācijas konteksta (Bula 2008: 188). Rakstnieka izvēlētā cilvēka un grupas/kopienas identitātes atspoguļojums, pati identitāte jāskata kā simboliska kategorija. Romānā Dieva individuālā izpratne tiek pausta arī kā etniskis stereotips, kur tiek izsmieti jebkuras Dieva idejas paudēji, zemtekstā atstājot savējā Dieva vārda paudēju pozitīvo būtību.

Reliģija un Dievs, vārdā Ziemeļu Rupucis, ir identitātes un personīgās garīgās kārtības meklējumi pasaulē un ir raksturīgi A. Kivirehka romāna galvenajam varonim Lēmetam. Sešu gadu vecumā viņš tēvoča bērēs uzzina, ka tiek apbērēts vīrs, kurš personīgi ticies ar Ziemeļu Rupuci. Bērētāju cieņpilnā attieksme pret aizgājēju un stāsts par Ziemeļu Rupuci iespaido Lēmetu tik stipri, ka viņš nolemj atrast savas tautas Dievu, kurš tagadējos laikos ir tik cieši aizmidzis, ka vajag vismaz desmit tūkstoš vīriem sanākt kopā un vienlaikus izrunāt čūskuvārdus, lai Ziemeļu Rupucis atstosot savā slepenajā midzenī un paceltos padebešos. Visos bijušajos laikos Kivirehka romāna cilvēks ir bijis atkarīgs no kādreiz redzamās, fiziski aptaustāmās, bet tagadējos senlaikos nemateriālās un augstākās esības – Dieva, gadu tūkstošiem ilgi palāvis uz Viņa spēku un aizsardzību, atzinīgi novērtējis mieru, jo Viņš ir padzinis no meža tautas krastiem katru tuvojošos ienaidnieka kuģi, padarot tautu pārtikušu, bagātu, drosmīgu, to sargā arī pašu reliģija kā dabisks pirmatnējās eksistences veids, apliecinot filozofa Mirčas Eliades (Eliade 1995: 19) teikto:

“Nekad nav eksistējušas tautas bez reliģijas, un es esmu pārliecināts, ka tāda tauta nemaz nevar eksistēt. Ja tomēr eksistētu kāda gluži nereliģiska tauta, tā jau dažu paaudžu laikā ietu bojā aiz garlaicības, neirozes vai arī sevi iznīcinātu kolektīvā pašnāvībā.”

Meža tauta ir laimīgi dzīvojuši savā kultūras pasaulē, kur stingri ierādīta vieta reliģijai, Dieva pielūgsmei, kas iestiepjas nezināmā senatnē (Kursīte 1999: 30), taču reiz atzītā Dieva esamība, uzskatot Viņu par pasaules radītāju un valdnieku, sākusī izplēnēt, cilvēki kļuvuši pārgalvīgi un iedomājušies, ka var iztikt saviem spēkiem, jo bagātajai un pārtikušajai tautai vairs nav bijis vajadzīgs atbalsts no malas. Diemžēl laiki mainījās, aizvien vairāk un biežāk svešzemju bruņinieki, saklausījušies stāstus par tautas bagātību, piestāja krastā un palēnām pakļāva sev vietējo cilvēku prātus, mainīja viņu domāšanu. Vīrs, kura bērēs ieradies sešgadīgais Lēmets, ir dzīvojis jūras krastā un ticējis, ka varētu atsaukt Ziemeļu Rupuci, pamodināt guļošo Dievu, lai tautai atgrieztu senos zelta laikus, kad Dievs bija savas tautas cilvēka dzīves radītājs, virzītājs, veidotājs, morāles likumu uzturētājs, pasaules harmonijas sākuma pārvaldītājs, kad tauta absolūtā pašlīvībā pielūdza un godāja savu Visaugstāko Būtni ar Dieva kultu: lūgšanām, ziedojumiem, rituāliem, ceremonijām, simboliem u. c. Vienlaikus Dievs līdztekus morāli labajam ir arī karotājs pret savas tautas ienaidniekiem.

Romāna tēlu tābrīža secinājums ir gan optimistisks, gan pesimistisks – Dievs nav aizmirsis savu tautu, Dievs ir aizmidzis, un, lai guļošo pamodinātu, jāsanāk kopā tādu ļaužu pulkam, kuri zina čūskuvārdus. Bēru ceremonijas organizētājs uzdod retorisku jautājumu: “Kur tie desmittūkstoš vīri ir? Mēs pat desmit nevaram sadabūt kopā!” (Kivirehks 2011: 9)

Lēmets stāsts par Dieva meklēšanu sākas sešu gadu vecumā “es” formā atbilstoši atmiņu un dēku romāna formai, atainojot gan personīgo vēsturi, gan tautas vēsturi, gan iekļaušanos kopīgajā Eiropas vēsturē, kad tā izvēlējās kristietismu (Valjataga 2007). Situācija asociatīvi ir pielīdzināma mūsdienu Igaunijas izvēlei iestāties Eiropas Savienībā – nomainīt vienu vēsturisko realitāti pret citu (Eipurs 2011). Romāna kontekstā galvenais konflikts ir senrelīģijas maiņa pret jaunu reliģiju, meža dzīves maiņa (medniecība, lopkopība) pret dzīvi ciematā (zemkopība), seno zināšanu noniecināšana un jauno apoloģizēšana. Vienlaikus tas ir ļoti personīgs stāsts par draudzību un mīlestību, kaimiņbūšanām un sadzīves ķīviņiem, kas atklājas gan sūrā un priecīgā ikdienā, gan smagos pārdzīvojumos, ne mirkli nezaudējot vērtējošo, ironisko attieksmi.

Rakstnieka varoņu vārds neformulētais jautājums ir par šodienas Igaunijas izvēli palikt oriģinālai, vienreizējai valstij vai arī piemērojoties un pārveidojoties pārtapt par multikulturālu Eiropas vai kāda tās reģiona pavalsti bez noteiktas kultūras identitātes, savas valodas, filozofijas, kopīgas ideoloģijas. Ja Igaunija (Latvija, Lietuva u. c.) nevēlas koptu nacionālu valsti vai kaut nacionālu pavalsti, tai nav jēgas pastāvēt. A. Kivirehks uzskata: “Tauta savu senkultūru labprātīgi nolemj nebūtībai, tīšuprāt izdzēš dzimtas saknes, aizmirst vecos vārdus un vārdu jēgu. Grib piederēt citai, it kā augstākai kultūrai, pievērsties jaunai ticībai, nesaprotot tās jēgu un būtību. Viņi pārcentīgi tic bruņešu un mūku iestāstītajam, ka svešie dievi ir labāki par svētbirzē pielūgtajiem. Igaunijā arī tagadējos laikos daudzi akli metas pakal katram

svešu zemju it kā spožākam piedāvājumam. Janvārī kopā ar teātra trupu viesojos pie Austrālijas igauņiem. Viņi ir pabeiguši savas valsts skolas un aizsteigušies svešumā – uz Eiropu, Ameriku, Austrāliju. Jā, šīs zemes ir krāsainas, atšķirīgas, bet vai patiesi tik cildināmas, ka jāatmet savas tautas gudrība un jāklūst vārgiem? Tautai tas ir bīstami. Ja nav igauņu tautas, kāda jēga Igaunijas valstij?” (Mārtuža 2011)

Pirmā konflikta sakne ir senreligiģijas un kristietības sadursme. Jautājums, vai Kivirehks senreligiģiju pilnā mērā ataino kā atpazīstamu vērtību, kuras pazīmes piedāvā grāmata “Necivilizēto tautu reliģija” (Bros 1907/2013: 86–87). Senreligiģijas kopēji (Ilgass, tēvocis Votele) ir uzturējuši reiz izveidotu kārtību, kur senajai meža tautai bija savas no paaudzes paaudzē pārmantotas tradīcijas, uzskati par pasaules kārtību, bijība pret svētvietām (svētbirzīm), sakrālo un profāno personu, ikdienas un svēto vietu nošķiršana, priesterība, kalpošana svētumam, ticība pārdabiskajam Ziemeļu Rupucim, obligāti ievērojamas uzvedības normas, ģimenes dzīves reliģiozitāte, dzīvnieku upurēšana, upura nešana Dievam.

Manivalda bērēs Lēmets līdzīgi kā ikviens jauns cilvēks vēro apbedīšanas ceremoniju un ironizē par ierasto ainu:

“Kā nu bez šā! Tas taču viņš, kuram pienācās aizdegt sārta un pavadīt nelaiķa dvēseli uz garu pasauli. To viņš darīja gari un apnicīgi: dziedāja, sita bungas, svilināja kaut kādas sēnes un salmu stiebrus. Tā kopš laiku laikiem dedzināja mirušos, tā bija jādara. Tāpēc jau arī teicu, ka Tambetam tās bērēs bija pa spalvai. Viņam patika visvisādi rituāli. Galvenais, ka darīja pa sentēvu modei, tad Tambets bija mierā.” (Kivirehks 2011: 8)

A. Kivirehka romānā meža tautas reliģiskajā dzīvē dominē pārliecība par cilvēka dvēseles nemirstību, ar godu un tradicionālo uguns ceremoniju, pavadot mirušo uz garu pasauli, kur no šīs zemes atrodama citāda – nemateriālās pasaules – esamība, tajā pēc redzamās nāves nonāks gan Manivalda dvēsele, gan visu to dvēseles, kuri ciena un atzīst senos svēumus, seno reliģiju, labvēlīgu un nelabvēlīgu garu eksistenci (Kivirehks 2011:68). Situāciju sarežģī jaunā realitāte, svētajā ezerā Lēmets izpeldina nesvētu dzīvnieku, saņem pamatotus pārmetumus par zaimošanu, taču tas nemaina situāciju, ka senreligiģijas kopējs Ilgass būs pēdējais viedais, un pēc viņa nāves vairs neviens neatcerēsies, ka šeit, šajā ezerā, mīt gars, un, “kad ciema ļaudis ogodami ieklīdīs šai pusē, viņi ar mierīgu sirdi nopeldēsies un viņu knēvēļi iečurās tavā svētajā ūdenī” (Kivirehks 2011: 68).

Lēmets zināšanas par Dieva eksistences faktiskumu dzīves laikā tiek nostiprinātas (*notitia acquisita*) (Rom.1:18; Ap.d.17:27–28), pieprasot, lai viņš būtu krietns un dzīvotu saskaņā ar savas reliģijas Dieva taisnīgumu (*justitia civilis*, Rom.2:14; Ap.d.17:27), jo tikai tā viņš piepildīs Dieva laisto pasauli ar pareizu morālu/ētisku esību. Lēmetam, līdzīgi kā pārējiem meža valsts iedzīvotājiem, attiecīgajā kultūras vidē tiek iemācīta izpratne par labo un slikto, mācīta dzīves gudrība, kas pamatota ar Dieva – Ziemeļu Rupuča – doto likumu, kārtību, pat morāles kodeksu. Lēmetu gan māc skumjas, jo aplam saistošajam stāstam par Ziemeļu Rupuci beigas ir, viņa vārdiem, draņķīgas. “Kāds labums no brīnumlietas, ko nekad neieraudzīt?” (Kivirehks 2011: 10)

Vēlme ieraudzīt reālo Dievu ir spēcīgāka par šaubām un noliegumu, neticību un sarkasmu. Lēmetu, pēdējo zēnu, kas dzimis meža ciemā/valstī, meklējumi saved kopā ar viedo čūsku Intu (jo viņš zina čūskuvārdus, valodu, kura jaunajai paaudzei vairs nerūp, bet šī valoda bija viņa tautas spēks pagātnē), kura izskaidro pasauli no īpaša redzesleņķa jeb savas kultūrvides pieredzes, viņš sadraudzējas un rāmi novēro vēl senākas civilizācijas pēdējos pārstāvjus – cilvēkveidīgos pērtiķus, kuriem arī ir bijusi sava kultūra, sava reliģija un Dievs. Atlikušo dzīvi pērtiķi iecerējuši aizvadīt kā senlaikos – savīt mitekli augstu kokos, tādējādi atjaunot iedomāto, prātā izloloto pagājības zelta laikmetu. Cilvēkveidīgo pērtiķu Dievam vēltītie teksti ļauj secināt, ka *creaturarum exitus* – viss izriet no Dieva kā Radītāja un viss atgriežas Dievā kā pēdējā mērķī – *creaturarum reditus* – tas ir literārs pārspīlējums un vienlaikus skumja patiesība, ka viņu Dievs kā objekts/subjekts it visu, arī it kā progresīvo meža ļaužu, uzskatos un attieksmē nav bijis nedz interesants, nedz vērtīgs, nedz godājams (Kivirehks 2011: 101). Lēmēta meža tautas Dieva idejas izstrāde ir mākslinieciski skaidri risināta un nav zaudējusi aktuāli tieši 21. gadsimta sabiedriski politiskajā kontekstā, kad notiek katras tautas, nācijas un valsts individuālās esmes (identitātes) pastiprināti praktiskie, filozofiskie un reliģiskie meklējumi (Mārtuža 2011).

Lēmēta un viņa vectēva meklējumu ceļš ir visskarbākais visā romānā. Kad priesteru Ilgasa izmisums par senrelīģijas zudumu noved pie cilvēka upurēšanas svētbirzē, Lēmēts izglābj kaimiņmeiteni Hīi no liktenīgā upurnaža pieskāriena, nocērt svētbirzi, iznīcina savas tautas reliģijas svētnīcu un ir spiests doties bēgļu gaitās uz jūras salām. Te Lēmēts ierauga pēdējo lielo zivi – Ahteneumionu, kurš secina, ka Lēmēts un izglābtā meitene Hīe viņu redzēs pēdējo reizi, jo jūras milzis tikai simt gados reizi paceļas virs ūdens un arī šoreiz konstatē, ka nekas nav mainījies, tikai pēdējoreiz gan debesīs lidinājās Ziemeļu Rupucis (Kivirehks 2011: 204).

Uz salas Lēmēts sastop sen zudušo, par mirušu uzskatīto vectēvu, kurš viens izdzīvojis un nule ir gatavs pēdējai cīņai ar jaunatnācējiem, viņu uzskatiem, dzīvesveidu, kultūru, svešo Dievu.

Lēmēts, viņa māte un māsa ir vieni no pēdējiem, kas vēl nav pārcēlušies uz ciematu, viņa māsa Salme ir pēdējā, kas ļaujas lāča valdzinājumam, un abi dzīvo kopā lāča migā, Lēmēta un Hīes kāzas ir pēdējās mežā. Pēc Hīes nonāvēšanas (to izdara meitenes tēvs) Lēmēts atgriežas ciemā, kur reiz bija iemīlējies ciema vecākā meitu Magdalēnu. Pēdējais pagāns kristiešu ciemā ir tīkams ieguvums vieniem, bet zaudējums otriem.

Dieva esamība Kivirehka romānā ir apriora, literārie varoņi gan mēģina pietvoties mūsdienu reliģiju filozofijas un teoloģijas aktualizētajai tolerances, taču neizdodas tas, ko pauž Pauls Niters (Knitter 1987) un Džons Hiks (Hick 1987): 1) reliģiju vienlīdzība ir vienīgais veids, kā pasaulē veicināt mieru un taisnīgumu; 2) reliģiskā pieredze ir absolūti individuāla, neverificējama, tādējādi nevienai nav tiesību pretendēt uz absolūto patiesību un ekskluzivitāti; 3) Dieva dažādās izpratnes un līdz ar to reliģiskā pieredze veidojas cilvēku vēstures un kultūras kontekstā, tāpēc katrai tautai un kultūrai ir sava koncepcija par Absolūto Realitāti utt.; 4) visu reliģiju pestījošais mērķis ir pārvarēt centrēšanos uz sevi un sastapties ar Realitāti. Līdz ar to neviena reliģija nedrīkst pretendēt uz savu pārākumu (Hick 1993).

Ar gadiem Lēmets attiecībā uz ticību un reliģiju kļūst aizvien skarbāks:

“Viens tic gariem un iet birzī, otrs tic Jēzum un iet baznīcā,” viņš nosacīja. “Tā ir tīrā modes lieta. Ne ar vienu Dievu nevar pasākt neko jēdzīgu, tie ir vairāk nekā saktas vai pērles, jo izdomātas tikai plikam skaistumam. Kaklā karināšanai vai tāpat, lai parotaļātos.” (Kivirehks 2011: 25)

Pašsaprotami, ka romānā cilvēku neiecietība un savstarpējā sāncensība, personīgās paštaisnības pasludināšana par vienīgo īsto noved pie sadursmes. Ciema vecākais izseko Lēmetu, atklāj Intas un viņas dzimtas midzeni un to nodedzina, savukārt Ilgass nežēlīgi atriebj Lēmeta aiziešanu no meža, nogalējot Magdalēnu un mazo dēlēnu. Sākas karš. Sentautas karavīri ir divi – Lēmets un viņa vectēvs. Tas ir viņu karš pret visām reliģijām, pret visiem dieviem, kas sevi pasludina par vienīgajiem pareizajiem.

Jaunās kultūras piekritēji grib meža ļaudis pažēlot, uzskatot tos par nabadziņiem, kam vēl joprojām jānīkuļo alās, kamēr citas tautas mīt cietokšņos un pilīs. Uz jautājumu “Kāpēc mūsu tautai jābūt tai visupēdējai? Arī mēs gribam baudīt tos pašus jaukumus, ko citas tautas!” Lēmets neatbild. Viņš ir atradis Ziemeļu Rupuci, Dievs ir atklājies viņam personīgi.

“Nu es viņu redzēju. Viņš patiešām bija te, šis izdaudzinātais Ziemeļu Rupucis, par kuru tik daudz dzirdēju, un ko no mazām dienām tik ļoti ilgojos sastapt. Viņš bija vēl lielāks un diženāks, nekā es jebkad mācētu iztēloties – majestātisks un atbaidošs. Satraukts un laimīgs izmetu ap viņu apli. Beidzot biju šeit! Es neuzdrošinājos pat cerēt, ka reiz tomēr redzēšu Ziemeļu Rupuci; pat tēvocis Votele teica, ka tas ir pazudis uz mūžiem un itin nekad vairs necelsies. It nekad it nevienam cilvēkam vairs nebija lemts to skatīt, bet es viņu tomēr redzēju.” (Kivirehks 201: 330)

Lēmets ticība Dievam, savam Ziemeļu Rupucim, sasauca ar vispārīgās atklāsmes principu, ka zināšanas par Viņu ir pieejamas gan caur ticību, gan domāšanu, gan morāli, gan konkrētu rīcību. Viņš kopj Ziemeļu Rupuci un neatklāj nevienam Viņa atrašanās vietu, jo ir sapratis, ka ikvienam ir tiesības uz savu individuālo pasaules uzskatu, savu izpratni par reliģiju un Dievu. Lēmets Dievs ir aizmidzis, jo Viņš dabiski un harmoniski ir tagadnē, pagātnē un nākotnē uzreiz, pārskatāmā Dievam piemītošā mūžīgā tagadnē. Kivirehks personīgo ironisko viedokli par reliģiju vietu cilvēka dzīvē nemaina, uzskatot, ka “cilvēkam ir tiesības ticēt jebkam – meža gariem, elfiem, ozoliem, pērkonam un saulei. Man nevajag oficiālu, uzspiestu reliģiju, oficiālu institūciju, kuras stāstīs, kā dzīvot, domāt. Uzskatu, ka reliģijas veidotas kā varas turpinājums, kā cilvēka kontroles un pakļaušanas mehānisms. Mans romāns ir antikristietisks, antiklerikāls – tas ir pret visiem dieviem, ko uzspiež cilvēkiem” (Mārtuža 2011).

Ne tikai reliģiju filozofijā un teoloģijā, bet arī literatūrā, kas mēģina restaurēt vai radīt citādu pagātnes mantojuma ainu, Dieva jēdziens joprojām ir aktuāls, joprojām cieši saistīts ar pasauli, ar cilvēka eksistenci un galīgumu tajā. Gan vēstures lūzuma punkti, gan sabiedrības vērtību pakāpeniska pārmaiņa ietekmē skatījumu uz Dieva

izpratni, tā prezentāciju pagātnē un tagadnē. Iespējams, ka Kivirehka radītajā senrelīģijas modelī kā neapšaubāma patiesība apliecinātā Dieva esamība manifestē pasaules veselumu pēc Dieva zuduma jeb Dieva nāves, ko pasludināja Nīče (Nīče 2005: 43). Daudzveidīgās Nīčes vārdu interpretācijas nevis atklāj Dieva nāvi, bet sakarā ar neierobežotu ilgstošu pakļautību autoritātei – Sv. Rakstu tradīcijai, konfesionālajai dogmatikai – norāda, ka ticības pamatus nedrīkst dogmatizēt. Tas pats attiecināms uz senajām reliģijām – tiklīdz tās tiek dogmatizētas, tās sastingst. Romāna darbība liek secināt, ka Dieva esamības apliecinājumi katrai domājošai paaudzei ir nemitīgi jāaktivizē arvien no jauna, neizslēdzot nedz folkloras atstāto mantojumu, kur cilvēka zināšanas par Dievu sakņojas dabiskās, viegli formulētās patiesībās, nedz mūsdienu rakstnieku radītās alegorijas, veidojot laikmeta kontekstiem atbilstošas interpretācijas. A. Kivirehka romānā viena no tām saskatāma nepārprotami: katras atsevišķās tautas reliģija/senrelīģija, tikai tai piemītošā izpratne par Dievu veidojusies visā tautas pastāvēšanas vēsturē un ir nodrošinājusi tautas kā nācijas izdzīvošanu, tautas kultūras specifiku, oriģinalitāti, tāpēc mūsdienu situācijā labākais izdzīvošanas veids ir senā domāšanas veida radoša savienošana ar informācijas sabiedrības jaunākajām iespējām.

LITERATŪRA

- Bros, A. M. (1907) *La Religion des Peuples Non Civilisés*. London: Forgotten Books. Pieejams: http://www.forgottenbooks.com/readbook_text/La_Religion_des_Peuples_Non_Civilises (skatīts 02.10.2014.).
- Bula, D. (2011) *Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne.
- Eipurs, A. *No meža uz ciemu un atpakaļ*. Pieejams: <http://eipurs.wordpress.com/2012/07/11>. (skatīts 06.05.2014.).
- Eliade, M. (1995) *Mīts par mūžīgo atgriešanos. Arhetipi un atkārtošanās*. Rīga: Minerva.
- Hick, J., Knitter, P. (1987) *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Hick, J. (1993) *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Jungs, K. G. (1994) *Dvēseles pasaule*. Rīga: Spektrs.
- Kivirehks, A. (2011) *Vīrs, kas zināja čūskuvārdus*. Rīga: Lauku Avīze.
- Mārtuža, E. (2011) Nobela prēmijas cienīgs romāns. *Latvijas Avīze*, 19. febr.
- Mūks, R. (1998) *Paradīzes mīts*. Rīga: Liesma.
- Nīče, F. (2005) *Antikrists*. Rīga: AGB.
- Valjataga, M. *Igauņu lielā romāna gaidās*. Pieejams: http://www.eurozine.com/articles/article_2008-03-05-valjataga-lv.html (skatīts 06.05.2014.).

Summary

The novel “The Man Who Spoke Snakish” by an Estonian writer Andrus Kivirähk (Andrus Kivirähk, Mees, kes teadis ussisõnu, translated from Estonian by Zane Balode, published in Riga, “Lauku Avīze”, 2007, 335., in Latvian – 2011) is a parabolic work, close to the genre of fantasy, and, simultaneously, a work built in the tradition of a historic novel rousing contemplation of the culture’s vital power in a situation when at least a single its representative has survived.

The people created by the writer lives in the forest; it is an ancient and wonderful civilisation. They milk wolves, they are friends with bears, know the language of animals, “snake words” (witchcraft). They have an innate poison tooth, like snakes, and therefore in wars against immigrants they always retain upper hand. Their women wash themselves high up in the trees, in a lunar bathroom, but their admirers – the tardy, kind-hearted bears – stealthily observe the naked beauty, sometimes becoming outstanding lovers. Only, when one knows the language of animals, the snake words, it is possible to benumb the mind of an animal to make it sacrifice itself voluntarily. That is the reason why the people are always well-fed and dressed in animal furs. Their sanctuary is an old, old birch wood where each tree is sacred and untouched. It has been so for thousands of years, and their sacral world, which, reduced to modern comprehensible concepts and called by us a religious world, full of sanctity, has been a warrant of harmony, a maintainer of everyday order, public laws and human conduct/morality.

The Northern Toad, who once created everything and protected the people created by him, is asleep. He will not wake up and will not save the ancient people, the land of his forefathers will not return to the ancient good life. Because – if there are no people, no nation, no wish, there is also no sense for the last remaining man to rouse the immense, uncontrolled force. However, as Nietzsche acknowledged, the God of the church, the Christian religion, is dead. So is the God of the forest people’s religion. In reality, the Northern Toad – one may call it God – is asleep. And he who is asleep, may also wake up.

Keywords: *The Northern Toad, characteristics of god, ancient religion, comprehension, research.*

Meinards Jāņa Lejiņa triloģijā “Zīmogs sarkanā vaskā” un Aivara Kļavja tetraloģijā “Viņpus vārtiem”
Meinhard in Jānis Lejiņš’ Trilogy
“Zīmogs sarkanā vaskā” (“Stamp in Red Wax”)
and Aivars Kļavis’ Tetralogy
“Viņpus vārtiem” (“Beyond the Gates”)

Ieva Kalniņa

Latvijas Universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: ieva.kalnina@lu.lv

Pirmo Ikšķiles bīskapu Meinardu tēlo divi mūsdienu vēsturisko romānu rakstnieki. Meinarts (romānā lietotā vārda forma) ir sastopams Jāņa Lejiņa triloģijā “Zīmogs sarkanā vaskā” un Meinhards – Aivara Kļavja tetraloģijā “Viņpus vārtiem”. Abos darbos Meinards ir margināls tēls. Jānis Lejiņš atzīst, ka Meinarts bijis pats lēnprātīgākais no pirmajiem misionāriem un bīskapiem, bet arī nevarīgākais un slimīgākais, viņa vieta un nozīme Lībzemes vēsturē nav būtiska. Viņš ir vientiesīgi ticīgs cilvēks, kuru apstākļu sakrieta ir atvedusi Daugavas krastā un kurš neizprot kristiešu patiesos nodomus, viņu skeptiski vērtē misionāri un nicina lībieši. A. Kļavis tēlo, ka Meinharda izturēšanos un darbību nosaka viņa izcelšanās un bērnības pieredze. Bīskaps uzskata, ka kristietība jānes ar pārliecinašanu, un viņš negrib iesaistīties (kaut uzskata to par nepieciešanu) krusta kara darbībā. A. Kļavis parāda, ka Meinharda pozīcija dzīvē ir nederīga, viņš ir pirmais ceļojošā cirka gūsteknis, bet vieta Latvijas vēsturē viņam ir.

Raksturvārdi: Meinards, vēsturiskais romāns, margināls tēls, gūsteknis.

Pasaules literatūrā ir pazīstami “mūžīgie” jeb “ceļojošie” tēli, sižeti vai motīvi. To nozīmīgi avoti ir grieķu mitoloģija, Bībele un renesanses literatūra. Te varam minēt Ādamu un Ievu, Jāzepu, Salomi, Kasandru, Antigoni, Odiseju, Romeo un Džuljetu un daudzus citus. Pa literatūru ceļo arī vēsturiskas personas, piemēram, Kleopatra, Kaligula, Jūlijs Cēzars, Elizabete II. Nacionālajās literatūras ir atpazīstami ceļojoši literāri un vēsturiski tēli, kuri veido nacionālo identitāti un kultūras pēctecību. Spīdala (Spīdola) ir Andreja Pumpura eposā “Lāčplēsis”, Raiņa drāmā “Uguns un nakts”, Māras Zālītes rokoperā “Lāčplēsis”, atpazīstama viņa ir Riharda Rīdzinieka drāmā “Spoguļu sienas”, Leldes Stumbres lugā “Roze”. Ebreju siktirgotājs Ābrams ceļo pa Riharda Tomsona, Ādolfa Alunāna, Rūdolfa Blaumaņa, Annas Brigaderes un Jāņa Akuratera lugām. Sirsdsšķīsto cilvēku tēli ir sastopami lielā daļā Vidzemes rakstnieku darbu, te varam minēt Juri Neikenu, brāļus Kaudzītes, Jāni Poruku, Rūdolfu Blaumani, Augustu Saulieti un citus. Latviešu literatūrā ir arī vēsturiskas

personas, kas sastopamas vairākos literāros darbos, te pieminēšanas vērti ir Viesturs, Namejs, Tāivaldis, Kaupo. Lielākā daļa no viņiem mūsdienu lasītājam pazīstami no Indriķa hronikas.

Rakstā tiks skatīts, kā vienu no šādām personām – Meinardu – tēlo divi mūsdienu vēsturisko romānu rakstnieki, pētot kopīgo un atšķirīgo autoru interpretācijās. Meinarts (romānā lietotā vārda forma) ir sastopams Jāņa Lejiņa triloģijā “Zīmogs sarkanā vaskā” un Meinhard – Aivara Kļavja tetraloģijā “Viņpus vārtiem”.

Meinarda dzīves un darbības galvenais avots ir Indriķa hronikas pirmās grāmatas “Par Līvzemi” pirmā daļa “Par pirmo bīskapu Meinardu”. 1993. gada Indriķa hronikas izdevumā ir plaši E. Mugurēviča komentāri, kuros apkopoti zināmās un hipotētiskās ziņas par Meinardu: Meinards no Zēgebergas (latīņu: *Meynardus*, *Meinnardus*, vidusaugšvācu: *Meynhart*, vācu: *Meinhart*, *Meinhard von Segeberg*) ir pirmais zināmais katoļu misionārs Līvzemē, pirmais Ikšķiles bīskaps. Meinards dzimis starp 1130. un 1140. gadu. Līvzemē viņš ieradās no Zēgebergas augustīniešu klostera Holšteinā apmēram 50–60 gadu vecumā. “Neskaidrs ir jautājums par Meinarda sociālo izcelšanos. Lībekas Arnolds (*Arnoldi chronica* 1978, 213) Meinardu dēvē par *vir bonus* – “labs vīrs”. *Homines boni* viduslaiku latīņu valodā apzīmē cilvēkus, kas drīkstējuši būt par lieciniekiem tiesas prāvās (Niermeyer 1984, 101). Varētu pieņemt, ka Meinards nācis no sabiedrības dižciltīgajām aprindām. Bez tuvāka pamatojuma pagaidām paliek hipotēze, ka Meinards cēlies no Brēmenes arhibīskapijas ministriāliem (Angermann 1986, 4; Hellmann 1989, 18). Ministriāli (vidusl. latīņu *ministeriales*) – sākotnēji parasti nebrīvi augsta feodāļa kalpotāji, kopš 11.–12. gs. arī zemeskungu vasaļi.” (Mugurēvičs 1993: 333–334) Meinards bija mūks, kanoniķis Zēgebergas klosterī, kur dzīvoja un mācījās slāvu apustuļa Vicelīna miermīlīgas misijas tradīcijās (Kalme). Viņš bija misionārs Latvijas teritorijā un 1184. gadā uzcēla koka kapelu Ikšķilē. 1185. gadā pēc viņa aicinājuma ieradās mūrnieki no Visbijas un uzbūvēja Ikšķilē akmens pili un baznīcu, kā arī akmens pili Mārtiņsalā Salaspilī. Meinards miris 1196. gada 14. augustā vai 11./12. oktobrī Ikšķilē, vispirms viņu apbedīja Ikšķiles baznīcā. 14. gs. beigās viņa pīšļi pārvesti uz Rīgas Doma baznīcu, kur sākumā tos apglabāja altāra ziemeļu pusē, pēc tam ievietoja speciāli sagatavotā nišā. Kopš 1993. gada viņš ir Romas Katoļu baznīcas svētais (Indriķa hronika 1993, 47–53; Mugurēvičs 1993: 333–334).

Savukārt Guntis Kalme rakstā “Sv. Meinards – laikmets, misija, mācība Baznīcai un sabiedrībai” kontekstuāli kontinuitīvā skatījumā pēta ģeopolitisko situāciju un kristianizācijas “paketes” principu, proti, to, kā kristietības idejas nesēji ierodas uzreiz kā konkrētas civilizācijas paradigma tās veselumā kādā nekrīstīgā teritorijā. Viņš uzsver: “Meinards ir nozīmīgs nevis kā autonoma vēsturiska persona, bet gan:

- 1) kā kristietības sākotne Latvijā, kurai ir būtisks un ilgstošs turpinājums, kura mantinieki esam,
- 2) kā Baznīcas simbols miermīlīgai misijai.” (Kalme)

Tā kā beidzamos gados vēsturnieki vai arheologi jaunus faktus par Meinardu nav atklājuši, rakstnieku radītais Meinarda tēls balstās uz vieniem un tiem pašiem vēstures avotiem.

Meinarts Jāņa Lejiņa romānā “Zīmogs sarkanā vaskā” ir margināla persona, viņš ir persona triloģijas pirmajā daļā – “Zīmogs sarkanā vaskā. Brāļi. 1162–1184” un

otrajā daļā – “Zīmogs sarkanā vaskā. Ķēniņš. 1184–1192”. Romāna galvenā darbība noris Tālavā, Ikšķīlei ar Tālavu nav ekonomisku vai personisku interešu un kontaktu, romāna tēlu sistēmas izveidē Tālivalža pretstats ir Kaupo; viens ir baltu senrelīģijas pārstāvis, otrs pakāpenisks kristietības atzinējs; darba trešajā daļā “Zīmogs sarkanā vaskā. Rūnas. 1198–1215” Tālavas valdnieka pretstats ir bīskaps Alberts.

J. Lejiņš romānā Tālavas likteni iekļauj plašā starptautisku attiecību kontekstā, šejienes zemēs atšķirīgas intereses ir trim grupām: garīdzniekiem, tirgotājiem un templešiem (viņi meklē senās zintis), kā arī Lundai, Brēmenei, Poļockai. Meinarts garīdznieku vidū J. Lejiņa skatījumā ir viens no neizteiksmīgākajiem abatiem ar vāju balsi un gribu, bet, būdams Livonijas misijas vadītājs, viņš nonāk Ikšķīlē kā kompromisa persona ordeņu savstarpējā konkurencē. Ja misijas vadītājs ir augustīnietis Meinarts, tad otram vīram ir jābūt cisterciētim, kurš ir raksturā un vietējo valodu prasmē spēcīgais Teoderihs. Pēc pirmā darba gada Meinarts atgriežas Vācijā, bet Teoderihu no Trikātas patriec par cilvēku musināšanu, tāpēc aizkavējas viņa atgriešanās Vācijā un viņš nonāk Turaidā, kur satiek Kaupo. Arī Lundas, Lībekas un citos strīdos Teoderihs prot pieglaimoties un izmantot situāciju, lai pastumtu malā pāvesta iecelto misijas vadītāju Meinartu. Romānā tādējādi Teoderiha tēls ir nozīmīgāks par Meinartu.

J. Lejiņš tēlo Meinarta sapni: viņam pirmajam jāuzceļ Līvzemē mūra baznīca, bet viņam nav ne politiskās ietekmes, ne varas, lai to uzbūvētu Rīgā, un tad atkal ir sapnis kā Dieva zīme – baznīca jāceļ Ikšķīlē, mazapdzīvotā vietā pie Daugavas. J. Lejiņš rāda Meinarta apmātību ar baznīcas celšanu, viņš jūtas kā Dieva gribas pildītājs, bet miesā viņš ir ļoti vārgs un baznīcas celšanas praksē nevarīgs. Autora izvēlēta leksika rāda viņu kā dīvaini:

“Klepus dēļ tēvs Meinarts nevarēja gulēt, cauru nakti bija dzirdama sīka un sausa kāšēšana, kas izklausījās kā *bailīga kucēna riešana*. Kakls piepampa, un Ikšķīles bīskaps pazaudēja balsi. Viņš bija *pagalam noliesējis*. Deguns *izdila plāns kā putna knābis*, rokas un kājas nespēkā trīsēja, taču sirmāis vīrs nepadevās.” (Lejiņš 2004: 303)

Ironiski tiek tēloti Jāņi, kuros notiek Saules aptumsums, augustīnieši dabas parādības priekšā pārbīstas un zaudē drosmi, tēvs Meinarts to redz kā Dieva zīmi, atgūst uz brīdi balsi un sāk dziedāt garīgās dziesmas. Notikums ir tik satriecošs, ka Meinarts nolemj aktīvāk nodarboties ar Dieva vārda sludināšanu un dodas uz Trikātu. Tālavā neviens no Saules aptumsuma nav nobijies, pats Tālivaldis vāc medu un acīmredzami ar pāvesta sūtniem tikties negrib (tādējādi J. Lejiņš parāda, cik nenozīmīga ir Meinarta vieta Līvzemē, nozīmīgas personas valdnieks tā neignorē). Bet mūki nav ar mieru runāt ar valdnieci Austru (sieviete taču ir visas pasaules ļaunuma sakne), Meinarts ir ļoti slims, un, kad viņš vēl ierauga sievieti, kas ienākusi pie viņiem, viņš sāk murgot. Augustīnieši dodas prom sašutuši: viņi grib glābt ķēniņa dvēseli, bet Tālivaldis darbojas ar bitēm. Ironiski ir notēlota tālaviešu reakcija uz viesu izturēšanos: Austra domā, ka augustīniešus pārbaidījis Saules aptumsums un ka lībieši, kuru vidū dzīvo Meinarts, nav viņam pateikuši, ka no Saules aptumsuma nav jābaidās un aukstā, mitrā akmens mājā var dabūt smagu klepu.

Meinarts uzceļ nevis baznīcu, bet baznīciņu, bīskapa dzīvoklis ir tai greizi piebūvēta klāt maza ēciņa, pēc Meinarta nāves viņa dzīvoklis sāk pelēt un pie baznīcas un bīskapa mitekļa var nokļūt tikai caur spraugu mūrī. J. Lejiņš rāda, ka trešais Lībzemes bīskaps Alberts, nonācis Meinarta skaisti aprakstītā, bet realitātē neesošā bīskapa pilī, nolemj negulēt mazajā kapsētā līdžās Meinartam un Bertoldam (Meinarts gan tika apglabāts baznīcā) un nedzīvot smakojošā mitekļī, tādējādi arī pašiem misionāriem pret Meinarta darbu cieņas nav.

Jānis Lejiņš atzīst, ka Meinarts bijis pats lēnprātīgākais no pirmajiem misionāriem un bīskapiem, bet arī nevarīgākais un slimīgākais, viņa vieta un nozīme Lībzemes vēsturē nav būtiska. Viņš ir vientiesīgi ticīgs cilvēks, kuru apstākļu sakrieta ir atvedusi Daugavas krastā un kurš neizprot kristiešu patiesos nodomus, viņu skeptiski vērtē misionāri un nicina lībieši. Tēls atbilst J. Lejiņa koncepcijai romānā: baltu mitoloģija ir pārāka par jebkuru citu reliģiju, tālaviešu dzīvesveids ir pats labākais, jo sakņojas dabā un tradīcijās, bet kristiešus vada tikai politiskās un ekonomiskās intereses.

Aivara Kļavja tetraloģijas “Viņpus vārtiem” beidzamās – ceturtais – grāmatas “Ceļojošā cirka gūstekņi” notikumu lielākā daļa noris 20. gadsimtā, romāna nozīmīgākās vēsturiskās personas ir Kārlis Ulmanis, Veselis Freitāgs fon Loringhofens, Ojārs Vācietis un no 11./12. gadsimta cilvēkiem Kaupo un Alberts. Nodaļa par Meinhardu ievada romānu, tā seko pēc īsa apraksta, kurā stāstīts par padomju karaspēka ienākšanu Latvijā un par pazemojošo izrādi, kurā bija jāpiedalās Latvijas armijas karavīriem. Grāmatas beigās ir plaši komentāri, tajos Aivars Kļavis arī izstāsta, kādus vēstures materiālus par Meinharda izcelšanos, uzskatiem un darbību Latvijā viņš izmantojis.

Atšķirībā no J. Lejiņa romāna, A. Kļavja Meinhards ierodas Latvijas teritorijā ne tik daudz apstākļu sagādīšanās dēļ, cik iekšēju motīvu mudināts:

“Un Meinhards šeit ieradies, lai Dieva vārdā piedotu, jo sodīt varēja tik pats dievs.” (Kļavis 2012: 40)

Meinharda skolotājs Vicelīns kā Oldenburgas bīskaps veica misionāru darbu ar pārliecību, ka misijā jādarbojas ar miera, bet ne kara līdzekļiem. Meinhards ir viņa uzskatu sekotājs. A. Kļavis rāda, ka Meinharda izturēšanos un darbību nosaka viņa izcelšanās un bērnības pieredze, jo viņš nāk no vendiem, kādreiz viņu sauca Niklots, bet viņa tēvu nogalināja, māti izvaroja un māsu un brāļus nolaupīja sakšu krustneši vendu kristianizācijas procesa laikā. Viņu izglābj Vicelīns, bet Meinhardam nav tik lielas pārliecības misijas darbā kā viņa audzinātājam, pagātne viņam nedod spēku. Mūsdienu vēsturnieki uzskata, ka Meinhards nāk no samērā dižciltīgas vides, bet nav skaidra viņa etniskā izcelsme no vāciem, slāviem vai baltiem. A. Kļavis rāda, ka viņš nāk no vienkāršas tautas un vendiem, lai labāk uzsvērtu, ka Meinhards labi izprot lībiešus, spēj arī ziemā ar viņiem dzīvot kopā un ka viņu viltība bīskapam ir pazīstama. Meinhards, uzceļot līviem baznīcu un pili, ir uzcēlis sev cietumu un pats kļuvis par gūstekni. Viņš saprot, ka lībiešus interesē nevis kristietība, bet drošība no vietējo cilšu uzbrukumiem, viņa cerība pievērst lībiešus katolicismam no katras piekrāptās reizes samazinās, bet savas dzīves laikā viņš otru vietējo apkaušanu

piedzīvot negrib, tādēļ vēstuli ar aicinājumu sākt krusta karu sūta, jau zinot, ka viņš to vairs neredzēs.

Doma par gūstekni pilī sasauca ar romāna tālāko koncepciju un nosaukumu “Ceļojošā cirka gūstekņi”. Katrs no galvenajiem varoņiem kādā brīdī kļūst par savu darbu, nostājas un vēsturiskās situācijas gūstekni – Kārlis Ulmanis, Kaupo, Alberts, Ojārs Vācietis un citi. Un visi viņi piedalās kādā cirka situācijā – viņus piemulķo un izsmej un viņi situāciju saprot un tajā piedalās. Meinhardam, kad kuģis projām, lībietis Vieco ņirgādamies jautā:

“Sveiks, rabīn! Par cik Gotlandē sāls un vadmala?” (Kļavis 2012: 38)

Guntis Kalme par šo situāciju raksta:

“Par šo notikumu Latvijas Baznīcas vēstures izcilais pētnieks Dr. Roberts Feldmanis ar sāpēm un sūrumu komentēja: “Ar Jūdasa sveicienu viņi Meinhardu sveica. Ir kādreiz tādi vārdi, kuri paliek [ierakstīti tautas liktenī] tā, kā iededzināti.” Viņaprāt, šie vārdi bija kļuvuši par savdabīgu mūsu tautas vizītkarti kristietībai.” (Kalme)

Aivars Kļavis lībiešus (latviešus) rāda kā pragmatiskus, naivi viltīgus, nedaudz strausiem līdzīgus (ja nedomās, tad briesmu nebūs) un bezkaunīgus cilvēkus, viņi dzīvo vienai dienai, mīl iedzert (iet uz baznīcu regulāri, lai dabūtu vīnu). Viņiem nav savas pozīcijas, viņi nesaskata kopsakarības un negrib mācīties, tādēļ viņus būs iespējams pakļaut un vadīt ar spēku un gudrību.

Taču arī romānā “Ceļojošie cirka gūstekņi” autors pauž uzskatu, ka krustnešu galvenās ir nevis kristīgās, bet ekonomiskās un politiskās intereses. Meinharda un reālpolitika Teoderiha sarunā izskan viena no galvenajām romāna atziņām:

“Nevis dievam nepieciešamas viņu dvēseles, bet mums. Turklāt runa ir par dzīvo, nevis mirušo dvēselēm. Jo tie, kas valda pār ļaužu dvēselēm, valda arī pār viņu prātu. Tie, kas valda pār prātu, valda pār viņu gribu. Bet tie, kas valda pār ļaužu gribu, valda pār viņiem pašiem. Tā tas bijis jau kopš Kristus dzimšanas, un tā tas turpināsies mūžīgi, brāl.” (Kļavis 2012: 30)

Romāna tālākajā gaitā cilvēka gribu centīsies pakļaut gan baznīca, gan padomju vara un nacisms.

Aivars Kļavis vērtē Meinharda darbību vēsturiskā perspektīvā:

“Jā, nomiris viņš būs daudz bīstamāks, nekā dzīvs esot. To Meinhards zina pavisam noteikti.” (Kļavis 2012: 42)

Abi autori romānos cenšas pamatot, kāpēc Meinards neuzsāka karadarbību. J. Lejiņa Meinarts ir tik vāja rakstura cilvēks un baznīcas hierarhijā tik maznozīmīgs, ka viņam nav ietekmes lielu projektu realizācijā, viņš tic savam darbam, bet jēgas no tā nav.

Kļavja Meinhards uzskata, ka kristietība jānes ar pārliecinašanu, un viņš negrib iesaistīties (bet uzskata to par nepieciešanu) krusta kara darbībā. Kļavja Meinhards nav uzcēlis maznozīmīgas celtnes, kas brūk pēc pāris gadiem, viņa celtnes ir aukstas, bet pamatīgas.

Guntis Kalme raksta:

“Meinards, Bertolds un Alberts kopā pārstāv augsto viduslaiku Baznīcas misijas paradīgu tās noteiktā veselumā. Proti, katrs no minētajiem bīskapiem pārstāv kādu daļu no izveidotā vai attīstībā esošā misijas parauga. Meinards pārstāv miermīlīgo daļu, Bertolds – agresīvo, Alberts – reālpolitisko, spēka diplomātiju, kas zināmā mērā apvieno abus iepriekšējos. Pie tam ārēju panākumu ziņā tā izrādījās sekmīgākā.” (Kalme)

Aivars Kļavis romānā “Ceļojošā cirka gūstekņi” parāda minēto trīs bīskapu darbību, galveno vērību pievēršot Albertam, J. Lejiņa romānā svarīga ir tikai Alberta darbība.

Jāņa Lejiņa Meinartam nav nozīmīgas vietas Latvijas vēsturē, A. Kļavis parāda, ka Meinharda pozīcija dzīvē ir nederīga, viņš ir pirmais ceļojošā cirka gūsteknis, bet vieta Latvijas vēsturē viņam ir. Par svēto abi autori Meinardu neuzskata.

Abos romānos Meinarda vieta tēlu sistēmā ir margināla, tā, protams, ir arī abu autoru attieksme pret kristietības ieviešanu kā ekonomisku un politisku interešu realizācijas veidu, kurā ticībai (arī Meinhardam) nav būtiskas lomas.

LITERATŪRA

- Angermann, N. (1986) Gründung des Bistums Ūxküll, des späteren Bistums/Erzbistums Riga. *Ostdeutsche Gedenktage*. Bonn, Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen.
- Arnold, U. (1987) Der Deutsche Orden und Preussen. *Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften*. Hrsgs. H. Rothe. Köln, Wien, Böhlau, S. 41–66.
- Hellmann, M. (1900) Heinrich von Lettland. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. IV. München, Zürich, Artemis, S. 2096, 2097.
- Indriķa hronika* (1993) No latīņu valodas tulkojis A. Feldhūns, Ē. Mugarēviča priekšvārds un komentāri. Rīga: Zinātne, 47.–53., 333.–334. lpp.
- Kalme, G. Sv. Meinards – laikmets, misija, mācība Baznīcai un sabiedrībai. Pieejams: // <https://gudribassakums.files.wordpress.com/2013/01/guntis-kalme-meinards.pdf> (skatīts 27.03.2018.).
- Kļavis, A. (2012) *Ceļojošā cirka gūstekņi*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Lejiņš, J. (2001) *Zīmogs sarkanā vaskā. Brāļi. 1162–1184*. Rīga: Karogs.
- Lejiņš, J. (2004) *Zīmogs sarkanā vaskā. Ķēniņš. 1184–1192*. Rīga: Karogs.
- Lejiņš, J. (2009) *Zīmogs sarkanā vaskā. Rūnas. 1198–1215*. Rīga: Karogs.

Summary

The first bishop of Ikšķile Meinhard is depicted by two contemporary historical novelists – Jānis Lejiņš in trilogy “Zīmogs sarkanā vaskā” (“Stamp in red wax”) and Aivars Kļavis in tetralogy “Viņpus vārtiem” (“Beyond the gates”). In both works, Meinhard is a marginal

character. Jānis Lejiņš acknowledges that Meinhard has been the most humane of the first missionaries and bishops, and also the most powerless and ailing, and his place and role in the history of Livland is not significant. He was a naively religious man, brought to the banks of the Daugava by coincidence of circumstances; a man who does not understand the true intentions of Christians, and who was judged sceptically by the missionaries and despised by the Livs. A. Kļavis shows that Meinhard's behaviour and actions are determined by his own origin and childhood experiences; the bishop believes that Christianity must be brought through persuasion, and he is reluctant to become involved in the crusade, even though he finds it necessary. A. Kļavis shows that Meinhard's position in life is futile, he is the first prisoner of the travelling circus; however, he retains a place in Latvian history.

Keywords: *Meinhard, historical novel, marginal image, prisoner.*

Vai piepūšamais jūraszirdziņš spēj glābt:
Bībeles motīvu amplitūda
Gundegas Repšes prozā
*Can Inflatable Seahorse Save:
Amplitude of Biblical Motifs in Prose
of Gundega Repše*

Anita Rožkalne

LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts

Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423

E-pasts: anita.rozkalne@lulfmi.lv

Gundegas Repšes daiļrades būtiska iezīme ir postmodernisma literatūrai raksturīgā daudzu kultūras slāņu klātbūtne tekstā gan tēmu, gan motīvu, gan tēlu, simbolu un reminiscenču veidā. Viens no būtiskākajiem kultūras laukiem, kam rakstniece savos darbos pievēršas, ir Bībeles tēmu un motīvu interpretācija. Rakstā iezīmētie galvenie Bībeles motīvi un tēli, kas, reizumis savijoties ar sengrieķu mitoloģijas tēliem, atklājas G. Repšes prozā gan sižeta, gan tēlu, gan slēptu vai tiešu citātu veidā: Ēdenes dārzs, vējš kā Dieva elpa, pēdējais Vakarēdiens, Ījaba žēlabas, grēku plūdi, apokalipse u. c. Analizējot galvenokārt divus G. Repšes prozas darbus (īsomānu “Stigma” un stāstu “Jūraszirdziņš un es”), tiek pēfīta to sasaukšanās ar apokalipses un grēku plūdu attēlojumu Bībelē, uzsverot rakstnieces skatījuma atšķirību no Bībelē, sevišķi Vecajā Derībā, paustajiem kristietības priekšstatiem par cilvēka attiecībām ar Dievu un viņa vietu pasaulē. Aplūkotas sižeta veidojuma īpatnības, darbības vides tēlojums, personāža raksturojums, autores pozīcijas un filozofisko uzskatu iespējamais skaidrojums un manifestācijas paņēmieni.

Raksturvārdi: Gundega Repše, Bībele, grēku plūdi, latviešu literatūra, Bībeles reminiscences.

Gundegas Repšes rakstnieces rokrakstam būtiska un viņas darbu izpratnei svarīga ir alūziju un kultūras reminiscenču klātbūtne tekstā. Viens no nozīmīgākajiem tiešo un netiešo citātu avotiem rakstnieces darbos ir Bībele. Tās tēli, motīvi un paustās atziņas ienāk rakstnieces darbos jau viņas daiļrades sākumā, un laika gaitā mainās gan to izvēle, gan veids, kā tie ievīti prozas tekstā, gan arī autores emocionālā un intelektuālā attieksme pret tiem, cik var nojaust pēc situāciju un sižeta risinājuma. Tomēr nemainīga ir tēloto personāžu cilvēciskās pieredzes samērošana ar Dieva noteikto pasaules kārtību un cilvēkam paredzēto vietu tajā: varoņi ne vienmēr piekrīt Bībelē paustajiem nosacījumiem, kas manifestējas sižetā, dažkārt kaismīgi protestē, kādreiz nesavaldīgi un pat histēriski lūdzas, citreiz nikni aprāda Visaugstajam pretrunas viņa Svētajos Rakstos, un visbiežāk vēstītājas (vai autores) balss saplūst ar varoņu emocionālajiem izvirdumiem.

Reminiscences, alūzijas, precīzi vai pārfrāzēti Bībeles citāti G. Repšes prozas pasaulē ir kā pēkšņi gaismas uzplaiksnījumi, kas izgaismo tēlotās dzīves īstenības detaļas. Mirklī mainās tēlotās sadzīvīskās realitātes krāsas, paveras citāda notiekošā izpratnes iespēja. Ko šie uzplaiksnījumi ienes kopējā ainā? Par ko liecina? Vai tie ir simboli, likteņu prognoze vai notiekošā komentārs? Vai šie atgādinājumi par kristietības priekšstatiem ir jautājumu virkne vai atbildes uz tiem?

Savulaik, rakstot grāmatu "Poētiskā anatomija" (Repše, Rožkalne 1999), samērā detalizēti aplūkoju stāstu krājumā "Septiņi stāsti par mīlu" (Repše 1992) iespējami nolasāmos Bībeles tēlus, motīvus un simbolus. Tieši krājumā "Septiņi stāsti par mīlu", īpaši īsromānā "Stigma" (periodikā 1991), šis slānis ir visblīvākais, salīdzinot ar citiem G. Repšes darbiem, taču to klātbūtne jaušama arī daudzos citos rakstnieces tekstos. Stāsts "Jūraszirdziņš un es" no prozas krājuma "Ludovika zemes" (2004) mūsdienu situācijā un telpā atkārtoti bibliisko grēku plūdu mītu un sasauces ar "Stigmā" skarto jautājumu loku, tādēļ tēmas kontekstā tie aplūkojami paralēli kā tipoloģiski līdzīgas problemātikas risinātāji.

G. Repšes darbos saskatāmi vairāki Bībeles sižeti un motīvi. Viens no tiem ir paradīze. Dārzs simboliem bagātā mākslas darbā var iegūt bijušās paradīzes nozīmi, Ēdenes dārza nozīmi, jo Zemes skaistums kristietības izpratnē ir debesu mūžīgā skaistuma nojauta. Šādā skatījumā dārzs apzīmē cilvēces gaitu nevainīgo sākumu, noslēgtu teritoriju un dzīvi. Paradīze tradicionāli tiek izprasta kā ziedošs dārzs, nevis pilsēta vai debesis. Stāstā "Vestsaidas dārzs" (krājumā "Septiņi stāsti par mīlu") Bertas Pempere atmiņās par bērnību redzam pasauli, kas izjūtas ziņā ir tuvu paradīzes svētlaimīgajai bezrūpībai ar dzīvības kokiem, rozēm un pasargātības sajūtu, ar noslēgtu, pašpietiekamu dzīvi. Tad viņas dzīvē ienāca karš un dārzs zaudēja iepriekš minētās īpašības, un Berta Pempere, pati savā dārzā dzīvodama, jūtas kā izraidīta no tā. Saskaņā ar Bībeli pirmie cilvēki tika izraidīti no dārza par uzdrīkstēšanos savu gribu vērtēt augstāk nekā Dieva gribu. Kas būtu Pempere kundzes grēks? Vai arī tās ir ciešanas par citu grēkiem, Golgātas īstā būtība?

Vēl kādu niansi iezīmē nosaukums "Vestsaidas dārzs", rietumpuses dārzs. Kad Dievs cilvēku izraidīja no Ēdenes dārza, "... Viņš tam lika būt par svešinieku, un ķerubiem ar atvēztu zobena liesmu lika apmesties austrumos no Ēdenes dārza, lai tie apsargātu ceļu uz dzīvības koku" (Pirmā Mozus grāmata, 3:24). Apzīmējums "Vestsaidas dārzs" šajā kontekstā ir izraidītā skatījums, dārzs ir palicis rietumos no viņa.

Vēl viens paradīzes aspekts pasaules kultūrā ir daba, kas tiek izjūta kā svēts spēks. Tuvība dabai liecina par tuvību Dievam. Svētuma izjūta liecina par tuvošanos dievišķajam. Bieži vien paradīzes jausmas saistītas ar divu cilvēku pilnīgas saskaņas izjūtu. Tā arī G. Repšes romānā "Ēnu apokrīfs" (Repše 1996) tēlotā Nīnas un Haldora uzturēšanās laukos, kur abi bezrūpīgi un liksmi kā bērni dodas pļavā – zāli pļaut, upē – braukt ar laivu, dīķī – peldēt. Pasakaini skaistā daba, viņu abu saprašanās un atdevīgums tai un viens otram rada tiešu analogiju ar paradīzi un diviem vienīgajiem cilvēkiem tajā. Apkārtējo sadzīves kolīzijas tikai pastiprina šo Nīnas un Haldora izņēmuma stāvokli.

Savdabīgi G. Repšes daiļradē šis motīvs ir ieskanējies arī stāstā "Autora nāve BACH" (Repše 1994), kurā tēlotas sievietes un vīrieša attiecības, kad abi, Felīna un

Enejs, vēl ir vienīgie cilvēki pasaulē. Stāsts rakstīts no vīrieša viedokļa – viņam ir bail no sievietes, viņš bēg un vienlaikus negrib aizbēgt, un tomēr bēg, jo “Apsēstā sieviete, šī ābolus [mājiens uz aizliegtā augļa baudīšanu Ēdenes dārzā – A. R.] pārēdusies pirmmāte, kas vēl nav dzemdējusi cilvēku, dzenas man pakaļ bailēs, ka atstāšu viņu vienu šai pasaulē, kurā mēs abi esam pirmoreiz”.

G. Repšes stāstā “Autora nāve. *BACH*” saskatāmi divi Eiropas kultūras pamatslāņi – Bībele un sengrieķu mitoloģija. Stāstā tas izpaužas kā divu sižetisko motīvu savīšanās – Bībeles stāsts par Ievu un Ādamu paradīzē (uz to arī pašā stāstā ir gluži tieša norāde, jo tiek pieminēta “Felīnas draudzene, zeltsprogu eņģelis Ēdenē”) un sengrieķu mīts par Eneju un vērši.

Visuniversālākais Gundegas Repšes “Septiņos stāstos par mīlu” ir vējš – kopīgs sengrieķu un kristietības pasaulei: viens no pasaules elementiem – un Dieva elpa. Dievs atnāk “vējam līdz” – tāds ir arī pirmā stāsta nosaukums krājumā “Septiņi stāsti par mīlu”. Ir divi personāži, kuru elpas jūt šajā grāmatā. Viens ir Pāns, otrs ir Jahve, kristiešu Dievs, kurš, radot cilvēku, iepūta viņā savu dvasu par dzīvību, deva viņam dvēseli un garu, kas brīvs, gudrs, dzīvs un nemirstīgs, līdzīgs Dieva garam. Bībelē vairākkārt sastopam vēju gan kā Dieva elpu, gan kā viņa pārstāvi. Pēc grēku plūdiem “... Dievs lika vējam pūst pār zemi, tad ūdeņi kritās” (Pirmā Mozus grāmata, 8:1), “Un no rīta austrumu vējš atveda siseņus” (Otrā Mozus grāmata, 10:13), “... un tas Kungs lika jūrai, spēcīgam austrumu vējam pūšot, plūst atpakaļ visu cauru nakti, un Viņš darīja jūru par sauszemi un ūdeņi pāršķēlās” (Otrā Mozus grāmata, 14:21), “... cēlās tā Kunga sūtīts vējš un atdzina no jūras, izkļaidus pāri nometnei, paipalas” (Ceturta Mozus grāmata, 11:31). Četri vēji kristietībā var nozīmēt četrus eņģeļus un pasaules četras debespuses, jo pastarā dienā “... Viņš sūtīs savus eņģeļus un sapulcinās savus izredzētos no četriem vējiem, no zemes gala līdz debess galam” (Marka evaņģēlijs, 13:27). Bet “Vēstulē ebrejiem” lasām: “Kas savus eņģeļus dara par vējiem un savus sulaiņus par uguns liesmām” (1:7).

Psalmi šo vēsti apgriež otrādi: “Tu dari vējus par saviem vēstnešiem un uguns liesmas par saviem kalpiem.”

Tā ir Viņa valstība stāstā “Vējam līdz”: “... saules nav, Mēness gaisma, zvaigžņu pelni un vējš”. Kā pirms pasaules radīšanas, kad laiks vēl netika skaitīts, jo nebija saules, kuras gaita ir laika mērs. Un gandrīz tā, kā pēc Dieva žēlastības pār Jeruzalemi, kad “Saulē tev vairs nebūs par gaismu dienā un mēness par spīdekli naktī. Tas Kungs būs tava mūžīgā gaisma un tavš Dievs tavš brīnišķīgais greznums” (Jesajas grāmata, 60:19). Te ir šī mūžīgā gaisma – vēju dārzā, dvēseļu dārzā, pēc nāves. Viens pats koks ir tajā – vairāk Viņam nevajag, jo viss ir Viņā. Visbeidzot – atskaņas, kuras stāstā “Vējam līdz” virknē vārdus: “līdz, trīc, piesaisīts, sadalīts, izsvaidīts, atraisīts, atpestīts” un vēl, un vēl, līdz asociatīvi it kā atbalso stāstā nepateikto “Viss piepildīts!” – vārdus, kurus Bībelē saka Jēzus Kristus, mirstot pie krusta: “Etiķi ņēmis, Jēzus sacīja: Viss piepildīts! Un, galvu nokāris, atdeva garu Dievam.” (Jāņa evaņģēlijs, 19:30)

Krājumā “Septiņi stāsti par mīlu” rodama arī atblāzma no pēdējā Vakarēdiena ainas. Stāstā “Gadsimta nakts” tēlots haosa laiks; un miglas un tumsas sabiezēšana un ļaunuma aktīva ietiekšanās visā dzīvajā notiek ceturtdienas vakarā, tiek īpaši uzsvērts, ka notikumi risinās naktī no ceturtdienas uz piektdienu. Tā ir analogija

pēdējā Vakarēdiena ainai, jo Bībelē vēstīts, ka uz ceturtdienu Kristus pārceļ piektdien paredzamo Vakarēdienu, Lieldienu svinēšanu, jo zina, ka piektdien tiks apcietināts. Vecajā Derībā stāstīts, ka ticīgos aplacīja ar Dievam ziedotā dzīvnieka asinīm: uz ko krita lāses, tas ieguva jaunu radniecību un saistību ar Dievu. Kristus upura asinis nomaina ar vīnogu sulu, ar dzīru vīnu, kas apzīmē cilvēka upuri, Pestītāja ciešanas un uzvaru. Asinis (vīns) ir simbols dzīvībai, pār ko valda tikai pats Radītājs. Stāstā “Gadsimta nakts” netiek burtiski kopēts kristīgais vēstījums, arī pēdējā Vakarēdiena dalībnieku skaits nesaskan ar Bībelē minēto, jo pansijā “Lāči” ceturtdienas vakaru pavada tikai septiņi cilvēki: “Viņi dzer sarkanvīnu kamīnzālē uz Felicitas veselību. Viņai ir kādi noslēpumaini svētki.” Vairākkārt uzsvērts: “šlakst vīns”, no rīta sniegā redzama sasalusi asiņu lāma, kā pēc upurēšanas.

Vairāku varoņu vārdi un raksturojums, kā arī viņu loma G. Repšes stāstu sižetā un saturā sabalsojas ar kristietības vēsturē pazīstamiem vārdiem – Asīzes Francisku, apustuļi Andreju, svēto Veroniku, Mariju Magdalēnu u. c. Kristietībai raksturīgā krāsu simbolika nereti caurvij personāžu tērpu, vides un gaismas tēlojumu. G. Repšes darbos saskatāmo dažādu Bībeles reminiscenču katalogs būtu visai garš, tomēr īpaša uzmanība jāpievērš vienai no būtiskākajām Bībeles vēstījuma epizodēm, kas rakstnieces darbos ieskanas emocionāli un filozofiski sevišķi spēcīgi – apokalipsei.

Īpaši svarīgs šajā ziņā ir īsromāns “Stigma”, kurš sākas ar mikroautobusa pasažieru braucienu naktī no Viļņas uz Rīgu, nomaldīšanos miglā un atklājumu nākamajā dienā, ka dzīvība uz Zemes ir pazudusi. Palikušos deviņus cilvēkus māc neizpratne, neziņa un nāves bailes. Dzīvības pazušana šķiet globāla, tā ir apokaliptiska pasaules aina (grieķu valodā apokalipse nozīmē ‘atklāsmē’, bet parasti ar apokalipses vārdu apzīmē vīzijās un pareģojumos skatītas pasaules bojā ejas ainas).

Nozīmīgākais kristietības devums apokaliptikā ir Jāņa atklāsmes grāmata, ar ko noslēdzas Bībele. Gundegas Repšes “Septiņos stāstos” ir motīvi no Jāņa atklāsmes grāmatas un no citām Bībeles grāmatām, tie visi summējas vienotā tēlā. Galvenie “Septiņu stāstu” temati paralēli reālajam, sadzīviskajam slānim tiek izrisināti arī Bībeles simbolos, tēlos un sižetos: mīlestība un vardarbība, grēks un upuris, nāve un augšāmcelšanās. Tas ietiecas visos cilvēka esamības līmeņos: no ētisko un kosmisko likumsakarību izpratnes līdz pasaules harmonizācijai, sakārtotībai un pabeigtībai, kas nāk pēc izmisuma un haosa laika. Arī romāna “Stigma” notikumi lasītāja zemapziņā jau tikuši sagatavoti stāstu krājuma pirmajos darbos. Nojausmas par iespējamu katastrofu ievadīja stāsts “No pūces kliedziena līdz trešajiem gaiļiem”, kura varone Lūce (no Lūcija, latīņu valodā – ‘gaisma’) murmina savus pareģojumus – un tas ir citāts no Trešās Mozus grāmatas 26. nodaļas vairākiem pantiem, kurā Dievs Tēvs saka, kas sagaida cilvēkus par Viņa baušļu nepildīšanu un Viņa doto likumu neievērošanu: “Tad es jums darīšu tā.”

Lūce runā šo Bībeles tekstu un apstājas pie vārdiem: “Un jūsu pārpalicēji, savu grēku dēļ, izplēnēs savu ienaidnieku zemēs, un arī savu tēvu grēku dēļ tiem kopīgi ir jāiznīkst.” (Trešā Mozus grāmata, 16:39)

G. Repše tekstā nenorāda, ka tas ir citāts no Bībeles, ir vienīgi ielikts tiešās runas apzīmējuma pēdiņas un izlaiduma daudzpunkte, kas Bībeles teksta nezinātajam loģiski izskaidrotu garā vājās Lūces tik tikko sadzirdamo murmināšanu, bet zinātajam rosinātu meklēt citēto fragmentu.

“Stigmā” apokaliptiskajai ainai jau no paša sākuma pievienojas vēl kāds spēcīgs Bībeles motīvs – Ījaba ciešanas un viņa vēršanās pie Dieva. Romānā par ceļiniekiem stāsta un Dievu uzrunā it kā viena un tā pati balss, kas varētu būt gan vēstītājas, gan autores balss. Abas balsis rit paralēli un nesaplūst, tās it kā sasaucas: viena stāsta par notiekošo, bet otra vaicā, vaicā, vaicā ne pirmajai balsij, bet Dievam, it kā ticoties ar saviem jautājumiem, emocijām, gribu pārliecināt Dievu un pasauli, ietekmējot arī globālas norises un likumsakarības. Romāns sākas ar vēstītājas uzrunu: “Tu, kas dzirdi, jūti un zini, jel uzklausī! Tu augstākais, bet ne kungs, Tevi nesaucu vārdā, bet Tu šeit. Uzklusi, dzirdi! Nāc līdzī un netiesā, nāc, lai ar Tevi runāt un dzīvot varu. [...] Mēs Tavējie tik, cik Tu mūsu.” (Repše 1992: 51)

Vēstītājas “es” ir līdzvērtīgs “mēs” un Visaugstajam: jau pašā sākumā tiek pieteikts dialogs starp hierarhiski nešķirojamiem sarunu biedriem. Tradicionāli atšķirīgie kompetences līmeņi – nezinošais, ik uz soļa klūpošais cilvēks, zinošais malā stāvētājs vēstītājs un viszinošais, visvarenais, bet neizzināmais Dievs – šie kompetences līmeņi tiek apšaubīti un anulēti. Līdz ar to tiek nojauktas robežas starp ikdienas pieredzi (varoņi), šīs pieredzes vispārinājumu (vēstītājs) un augstāko likumu (Dievs); līdzīgi – ar Dievu tradicionāli saistītie iracionālā telpa un laiks tiek piezemēti, pats svētā jēdziens tiek ikdienišķots, neizzināmais – apzināti nostādīts līdzās sadzīviskajam.

Grāmatas “Septiņi stāsti par mīlu” pirmajā stāstā “Vējam līdz” prozas vēstījuma ritmizācija un atskaņu lietojums it kā signalizēja par pasaules īpašu organizāciju, sakārtotību. Romānā “Stigma” šis mākslinieciskais paņēmieni vietumis lietots vēstītājas uzrunās Dievam, tā panākot augstā stila iezīmes, emocionalitāti un – arī tuvošanos īpašai pasaulei. Ar ritmu un no ikdienas valodas atšķirīgu vārdu izvēli un secību paceļoties pāri sadzīviskajam skatījumam, vēršanās pie Dieva liek domāt arī par jautājumu: kādas dimensijas laiktelpā tās aptver un pavisam tieši nosauc.

Vēstītāja vaicā: “... ja es, vārgais, Tevi – stipro saucu, tad Tev jābūt, jo citādi neskanētu mana balss.”

Tas ir visa romāna ētiskais imperatīvs, ētiskā loģika: Radītājam ir jāatsaucas, citādi – kāpēc Viņš ir radījis par sevi vārgāku, kāpēc Viņš devis tam balsi jautāt, vai – lai mocītu ar klusēšanu? Saruna – atrodies vienā līmenī, bet rēķinoties ar pieņēmumu, ka Radītājs ir stiprākais no abiem, pārbaudot Radītāja atbilstību priekšstatiem (Viņa paša dotajiem?) par labo un taisnīgo. Jautājums par Dieva atsaukšanos ir jautājums par Viņa taisnīgumu un ētiskumu. Šajā vienpusīgajā dialogā Dievs neatbild vārdiski, Dieva viedokli mēs nezinām, viņš ir mēms, tā ir viņa priekšrocība – palikt neizzināmam. Te parādās vēstītāja pieredzes ierobežotība (stāstīt un vaicāt, bet – ne zināt), un te parādās autora pozīcijas un vēstītāja pozīcijas iespējamā atšķirība, jo neviens notikumu uztveres leņķis (arī vēstītāja) nav piedēvējams autorei kā vienīgais iespējamais un izsmeļošais: romāna jēga atklājas to saskarsmē un sintēzē. Vai Dieva iespējamo viedokli ilustrētu notikumu hronoloģija, kura atgādina cēloņsakarību virkni? Uz mirkli šādu iespēju pieļauj pēdējā uzruna Dievam, kura romānā ir starp lēmumu braukt mājās un atgriešanās ainu. Vēstītāja šaubās taujā: “Vai Tu mani sauci un atpakaļ griezties liki, draugs, nezinu. Vai Tu mani uzklausījī? Vai es salauzis Tevi?”

Un tomēr: “Mēs viens. Vai es Tava vai Tu mana dvēsele? Es redzu, cik kaila un neglīta tā [...] Es pati tiesājusi un augšāmcēlusies, es pati piedevusi un nolādējusi, bet

Tevī raugos kā ļaunā dubultniekā, bez kura būtu es vien tukša laiva melnos ūdeņos. Mēs nešķirami, dārgais, augstais Tu. [..]

Tu – horizonts, es lēkts un riets, bet, savas pēdas krustojot, ūdenī melnā laivā sēdot, redzu, ka nav ne horizonta, ne lēkta, ne rieta.” (Repše 1992: 122)

Šīs neatbildēto jautājumu virknes liek vaicāt, vai Dievs ir katrā cilvēkā esošā izpratne par labo un taisnīgo, Dievs – sevī kā rīcības kritēriju summa? Kāds piedod, notic atkal un dzīvību atdod. Kas to izdara? Mēms un neizzināms ir Dievs, romānā tik uzstājīgi izvaicāts.

Atbildes iespēja ir romāna noslēgums: dzīvība ir atgriezies uz Zemes, varoņu ciešanas ir bijušas vainas izpirkums, viņu garīgā pārvērtība ir likusi mainīties apkārtējai pasaulei. Tātad tomēr Dievs – sevī, tā ir jau cikla iepriekšējos darbos ieskandinātā doma par cilvēka jūtu, domu un rīcības ietekmi uz pasauli un paša cilvēka likteni.

“Stigmā” secība laikā atklāj cēloņu un sekū pēctecību un ļauj izsecināt, kāpēc notiek tas, kas notiek. Rodas sajūta, ka varoņu darbībai (jūtām, domām, rīcībai) tieši seko novērtējums un situācijas maiņa. Vai Dievs, kuru uzrunā vēstītāja, atsaucas, vai tās ir kādas citas sakarības?

Tātad, kāpēc notiek tas, kas notiek? Un – kas īsti notiek? Tas ir jautājums, uz kuru atbildi mokoši pūlas atrast arī stāsta varoņi. Astoni pieaugušie un viens zēns brauc ar mikroautobusu “Latvija” atpakaļ uz Rīgu. Sarunās – savstarpēja neiecietība, gandrīz naidīga aizstāvēšanās reakcija uz jebkuru līdzbiedra repliku, psiholoģiskas apdraudētības atmosfēra, visu karš pret visiem. Nakts, bieža migla. No rīta migla ir izklīdusi, bet braucēji ir apmaldījušies. Egoistiska reakcija: katrs domā par sevi, sašutums. Iegriežoties kādās mājās, lai pajautātu ceļu, kļūst skaidrs, ka ir pazudusi dzīvība, pulksteņi ir apstājušies, telefoni neatbild, radio neskan.

Nebūtības draudu priekšā braucēji noskaidro savas attiecības, visiem pagātnē ir kaut kas savstarpēji piedodams.

“Kam ir nozīme,” – jautā Laima.

“Nozīme ir mūsu attiecībām. Tikai,” – Malle saka.

Malle gaida bērniņu. Klauss aptver atmiņas un vērtību izjūtas nepieciešamību. Malle pieprasa braukt atpakaļ uz Latviju. Nomirst vecais Bertrams. Kad ceļinieki jau stāv pie autobusa, lai dotos atpakaļceļā, pār galvu aizlido krauklis (Bībelē – grēku plūdu laikā Noa izraida kraukli no šķirsta, lai tas palūkotots, vai jau redzama cietzeme. Starp citu – vārda “Bertrams” etimoloģija arī saistīta ar vārdu “krauklis”) – kā vēstnesis, kā dzīvības zīme, jo nākamās dzīvības pēdas viņi redz tikai Latvijā: prieks par svaigajām pēdām sniegā liecina, ka līdz tam atpakaļceļā viņi dzīvību nav redzējuši.

“Stigmā” ir akcentēta vaina un izpirkšana, pāridarījums un piedošana: domas, jūtas un rīcība rada tām atbilstošu vidi un atmosfēru. Nozīme ir cilvēku attiecībām pagātnē (tās veido tagadni), un nozīme ir cilvēku attiecībām tagadnē (tās veido nākotni).

“Septiņi stāsti par mīlu” ved uz loģisku nobeigumu gluži simboliskā, filozofiskā nozīmē – uz pastarās tiesas ainu. To vēlreiz apliecina cikla pēdējais darbs “Zīmo-gu atvēršana”, vēstuļu stāsts. Vēstules kādreiz tika aizzīmogotas, un šādā nozīmē

zīmogu atvēršana ir iespēja tās izlasīt. Bet ir vēl viena interpretācijas iespēja, vēstules ir septiņas, tātad arī zīmogi ir septiņi.

“Tad es redzēju labajā rokā tam, kas sēd uz goda krēsla, grāmatu, aprakstītu iekš – un ārpusē, aizzīmogotu septiņiem zīmogiem.

Es redzēju varenu eņģeli saucam stiprā balsī: Kas ir cienīgs atvērt grāmatu un atdarīt tās zīmogus?

Bet neviens ne debesīs, ne zemes virsū, ne zemes apakšā nespēja atvērt grāmatu un tanī ieskatīties.” (Jāņa atklāsmes grāmata, 5:1–3)

Tad nāca Jērs, “... lauva no Jūdas cilts, Dāvida sakne”, un Viņam tika teikts: “Tu esi cienīgs ņemt grāmatu un atvērt tās zīmogus, jo tu tapi nokauts un esi atpircis Dievam ar savām asinīm cilvēkus no visām ciltīm, valodām, tautām un tautībām.” (turpat: 5:9)

Kristus, kurš Jāņa atklāsmes grāmatā tiek saukts par Jēru, atdara septiņus zīmogus. Ar to sākas pastarās tiesas ainas Bībelē. G. Repšes darbā septiņu zīmogu tēls ir vēl viens jēdzienisks akcents pastarās tiesas tēmai. Romānā “Stigma” cilvēki tiek glābti – cilvēki “no visām ciltīm, valodām, tautām un tautībām”. Personvārdi un laikmetu sajaukums grāmatā to apliecina. Viņu pašu ciešanas un iekšējās pārvērtības ir šo procesu ietekmējušas.

Būtībā pastarās tiesas paredzējums gan Bībelē, gan G. Repšes darbā balstās uz dzīvē bieži novērotu likumsakarību – fiziskās ciešanas vai iznīcības draudi liek cilvēkam domāt par savu dvēseli un meklēt atbildi uz jautājumu, kas es esmu un kas paliks pēc mana ķermeņa nāves. Nebūtiskais (ķermenis) liek domāt par būtisko (dvēseli). Šie jautājumi G. Repšes romānā apvieno pastarās tiesas un Ījaba žēlabu tēmu. Apokaliptiskajā Jaunās Derības kontekstā tiek ieviests Vecās Derības Ījabs ar viņa vērsanos pie Jahves. Tas, ka “Stigmā” vēstītāja uzrunā tieši Jahvi, ne Kristu, ir skaidrs no jautājuma: “Tu atbildēsi, vēlreiz likdams dēlu krustā sist?”

To var jautāt tikai Dievam Tēvam, Jahvem. Nozīmīga ir Ījaba un vēstītājas emocionālā stāvokļa līdzība. Bībelē sātans ierosina pārbaudīt Ījaba uzticību un ticību, Dievs to dara: Ījabs zaudē tuviniekus, mantu un veselību. Dvēseles un miesas ciešanās viņš vaicā, kāpēc Dievs viņu tik smagi piemeklējis un kas ir Dievs pats. Romāna “Stigma” vēstītāja, redzot dzīvības pazušanu uz Zemes un deviņu ceļinieku dvēseles mokas, vaicā to pašu: “... ja es, vārgais, Tevi – stipro saucu, tad Tev jābūt, jo citādi neskanētu mana balss.”

Apmēram desmit gadus pēc “Stigmas” G. Repše uzraksta stāstu “Jūraszirdziņš un es” (Repše 2004: 43–63), kurā risina līdzīgus jautājumus – tikai daudz koncentrētākā un ekspresīvākā formā. Tajā ir tēloti plūdi, kurus var uzskatīt par Bībelē aprakstīto grēku plūdu analogu. Rīgas vidusdaļa ir zem ūdens, un darbības centrā ir četri cilvēki, kuri mēģina izdzīvot. Interesanti šķīta salīdzināt, kā pasaules bojā ejas motīvs ar konkretizāciju grēku plūdu tēlojumā atklājas Bībelē, G. Repšes īsromānā “Stigma” un stāstā “Jūraszirdziņš un es”.

Vispirms jau atšķiras informācijas apjoms par pasaules plūdu (dzīvības izzušanas) cēloņiem, sākumu un beigām – vienīgi Bībelē tie ir pausti, formulējot Dieva attieksmi un nolūku. Abos Repšes darbos varoņi šādā apokaliptiskā situācijā nonāk pēkšņi un viņiem (tāpat kā lasītājam) neizprotamu iemeslu dēļ. G. Repšes prozā liela daļa

sižeta veltīta vārdos plašāk vai skopāk paustiem varoņu mēģinājumiem noskaidrot notiekošā iemeslus un glābšanās iespējas.

Atšķirīgs ir arī pats grēku plūdu procesa tēlojums. Bībelē Dievs paziņo, ka ūdens plūdi iznīcinās visu dzīvo, izņemot vienīgi Dieva izraudzītos negrēcīgos cilvēkus un pa vienam pārim no katras dzīvnieku sugas, tādēļ Noa ar dēliem un viņu sievām un visiem dzīvniekiem paglābjas šķirstā: “Pēc tam tas Kungs aizslēdza šķirstu aiz viņiem.” (Pirmā Mozus, 7:16) Viņi neko neredz no apkārtnes posta, tikai bezgalīgu ūdens klajumu.

Īsromānā “Stigma” braucēju autobusīņš iekļūst miglā. Kad tā izklīst – pasaule ir palikusi bez dzīvām būtnēm, autobusiņa pasažieri ir vienīgie. Migla (arī ūdens, tāpat kā plūdos, tikai citā agregātstāvoklī) uztverama kā grēku plūdu paveids. Stāstā “Jūraszirdziņš un es” – patiesi tēloti ūdens plūdi. Galvenais varonis (vai varone – tiek pieļauts ambivalents skaidrojums, jo teikts, ka vēstītājs ir zēnam gan mātes, gan tēva vietā) peld uz sava dēla Manfreda peldriņķa jūraszirdziņa formā, puisis Kristaps un meitene Elīze atrodas gumijas laivā, vēl viens izglābts pieaugušais pievienojas vēlāk. Repšes vēstījumā gan “Stigmā”, gan stāstā “Jūraszirdziņš un es” darbojošās personas redz apkārtni. “Stigmā” ceļinieki neredz cilvēku liķus, ne arī beigtus dzīvniekus, dzīvība vienkārši ir izzudusi bez pēdām. Apkārt ir tikai tukši lauki un pilsētas, vēl kūpoši brokastu trauki, vēlāk veikalos sāk pūt produkti. Stāstā “Jūraszirdziņš un es” tēlota šausmu atmosfēra nakts tumsā:

“Pirmajā naktī upe bija pilna kā neaizvēries masu kaps. Ne laivas, ne plosta, ne jahtas. Tikai peldētāji, slīcēji, pagaidu kliezēji. Es ar Freda oranžsārto, pniecīgo jūraszircu kaklā.” (Repše, 2004: 45)

Tomēr vizuāli netiek tēloti bojā ejošie cilvēki, arī Manfreda nāve iezīmēta vien kā ūdens siena, kas viņu nogāza un pazudināja. Toties, līdzīgi kā “Stigmā”, paliek visādas peldošas druzas un tiek prognozēta civilizācijas atkritumu uzkrāšanās pēc plūdiem: “Smird. Tas tikai sākums. Kad ūdens sajauksies ar teju miljons pilsētas pildījumu, kad samirks ribiņas, stilbiņi, garnelītes, kad tomāti samaisīsies ar cementu un veļas pulveriem, kad grāmatu līme saplūdis ar skropstu tušu, benzīnu, tailenolu un minerālmēsliem, kad pašķīdīs skābes un sārmi, kad sapuvuši lopi peldēs uz jūru nebeidzamā procesijā, tad Rīgas vietā virs ūdeņiem pacelsies aiz baznīcu torņiem aizķērušās, savēlušās smirdgubas un mēsludauni.” (Repše, 2004: 48)

Viena no galvenajām līnijām abos G. Repšes darbos ir varoņu un vēstītāja/-as komunikācija ar Dievu. Bībelē Dievs komunicē ar izraudzītajiem glābjamajiem, bet Repšes stāstos Dievs nav redzams, nav dzirdams, rodas iespaids, ka Viņš pat neuzklausa ciešanās nonākušos cilvēkus, kaut arī “Stigma” sākas ar vēstītājas uzrunu Dievam: “Pārnāc pār jūru un miglu, parādiēs neredzams un sodīdams nelaupi cieņu.” (Repše, 1992: 51) Tāpēc daudzie jautājumi “Stigmā”, godbijīgas, cieņas pilnas uzrunas, līdz tās uz brīdi pārmāc izmisums, tad atkal godbijība. Paralēli – deviņi varoņi vaicā to pašu arī cits citam. Stāstā “Jūraszirdziņš un es” meitene, ārēji un valodā mazliet prasts skuķis, lūdzas Dievu niknumā, bada un slāpju sajūtā, it kā veidojot mūsdienu variantu slavenajai Ķeņča lūgšanai brāļu Kaudzišu romānā “Mērnieku laiki”: “Mīļais, briesmīgais Dievs, es esmu vislielākā cūka pasaulē, es

tikpat kā neko neesmu paguvusi labu izdarīt, es pametu savu vientuļo, neprātīgo māti un nesadabūju naudu, lai izglābtu tēvu no nāves, es atvīlu vīru, es nemitīgi domāju par naudu un ietīkoju cita mantu, es esmu liela, diža cūka, bet lielai cūkai šausmīgi gribas ēst. Sodi mani vēl bargāk, sūti kaut māgas kataru un migrēnu, bet izdari tā, lai man negribētos ēst. Vai arī atpeldini kādu groziņu ar šķiņķi un frančaizi. Mīlais Dievs, nē, Krist, man nekāda lūgšana nesanāk. Es par Viņu nemaz nedomāju, vislaik par sevi.” (Repše, 2004: 53)

Pāris lappušu tālāk lasām, ka laivas virzienā peld čipsu paka: “– Dievs mani uzklausīja, – Elīze spiedz, vai visām četrām tiecoties dzeltenzaļās pakas virzienā.” (Repše, 2004: 55)

Ūdens ir nokritis, pie torņa piesietā laiva gandrīz pakārusies, cik zemu tas ir noslīdējis. Vai tas nozīmētu, ka Elīzes un pārējo lūgšanas, lai kādas tās būtu bijušas, ir uzklaušītas? Veidojas sajūta, ka rakstnieces vēstījumā ietverts jautājums, vai mēs esam pazaudējuši Dievu vai nesaprotam Viņu? Viņš nesarunājas, neko nestāsta, viss notiekošais jāsaprot pašiem. Varoņi arī meklē iemeslus, tāpēc jau abos analizētajos G. Repšes darbos apokalipses aina savijusies ar biblisko stāstu par Ījaba ciešanām, kas ļauj uzdot Dievam daudzus jautājumus, uz ko gan varoņi nesaņem vārdiskas atbildes.

Jautājums par to, kā tiek izraudzīti cilvēki, kas kataklizmā tiks izglābti, arī liecina par idejisko iecerī. Bībelē tas ir definēts skaidri un nepārprotami: “... Noa bija taisns un nevainojams vīrs savā paaudzē, jo Noa staigāja ar Dievu.” (Pirmā Mozus, 6:9.)

Turpretī “Stigmā”, tāpat kā stāstā “Jūraszirdziņš un es”, apokaliptiskās sajūtas piedzīvojušie un izglābtie ir nejauši cilvēki, varētu būt ikviens no mums, grēcīgi – drīzāk tie, kurus Dievs Bībelē lemj iznīcībai ar formulējumu, ka “... visa radība bija samaitājusi savu dzīves ceļu zemes virsū” (Pirmā Mozus, 6:12).

Repšes darbu filozofija atšķirībā no Bībeles skarbuma teic, ka ikviens var tikt izglābts, ja viņš saprot savu būtību un lomu pasaulē, ja spēj nožēlot, piedot, mainīties uz cilvēcības pusi. Šādu pieņēmumu apliecina arī veids, kā notiek izglābšanās. Bībelē Dievs liek beigties lietiem un ūdenim mazināties. Noa izlaiž kraukli, izlaiž balodi, lai to rīcība vēstītu, vai ir sasniedzama cietzeme. Kad tas notiek, šķirsts piestāj pie kalna. Romānā “Stigma”, kad ceļinieki ir noskaidrojuši savas attiecības un atpakaļceļā uz mājām pārbrauc Latvijas robežu, ir sācis krist sniegs, viņi redz, ka no māju skursteņiem kūp dūmi, tātad ir atgriezies dzīvība. Sniegā ir svaigas pēdas. Stāstā “Jūraszirdziņš un es” – ūdens sāk kristies, nokritis, noskrien, varoņi, cits citam palīdzot, ierāpjas pa kādas mājas logu un ir glābti. Abos gadījumos tas notiek bez redzamas Dieva iejaukšanās (čipsu paka!), bet zīmīga ir secība: kad pie varoņiem atnāk nožēla, sapratne par sevi un savu vietu lielajā kārtībā, – viss mainās uz labo pusi.

Atšķirīgs ir notikušā seku ieskicējums. Bībelē iezīmēta tāla perspektīva: Noas dzimta plaukst un sazarojas, dzīvnieki vairojas. Repšes stāstos vienīgais nākotnes apsolījums ir tas, ka cilvēki ir mainījušies. Tas nesola viņu nekļūdīgu rīcību vai labklājību nākotnē, bet tas ir atrisinājis krīzes situāciju uz iznīcības robežas. Izglābties var katrs, arī grēcīgais, šajā ziņā G. Repšes filozofija ir tuva Jaunās Derības filozofijai, Kristus mīlestības mācībai, par ko liecina arī viņas prozā izlasāmie ļoti lakoniskie Dieva Tēva un Kristus pretstatījumi.

Apokaliptiskajās sajūtās un tēlojumā, tai skaitā – grēku plūdu motīvā, izpaužas G. Repše daiļradei (tātad – arī pasaules uzskatam) raksturīgas iezīmes. Tēloto raksturu dumpīgums ir personības lūzuma vai nobriešanas liecinieks. Tajā ietilpst sociālais un personiskais pāridarījums kā iemesls; jautājums par Dieva vislabumu un visspēcību; dažāda veida protests kā izpausme, kas ļauj G. Repše daiļradi analizēt arī salīdzinājumā ar pasaules literatūras un mākslas darbiem par cilvēka un Dieva attiecību tēmu.

Un gluži negaidot, bet varbūt likumsakarīgi kāda publikācija tīmeklī piesaistīja uzmanību ar jaunu Noas šķirsta koncepciju. Zinātnieki jau sen secinājuši, ka mīti par lokāliem plūdiem Mazāzijā un Divupē atspoguļoti senajos tekstos, bet popularitāti tie, protams, ieguvuši līdz ar Bībeles stāstu par Nou un grēku plūdiem. Bibliskais Noasa šķirsts tradicionāli tiek attēlots kā liels kuģis, un Bībelē tā apraksts liecina par garenas formas peldlīdzekli: "... garumā trīssimt olektis un platumā piecdesmit, bet augstumā trīsdesmit olektis." (Pirmā Mozus, 6:15) Bet – britu vēsturnieks Irvings Finkels (*Finkel*) nācis klajā ar jaunu šķirsta aprakstu, kas tēlo apaļu un no pierastā būtiski atšķirīgu veidojumu.

Izskaitļots, kā izskatījās pats pirmais Noas šķirsts. Kā zināms, Bībeles stāsts par grēku plūdiem ir tikai citu tautu lokālo leģendu atstāsts un adaptācija, tāpēc Finkels par autentiskāko uzskata pašu pirmo šķirsta aprakstu, ko viņš 2014. gadā atšifrējis no 3700 gadus seniem mezopotāmiešu ķīļrakstiem. Tajos vēstīts, ka apaļa diska veida šķirsta diametrs bijis 67 metri, bet tā augstums – seši metri. Galvenais varonis, kā šajā senatnes pieminēklī minēts, bijis šumeru valdnieks Atram–Hasiss, kuru Dievs uzrunājis, lai paglābtu no lielajiem plūdiem.

Man tas lika atcerēties jūraszirdziņa apli Gundegas Repše stāstā "Jūraszirdziņš un es".

LITERATŪRA

Repše, G. (1992) *Septiņi stāsti par mīlu*. Rīga: Literatūra un Māksla.

Repše, G. (1994) *Šolaiku bestiārijs*. Rīga: Daugava.

Repše, G. (1996) *Ēnu apokrifis*. Rīga: Preses nams.

Repše, G. (2004) *Ludovika zemes*. Rīga: Pētergailis.

Repše, G., Rožkalne, A. (1999) *Poētiskā anatomija*. Rīga: Pētergailis.

Finkel, I. L. (2014). *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*. Hodder & Stoughton.

Izskaitļots, kā izskatījās pats pirmais Noasa šķirsts. Pieejams: <http://www.delfi.lv/izklaide/populara-zinatne/vestures-miti/izskaitlots-ka-izskatijas-pats-pirmais-noasa-skirts.d?id=43903064> (skatīts 15.12.2015.).

Summary

An essential trait of Gundega Repše's writings is the multi-layered cultural references characteristic of post-modernist literature that manifest themselves through themes, motives, images, symbols, and reminiscences. One of the most relevant cultural strata used by the author is the interpretation of biblical themes and motives. The present article maps out

the major biblical motives and images, such as the Garden of Eden, wind as the breath of God, the Last Supper, Job's Lament, the Deluge, the Apocalypse, etc., which are present in G. Repše's prose fiction both on the level of the plot and images and in the form of implicit or direct quotations, occasionally intertwined with the images from Greek mythology. The article focuses on two G. Repše's prose works (the novella "Stigma" and the story "The Seahorse and I") analysing correspondences with the biblical representations of the Apocalypse and the Deluge, and emphasizing the differences between the writer's vision of God's relationship with humans and their place in the world and the Christian perspective on these issues expressed in the Bible, particularly in the Old Testament. The article deals with the principles of structuring the plot, the description of the setting, the portrayal of the characters, the possible explanation of the author's position and philosophical views, as well as the ways they have been manifested in her writings.

Keywords: *Gundega Repše, Bible, Great Deluge, Latvian literature, biblical reminiscences.*

Ziņas par autoriem

Ulrihs Šēnborns (*Ulrich Schoenborn*), *Dr. habil.*, teologs. E-pasts: uschoenborn@web.de

Iveta Leitāne, *Dr. phil.*, Reinas Frīdriha Vilhelma universitāte, LU Jūdaikas studiju centrs. E-pasts: ileitane@uni-bonn.de

Justīne Prusinovska (*Justyna Prusinowska*), *Dr. philol.*, Ādama Mickeviča Universitātes Valodniecības institūta Baltistikas nodaļa. E-pasts: justyna.prusinowska@amu.edu.pl

Ilona Miezīte, *Mg. phil.*, Rakstniecības un mūzikas muzejs. E-pasts: ilona.mieziite@inbox.lv

Sigita Kušnere, *Mg. philol.*, LU Humanitāro zinātņu fakultāte. E-pasts: sigita.kusnere@lu.lv

Natālija Mihalenko (*Михаленко Наталья Владимировна*), *Dr. philol.*, M. Gorkija Pasaules literatūras institūts. E-pasts: rinsan-tin@rambler.ru

Ingus Barovskis, *Dr. philol.*, LU Humanitāro zinātņu fakultāte, Rakstniecības un mūzikas muzejs. E-pasts: ingus.barovskis@lu.lv

Aija Priedīte, *Dr. phil.*, neatkarīgā pētniece.

Bārbala Simsons, *Dr. philol.*, neatkarīgā pētniece. E-pasts: barbala.stroda@gmail.com

Eva Mārtuža, Rīgas dome. E-pasts: eva@latnet.lv

Ieva Kalniņa, *Dr. philol.*, profesore, LU Humanitāro zinātņu fakultāte. E-pasts: ieva.kalnina@lu.lv

Anita Rožkalne, *Dr. philol.*, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts. E-pasts: anita.rozkalne@lulfmi.lv

Literatūra un reliģija. Svētie un grēcinieki. 2018

LU Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulv. 5, Rīgā, LV-1050
www.lu.lv/apgads