

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

748. SĒJUMS

Literatūrzinātne,
folkloristika, māksla
Latviešu literatūra un reliģija

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 748

Literature, Folklore, Arts
Latvian Literature and Religion

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 748

Literature, Folklore, Arts
Latvian Literature and Religion

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

748. SĒJUMS

Literatūrzinātne,
folkloristika, māksla
Latviešu literatūra un reliģija

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

UDK 82.0:821+398+7(082)

Li 848

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

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

Redkolēģija:

Dr. habil. philol. prof. **Juris Kastiņš** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. habil. philol. prof. **Sigma Ankrava** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. habil. philol. prof. **Janīna Kursīte** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. philol. prof. **Ilze Rūmniece** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. philol. prof. **Ludmila Sproģe** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. habil. art. / Dr. philol. prof. **Silvija Radzobe** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. art. asoc. prof. **Valdis Muktupāvels** – LU Humanitāro zinātņu fakultāte

Dr. philol. prof. **Viktors Freibergs** – LU Sociālo zinātņu fakultāte

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

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

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

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

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

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

Pāvels Štols – Prāgas Universitāte (Čehija)

Latviešu valodas tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas tekstu literārā redaktore **Māra Anteniške**

Krievu valodas tekstu literārā redaktore **Raisa Pavlova**

Maketu veidojusi **Andra Liepiņa**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2010

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9984-45-202-9

Satura rādītājs

Contents

Pauls Daija

Teoloģiskais racionālisms un latviešu literatūra
apgaismības laikmetā (18. gs. otrā puse – 19. gs. sākums)
Theological Rationalism and Latvian Literature
(the Second Half of the 18th Century and the Beginning of the 19th Century) 7

Māra Grudule

Svante Gustavs Dīcs latviešu dzejas vēsturē
Svante Gustav Dietz in the History of Latvian Poetry 18

Pāvels Štolls (Pavel Štoll)

Jana Husa personības un ideju recepcija Latvijā čehu kontekstā
Reception of Jan Hus' Personality and Ideas in Latvia in the Czech Context 31

Иона Миезите

Divu pasaulu sadursme Jāņa Poruka lugā “Hernhūtieši”
Collision of Two Worlds in the Play by Jānis Poruks “The Herrnhuters” 40

Dace Lūse

Jāņa Poruka stāsts “Druvienas Sila ezera nolaišana un
svētceļojums uz Linteni”: hernhūtisks diskurss
The Story “Draining of Lake Druvienu and the Pilgrimage to Lintene”
by Jānis Poruks: a Herrnhutian Discourse 48

Юрий Сидяков

Христианское учение в восприятии Н. С. Лескова
Kristus mācība Nikolaja Ļeskova izpratnē 53

Ната́lja Коно́нова

Pareizticīgo Lieldienu tematika žurnālā *Перезвоньы*
Themes of Orthodox Christian Easter on the Pages of the Magazine “Perezvoni” 62

Valentīna Špune

Ķermenis 20.–30. gadu literatūras un teoloģijas diskursā
Representation of the Body in the Literary and
Theological Discourse of the 20s and 30s 72

Egils Grīslis

Latvijas dzejnieku domgaitu fragmenti 20. gs. 60. gados
The Leading Ideas of Latvian Poets in the 60s (1960–1970) 92

Sandra Godiņa

- Reliģijas sublimācija Riharda Rīdžinieka prozā
Sublimation of Religion in the Prose of Rihards Rīdžinieks 114

Olga Senkāne

- Reliģijas eksistenciālais traktējums
Ilzes Šķipsnas romānā "Neapsolītās zemes" (1970)
*The Existentialist Interpretation of Religion
in Ilze Šķipsna's Novel "Neapsolītās zemes" (The Unpromised Lands) (1970)* 121

Pāvels Štolls (Pavel Štoll)

- Brāļu draudze Artura Baumaņa romānos
The Herrnhuterian Brotherhood in Novels by Arturs Baumanis 128

Egils Grīslis

- Latvijas dzejnieku reliģiskās idejas 20. gs. 70. gados (1970–1980)
The Leading Religious Ideas of Latvian Poets in the 70s (1970–1980) 134

Ingus Barovskis

- Htoniskie dzīvnieki un to attēlojums latviešu dzejā 60.–70. gados
Chthonic Animals and Their Image in Latvian Poetry of the 1960s and 1970s 160

Daiga Zirnīte

- Dievatklāsmes tēli mūsdienu latviešu bērnu dzejā
The Images of Divine Afflatus in Contemporary Latvian Children's Poetry 173

Inga Stepukoniene

- Cilvēka attieksme pret Dievu un kristietiskie motīvi jaunākajā lietuviešu un latviešu dzejā
*Relationship between Human and God and Christian Motifs
in Recent Lithuanian and Latvian Poetry* 182

Bārbala Simsone

- Kristīgais un ezotēriskais jaunākajā latviešu prozā: Daces Priedes daiļrade
*The Christian and the Esoteric in Recent Latvian Prose:
Novels by Dace Priede* 194

Aurelija Mikolaitīte (Aurelija Mykolaitytė)

- Reliģiskā dimensija Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstos
Religious Dimension in Texts by Julius Sasnauskas and Juris Rubenis 203

Renāte Kārklīņa

- Kā pareizi apēst ābolu: paradīzes mīta interpretāciju salīdzinājums latviešu un ārzemju autoru darbos (Juris Rubenis un Māris Subačs / Tomass Kings)
*How to Eat the Apple Properly: a Comparison of the Interpretations of
the Myth of Paradise in Latvian and Foreign Authors' Fiction (Juris Rubenis and
Māris Subačs / Thomas King)* 210

**Teoloģiskais racionālisms un latviešu literatūra
apgaismības laikmetā (18. gs. otrā puse – 19. gs. sākums)**
*Theological Rationalism and Latvian Literature
(the Second Half of the 18th Century and the Beginning
of the 19th Century)*

Pauls Daija

Latvijas Universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1015
E-pasts: pauls.daija@gmail.com

Rakstā analizēta 18. gadsimta reliģiskās kustības – teoloģiskā racionālisma – nozīme latviešu agrīnajā laicīgajā literatūrā tautas apgaismības laikmetā. Revidējot ortodoksālos pieņēmumus luterāņu bazīcā, šis virziens par galveno atskaites punktu uzskata atziņu, ka reliģijā iespējams pieņemt tikai to, kas aptverams ar prātu. Teoloģiskais racionālisms latviešu literatūrā atklājas četros veidos: saistībā ar jaunu reliģijas izpratni, ar latviešu garīgā redzesloka paplašināšanos, ar jaunu personības koncepciju latviešu literatūrā un ar sekularizācijas vilni, kas liek pamatus gan latviešu nacionālajai daiļliteratūrai, gan pirmās latviešu inteliģences tapšanai.

Atslēgvārdi: latviešu literatūra, apgaismība, teoloģiskais racionālisms, sekularizācija, luterānisma reformas.

Latviešu literatūras sākumposma ciešā saistība ar kristīgo reliģiju ir vispārziņams fakts. Latviešu rakstniecība reformācijas ietekmē sāk veidoties ar pirmajām iespiestajām grāmatām 16. gadsimtā, un līdz pat 19. gadsimta sākumam latviešu literatūras radītāji ir galvenokārt Baltijas vācu mācītāji. Arī nedaudzie izņēmumi (piemēram, Kristofors Fīrekers (*Fürecker*, ap 1615 – ap 1685)) ir autori, kas studējuši teoloģiju. Tāpēc par reliģijas klātbūtni latviešu agrīnajā rakstniecībā iespējams runāt dažādos veidos, un viens no būtiskākajiem ir jautājums par latviešu literatūras sekularizāciju 18. gadsimta gaitā. Laikā, kad sekulārais pasaules uzskats pamazām nomaina garīgo, Baltijas vācu mācītāju uzskatos aktualizējas teoloģiskā racionālisma idejas (racionālisms ir dominējošais virziens 18. gadsimta Kurzemes un Vidzemes luterāniskajā teoloģijā (Frīde 1998, 78)) – tieši viņi ir pirmo laicīgo tekstu autori. Šī raksta mērķis ir raksturot mācītāju-racionālistu ieguldījumu latviešu laicīgās literatūras izveidošanā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā, ieskicējot teoloģiskā racionālisma vadlīnijas un sniedzot ieskatu garīgo tekstu transformācijās. Tiks aplūkotas vairāku redzamāko racionālistu daiļrades šķautnes, mēģinot atklāt to, kā viņu tekstu saturs sasauca ar teoloģiskā racionālisma atziņām. Kaut arī kopumā teoloģiskā racionālisma ideju analīze ir filozofijas un teoloģijas, nevis literatūrvēstures izpētes lauks un raksta iecere nav iedziļināties teoloģisko

diskusiju niansēs, tomēr pievērsšanās agrīnajai laicīgajai literatūrai ir noderīga, jo palīdz precīzāk saskatīt literāro tekstu veidošanās specifiku un ļauj skaidrāk ieraudzīt latviešu 18. gadsimta rakstniecības norises Eiropas kultūras krustpunktos.

Šaurākā nozīmē teoloģiskais racionālisms līdzās piētismam un hernhūtismam reliģijā ir viena no apgaismības pavadparādībām un saistās ar reformām luterāņu baznīcā. Tā ģenēze meklējama “dabiskajā reliģijā” jeb deismā. Plašākā nozīmē tas saistās ar kultūras norisēm sabiedrībā vispār, it īpaši šī laika latviešu literatūrā, kur mācītāju-autoru dominantes dēļ, kā iepriekš teikts, teoloģisko uzskatu transformācijām ir būtiska nozīme. Teoloģiskais racionālisms revidē ortodoksālos pieņēmumus luterāņu baznīcā un par galveno atskaites punktu uzskata atziņu, ka reliģijā iespējams pieņemt tikai to, kas aptverams ar prātu, respektīvi, to, kas nerunā pretī veselajam saprātam. Te jāatgādina, ka teoloģiskais racionālisms, ko dažkārt dēvē arī par neoloģismu vai modernismu, nav tas pats, kas racionālisms; tāpat skaidrs, ka daudzi literāti savā daiļradē to saista ar citu virzienu (empīrisma, panteisma, sensuālisma) elementiem. (Apīnis 1991, 98) Nekāds retums nav arī piētisma un racionālisma tendenču līdzāspastāvēšana (abi šie virzieni ir vienoti tajā ziņā, ka apšaubā ortodoksālo luterānismu). Zigrīda Frīde, analizējot racionālisma iezīmes latviešu literatūrā, atgādina, ka tas “nav līdz galam izturēts, šeit ne vienmēr ir absolutizēta domāšanas loma, arī sajūtas tiek izceltas kā izziņas pirmsākums”, tāpēc drīzāk var runāt par “sentimentāli racionāliem sacerējumiem”. (Frīde 1998, 70–71) Tas nozīmē, ka šis termins lietojams nosacīti. Paturot to prātā, par racionālistiem latviešu rakstniecībā dēvējami tie mācītāji-literāti, kuri savos darbos aktualizē modernās luterānisma atziņas un kuri piedalās jauno, pārveidoto garīgo tekstu izstrādāšanā, – gan Gothards Frīdrihs Stenders (*Stender*, 1714–1796), gan viņa tradīcijas turpinātāji, starp kuriem kā redzamākos varam minēt tieši racionālistu dziesmu grāmatu veidotājus: kurzemniekus Frīdrihu Gustavu Mačevski (*Maczewski*, 1761–1813), Aleksandru Johanu Stenderu (*Stender*, 1744–1819), Matiāsu Stobi (*Stobbe*, 1742–1817) (M. Stobe nav minētajā dziesmu grāmatā sacerējis tekstus, bet piedalījies tās izdošanā kā korektors) un vidzemniekus Gustavu Bergmani (*Bergmann*, 1749–1814), Kristoferu Reinholdu Girgensonu (*Girgensohn*, 1752–1814), Kristofu Harderu (*Harder*, 1747–1818) u. c.

1806. gadā Kurzemē tiek izdota “Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata”, un tās priekšvārdā tiek runāts par laikmetu “tagad, kad ticība visur sāk skaidroties” (1806, 1), ar šiem vārdiem netieši norādot uz teoloģisko racionālismu, kas, tāpat kā brāļu draudzes aktivitātes, iedibina jaunu literāru tradīciju (pats racionālisma termins aplūkojamā perioda latviešu tekstos, saprotams, nav minēts ne reizi). No jauna pārrakstītās un rediģētās dziesmu grāmatas (Vidzemē šāda dziesmu grāmata tiek izdota 1809. gadā ar nosaukumu “Kristīgas dziesmas”) katrā ziņā nav vienīgais, bet varbūt spilgtākais un vieglāk pamanāmais notikums, kas saistīts ar racionālistu literārajām aktivitātēm. Tās izraisa polemikas periodikā, kur redaktoriem tiek pārmetas deisma tendences, tas, ka līdz ar viņu paveikto “morāle tiek padarīta par ķēniņieni”, bet “reliģija un vienlaikus tās ārējais uzdevums paliek tikai kalpone”. (Elverfeld 1807, 114) Tās izraisa arī dažādu reakciju latviešu lasītājos, kuri acīmredzot galvenokārt tradīcijas un pieraduma dēļ nespēj pieņemt jauno pieeju ticībai un kuriem, kā A. J. Stenders rūgti konstatē, “vēl tā sirds nesās uz to vecu resnu dziesmu grāmatu”. (Stenders 1805, 128) Tieši tāpat kā Vācijā, arī Latvijā rodas tā dēvētie

“dziesmu grāmatu kari” (Siegert 2001, L), draudzes locekļi slepeni turpina lietot tradicionālās dziesmu grāmatas. Tieši ar to, ka jaunajās dziesmu grāmatās izzūd to mitoloģiski emocionālais saturs, var skaidrot lasītāju neapmierinātību. (Pumpuriņš 2007) Tomēr racionālistu mērķi, šķiet, ir bijuši gluži pieticīgi. “Jūs negribētu skaidrākas mācības, labāki saprotamus un jo pieklājamus vārdus augstāki cienīt nekā nesaprotamus, tumšus un grūtus?” retoriski jautā dziesmu grāmatas redaktori. (1806, 1) Skaidra saprotamība, darbs ar valodu gan nav ne vienīgais, ne varbūt galvenais teoloģiskā racionālisma aspekts. Daudz būtiskāka ir jauna izpratne par ticību un reliģisko atklāsmi, citāds skatījums uz emociju un prāta attiecībām, kas reliģijā pretstata, ja sekojam iepriekš citētiem vārdiem, “tumšo un grūto” laikmetu jaunajam – apgaismotajam – laikam.

Laikā, kad Eiropas apgaismības domātāji piedāvā jaunu skatījumu uz sabiedrību un indivīdu attiecībām tajā, priekšplānā izvirzās laicīgs pasaules uzskats; empīrisma inspirētie priekšstati par cilvēku kā “baltu lapu” izraisa dažādu novatorisku pedagoģisko atziņu popularitāti; atklājumi zinātnē liek pārskatīt daudzus tradicionālus pieņēmumus par pasaules uzbūvi un cilvēka vietu pasaulē; racionālisms vedina uzmanības centrā izvirzīt cilvēka saprātu; tiek izstrādāti racionāli dzīves modeļi, tiecoties indivīda dzīves norises padarīt par vienotas un pārskatāmas sistēmas sastāvdaļu. Apgaismība, kas dažās tās izpausmēs vai nu apšaubā daudzas baznīcas dogmas, vai vērsas pret reliģiju vispār, kļūst par izaicinājumu tiem luterāņu garīdzniekiem, kas vēlas “pastāvēt pārmainoties” un ir noskaņoti pieņemt reformas, un rosina meklēt “jaunu Dieva ideju un jaunu reliģijas formulu”. (Svelpis 1981, 80) Tādējādi apgaismības racionālisma atziņas, kad tās ir attiecinātas uz reliģiju, veido pamatu teoloģiskajam racionālismam. Reliģijā līdz ar to “par dominējošo principu kļūst saprāts. Tas izveido visaugstākajā mērā sakārtotu sistēmu, kurā jātiek integrētām kristīgās atklāsmes patiesībām”. (Embach 1987, 96) Dievbijīga dzīve tiek uztverta kā saprātīga dzīve, kas balstās uz racionāliem apsvērumiem, savukārt reliģisks pārdzīvojums tiek īstenots intelektuālā sfērā. Racionālistu pasaules ainā Dievs ir ne vien žēlsirdīgs, bet arī “gudrs” (F. G. Mačevskis minētajā Kurzemes dziesmu grāmatā izsaucas: “Ak! gudrais Dievs, no tevīm dabū / Ir mans prāts īstu gudrību” (1806, 104)). Kā redzams, racionāla dzīves modeļa cēloņi tiek meklēti – un arī atrasti – reliģijā un prāts tiek vienādots ar dievišķo. “Augstas gudrības grāmatā” (1774) ievietotajā dzejojumā “Tā Dievība” G. F. Stenderam Dievs ir ne tikai “tīra žēlastība”, “mūžīga mīlestība”, “lielais ļaužu mīļotājs” un “visu lietu avots”, bet arī “mūžīgs prāts”. (Stenders 2001, 185–187)

Teoloģiskais racionālisms dažkārt tiek dēvēts par prāta reliģiju, korekti ir šajā laikā tapušos laicīgos tekstus saukt par prāta literatūru. (Frīde 1998, 69) Zināšanas kļūst par reliģijas bāzi, savukārt saprāts saglabā savu noteicošo lomu arī estētiskajos kritērijos, skaistā uztverē. Teoloģiskais racionālisms kā reliģisku uzskatu sistēma praktiski izpaužas tautas tuvināšanā apgaismotai, saprātīgai kristietības izpratnei, liekot lietā grāmatniecību, kas konkurē gan ar etnogrāfiskajām tradīcijām jeb mācītāju izpratnē atmetamo māņticību, gan ar brāļu draudzes kustību, pret kuru oficiālā baznīca izturas noraidīši.

Viena no “atslēgas personībām” 18. gadsimta vācu ideju (un arī literatūras) vēsturē šajā kontekstā ir filozofs Kristiāns Volfs (*Wolff*, 1679–1754), kurš “grib pierādīt, ka visur valda prāta principi. Un šo pasaules uzskatu viņš attiecina arī uz teoloģiju”.

(Birkerts 1927, 146) K. Volfa racionālistiskajām idejām pievēršas jau G. F. Stenders, šīs idejas iedvesmo teoloģiskā racionālisma veidošanos Vācijā – universitāšu teologi aizraujas ar racionālām un dabaszinātniskām, bieži vien arī pārdrošām Svēto Rakstu interpretācijām. Viens no pirmajiem teoloģiskajiem racionālistiem Vācijā, mācītājs Lorenecs Šmits (*Schmidt*, 1702–1749), daļēji K. Volfa ietekmē 1735. gadā publicē tā dēvēto Vertheimas Bībeli (*das Wertheimische Bibelwerk*) – jaunu, racionālisma garā pārveidotu Bībeles (respektīvi, pirmo piecu Mozus grāmatu) tulkojumu, kas izraisa skandālam līdzīgu rezonansi, un tā tiek pat aizliegta. K. Volfa atziņas tiek saistītas arī ar novatoriskām pedagoģiskām idejām, kuru īstenošanā iesaistās liels skaits luterāņu mācītāju – tās izpaužas ne vien praktiskā darbībā, izveidojot filantropu mācību iestādes (pazīstamākā no tām – Johana Bernharda Bazedova (*Basedow*, 1724–1790) audzināšanas iestāde Desavā), bet arī literārā praksē, sacerot pedagoģiskus apcerējumus un audzināšanas romāna žanram tuvu beletristiku, kas ar laiku kļūst sevišķi nozīmīga latviešu agrīnās lokalizētās prozas kontekstā. Desavas filantropu, J. B. Bazedova domubiedru un kolēģu, piemēram, Joahima Heinriha Kampes (*Campe*, 1746–1818) un Kristiāna Gothilfa Zalcmaņa (*Salzmann*, 1744–1811), darbus vācbaltiešu racionālisti izraugās lokalizēšanai latviski. K. Volfa ietekmē top arī G. F. Stendera literārās autoritātes Johana Kristofa Gotšēda (*Gottsched*, 1700–1766) pazīstamais teorētiskais apcerējums *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen* (“Kritiskas dzejas mākslas mēģinājums vāciešiem”) (1730), kurā proponēts, ka literāram darbam jāattēlo “iespējams, bet ne patiešām noticis notikums, zem kura ir apslēpta noderīga morāla patiesība”. (Gottsched 1989, 86)

Luterāņu garīdznieki Latvijā līdzās modernizētajām dziesmu grāmatām izdod arī jaunus sprediķu krājumus, kas atbilst teoloģiskā racionālisma garam un kas palaikam pārtop “par priekšlasījumiem kosmogrāfijā, ģeogrāfijā, higiēnā”. (Apīnis 1991, 98) Tas nav nekas neparasts laikmetā, kad “filozofiskā doma mēģina rast racionālu pamatojumu reliģijai, bet teoloģija nereti dabaszinātnes uzlūko par savu sabiedroto”. (Лавринович 1995, 146) No latviešu valodā sacerētajiem sprediķiem spilgtākais piemērs varētu būt F. G. Mačevska “Jauna sprediķu grāmata” (1793), kurā piedāvāta jauna viela – skaidrots, “kā jums pēc savas kristīgas ticības visu savu dienisku dzīvošanu būs nozīmēt” (Mačevskis 1793, 3), respektīvi, aplūkoti arī laicīgi ikdienas dzīves notikumi, tāpat apšaubīta Bībeles teksta nekritiska lasīšana un jau gluži atklāti runāts “par dažiem grūti saprotamiem stāstiem bībelē jeb par dažiem vārdiem un lietām, kas nemaz pie dievabijīgas un mierīgas sirds nepalīdz”. (Mačevskis 1793, 372) Tomēr šo novatorisko grāmatu piemeklē dziesmu grāmatu liktenis, jo, A. J. Stendera vārdiem sakot, tā “no daudziem tāpēc netop cienīta, ka daudzi neprot, kas labāks ir, un to vismīļāki tur, ko sen ieraduši”. (Zalcmanis 1807, 125) Top arī cita veida garīgi teksti. Vēl plašāk teoloģiskā racionālisma koncepcijas sazeļ filozofiski ievirzīto mācītāju teorētiskos apcerējumos, kas publicēti vācu valodā un adresēti galvenokārt (bet ne tikai) vietējai vācbaltiešu intelektuālajai elitei – pieminēsim te gan G. F. Stendera darbus *Wahrheit der Religion* (“Reliģijas patiesība”) (1772) un *Mosaische Kosmogonie* (“Mozus kosmogonija”) (1784), gan K. G. Elferfelda darbu *Philosophische Abhandlungen* (“Filozofiski apcerējumi”) (1793) – tiesa, Elferfelds ar laiku savus uzskatus maina.

Latvijā dzīvojošie vācu luterāņu mācītāji jau kopš 16. gadsimta ir izdevuši latviešu garīgos rakstus, bet līdz ar mācītāju-racionālistu aktivitātēm priekšplānā izvirzās jauni uzdevumi, un viens no tiem ir rūpes par latviešu draudzēm ne vien garīgā, bet arī laicīgā ziņā. Šī darbība rosina luterāņu mācītājus sacerēt pirmos laicīgos daiļliteratūras tekstus latviešu valodā. Minētais fakts ir vairākkārt atkārtots literatūrvēsturē, plaši par to rakstījis Aleksejs Apīnis, uzsverdams, ka “racionālistu izziņas teorijā kā svarīga ietilpa praktiska, lietojama patiesība, derīga pamācība, tāpēc viņi radīja latviešu grāmatniecībā vērā ņemamu laicīgo literatūru”. (Apīnis 1991, 99) Arī tad, ja luterāņu mācītāji neuzskatītu to par savas darbības nozīmīgāko daļu vai ja viņi neuzskatītu sevi par literātiem tādā nozīmē, kādā tiek dēvēti šodien, viņu ieguldījumam latviešu laicīgās prozas un lirikas tapšanā būtu izšķiroši svarīga nozīme. Turklāt ir vēl kāds atzīmēšanas vērts fakts. Agrīnās literatūras lasījums teoloģiskā racionālisma kontekstā var palīdzēt rast skaidrojumu vairākām šķietamām vai reālām pretrunām un paradoksiem, no kuriem galvenais – tas, ka šī laika luterāņu mācītāju sacerētajos darbos paustā apgaismības optimisma koncepcija nekādā mērā nav saistāma ar vispārināto priekšstatu, ka, patapinot Jāņa Alberta Jansona lakonisko formulējumu, “vācu mācītāji noliedza zemes dzīvi (zeme – bēdu un asaru ieleja, kur cilvēki ir svešinieki un viesi) un gatavoja ļaudis tikai miršanai un dzīvei debesīs”. (Jansons 1939, 9) Līdz ar teoloģisko racionālismu nostiprinās tieši pretējs uzskats. Atsakoties no dogmas par iedzimto grēku, racionālisti “dzīvi lielākoties modelēja kā prieku virkni”. (Frīde 1998, 70) Jau minētais literāts un filantrops K. G. Zalcmanis racionālisma centrā izvirza atsacīšanos no izpratnes par zemi kā bēdu un asaru ieleju, aizvietojojot to ar “debesīm uz zemes”, tas pausts viņa grāmatā ar šādu pašu virsrakstu *Der Himmel auf Erden* (1797). Antons Birkerts savā grāmatā “Latviešu inteliģence” (1927) ironiski atzīmē, ka “mācītāji varēja priecāties par savu roku darbu: latvieši bija pilnīgi atradināti no laicīgās domāšanas un domāja par debeslietām vien” (Birkerts 1927a, 52), bet mēs nedrīkstētu šo konceptu vispārināt; pilnīgā pretrunā ar to ir luterāņu mācītāju faktiskais veikums laicīgās domāšanas veicināšanā: līdzās garīgajai literatūrai 18. gadsimta otrajā pusē viņi sāk enerģiski darboties laicīgo grāmatu izdošanā un līdzās garīgajai literatūrai popularizē arī laicīgo literatūru (tā ietver gan praktiskas un saimnieciskas rokasgrāmatas, kurās ir populārzinātniska informācija, gan beletristiku, ko visbiežāk raksturo sentimentālisma, kā arī triviālās lubu literatūras kanona iezīmes). A. J. Stenders 1811. gadā aizrāda – lai arī “pie prātības un laimas tikt gan Dieva vārdi daudz palīdz”, tomēr “ne vien tas, ir cilvēcīgu gudrību jācienī, jāmeklē. Pie šās daudz citas grāmatas ģeldīgas, un tādas latviešiem šinī laikā jau netrūkst”. (Stenders 1810, 30)

Racionālistiem literatūra ir instruments sabiedrības, vispirms indivīda pārveidošanai, uzlabošanai – literatūra var būt ne tikai “ceļa rādītājs uz taisnu dzīvošanu”, bet arī “trepes uz debesīm”. “Es tagad rakstīdams, skaidri apzinos, ka es rakstu, ka es latviskā valodā, jums saprotami rakstu,” uzsver M. Stobe, “ka es to tāpēc rakstu, ka tas taptu driķēts, no jums lasīts un apdomāts, ka jūs caur to gudrāki un labāki taptu”. (Stobe 1797a, 16) Šāda koncepcija liek pamatus didaktikas un morāles dominantei. Rodas paradokss – literārā darba sižeti un motīvi bieži vien ir vai nu triviāli un atbilst plaša masu patēriņa literatūras kanonam, vai arī reizumis fantastiski, dažviet pat ar gotiskā romāna iezīmēm. Vērojami arī sentimentālisma elementi. Tas tiek izlīdzināts pievienotajās pamācībās, kuras balstās uz kristīgo un

racionālo pasaules skatījumu, vērstas uz iracionālu, mistisku elementu izskaušanu. Autori loģiski izskaidro pārdabiskus notikumus, kā arī ikvienā epizodē tiecas atrast morālu cēloni. Daļēji var teikt, ka ar prātu konstruēts ir pat indivīda emocionālais pārdzīvojums sentimentālajā dzejā. Literārā darbā par būtiskāko tādējādi tomēr tiek atzīts racionāls kodols, tā spēja ne tikai izklaidēt, bet arī izglītēt, izskaidrot, audzināt. Dominē krasi melnbalta tēlu sistēma, pozitīvie un negatīvie varoņi tiek pretstāfti atkarībā no viņu intelekta; saprāts – ne tikai zināšanas, bet arī prasme un vēlēšanās apdomāt redzēto un dzirdēto – kļūst par galveno indivīda eksistences, sabiedriskā derīguma attaisnojumu, par morālas tīrības kodu.

Tāpat kā nepieciešamība pēc “vienkārša atspirdzinoša sprediķošanas veida”, arī iecietība “pret neticīgiem un cītīgiem” (Birkerts 1927, 128) saistāma jau ar piētisma atziņām, un šie uzskati paliek noturīgi racionālistu darbos, kuros pausts, ka ceļu uz debesīm var sasniegt ikviens: “Lai būtu kungs jeb kalps, jeb nieks, / Jeb zemnieks, kopmans, amatnieks, / Pats mācītājs jeb mācekļis, / Jeb luter[ān]is, jūds jeb katolis.” (Stenders 1798, 2)

Līdzās laicīgo elementu ienākšanai garīgajos tekstos norisinās arī literatūras sekularizācija plašākā nozīmē. Alberts Vords (*Ward*), raksturojot racionālisma tendences vācu literatūrā 18. gadsimtā, uzsver, ka “romānists tagad ir kļuvis par garīdznieku, par pamācītāju ētikā”, bet uz latviešu literatūras kontekstu varētu attiecināt šīs tēzes inversiju un teikt, ka garīdznieks ir kļuvis par romānistu, kura “publika ir dedzīgi skolnieki, kas vienkārši aizgūtnēm uztver šos maskētos sprediķus tā, it kā norītu cukurotas tabletes. Rakstnieki nodarbojas ar visām problēmām, sākot ar korektu kristietības doktrīnu interpretāciju un beidzot ar padomiem higiēnā, bērnu audzināšanā, masalu ārstēšanā, skolu reformu idejās utt.” (Ward 1974, 72) Teoloģiskā racionālisma idejas laicīgajā literatūrā atklājas vairākos līmeņos. Tās var būt izklāstītas tiešā veidā pēc sprediķu un katehismu parauga, piemēram, morālajos apcerējumos un tekstos, kas sarakstīti dialoga žanrā. Atziņas par racionālu dzīvesveidu un intelektuālas refleksijas nozīmi (gan reliģiskajā praksē, gan citās dzīves jomās) var būt iestrādātas gan prozas vai liriskas motīvos un morālē, gan atsevišķos tēlos; tāpat šajā ziņā raksturīga ir atsaukšanās uz pagāniskajiem, respektīvi, sengrieķu domātājiem, piemēram, uz Sokratu. (Stobe 1797c, 134–138) Visbeidzot, ar racionālistu literāro ievirzi ir cieši saistīta pievēršanās ikdienas dzīves norisēm, kas latviešu grāmatniecībā izpaužas kā praktiska un populārzinātniska satura tekstu publicēšana. Turklāt daudzos gadījumos šajos darbos ir vērojamas beletristikas vai populārzinātniskās literatūras iezīmes. Spilgts piemērs ir “Labu ziņu un padomu grāmata” (1791), kuru, balstoties galvenokārt uz Rūdolfa Cahariasa Bekera (*Becker*, 1759–1822) bestselleru *Noth- und Hilfsbüchlein für die Bauersleute* (1787), latviski izstrādā autoru kolektīvs G. Bergmaņa vadībā.

Racionālu un laicīgu dzīves skatījumu sintezējot ar reliģiju, rodas jauns priekšstats par kristīgu un tikumīgu personības konceptu. “Ko palīdz tā gudrība, kad cilvēks nedzīvo pēc Dieva vārdiem?” retoriski jautā G. Bergmanis. (Bergmanis 1792, 34) Daudz vēlāk, laikrakstā “Pēterburgas Avīzes” polemizējot ar Kasparu Biezbārdi (1806–1886), līdzīgu atziņu pauž Ansis Līventāls (1803–1878): “Dievabijāšana visas gudrības iesākums; bez dievabijāšanas visa pasaules gudrība ir ģekība, tūra ģekība!” (citēts pēc: Šillers 1928, 61) Atziņa, kas 19. gadsimta 60. gados izskan kā savā ziņā anahroniska liecība par aizejošu laikmetu, mūsu aplūkojamajā

laikposmā tomēr ir novatoriska un ievēriības vērtā. Turklāt noteikti nebūs pārspīlēts, ja apvērsīsim to – nav šaubu, ka teoloģisko racionālistu izpratnē “ģeķība” ir ne tikai gudrība bez dievbijības, bet arī “dievbijība bez gudrības”, respektīvi, tas, ko racionālisti dēvē par aklu ticību. Ne velti F. G. Mačevskis aicina klausīties sprediķi “ne vien ar ausīm, [bet] arīdzan ar prātu” un censties “to ir saprast, ko tu lasi jeb klausies”. (Mačevskis 1793, 201) Akla ticība gluži tāpat kā mānticība kļūst par vienu no racionālistu lielākajiem apkaršanas objektiem, un no tās izvairīties var ar intelektuālu refleksiju. Racionāls kristietis nespēj ticēt akli, bet vēlas baznīcas doktrīnas izskaidrot ar prātu: “Kad viņš tic, tas ir viņa paša pārliecības, nevis tradīcijas vai autoritātes rezultāts.” (Ward 1974, 13) Literārajā praksē tas ievada jaunus žanrus – tekstus dialoga un epistolārajā formā, kas aizgūti pa daļai no vācu morālās periodikas, pa daļai arī no katehismu tradīcijas. Tajos kristīgās morāles jautājumi šķetināti ar loģiskas argumentācijas palīdzību. (Piemēram, jautājums par Dieva atrašanās vietu tiek risināts, balstoties uz modernās astronomijas atziņām u. tml., līdz ar to šī pieeja noved pat pie kurioziem.) Tas sakāms par M. Stobes un J. F. Fogta pedagoģiski morālajiem tēva un dēla dialogiem “Kas ir laimīgs”, “Kur ir Dievs”, “Kā jaunās dienās jau par to iraid jāgādā mierīgu sirdi iedabūt” (1797, 1798, žurnālā “Latviska Gada Grāmata”), kas sarakstīti daļēji pēc vācu pedagoga Johana Kristiāna Dolca (*Dolz*, 1769–1843) dialogu krājuma *Katechetische Unterredungen über religiöse Gegenstände* (“Katehiskas sarunas par reliģiskām tēmām”) (1795) parauga.

Īpaši spilgts teoloģiskā racionālisma piemērs laicīgajā literatūrā ir raksti, kuri ievietoti pirmajā latviešu vispārīga satura žurnālā “Latviska Gada Grāmata” (1797–1798) un kurus sacerējis galvenokārt M. Stobe (būdams pedagogs, kas ieguvis teoloģijas kandidāta grādu Kēnigsbergas Universitātē, viņš tomēr nekad nav bijis mācītājs, kā Andrejs Johansons pieļauj, tieši “racionālisma ideju ietekmē”). (Johansons 1953, 58) No vienas puses, rosinājums saprātīgi veidot savu ikdienas dzīvi atklājas tādos materiālos kā, piemēram, M. Stobes piedāvātajās tabulās, kas rāda, cik laika tiek iztērēts gadā, ja indivīds ik dienu “neapdomīgi izšķērž” nedaudzas minūtes. Līdzīgas tabulas tiek veidotas arī par naudas tērēšanu. (Stobe 1797b, 9–21) No otras puses, morālajos apcerējumos ienāk arī tiešas teoloģiskā racionālisma atziņas, uzsverot, ka “bez domām jau nevar cilvēka dvēsele būt” (Stobe 1798b, 11) un ka cilvēka lielākā bagātība ir viņa prāts: pat ja būtu apgūtas visas pasaules zināšanas, bet mēs nepazītu paši sevi, “tiešām vēl tāļi no īstas gudrības būtu”. (Stobe 1797a, 2) Tāpat būtiska ir vēršanās pret ārēju kalpošanu Dievam, kas atkal ļauj saskatīt kopīgas iezīmes ar brāļu draudzes attieksmi: “Priekš visām lietām nebūs jums domāt, ka tā dievabijāšana tikai baznīcā der un tur vien rādās, jeb ka tas jau īsti dievabijīgs cilvēks būtu, kas svētdienās baznīcā un brīžam pie Dieva galda iet, lai mājās dzīvo kā gribēdams, nemierīgs, nesātīgs, cietsirdīgs, netaisns jeb skaudīgs būtu.” (Stobe 1798a, 2)

Racionālisti populārzinātniskos rakstos bieži izvēlas skaidrot dabas parādības kā Dieva gudrības apliecinājumu, tādējādi sasaukdamies ar teleoloģiskām idejām par dievišķo mērķtiecību dabā. Tā ir populāra metode. “Mācies Dieva darbus ar prāta acīm uzskatīt,” konceptuāli aicina G. F. Stenders savā “Augstas gudrības grāmata”. (Stenders 1988, 205) Zinātņu popularizēšana (arī tādu zinātnes atziņu, kas ir pretrunā ar baznīcas dogmām) kļūst par mācītāju-racionālistu radītās literatūras

raksturīgu iezīmi; valda uzskats, ka zināšanu pieaugums nodrošinās pilnvērtīgu cilvēka un tādējādi arī pilnvērtīgas sabiedrības veidošanos.

Racionālistu sacerētajā beletristikā apliecināts, ka viss, pat šķietami pārdabiskas parādības, ir izskaidrojamas ar prātu. Racionālistu dzejā bieži tiek apcerēti morāles jautājumi, pretstatot pozitīvos un negatīvos varoņos, kā jau iepriekš aizrādīts, atkarībā no viņu intelekta un nostiprinot tā dēvēto “ideālā zemnieka” koncepciju, kurā par pilnvērtīgas personības atskaites punktu kļūst racionāls prāts neatkarīgi no sociālās kārtas, reliģiskās piederības vai tautības. Tas iezīmē arī kvalitatīvu pagrieziena punktu Baltijas vāciešu attieksmē pret latviešiem un viņu izglītošanās iespējām. It sevišķi labi tas redzams tēlā, kas bija populārs tālaika literatūrā un kas tiek dēvēts par prātnieku – gan sugas vārda nozīmē, gan arī kā personvārds. Jau G. F. Stenders un J. F. K. Rozenbergers izmanto vārdkopas “prāta ļaudis”, “prātu cilvēki”. (Stenders 2001, 194; Rozenbergers 1773, 172) Vēlāk atvasinājums “prātnieks” tiek lietots, lai apzīmētu gan sabiedrības intelektuālo eliti, gan arī katra zemnieka ideālu. A. J. Stenders stāstā “Kurš laimīgs jeb nelaimīgs bija?” (1805) aicina latviešu lasītāju: “Tāpēc jel esi prātnieks – ir mazumā tas Dieva ticīgs un miersirdīgs pārticis un laimīgāks ir nekā tas visgribis un negausis, kas pie visa pilnuma pats ēdās un to pēdīgu dzīves laimi zaudē.” (Stenders 1805, 82) Savā “Dziesmu kalendārā” (1811) A. J. Stenders piebilst: “Īsts prātnieks ir kungs un patvaldnieks. Kārumi viņam zemīgi klausā.” (Stenders 1810, 29) Tas sasauca ar K. G. Zalcmaņa konceptuālo secinājumu: “Tādam viss iedabūjams, kas vajaga. Tādam visa pasaule pieder.” (Zalcmanis 1807, 7) Redzams, ka šī vārda izpratnē tiek aktualizēta spēja kontrolēt sevi, kaislību pārvarēšana; tajā pašā laikā tiek akcentēta dievbijība, turklāt “pie prāta brīvības tikt, tas ir, par kungu tapt”. (Stenders 1810, 32) Tāpat A. J. Stenders, kā jau teikts, bieži izmanto minēto jēdzienu, lai norādītu uz inteligenci vispār, pamācīdams, ka, grāmatas lasot, “kur grūti vārdi jeb nesaprašana ronās, tur pie prātnieka jeb pie paša mācītāja jāiet, ka viņš to izteiktu”. (Stenders 1810, 30)

Konceptuālu nozīmi tomēr Prātnieka tēls iegūst līdz ar K. G. Zalcmaņa pedagoģiskā stāsta *Conrad Kiefer oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder* (“Konrāds Kīfers jeb pamācība saprātīgā bērnu audzināšanā”) (1796) lokalizēšanu, ko veicis Kurzemes racionālistu dziesmu grāmatas otrs redaktors F. G. Mačevskis. Tas tiek publicēts 1798. gadā (tātad tikai divus gadus pēc oriģināla nākšanas klajā) ar patvaļīgi pārveidotu nosaukumu “Kā Prātnieku Jānis savu dēlu Kristapu ir audzinājis”. Šādi “caurspīdīgi” personvārdi nav nekāds retums ne aplūkojamā laika latviešu, ne citu tautu literatūrā (raksturīgs piemērs ir muižnieki Rassudins un Bezrassuds (no krievu val. *рассудительный* ‘saprātīgs’) krievu apgaismības laika literātū Pāvela Ļvova (*Львов*, 1770–1825) un Nikolaja Novikova (*Новиков*, 1744–1818) darbos (Baehr 1991, 126–127)). Taču tas, ka F. G. Mačevskis izraudzījies jēdzienu “prātnieks”, lai ar to aizvietotu K. G. Zalcmaņa neitrālo stāsta varoņa vārdu, liecina par īpašu attieksmi pret minēto pedagoģisko darbu. Tas ir pamatoti – K. G. Zalcmanis, kaut vārdā ne vienmēr minēts, kā liekas, ir viens no būtiskākajiem racionālistu inspirācijas avotiem, kura atziņa par iespēju “tuvoties Dievam ar savām domām” (Зальцман 1803) sasauca ar teoloģisko racionālistu koncepciju: “Caur prātu runā Dievs ar mums, / Un mūsu sirds to mana, / Kas taisnums ir, kas netaisnums, / Jebkādā dzīvošanā.” (Stobe 1797a, 11) Darbs par Konrādu Kīferu, kas dažkārt dēvēts par “vācu Emīlu”

(Schreck 1887, 11), atsaucoties uz tuvību Žana Žaka Ruso idejām (sk. viņa darbu *Emilio o, De la educaci6n* (“Emīls jeb Par audzināšanu”) (1762)), izklāsta racionālisma idejas par pilnvērtīgas personības veidošanu. Ne tikai latviskajā lokalizējumā, bet arī vācu oriģinālā būtiska nozīme ir ierādīta moderni domājošam luterāņu mācītājam kā izglītotā zemnieka padomdevējam dažādos jautājumos, kas saistīti ar pedagogiju. Kad Ernests Dinsberģis (1816–1902) 1874. gadā izdod minēto darbu jaunā, pārstrādātā variantā, visās epizodēs mācītājs ir nomainīts ar skolmeistaru. (Dinsbergs 1874, 197) Tas, protams, liecina par pārmaiņām mācītāja un draudzes attiecībās šajā laikposmā. Taču interesanta, kaut grūti skaidrojama ir vēl kāda E. Dinsberģa veiktā korekcija – viņš vārdu “Prātnieks” ir aizstājis ar saīsinātu variantu “Prāta Jānis”. Vārds gan nekur nepazūd, piecus gadus vēlāk (1879) publicētajā brāļu Kaudzīšu romānā “Mērnieku laiki” Prātnieka vārds lietots jau nepārprotami negatīvā nozīmē. Šī, šķiet, patiešām nejaušā sakritība tomēr zīmīgi ilustrē vilšanos teoloģiskā racionālisma idejās.

Pēters Augusts Pelhavs (*Pölkchau*, 1803–1874) apcerējumā *Die Gesangbuchfrage in Riga* (“Dziesmu grāmatu jautājums Rīgā”) (1854) teoloģiskajā racionālismā, kurš esot “cilvēka saprātu novietojis augstāk par Dieva vārda atklāsmi un faktiski noliedzis evaņģēliskās baznīcas pirmo principu, ka svētie raksti paši par sevi ir ticības pamats”, saskata draudus kristīgai baznīcai, un tas šajos gados ir samērā populārs viedoklis. (Pölkchau 1854, 13)

Teoloģiskā racionālisma ietekme latviešos galvenokārt mazinās tāpēc, ka šādi sacerētā “prāta literatūra” vismaz savas tapšanas laikā īsti nenasniedz lasītājus, kuriem daudz tuvāka un nepieciešamāka ir brāļu draudzes literatūra, kas balstās uz personīgo pārdzīvojumu, tiesa gan, Alnis Svēlpis pieļauj, ka “religiskā modernisma fineses zemniekiem lielā mērā uztvert traucēja arī izglītības trūkums”. (Svēlpis 1981, 88) Šajā ziņā atcerēsimies arī Pavasaru Jāņa (1867–1913) atgādinājumu, ka, saskaņā ar A. J. Stendera uzskatiem, tas, kurš veido savu dzīvi pēc prāta likumiem (apspiežot kaislības, emocijas), “kauču zemnieks būdams, garā ir brīvkungs”. Pavasaru Jānis vienkārši, bet precīzi piebilst: “Šāda garīga brīvkundzība domāta arī [grāmatas “Pilnīga izstāstīšana, kādā vīzē Auzān Ernests no zemnieka par brīvkungu kļuvis” – P. D.] priekšvārdos – bet vaj vienkāršs lasītājs to var izprast?” (Pavasaru Jānis 1893, 71)

Otrs aspekts – Lielās franču revolūcijas iespaidā apgaismības atziņu ietekmei mazinoties, 19. gadsimta pirmajā pusē racionālisms luterāņu garīdzniecībā zaudē savu popularitāti, norisinās atgriešanās pie luterāniskās ortodoksijas, sākas arī aizraušānās ar Šellinga idejām. Tāpat Eiropas literatūrā līdz ar romantisma vilni notiek vēršanās pret iepriekš aizsāktu “cilvēka racionālās daļas pārvērtēšanu”. (Schenk 1969, 4) Tomēr šķiet, ka ar laiku racionālisma atziņas, tiesa, transformētā veidā, pārmanto pašu latviešu pirmā inteliģence, un tas ir vēl viens pierādījums procesam, kurā “skolotie latvieši turpina iet tos pašus ceļus, kādus iestaigāja apgaismotie vācbaltiešu mācītāji”. (Grudule 2005, 29) Tas sakāms arī par jaunlatviešu kustību. Piemēram, Juris Alunāns (1832–1864) almanahā “Sēta, daba, pasaule” (1859) par vācu mācītājiem raksta šādas kritiskas rindas: “Jelgavas Latviešu avīzes, kā jau baznīcas avīzes būdamas, strādā priekš sirds, nevis priekš prāta.” (Alunāns 1956, 161) J. Alunāns šādu vērtējumu nekādā ziņā nebūtu varējis izteikt par tiem “baznīcas izdevumiem”, kas latviešiem bija adresēti racionālistu laikā.

Tādējādi 19. gadsimta vidū literārajā praksē laicīgo ievirzi turpina izkopt nevis luterāņu garīdznieki, bet latviešu tautības literāti. Teoloģiskā racionālisma mantojums latviešu rakstniecībā paliek klātesošs arī 19. gadsimtā, savukārt tā nozīme 18. gadsimta otrajā pusē un gadsimtu mijā ir būtiska ne vien saistībā ar jaunu reliģijas izpratni, bet arī ar jaunu personības koncepciju latviešu literatūrā un ar sekularizācijas vilni, kas liek pamatus gan latviešu nacionālajai daiļliteratūrai, gan pirmās latviešu inteliģences tapšanai.

LITERATŪRA

- Alunāns J. (1956) *Izlase*. Rīga: LVI.
- Apīnis A. (1991) *Grāmata un latviešu sabiedrība līdz 19. gadsimta vidum*. Rīga: Liesma.
- Baehr S. L. (1991) *The paradise myth in eighteenth-century Russia: utopian patterns in early secular Russian literature and culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Bergmanis G. (1792) *Labu ziņu un padomu grāmata*. Rīga: J. K. D. Millers.
- Birkerts A. (1927) *Latviešu inteliģence savās cīņās un gaitās*. 1. daļa. Rīga: A. Raņķis.
- Birkerts A. (1927a) *Latviešu inteliģence savās cīņās un gaitās*. 2. daļa. Rīga: A. Raņķis.
- Dinsbergs E. (1874) *Bērnu audzināšana, jeb kā Krietas saimnieks Prāta Jānis savu dēlu Kristapu audzinājis*. Rīga: Bušs.
- Elverfeld C. G. (1807) *Jauna un pilnīga Latweeschu Dseesmu-Grahmata*. Wochentliche Unterhaltungen fuer Liebhaber deutscher Lektuere in Russland. Nr. 8.
- Embach M. (1987) *Das Lutherbild Johann Gottfried Herders*. Frankfurt a. M.: P. Lang.
- Frīde Z. (1998) Latviešu literatūras sākotne. *Latviešu literatūras vēsture* (zin. vad. V. Hausmanis). 1. sēj. Rīga: Zvaigzne ABC, 9.–110. lpp.
- Gottsched J. C. (1989) *Schriften zur Literatur*. Stuttgart: Reclam.
- Grudule M. (2005) Zemnieku jeb tautas apgaismība Latvijā – jaunlatviešu kustības avots. *Meklējumi un atradumi 2005*. Rīga: Zinātne, 8.–36. lpp.
- Jansons J. A. (1939) *Tautiskās atmodas laikmeta darbinieki*. Rīga: Militārās literatūras apgādes fonds.
- Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata* (1806) Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Johansons A. (1953) *Latviešu literatūra: No viduslaikiem līdz 1940. gadam*. Stokholma: Trīs Zvaigznes.
- Latviska Gada Grāmata* (1797–1798) Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Mačevskis F. G. (1793) *Jauna sprediķugrāmata pār tiem svētiem evaņģēliumiem uz visām svēdienām un augstiem svētkiem*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Pavasaru Jānis (1893) *Latviešu rakstniecības vēsture*. Jelgava: J. Draviņ-Dravnieks.
- Pölschau P. A. (1854) *Die Gesangbuchfrage in Riga: ein Wort zur Verständigung und zum Frieden*. Riga: W. F. Häcker.
- Pumpuriņš T. (2007) *Latviešiem domāto luterisko dziesmu grāmatu modernizācija (18. gs. beigās – 19. gs. sākums)*. Referāta manuskripts, iesniegts konferencēs “Vidzeme. Baznīca. Sabiedrība” rakstu krājumam.
- Rozenbergs J. F. (1773) *Salasīšana, pēc godīgas, jaukas un auglīgas laika kavēšanas pie tiem gariem ziemas vakariem*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Schenk H. G. (1969) *The Mind of the European Romantics*. New York: Anchor Books.
- Schreck E. (1887) Einleitung. Salzmann C. G. *Ameisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher*. Leipzig: Reclam.
- Siegert R. (2001) Einführung. Böning H., Siegert R. *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von der Anfängen bis 1850*. Teilband 2.1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog.

- Stenders A. J. (1798) Grāmatu slava. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 2.
- Stenders A. J. (1805) *Dziesmas, stāstu dziesmas, pasakas u. c. Tiem latviešiem par izlustēšanu un prāta pieaugšanu sarakstītas*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Stenders A. J. (1810) *Dziesmu kalendārs uz 1811tu gadu, visvairāk sievišķām par jauku izlustēšanu sarakstīts*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Stenders G. F. (1988) *Augstas gudrības grāmata*. J. Stradiņa un K. Karuļa ievads; K. Karuļa, J. Klētnieka, A. Svelpja komentāri. Rīga: Liesma.
- Stenders G. F. (2001) *Dzeja*. A. Apīņa, O. Čakara, I. Klekeres pēcv. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Stobe M. (1797a) Cilvēks. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 4, 1.–21. lpp.
- Stobe M. (1797b) Gudras Rēķenešanas. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 1, 9.–21. lpp.
- Stobe M. (1797c) Kas ir laimīgs? Sarunāšana viena tēva ar savu dēlu. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 1, 134.–138. lpp.
- Stobe M. (1798a) Dievabijāšana. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 2, 1.–37. lpp.
- Stobe M. (1798b) Slinkums. *Latviska Gada Grāmata*. Nr. 1, 4.–27. lpp.
- Svelpis A. (1981) Luterisma attieksme pret I. Kanta filozofiju Latvijā 18. gs. beigās un 19. gs. sākumā. *LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10, 80.–89. lpp.
- Šillers E. (1928) *Pēterburgas Avīzes. Rakstu izlase*. Rīga: Latvijas Skolotāju savienība.
- Ward A. (1974) *Book Production, Fiction and the German Reading Public. 1740–1800*. London: Oxford University Press.
- Zalcmanis K. G. (1807) *Pilnīga izstāstīšana, kādā vīzē Auzān Ērnests no zemnieka par brīvķungu kļuvis*. Tulk. A. J. Stenders. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Зальцман К. Г. (1803) *Небо, или блаженство на земле*. Пер. Я. Благодаров. Кн. 1. Москва: А. Решетников.
- Лавринович К. К. (1995) *Альбертина: Очерки истории Кенигсбергского университета*. Калининград: Книжное издательство.

Summary

Theological Rationalism, along with Pietism and Herrnhutism, was one of the accompanying phenomena of the Enlightenment in religion of the 18th century. Theological Rationalism revised the orthodox assumptions within the Lutheran Church and as the main point of reference defined the cognition that one may accept in religion only something that would not contradict the common sense. The article analyzes the contribution of the pastors-rationalists to the development of the Latvian secular literature in the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century, outlines the guidelines of Theological Rationalism and provides an insight into the transformations of the theological texts. The author examines the aspects in the writings of several distinguished rationalists while trying to discover the way their secular texts appear to have something in common with the cognitions of Theological Rationalism. Theological Rationalism seems to be significant in the Latvian literature of the second half of the 18th century and at the turn of the century not only due to the new understanding of the religion, the unexpected points of intersection in the discussion of the Baltic German intellectuals and the widening of the spiritual horizon of Latvians, but also due to the new personality concept in the Latvian literature and the wave of secularization which served as the foundation for both the Latvian national belles-lettres and the birth of the first Latvian intellectuals.

Keywords: *Latvian literature, the Enlightenment, Theological Rationalism, secularization, reforms of Lutheranism.*

Svante Gustavs Dīcs latviešu dzejas vēsturē *Svante Gustav Dietz in the History of Latvian Poetry*

Māra Grudule

Latvijas Universitāte
Filoloģijas un mākslas zinātņu fakultāte
E-pasts: maragrudule@lu.lv

Mācītājs un literāts Svante Gustavs Dīcs (*Dietz*, 1670–1723) latviešu kultūrvēsturē pārstāv t. s. Vidzemes zviedru laika periodu. Raksts vēlīts ieskatam viņa dzīvē un kalpošanas darbā luterāņu draudzē, pievēršot uzmanību, pirmkārt, sadarbībai starp Ernstu Gliku (1654–1705) un Dīca dzimtu, otrkārt, viņa baznīcas dziesmu atdzejojumiem, treškārt, viņa zviedru rokasgrāmatas tulkojumam (1708) un, ceturtkārt, Dīcam kā pirmās latviešu sievietēm domātās grāmatas (“Garīga pārļu rota”, 1711) sagādātājam. Dīca atdzejotās 194 garīgas dziesmas raksturo lieliska valodas izjūta, 11 no tām latviešu luterāņu dziesmu grāmatā ir iekļautas joprojām. Dīcs ir pirmais atdzejotājs no zviedru valodas latviešu lirikā, viņš pirmais latviskojis sava laikabiedra, Baltijas vācieša, komponista un dzejnieka Gustava Mengdena dziesmas, kā arī pirmais saviem tulkojumiem izvēlējies Eiropas protestantu baznīcā joprojām labi zināmās J. A. Freilinghauzena dziesmu grāmatas (*Geistreiches Gesangbuch* (I–II, 1704, 1714)) tekstus. Dīca atdzejotās baznīcas dziesmas noslēdz veselu laikmetu latviešu lirikas un arī latviešu literatūras sākotnē, atsevišķas pēdas no tā vēl samanāmas brāļu draudzes dziesmās, bet pati garīgā dziesma 18. gadsimta beigās apgaismības ideju ietekmē kā līdz šim absolūti dominējošais latviešu dzejas žanrs pamazām atkāpjas literatūras perifērijā.

Atslēgvārdi: baznīcas dziesma, Svante Gustavs Dīcs, piētisms, laulība un tikumība, zviedru baznīca.

Svante Gustavs Dīcs (*Dietz*, 1670–1723) ar 194 garīgu dziesmu tulkojumiem teicami noslēdz veselu laikmetu latviešu lirikas un arī latviešu literatūras sākotnē. Dīca latviskotā zviedru baznīcas rokasgrāmata (1708) iezīmē zviedru laiku beigas latviešu grāmatniecībā un kultūrvēsturē, savukārt viņa garīgās dzejas tulkojumi noslēdz tā saukto latviešu lirikas pirmo zelta laikmetu ar tekstuāli viegli pamanāmām baroka un klasicisma mijām, formas kultu un savdabīgu tēlainību, kas izriet no abiem minētajiem virzieniem. Atsevišķas pēdas no šā laikmeta dzejas samanāmas brāļu draudzes dziesmās, 18. gadsimta pirmajā pusē Vidzemē uz vēstures skatuves uznākot hernhūtiešiem, grāfa Ludviga Cincendorfa (*von Zinzendorf*, 1700–1760) sūtņiem no Hernhūtes. Savukārt garīgā dziesma apgaismības ideju ietekmē, no vienas puses, stiprinot laicīgās dzejas tradīciju, no otras puses – racionalizējot baznīcas dziesmu tēlainos tekstus, 18. gadsimta otrā pusē kā līdz šim absolūti dominējošais latviešu dzejas žanrs pamazām atkāpjas literatūras perifērijā.

Svante Gustavs Dīcs ir dižciltīgas dzimtas pēctecis. Viņa vectēvs Galls fon Dīcs ir Saksijas tirgotājs, tēvs Georgs Tomass Dīcs (1641–1702), ienācējs

Vidzemē, ir Raunas mācītājs. Svantes Gustava Dīca dēls Toms Justs fon Dīcs (1711–1771), ģenerālleitnants un Aleksandra Ņevska ordeņa bruņinieks (Бантиш-Каменский 1814, 219), dzimtai atgūst dižciltības titulu un 1765. gada 31. janvārī arī panāk reģistrāciju bruņniecībā. Dzimtas senākais, kā arī 18. gadsimtā apstiprinātais ģerbonis atrodams Baltijas bruņniecības ģerboņu grāmatā. (Siebmacher 1898, 26–27)

Biogrāfiskie dati par Svanti Gustavu Dīcu ir ļoti trūcīgi – vien daži gadskaitļi un uzvārdi galvenajiem dzīves pieturas punktiem dažādos mācītāju, vācbaltiešu un Baltijas vācu literatūras leksikonos. Armīns Treijs 1934. gadā publicē plašāku materiālu, kas balstās uz arhīvistudijām par Dīcu Lielā Ziemeļu kara laikā, un diemžēl rokrakstā palicis arī pirms Otrā pasaules kara tapušais Jāņa Strauberga pētījums “S. G. Dīcs un viņa literāriskā darbība”, kas šobrīd glabājas Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto rokrakstu un grāmatu nodaļā. Tā lauvas tiesa veltīta Dīca garīgo dziesmu tulkošanas gaitas un avotu izpētei. Lūkojot pēc cēloņiem, kāpēc tika tulkots viens vai otrs darbs, nākas likt kopā viņa un laikabiedru dzīves datus, izvirzīt un pēc kāda laika, pētījumus turpinot, noraidīt hipotēzi pēc hipotēzes.

Dīca darbošanās latviešu kultūrā ir neparasta – pirmais dziesmu tulkotājs no zviedru valodas, pirmais zviedru rokasgrāmatas latviskotājs, pirmais latviešu sievietēm veltītas grāmatas tulkotājs. No vienas puses, Dīca rīcība un darbs latviešu draudzes labā, kā arī atsevišķu viņa latviskoto tekstu izvēle apliecina piētismam radniecīgu ievirzi. Uz to netieši norāda arī paša dēlam izraudzītā teoloģijas studiju vieta – Halles Universitāte, kuru Gothards Johans Dīcs (1713–1780) arī absolvē. No otras puses – zviedru baznīcas uzticība Dīcam, atvēlot rokasgrāmatas tulkojumu laikmetā, kad ar karaļa pavēli piētisms Vidzemē ir oficiāli aizliegts un piētisti pakļauti vajāšanai, varētu norādīt uz norobežošanas no tā.

Pārlūkojot Dīca un citu Vidzemes mācītāju dzīves datus, arvien skaidrāka un ciešāka nostiprinās saikne starp Dīca un mūsu Bībeles tulkotāja **Ernsta Glika** (*Glück*, 1654–1705) dzimtām. Pēdējais pieder pie iepriekšējās Vidzemes mācītāju paaudzes, bet laikam gan viņa piemērs un darbība latviešu labā būs noderējusi par iedvesmas un pārliecības avotu arī Svantem Gustavam Dīcam. Jāatzīmē ka Gliks 1702. gadā, Dīca tēvam – Raunas mācītājam Georgam Tomasam Dīcam – aizejot mūžībā, velta sonetu. Uz īpašajām attiecībām, kas valdījušas Ernsta Glika un Dīca seniora starpā, norāda ne tikai Glika paraksts zem dzejoļa – *Herzens-Freunde*¹, bet arī soneta pirmā rinda: *Wein Hertzens=Dietz ist in die Ewigkeit gegangen* (Glück 1702),² turklāt šis ir vienīgais no Vidzemē tapušiem pašlaik zināmiem septiņiem Glika veltījuma dzejoļiem ar tik sirsnīgu saturu. Būtiska nozīme arī tam, ka tas ir vienīgais Glika dzejoļis soneta (kā zināms – mīlestības dzejas) formā.

Ernsta Glika un Svantes Gustava Dīca darbība atspoguļo zviedru kultūrpolitikas galvenos virzienus, pirmkārt, izglītības sistēmas un reliģiskās dzīves sakārtošana, rūpējoties par latviešu skolu atvēršanu un skolotāju materiālo nodrošinājumu, otrkārt, garīga satura tekstu tulkošana.

¹ Sirds draugs (vācu val.)

² Raudi, sirds-Dīcs ir devies mūžībā (vācu val.)

Dīcs pārstrādā Glika tulkoto t. s. Vidzemes lielo katehismu “Svēta bērnu mācība tā Dieva kalpa Luterus”, kas nāk klajā jau pēc Dīca nāves 1732. gadā kā piektais šīs grāmatas izdevums. Līdz 18. gadsimta beigām tas piedzīvo vēl deviņus atkārtotus izdevumus. Turklāt tieši Dīca sastādītajā latviešu dziesmu grāmatā (1723) pirmo reizi vienkopus tiek publicētas arī visas četras šobrīd zināmās Glika garīgās dziesmas latviešu valodā.³ Papildu pētījumi nepieciešami, lai noskaidrotu vēl vienu “tiltu” starp Gliku un Dīcu – par Vendelīnu Šteidingu (*Steuding*, ?–1726), zviedru dibinātā liceja rektoru, kas tika pakļauts zviedru organizētajām piētistu vajāšanām. Gadskaitļi liecina, ka Šteidings ir Dīca studiju biedrs Jēnā, pēc ierašanās Vidzemē – Glika ģimenes mājskolotājs Alūksnē.

Ieskats **Svantes Gustava Dīca biogrāfijā**. Viņš ir dzimis Raunā 1670. gada 20. februārī mācītāja ģimenē. Tēvs, Raunas mācītājs un Cēsu iecirkņa prāvests, publicējis vairākus garīga satura darbus vācu valodā, par viņa latviešu valodas prasmi ziņu nav. Svante Gustavs Dīcs no 1681. līdz 1687. gadam mācījies Rīgā zviedru dibinātajā licejā (pēc ģenerālsuperintendentanta Johana Fišera sniegtajām ziņām – tolaik kopā ar zviedru, vācu, latviešu un citu tautību bērniem). (Straubergs 1937, 362) Iespējams, jau licejā Dīcs apguvis latviešu valodu. Teoloģijas studijas, kas vainagojas ar maģistra grādu, Dīcs īsteno Leipcīgā un Jēnā (1687–1692). 1693. gadā Cēsīs viņu iesvēta mācītāja amatā un Dīcs sāk kalpot Smiltenes draudzē, sākumā par adjunktu, kopš 1699. gada par mācītāju un faktiski pilda šo amatu līdz savai nāvei 1723. gada 23. februārī. Kopš 1712. gada Dīcs ir Kokneses iecirkņa prāvests. Biogrāfiski neskaidra ir Dīca darbība Ziemeļu kara laikā, domājams, dažus gadus viņš ir pavadījis Rīgā, par to liecina arī ieraksti Smiltenes baznīcas grāmatā – 1702. gada septembrī Rīgā Jēkaba baznīcā kristīta Dīca meita Raēle Sofija, bet mēneša beigās Dīcs Pētera baznīcā pieņēmis dievgaldniekus. 1708. un 1710. gadā viņš atkal bijis Rīgā un tur pavadījis vairākus mēnešus (Adamovičs 1933, 152; Kundziņš 1924, 27) utt.

1703. gada vasarā krievu karaspēks izposta Raunu un Smilteni, nodeg arī pastorāts un aiziet bojā ne tikai Dīca, bet arī viņa priekšgājēja – mācītāja un sievastēva Johana Otonisa (*Ottonis*, ? – ap 1679) – bibliotēka. Vairākās literatūras vēsturēs norādīts, ka Ziemeļu kara gados Dīcs kopā ar draudzi slēpies mežā, bet laikam gan mācītāja Kārļa Kundziņa fantāzijas uzburta būs aina, kurā atrodam Dīcu sēžam zem egles un saceram garīgas dziesmas. Nevienā avotā pirms viņa līdzīgas ziņas nav minētas. Šis mīts ir pilnīgi iedzīvojis 20. gadsimta latviešu kultūrā. 1919. gada aprīlī pats Kārlis Kundziņš sēž zem egles un piesauc Dīcu un viņa dziesmas: *Bija klusa, skaidra, diezgan silta pavasara nakts. Nododamies Dieva sargāšanai, mierīgi aizmigu un saldi dusēju. No rīta četros atmodos. Uzšķīru vecās dziesmu grāmatas 400. dziesmu: “Mans Dievs es tevi teikšu / No visas sirds un dvēseles!” un izlasīju to līdz galam. Domāju, ka vecais Smiltenes mācītājs, maģistrs Svante Gustavs Dīcis priekš 200 gadiem to sacerējis ziemeļu kara laikā. Un pats*

³ Pirmā E. Glika dziesma – latviskojums “Klaus’ mana dvēsel, kāda grūta vaida” – Sapfo strofā publicēta anonīmi 1686. gada Glika sastādītajā dziesmu grāmatā, pārējās trīs, no kurām divas, iespējams, E. Glika oriģinālsacerējumi – tikai S. G. Dīca rediģētajā dziesmu grāmatā (1723, 1732).

arī, slapsīdamies pa mežiem, to skaitījis. Tad es sajutu tādu mieru un prieku, ka no bēdām un bailēm nekas vairs nepalika pāri. Un drošu paļaušanos skatījos pretī nākamajiem notikumiem. (Kundziņš 1927, 29) Bet jau nākamajā karā 1944. gadā kā bēglis Dīcu līdzīgā situācijā Kurzemē piemin arī latviešu dzejnieks Kārlis Skalbe. (Johansons 1953, 32)

Dīcs ir precējies ar Suzanu Margarētu Otonisi, viņu laulībā piedzimst vismaz 13 bērni, jo 1720. gada 19. aprīlī, kā liecina norāde, kristīts mācītāja Dīca trīspadsmitais bērns Ernsts Frīdrihs, kas nomirst 5. maijā. (Kundziņš 1924, 27) Mācītāja gaitas laikam gan vienīgais turpina jau minētais Halles Universitātes absolvents Gothards Johans Dīcs, no 1748. līdz 1762. gadam Cēsu iecirkņa prāvests, taču, atstādināts par nepaklausību un neatļautu liturģisku jauninājumu ieviešanu, savu mūžu beidz, kalpodams Nītaures un Trikātas draudzēs. Nekādas citas ziņas par Dīciem mācītājiem Baltijā neatrodam.

Dīcs baznīcas dziesmu vēsturē ir visražīgākais dziesminieks. Pie latviešu garīgo dziesmu sacerēšanas un latviskošanas viņš ir strādājis vismaz no 1706. gada līdz mūža beigām 1723. gadā. Tādējādi Dīca tekstus kopš 1708. gada atradīsim visos Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatas izdevumos līdz 20. gadsimta sākumam, arī jaunākajās dziesmu grāmatās Dīcs no šī perioda (17. un 18. gadsimta mijas) personām tekstu skaita ziņā ir otrs populārākais aiz Kristofora Fīrekera – pēdējā dziesmu grāmatas izdevumā (1992) joprojām uzņemtas vienpadsmit Dīca latviskotās dziesmas.

Dīca dzīves laikā viņa dziesmas publicētas šādos izdevumos:

- 1) no zviedru valodas tulkotajā baznīcas rokasgrāmatā (1708) – 2 (?) anonīmas dziesmas;
- 2) Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatā (ap 1708) – 10 dziesmas;
- 3) no vācu valodas tulkotajā un Dīca papildinātajā Johana Kundīzija lūgšanu, dziesmu un padomu grāmatā “Garīga pērļu rota” (1711) – atsevišķā nodaļā 42 dziesmas, tekstā – vēl nepilns simts no 2 līdz 14 rindām garu ritmizētu tekstu;
- 4) Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatā (1711) – 43 dziesmas;
- 5) Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatā (1723 (eksemplāri nav zināmi), 1732) – 186 dziesmas.

Domājot par Dīcu – mācītāju, prāvestu, latviešu dvēseļu ganu, aktīvu izglītības darbinieku, vairāku grāmatu redaktoru un tulkotāju, kā arī neapšaubāmi talantīgu dzejnieku – esmu lūkojusi pēc motīviem, kas viņu mudināja tik aizņemtam kalpošanas darbā tomēr atrast laiku dzejai, nepārtraukti un jūtami kāpinot ne tikai tekstu kvantitāti, bet arī kvalitāti no diviem publicētiem tulkojumiem 1708. gada rokasgrāmatā līdz faktiski veselai dziesmu grāmatai mūža nogalē. Tieši šī iemesla dēļ līdztekus ieskatam Dīca dziesmu izteiksmē un stilā šķita būtiski precizēt laikmeta vaibstus Vidzemē, kas, iespējams, veicināja garīgās dzejas tapšanu Smiltenes mācītājmuižā, Rīgā un visur citur, kur vien Dīcs uzturējās, sākot no savas dzīves trīsdesmit sestā gada līdz mūža galam 53 gadu vecumā.

Domājams, ka visas Dīca dziesmas, izņemot vienu, ir tulkojumi no vācu un zviedru valodas.

Vispirms par, iespējams, vienīgo Dīca **oriģināldziesmu** “Mans Dievs! es tevi teikšu” – akrostihu 18 strofu garumā, kuru pirmais burts veido Dīca zinātnisko grādu, vārdu un uzvārdu: M[aģistrs] SWANTE GUSTAW DIETZ. Tas pirmo reizi publicēts Dīca tulkotā krājuma “Garīga pārļu rota” (1711) noslēgumā. 17. gadsimta dzeja mīl mīklas – šifrētus sacerēšanas vai veltījuma gadus romiešu ciparos jeb latīņu alfabēta burtos eteostihos jeb hronogrammās, anagrammas, šifrētu autora vai tulkotāja uzvārdu akrostihos u. tml. Un Dīcs ir tradīcijas sekotājs. “Garīgai pārļu rotai” likdams virsrakstu, kas (atkal atbilstoši laikmetam) sastāv no ne vairāk un ne mazāk kā 72 vārdiem,⁴ Dīcs piemin grāmatas oriģināla autoru vācu izdevēju un literātu Johānu Kundīziju (*Cundisus*, ?-?), bet ne šeit, ne arī kur citur tālāk tekstā nenosauc sevi. Dīca iniciāļus vērīgāks lasītājs var saskatīt noslēguma akrostihā un tam sekojošā piebildē ar patrekinātu burtu kombināciju: *Beidzamā galā Mums jāSaka Gods Dievam*, kā arī atkārtotu vēlreiz grāmatas beigās pēc satura rādītāja *Soli Gloria Deo* – kā savdabīgā sveicienā lasītājam pirms krājuma aizvēršanas. Piebildīsim, ka, strādādams pie “Garīgas pārļu rotas”, Dīcs vienlaikus ir sācis latviskot arī dažas dziesmas no vācbaltiešu dzejnieka Gustava Mengdena (*von Mengden*, 1627–1688) divdaļīgā krājuma *I. Sonntages Gedanken eines Christen, So sich An Gott Ver-Miethet. II. Der verfolgte errettete und lobsingende David, das ist: Alle Psalmen Davids in Reimen gefasset* (“I Kāda kristieša svētdienas domas, tā Dieva pakļauta. II Izsekotais, izglābtais un slavinājums dziedošais Dāvids: tas nozīmē: Visi Dāvida psalmi atskaņotā veidā”, 1686). Arī tas publicēts anonīmi, uzvārda pirmos burtus – G V M (Gustav von Mengden) – iešifrējot grāmatas nosaukumā un burtu mīklā grāmatas beigās: *Dieses schrieb dem an Gott Ver-Miehteten der sonst Gantz Ver-Muehete*.⁵ Turklāt, līdzīgi kā “Garīga pārļu rota”, arī Mengdena krājums beidzas ar paša slavinājumu – gan daudz nekautrīgākā un ambiciozākā veidā, nekā to dara Dīcs, Mengdens publicē garu dzejojumu vāciski par savas dzimtas lepnumu – ģerboni *Auff des Autoris Wapen*, īpaši izceļot katru tā detaļu kā dzimtas goda, slavas, varenības un bagātības apliecinājumu.

Dīca akrostiha virsraksts vēsta, ka tā ir *sirdsdibenīga slavas un pateicības dziesma par izglābšanu iz nelaimes un bēdām. Ich will den Herren loben. Mans Dievs! es tevi teikšu*. Protams, to iespējams uztvert līdzīgi vispārināti kā citus ar norādi dziesmas ievirzei un tematikai, bet Svantes Gustava Dīca dziesmu “Garīga pārļu rota” manuskripts, kas saglabājies Akadēmiskajā bibliotēkā, sniedz interesantu papildinformāciju. “Mans Dievs! es tevi teikšu” tajā ir noslēdzošā dziesma, datēta ar 1710. gada 4. martu. Pie dažām iepriekšējām dziesmām atrodamas piezīmes:

⁴ *Garīga pārļu rota jeb tās teicamas kristīgas kārtas Dieva un labo tikumo mīlotājas visudārgais miesas un dvēseles glītums, pastāvēdams iekš izlasītām Dieva lūgšanām, Dieva raksto gabaliņiem, atskaņām un daudz jaukām, līdz šim nedrīkētām garīgām dziesmām astoņās savādās virknēs jeb nodaļās saņemts un vāces valodā priekš šim kopā sarakstīts no Johann Cundisius: Dievam par godu un tai latviešu draudzei par labu šās zemes valodā iztulkāts un ar vaijadzīgām lūgšanām vairots gadā 1711. – Rīgā drīkētos rakstos iespiests pie Georg Mathias Nöller.*

⁵ Šo rakstīja no Dieva atkarīgajiem par Dievu iepriekš daudz domājušais (vācu val.).

*Barbara Beata starb 2. marti; Seel. Anna zum Andenken an ihre Sterbtage gemacht.*⁶ Ielūkojoties Dīca Smiltenes baznīcas hronikā, atrodam ziņu, ka Dīca meita Anna Beata dzimusi 1701. gada 13. maijā. (Kundziņš 1924, 3) Ja abas piezīmes attiecas uz viņu, iespējams, skaidrāki top arī apstākļi, kādos rakstīta *dziesma par izglābšanu iz bēdām*.

Un vēl. Akrostihs sacerēts 1710. gadā – īsā kara atelpā un mēra epidēmijas karstumā. Ziemeļu kara laikā Smiltene tiek nopostīta vairākkārt – 1702. gadā novads noslaucīts no zemes virsas, baznīca, skola un pastorāts – nodedzināti. Pēc dažiem gadiem baznīcu atjauno, bet 1708. gadā tā atkal ir nodedzināta. (Baerent 1903, 219) 1710. gadā atnāk Latvijas vēsturē pēdējā lielākā mēra epidēmija. “Garīgas pārļu rotas” ievadā lasāms: *Dievs (..) iekš tiem bēdīgiem mēra laikiem daudz tūkstošus apsisis, kuru starpā gani ar ganāmiem Dieva smagu roku un asu riksti gauži cietuši (..) dažs uzticams mācītājs caur laicīgu nāvi līdzī aizrauts un tā Ciānas meita palikusi ir kā būdiņa vīna dārzā, kā nakts lieveniņš krievāboļu dārzā, kā izpostīts pilsāts.*

1710. gada maija sākumā vienlaikus ar akrostihu Dīcs raksta arī piemiņas dzejoli, aizejot mūžībā zviedru armijas kapteinim Kristiānam Ruendorfam (*Ruendorff*). (Dietz 1710) Atšķirībā no tradicionāli pieņemtā šāda veida dzejas satura Dīcs pašu aizgājēju piemin tikai divpadsmitajā – noslēdzošajā strofā, visas pārējās veltīdams pārdomām par dramatisma pilno cilvēka dzīves gaitu un uzburdams visnotaļ apokaliptisku ainu, kurā netrūkst tādu izteicienu kā *Pasaule kā nemiera jūra, kurā nelaiimes un nāve kā pastāvīga vētra; dzīves vērtība ir nepārtrauktās pūlēs; pastāvīgas bēdas laupa mieru; šausmas, bažas, karš, ugunsgrēks un mokas sagrauž cilvēka sirdi un garu, asinis un dzīslas.*⁷ Fons *Sirdsdibenīgas slavas un pateicības dziesmai par izglābšanu iz nelaiimes un bēdām* te atklājas vairāk nekā pietiekami.

Bet Dīcs ir norādījis arī vācu virsrakstu *Ich will den Herren loben*⁸ – pēc tradīcijas tas mudina domāt par tulkojumu no kādas vācu dziesmas. Kā jau minēju, izveicīga savu iniciāļu ielikšana akrostihā oriģināla autora vai trešās personas vietā arī nav nekas neparasts. 17. gadsimta beigu vācu luterāņu dziesmu grāmatās atrodam veselus trīs tekstus ar identisku pirmo rindu *Ich will den Herren loben*, tie visi ir viena autora – vācu dzejnieka Johana Rista (*Rist*, 1607–1667) sacerēti. Un Rists neapšaubāmi ir Dīca sirdij tuvs autors, viņš ir otrs visvairāk tulkotais dzejnieks tūlīt aiz lieliskā baroka meistara Paula Gerharda (*Gerhard*, 1697–1676) ar astoņpadsmit dziesmām; Dīcs latviskojis divpadsmit Rista dziesmas.

⁶ Barbara Beata mira 2. martā, nelaiķei Annai viņas nāves piemiņas dienā sacerēta (vācu val.).

⁷ Sal. Pats sākums oriģinālā: *Ein Weiser, der die Welt mit rechtem Circkel mist / Und aus dem Mittelpunkt will, was sie sey, beschreiben, / Der findet, daß sie recht ein Meer der Unruh ist, / In welcher Noht und Tod als steter Sturm umtreiben, / In der die Köstlichkeit des Lebens Mühe heist. / Und steter Jammer uns den Frieden gantz entreist, / Da Furcht und Bangigkeit, Krieg, Brand und alle Plagen / Der Menschen Hertz und Geist und Blut und Adern nagen.* No: S. G. Dietz. *Zur Vollkommenen Ruhe...* Rīga: G. M. Nöller, 1710.

⁸ Es gribu Dievu slavēt (vācu val.). 1732. gada latviešu luterāņu dziesmu grāmatā nedaudz mainīts vācu virsraksts: *Ich will den Herren preisen* (Es gribu Dievu slavēt).

Kā jau virsraksts norāda, visas trīs Rista dziesmas ir slavas un pateicības dziesmas Dievam, tomēr būtiskas paralēles Rista un Dīca tekstiem saskatāmas tikai divās no tām. Šajās abās vācu oriģinālā arī ritms ir identisks Dīca akrostiham – trīspēdu jamba ar nemainīgām septiņām zilbēm katrā rindā, turklāt tās abas Rista daiļradē ir vēsturiski saistītas: otrā izaugusi no pirmās, tekstam papildinoties. Senākais variants sastāv no vienpadsmit oktāvām strofām, jaunākais – no sešām divpadsmit rindu strofām ar krusteniskajām atskaņām un skaidru domu trīs atsevišķās četrindēs garā strofā. Akrostiha iezīmju vācu oriģinālos nav. Rists balstījies uz atsevišķām 34., 65., 70. un 116. psalma rindām, arī Dīca dziesmā jūtama psalmu atbalss. Un tomēr, kaut formas – ritma, strofas uzbūves, atskaņu sistēmas – un arī pamatidejas ziņā Dīca dzejojums atgādina Rista dziesmas, domāju, tas uzskatāms par patstāvīgu darbu. Kaut arī nevienā no strofām neatradīsim nekā ļoti subjektīva un personiska, tomēr atsevišķas tekstā vairākkārt variētās idejas ļaujas interpretācijai un vedina uz noteiktiem secinājumiem. Pirmkārt, lielākajā daļā pantu Dīcs lieto vienskaitļa pirmās personas formu, pavisam skaidru sabalšošanas ar Dīca dzīvi tādējādi iegūst 16. panta sākums:

Es esmu tavs kalps tiešām, / Viens dēls no tavas kalpones,
Tu redzēji man' ciešam / Daudz bēdas un daudz nelaimes.

Šādu saturisku cilpu Rista teksts nemet. Un otrkārt – līdzās Dieva kā patvēruma, mierinājuma, žēlastības un pestīšanas slavinājumam sešos no astoņpadsmit pantiem Dīcs piemin dziesmas un dziedāšanu kā Dievam un arī ticīgajam vispatīkamāko pateicības formu – *dažs ņemsies drošu prātu / Un līdz man gavilēs; Lai tad no manām dziesmām / Nu visas malas skan; Par to es lielā draudzē / Tam Kungam dziedāšu; Šie tavu žēlastību / Ar slavas dziesmām apdziedās; Tur es tevi mūžam teikšu, / Kur tavs gods dziedāts kļūs*. Un visbeidzot brīnišķīgā rinda priekšpēdējā – 17. panta – sākumā: *Tas Kungs ir mana dziesma, / Mans stiprums, mana augsta pils*. Arī te joprojām pārsteidz gandrīz vienmēr vienskaitļa pirmās personas lietojums, bet varbūt nepārsteidz un uztverams kā likumsakarīgs? “Garīga pārļu rota” pamatoti lepojas ar lieliskiem dziesmu tekstiem, kuru lielākā daļa pārceļo uz latviešu luterāņu dziesmu grāmatām. Dziesmu radīšana, iespējams, pašam mācītājam sēj mieru dvēselē un paceļ spārnos sagurušo bēdu un rūpju mākto garu. Un dziesma, protams, saliedē draudzi, stiprina vienotības, ticības, žēlastības un mierinājuma apziņu Dieva saudzīgajā plaukstā. Tādējādi Dīcs kā draudzes gans šajā akrostihā, iespējams, pavēris skatam savas dvēseles stūrīti un līdz ar paša pārdzīvojuma klātbūtni vēlējies stiprināt ticību latviešos. Šī mērķa sasniegšana ir bijusi pūliņu vērtā. Vēl ieskatam pilns akrostiha otrais pants, kurā, manuprāt, visai precīzi atklāta latviešu draudzes mācītāja sūtība:

Šo vārdu dažs vēl klausīs / Un savā sirdī līksmosies;
Prieks tiem kā gaisma ausīs, / Kas bēdu smiltīs rūpušies,
Dažs ņemsies drošu prātu / Un līdz man gavilēs,
Kas šķitās sev atstātu, / Tas Dievam uzticēs,
Dažs Dievu augsti slavēs, / Kas zemē nospiests bij,
Un mana sirds nekavēs / Teikt Dievu priecīgi.

Dīca literārajā darbībā ir arī pilnīgi jaunu ceļu meklējumi, un tie vistiešāk izpaužas viņa **latviskoto pamattekstu izvēlē**. Tradicionāli mācītāji atdzejojumiem izmanto Rīgas vācu dziesmu grāmatu, bet Dīcs seko laikmeta literārajai tradīcijai Rietumeiropā un meklē jaunus tekstus gan vietējo Baltijas vācu dzejnieku krājumos, gan izmanto dažādus vācu un pat skandināvu krājumus. Tā, piemēram, jaunu avotu meklējumos Dīcs lietojis arī Augusta Hermaņa Frankes, ievērojamā Halles piētista, znota un ilggadēja Frankes fonda vadītāja **Johana Anastāsija Freilinghauzena** (*Freylinghausen*, 1670–1739) sastādīto dziesmu grāmatu. Dziesmas no viņa krājuma *Geistreiches Gesangbuch* (I d. 1704; II d. 1714) tulkotas visās tajās valodās, kuru tautām garīgajā dzīvē 18. gadsimtā bijusi liela nozīme piētisma idejām. Freilinghauzena grāmatu izmantojuši arī brāļu draudzes dziesminieki. Freilinghauzena dziesmu grāmata, tās tulkojumi un recepcija joprojām ir svarīgs pētniecisks objekts. (Busch, Miersemann 1997) Rīgas vācu dziesmu grāmatā pirmie teksti no šī krājuma parādās jau 1715. gadā. No visām Dīca latviskotajām 194 dziesmām 60 pamattekstus atradīsim Freilinghauzena krājumā, taču tikai septiņas no tām nav pirms tam jau publicētas Rīgas vācu dziesmu grāmatā, šīs septiņas dziesmas, iespējams, un arī pēc Jāņa Strauberga domām varētu būt pārņemtas tieši no Freilinghauzena krājuma.⁹ (Straubergs 1936, 31) Vai var teikt, ka tik kupla Dīca un Freilinghauzena tekstu saskaņa liecina par Dīca piētisko ievirzi? Gan jā, gan nē. Freilinghauzena krājums ir domāts plašai ticīgo saimei un, kā jau to atzīmējuši vācu literatūrpētnieki, tieši ar atvērtību kā ortodoksāliem, tā piētiski noskaņotiem luteriešiem izpelnījies tik lielu ievērtību ticīgos. (Bunners 1997, 227–228) No šīm septiņām dziesmām Halles piētistu teksti ir tikai divi¹⁰ – Halles Universitātes profesora Joahima Justus Breithaupt (*Breithaupt*, 1658–1732) dziesma “Jēzus mūžīgs Dieva bērns” un paša Freilinghauzena “Šī dieniņa ir pabeigta”, tie ir vien divi gaudi plašajā Dīca latviskoto dziesmu klāstā.

Dīca interešu lokā ir arī Baltijas vācu dzeja – viņa laikabiedrs Baltijas vācietis **Gustavs fon Mengdens**. Mengdens pats kultūrvēsturē izceļas kā savdabīga, drosmīga un pašpārliecināta personība. Vispirms jau sava satīriskā dzejojuma *De fief Düwelskinder* (Iejasvācu, Pieci velnabērni, 1680) dēļ. Tas vērstis pret Zviedrijas karali Kārli XI un zviedru administrāciju sakarā ar Vidzemes muižu redukciju. Mengdens ir sīvs redukcijas pretinieks. Šo dzejojumu viņš publicē anonīmi, tomēr karalis sadzen īstajam autoram pēdas un brīnumainā kārtā piedod, turklāt vēl dāvinādams zelta ķēdi kā simbolisku karātavu virvi. Savukārt Gustava fon Mengdena dēls Oto Reinholds, acīmredzot ne mazāk pašpārliecināts, iesaistās

⁹ Visas deviņas dziesmas ar vācu un latviskotu pirmo rindu: Lebt Christus, was bin ich betruet / Ja Kristus dzīvs, ko raizējos?; Jesus Christus Gottes / Jēzus mūžīgs Dieva Bērns; Gott sey gelobt mit Freuden / Dievs Izrael' aprauga, Atskārstiet ļautiņi; Es sind schon die letzen Zeiten / Taisies mana sirds!; Ermuntert euch ihr frommen / Lai spīd tās eljes sveces; Der Tag ist hin / mein Geist und Sinn / Šī dieniņa ir pabeigta; Der Tag ist hin / Mein Jesu bey mir bleibe / Tā diena mūk, tā nakts atiet ar makti.

¹⁰ Savādā kārtā 19. gadsimta beigās Vidzemes dziesmu grāmatā publicēta Halles piētismam tuvu stāvošā Ludviga Andreasa Gotera (*Gotter*, 1661–1735) dziesma “Ak, Dievs tēvs, visu žēlīgais” / *O Gott, wir ehren deine Macht und Gnade* ar norādi uz Dīcu kā tulkotāju, nevienā citā dziesmu grāmatā pirms tam šo dziesmu nav izdevies atrast.

divkaujā un nogalina savu pretinieku. Tās dēļ abiem – tēvam un dēlam – nākas bēgt uz Kurzemi. Vidzemes administrācija tēvam Gustavam fon Mengdenam piespriež 1500 vecdālderu lielu sodu, visu naudu novēlot Bībeles latviešu pirmizdevumam. No Mengdena Dīcs atdzejojis atņāpas dziesmas.

Dīcs vienīgais no latviešu draudzēs kalpojušajiem mācītājiem atdzejojis dziesmas arī no **zvedru valodas**. Atzīmēsim, ka visi 24 dziesmu pamatteksti atrodami jaunajā reformētajā zvedru dziesmu grāmatā *Then Swenska Psalm-Boken, Med the styncker som ther til hōra* (1694), par tām vēl nepieciešami papildu pētījumi.

Un visbeidzot – Svante Gustavs Dīcs ir latviskojis arī pirmo sievietēm domāto lūgšanu un dziesmu grāmatu – Gerlicas tipogrāfa vācieša Johana Kundīzija krājumu *Gesilicher Perlen-Schmuck...* (1667) ar nosaukumu “**Garīga pārļu rota**”, tas nāk klajā 1711. gadā. No pirmizdevuma saglabāties viens vienīgs nepilnīgs eksemplārs Nacionālajā bibliotēkā, par grāmatas popularitāti liecina arī atkārtots izdevums 1847. gadā. Krājumā ir septiņas nodaļas ar lūgšanām, dziesmām un padomiem gluži vai katram nozīmīgākam sievietes dzīves brīdim no agras jaunības līdz vecuma nespēkam un pielikums ar 41 dziesmu. Starp citu, “Garīga pārļu rota” Dīca laikā ir populāra arī Zviedrijā – 1696. un 1709. gadā otrreiz tā iznāk arī zviedriski.¹¹

Virspusēji raugoties, grāmata kopumā atbilst laikmeta piētiskajam garam – rūpēm par ikviena draudzes locekļa garīgā mierinājuma pieejamību – ievirze uz individuālo dievbijību, garīgu pārdzīvojumu kā intīmu pārdzīvojumu mājās, vienatnē, lasīšanas raisītās pārdomās. Tomēr, manuprāt, šīs grāmatas latviskojuma izvēlei ir arī vēl dziļāki Vidzemes kontekstam atbilstoši cēloņi.

Pametīsim skatu atpakaļ. 1708. gadā nāk klajā Dīca tulkotā zvedru baznīcas rokasgrāmata latviešu valodā. Tajā izklāstīta dievkalpojuma gaita un aprakstīti galvenie baznīcas rituāli – kristības, laulības, izvadīšana u. c., kā arī publicēti vēlamie teksti dialogam ar baznīcēniem dažādos citos kritiskos dzīves brīžos. Rokasgrāmata ietver arī ieteicamo dziesmu sarakstus visam baznīcas gadam. Rokasgrāmatā publicētas arī septiņas dziesmas – trīs no tām saistītas ar laulību rituālu¹² un četras – ar izvadīšanu pēdējā gaitā.¹³ Divas no septiņām dziesmām ir anonīmas (atbilstoši tradīcijai), to autors vai tulkotājs varētu būt grāmatas redaktors, tāpat – pats Dīcs.

Abas anonīmās dziesmas publicētas divās samērā plašās nodaļās, kas veltītas laulāšanai, laulībai, dzimumdzīvei un bērna radīšanai. Tajās pārsteidzoši sīki izstrādātas arī lūgšanas un dialogi ar latviešu draudzes locekļiem, piemēram, lūgšanas *kad*

¹¹ Sal. Andelig pärle-skrud, eller det christ-loflige Gudh- och dygdälskande fruen-timbrets alldraädlaste kropps- och siäle-zijrat. Ut i en sann och nödig gudachtighets öfning, medelst gudelige och ande-rijke böner, bibliske tröst- språk, skiöne: rijm och andächtige wjsor, uti ätta åtskilliga pärle-band samman fattat af Johanne Cundicio. Men nu utur det tyska af Johanne Petreø öfwersatt, och andra gängen uplagt. Stockholm, tryckt hoos Julius G. Matthië årh 1709.

¹² K. Fīrekerā “Dievs Svētais Gars, nāc pie mums klāt” un divas anonīmas dziesmas – 128. psalma latviskojums “Kā laimīgs ir, kam Dieva prāts” un “Dievs, kas visu radījis sev’ par god’ un priek’”.

¹³ G. Manceļa “Pat vidū labā dzīvošanā”, K. Fīrekerā “Tad laidiet mums to līķi rakt” un “Iekš mier’ es gribu projām braukt”, kā arī G. Remlinga “Nu ļaujies tu, rauda, un slāpies”.

godīga laulāta sieva pēc savu bērna dzemdēšanu baznīcā uzņemta top, un turpat tālāk arī lūgšana kā viena sieva baznīcā pieņemama, kas savas saderības laikā priekš laulības apgrūtināta ir; kā arī norāde, kā viena māte, kas savu bērniņu nogulējusi, jāuzņem. Tekstā tālāk seko mācītāja padomi, kā jādara ar tiem, kas maucībā jeb laulības pārkāpšanā apgrēkojušies. Visnotaļ plānajā rokasgrāmatā tālāk tekstā neatradīsim nevienu dziesmu, kas paredzēta kādam citam tikpat svarīgam dzīves gadījumam, izņemot miršanu.

Interesanti atzīmēt, ka zviedru laiku Vidzemē raksturo arī pirmie likumu tulkojumi latviešu valodā, un pārsteidzošā kārtā tie pilnīgi sabalsojas ar tikko skarto tēmu – 1684. gadā Rīgā publicēts “Ķēniņu sodu likums pret to bērnu mušināšanu” (Kārlis XI, Zviedrijas karalis 1684), tas ir sodu apraksts par jaunpiedzimuša bērniņa nonāvēšanu. Pēc piecpadsmit gadiem (joprojām zviedru laikā) nāk klajā kāds cits likums latviski “Pret nešķīstības grēkiem, kas svaiņu starpā notiek” (Dālbergs 1699), turklāt tas ir bargs – visos gadījumos paredzēts nāves sods. Salīdzinājumam – likumi, kas reglamentē uzvedību baznīcā, nosaka aizliegumu un stingrus sodus tiem, kas paceļ roku pret saviem pārraugiem u. tml., latviski publicēti vēlāk, jau 18. gadsimta sākumā.

Kā latviskotie likumi, tā Dīca teksti nepārprotami liecina par vienu – latviešu zemnieku dzīvē laulību slēgšana baznīcā, tikumiska laulība un ārlaulības augļa saglabāšana ir problēma. To apstiprina arī Dīca ieraksti Smiltenes baznīcas grāmatā – lauvas tiesu aizņem piezīmes par sodītām palaidnīgām meitām, vēlu reģistrētām laulībām, ārlaulībā dzimušiem bērniem, netikumiskas dzīves dēļ no amata atceltiem skolmeistariem u. tml., piemēram, 1715. gada 6. martā *baznīcas sodā Pelīšu Anna, kopā ar Blomu muižas Annu, maucības dēļ ar Danijelu Šulcu;* 1717. gada 24. martā *Bērnu slepkava no Aumesteru Bemberiem, vārdā Katriņa, tika nolietāta (galva nocirsta) un sadedzināta viņpus Putras lielceļa malā;* (Kundziņš 1924, 27) 1722. gada 3. aprīlī *Pauku atraitne ziņoja, ka viņas meitai Annai dzimis ārlaulības bērns no Eriha Grohovska, kuru šis līdz ar netiklo māti 31. martā, naktī, nekristītu līcis aizvest projām.* (Kundziņš 1924, 28) 1716. gada 8. aprīlī *Lāsberģu saimnieks Stampaku Juris stāstīja žēluma pilns un reižu reizēm atkārtodams, ka viņa pirmā sieva Kača 1701. gadā, t. i. priekš 15 gadiem, pēc tam kad nelaiķa prāvests Gliks tos bija salaulājis, pašā kāzu dienā ar vīru tikusi saņemta no ienaidnieka un abi aizvesti cietumā. Viņš pats atkal aizbēdzis, bet par sievu tas līdz šim acu mirklim neesot dabūjis nekādas ziņas. Pēc Alūksnes iekarošanas tas esot apņēmis tagadējo sievu Annu, no kuras tam četri bērni, 2 dzīvi, 2 miruši.* (Kundziņš 1924, 27) Netrūkst arī norāžu, ka latvieši laulājoties maksājuši sodu baznīcas lādē, jo līgavas sen vairs nav jaunavas utt. Līdzīgu laikmeta ainu, kurā nekārtīga laulības dzīve, netikumība, tumsonība un rupjība ne tikai latviešu, bet arī vietējā vācu sabiedrībā sit augstu vilni, uzburta Dīca priekšgājēja Kokneses prāvesta un kolēģa Ernsta Glika daudzajos ziņojumos un vēstulēs, kuras adresētas virskonsistorijai, ģenerālgubernatoram Dālbergam un Zviedrijas karalim Kārlim XII un kuplā skaitā publicētas 2005. gadā Vācijā izdotās Glika biogrāfijas pielikumā. (Glück, Polanska 2005, 150–236)

1708. gadā reizē ar jauno rokasgrāmatu Dīcs publicē arī nelielu dziesmu kopu jaunajā Vidzemes latviešu dziesmu grāmatā – savus pirmos desmit atdzejojumus ar kopēju motīvu kā atgādinājumu, ka ikvienam patiesā grēku nožēlā ir cerības uz

piedošanu. Teksti kopumā pārsteidz ar negaidītu ārkārtēju ekspresivitāti, draudīgām un naturālām pastarās tiesas ainām. Daži fragmenti ieskatam:

Tevi ģērbīs lielie vaidi, / No sūdiem svārki kļūs
 Gan elles zaņķis derēs / Pēc tavas istabas,
 Negodīgs sūdu blāķis / Tas vien būs šinīs postāžās.
 Iekš ausīm skanēs briesmas / Ar kurām maku dziesmas
 Tu dažkārt klausījies. / Tu dzirdēs` zobu-griešan
 Ir gaudošan un riešan / To elles suņo izmiesis.
 Tu nīcīs smakas rīdams, / Pats savu maitu bīdams,
 Tu vella splaudakas / Un elles žultis lacīs,
 Tev sirds un rīkle smacīs / Tev` elles dūmi slapinās.
 Tev gruzdēs miesa, kauli, / Kā sapuuši prauli
 Vels tevi saplēsīs, / Tas vazās tavas iekšas
 Tā kā tev pašam liekšas / Par ērmu viņš tev saķēzīs. (Dīcs 1711, 195, 456)

Ja šausminošās, riebtīgās, naturālisma dēļ pat nelabumu uzdzenošās ainas 18. gadsimta sākuma vientiesīgajam latvietim likušas matiēm sacelties stāvus un aizdomājoties savu instinktu satrauktos kumeļus piebremzēt, tad mācītāja vārdi bija pietuvojušies mērķim. Redzot dabas ritmos elpojošo zemnieku dzīvi, iespējams – atbilde ar to pašu – hiperbolizētās aliterācijās un vērienīgās metaforās – bija pareiza izvēle, viena no šaurajām, taču tīrajām takām ceļā uz kulturālas sabiedrības veidošanu.

1963. gadā Haralds Biezais nāk klajā ar plašu rakstu “Zviedru valdības cīņa pret latviešu zemnieku pagāniskām precību tradīcijām”, iztīrādams abu pirmo latviski tulkoto likumu par jaundzimušu bērnu slepkavībām un netiklu dzīvi radnieku starpā dziļākos cēloņus un zviedru valdības soļiem pretstatīdams ziņas, kas atrodamas latviešu folklorā un vēsturiskos avotos. Raksta nobeigumā Biezais secina: *Zviedru valdības reprezentanti, salīdzinot zviedru tautas 17. gadsimta kristīgās ortodoksijas stingri noteikto dzīvi ar latviešu zemnieku dzīvi, redzēja jo spilgtāk pēdējo trūkumus reliģiskajā audzināšanā un morāliskajā dzīvē. Tādēļ tā uzsāka cīņu divās frontēs. [...] Visu zviedru laiku turpinās noteikumu izdošana, kas muizniekiem uzliek par pienākumu gādāt par dzīvu kristīgu baznīcu un skolu [...] Bet tai pašā laikā zviedru valdība cīnījās arī otrā frontē, proti, pret pašu latviešu zemnieku māņticību, tradīcijām un morāli, kas tālu stāvēja no kristīgām pamatu mācībām un prasībām.* (Biezais 1963, 116)

Tieši šādā kontekstā skaidrāka kļūst arī mācītāja Svantes Gustava Dīca darbība un nozīme latviešu kultūras vēsturē. Gan praktiskā draudzes kalpošanas darbā, gan arī strādājot pie garīgo dziesmu tekstu un pirmās grāmatas latviešu sievietēm “Garīga pārļu rota” latviskošanas, Dīcu acīmredzot vadījusi stingra pārliecība un skaidrs motīvs stiprināt latviešu zemniekos kristīgos ideālus.

LITERATŪRA

1. Adamovičs L. (1933) *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs.
2. Baerent P. (1903) Die kirchlichen Zustände Livlands in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. *Baltische Monatschrift*, 1903, H.10, S. 217–238.

3. Biezais H. (1963) Zviedru valdības cīņa pret latviešu zemnieku pagāniskām precību tradīcijām. Rakstu krāj. *Latviešu humanitāro zinātņu asociācija*. 2. sēj. Ņujorka: Vaidava, 101.–123. lpp.
4. Bunnars Ch. (1997) Lieder Paul Gerhardts im Freylinghausenschen Gesangbuch. “*Geist = reicher*” *Gesang Halle und das pietistische Lied...* G. Busch und W. Miersemann (Hrsg). Halle: Max Niemeyer Verlag, S. 227–228.
5. Busch G., Miersemann W. (Hrsg.) (1997) “*Geist = reicher*” *Gesang Halle und das pietistische Lied*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
6. Dālbergs E. (1699). Pret nešķīstības grēkiem, kas svaiņu starpā notiek. Publicēts: Glikis E. (1700) *Latviska Dieva lūgšanu grāmata, iekš kā dažādas lūgšanas*. Rīga: Vilkins.
8. Dīcs S. G. (1709–1710?) *Garīga pārļu rota. Dziesmas*. Rokraksts. Latvijas Akadēmiskā bibliotēka, Reto grāmatu un rokrakstu nodaļa. R LDB 5337.
9. Dīcs S. G. (red.?, tulk.) (1711) *Latviska dziesmu grāmata...* Rīga: Nellers.
10. Dīcs S. G. (red., tulk.) (1723, 1732) *Latviska dziesmu grāmata...* Rīga: Frēlihs.
11. Dīcs S. G. (red., tulk.) (1708) *Rokasgrāmata, kurā sarakstīts ir, uz kādu vīzi tai Dieva kalpošanai ar kristīgām ceremonijām un baznīcas ieradumiem iekš mūsu zviedru valstes draudzēm būs noturētai un padarītai tapt*. Rīga: Nellers.
12. Dietz S. G. (1710) *Zur Vollkommenen Ruhe, in welche Der Weiland Hoch-Edle Gestreng und Groß-Mannveste Herr Christian Ruhendorff*. Riga: Nöller.
13. Depkins L. (red., tulk.) (1708) *Latviska dziesmu grāmata, iekš kā tik labi tās aprakstūtas kā citas jaunas garīgas dziesmas ir Dieva draudzībā ir mājās dziedamas*. Rīga: Nellers.
14. *Dziesmu grāmata latviešiem tēvzemē un svešumā* (1992) Pīksemeki: LELB Amerikā un LELB.
15. Glück E. (1702) Sonnet. *Die Crone der gerechtigkeit Welche Einem Treuen Knechte von Der Gnaden-Hand seines Herrn auffgesetzt worden/Wurde Bey ansehnlicher Leich-Bestattung Des weyland Hoch-Wohl-Ehrwürdigen/Groß-Achtbahren und Hoch Wohl-Belahrten Hn. Georg Thomas Dietz*. Riga: Nöller.
16. Johansons A. (1953) *Latviešu literatūra*. Stokholma: Trīs Zvaigznes.
17. Glück H., Polanska I. (2005) *Johann Ernst Glück (1654–1705). Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und Russland*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
18. Kundzijs J. (1711) *Garīga pārļu rota jeb tās teicamas kristīgas kārtas Dieva un labo tikumo mīļotājas visudārgais miesas un dvēseles glītums, pastāvēdams iekš izlasītām Dieva lūgšanām, Dieva raksto gabaliņiem, atskaņām un daudz jaukām, līdz šim nedriķētām garīgām dziesmām astoņās savādās virknēs jeb nodaļās saņemts un vāces valodā priekš šim kopā sarakstīts no Johann Cundisius: Dievam par godu un tai latviešu draudzei par labu šās zemes valodā iztulkāts un ar vajadzīgām lūgšanām vairots gadā 1711*. Rīga: Nellers.
19. Kundziņš K. (1924) Ko mums stāsta vecās baznīcas grāmatas? *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 3, 4, 27.–31. lpp.
20. Kundziņš K. (1927) Lielinieku laikos. No: K. Beldavs (sast.) *Kad daudzās vējš un viļņi*. Rīga: Brēķa kristīgu rakstu apgāds.
21. Kārlis XI, Zviedrijas karalis (1684). *Mūsu augsta un varena Kēniņa sodu likums pret to bērnu mušināšanu*. Rīga: Nellers.
22. Siebmacher J. (1898) *Grosses und allgemeines Wappenbuch*. Abt. 11, T. 1, Bd. 1. Nürnberg: Bauer u. Raspe.

23. Straubergs J. (1936) *Latviešu pirmās dziesmu grāmatas*. Rīga: Ramave.
24. Straubergs J. (1937) *Rīgas vēsture*. Rīga: Grāmatu Draugs.
25. Straubergs J. (b. g.) *S. G. Dīcs un viņa literāriskā darbība*. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļa, R x/59, 9, 5.–6. lpp.
26. Treijs A. (1934) Smiltenes draudzes mācītāja prāvesta maģistra Svantes Gustava Dīca liktenis un sadzīve ar draudzes zemniekiem Ziemeļu kara laikā. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, Nr. 3, 223.–233. lpp.
27. Бантыш-Каменский Д. Н. (1814) Историческое собрание списков кавалерам четырех Российских императорских орденов. Москва: тип. Всеволожского, с. 219.

Summary

The pastor Svante Gustav Dietz (1670–1723) was a unique personality in Latvian history of culture during the so-called Swedish time in Livland. The article is dedicated to a particular time in his life and a stage of his literary work, pointing out some aspects of the relationship between Ernst Glück and the Dietz family. Dietz's translations of Lutheran hymns into Latvian, his work on the Swedish Church Handbook for Latvian parishes in Livland, and his translation of the first book for Latvian women "Garīga pērļu rota" (Spiritual Necklace of Pearls, 1711). Dietz supplemented the Latvian Lutheran Hymnal with nearly 200 texts, most of them translations from German, chosen from collections popular with people in Europe; e.g., he is the first to use the famous "Geistreiches Gesangbuch" (I–II, 1704, 1714) compiled by the pietist J. A. Freylinghausen. Dietz is the first to translate several songs from the German Baltic poet Gustav von Mengden's collections of spiritual poetry, as well as the first to translate several hymns from Swedish. His translations are of high artistic value and were included in Latvian hymnals throughout the 20th century; they are still popular in Latvian Lutheran parishes today. Dietz's hymns reflect the Lutherans' true belief in God, and give an interesting insight into the historical context and national relationships of his time.

Keywords: *lutheran hymn, morality and marriage, Svante Gustav Dietz, pietism, church of Sweden.*

**Jana Husa personības un ideju recepcija
Latvijā čehu kontekstā**
*Reception of Jan Hus' Personality and Ideas
in Latvia in the Czech Context*

Pāvels Štolls (*Pavel Štoll*)

Prāgas Kārļa universitāte
Filozofijas fakultāte
Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
E-pasts: *pavel.stoll@tiscali.cz*

Rakstā tiek analizēti čehu baznīcas reformatora Jana Husa personības un ideju recepcijas veidi Latvijā čehu kontekstā. Šo recepciju it sevišķi ir veicinājuši brāļu draudze Vidzemē, kas latviešus ar Husu iepazīstināja pirmo reizi. Husa piemērs Latvijā stiprināja ne tikai kristīgo ticību un morāli, bet arī sociālo un nacionālo emancipāciju. Drīzāk netieši latviešu kultūru ietekmēja arī čehu evaņģēliskā dziesma un diakritiskā rakstība: abu šo tradīciju galvenais pamatlicējs bija Jans Huss.

Atslēgvārdi: Jans Huss, husītu kustība, brāļu draudze, nacionālā atmoda, evaņģēliskā dziesma, diakritiskā rakstība.

Viens no čehu vēstures heroiskākajiem posmiem bija Jana Husa un viņa pēcteču husītu kustības laiks 15. gadsimtā. Iepriekšējā gadsimtā, Kārļa IV laikā, Prāga bija kļuvusi par Svētās Romas impērijas centru, tā bija trešā lielākā pilsēta Eiropā, kurā, pateicoties reliģiozā imperatora atbalstam, baznīcas bagātība un vara sasniedza savu kulmināciju, vienlaikus padziļinoties sociāliem pretstatiem. Neapmierinātību ar baznīcas morālo pagrimumu, kuru iemiesoja indulgenču tirdzniecība, vēl pastiprināja pat trejāda pāvestu shizma. Čehu reformācijas kustība sāka izplatīties no Kārļa IV nodibinātās Prāgas Kārļa universitātes, par kuras galveno pārstāvi un simbolu kļuva tās profesors un rektors Jans Huss (ap 1371–1415). Huss un viņa piekritēji lielā mērā smēlās domas no angļu reformatora Džona Viklifa (*John Wycliffe*, ap 1320–1384) teoloģijas un filozofijas, īpaši no viņa neoplatoniskās mācības par idejām, kas ir esenciālā vienotībā ar Dievu. No šī filozofiskā reālisma Husam izrietēja doma, ka Svētā Trīsvienība ir augstākā autoritāte, kurai esot pakļauta baznīca: tās autoritāte esot spēkā tikai tad, ja tā pārstāv Dieva patiesību. Patiesība ir Husa mācības galvenais jēdziens: tā pastāv vienīgi Kristū un tai ir spēks atbrīvot cilvēku no grēka. Patiesība Husa uztverē bija daudzveidīgs jēdziens, par ko liecina viņa laikam vispazīstamākais citāts, kas ir vairākkārt publicēts arī Latvijā: “Tāpēc, uzticīgo kristietī, meklē patiesību, klausies patiesību, mācies patiesību, mīli patiesību, runā patiesību, turies pie patiesības, aizstāvi patiesību līdz pašai nāvei...” (Hus 1975, 69, visi tulkojumi šajā rakstā – P. Š.) Mūsdienu čehu evaņģēliskais

teologs Jans Miličs Lohmans (Lochman 1995) uzskata, ka Husa patiesībai ir piecas dimensijas: filozofiskā (tā ir saistīta ar reālismu), teoloģiskā (tā ir Kristus patiesība), eklesioloģiskā (no tās veidojas īstā baznīca), sociālā (tā attiecas uz kopienu, īpaši uz tās mazturīgo daļu) un eshatoloģiskā (ko simbolizē vēlākais husītu sauklis “Tā Kunga patiesība uzvarēs!”).

Saskaņā ar Viklifu īstā baznīca Husam nozīmēja predestinēto kopienu, kuras galva ir Kristus: pāvests esot jāklausa tikai tad, ja viņš ievēro Dieva likumu, un arī nāves grēkā kritis laicīgs valdnieks zaudējot savas tiesības Dieva priekšā. Atšķirībā no Viklifa Husam izdevās iegūt plašas sabiedrības atbalstu savai reliģiskajai reformai, un viņa pēcteči to lielā mērā pārvērta arī par sociālo un nacionālo kustību. Šie procesi toreizējā Eiropā izraisīja gan simpātijas, gan bažas: Husa dzīves ētoss un traģiskā nāve, četrus gadus pēc tās izveidotais nelielais husītu karaspēks, kas spēja atvairīt piecus krustnešu karaspēkus no visas Eiropas – tas bija iespaidīgs morāls piemērs galvenokārt apspiestajiem iedzīvotāju slāņiem. Valdošās aprindas savukārt bija nobažījušās īpaši par husītu radikālo spārnu, tā sauktajiem taborītiem (čehiski *táborité* – no Dienvidčehijas pilsētas Taboras [čehiski *Tábor*], kuru viņi nodibināja un nosauca bībeliskajā vārdā), kas kategoriski atteicās no Romas virsvadības un izvērsa nežēlīgu sociālu pretestību. Taborītus sakāva mērenāki husīti kopā ar katoļiem 1434. gadā pie Lipaniem, netālu no Prāgas, bet 1436. gadā tika panākta vienošanās (čehiski *kompaktáta*), pēc kuras tā saucamā utrakvistu (lat. *sub utraque specie* – abos veidos, proti Svētā Vakarēdiena pasniegšana lajiem Kristus miesas un asiņu veidā) jeb biķerņieku (čehiski *kališníci* – biķeris; tas kļuva par garīdznieku un laju vienlīdzības simbolu) baznīca kļuva par Romas baznīcas autonomo sastāvdaļu. Šo vienošanos atzina Bāzeles koncils, bet ne pāvests.

Viens no lielākajiem 20. gadsimta otrās puses čehu filozofiem – disidents Jans Patočka – savā apcerējumā “Kas ir čehi?” konstatēja, ka “laikā, kad pārējā Eiropā sāka izplatīties humānisms un renesanse, Čehija atdevās un pilnīgi upurējās absolūtajai, morāli garīgajai kristietības izpratnei, “askēzei pasaulē”. Šai kristīgās dzīves reformas domai, kas teoloģijas ziņā bija gan mazāk izcila nekā vācu reformācija, morālā spēka ziņā nebija līdzīgas, tā tika izcīnīta un aizstāvēta pret visu Eiropu – kamēr neatnāca vācu reforma”. (Patočka 2006, 275) Jau Čehoslovākijas pirmais prezidents Tomāšs Garrigs Masariks uzsvēra, ka tā saucamā “čehu jautājuma” raksturs ir gan reliģisks, gan morāls, turklāt reliģijas saturu viņš traktēja galvenokārt antropoloģiski un humānistiski. (Funda 1995) Čehu baznīcas reformāciju Masariks identificēja ar reliģisko un morālo patiesīgumu, ar nacionālo cīņu pret Habsburgu ģermanizāciju, ar tieksmi pēc brīvības un demokrātijas absolūtisma apstākļos. Šī čehu reliģija esot principiāli nesholastiska, neteoloģiska, tā ir pirmām kārtām morāla, un tāpēc tā varēja turpināties 19. gadsimta nacionālajā atmodā. Pēc Masarika domām, Husam bija raksturīgi galvenokārt ētiski centieni pēc patiesības, viņš cīnījās par sirdsapziņas brīvību, atklātās patiesības aizstāvēšanu. No šīs koncepcijas radās Čehoslovākijas un vēlāk arī Čehijas prezidenta lozungs “Patiesība uzvarēs” (īstenībā tas bija pārveidots husītu lozungs “Tā Kunga patiesība uzvarēs”), kā arī jēdziens “dzīvot patiesībā”, kas kļuva īpaši aktuāls čehu disidentu kustībā sociālisma laikā. Atgādināsim, ka tā saucamās samta revolūcijas un paša Vāclava Havela lozungs bija “Patiesībai un mīlestībai jāuzvar meli un naidi”.

Tomēr jāuzsver, ka tādi mūsdienu jēdzieni kā “racionālā patiesība” vai “sirdsapziņas brīvība” Husam bija sveši: viņam kā viduslaiku cilvēkam autoritāte bija tikai Bībele, viņš sevi pilnīgi pakļāva Dieva likumam un patiesībai. Viņš vēlējās, lai viņa eventuālie maldīgie uzskati tiktu atspēkoti, pamatojoties uz Bībeli, un viņš nomira tāpēc, lai apliecinātu savu priekšzīmīgo piederību katoļu baznīcai. Huss pat bija piekritis tam, lai ķecerī, kuru mācība ir nenoliedzamā pretrunā ar Bībeli, tiktu sadedzināti. Arī husītu mērenā daļa, utrakvistī, atšķirībā no vēlākās brāļu draudzes un Lutera, nekad nebija atteikušies no katoļu baznīcas un tiecās panākt samierināšanos ar to.

Šīs ievaddaļas nobeigumā jākonstatē, ka Jans Huss čehu sabiedrību līdz šim ir ne tikai vienojis, bet arī šķēlis. Viens no sabiedriski ietekmīgākajiem mūsdienu čehu katoļu teologiem un ekumenisma celmlaužiem – Prāgas Kārļa universitātes profesors Tomāšs Halīks – uzsver (1995), ka diskusijā par Husu ir jāšķir trīs līmeņi: Husa personība, Husa mācība un Husa mīts, leģenda un simbols. Viņš aizrāda, ka vēstures gaitā Husam tika piedēvēti dažādi ideāli, kā arī viņš tika uzskatīts par ienaidnieku – visiespaidīgāk to bija panākusi liberālisma un apgaismības tradīcija, kas vērsās pret Habsburgu virskundzību un viņu veikto pretreformāciju. Šī tradīcija izveidojās nacionālās atmodas laikā, un tā esot sasniegusi kulmināciju Masarika čehu vēstures koncepcijā, kurai esot sekojušas divas pagrimušas versijas: pirmskara antikaticisms un pēckara marksistiskais ateisms. Halīks aicina pārvarēt šos vienkāršotos šablonus un Husu pievienot arī katoliskajai tradīcijai, jo “Huss pieder pie čehu tautas lieliem arhetipiem un viņš ir viena no atslēgām čehu spirituālisma izpratnei”. (Patočka 2006, 312) Pagaidām pēdējo nozīmīgo pretimnākošo soli no katoļu puses ir spēris Jānis Pāvils II, kas aicināja teologus precīzāk noteikt Husa vietu baznīcas vēsturē un kas novērtēja Husa nevainojamo personisko dzīvi un centienus izglītēt un morāli pacelt savu tautu.

Jana Husa personību un idejas latvieši iepazīnuši gan netieši – ar luterānisma starpniecību, gan tieši – visvairāk ar hernhūtiešu kustību. Husa vietu Eiropas baznīcas reformācijas vēsturē simbolizē attēls kādā 16. gadsimta čehu garīgo dziesmu grāmatā, kurā Viklifs šķīļ dzirksteli, Hus iededzina sveci, bet Luters paceļ degošu lāpu. Lutera Husa mācību pazina un uzskatīja to par īstās kristīgās tradīcijas sastāvdaļu, viņš arī ieteica izdot viņa darbus, tomēr teoloģiski no Husa nebija atkarīgs. (Erlenbusch, 1939) Lutera piekrita husītu *cummunio sub utraque* (Svētais Vakarēdiens abos veidos) principam (ko gan neieviesa pats Huss, bet viņa draugs Jakoubeks no Stršibro, *Jakoubek ze Stršibra*), pat prasīja, lai šo principu ieviestu koncils, kā arī viņš atzina mērenos, bet ne radikālos husītus. Lutera uzskatīja, ka Husa centieni reformēt baznīcu, balstoties uz kanoniskajām tiesībām, bija nereāli un ka viņa cīņa pret pāvestu bija nekonsekventa, tomēr viņš atzina, ka Huss bija evaņģēlija patiesības liecinieks, svētais moceklis un Lutera priekštecis, kurš pat esot pareģojis Lutera atnākšanu.

Tātad Husam ir savi nopelni arī luterānisma attīstībā, tomēr viņa Eiropas slava vairāk saistīta nevis ar viņa mācību, bet ar viņa morālo piemēru un traģisko likteni. Latviešu valodā Husa darbi nav tulkoti, pat viņa galvenais darbs *De ecclesia* (“Par baznīcu”, 1413) nav tulkots, tomēr ir daži desmiti rakstu un aprakstu par Husa dzīvi, darbību un laiku, it sevišķi par Husa drošsirdīgo aizstāvēšanos Konstancas koncila

laikā un viņa varonīgo nāvi. Un tā nav nejaušība, ka šī emocionāli sakāpinātā tēma Latvijā savaldzināja vispirms hernhūtiešu rakstītājus, vēlāk arī dažus dzejniekus.

Pirmo informāciju par Janu Husu latviešu valodā laikam sniedza divdaļīgs apcerējums “Tie stāsti no tās vecas brāļu draudzes”. Tā pirmais saglabājies noraksts tapis laikā starp 1798.–1801. gadu. Kā noskaidrojis E. Ceske (Apīnis 1987, 25), tas tika radīts, balstoties uz vācu hernhūtieša Dāvida Kranca (*David Cranz*, 1723–1777) darbu *Alte und Neue Brüder-Historie* (“Vecā un jaunā brāļu vēsture”, 2. izd. 1772). Latviskajā tekstā Husam ir veltītas tikai dažas lappuses, no kurām lasītājs uzzināja, ka “viņš mācīja to tīru evaņģēliumu no Kristus un no tām apustuļu mācībām un rādīja tos ļaudis uz tām draudzēm iekš apustuļu laikiem un viņš strādāja tai viltībai[,] grēkiem un valšķībai [pretī]” (Baidiņš 1835, 79–80), par ko viņš tika Konstancā sadedzināts. Jau šeit tiek īsi aprakstīts Husa nāves brīdis: “viņš nomire ar slavas un pateicības dziesmām, un ar pastāvīgu prieku, kamēr viņa lūpas varēja kustināties”. (Baidiņš 1835, 80) Tiek arī minēts leģendārais, neapstiprinātais pareģojums (kuru uz sevi pašu attiecināja Lutērs): “.. jūs nu cepiet vienu Zosi (zoss – čehiski *husa* – P. Š.), bet pēc 100 gadiem, tad nācīs viens Gulbis[,] to jūs necepsit.” (Baidiņš 1835, 80–81)

Vēl iespaidīgāks ir hernhūtiešu rokraksts ar nosaukumu “Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā Kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Guss”. (Baidiņš 1835, 269–294) A. Apīnis uzskatīja (1987, 26), ka tā iespējamais tulkotājs bijis mācītājs Gustavs Georgs Sokolovskis (*Sokolowsky*, poļu izcelsmes uzvārds) un ka uz teksta čehu avotu norāda Konstancas nosaukums *Kostnic* (čehiski *Kostnice*). Rokraksta oriģinālu pagaidām nav izdevies identificēt, bet tas arī varēja būt stipri lokalizēts, spriežot ne tikai pēc draudzes uzrunas rokraksta ievadā un noslēgumā, bet arī pēc tekstā minētā “bīskapa no Rīgas”, kas Husu pavadīja uz koncila norises vietu: šis bijušais Rīgas arhibīskaps Jānis V no Vallenrodes (*Johannes von Wallenrode*, 1370–1419) bija viens no tiesnešiem Husa prāvā. Tekstā tiek vairākkārt citēti paša Husa vārdi, ir arī Lutera un Husa drauga Jana citāti.

Huss šajā darbā tiek stādīts priekšā kā Mārtiņa Lutera priekšgājējs blakus valdensu kustības pamatlicējam Pēterim Valdum (Valdo) ar šādiem vārdiem: “Šie vīri bija tās patiesības liecinieki tumšos laikos ne tik vien caur mācību un priekšzīmi, bet arī dzīvi un visvairāk caur tām mokām un briesmīgu nāvi, ko daudz no viņiem tās patiesības dēļ ir pacietuši.” (Baidiņš 1835, 270–271) Lutērs, lasot Husa sprediķu grāmatu, esot ļoti brīnījies, ka baznīca varējusi “šo patiesīgu un svētos rakstos izmācītu vīru” (Baidiņš 1835, 272) sadedzināt. Dramatiski tiek attēlota Husa drāma Konstancā: tiek uzsvērts, ka koncils Husu apsūdzējis nepatiesi, nepierādot, ka viņš atkāpies no “tīrās patiesības”, un ka Huss uz šo varmācīgo apiešanos stingri atbildējis: “.. es nevaru meliem pielipt, darait ar manim, ko gribat.” (Baidiņš 1835, 276) Darbā atrodama arī viena no Husa vēstulēm, kuru viņš nosūtīja saviem tautiešiem no cietuma ar lūgumu, kas turpmākos husītu karos gan netika izpildīts, – saglabāt savstarpēju mīlestību.

Izdirdējis koncila netaisnīgo spriedumu, Huss lūdz, lai Dievs piedod tiesnešiem, bet tie Husu visādi pazemo un nodod viņu bendēm, lai viņu pēc ķeizara Sigismunda pavēles sadedzina. Pat uz sārta Huss atsakās atsaukt savu mācību, vēl liesmās viņš lūdz Kristum apžēlošanos, un “kad viņš vēl trešā reizē šos vārdus

gribēja sacīt, tad tas vējš dūmus viņam un uguni vaigā iecirte. Bet tomēr vēl varēja redzēt, ka galva un lūpas viņam kustēja un ka viņš to Tēva reizi skaitīja. Pēdīgi tas žēlīgs Dievs viņa mokas pašināja”. (Baidiņš 1835, 292) Latviešu brāļu draudžu rakstos diez vai atradīsim iespaidīgāku Kristus patiesības mocekļa nāves ainu, kā arī tik plašu informāciju par Husu. Šo darbu vēl pievilcīgāku dara krājumam pievienotā A. Apīņa piezīme, ka tā sastādītājs Pēteris Baidiņš bija tikai trīspadsmit gadus vecs bērns, draudzes skolas audzēknis.

Rokraksta nobeigumā autors vērsas pie draudzes, “lai mums vēl tie notikumi ar to godīgu Dieva kalpu Jānis Guss uz pastāvīgu pieminēšanu priekšā nāk, kā arī mēs katris savā vietā un savā kārtā no Dieva gara spēcīnātā vienmēr to patiesīgu liecību dot varētum no tā kunga Jēzus Kristus”. (Baidiņš 1835, 294) Tam seko dziesma “Pēc tevīm saucu Jēzus Krist”, kuru Huss esot sacerējis cietumā un kas tika iekļauta brāļu dziesmu repertuārā, kā par ko liecina, piemēram, brāļu draudzes dziesmu grāmata *Barbi Choral-Buch*, kurā atrodamas notis ar šo virsrakstu. (Lasmanis 1893–1894, 59)

Diezgan droši, ka šo rokrakstu zināja arī jaunais Jānis Ruģēns, un ir ļoti ticami, ka tas viņu ietekmēja, rakstot dzejoli “Ar kādām domām Jānis Huss 1414. gadā gāja uz Kostnic pilsētu”. (Ruģēns 1939, 160–161) Ruģēna Kopotos rakstos gan ir piezīme “*sal. Herm. Dauma Johannes Huss, der Märtyrer von Constanz*” (Ruģēns 1939, 271), bet Konstancas vietā te atkal parādās *Kostnic*, turklāt rokraksta iespējamo tulkotāju Sokolovski Ruģēns pazina: viņa dedzīgumu pat slavīnāja savā dzejolī “Rauna”. (Ruģēns 1939, 208) Starp abiem tekstiem par Husu ir arī vairākas tematiskas līdzības. Dzejolis it kā turpina attīstīt to vietu Baidiņa rokrakstā, kurā autors interpretē Husa domas pirms došanās uz Konstancu, abos tekstos tiek uzsvērtā Husa nelokāmā pārliecība, un abos nobeigumos Huss tiek izcelts kā patiesības liecinieka paraugs. Ruģēns turklāt iedrošina savu lasītāju ar citas tautas piemēru: “Tiklīdz kā Prāgā gaisma sāce apīdēt, / Tad arī pāvests sāk no troņa slīdēt...” Ruģēna dzejolis tika publicēts 1842. gadā avīzē “Tas Latviešu Ļaužu Draugs”, kur iepriekšējā gadā parādījās viņa slavenās “Latviešu draugu dziesmas” (Ruģēns 1939, 135–139), kas sākas ar vārsēm “Kad atnāks latviešiem tie laiki, / Ko citas tautas tagad redz?”. Ruģēns redz, ka uz šiem laikiem ved trīs galvenie ceļi, un, lai šos laikus sagaidītu, vajag turēt “par visiem dārgus” Lutera Dieva vārdus (gara brīvība), panākt cara Aleksandra dzimtbūšanas atcelšanu (miesas brīvība) un iegūt izglītību: “To spēku skolas vairot māc, / Ka tautas godam dzīvot sāk.” Šis “pats pirmais tautiskās atmodas dzejnieks” (Ruģēns 1939, 7) tāpat Husu un čehu tautu iesaistīja pirmajā ceļā: latviešu tautas gara atbrīvošanā.

Husa hernhūtiskā recepcija ar čehu formu *Kostnice* un vairākām līdzībām ar Baidiņa rokrakstu parādījās arī 1866. gada piecdaļīgajā, vietām ļoti ekspresīvā rakstā “Asinliecinieks Jānis Huss”, kas ir parakstīts ar šifru “A. D.”. Rakstu noslēdz dzejolis “Tie pelni nav vairs slēpjami / Par visām valstīm pute, / Ne zemē rimst, ne ūdenī, / Un ienaidnieku sute.”. Tāpat sadedzinātā Husa cīņa ir kļuvusi mūžīga pat globālā mērogā.

Starpkaru laikā Latvijas presē tika publicēti vismaz trīs pamatīgi raksti par Husu (anonīms 1929, Brīvmalietis 1934a, Pilsoņu 1935), turklāt 1936. gadā izdevniecības “Atmoda” “Slaveni vīru biogrāfiju” sērijā (numuru pirms Lutera

biogrāfijas) nāca klajā vienīgā latviešu grāmatiņa par Husa dzīvi un darbiem. Šie teksti sniedz diezgan plašu un objektīvu tēmas pārskatu, bet mēs šoreiz izcelsim tikai četrdaļīgo dzejoli “Jāņa Husa piemiņai” (Brīvmalietis 1934b), ko Ulmaņa režīma sākumā publicēja brāļu draudzes mēnešraksts. Tāpēc nepārsteidz šī dzejoļa eksplīcīti hernhūtiskais saturs: “Un brāļu draudze gadu simtus, / To patiesību tālāk nes: / Par kuru mira sārta nāvē, / Reiz Jānis Hus iekš Konstances!” Tomēr blakus reliģiskai patiesībai parādās arī nacionāls akcents: Huss, sēžot ar smagām roku važām Konstancas cietumā, redz dienas, “Kad atmoda par tautu ies. / Kad Čehijā un ar vēl tālāk, / Brīvs Kristus karogs pacelsies”. Tautas atmoda tātad tiek saistīta ar cīņu par “brīvo Kristus karogu”, kas sasauca ar čehu nacionālās kustības ideologa Františka Palacka, Čehoslovākijas prezidenta T. G. Masarika un pret abiem bieži vien kritiskā vēsturnieka Josefa Pekarža domu: “Humānisms, tīrā cilvēcība, tiešām nav nekas cits kā vispārējās brālības ideāls, mūsu Brāļu draudzes ideāls, patiesi čehu ideāls. Mūsu tautas atmoda turpina reformas idejas, par kurām Huss samaksāja ar mocekļa nāvi.” (Citēts pēc Smolík 1995, 244)

Brīvmalietis tālāk raksta: “Gan gadu simti pagājuši, / Bet cīņa šī – vēl galā nav. / Vēl tumsas spēks pret patiesību, / Ar šķēpu rokā vienmēr stāv.” Šis Husa rainiskais redzējums tiek precizēts nākamajā pantā: “Ir visos laikos vienmēr ļaudis, / Kas patiesības cīņā stās. / Kas latvju tautas, meitas, dēlus, / Zem Kristus krusta pulcinās.” Liekas, ka te ir formulēts Husa ieguldījums Latvijā, proti, latviešu tautas stiprināšana kristīgajā ticībā un morālā stingrībā, turklāt nevis ar pamācību, bet ar personīgu piemēru.

Pēc Otrā pasaules kara Jana Husa un husītu idejas bija piesavinājušies komunisti, uzskatot viņus par saviem priekštečiem šķiriskajā cīņā. Arī Latvijā, protams, lietoja attiecīgā laika terminoloģiju, Husu nosaucot par “nacionālās antifeodālās revolūcijas kustības ideologu”. (LPE 1983, 154) Tomēr 60. gados divi latviešu dzejnieki Husa likteni netieši aktualizēja kā patiesības un sirdsapziņas simbolu. Husa piemērs var būt implicīti izmantots Ulda Bērziņa dzejolī “Patiesība” (1966): “Patiesība ir nodzeltējušās grāmatās / (Bet atnāk pāvests, sakrauj sārta) / Un tādēļ atkal vajag, kas / Paraksta savu vārdu.” (Bērziņš 2004, 39) Savukārt Māris Čaklais savā sarkastiskajā dzejolī “Par to gadījumu ar Džordāno” (1970), kuru Imants Kalniņš popularizēja ar savu mūziku, slavenajam itāļu moceklim Džordāno Bruno piedēvēja leģendu par vecenīti, kura piemeta malku Husa sārtā un kurai viņš esot uzsaucis *sancta simplicitas!* (svētā vientiesība!): “Pakur, pakur uguntiņu, / labo vecenīt! / Lai tā āda lobās, / lai tie mati švirkst! ... Var būt, ka pie pašām beigām / kaut kā paliek žēl? // Nepaliek? Tad pagalīti / piesviežu tūlīt.” (Čaklais 1991, 97) Šajā sakarā jāpiezīmē, ka Jana Husa varonība imponēja Janam Palaham, kurš gadu pirms Čaklā dzejoļa publicēšanas sadedzinājās, protestējot pret čehu tautas morālo vienaldzību pēc padomju okupācijas. Zīmīgi, ka Palaham bija sekotājs arī Latvijā – Ilja (Elijahu) Rips.

Husa mantojums Latvijā ir netieši saistīts vēl ar divām būtiskām jomām, proti, ar latviešu koru fenomenu un ar mūsdienu latviešu valodas rakstību. Eiropas mērogā čehu baznīcas reformācija un personīgi Huss ir licis pamatus laju dziedāšanai viņu dzimtajā valodā dievkalpojumos. Šī tradīcija sasniedza savu kulmināciju brāļu draudzes muzikālajā kultūrā, kuru vēlāk lielā mērā turpināja hernhūtiešu kustība arī Latvijā un citur pasaulē. Garīgā tautas dziesma bija čehu reformācijas visvarenākā

izpausme un līdzklis: dziesma palīdzēja demokratizēt baznīcu, emancipēt ticīgos, plašāk viņus iesaistīt reformācijas centienos un dziļāk iesakņot tās idejās, attīstīt nacionālo liturģiju un baznīcas dzīvi. Dziesma izglītoja ticīgos un organizēja draudzi, gatavoja augsni ne tikai reliģiskām, bet arī sociālām un nacionālām reformām. (Doležil 1939) Visas šīs funkcijas garīgā dziesma pildīja arī Vidzemē hernhūtisma laikā, un daudzas no tām saglabājuši arī latviešu dziesmusvētki, kurus Latvijā 1864. gadā Dikļos pirmo reizi organizēja hernhūtieša sludinātāja dēls Juris Neikens. Kārlis Skalbe rakstīja: “Ko savā laikā darīja brāļu draudze, to tagad daudz plašāk veic daudzie dziedāšanas kori visās mūsu zemes malās. **Tie izkopj latvju sirds kultūru un sagatavo visā tautā vienotu, auglīgu gara slāni** [izcēlis K. S.], kurš dos ziedus vēl nākošās paaudzēs.” (Skalbe 1990, 277–278) Arī vairāki no Latvijā iemīļotajiem apkārtceļojošajiem muzikantiem, tā saucamajiem “prāģeriem”, bija čehu evaņģēliskie emigranti, kurus bija audzinājusi čehu garīgā dziesma.

Latviešu koru kultūrai ir arī netiešas saites ar čehu reformācijas dziesmu. Pats Lutērs augsti cienīja čehu brāļu dziesmas un vairākas no tām arī izmantoja. 16. gadsimta vācu evaņģēliskajās dziesmu grāmatās mēdza būt līdz pat divām trešdaļām čehu brāļu dziesmu (Doležil 1939, 195), tāpēc ir ļoti ticami, ka arī Latvijā tādu varētu atrast daudz. Pirmā no tām būtu 1587. gadā Kēnigsbergā izdotajā grāmatā *Undeudsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge* (“Nevācu psalmi un garīgās dziesmas jeb dziedājumi”) 16. lapā publicētā desmit pantu dziesma ar vācu nosaukumu *Jesus Christus unser Heiland* (“Jēzus Kristus mūsu pestītājs”). Tā ir latviski pārtulkota no Lutera oriģināla, kuru viņš pats piedēvēja Janam Husam: *Das Lied des Sct. Johannes Huss, gebessert* (“Sv. Jana Husa dziesma, uzlabota”). (Doležil 1939, 194) Dziesma gan ir stipri pārstrādāta un iespējamo Husa latīņu oriģinālu *Jesus Cristus, nostra salus* (“Jēzus Kristus mūsu glābiņš”, Hus 1985, 573–574) tā atgādina maz, bet pats Lutērs to ar Husu saistīja un tā tiešām izsaka Husa teoloģijas kristocentrisko būtību, tāpat nosacīti to var uzskatīt par pirmo čehu-latviešu literāro sakaru pieminekli.

Gan husītu, gan vēlāk čehu brāļu vienbalsīgās garīgās dziesmas sasniedza augstu māksliniecisko līmeni un lika pamatus evaņģēliskajam korālim. Tas savukārt būtiski ietekmēja sava laika komponistus, ieskaitot Georgu Frīdrihu Hendeli un Johanu Sebastiānu Bahu, un tādējādi čehu brāļiem ir savi nopelni Eiropas, tāpat arī Latvijas, profesionālās mūzikas turpmākajā attīstībā. Ņemot vērā visus šos faktus par tiešajiem un netiešajiem mūzikas sakariem starp Čehiju un Latviju, laikam nebūs pārspīlēts apgalvojums, ka arī nesenā dziesmotā revolūcija Latvijā bija zināmā veidā radniecīga savam senajam priekštecim – čehu dziesmotajai reformācijai, kuras garīgais tēvs bija Jans Huss.

Un, visbeidzot, dažus vārdus par rakstību. Čehu valodā, tāpat kā citās Eiropas valodās, līdz viduslaikiem izmantoja burtkopas, tomēr jau kopš 13. gadsimta tieši vecčehu tekstos parādās centieni atšķirt īso un garo patskaņu apzīmējumu: no sākuma tika lietoti dubultburti, kā tas pašlaik ir igauņu valodā vai latviešu e-pasta valodā, bet jau nākamajā gadsimtā tika ieviesta slīpā garumzīme, kuru savos tekstos sāka lietot arī Jans Huss, saucot to par *gracilis virgula* (slaida nūjiņa). Viņš sāka apzīmēt arī mīkstos līdzskaņus ar punktiem virs burtiem – tā saucamos *punctus rotundus* (apaļš punkts), no kā vēlāk radās č, š, ž burti. Nav gan pavisam droši pierādīts, ka viņš būtu sarakstījis pirmo teorētisko apcerējumu par čehu

pareizrakstību *De orthographia Bohemica* (latīņu valodā, 1406 vai vēlāk), tomēr ir tiesa, ka viņš pats diakritiskās zīmes lietoja galvenokārt tāpēc, lai rakstība būtu vieglāk uztverama plašākam lasītāju lokam. Viņa reforma galīgi iesakņojās tikai 19. gadsimta sākumā, kad čehi aizstāja fraktūru ar antīkvu (tātad gadsimtu pirms latviešiem), un tā ietekmēja vairākas citas slāvu valodas, bet no neslāvu valodām – lietuviešu un latviešu valodu, pēdējo viskonsekventāk. Pagaidām nav noskaidrots, kāda nozīme latviešu rakstības reformā bija čehu indoeiropēistam un letonistam Josefam Zubatijam, kurš sarakstījās ar vienu no galvenajiem reformas autoriem Kārli Mīlenbahu. Čehu rakstības elementi baltu valodās varēja nonākt arī netieši, ar starptautiskās zinātniskās transkripcijas starpniecību, tomēr č, š, ž burtu izcelsme noteikti ir saistīta ar Čehiju un Janu Husu.

Rezumējot visus šos Jana Husa personības un ideju recepcijas veidus Latvijā, var konstatēt, ka tie ir bijuši diezgan līdzīgi kā Čehijā, tāpēc ka arī lielā daļa čehu un latviešu garīgā mantojuma ir kopīga. Latvijā to ir veicinājis luterānisms, bet it sevišķi brāļu draudze Vidzemē, kas latviešus pirmo reizi iepazīstināja ar Husu un vispār ar čehu baznīcas reformāciju. Husa un husītisma piemērs stiprināja ne vien kristīgo, evaņģēlisko ticību un morāli, bet arī sociālo un nacionālo emancipāciju, kā arī demokrātijas veidošanu. Drīzāk netieši Latvijas kultūru ietekmēja Husa nodibinātā čehu evaņģēliskās dziesmas tradīcija, kas ir viena no latviešu kora dziedāšanas, dziesmusvētku fenomena un, visbeidzot, nesenās dziesmotās revolūcijas netiešajām ārzemju saknēm. Par čehu un latviešu valodu, kā arī tautu tuvību liecina diakritiskā reforma, kuras galvenais pamatlicējs Eiropā bija Jans Huss.

Latvijas sabiedrībā gan nav aktuāla konfesionālā sašķelšanās Husa mantojuma vērtējumā, kā tas līdz šim ir Čehijā, tomēr daži notikumi katoļu baznīcā pēc 1990. gada dod cerību, ka Jans Huss nākotnē piederēs ne tikai visām tautām, bet arī visām konfesijām. Kā “čehu tautas lielais arhetips” viņš ir kļuvis par vienu no būtiskākajiem čehu ieguldījumiem pasaules garīgajā mantojumā un ir iekļauts arī latviešu kultūrā.

LITERATŪRA

- “A.D.” (1866) *Asinsliecinieks Jānis Huss*. Baznīcas un Skolas Ziņas, pielikums pie Latviešu Avīzes. 1866, Nr. 27, 29, 31, 33, 35, 54.–55., 59.–60., 63.–64., 66.–67., 69.–70. lpp.
- Anonīms (1929) *Kā radās reformācija. Jānis Huss un kustība Bohēmijā*. Blāzma, 1929, Nr. 3–5, 50.–52., 64., 80.–82. lpp.
- Apīnis A. (1987) *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. Rīga: Liesma.
- Baidiņš P. (1835) [*Brāļu draudžu rakstu krājums Baidiņa sakopojumā*]. Rauna: noraksts. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 3, 5.
- Bērziņš U. (2004) *Dzeja*. Rīga: Atēna.
- Brīvmalietis (1934a) *Jānis Huss. Sakarā ar Husa nāves dienu 6. jūlijā*. Brāļu Draudzes Vārds. 1934, Nr. 7(159), 98.–101. lpp.
- Brīvmalietis (1934b) *Jāņa Husa piemiņai*. Brāļu Draudzes Vārds. 1934, Nr. 7(159), 102.–104. lpp.
- Čaklais M. (1991) *Četri balti krekli*. Izlase 1961–1989. Rīga: Liesma.

- Doležil H. (1939) Česká píseň reformační a vývoj protestantského chorálu. *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, I. část. Praha: Evropský literární klub, 3. vyd., 1998 (1. vyd. 1939), 189.–200. lpp.
- Halík T. (1995) Hus a český katolicismus. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 311.–312. lpp.
- Erlenbusch F. (1939) Hus a německé protestanství. *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, I. část. Praha: Evropský literární klub, 3. vyd., 1998 (1. vyd. 1939), 180.–189. lpp.
- Funda O. A. (1995) Masarykova interpretace Jana Husa. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 300.–304. lpp.
- Hus J. (1975) *Výklady. Magistri Iohannis Hus Opera omnia*, tomus I. Praha: Academia.
- Hus J. (1985) *Drobné spisy české. Magistri Iohannis Hus Opera omnia*, tomus IV. Praha: Academia.
- Lasmanis A. (1893–1894 vai vēlāk) *Barbi Choral-Buch*. [Brāļu draudzes dziesmu grāmata A. Lasmaņa sakārtojumā]. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 3, 3.
- Lochman J. M. (1995) K chápání pravdy u Husa. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 175.–178. lpp.
- LPE (1983) – *Latvijas padomju enciklopēdija*. 4. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija.
- Patočka J. (2006) *Češi II. Sebrané spisy Jana Patočky*, svazek 13. Praha: OIKOYMENH a Filozofia, 275. lpp.
- Pilsoņu J. (1935) *Jānis Huss*. Svētdienas Rīts, 1935, Nr. 26–29, 206., 214.–215., 222., 230. lpp.
- Rugēns J. (1939) *Jāņa Rugēna dzīve un darbi. Kad atnāks latviešiem tie laiki?* Rīga: Grāmatu zieds.
- Skalbe K. (1990) *Mazās piezīmes*. Rīga: Zinātne.
- Smolík J. (1995) Hus a bratří. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 241.–245. lpp.

Summary

The article analyzes the ways of reception of the personality and ideas of the Czech religious reformer Jan Hus in Latvia in the Czech context. Reception of his ideas and personality was fostered mainly by the Moravian Church in Livonia, which brought the awareness of Hus and the Czech Reformation to Latvians for the first time. The example of Hus mainly strengthened the Christian faith and morality of Latvians, as well as the social and national emancipation and principles of democracy. Latvian culture was also influenced rather indirectly by the Czech evangelical songs and diacritical orthography: both these traditions were introduced mainly by Hus.

Keywords: *Jan Hus, the Hussite movement, the Moravian Church, national revival, evangelical songs, diacritical script.*

Divu pasaulu sadursme Jāņa Poruka lugā “Hernhūtieši” *Collision of Two Worlds in the Play by Jānis Poruks* *“The Herrnhuters”*

Ilona Miezīte

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

J. Poruka drāmā “Hernhūtieši” (publicēta 1895) atsegta vecās, hernhūtiskās pasaules sadursme ar ienākošo industrializāciju un pragmatismu. Lugas tēli simboliski iemieso noteiktu ideju vai veic zināma sociāla slāņa koptēla funkcijas. Šo tēlu sadursme ir divu pasaulu sadursme, kas sakņojas atšķirīgā vērtību sistēmā. Iezīmējas saasināti pretstatu pāri: jaunais un vecais; spēks un vājums; aktīva cīņa un pasīva sapņainība; intelekts un emocionalitāte; materiālā attīstība un garīga pieaugšana; mīlestība kā līdzeklis un mīlestība kā cilvēka esības mērķis.

J. Poruks uzsver, ka traģismu rada galējības. Jaunajai paaudzei nav iespējams nemainītā veidā pieņemt veco, hernhūtisko dzīves modeli un tomēr būt veselīgai, vitālai, lai pilnvērtīgi turpinātu dzīvi. Savukārt jaunā pasaule nevar sekmīgi realizēt savas idejas, līdz pašiem pamatiem noārdot iepriekšējo paaudžu sasniegto. Jābūt pēctecībai. Parādot abas galējības, autors cenšas meklēt pretstatu vienību, izlīdzinājumu starp garīgas un sociālas pilnības idejām. Vienlaikus viņš pravietiski brīdina par sadzīviskas mežonības atraisīšanos konfliktā starp veco un jauno pasauli. Šīs mežonības uzvara nomaitā tiklab vecos, kā jaunus ideālus. Tālākā vēstures gaita to arī spilgti pierādījusi.

Atslēgvārdi: J. Poruka dramaturģija, reliģija, zinātne.

Latviešu rakstniecības klasikā ir maz darbu, kas tieši tēlo hernhūtiešu dzīvi. Brāļu draudzes dzīves izjūtas ietekmes parasti izpaužas vairāk vai mazāk netiešā veidā. Viens no nedaudzajiem daiļdarbiem, kurā rādīti brāļu draudzes locekļi, ir Jāņa Poruka drāma “Hernhūtieši”, publicēta 1895. gadā, tomēr arī tajā akcentēts nevis hernhūtiešu ticības dzīves vai iekšējās sadzīves atspoguļojums, bet gan sociālais konteksts, parādot vecās, hernhūtiskās pasaules sadursmi ar ienākošo industrializāciju un pragmatismu.

Vēl pirms Raiņa nozīmīgajām lugām J. Poruks centies radīt darbu, kurā galvenajiem tēliem ir divi plāni – reālais un simboliskais. No vienas puses, viņi darbojas kā individuāli cilvēki ar saviem personiskajiem pārdzīvojumiem, no otras puses, simboliski iemieso noteiktu ideju vai veic zināma sociāla slāņa koptēla funkcijas. Šo tēlu sadursme ir divu pasaulu sadursme, kas sakņojas atšķirīgā vērtību sistēmā. Iezīmējas saasināti pretstatu pāri: jaunais un vecais; spēks un vājums; aktīva cīņa un pasīva sapņainība; intelekts un emocionalitāte; attīstība un progress ārējā, materiālā realitātē un garīga pieaugšana; mīlestība kā līdzeklis un mīlestība kā cilvēka esības mērķis.

Šos divu pasaļu pretstatus lugā reprezentē divas māsas Aleksandra un Anniņa. Pēc nevainojama hernhūtiešu saimnieka nāves viņa meita Aleksandra, kas iemieso jauno pasauli ar tās atšķirīgo vērtību sistēmu, pretēji tēva gribai liek noplēst veco saiešanas namu, kam Liepu saimnieks reiz atvēlējis savu zemi, un tā vietā uzsāk būvēt ķieģeļu fabriku. Reālā plānā tā ir pragmatiska nepieciešamība, jo tieši zem saiešanas nama atrodas fabrikai vajadzīgais māls. Simboliskā plānā jaunā pasaule te tiecas izspiest veco, ieņemt tās teritoriju, noārdīt līdz pamatiem hernhūtiskās pasaules ārēji nelietderīgo celtni. Pēc J. Poruka koncepcijas, Aleksandra nepavisam nav aukstasinīga kapitāliste. Arī viņa ir ideāliste, kurai rūpniecība ir nevis līdzeklis personiskas labklājības vairošanai, bet gan cildenas sociālas idejas īstenošanai – viņa grib attīstīt dzimto novadu, radīt jaunas darbvietas, par iegūtajiem līdzekļiem celt skolu; tāpat te ir 19. gadsimta aktuālā ideja par kalpošanu sabiedriskam labumam.

Akadēmiskajā bibliotēkā glabājas J. Poruka raksta uzmetums "Hernhūtieši", kurā viņš, atbildot uz kritikas uzbrukumiem, paskaidrojis, ko viņš domājis ar lugas tēliem un ko gribējis pasacīt: "Šīs kļūdas ir nevis manas, bet visas cilvēces kļūdas, redzam pārspīlējumus no vienas un otras puses, un caur to izceļas traģika. [...] Kritiķu kungi laikam nogāja teātrī, lai paskatītos, kā visiem velniem par spīti saprecējas divi jauni cilvēki. Lūk, tādu lugu pasaulē tūkstošiem. [...] Kas mani spieda šo lugu sarakstīt, tā bija jušana, ar kādām briesmām pārejas laikmets sadzīves ieskatos savienots. Aleksandra ir modernā zinātnie, kurai ir karstas asinis, kura sajūt, ka vecā dzīve vairs neapmierina un neaplaime cilvēci. Viņai ir daža krietna jūta, bet arī viņa klūp..." (Poruks, rokr. [1895], 13, 14)

Jāpiebilst, ka Poruks melnrakstā vispirms uzrakstījis: "Aleksandra ir jaunā strāva", tad vārdi "jaunā strāva" nosvītroti un aizstāti ar "moderno zinātni". Ja teksts bijis domāts publicēšanai, tas varbūt darīts cenzūras apsvērumu dēļ, varbūt arī tādēļ, ka Poruks "jauno strāvu" šeit, neapšaubāmi, nav domājis konkrētā sabiedriskā virziena apzīmēšanai, bet plašākā, vispārinātākā nozīmē. Es riskēšu teikt – Aleksandra iemieso jauno pasauli ar tās atšķirīgo vērtību sistēmu, kurā 19. gadsimta modernajai zinātnei ir izšķirīgi svarīga vieta. Turpinu citātu: "Anniņa ir veclaiku cilvēces atvase, kura mums izrādās vāja un anormāla. [...] Anniņa reprezentē otro jauno ļaužu pusi, kuri nevainīgi un naivi paliek savā nezināšanā, piegriezdami zinātnēm ļoti maz vai gandrīz nekādas vērtības." (Poruks, rokr. [1895], 14, 16) Viņas vājums tādējādi parāda, ka jaunajai paaudzei nav vairs iespējams nemainītā veidā pieņemt veco, hernhūtisko dzīves modeli un tomēr būt veselīgai, vitālai, lai spētu auglīgi un pilnvērtīgi turpināt dzīvi.

Lugas galvenais konflikts tāpat ir sadursme starp veco un jauno. Tās darbība notiek, kā autors minējis, starp 1865.–1870. gadu. Tas ir laiks, kad vēlīnais hernhūtisms jau zaudējis savu radošo jaunatklāsmes spēku un īpaši sīksti turas pie reizi atrastā un apgūtā, arī pie vecajām sadzīves ieražām, baidoties jel ko mainīt. Tas izpaužies pat ikdienas sīkumos, piemēram, skaists un moderns apģērbs uzskatīts par sekošanu pasaulīgam acu kārumam. Cenzdamās parādīt labu gribu, Aleksandra saka mātai, kas dodas uz brāļu draudzes svētkiem:

"Nāc šurp, cālīt, es tev uzsiešu labāki lakatiņus."

Anna: [...] Viņa ir bezdieve!... Saiešanā neskatās vis uz lakatiņu!” (Poruks 1929, 14)

Tāda ir arī mirstošā tēva pēdējā vēlēšanās – lai viss paliek, kā bijis:

“[...] ja es, bērni, pēc gadiem iz kapa pieceltos un gribētu jūs aplūkot, tad lai viss ir tāpat kā šodien. [...] Šai mājā lai iet viss pa vecam.” (Poruks 1929, 38)

Vecais hernhūtiešu saiešanas nams simboliski ir pussabrucis un tikko vairs turas kopā. Tēvs uz nāves gultas vēlas, lai jaunie ceļ tajā pašā vietā jaunu saiešanas namu, tātad – atkārtu iepriekšējās paaudzes ieto ceļu.

Taču Aleksandra pēc tēva nāves nepilda neko no viņa pēdējās gribas, viņas jaunās idejas ir tai pretējas. Viņa saka: “Vai mirējs spēj vēl saprast dzīvību, jeb dzīvais nāvi? Šīs abas pasaules ir viena otrai svešas. Kas mirst, ir miris, un viņa griba līdz ar to [...]!” (Poruks 1929, 45)

Un citā vietā: “Vecam ir jānīkst, lai mostas jaunums. Tik tas, kas jauns, zin veco cienīt. Ja vecais gars pats sevi grib cienīt, tad visam jāpaliek uz vietas.” (Poruks 1929, 65)

Viņa atzīst, ka tie bija citi laiki, kad tēvs sāka dzīvot un cēla saiešanas namu. Toreiz dabas cilvēkiem bija vajadzīgs kaut kas garīgs, kas viņus padarītu cienīgākus un inteligētākus. “Bet es zinu, ka hernhūtiešu laikmets ir tagad pārdzīvots. Viņu gars bija reiz cēls, tas padarīja dažu labu dvēseli auglīgu. Bet tagad šis gars ir pārdzīvots. Tagad paceļas cits viņa vietā.” (Poruks 1929, 70)

Šādā kontekstā Aleksandra saka hernhūtiešu diakonam jeb sacītājtētiņam:

“Par jums pašiem es neļauņojos, ka esat hernhūtiešis; tā iraid jūsu pasaule, kurā jūs daudz daiļa baudījuši! [...] Bet liekat mierā jaunību, tā pieder man!” (Poruks 1929, 70, 71) Vecais sludinātājs satriekts atbild: “Kam tad lai es dzīvoju, ja ne jaunībai, kuru es gribēju uz labiem ceļiem vadīt? Ko tad nozīmē m a n a dzīvība?” (Poruks 1929, 71)

Bet jaunība iet citu, savu ceļu. Tāda ir cilvēces attīstības nenovēršamā gaita. Jautājums tikai – kā iet šo jauno ceļu? Aleksandra sākumā to iet, ne ar ko nerēķinoties. Tā ir 19. gadsimta otrai pusei un 20. gadsimta sākumam īpaši raksturīgā sabiedriskā tendence, kuru Rainis vispārinot izteicis savā agrīnajā dzejolī:

Un zini: augstākā ideja,
Tā nepazīst cilvēka žēluma;

Kas viņas ugunīs iededzies,
Tas neprasa, vai viņš bojā ies;

Ne sevis, ne cita tas nevēro [...] (Rainis 1977, 127)

Šos vārdus varētu likt par Aleksandras darbības un dzīves pozīcijas vadmotīvu. Viņa saka: “Kam pastāvīgi jādomā un jācīnās, tam daudzreiz jāupurē viss [...]” (Poruks 1929, 47) “Gan zinu, kas mani sagaida; bet priekš ideāla mirt ir skaistāki nekā bez viņa dzīvot.” (Poruks 1929, 57)

Te izriet pretstats starp hernhūtisko vājumu, emocionalitāti, pasīvo sapņainību, ciešanu kultu un jaunās pasaules sludināto spēku, intelektu, aktīvo rīcību, cīņu un darbu.

Hernhūtisms akcentē cilvēka personisko ticības pārdzīvojumu, tā attīstot emocionalitāti, kas vēlīnā posmā bieži pārvērtās sentimentālā jūtībā un asarainībā, aizējot arī līdz dažādiem pārspīlējumiem. Īpaša nozīme piešķirta sapņiem, ilgām, kas vieno cilvēka dvēseli ar garīgo pasauli. Aleksandra secina: “[...] tagad ļaudis noslīkst par daudz sapņu dzīvē un nevīžo vairs cīnīties un strādāt [...]” (Poruks 1929, 70)

Hernhūtiskā dzīves izjūta māca nepretoties ļaunumam un pazemīgi panest tos apstākļus, kuros katrs ticis nolikts, jo ciešot cilvēks iekšēji tuvinās Kristum, kura ciešanas, upuris un krusta nāve ir brāļu draudzes uzmanības degpunktā. Tādēļ īstam hernhūtiem nav pieņemama doma par cīņu ārējā, materiālā pasaulē, lai sasniegtu kādu pasaulīgu mērķi. Tas ir apzināts ārējs vājums. Sacītājētiņa dēls Jozefs, kas, tāpat kā Anna, reprezentē to jaunatnes daļu, kura iet pa tēvu norādīto ceļu, to formulē šādi: “Mums jābūt vājiem! Šis ir viscilvēciskākais pienākums – būt vājiem! Mums veselība ir tik tāpēc dota, lai spētu vājību panest [...] Un tāpēc lai ir sāpes mums svētas! [...] Nebēgsim no ciešanām, sadraudzēsimies ar viņām: aiz viņām slēpjas debess!” (Poruks 1929, 93) Protams, te var jautāt, vai tas ir vājums vai spēks, kam nav vajadzības izpausties ārējā pasaulē, jo tas piepilda sevi iekšēji.

Jaunā pasaule, kura izvirza sociālas idejas, protams, spēku saprot kā ārēju cīņu un darbu. Aleksandra nosoda hernhūtisko sapņainību, emocionalitāti un pasivitāti. Jaunības maksimālismam raksturīgā kategorismā viņa pasludina: “Sapņi ir blēņas!” (Poruks 1929, 11), bet par saiešanas namu izsakās: “Man šī māja, kura veicina murgošānu, ir kā dadzis acī.” (Poruks 1929, 20) Kad līgavainis, redzot viņu darbā pārpūlējušos, jautā “Vai esi vāja?”, Aleksandra to uztver kā vislielāko apvainojumu: “Tu mani apvaino! Es vāja! Es?” (Poruks 1929, 15) Hernhūtiešu tētiņam viņa bez kādas pietātes saka acīs: “Es strādāju, jūs runājat! Varbūt es tiešām kādu daru vāju ar saviem darbiem, jūs ar savām runām! Bet tomēr es apzinos, ka mans darbs daudz cilvēkus vingrina un dara izturīgus.” (Poruks 1929, 69)

Jaunā strāva tieši aktīvā cīņā ar ārējiem apstākļiem saredz īpašu skaistumu un vērtību. Par to daudz runāts tālaika literatūrā. Arī Aleksandra izjūt šo cīņas skaistumu:

“Kas gan tad viss būtu, ja nebūtu jācīnās? Kas būtu klintis, ja mēs tās kā spalviņas celtu? Kas būtu bezgalības tālums, ja mēs to acumirkļi miesām mērotu! Kas būtu censonis bez pretiniekiem? [...] Es cienu savus pretiniekus, ja tie nav par daudz muļķi!” (Poruks 1929, 66) Taču vairums hernhūtiešu Aleksandrai no viņas pasaulīgi asā prāta viedokļa tādi šķiet: “Es pazīstu šos ļautiņus. Viņiem visiem ir laba sirds, bet viņi visi ir vāji domātāji. Viņi necenšas pasauli un dabu saprast, viņi dzīvo no vienas dienas otrā, ložņā kā tārpī [...]!” (Poruks 1929, 56)

Te iezīmējas pretstatījums starp intelektu, kura vērtību izceļ 19. gadsimta modernā zinātne, un brāļu draudzes dzīves izjūtu, kas pasauli tver emocionāli, nevis intelektuāli. No hernhūtiskās uztveres viedokļa pasaulīgā prāta attīstībai nav nekādas vērtības, prātošana pat ir apgrēcība, jo, intelektuāli spriežot par pasaules uzbūves likumsakarībām, cilvēks zaudē iekšējo pazemību un sirdsšķīstību, ar ko jāvērsas pie Dieva. Zīmīgi, ka hernhūtiešu tētiņš neielaižas ar Aleksandru teorētiskās diskusijās; uz viņas intelektuālajiem argumentiem viņš atbild ar emocionāliem pārmetumiem un kategorisku frāzi, ka nenācis pie viņas vis prātot. (Poruks 1929, 70)

Lugā atklāts, ka vienlīdz bīstamas ir abas galējības – gan no intelekta atrauta sakāpināta emocionalitāte, gan intelekts, kurš uzkundzējas cilvēka dzīvajai sirdij. Anniņa iemieso šo emocionalitāti, kas, atrāvusies no prāta un mērķtiecīgas gribas kontroles, pārtop slimīgā jūtēlībā un galā noved viņu līdz psihiskai slimībai un ārprātam. Aleksandra iemieso intelektu un gribu, kas apspiež savas dabiskās cilvēciskās emocijas, līdz ar to viņa kļūst nežēlīga un, labu gribēdama, patiesībā nodara ļaunu apkārtējiem, jo viss tiek pakļauts vienam mērķim. Dzirdot, kā hernhūtieši blakus istabā dzied, Aleksandra domā: “Šīs skaņas! Kāpēc viņas dara manu sirdi tik mīkstu?... Nē, nē, es nedrīkstu šo skaņu dzirdēt, man jādzīvo, man jālauž dzelzi un tāpēc jābūt pašai cietai!” (Poruks 1929, 41, 42)

20. gadsimta vēsturiskās kataklizmas ir pierādījušas, pie kādām šausmām noveda šāda cilvēcisko jūtu apspiešana it kā cēla mērķa vārdā. Kas pats zaudējis cilvēcību, nevar būt cilvēcības nesējs.

Šāda pozīcija nosaka arī atšķirīgu attieksmi pret mīlestību visās šī vārda nozīmēs. Reliģiskajā atziņā garīgā mīlestība ir cilvēka esības mērķis. Emocionāli sakāpinātajiem hernhūtiešu jauniešiem lugā arī laicīgā mīlestība ir viņu šīs zemes dzīves centrālā ass. Jozefs saka: “Mīlestība ir debesis zemes virsū! Mīlestība ir mana skola, es gribu no viņas visu, visu mācīties.” (Poruks 1929, 12) Aleksandra atbild: “Jūs esat sliktā skolā [..]” (Poruks 1929, 12) Citā vietā viņa pamato savu viedokli: “Cik daudz nav mīlējuši, bet nav ne nieka sasnieguši. Mīlestība nav dzīves mērķis, viņa ir tikai līdzeklis, lai uzturētu dzīvību. Ja mēs strādāsim priekš dzīvības, tad arī mīlēsim.” (Poruks 1929, 18)

Šī pozīcija izpaužas ne tikai attieksmēs ar tēvu, māsu, kaimiņiem, bet arī attiecībās ar viņas līgavaini Pēteri, kuru viņa izmanto par līdzekli savu mērķu sasniegšanai, lai arī sakās mīlam. Sociālie mērķi viņai ir svarīgāki par privāto dzīvi; tas noved gan pie otra cilvēka nežēlīgas izmantošanas, gan pie savas dvēseles dzīves sakropļošanas. Šādu attieksmi Aleksandra prasa arī no otra cilvēka. Kad Pēteris iesaucas: “Tu esi mans mērķis!” (Poruks 1929, 46), viņa ar sašutumu to noraida: “Es kaunos būt cilvēka mērķis! Man jānosarkst, tavus vārdus dzirdot. [..] es gribu likt tevīm atdzist un cienīt papriekš citas lietas.” (Poruks 1929, 46)

Taču Pēteris ir parasts jaunietis, kurš patiesībā nespēj tiekties pēc kā vairāk nekā laimīga un mierīga ģimenes dzīve. Viņš nelaimīgs prāto: “Kāpēc šis nemiers, dzīšanās uz mūžam jaunu; kāpēc šīs slāpes pēc mantas, slavas un āriņa goda! Ar viņas mīlestību man pietiktu.” (Poruks 1929, 29) Taču viņam tas jāslēpj un bailēs tikt aizdzītam jāstrādā viņas ideāla dēļ.

Te atklājas smaga garīga atkarība, kādā spēcīga personība novedusi vājas gribas cilvēku, jo Aleksandrai mīlestība ir tikai līdzeklis, līdz ar to arī cilvēks ir tikai līdzeklis.

19. gadsimta jaunās pasaules un modernās zinātnes mērķis ir cilvēces attīstība un progress ārējā, materiālā realitātē. Tas ir radikāls pretstats brāļu draudzes dzīves izjūtai, kura tiecas vispirms pēc garīgas pieaugšanas. Hernhūtiskajam pasaules uzskatam attīstība ārējā realitātē ir mazsvarīga; būtiska ir tikai cilvēka iekšējā pieaugšana, respektīvi, viņa ticības dzīves kvalitāte. No jaunā redzējuma viedokļa tas, protams, kavē pašu galveno – cilvēces progresu, kam jārealizējas šajā pasaulē. Doma par cilvēces progresu cieši saistīta ar attieksmes maiņu pret šo pasauli.

Reliģiskajā izjūtā šī dzīve ir tikai sagatavošanās dzīvei mūžībā. Tādēļ visu centieni un darbību centrā jābūt Dievam. Jaunais laikmets nāk ar ideju, ka cilvēkam jādzīvo vispirms šajā pasaulē. Tāpēc centieni mērķis ir pats cilvēks. To spilgti apliecina Aleksandras vārdi: "[...] tagad ļaudis [...] visu sagaida no pārdabiskiem spēkiem, nevis no paša cilvēka. Tas nedrīkst notikt, mums nav jāaizmirst mūsu cilvēciskais pienākums: dzīvot šē pasaulē [...]" (Poruks 1929, 70) Un citā vietā: "Man katrs brīdis ir svēts, jo katrs pieder laikam, kurš sagatavo pasaulei debesis." (Poruks 1929, 13) Te tāpat ietverta doma par visa tā iespējamību zemes virsū, ko hernhūtiešis cer reiz iemantot debesu valstībā.

Tas nosaka arī atšķirīgu attieksmi pret dabu. Hernhūtismam tā latviskajā variantā raksturīga svētbiļība, saredzot un izjūtot dabā Dieva klātbūtni. Jozefs saka: "Mēs nespējam vairāk, kā dabas burvīgumā ceļos krist un pateikties par brīnumiem, kurus redzam." (Poruks 1929, 93)

19. gadsimta modernās zinātnes pragmatiskajā uztverē daba turpretim ir cilvēka kalpone, kuru nepieciešams izziņāt un pakļaut. Aleksandra spriež: "Vai cilvēkam par velti domu spēks? Mums ir gars, kurš saka: cilvēk, kalpini dabu! Izjauc viņas audumus un izmeklē, iz kādām vielām viņa rada brīnumus!" (Poruks 1929, 56)

19. gadsimtā netika apjausta šīs attieksmes bīstamība. Tāpat toreiz vēl nebija sabiedriski izdzīvota doma, ka attīstība ir svarīgāka par atsevišķu cilvēku laimīgu dzīvi, jo tā dos lielāku labumu nākotnē, tādēļ nesaprotšie ļaudis jāaplaimo ar varu, ja viņi no laba prāta to nepieņem. Aleksandra saka: "Gan nabadziņi sildās pie vāji degoša ugunsкура, bet, ja atspīd saule, tad viņi patvarīgi jāizved ir laukā, jo viņi netic, netic, ka tiem tur varētu silti būt, kur tie reiz saluši..." (Poruks 1929, 65) Kad viņa tiek brīdināta, ka ļaudis viņu turēs par ļaunu un ienīdīs, jo viņa būs izpostījusi to, kas ir viņu laime, Aleksandra atbild – tad vismaz šo ļaužu bērni to novērtēs. Mēs šodien zinām, pie kā noveda šāda cilvēku aplaimošana pret viņu pašu gribu. Toreiz cilvēce to nebija izdzīvojusi.

Lugā zīmīgi atklāta arī jaunās pasaules atšķirīgā attieksme pret Dievu. Aleksandra vēl nav materiāliste, taču viņas pozīcija, pašai to neapzinoties, ir solis ceļā uz to: "Visi šie ļautiņi tura mani par bezdievi... Tā ir netaisnība. Es taisni mīlu reliģiju! [...] Bet papriekšu līdzekļus! Papriekšu ir jārada dzīvība, kas spēj [...] debesis ar zemi savienot. Mums jādara ir Radītājam gods un nevis jālozņā pa pīšļiem! Tur lozņā tārpi! Vai arī cilvēks priekš tā vien būtu radīts! Nē, mums ir jāstrādā un jācīnās!" (Poruks 1929, 65)

Ortodoksajā ticības izpratnē Dievs cilvēkam ir vispirms Kungs, bet ticīgajiem stingrs Tēvs, kuram jātuvojas vislielākā pazemībā un bijībā, kas dzīves praksē bieži izpaužas kā bailes. Hernhūtisms, uzsverot cilvēka personisko emocionālo saikni ar Dievu, skata Kristu vispirms kā sirds draugu, mīloto brāli, tāpat distance starp cilvēku un Dievu samazinās.

Racionālisms un liberālteoloģija nāk ar domu par cilvēku kā Dieva līdzradītāju. Dievs devis cilvēkam lielu uzdevumu – darboties līdzī mūžīgajā pasaules radīšanā, kura dialektiski nekad nav pabeigta. Tādējādi mainās cilvēka loma un aktivitāte, darbojoties ārējā pasaulē. Zīmīgi, ka Aleksandra saka – es mīlu reliģiju, nevis – es mīlu Dievu. Tāpat te ir akcents uz ārējo, uz reliģiju kā institūciju. To gan zināmā mērā varētu saistīt arī ar paša vēlīnā hernhūtisma aizvien lielāko

institucionalizēšanos, kas raksturīga jebkuras garīgas kustības norieta posmam. Dievs Aleksandrai ir Radītājs, kurš gaida no cilvēka nevis pazemīgu pakļāvību, bet sadarbību pasaules pārveidē un attīstībā. Tas piešķir cilvēkam neatkarību, mērķu un rīcības patstāvību. Loģiski, ka tālākā cilvēciskās domas virzībā Radītājs nebija vairs nepieciešams; attīstība realizējās, darbojoties dialektikas likumsakarībām, jo akcents no Dieva uz cilvēku kā darbības mērķi bija jau mainīts.

Aleksandra tātad sākumā darbojas, ne ar ko nerēķinoties. Vecais saiešanas nams tiek nojaukts līdz pamatiem. Tad viņai sapnī parādās mirušais tēvs un pareģo viņas bojāeju. To var uztvert gan kā pārdabisko spēku iekļaušanos, gan kā viņas pašas sirdsapziņas izpausmi. Taču te ir arī simboliskā jēga – jaunā pasaule nevar sekmīgi celt savu ēku, līdz pašiem pamatiem noārdot bijušo – iepriekšējo paaudžu uzcelto un sasniegto. Ir jābūt pēctecībai.

Kopš šī brīža Aleksandra meklē izlīdzinājumu un galā samierinās ar hernhūtiešiem. Tomēr lugas noslēgums ir traģisks. Kad šķiet, ka tagad visi ir laimīgi un cits citam piedevuši, un kad Aleksandra un Anniņa vienlaikus svin kāzas, Aleksandru nogalina cepļa meistars Širmers, kuru viņa reiz atraidījusi. Viņas nāve aizrauj līdzī arī vairākus citus, un lugas beigās uz skatuves īsti šekspīriskā stilā guļ vairāki līķi. Tomēr hernhūtieši solās mirstošajai Aleksandrai turpināt fabrikas būvniecību.

Sākumā šķiet, ka šāds nobeigums ir sadomāts un mākslinieciski nemotivēts. Nav jābrīnās, ka luga tolaik saņēma asu kritiku. Savā jau minētajā rokrakstā Poruks paskaidro, ko viņš ar to domājis: “Širmers ir atliekas no cilvēku mežonības, kura vēl šobaltdien iz mūsu sadzīves nav izzuduse. Personīgs naidis, atriebšanas domas [...] iejaucas partiju ideālā cīņā un nomaitā tiklab veco, kā arī jauno strāvu.” (Poruks, rokr. [1895], 17)

J. Poruks ir sašutis, ka kritika to nav sapratusi, bet bez paskaidrojuma tas patiešām grūti uztverams, jo, manuprāt, Širmers tēls ir mākslinieciski vājš un atgādina vācu lubu romānu ļaundarus, līdz ar to no lugas uzbūves viedokļa pietiekamu pamatojumu negūst arī simboliskā jēga, ko autors viņā gribējis ielikt.

No vienas puses, tātad ir zināms pesimisms – jaunā mežonība šajā pasaulē gūst virsroku pār jebkuru cēlu ideju – gan garīgu, gan sociālu. No otras puses izpaužas autora cerība, ka starp divām cēlām idejām – tātad reliģiskas un sociālas pilnības idejām – ir iespējams izlīdzinājums, atrodot pareizo spēku samēru, zelta vidusceļu. J. Poruks savā rokrakstā uzsvēris, ka traģismu rada galējības.

Tas ir pretstatu vienības meklējums. Hēgelis, formulējot savu dialektikas pamatlikumu, atzina ne tikai pretstatu cīņu, bet arī to vienību. Šo pretstatu vienību meklējuši gan Rainis, gan citi latviešu rakstniecības klasiķi. Tas izpaužas arī J. Poruka lugā. Jozefs domā, ka Aleksandrā un Anniņā mīt viena dvēsele, kas tiecas sasniegt visu labo, tikai viņas dodas katra uz savu pusi. Ideāli tātad ir atšķirīgi, bet vienība iespējama tieši vērstībā uz cildeno. Tādējādi arī Aleksandra samierinās ar hernhūtiešiem.

19. gadsimts bija lielo ilūziju gadsimts. Acīmredzot arī J. Porukam, neraugoties uz viņa pesimistisko dzīves izjūtu, nav gājusi gluži secen ilūzija, ka jau virs šīs zemes iespējama jauna, labāka pasaule. Ne velti viņš Širmeru nosaucis nevis par cilvēku mežonību, bet par “atliekām” no cilvēku mežonības. Tomēr savā ziņā

pravietiska ir viņa atziņa, ka tieši šī mežonība nomaitā tiklab vecos, kā jaunos ideālus.

Tādēļ šis izlīdzinājums starp veco un jauno strāvu ir tikai kāršu namiņš, kurš ātri vien sabrūk. Cilvēce piedzīvoja drausmīgu kataklizmu konfliktā starp veco un jauno pasauli, jo abu pušu piekritējos virsroku guva Poruka minētā mežonība. Manuprāt, tas bija likumsakarīgi. Cilvēces vēsture ir spilgti pierādījusi – ja ir aktīva divu pasaulu cīņa, tad agrāk vai vēlāk atrisās tieši šī "sadzīvīskā mežonība", kura jebkuru cildenu ideju noved līdz tās pretmetam – nežēlībai, haosam un cilvēku ciešanām. Tāpēc arī lemts bija sagrūt visām ilūzijām par jaunu, labāku pasauli. Tādēļ būtiski, lai jebkurš ideālisms par šo rūgto patiesību pārlicinātos, nepārkāpjot kritisko robežu. J. Poruka luga "Hernhūtieši" tam var kalpot par brīdinājumu.

LITERATŪRA

Poruka Jāņa Kopoti raksti (1929) 12. sēj. Rīga: J. Rozes izd.

Rokraksts. Poruks J. *Burtnīca ar polemiska raksta uzmetumu sakarā ar viņa lugas "Hernhūtieši" (1895) kritiku presē*, 13.–17. lpp. Akadēmiskā bibliotēka 4. (1.)

Rainis. *Kopoti raksti* (1977) 1. sēj. Rīga: Zinātne.

Summary

"Herrnhuters", a play by Jānis Poruks published in 1895, reveals the conflict between the old Herrnhutian world and the advancing industrialization and pragmatism. The characters of the play symbolically embody a certain idea or represent a certain social stratum. The collision between these characters is the collision of two worlds rooted in different values. Pairs of polar opposites are highlighted: the new and the old, strength and weakness, active struggle and passive daydreaming, intellect and emotionality, material development and spiritual growth, love as a means of achieving one's goals and love as the purpose of human existence. As Jānis Poruks emphasizes, the cause of tragedy is extremity. To lead a healthy, vital life, the new generation cannot accept the old life model of Herrnhuters without changing it. However, the new world cannot pursue its ideas by destroying the achievements of the previous generations. There has to be a succession. By showing the two extremes, the author seeks to unite the opposites, reconcile the ideas of spiritual and social perfection. At the same time, the author seems to prophesy the unleash of barbarity amidst the conflict of the old and the new world. The victory of savageness destroys both the old and the new ideals. The further course of history has well proven it.

Keywords: plays by Jānis Poruks, religion, science.

**Jāņa Poruka stāsts “Druvienas Sila ezera nolaišana un
svētceļojums uz Linteni”:** hernhūtisks diskurss
*The Story “Draining of Lake Druviena and the Pilgrimage
to Lintene” by Jānis Poruks: a Herrnhutian Discourse*

Dace Lūse

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

No J. Poruka stāstiem mazāk zināms ir “Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Linteni” (1905). Šai stāstā J. Poruks atklāj pārdomas par savulaik Vidzemē ļoti izplatīto hernhūtiešu kustību, kurai simpatizēja arī viņa vecāki un vecvecāki. Stāsta sižetā savijas divas līnijas: cilvēka (civilizācijas) iejaukšanās dabas dzīvē un cilvēka akla sekošana kādai ideoloģijai (hernhūtismam). Autors, abas sižetiskās līnijas sapludinot, lasītāju “aizved” pie secinājuma: ja civilizācija iejaucas dabas noteiktos ritmos, zaudē cilvēks. Tāpat par zaudētāju viņš kļūst, ja pakļaujas kailām abstrakcijām.

Atslēgvārdi: J. Poruks, hernhūtisms, kultūra, civilizācija, pirmatnīgā daba.

No daudzajiem J. Poruka prozas darbiem mazāk zināms ir stāsts “Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Linteni”, kas sarakstīts 1905. gadā. Par moto likti F. Nīčes vārdi: *Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!* J. Poruks Nīčes vārdus izvēlējis ar tādu kā traģisku ironiju, lai, to mudināts, ļautos savām pārdomām un šaubām par civilizācijas un kultūras ietekmētiem cilvēku likteņiem. Ar domām par mūžību Poruka varone Maija stāsta beigās lūkojas pāri Sīmaņa kapa krustam debesu tālē: “Tu, mans jaunības draugs, gribēji, lai es tevi mīlu. Bet kā lai es mīlētu nabaga cilvēku, kur es tevi, tevi mīlu, tu, nebeidzamā mūžība!” (Poruks 1924, 54)

Stāsta virsrakstā parādās vietvārdi – Druvienas Sila ezers un Lintene. Tā rakstnieks apliecina stāsta reālo pamatu. Lasītājs arī uzreiz nokļūst Druvienā – Poruka dzimtenē paugurainajā Vidzemes augstienē. Rakstnieks saka: “Nepazīstamā zeme Druviena”. Varbūt tāpēc *nepazīstama*, ka ieaugusi biezos mežos (vēl šodien pusi no Druvienas pagasta teritorijas klāj meži), ka tā apvīta dažādām leģendām. “Druvienas meži [...] sedza tos kalnus, kuri bija [...] laipa starp Lubānas, Cēsaines un Piebalgas, Smiltenes, Valmieras, Trikātas mežiem.” (Poruks 1924, 35) Poruks min upes, kas vijas ap Sila ezera baseinu un tek cauri Druvienai – Tīrzu un Vilauni, un saka, ka Druvienā kultūra un civilizācija uzsāka cīņu ar pirmatnību pagājušā – 19. – gadusimteņa vidū. Šai laikā Druvienā rosījās Rietumeiropā izglītojusies pasaule apceļojis barons. Cītur redzēto viņš gribēja ieviest arī savā īpašumā. Barons bija apmeklējis pirmās lielās pasaules izstādes Eiropā – Parīzē, Vīnē un Londonā.

"Viņš ierīkoja dzirnavas, cēla ķieģeļnīcas, fabriku ar vērptuvi un austuvi, ierīkoja plašā mērā linkopību, pārveda sugas lopus iz Holšteinas un Holandes, atsauc inženierus un meistarus. Šinī laikmetā iekrīt arī Sila ezera nolaišana un brāļu draudzei piederīgo druvēniešu svētceļojums uz Linteni." (Poruks 1924, 36)

Ar ko domāts Sila ezers (Velnezers? Pērļu dzirnavezers?) un kurš no fon Volfu dzimtas ir modernais barons, kas redzējis pasaules izstādes, piemēram, 1851. gadā Londonā, – tas lai paliek novadpētnieku ziņā.

Kas ir Lintene un kāpēc notiek svētceļojums uz Linteni?

Ziņas no ticamiem avotiem (tai skaitā Gvido Straubes darba "Latvijas brāļu draudzes diārijs") liecina, ka 18. gadsimta beigās 42 Vidzemes saiešanas bija sadalītas deviņos distriktos (apgabalos, iecirkņos). 19. gadsimta sākumā Apukalna draudzē Lindheimā sāka dzīvot bijušais linaudējs vācbrālis Kristians Frīdrihs Traugots Freitāgs. "Jau 1810. gadā viņš bija nopircis no Karvas muižas Apukalna draudzē (tag. Alsviķu pagasts – D. L.) [īpašnieka kapteiņa Karla fon Nothelfera] 111 ha lielu īpašumu, kur līdzīgi kā Jaunveļķos tika ierīkota skola" (Straube 2000, 169), kas ar laiku izveidojās par ietekmīgu hernhūtiskās kustības centru – ar izglītības iestādi zēniem (dib. 1816. g.), saiešanas un lūgšanu telpām, saimniecību. 1839. gadā Lintenes distriktā darbojās 27 saiešanas nami ar 4655 draudžu locekļiem un 7534 apmeklētājiem, 1841. gadā tur skaitījās jau 5635 draudžu locekļi. (Pieejams: http://www.pilis.lv/c_zinas/zinja.php?id=1847 Skatīts 20.11.2008.)

Stāsta fabulu veido **divi notikumi**, kā jau arī tas atklājas virsrakstā:

- 1) vietējais barons, vēloties pilnveidot savu un druvēniešu ikdienas dzīvi, grib izrakt kanālu pāri Velētavu kalnam, lai ūdens no Sila ezera "iztecētu un tā-dējādi darītu tos zemes gabalus, kuri ar ezera līmeni stāvēja vienā augstumā, brīvus no pārmērīgā slapjuma, kurā mirka bez pļavām un purviem vēl tāli aiz tiem veseli meža aploki. Viss apgabals Sila ezera apkārtnē cieta daudz no mitruma un salnām, kuras nāca no šī ezera". Kanālam jāsavieno ezers ar Vilauni. "Tad ļaudis kļūtu ne tik vien brīvi no kāsa un drudža, bet arī plašs apgabals kļūtu par derīgu, lietojamu zemi." (Poruks 1924, 34) Respektīvi, barons tādā veidā vēlas realizēt savus "kulturālos centienus". Taču Sila ezera nolaišana rada pārdomu vērtas situācijas. Tā atsedz dūņas ne tikai ezera dibenā, bet arī racēju dvēselēs. Pēc pabeigta darba barons racējiem uzliek alus mucu. Piedzērušies ļaudis klaigā un neko nedomā. Arī sievietes dzer un dzied: "Kultūra te svinēja pirmo reizi svētkus un dzērumā aizmirs nākotni." (Poruks 1924, 37) Dūņas cilvēka dvēselē uz augšu uzvanda ziņa, ka ezera dibenā guļ no Pētera Pirmā kara laikiem ielaista naudas lāde. Alkatība ir tik liela, ka tai pretī nestāv nekas. Alkatības dēļ kaimiņš nogalina kaimiņu;
- 2) druvēniešu brāļudraudzinieku jaunā paaudze gatavojas un naktī arī dodas 80–90 verstu garā svētceļojumā uz Linteni (Lindheimas, Lintenes distriktu), kur paredzēti bērnu svētki un laulāto svētki. Garais gājiens sola izjust kopību ar savējiem, satīties ar citiem savas ticības brāļiem no tālienes, kavēties lūgšanās un pārrunās un attīrīt savu dvēseli, kā arī, iespējams, iegūt vēl kādas lielākas kopības izjūtu.

No abiem šķietami savstarpēji nesaistītiem notikumiem izriet stāsta konflikts. No vienas puses, rakstnieks pa savam atklāj vecum veco pretrunu par cilvēka vēlmēm labi, ērti dzīvot uz dabas noplicināšanas rēķina, respektīvi, viņš runā par to, kā kultūras un civilizācijas attīstība pārmāc pirmatnīgās dabas neskartību. No otras puses, brāļu draudzes locekļi, fanātiski saistīti ar kultūras un civilizācijas "atvasinājumu" – piētismu, akli ticot un mīlot iedomu tēlu Pestītāju, pārmāc savas cilvēka dabas pirmatnību – apspiež erotiku, seksualitāti, aizliedz sevi cilvēciskas mīlestības jūtām, kādas vien var rasties starp vīrieti un sievieti, un būtībā – paradoksāli – kļūst par mīlestības sludinātājiem bez mīlestības. Hernhūtisma panākumiem, veidojot labāku kā atsevišķo cilvēku, tā sabiedrību kopumā, ir savas garas ēnas. Poruks to atklāj centrālajā – Maijas un Sīmaņa – dialogā. (Sīmanis, pievienojies svēteļniekiem tikai tāpēc, ka mīl Maiju, vienu no aktīvākajām starp brāļdraudziniekiem, viņai atzīstas, ka tas spēks, kas dzen svēteļniekus pārvarēt ceļa grūtības, viņam ir svešs, ka viņš apšaubā uzspiestās ticības spēku un patieso dabu. Par visu vairāk pasaulē viņš mīl tikai Maiju. Mīlēt to, ko viņš neredz, nav iespējams. Maija savukārt apgalvo, ka viņa mīl tikai Pestītāju un ka Sīmanis, lai to mīlētu, ir par daudz rupjš un mežonīgs, turklāt gluži neticīgs.)

Arī cilvēks pats ir divdabīgs. No vienas puses, viņā dziļi iesēdusies primitīvā, pirmatnīgā daba, kas spontāni, stihiski var lauzties uz āru un izplūst kā veselīgā dzimumtieksmē, tā arī lielā naidā un atriebē. No otras puses, cilvēku "glancē" kultūras un civilizācijas ieroči, tostarp, kā šai stāstā, hernhūtisma mācība un ideoloģija. Bet dabiskais tāpat nav nomācams. Tāds ir Jāņa Poruka poētiskais "kopsavilkums".

Stāsta atziņas nav radušās tukšā vietā. Dzejnieka biogrāfi ne reizi vien akcentējuši viņa hernhūtisko bērnību un agrīnās jaunības gadus: vectēvs no mātes puses ir sacītājētīņš, visa ģimene, it īpaši māte, dedzīgi brāļu draudzes locekļi savā ticībā un garā. Poruka daiļrades pētnieki meklējuši hernhūtiskās pasaules iespaidus arī Poruka darbos un visvairāk tos saistījuši ar dzejnieka jūtīgumu, empātiju (dzejolis "Draugam" ar hrestomātisko jautājumu centrā – "Vai tev ir tik daudz asaru, ka vari dzejnieks būt?"), ilgām pēc apskaidrotas sirds jeb sirdsšķīstības un bērnībā piedzīvotās bezrūpības ("Nav vairs to māsu, nav to brāļu, / Kas mīļi, dārgi man bij mazam.").

Stāstā dzejnieks kolorīti atklāj un dod spilgtu priekšstatu par 19. gadsimta otrās puses Vidzemes hernhūtisko vidi, cilvēku raksturiem un savstarpējām attiecībām. Mēģināšu ieskicēt atsevišķas stāsta t. s. hernhūtiskā diskursa epizodes.

* Stāstā teikts, ka uz Linteni "iet tikai izredzētie" – šo uzskatu, ka brāļu draudzei piederīgie ir elitārāki, ne tik daudz proponēja paši brāļdraudzinieki, bet "pārējie", – tie, kas pie brāļu draudzes nepiederēja. Un tam bija pamats. "Skatītāji no malas" labi redzēja, ka hernhūtieši, īstenodami savas kopības principus, izglītojās, rūpējās par savu un ģimenes labklājību, nepalaidās dzeršanas netikumam, respektēja kārtīgu ģimenisku dzīvesveidu.

* Brāļu draudzei piederīgajiem kā izglītotākiem ļaudīm ir autoritāte vismaz sava pagasta robežās. Rakstnieks kādā epizodē rāda, ka nedrīkst zoboties par brāļdraudziniekiem, citādi var zaudēt arī laicīgās lietās: "Ja tu tā uzvedies, tad tu par tiesas vīru nekad netiksi!" (Poruks 1924, 40)

* Poruks varoņu dialogos parāda arī hernhūtisma mācības pamatprincipus – katram izkopt savu moralitāti ("Noliec savu lepību, savu iedomību un augstprātību, izskaudi savu spītību, pazemojies mīlestības priekšā", esi gatavs mirt "priekš saviem brāļiem un māsām") un paļauties uz kopību ("Viens šaubās, pulks drošina"), kas garantē lielāku mērķu īstenošanos.

* Viņu apkārtnē ir tīra un sakopta ("Vītola būda bija nabadzīga, bet glīti un tīrīgi turēta").

* Brāļdraudzinieki **ir droši runā un stājā** ("“Es zinu taisnus ceļus!” Mada droši runāja [...]”), vecais Vītols novēl garā ceļa gājējiem: “Staigājiet godīgi un pieklājīgi, bet droši. Nebīstieties no smējēju runas! Nekaunieties, [...] neceliet ķildas, runājiet lēni un apdomīgi!” (Poruks 1924, 48)

* Viņu vidū nav lieka skaļuma. Arī lielā pulkā ejot (“Lēni un klusām sarunādamies, visi devās, no Madas vadīti, uz Lizuma pusi”).

* Viņi ir sirsnīgi attiecībās ar “savējiem” (uzruna – mīļo māsiņ!; Madas tēvs “asarām acīs sauca klausīties uz Pestītāja vārdiem”, pēc kopīgi nodziedātas dziesmas spiež viens otram roku).

* Ikkatras ticības balsts ir iracionāla emocionalitāte (sirds), ne racionālisms (prāts). Kad “sirds bija uzvarējusi prātu”, tad ticība, vienalga kam, ieņem savu vietu.

* Lūgšanās un dziesmās emocionalitāte var būt tik spēcīga, ka ticētāji nonāk ekstāzei līdzīgā stāvoklī (“klusas gaviles” visos, “Visiem pukstēja sirds ātrāki, it kā kad tālēs būtu ieraudzījuši sengaidīto laimi. [...] Bet visiem tā bija ap sirdi, it kā kad būtu jāizsaucas: “Sveiki, esiet sveiki, jūs zilie Lintenes kalni! Mēs ejam turpu satīkties ar Patiesības un Mīlestības kungu!””).

* Brāļu draudzei piederīgajiem jācenšas savam pulkam piesaistīt jaunus brāļus un māsas (Maija ar savu ārējo pievilcību un runātprasmī ne vienu vien jaunekli iesaistījusi brāļu draudzē: “[...] viņa aģitēja un propagandēja, kā vien varēdama, mīļi, neizsakāmi mīļi acīs lūkodamās tam cilvēkam, kuru viņa uzrunāja.”).

* Ir noteikta pienākumu sadale starp brāļu draudzes locekļiem. Piemēram, Maija ir meitu pulciņa vadone (“Tētiņš¹ viņai uzdevis pulcināt meitas, mācīt dziesmas, pūst fleitas.”).

* Poruka tēlotie hernhūtieši dzied no J. Loskīla sastādītās dziesmu grāmatas, ko mīlīgi sauc par “Pēterburgas grāmatiņu”.²

Secinājumi. Kultūra un civilizācija ienāk nepazīstamā zemē Druvienā. Pagāniskās tradīcijas, kas līdz šim bija iegulušas cilvēku prātos, atkāpjas Kultūras un Civilizācijas priekšā. Meža tēvs un Ūdens māte aizvelkas savos pasekšņos, izdzirduši vilcienu svilpi. Nopludinot lieko ūdeni, tīrumi iegūst auglību, bet no apkaimes pakāpeniski pazudīs kukaiņi, zvēri, kustoņi, izzudīs augu sugas, uzradīsies kaitēkļi, kas auglīgos tīrumus ar laiku nopostīs. Nopludinātajā ezerā viegli uziet sen

¹ Tētiņš – brāļu draudzes diakons.

² J. Loskīla (1740–1814) “Garīgās dziesmas Dievam par godu un slavu” (1790. g. un vēlāki izdevumi).

apraktu naudas lādi. Bet tās dēļ notiek slepkavība. Kāre pēc naudas ir civilizācijas sekas. Daba kļūst par zaudētāju Kultūras un Civilizācijas priekšā.

Visu stāstu vieno kopīga ideja: ja civilizācija iejaucas dabas noteiktos ritmos, zaudē cilvēks. Ja cilvēks pakļaujas kailām abstrakcijām, viņš kļūst par zaudētāju. “Kultūra nāk un [cilvēku] moka ar savām slimībām,” saka Poruks. (Poruks 1924, 54) Arī fanātiska reliģiozitāte un pakļaušanās kailām abstrakcijām ir kultūras radīta kaite.

LITERATŪRA

Poruks J. (1924) *Kopotī raksti*. 6. sēj. Rīga: A. Golta izdevums.

Straube G. (2000) *Latvijas brāļu draudzes diārijs jeb herrnhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā*. Rīga: SIA “N.I.M.S.”

Summary

The story “Draining of Lake Druviena and the Pilgrimage to Lintene” (1905) is among the least known stories by Jānis Poruks. By means of this story, Jānis Poruks shares his thoughts about the Herrnhutian Movement, which used to be very popular in the Vidzeme region back at the time, and which the writer’s parents and grand-parents adhered to. The story is organized around two main themes: intervention of humans (civilization) in the ways of nature, and a blind following of an ideology (in this case, Herrnhutism). By joining both lines of narrative, the writer brings us to a conclusion that humans can only lose by intervening in the life cycles determined by nature. Similarly, humans lose by succumbing to pure abstractions.

Keywords: Jānis Poruks, the Herrnhutian Movement, culture, civilization, primeval nature.

Христианское учение в восприятии Н. С. Лескова *Kristus mācība Nikolaja Ļeskova izpratnē*

Юрий Сидяков

Latvijas Universitāte

Filoloģijas fakultāte

Slāvistikas nodaļa

E-pasts: j.sidjakov@inbox.lv

Статья посвящена специфике религиозных воззрений Н. С. Лескова. В 1860-е – первой пол. 1870-х гг. он являлся апологетом Православия, а к концу 1870-х – нач. 1880-х писатель приблизился к движению за церковное обновление, которое возникло вслед за гражданскими реформами 60-х годов. В конце жизни в религиозных воззрениях Лесков во многом совпадал с учением Л. Толстого. Однако комплекс «базовых» идей, связываемый писателем с представлением об истинном христианстве, складывается уже в ранний период творчества и лишь незначительно корректируется в будущем. Лесков исходил из представления об изначально благой природе человеческой души, опираясь на известную формулу Тертуллиана «душа по природе христианка», при этом утраченным оказывалось существенное для христианского учения представление об изначальной поврежденности человеческой природы. Лесков (за исключением последнего творческого периода) придавал исключительное значение православной церковной традиции. По мнению писателя, она является определяющим началом религиозной жизни народа, коллективным опытом, дополняющим зафиксированное в Писании учение. В статье исследуются произведения Лескова разных периодов, в том числе связанные с латвийской темой.

Ключевые слова: Н. Лесков, религиозные взгляды, христианское учение, человеческая природа.

За Лесковым еще при жизни утвердилось представление как о писателе с необыкновенной проникновенностью запечатлевшем в своем творчестве церковную жизнь и церковный быт России, как о бытописателе русского духовенства, как писателе, отразившем в своем творчестве религиозный склад души русского народа. Однако в его же произведениях иные из критиков находили и тенденции антиклерикальные, даже антицерковные. Перу Лескова принадлежали также многочисленные публицистические статьи о положении религии и Церкви в Российской империи. Его религиозные взгляды на первый взгляд не оставались неизменными. Если в 60-х – первой половине 70-х годов он представляется ревностным защитником Православия, то к концу 1870-х – началу 1880-х в его мировоззрении происходит перелом – писатель сближается с движением за церковное обновление. Движение это возникло в русском обществе, вслед за гражданскими преобразованиями 1860-х годов и было определено видным историком русской религиозной мысли Георгием Флоровским как своеобразный «протестантизм восточного

обряда» (9, с. 339–340). В конце жизни религиозные воззрения Лескова во многом совпадали с учением Льва Толстого.¹ Но, несмотря на видимую радикальную эволюцию, думается, глубинная концепция христианского учения, заложенная в основе мирозозерцания писателя, едва ли при этом претерпела существенное изменение. Определенный комплекс «базовых» идей, связываемый писателем с представлением об истинном христианстве складывается уже в ранний период творчества и лишь незначительно корректируется в будущем. Более существенные изменения происходили в его общественно-политической позиции, что и нашло отражение в оценках Лесковым роли господствовавшей в России Церкви, как в художественных произведениях, так и в особенности в его публицистических статьях. Сами же изменения в мировоззрении носили скорее характер смещений в единой и существенно не менявшейся системе представлений. Все это становится очевидным, если мы сосредоточим внимание не на его прямых публицистических высказываниях, но обратимся к художественному творчеству, в котором религиозно-философское мирозозерцание Лескова отразилось в значительно большей мере, нежели в его публицистике. Кроме того, теоретически отрицаемые в публицистических статьях Лесковым явления, будучи отображенными в его художественных произведениях, далеко не всегда вызывают к себе столь однозначное отношение, и картина здесь складывается несколько иная, чем та, которая вырисовывается в его прямых оценочных суждениях. Реконструкции специфики религиозных представлений Лескова и посвящена настоящая статья. Однако, учитывая тематическую направленность сборника, посвященного религиозным мотивам в латышской литературе и шире – в литературе в Латвии, обратимся к произведениям Лескова, непосредственно связанным с балтийской темой.

Как известно, балтийская тема занимает существенное место в творчестве писателя. Лесков неоднократно бывал в Латвии и Эстонии. Несколько раз посетил Ригу, отдыхал на латвийских и эстонских курортах. Эти поездки послужили основанием для появления ряда его очерков на прибалтийские темы, наиболее крупными из которых являются брошюра «О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам» и довольно пространственный очерк «Русские деятели в Остзейском крае».

Первая поездка Н. С. Лескова в Ригу была предпринята по поручению министра народного просвещения А. В. Головина в связи с вопросом о старообрядческих школах. Специальные старообрядческие школы, ранее существовавшие легально в царствование Николая I были запрещены, хотя кое-где и продолжали существовать подпольно. В период либеральных реформ при Александре II вновь был поставлен вопрос о их легализации. В связи с этим для изучения обстановки на месте и был командирован Н. С. Лесков. В результате этой служебной поездки и появилась обстоятельная записка Лескова «О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам». По своей сути это был деловой документ, однако написан он был достаточно образно, и в этом отношении записка Лескова мало чем отличается от его других, уже собственно художественных, произведений.

Записка Лескова написана в основном в защиту старообрядцев, хотя в целом отношение его к расколу было сложным и неоднозначным, менявшимся

с течением времени. Писатель любовался яркими и самобытными характерами людей, с которыми ему приходилось встречаться среди староверов. Раскольники виделись Лескову хранителями древней русской культуры и искусства, но в то же время и узкими фанатиками, приверженцами мертвой идеи. В то время, когда писалась упомянутая записка, доминировало последнее представление, но и тогда он резко выступал против любых ограничений гражданских прав, которым подвергались старообрядцы.

Образы людей, населявших старообрядческую слободу Московского форштадта, нарисованы Лесковым с глубокой симпатией. Таковыми оказываются известный в Риге купец-филантроп Ломоносов и его сподвижник Беляев (4, с. 423–424). Образы двух других колоритных обитателей той же слободы возникают и в одном из эпизодов очерка «Русские деятели в Остзейском крае» (5, с. 511–519).

Иные из описанных сцен, действующими лицами которых оказываются подобные герои, комичны, поведение их в изображении писателя наивно, но именно наивность и детскость души вызывают симпатию автора. Отметим этот мотив «детскости». Он неоднократно будет варьироваться в произведениях Лескова, написанных в разные периоды его творчества. Именно этот мотив будет связываться с образами его положительных героев, интерпретируемых одновременно в качестве подлинных христиан. Достаточно в связи с этим напомнить хотя бы цикл «Праведники», оказавшийся для Лескова программным.² Мотив «детскости» души, присущей подлинным христианам, в свою очередь связывается с представлением о ее природности и естественности. «Душа по природе христианка» – эта формула Тертуллиана иногда почти на уровне цитаты будет постоянно варьироваться в написанных в разные годы произведениях Лескова.³ И это, определенно, не просто совпадение. С творениями Тертуллиана Лесков, широко начитанный в богословской литературе, был хорошо знаком – его имя непосредственно упоминается в рассказе «На краю света» (6, т. 5, с. 473). Здесь же, правда, в несколько своеобразном освещении, приводится и другая, традиционно связываемая с именем Тертуллиана выведенная из его рассуждений формула: «credo, quia absurdum» (6, т. 5, с. 459). Какой смысл в интерпретации писателя приобретала формула «душа по природе христианка», – об этом подробнее будет сказано ниже, пока же обратимся к возможным следствиям дальнейшего развития этой идеи.

Если христианские начала от природы заложены в душе человека, то может возникнуть вопрос о необходимости церковных традиций, а также о необходимости Таинств Церкви – не являются ли они попросту излишними? Не достаточно ли укреплять естественные христианские основы человеческой души чтением Священного Писания, его проповедью, разумно излагающей смысл христианского учения, а также пробуждать добрые чувства молитвенным обращением к Богу? К такой, по сути протестантской позиции, религиозное мирозерцание Лескова зачастую сводилось в некоторых западных исследованиях его творчества (10; 11), подобные же оценки встречаются в работах современных русских исследователей⁴ (в советский период эта тема была преимущественно закрыта).

Надо сказать, что в отношении к Таинствам Церкви позиция Лескова действительно была достаточно радикальна, – даже в период увлечения традиционным церковным учением он воспринимал Таинства в большей степени как благочестивые обряды, оставляя в стороне их мистическую основу.⁵ Однако здесь Лесков отнюдь не был одинок, подобное отношение к мистическому учению Церкви вообще было широко распространено в образованном русском обществе второй половины XIX века. Об этом, как правило, не писали и не говорили, но на бытовом уровне оно, может быть, даже доминировало. Вероятно, в данном случае вполне близок был к истине Л. Толстой, когда свидетельствовал об этом в «Исповеди» (8, с. 106–109).

Однако самой восточно-христианской церковной традиции, особенно в ранний период творчества, Лесков придавал большое значение. Религиозная традиция, по его мнению, является началом, определяющим склад мироощущения народа и одновременно отражающим его, является коллективным религиозным опытом, передающимся от поколения к поколению.⁶ Этот опыт в какой-то мере дополняет учение, зафиксированное в текстах. В случае же недостаточной грамотности и образованности народа, необходимой для понимания и толкования текстов, религиозный опыт, заложенный в традиции, восполняет их. Именно поэтому, в частности, и в старообрядческой среде, в изображении ее Лесковым, несмотря на малую образованность и на полное богословское невежество ревнителей старой веры, в их повседневной жизни в значительной степени оказывались сохраненными и подлинными устои христианства.

Само христианское учение не может существовать вне традиции. Традиция оказывается той благодатной почвой, которая дает возможность развиваться тем природным, изначально заложенным семенам истины, которые несут в себе от рождения души людей. Именно такой наиболее благодатной почвой Лескову представлялась традиция восточной Православной Церкви. Западное христианство обеднено. Католическая церковь поддалась соблазну земной власти. Если в творчестве Лескова эта тема и не приобретала глубины философского обобщения, как это было у Достоевского, тем не менее, подобное отношение к католицизму в его произведениях остроумно присутствует. Достаточно вспомнить роман Лескова «Некуда» и ту роль, которую писатель приписывал католической церкви в организации польского восстания 1863 года и агентурной деятельности ордена иезуитов в деле расползания революционной смуты по России. В какой-то степени это было повторением имевшего в то время широкое распространение политического мифа, но в контексте творчества Лескова использование этого мифа оказывалось связанным и с его общими размышлениями о судьбах христианства.

Протестантизм же в изображении Лескова – это христианство обескровленное, лишенное жизни, иссушенное рационализмом, а также засыхающая ветвь христианства. Подобное отношение к протестантизму нашло отражение в очерке «Великосветский раскол», посвященном деятельности в России английского проповедника лорда Редстока, а также косвенно и в образах немцев, возникающих на страницах произведений писателя, ибо особенности немецкого менталитета (в оценке Лескова излишне прагматичного и узкого⁷) воспринимались им отчасти как следствие влияния протестантской культуры.

Кстати основание для подобной интерпретации темы в значительной мере дали Лескову впечатления от поездок в Латвию и Эстонию, общение с балтийскими немцами. Что же касается латышей и эстонцев, то Лесков видел в них народы, исторически тяготеющие к восточной ветви христианства, к русскому народу (5, с. 263).

Сразу следует оговориться, что отношение Лескова к протестантизму не было столь однозначным, как это прозвучало в приведенных выше рассуждениях, об этом еще будет сказано далее. Но и упомянутые тенденции определенно имели место.

Религиозная традиция, как уже было сказано, в понимании Лескова воспринималась в качестве благодатной почвы, способствующей произрастанию семян добра, от рождения заложенных в душе человека. Наиболее же благодатной почвой, сохранившей в себе в наибольшей полноте опыт богопознания, для него оказывалась хранимая русским народом восточно-христианская православная традиция. Однако, как полагал писатель, одной лишь ее недостаточно, — и русский народ в связи с этим отнюдь не виделся Лескову «народом избранным». Славянофилом Лесков по своим убеждениям не был. Наоборот, мало кем из русских писателей было сказано, наряду с высокой оценкой, столько же жестких слов о складе и устоях русской жизни, как это было сделано Лесковым (особенно резким по тону в этом отношении является его очерк «Загон»).

Развивая далее приведенный здесь образ, можно сказать, что для того, чтобы даже самая плодородная почва принесла плод, необходима живительная влага. Такой живительною влагой Лескову виделось религиозное просвещение. Широко известны слова Лескова о том, что Русь была крещена, но не была просвещена, что *«христианство еще на Руси не проповедано»* (6, т. 4, с. 59). Слова эти не следует вырывать из контекста и понимать исключительно в духе осуждения, как утверждение того, что в России была принята лишь лишенная содержания внешняя форма христианства. Форма, как отмечалось, уже сама по себе не может быть абсолютно лишена содержания (подобно тому, как и уклад народной жизни, поведение русского человека в тех или иных обстоятельствах, а также особенности русской народной речи воспринимались Лесковым как внешнее выражение национального характера). Но одного лишь воспроизведения формы недостаточно для достижения полноты истины, когда дело касается целого народа и тем более человечества. Чрезмерная подчиненность форме и формализм несут в себе опасность вырождения подлинного религиозного чувства — такой поворот темы в творчестве Лескова особенно явно начинает ощущаться с середины 1870-х годов, более всего в пору создания «Мелочей архиерейской жизни» (резкое отрицание писателем «византийской рутинь»). Духовное же просвещение Лесков в первую очередь видел в рассудочном познании той нравственной истины, которая заложена в Священном Писании и практическом применении ее в жизни. И с этой точки зрения, несмотря на осуждение за отрыв от традиции, Лесков отдавал долг уважения протестантизму, именно за практическое отношение к христианской морали. В этом и заключается причина противоречивых, как может показаться, высказываний писателя о протестантизме, которые мы находим главным образом в его публицистике.

Такой практический подход к христианскому учению нашел отражение в небольшой, но достаточно важной для понимания религиозной позиции Лескова полемической заметке «О героях и праведниках», где он, противопоставляя праведность героизму, писал следующее: *«Героизм не лучшее и даже совсем неверное определение для характеристики людей святой жизни, ибо многие из святых не проявляли никаких признаков героизма — «бывали такие от природы» <...>, но святые отличались возвышеннейшими свойствами гораздо более высокого качества, именно — праведностью. Прожить из дня в день праведно долгую жизнь, не солгав, не обманув, не слукавив, не огорчив ближнего и не осудив пристрастно врага, гораздо труднее, чем броситься в бездну <...>. Герой может быть нечестив; праведник всегда сияет чистотою <...>, одна храбрость ненадежно защищает государство; между тем, как по словам Писания, «где умножаются праведники, там веселится народ». Вот почему и сказано, что «один праведник лучше тысячи грешников», хотя бы в числе последних были такие наисовершеннейшие герои, которые, например, даже способны говорить правду, не боясь терять дружбу. <...> Мы в меру чтим наших героев, но без меры выше их ставим праведников, ибо веруем, что при умножении праведников возвеселится народ» (3, с. 5).*

Это высказывание Лескова очень характерно. Тема «праведников» – людей, стремящихся жить по совести, «не солгав, не обманув, не слукавив», – основная в его творчестве. Начиная с самых ранних произведений, таковым всегда оказывается положительный герой Лескова.

«Прожить из дня в день праведно долгую жизнь, не солгав, не обманув, не слукавив, не огорчив ближнего и не осудив пристрастно врага» – это собственно и есть некоторая практическая программа жизненного поведения. Однако следует отметить, что это программа именно личного построения жизни, но не норма отношения к социальному служению. Идея социального служения также связывалась Лесковым с идеей истинно христианской жизни, неслучайно одной из существенных черт его героев-праведников оказывается бескорыстное служение окружающим людям. Однако, создавая образы своих героев, писатель, прежде всего, сосредотачивает внимание на их личных качествах. Его герои – люди особенные, не укладывающиеся в рамки обыденных жизненных представлений, своего рода юродивые. Их поведение в жизни является следствием их внутреннего содержания. С одной стороны, это весьма характерно для православного мирозерцания, фиксирующего внимание, прежде всего на личности, а не на общественном устройстве, ставящего на первый план личное спасение души, через что и открывается путь к изменению мира. В какой-то степени приведенные выше слова Лескова из его упомянутой полемической заметки пересекаются с известной формулой весьма почитаемого русского святого Серафима Саровского: *«Стяжи Дух мирен, и тогда тысяча душ спасется около тебя»* (2, с. 100), но, несмотря на внешнюю схожесть идей, здесь заметна и существенная разница. Если в основе формулы Серафима Саровского лежит характерная для православного мироощущения идея мистического преображения человеческой личности, то в основании концепции Лескова лежит идея сохранения природных свойств человеческой души. Как мы уже отмечали, здесь определенно заметно влияние Тертуллина, но, думается, восприятие цитированной тертуллиановской

формулы в свою очередь для Лескова было подготовлено и оказывалось своего рода «христианизацией» весьма распространенной в то время в русской общественной мысли концепции, идущей от Ж.-Ж. Руссо, об изначально благой природе человека.

С точки зрения изначально благих и в то же время, в понимании Лескова, истинных христианских основ человеческой личности, сохраненных в невинных душах его праведных героев, писатель критикует окружающую современную ему социальную действительность через создание отстраненной картины построенных на ложных положениях и ставших нормой человеческих отношений. При этом в концепции христианского учения Лескова утраченным оказывается весьма существенное для традиционных христианских представлений учение о поврежденности человеческой природы первородным грехом, в результате чего от рождения в человеческой душе наряду с добрыми началами уживаются одновременно и семена зла.

Концепция человеческой личности Лескова в своих основаниях сближала его с философскими взглядами Льва Толстого, на которого, как известно, большое влияние оказали идеи Ж.-Ж. Руссо. В 1880-е – 1900-е годы в творчестве Толстого эти идеи также приобрели своего рода «христианскую» окраску. В последний период своего творчества Толстой склонен был видеть в нравственных заповедях христианства именно инструмент к возвращению человека к изначальному природному идеальному нравственному состоянию. Эта концептуальная близость, помимо обычно отмечаемого их общего критического отношения к современной им окружающей социальной действительности и официальной религии, закономерно вела к сближению Лескова и Толстого во второй половине 1880-х годов. С конца 80-х годов Лесков практически перестает апеллировать к церковной традиции, понимая под христианством исключительно практическое нравственное учение. Переход к казался бы новому мировоззрению оказывался по сути лишь перестановкой акцентов в прежней системе ценностей. Если ранее доминировала религиозная традиция, а практическая сторона христианского учения считалась сопутствующей и в значительной степени производной, то теперь именно она выдвигается на первый план. Отрицательные же высказывания Лескова в отношении Православной Церкви, прозвучавшие особенно резко в его письмах последних лет жизни (6, т. 11, с. 528–529), в значительной мере определялись влиянием Л. Толстого.

Примечания

- ¹ Подробнее об особенностях эволюции религиозных взглядов Лескова в связи с отношением его к Православной Церкви см.: Сидяков Ю.Л. 1982.
- ² В большинстве произведений Лескова этот мотив присутствует косвенно, реализуясь в образах героев, но он может быть акцентирован и непосредственно, например, в связи с образами праведных архиереев в «Мелочах архиерейской жизни» (Лесков Н.С. 1956–1958, т. 6, с. 450).
- ³ См., напр., в цитируемой ниже его заметке «О героях и праведниках».
- ⁴ См., напр., посвященный Лескову обширный очерк М. Дунаева (Дунаев М.М. 1998, с. 382–526).

- ⁵ В этом отношении оказывается весьма характерным вполне сочувственное описание Лесковым в автобиографической заметке особенностей религиозности своего отца: «<...> ездил в церковь редко и не исполнял никаких обрядов, кроме исповеди и святого причастия, о котором я, однако, знал, что он думал. Кажется, что он “творил сие в Его (Христа) воспоминание”» (Лесков Н.С. 1956–1958, т. 11, с. 11).
- ⁶ Эта тема, отчасти, нашла отражение и в упоминавшемся уже рассказе «На краю света» в противопоставлении русской иконы западной религиозной живописи (Лесков Н.С. 1956–1958, т. 5, с. 455). Не следует воспринимать как противоречащую прозвучавшему здесь утверждению приведенную выше в прим. 5 цитату из автобиографической заметки, описывающую особенности религиозности отца Лескова. Здесь же рядом с не меньшим сочувствием описывается совершенно традиционная религиозность матери. Да и в связи с отцом, когда речь идет об «обрядках», в большей мере имеется в виду отсутствие мистического чувства, нежели полная оторванность от собственно православной традиции, ибо чуть дальше о том же отце говорится еще и следующее: «Чудес не любил и разговоры о них считал пустыми и вредными, но подолгу малывался ночью перед греческого письма иконою Спаса Нерукотворенного и, гуляя, любил петь: “Помощник и покровитель” и “Волною морскою”» (Лесков Н.С. 1956–1958, т. 11, с. 11).
- ⁷ См., напр., его рассказ «Колыванский муж».

ЛИТЕРАТУРА

1. Дунаев М. М. (1998) *Православие и русская литература*. Ч. 4 Москва: Христианская литература.
2. *Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского*. (1993) Кн. 5, ч. 1. Издание Введенской Оптиной Пустыни.
3. Лесков Н. С. (1881) *О героях и праведниках*. Церковно-общественный вестник. № 129.
4. Лесков Н. С. (1996) *О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам*. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 3. Москва: Терра.
5. Лесков Н. С. (1883) *Русские деятели в Остзейском крае: Свои и чужие наблюдения, опыты и заметки*. Исторический вестник. № 11–12.
6. Лесков Н. С. (1956–1958) *Собрание сочинений в 11 т.* Москва: Гос. изд-во художественной литературы.
7. Сидяков Ю. Л. (1982) *Н. С. Лесков и духовно-судебная реформа*. Finitis duodecim lustris. Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллинн: Ээсти раамат.
8. Толстой Л. Н. (1983) *Собрание сочинений в 22 т.* Т. 16. Москва: Художественная литература.
9. Флоровский Г. (1937) *Пути русского богословия*. Париж.
10. McLean H. (1977) *Nikolai Leskov. The Man and His Art*. Cambridge (Mass.).
11. Muckle J. Y. (1978) *Nikolai Leskov and the “Spirit of Protestantism”*. Birmingham.

Kopsavilkums

Šajā rakstā tiek pētīta N. Ļeskova reliģisko uzskatu specifika. Radošā mūža garumā šie uzskati mainījās: 19. gs. 60. gados un 70. gadu pirmajā pusē viņš ir dedzīgs pareizticības apoloģēts, bet 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā rakstniekam kļūst tuvas Baznīcas atjaunošanas kustības idejas, kuras radās līdztekus 60. gadu sociālajām

reformām, un visbeidzot mūža nogalē viņa reliģiskie uzskati lielā mērā sakrita ar Ļ. Tolstoja mācību. Taču pats šo ideju pamats, priekšstats par īsteno kristietību ir izveidojies jau pašā daiļrades sākumā un tikai nedaudz tika koriģēts vēlāk. Balstoties uz Tertulliāna pazīstamo apgalvojumu “dvēsele ir dzimusi kristiete”, Ļeskovs radīja savu tēlu pasauli saskaņā ar priekšstatu par cilvēka sākotnējo labestību un it kā ignorējot kristietībai tik svarīgu priekšstatu par ciltstēva grēka liktenīgo iespaidu uz cilvēka dabu. Tai pašā laikā, varbūt izņemot daiļrades pēdējo posmu, ārkārtīgi lielu nozīmi Ļeskovs piešķir pareizticīgai tradīcijai. Saskaņā ar rakstnieka pārlicību tieši tradīcija veido tautas dzīves/sadzīves modeli un kļūst par tās pārmantojamo garīgo pieredzi, kura lielā mērā papildina Svētajos Rakstos fiksēto doktrīnu. Šajā rakstā tiek analizēti Ļeskova daiļrades dažādo periodu darbi, arī tie, kuri tematiski saistīti arī ar Latviju.

Atslēgvārdi: *N. Ļeskovs, reliģiskie uzskati, kristus mācība, cilvēka daba.*

Pareizticīgo Lieldienu tematika žurnālā *Перезвоньы* *Themes of Orthodox Christian Easter on the Pages of the* *Magazine “Perezvoni”*

Natalja Kononova

Latvijas Universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Rusistikas un slāvistikas nodaļa
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: *bondi@inbox.lv*

Esmu iepazinusies ar žurnāla *Перезвоньы* 43 numuru saturu. Tie tika izdoti Rīgā no 1925. līdz 1929. gadam. Žurnāli ir pieejami Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas Misiņa bibliotēkā. Žurnāla Literatūras nodaļas redaktors bija Boriss Zaicevs. Viņš ir arī astoņu tekstu, tai skaitā stāsta „Vieglā nasta” (*Легкое время*), autors. Es pievērsīšos žurnāla 19. numuram (1926), kurš gandrīz pilnībā (ieskaitot arī dažus pielikuma tekstus) ir veltīts pareizticīgo Lieldienām un tātad arī sakrāliem tēliem: Dievam, brīnumam, krustam, Kunga eņģeļiem, Klusajai nedēļai. Šajos tekstos pareizticīgā baznīca – Dieva nams – vienmēr ir saistīta ar Dieva ideju; garīgo, ideālo, sakrālo telpu. Tekstu autori aktualizē saskarsmi ar Dievu, sakrālo pasauli, kuras jēga ir cilvēka pestīšanā, jo pats Pestītājs, ierodoties dievnamā, svētī to, norādot, ka Dieva nams ir Lūgšanu nams, patiesa svētnīca, kurā cilvēks savienojas ar Dievu.

Aslēgvārdi: žurnāls, sakrālie tēli, svētā nakts, Kristus, krusts, eņģelis, baznīca, ola, reliģija, Dievs, Lieldienas.

Deviņpadsmitajā numurā ir iekļauti četri poētiskie teksti: A. Čornija (Aleksandra Glikberga) „Liieldienas Gatčīnā” (*Пасха в Гатчине*), Olgas Dalmatovas „Kristus Augšāmcēlies” (*Христос Воскресе*), Ļubovas Stoļicas „Raudu dziesmas” (*Заплачки*) un Georgija Adamoviča „Divi dzejoļi” (*Два стихотворения*). Iekļauti arī šādi prozas darbi: N. Mišejeva „Svētku svētki” (*Праздник праздников*), jau pieminētais B. Zaiceva stāsts „Vieglā nasta” (*Легкое время*), J. Čirikova „Līgava” (*Невеста*), K. Baļmonta „Bīstamā stunda” (*Острый час*), A. Remizova „Ādama vārds” (*Слово Адама*) un „Tavam Krustam” (*Кресту Твоему*) no grāmatas *Страды мира* („Pasauls raža”), P. Koževņikova emigrācijas stāsts „Lūgtais brīnums” (*Просимое чудо*), N. Berežanska vēsturiski etnogrāfiskais tēlojums „Klusā nedēļa” (*Вербная неделя*), kas veltīts Klusajai nedēļai, un, visbeidzot, V. Ņikiforova-Volgina Liieldienu etiķe „Bērzu birzī” (*В березовом лесу*). Numurs ir ilustrēts ar divdesmit trīs ilustrācijām: A. Germaševa „Ciešanu nedēļa”, „Liieldienas frontē”, M. Villisa „Svētku zvanu skaņas katedrāles zvanu tornī”, A. Muratova „Kuļiņu iesvētīšana laukos”, O. Amosovas „Liieldienu rīts”, I. Gorjuškina-Sorokopudova „Atgriešanās no svētrīta”, N. Timoņenko „Liieldienu svētrīts”, Kuļikova „Kostromas meitene”, V. Makovska „Gastronomi”, B. Kustodijeva „Liieldienu nakts”, „Pie kapelas”,

„Apmeklētājs” (no sērijas „Krievzeme”), „Pie maiznīcas”, „Tirgū”, „Mācītājs”, „Ormanis”, „Pastaigā”, „Karuselī”, V. Pčelina „Pēc Lieldienu rīta”, S. Vinogradova „Pavasaris”, M. Dobužinska „Rītausma” un „Jāzepa no Arimatejas nams” un „Jēzus Kristus kapa ala” no Jana Stika panorāmas „Golgāta”. 19 ilustrācijās ir alūzijas par Lieldienu tēmu. Žurnāla pielikumā (divi numuri) „Bērnu stūrītis” iekļauti divi dzejoļi, kas cieši saistīti ar Lieldienu tēmu (K. Lukina „Lieldienu zvans” un A. Pļeščejeva „Pavasara dārzā”), un astoņi prozas darbi par Lieldienu tēmu: A. Luņina „Lieldienas senatnē”, Nikolaja Deržavina „Reba Jehuds”, N Bogdanova „Pirmais pavasara lietus”, V. Avenarius „Lāsīte”, Ļ. Tolstoja „Jermaks”, K. Meļņikova „Zaļā nedēļa”, J. Konovalova „Viens no pirmajiem krievu ceļotājiem”, „Pirmais krievu iespiedējs”. Pielikumā ir desmit ilustrācijas: A. Isupova „Lieldienu nakts”, Sarkanais laukums no Kiliona 1610. gada gravīras, N. fon Boola „Kremļa Marijas pasludināšanas baznīca”, J. Bēma „Ēd vesels”, „Uz Lieldienām”, V. Vasņecova „Krievzemes kristīšana”, M. Antokoļska „Jermaks”, A. Kiseļeva „Dzirnavnieks”, S. Vinogradova „Vasarā”, „Maskava – Pečatnij dvor”. Piecas no tām ataino Lieldienu tēlus un baznīcas simboliku.

1926. gada 19. numurs iesākas ar programmatisku darbu – manifestu, izglītojošu vēstījumu – N. Mišejeva eseju „Svētku svētki”. Šajā brīvās kompozīcijas neliela apjoma prozas sacerējumā autors, nepretendējot uz visaptverošu traktējumu un izmantojot sarunvalodas intonāciju un leksiku, pauž gan personiskas filosofiskas pārdomas un iespaidus par kristiešu Lieldienām, gan sniedz zinātnisku informāciju, balstoties uz enciklopēdisko vārdnīcu, lai popularizētu pareizticīgo Lieldienas – visu svētku svētkus:

«С тех пор, как появился на свете человек, зародился и вопрос о смысле жизни, о цели бытия. Этот вопрос – привилегия только человеческого сознания. Человек не может освободиться от этого вопроса, – в последнем себе находит выражение подлинная сущность нашего мышления. Нет вопроса о цели – нет и мышления. Нашли ли мудрецы ответ? Увы, наука, созданная ими заявила: «чем дальше мы продвигаемся в познании, тем ближе приходим к неисследованному». Это – слова Гете. Мучение пытливого духа, связанное с ними, прекрасно вскрывает трагедия Фауста: «И вижу все-ж, что не дано нам знания; изныла грудь от жгучего страданья!» Итак, «жгучее страданье» есть результат «незнания» цели» (Мишеев 1926, 566).

Kā uzskata N. Mišejevs, šis mokošais jautājums ir nesaraucjami saistīts ar esamību un savu izcelsmi rod tajā esības aktā, kura vārds ir nāve. Nebūtu nāves, – kas zina, varbūt nebūtu ne jautājuma, ne moku, ne ciešanu.

«Факт смерти, не что-либо другое придает такой печальный вид нашей культуре. Страх перед смертью, ненависть, злоба на эту смерть, от которой никак уйти нельзя, вот что и возмущало, и ослабляло, и даже заставляло проклинать жизнь, делать вызов существующему порядку и... искать, искать, где только можно, защиты от кошмара с его надоедливо-ужасной песней: «все, все проходит». В поисках за союзниками в борьбе со смертью человек обратился к самому себе, к глубинам своего духа. Он вызвал оттуда трех сестер: религию, науку и искусство» (Мишеев 1926, 566).

Stāsta autors akcentē kultūras kā providences nozīmi, kas satur nāves priekšvēstnešus – badu, aukstumu, nogurumu, slimības. Zinātnie ir konstatējusi nāves absolūto nepieciešamību, zinātnie ir paziņojusi, ka līdz ar zemes dzīves beigām izbeidzas jebkāda dzīve; ka nemirstība, dzīve pēc nāves – tā ir himera; zinātnie ir iesaistījusies nepārtrauktā cīņā ar reliģiju, iesējot cilvēka dvēselē skumju divējādību, savukārt reliģija ir kļuvusi par gandrīz galveno tēmu pasaules literatūrā. Un, par laimi, cīņā ar nāvi māksla savus spēkus ir apvienojusi ar reliģiju. Māksla ir radījusi varenus darbus, kurus radot cilvēks ir nostiprinājis savu uzvaru pār nāvi, nostiprinājis ar izaicinājumu savai dvēselei, ar augstiem ekstatiskiem pārdzīvojumiem, kad zūd bailes nāves priekšā. Visus savus spēkus reliģija ir veltījusi cīņai par uzvaru nāves baiļu priekšā, uzvarai pār nāvi. Neredzamais reliģijā ir kļuvis par redzamo mākslā. Pēc autora domām, ja nebūtu bijis Kristus ar savu jauno reliģiju, vēstures likteņi būtu bijuši citādāki, daudz traģiskāki, nekā varam vērot pašlaik.

«Христос и христианство явились в нужный момент истории человечества, представляя собой факт неизмеримой культурной важности, по сущности и значению своему граничащий с чудом. Такая победа христианства, обладавшего на первых порах ничтожными ресурсами для своего распространения, объясняется сущностью христианства, связанной с Воскресением Христа из мертвых, а следовательно, и воскресением, то есть утверждением вечной жизни всем Его последователям, иначе – победой над Смертью. Безгранично высокое моральное содержание христианства отвечало исконным требованиям человеческой души. Христос, победивший смерть, обещает такую же победу всем уверовавшим в него. Поэтому неудивительно, что почти с самых первых шагов своего развития и во всей дальнейшей своей истории христианство сделало Воскресение Христа центральным пунктом своего вероучения и самым главным своим праздником, называемым Пасхой» (Мишеев 1926, 567).

Ar Lieldienu tematiku saistītais N. Mišejeva teksts satur ziņas no enciklopēdiskās vārdnīcas. Lieldienas tika atzīmētas jau apustuļu laikā (taču tikai kā Kristus nāves atcere) un svinētas visos Austrumos nisana – ebreju gada pirmā mēneša – 14. dienā (marta beigās, aprīļa sākums), kad ebreji gatavoja jēru. Pēc baznīcas mācības, ebreju Lieldienu jērs ir Jēzus Kristus pirmtēls, tāpēc Svētajos Rakstos Jēzus tiek dēvēts par Dieva jēru, par Lieldienu jēru. Kā apgalvo baznīcas tēvi, 14. nisana dienā notika Kristus krustā sišana. Lieldienu nosaukums cēlies nevis no ebreju *pesah* – macas (Lieldienu maizes) svētki, bet gan, kā apgalvo Tertuliāns un Irinejs, no grieķu valodas vārda, kas nozīmē ‘ciest’. Macas svētki savukārt tiek atzīmēti par godu tam, ka ebreji brīnumainā kārtā izglābās no ēģiptiešu verdzības (*pesah* nozīmē ‘iziešana’, ‘žēlastība’), kā arī lai pieminētu to brīdi, kad eņģelis, redzēdams jēra asinis uz durvju aplodām, gāja tām garām, ebreju jaundzimušos žēlodams. Maca atgādināja ebrejiem, ka tiem jābūt tīriem, svētiem un brīviem no ēģiptiešu nešķīstības. Slēptā nozīmē – atainoja tīru garīgo dzīvi Jēzū Kristū. Lieldienu jērs – upuris Dievam – Jēzus Kristus pirmtēls. Dieva jērs, kas uzņemas visus pasaules grēkus un upurējas, lai glābtu visu cilvēci no grēka un nāves verdzības. Jēra upurēšana un baudīšana bija Jēzus Kristus ciešanu un nāves, Viņa miesas un asins prototipi Vissvētākajā Sakramentā (*Энциклопедический словарь* 1995, 308–310).

«С течением времени чествование страданий Христа и Его Воскресение соединились в два праздника: «Пасха крестного страдания» и «Пасха Воскресения». С обособлением церкви от иудейства восточный способ празднования Пасхи, вместе с иудеями 14 нисана, начал казаться не отвечающим существу великого события Евангельской истории. В церквях из язычников Пасха стала отождествляться только с Воскресением Иисуса Христа и никак не с страданиями Его. И если день страданий приходился на пятницу, как у евреев их Пасха, то день Воскресения отнесли на первый после полнолуния день воскресный. В результате возник большой спор между западными и восточными церквями, закончившийся в 325 году на Никейском соборе, постановившим, чтобы Пасха христианская праздновалась отдельно от иудейской и непременно в день воскресный, следующий за полнолунием. Однако лишь в пятом столетии название Пасхи стало усваиваться исключительно и везде празднику Воскресения Христова. С этого времени он и стал совершаться все торжественнее, получив название «Царь дней», «Праздник праздников», «Торжество из торжеств» (Мишеев 1926, 568).

Ar nedaudziem izņēmumiem Lieldienu dziesmas pieder Jānim Damaskietim. Tās ir dziļi poētiskas un pauž nebeidzamu prieku.

Ar Lieldienām saistītās tautas ieražas, ticējumi psiholoģiski ir izskaidrojami ar vēlēšanos paildzināt prieku, izpaust to jo spēcīgāk un tādējādi nostiprināt ticību galīgajai uzvarai pār nāvi.

Lieldienu svinēšana šajā esejā ir saistīta ar Lieldienu skūpstīšanos, apdāvinot citam citu ar sarkani krāsotām olām. Kā vēsta nostāsts, šī ieraža sākusies ar Svēto Mariju Magdalēnu, kura, stājoties imperatora Tibērija priekšā, devusi tam sarkani krāsotu olu un sveicinājusi: „Kristus augšāmcēlies!”

«Яйцо служит символом гроба и возникновения жизни в самых недрах его; окрашенное красной краскою, оно знаменует возрождение наше кровию Иисуса Христа. Можно красить и в зеленый цвет (это принято у южных славян, ибо издавна у славян зеленый цвет посвящается весне и считается эмблемой возрождения жизни)» (Мишеев 1926, 570).

N. Mišejevs apcer vienu no grūtākajām mākslas tēmām – Kristus augšāmcelšanās: *«Здесь должен быть показан Бог – человек, победивший смерть» (Мишеев 1926, 570).* Esejistiskā stāsta autors raksturo vienu no veiksmīgākajām gleznām par šo tēmu – I. Ižakēviča „Augšāmcelšanās”: *«Она очень церковна, «иконна» и в то же время художественна, как по своей композиции – так и по рисунку, содержанию, где тайна, власть, благоговение, смирение взаимно проникают одно в другое» (Мишеев 1926, 570).* N. Mišejevs secina, ka lielākā daļa gleznu, kas veltītas Lieldienu svinēšanai, ataino baznīcas sadzīvisko, ceremoniālo pusi reizēm vēsturiskā perspektīvā. Taču pats galvenais – visās formās mīt gars: ZEM ĀRĒJĀ CEREMONIĀLĀ APVALKA SLĒPJAS ĪSTENAS DZĪVES ATTIECĪBAS.

Komentējot mākslinieku darbus, kas radīti žurnālam *Перезвоны*, N. Mišejevs aktualizē tēmu par prieku, kas gūts, uzvarot nāvi, – cilvēces kultūras vienīgo un galīgo mērķi.

Pēc neskaidru pārdzīvojumu plūsmas, dažkārt pat pēc mistisku reliģiozu tiek-smju uzmirzdējumiem **Boriss Zaicevs** nonāk līdz patiesi dziļas dzīves atklāsmei,

kas sakņojas īsteni reliģiozā pasaules apjēgsmē. **Stāsts „Vieglā nasta”** vēsta par grūto emigranta dzīvi un atgādina par to, ka cilvēku var stiprināt ticība un Dieva providence. Šai domai ir velītā stāsta galvenā epizode, uz to tiecas visas vēstījuma sižetiskās līnijas. Stāsts uzrakstīts pirmajā personā; personāžs stāstnieks ir baltgvardu armijas pulkvedis, kurš pēc revolūcijas nokļuvis svešatnē, Marselā, kur viņš astoņus mēnešus strādājis par krāvēju uz dzelzceļa.

«Мне Марсель тяжело дался, Бог с ним. Немало я на своей спине разного добра перетаскал. Однажды даже кровь горлом двинула, с натугой, что ли... Нет, если бы не выбрался, с Божьей помощью – наверное, теперь не разговаривал бы тут... и в моих годах уж не так и к жизни рвешься, но семья, детишки: нет, помирать нельзя, стой столбом, ломи горбом, а только не поддавайся. В Марселе я всякого навидался, и не приведи Бог... Пьяные матросы, поножовщина и разврат в порту» (Зайцев 1926, 571).

Svešumā visgrūtākajā laikā pulkvedis atceras Ciešanu nedēļas vakaru. Kubanņas graudu izkraušana sāpīgi atsauc atmiņā tālo un vienlaikus tik tuvo Dzimteni, Krieviju – šī epizode ir nelielās miniatūras kulminācija.

«Вдруг сразу так тихо стало, наши все отступили..., все к зерну тянутся. А кто на колени стал, руку в мешок запускает, гладит... И молчали все. Шапки поснимали, только зернышки все ласкали, с руки на руку пересыпаем, а зерно, правду вам сказать, золотое. Теплое, янтарное зерно. Тут казак один кубанский наземь кинулся, носом в пшеницу в эту уткнулся, у самого на глазах слезы, все дышит, нюхает, не нанюхается. Ну, знаете, долго так вокруг стояли, народ бывалый, тертый, мало чего не видели, да, а тут... все что-то глаза утирали. Потом мы пшеничку эту самую, нашу рассейскую, на себе, конечно, таскали, все на тех же наших спинах – уж не очень ноне барских. Но и таскать легче было. Вот вам и загвоздка. Вес все тот же, силы те же, а бежишь, и только знаешь: это наша, матушка, родимая... И сколько натерпелись на родной земле, и сколько гнева, ненависти в сердце, ужаса, а тут вот как-то отошло, ну и душе стало полегче, освежительнее... Видно, это было «доброй вестью». Точно бы и нас вот, вовсе уж заброшенных, нагих и сырых, осенил крылом Ангел Господен, и святое Его перышко на нас упало» (Зайцев 1926, 572).

Kopš tām tālajām Lieldienām arī personāža liktenis izmainījies: *«Оно и сейчас нелегко, ну, кое-куда разбрелись, кое-как пристраиваемся, кто чем... И даже дети наши учатся» (Зайцев 1926, 572).*

Tāda, lūk, ir Dieva providence, kas dod ticību un spēkus dzīvei, un tā ir B. Zaiceva stāsta pamatideja.

Borisa Zaiceva „Vieglā nasta” sasaucas ar Ļ. Stoļicas „Raudu dziesmām” un P. Koževņikova stāstu „Lūgtais brīnums”, kas uzrakstīts emigrācijā. Emigrācijā vainas atzīšana bija reti sastopama parādība, tomēr bija. **Ļ. Stoļicas „Raudu dziesmas”** veidotas pēc folkloras apraudāšanas dziesmu, senkrievu daiļrunas mākslas žanra parauga, kurā apvienojas Svēto Rakstu, Bizantijas literatūras raudu dziesmu un folkloras raudu dziesmu tradīcijas.

Ой, родимая, ой, русская земля!

Припадаю ко стопам твоим моля!

Ты прости нас, кем ты кинута, кем брошена, –
 Раскатившихся, как малыя горошины
 Из золотого, из тяжелого стручка,
 По чужой земле, что ох, как! горька...
 Не отринь нас... (Столица 1926, 581).
 Ох, почто с тобой, Русь, не вместе я?
 Распрекрасная, та же самая
 Русь родимая, сторона моя... (Столица 1926, 582).

Revolūcijas radītās ciešanas un satricinājumi veicināja reliģiozu pacēlumu. Kā secina Boriss Zaicevs, tas nav nekas neparasts. Haosam, asinīm un nekrietnībai tika pretstāta harmonija, Baznīcas un Evaņģēlija gaisma. Emigranti Krievijas tēlā vēlējās redzēt Svēto Krievzemi. *«Само своеобразие русской святости запечатлено было в задушевном облике России»* (Дунаев 2004, 142). *«Истинный монастырь всегда радостен»* (Дунаев 2004, 156). Un domāts ne jau parasts, sadzīvīvs prieks, bet gan garīgs prieks: prieks par virzību uz Gaismu, balstīts uz neredzamu un paš-aizliedzīgu darbu. Prieks tiek pretstāts grūtsirdībai. Patiesa dzīvesprieka pamatā ir pazemība – pareizticībā tā ir izsenis zināma patiesība. Vārda meistariem gan dzīvē, gan mākslā bija svarīgi apjaust nozīmīgāko garīgo pamatvērtību – pazemības, Providences gribas pieņemšanas un Gaišā prieka – nesaraujamo saiti. *«Смирение побуждает к приятию Промысла Божия, приятие же – к молитве и благодарности, и все вместе – к радости духовной»* (Дунаев 2004, 158).

P. Koževņikova stāstā „Lūgtais brīnums” „Dieva izredzētā” (*Божья избраница*), „laimīgā bagātniece” (*счастливица-богачка*) patvērumu no „bez-rūpīgās emigrācijas dzīves” rod sapņos par Krieviju, metaforiski izsakoties, „sūtot Dievam telegrammu” (*Кожевников 1926, 590*).

«Было видно, что между ней и Богом как бы непрерывность отношений. Каждую минуту своей жизни она думает о Боге, о нем помнит. И через каждые две-три минуты шлет Ему мысленные депеши: то просит о прощении («Я же не ропщу, ты сам видишь и знаешь»), то просит не наказывать ее за минуту малодушия, то благодарит Его за доброту, то просит помолиться о чуде» (*Кожевников 1926, 591*).

Un kā balvu Dievs viņai sūta sapņus par Krieviju.

«Я спросил: «Какие сны?» – Вот этого я вам сказать не могу. Чувствую, что мне сказать запрещено. Скажу вам только, что вижу я Россию, Россию будущую, какую, верно, ей суждено быть» (*Кожевников 1926, 591*).

J. Čirikova stāstam „Līgava” caurvijas brīnuma kā Lieldienu atribūta motīvs. Tieši Lieldienās notiek satikšanās ar kādreiz mīlētu, liekas, uz visiem laikiem pazaudētu meiteni, līgavu: *«Земля и небо ждут огромного радостного чуда – Воскресения Христа из мертвых...»* (*Чуриков 1926, 576*).

Tekstā skaidri tiek atspoguļota binārā opozīcija augšā–lejā. Lejā ir egoisms, lepņība, jaunības maksimālisms, egocentrisms, iedomība, drūma vilšanās, politika, cietums, mīļotās zaudējums. Augšā ir cerības uz laimi, negaidīts prieks, mīlestība, līgavas atkalatgūšana, brīnums. Viņi izšķīrās Lielajā ceturtdienā un pēc pieciem

atšķirtības gadiem caur mokām un ciešanām, piedodot apvainojumus un aizmirstot aizvainotas mīlas ciešanas, atkal atrada viens otru.

«Моя душа обожглась, и затрепетала словно воскресшим чувством неодолимого тяготения к сидевшей за решеткой девушке... Огромное радостное чудо свершилось в моей жизни. Я ходил из угла в угол своей камеры в каком-то мистическом экстазе и пел «Христос Воскресе!» Сразу слетел с меня юношеский атеизм... и девушка в сверкающем белом платье чудилась посланником воскресшего Христа, ангелом в белом сиянии. Уверовал я в пророческие видения, в посылаемые свыше сны и чудеса... Уверовал и в воскресение, казалось, умершей и похоронившей любви своей. И не было в эти дни на всей земле человека счастливее меня, арестанта одиночной камеры» (Чириков 1926, 579).

Viņu jūtas atdzima Lieldienās, kad *«Христос воскрес из мертвых! Смертью смерть попрад и сущим во гробех живот даровал» (Чириков 1926, 577).*

Alekseja Remizova stāsts „Tavam Krustam” vēsta par Golgātā krustā sisto Jēzu Kristu. Stāsta kontūras veido baznīcas leksika, lūgšanas, sakrālā semantika, evaņģēliju leģendas un līdzības (par eņģeli, kurš nepārkāpa Dieva likumu, Viņa Vārdu, Viņa gribu, taču tā arī nespēja apdzēst mīlestības liesmu pret Viņu). Mīlestības liesma izšāvās iz eņģeļa rokām, viņš meta šķēpu no Krusta zemes tumsībā. Trāpīja šķēps dievnāmā, uz pusēm pārplēsa eņģelis kapetazmu, priekškaru, kas apslēpa cilvēka dēliem liecību par ciešanām un krustu: redzēt un saprast. Leģendas par eņģeli evaņģēliskais kods sasaucas ar lūgšanām, kas sasaucas ar evaņģēliskām vērtībām un pašu Evaņģēlija tekstu, Dieva likumu: *«Милостивее Господи, помилуй мя падшего!» (Ремизов 1926, 587). «Слава долготерпению твоему, Господи! Силы небесные, девять чинов – ангелы, архангелы, начала, власти, силы, господствия, престолы, херувимы, серафимы – от неба небес, от престола славы, лестницей, сходя и восходя, предстояли Ему. И мертвецы, восстав из гробов, ...кланялись спасительным страстям Его» (Ремизов 1926, 587).*

A. Remizovs, iekļaujot stāstā Evaņģēlija tekstus par Kristu, kas uzvarējis nāvi, parnāk veiksmīgu daiļliteratūras teksta un reliģiska teksta apvienojumu.

«В тот час воззвал Христос, благословляя отца, предал дух – едиnorodный сын, великого света ангел» «Слово Божие – смертью на смерть наступив» (Ремизов 1926, 588).

V. Nikiforova-Volgina Lieldienu etīde „Bērzu birzī” ir veltīta Borisam Zaicavam un vēsta par vectēvu Sofronu un mazdēliņu Pēteri, kuri dodas uz Gaišo Rīta dievkalpojumu baznīcā, ko nodedzinājuši boļševiki un kur nemana ne svētbiļžu lampiņu, ne garīdznieku, ne kristīgas dvēseles. Tik sagrautais dievnams, tik Dievs un zvaigznes, un bērzi... Arī šī stāsta kontūras veido sakrālie tēli: brīnums, svētā nakts, Kristus, kas augšāmcēlies. *«Кресты снимали, поборников веры умучили, церкви сожгли, отпели старцы, отиуришала Русь лапотная, отиештала Русь сказки прекрасная, «Вечная память, вечный покой», «Глядел дед Софрон на звезды и плакал» (Никифоров-Волгин 1926, 595).* Šai kontekstā baznīca nav tikai sociokulturāla pēcrevolūcijas laika identifikācijas zīme, bet arī sakrāla kristīgas dvēseles zīme. Tā ir baznīca, kas pestī cilvēka dvēseli, baznīca, pēc kuras ilgojas un kuras klātbūtne ik brīdi jūtama svētajā virtuālajā realitātē.

Žurnāla pielikumā tiek sniegta izglītojoša informācija par K. Luņina „Lieldienām senatnē”; N. Deržavina stāstā „Reba-Jehuds” – par namdara dēlu Jāzepu no Nācabetes, viņš uzvarēja nāvi un Lieldienu priekšvakarā izcīnīja uzvaru pār īstenticīgu jūdu un kvēlu Mozus likumu sargātāju – farizeju Rebu-Jehudu. Stāsts nepārprotami sasauca ar Evaņģēlija mītu par Jūdas nodevību.

«Его слушали. Горе превращалось в радость, слезы – в улыбку. Это было пришествие на землю всеобщего утешения» (Державин 1926, 6).

Lieldienu tematika un ar to saistītie tēli žurnāla numurā sastopami A. Čornija (A. Glikberga), G. Adamoviča, O. Dalmatovas un K. Luņina poētiskajos tekstos.

A. Čornija dzejolis „Lieldienas Gatčinā” veltīts A. Kuprinam, un tajā skan pozitīvas konotācijas: *«уютом, веселыми голосами, беспечными днями, зеленым пухом апреля, яркой весной, индейкой, просторным столом, оранжевым мускатом. Черемухой в цветку, ромом» (Черный 1926, 572)*, tāpat kā K. Luņina dzejolis „Lieldienu zvans”: *«могучий звон, торжественный и красный, всю душу возвышает он, радостно вся Русь дрожит, слышится с небес: «Христос Воскрес! Воистину Воскресе!» (Лунин 1926, 1)*. Arī A. Pļeščejeva „Pavasara dārzā” ir alūzijas par Lieldienu tēmu – Lieldienas vienmēr ir pavasarī – *«И душа благодарная чует здесь присутствие Бога во всем» (Плещеев 1926, 4)*. Tādas pašas pozitīvas, sajūsmas pilnas konotācijas piemīt Olgas Dalmatovas dzejolim „Kristus augšāmcelies”:

Христос Воскресе! Вновь звучит...
 В церквах торжественные клиры
 Поют: «Воскресла радость миру»...
 И солнце вешнее горит...
 И, погасив печалей пламень, –
 Я встречу радостную весну... (Далматова 1926, 574).

Ar Lieldienu tematiku saistītais Dieva tēls un cilvēkā noslēpumaini mītošā Dieva svētība sastopama G. Adamoviča „Divos dzejoļos”:

Как будто какое-то солнце над нами встает,
 Как будто над нами последнее облако мает,
 И где-то, за гранью почти уж раскрытых ворот
 Один только свет бесконечный и белый сияет (Адамович 1926, 589).

Poētiskajos tekstos netieši ir attēlota telpiskā vertikāle, tiecība uz debesīm, zvaigznēm, garīgumu, domu tīrību; Dieva eksistence tiek atzīta kā esamības augstākā jēga. Reliģiozi apgalvojumi parādās tikai ar subjektivācijas nosacījumu. Autora pozīcija sakņojas idejā par Labo kā kosmisku jēdzienu.

Pareizticīgo Lieldienu tematikai veltīto tekstu naratīvais šķērsgriezums ir aplūkojams tādos jēdzienos kā mīlestība, pienākums, lēnprātība, pazemība, līdzcietība, garīga degsme, Augstās dzīves aicinājums, prieks un uzvara pār nāvi. Baznīcas tēlam raksturīgas atšķirīgas konotācijas. Tas parādās gan kā sociokulturāla identifikācijas zīme, kā pilsētas ainavas sastāvdaļa, gan arī kā grēku izpiršanas vieta, telpa, kur lūgties un rast saskarsmi ar Dievu – tāpat kā sakrāla zīme.

1926. gada žurnāla *Перезвоны* 19. numurā publicēto tekstu garīgā vērtība neraisa šaubas. Šī vērtība vispirmām kārtām sakņojas iespējā iegūt īstenu dzīves pamatu, kurš palīdz cilvēkam pārvarēt grūtsirdību, nelaiemes, dzīves drāmas; gaiši un mierīgi pieņemt visu, ko sūta liktenis, jo it visā jāsaņem Dieva providence – virzīt mūsu dzīvi uz labklājību. Turklāt jāatceras, ka «христианство не есть лекарство от душевных тревог, когда сам человек не приложит сил к следованию вере. Промысел Божий осуществляется в синергии, в сотрудничестве человека с Богом» (Дунаев 2004, 135).

LITERATŪRA

- Адамович Г. (1926) Два стихотворения. *Перезвоны*. № 19, с. 589. Рига: Саламандра.
- Бережанский Н. (1926) Вербная неделя. *Перезвоны*. № 19, с. 592–593. Рига: Саламандра.
- Далматова О. (1926) Христос Воскресе. *Перезвоны*. № 19, с. 574. Рига: Саламандра.
- Державин Н. (1926) Реб-Иегуда. *Перезвоны*. № 19, с. 5–7. Рига: Саламандра.
- Дунаев М. (2004) *Православие и русская литература*. Кн. 2, ч. 6. Москва: Христианская литература. При содействии «Святая Гора».
- Зайцев Б. (1926) Легкое бремя. *Перезвоны*. № 19, с. 571–572. Рига: Саламандра.
- Кожевников П. (1926) Просимое чудо. *Перезвоны*. № 19, с. 589–592. Рига: Саламандра.
- Лунин К. (1926) Пасха в старину. *Перезвоны*. № 19, с. 2–3. Рига: Саламандра.
- Лунин К. (1926) Пасхальный звон. *Перезвоны*. № 19, с. 1. Рига: Саламандра.
- Мишеев Н. (1926) Праздник праздников. *Перезвоны*. № 19, с. 566–571. Рига: Саламандра.
- Никифоров-Волгин В. (1926) В березовом лесу. *Перезвоны*. № 19, с. 594–595. Рига: Саламандра.
- Плещеев А. (1926) В саду весною. *Перезвоны*. № 19, с. 4. Рига: Саламандра.
- Ремизов А. (1926) Кресту Твоему. *Перезвоны*. № 19, с. 586–588. Рига: Саламандра.
- Столица Л. (1926) Заплачки. *Перезвоны*. № 19, с. 581–582. Рига: Саламандра.
- Черный А. (1926) Пасха в Гатчине. *Перезвоны*. № 19, с. 572–573. Рига: Саламандра.
- Чириков Е. (1926) Невеста. *Перезвоны*. № 19, с. 574–581. Рига: Саламандра.
- Христианство. (1995) Пасха. *Энциклопедический словарь в 3-х томах*. Том 2. Москва: Большая Российская энциклопедия.

Summary

The article is devoted to the themes of Easter in the magazine “Perezvoni” and analyses the creative work (prose and poetry) of B. Zaycev, N. Misheev, L. Stolica, A. Remizov, V. Nikiforov-Volgin, A. Chernyi, G. Adamovich and others, as well as the significance of Easter. The goals of the article are to shed light on the peculiarities of the works and to analyse the text.

There is no doubt about the spiritual value of the texts devoted to Easter published in the 19th volume of the magazine “Perezvoni” in Rīga in 1926. It is finding where the true support lies that helps a person in his/her life: that which helps to overcome

melancholy and misery, calmly accept everything that is sent upon us, for one should see divine providence in everything. However, one should remember that “Christianity is not a remedy for the unrest of a soul when one does not give any effort to follow the faith oneself. Divine providence is accomplished in synergy, in collaboration of a human and God.”

Keywords: *magazine, Perezvoni, Easter, Christianity, God, cross, the passionate week, church, religion, angel, creative work, prose, poetry.*

Ķermenis 20.–30. gadu literatūras un teoloģijas diskursā¹

Representation of the Body in the Literary and Theological Discourse of the 20s and 30s

Valentīna Špune

E-pasts: spune@navigator.lv

Mana pētījuma priekšmets ir ķermeņa reprezentācija literatūras un teoloģijas diskursos 20.–30. gados Latvijā. Priekšmeta analizē es ierobežojos ar dažiem literatūras un teoloģijas modeļiem un nedaudziem klasiskā modernisma autoru darbiem. Analīzei izvēlētas dominējošākās mākslinieciskās figūras Aleksandra Čaka, Jāņa Medeņa, Pāvila Rozīša, Annas Brigaderes, Jāņa Sudrabkalna, Birutas Skujenieces, Andreja Upīša literārajos un teorētiskajos tekstos, tostarp tiek apskatīti arī pirms 1920. gada tapušie Friča Bārdas problēmraksti, jo tajos izteiktās laikmetiskās prognozes aktuāli rezonē ar apskatāmā perioda problemātiku. Ķermeņa problēmas analizē teoloģijas diskursā es orientējos uz Paula Dāles, Kārļa Kundziņa, Alberta Freija konceptuālākajām tēzēm.

Uzmanība netiek fokusēta uz atšķirībām noteiktos literatūras virzienos. Kontrastējošie momenti *ķermeņa kategorijas* koncipēšanā veido darba metodisko pamatu un avotu. Diskursa analīzes pamatpieņēmums ir valodas struktūras un signifikanti, to centrālā loma subjekta pašuztvērums veidošanā. Ar to saistīta darba metodiskā komplikācija, jo analizē iesaistīti literārie un teoloģiskie izteikumi, kas būtiski atšķiras. Pētījumā mēģināts noteikt divu diskursu hipostāzisko atspoguļošanas noteiktā (mākslinieka) uztverē, priekšstatos, (religiskajā) pārliecībā, kas veido noteikta laikposma saturu. Pētījuma uzdevums ir rekonstruēt vienojošus kritērijus mentālajās un sociāli-semantiskajās (jēgas-nozīmes) struktūrās. Pētījuma robežas iezīmē jautājumi, kas orientēti uz filosofisku, teoloģisku, estētisku diskursanalītisku jēdziena ‘ķermenis’ analīzi. Analizētais materiāls – tekstos fiksētie tradicionālie teoloģijas jautājumi un diskusijas, kas attiecināmi uz ķermeņa problēmu; literārie darbi; zinātniskie atklājumi un hipotēzes – tiek izmantots, lai uzrādītu un analizētu cēloņus t. s. ‘jaunajai situācijai’, kad “Eiropas pasaules uzskats sāk pārdzīvot jaunu krīzi” (Kārlis Kundziņš). Izvēlēto literāro un teoloģisko tekstu analīze liek secināt, ka literatūra, māksla un teoloģija 20.–30. gados īpašā veidā reaģē uz šo krīzi un ka šo reakciju implicē arī ķermeņa problemātika.

Atslēgvārdi: literārie un reliģiskie izteikumi; diskurss; reprezentācija; (de)formācija; normatīvs, fatāls, frigidš, sociāls, rakstnieka-, dēmonisks ķermenis; ķermeņa krīze; dzimumkonstelācijas; institucionalizētā seksualitāte.

“Vispār jaunavas tīk man ne ar dvēseli savu
vai brīnišķu klasisko seju,
Bet ar stāvu, ar ķermeni visu un ar ķermeņa kustību
dzeju” (Čaks (1924, 309) 1991), –

¹ Raksts nav literāri rediģēts un ir publicēts autores redakcijā.

tā Čaks 1924. gadā sacerētajā un visam 20.–30. gadu periodam par programmatisku uzskatāmajā dzejoļi “Asja” “definē” dzejas mākslas estētiskos kritērijus, tēlotais sievietes ķermenis un ķermeņa kustības reprezentē jaunu *skaitā* jēgu. Arī Friča Bārdas ap 1910. gadu izteiktie atzinumi vērtējami kā programmatiski atzinumi, taču pretēji Čakam viņš, paliekot romantisma estētikas ietvaros, meklē atpakaļceļu no ķermeņa pie dvēseles: “Mūsu laikmetam ir bailes no cilvēka dvēseles”, “cilvēks ir pats savu dvēseli nokāvis” kā Kains, tomēr “gars pieteic cīņu matērijai” un romantisms “meklē dvēseli un dvēselisko” (Bārda 1938, 9; 12; 14). Bet romantiskā varoņa gara meklējumos, kā secina Zenta Mauriņa, “Vakareiropas neveselīgais modernisms uzvar Zemes dēlu” (Bārda 1938, LXIV). Minēto konfliktējošo nostādņu kontekstā, kas eksplīcē paradigmas maiņu Rietumu kultūrā un mākslā un kas saistīta arī ar izmaiņām teoloģijas, filosofijas un dabaszinātņu diskursos, atrodam reliģijas filosofa Paula Dāles lojālo skaidrojumu attiecībā pret pārprasto teoloģisko ķermeņa konceptu: tas ir pārpratums, ka kristietība “apspiežot dzīves prieku, noliedzot pasauli, nomācot miesu askētisma valgos” (Dāle 1962, 153), tieši otrādi, kristietība “nebūt neskatās ar nievām uz miesu”, bet kā uz Svētā Gara mājokli (Dāle 1962, 139). Lai detalizēti analizētu paradigmātisku izmaiņu saturu saistībā ar izmaiņām ķermeņa uztvērumā pilnībā, būtu nepieciešama visa Rietumu cilvēka *ķermeņa vēstures* rekonstrukcija, kas raksta formā būtu neiespējami, un tas nav arī mūsu uzdevums.

Nesim tikai vērā, ka *ķermeņa vēstures* sākums meklējams antīkajā filosofijā un mākslā un ka visa Eiropas kultūra ir caurvīta ar dihotomisko gara-matērijas konceptu debatēm, kas implicē daudzu bināru attiecību modeļus, kā forma-matērija, ķermenis-dvēsele, vīrišķs-sievišķs, subjekts-objekts, ķermenisks-aķermenisks/dvēselisks, ģimene-sabiedrība.

Uzskatāmi klasiski dihotomiskā gara/formas-matērijas un ķermeņa-dvēseles relācijā notikušo un notiekošo intensīvu pārorientāciju uz materialitāti/ķermeniskumu 20. gs. 20.–30. gados demonstrē latviešu literātu, filosofu un teologu uzdotie jautājumi un atbildes. Uz jautājumu “Kas ir cilvēks?” atbildes dotas atkarībā no tā, cik skeptiski uztverta cilvēka binārā konstitūcija sociokulturālajā, politiskajā un metafiziskajā situācijā. Dāle, piemēram, atbild, ka cilvēks ir “dvēseles un miesas dzīva funkcionāla vienība”, kurā nevajadzētu pārāk lielu lomu piedēvēt miesas funkcijai, uzbūvei, afektācijām, kā to darījis Dekarts (Dāle 1932, 129; 1962, 173/174). Bārda, savukārt, uzsver cilvēka gara prioritāro lomu: gars “nezaudēdams savu suverenitāti, redz visas matērijas nepilnības” (Bārda 1938, LXI).

Šī raksta ietvaros mēs apskatīsim tikai dažus no minētajiem modeļiem, ierobežota būs arī klasiskā (individualizētā un emancipētā) latviešu modernisma autoru (Aleksandrs Čaks, Jānis Medenis, Pāvils Rozītis, Anna Brigadere, Jānis Sudrabkalns, Biruta Skujeniece, Andrejs Upīts), kā arī māksliniecisko figūru un konceptuālāko atziņu izvēle viņu literārajos un problēmraakstos, īpaši tajos, kas aktualitātes vai prognozes formā būtiski atklāj *ķermeņa debates* spilgtākos *pro* un *contra* argumentus. Jautājums netiks fokusēts uz literatūras teorijas jomu. Mēs pievērsīsimies kontrastējošiem momentiem *ķermeņa kategorijas* analīzē: vīrišķajam/garīgajam/bezķermeniskajam/noformētajam/aktīvajam/radošajam subjektam un sievišķajam/ķermeniskajam/noformētajam/materiālajam/pasīvajam subjektam, kas arī veido pētījuma metodisko pamatu un avotu. Analizējot ķermeņa problēmu

teoloģijas diskursā, mēs orientēsimies uz teologu Kārļa Kundziņa, Alberta Freija un reliģijas filosofa Paula Dāles konceptualākajām tēzēm. Raksta metodiskā komplicētība saistīta ar literāro darbu un teoloģisko izteikumu atšķirībām, ko mēs aplūkojam kā komplementārus attiecībā uz *ķermeņa diskursu*. Tālab, protams, rodas jautājums, vai iespējams korekti noteikt divu diskursu (literārā un teoloģiskā) hipostāzisko atspoguļošanas mākslinieka uztverē, priekšstatos, (reliģiskajā) pārliecībā, vai ir pamatota to sasaiste ar *teoloģiskiem izteikumiem*? Vai analīze veicama, rekonstruējot vienojošus kritērijus un mentāli un sociāli-semantiskā (jēgas-nozīmes) struktūras, – uz šiem jautājumiem mēs mēģināsim atbildēt raksta noslēgumā. Mēs fokusēsim uzmanību uz vienojošo, t. i., uz literārajiem un teoloģiskajiem izteikumiem atbilstošu *diskursu analīzes* pamatpieņēmumu, ka valodas struktūrām un signifikantiem ir centrālā loma subjekta pašuztvēruma veidošanā, tāpat atbilstoši tēzei, ka divu faktoru sinhronitātei – 20. gadsimta pirmajā trešdaļā aktivizētajam diskursīvās pārklāšanās procesam un uzmanības centrēšanai uz materiālo/ķermenisko aspektu – ir viens pamats. Tātad te iezīmējamas mūsu pētījuma robežas, proti, ar jautājumiem, kas orientēti uz filosofiski-teoloģisku un estētisku diskursanalītisku jēdziena ‘*ķermenis*’ problēmanalīzi.

Tradicionālie teoloģijas jautājumi, kas attiecināmi tieši uz *ķermeņa* problēmu, saistīti ar dihomomiskajām matērijas-formas, ķermeņa-dvēseles, sievišķā-vīrišķā, laicīguma-mūžības, grēka-piedošanas, nāves-dzīvības/augšāmcelšanās attiecībām. Katrā dzīvā būtņē tiek šķirti divi metafiziski komponenti: matērija (potence) un gars/forma (aktuālais), kas matēriju strukturē; matērijas-formas atšķiršana ir izšķirošā, lai noteiktu ķermeņa-dvēseles attiecības. *Dvēsele* nav tikai dzīvības princips, kas nosaka tās laicīgumu, tieši otrādi – “dvēseles eksistence neizbeidzas ar cilvēka miesas nāvi” (Dāle (1932) 1962, 129). Bet atbilstoši kristīgajai tradīcijai uztvertais *ķermenis* ir iedzimta grēka nesējs. Tiek jautāts, vai cilvēka intelekts, kas potenciāli virzīts uz dievišķo zināšanu iegūšanu, dispozionālā ķermeņa ietekmē zaudējis savu transcendējošo spēju.

Ja vēlamies noskaidrot, kādas ir uz jautājumiem sniegtās atbildes, vispirms jāuzsver, ka intelekta primārā interese 20. gs. sākumā piesaistīta jaunākajiem zinātniskajiem atklājumiem un hipotēzēm, literārajiem inscenējumiem. Kā teoloģiskās diskusijas Eiropā ap 1900. gadu, tā zinātņu (tostarp gara zinātņu) attīstība uzrāda tendenci, kurā gara-matērijas un ķermeņa-dvēseles attiecības joprojām ir nopietns pētniecības priekšmets, taču pētniecības metodes un vokābulārs, pētnieka un mākslinieka pamatpozīcija attiecībā pret pētniecības priekšmetu ir jauna (Worbs 1988). Ķermenim/materialitātei kā specifiskam pētniecības priekšmetam pievērsušās dažādas zinātnes vienlaikus, tālab pamats ir jautājumam par zinātnes, teoloģijas, literatūras un mākslas interdiskursīvajām attiecībām. Bet, pretendējot uz laikmeta diagnozes noteikšanu, nepieciešama kā diskursu savstarpējās ārējās hierarhijas, tā arī atsevišķu diskursu iekšējās hierarhijas pārskatīšana. Jautājums par interdiskursīvo attiecību nostiprināšanos ir komplicēts, tas prasa daudz papildjautājumu izpēti, piemēram, kāds pamats ir latviešu teologu uzmanības piesaistei literatūrai, filosofijai un citām zinātnēm un to vēsturei. Interdiskursīvās kopsakarības un reizē tās problemātiskums konstatējams, piemēram, Friča Bārdas izteikumos: ap 1910. gadu viņš nešauboties saka, ka mākslai un zinātnei jāapvienojas (Bārda (1920) 1938, 33), bet 1914. gadā, joprojām paliekot pie šīs

konsekvences, ironiski reaģē uz konstatēto parādību latviešu inteligencē: daudziem mākslas cienītājiem ir bail, “ka mākslu mēģina vest kaut kādos sakaros .. ar citām garīgām disciplīnām, piemēram, zinātni ..” (Bārda (1914) 1938, 89). 20. gados šis jautājums teologu un literātu aprindās, šķiet, lielā mērā jau ir izdiskutēts, atzīstot kā diskursīvās robežas, tā afirmatīvās diskursu ‘pārklāšanās vietas’. Uz diskursu robežām norāda Kundziņa 1920. gada postulāti attiecībā uz cilvēka dvēseles radniecību – “ar dievišķo no vienas un dēmonisko no otras puses”; dvēseles duālistiskā daba viņam palīdz ne tikai skaidrot ‘katastrofisko jaunatnes dzīvē’, bet arī vispārināt, ka jārūnā par diviem dažādiem dzīves veidiem: ir “dzīve ar Dievu un Dievā, t. i. reliģija”, un ir dzīve mākslā un zinātnē (Kundziņš 1936b, 52–53). Darbā “Kristus” Kundziņš savu uzskatu izvērsī tēzē, kas interno reliģijas-zinātnes-mākslas attiecību plānā uzsver mākslas aspektu: “Jēzus evaņģēlijā velti meklēsim pēc izkoptas vispāriņošas filozofiskas domāšanas metodes. Viņa mācības paņēmieni drīzāk var tikt uzskatīti par mākslinieciskiem, intuitīviem.” (Kundziņš 1939, 68). Dāles skatījums uz diskursu pārklāšanos ir pozitīvs, lai gan pēc viņa atzinuma: šī laikmeta modernais inteligences tips ir ‘irreliģiozs’, t. i., tas nav antireliģisks, bet to “reliģija neinteresē”, tas pievēršas “vitālām dziņām”, “tehnikas progresam”, “zinātnei, mākslai, morālei” (Dāle (1933) 1962, 103).

Rietumu zinātnē, teoloģijā un mākslā gadsimtu mijā aizsākušās debates saistībā ar tādu jēdzienu izpratni kā *matērija*, *enerģija*, *ķermenis* Latvijā saasinās no 1910. līdz 1914. gadam un turpinās 20.–30. gados. Kārļa Kundziņa 1914. gadā izteikto gadsimtu mijas un gadsimta sākuma vērtējumu, ka “Eiropas pasaules uzskats sāka pārdzīvot jaunu krīzi” **un tās primārais cēlonis bija dabas zinātņu ātrā attīstība** (Kundziņš 1914, 11), apstiprina arī Friča Bārdas modernā laikmeta kā “apgaismības un visdrudzainākās izglītības” laikmeta (Bārda 1938, 6) raksturojums: laikmeta jauno profilu veido urbanitāte, modes laicīgums versus dvēseles mūžīgumam. Dabaszinātņu spilgtākie atklājumi 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā ir rentgena staru (1895) un radioaktivitātes teorija (1896), Nilsa Bora atommodelis (1913), Maiera enerģijas nezūdamības likuma formulēšana un citi ir pamats aktīvām matērijas un materiāla debatēm, kas vistiešākajā veidā sekmē *ķermeņa diskursa* nostiprināšanos kā zinātnē, tā mākslā. Notikusi revolūcija uzskatā par matēriju liek secināt, ka matērija nav stingri ierobežots lielums, ka tā ir enerģija, enerģētiski stāvokļi, – šis atklājums, kas pamato, piemēram, entropijas diskursa veidošanas (Kassung 2001, 184ff), ar lielāku vai mazāku zinātnisko precizitāti tiek integrēts literatūras un teoloģijas problemātikā. Jautājums par enerģiju, kas radījis jaunas modernā laikmeta izjūtas un priekšstatus, nodarbina īpaši teologus, liekot diskutēt ne tikai tradicionālo bībiski kristietisko ideju par Dieva-cilvēka vienību, ko pastarpina Gars, bet uzdodot pārskatīt ķermeņa-dvēseles kā funkcionālas vienības problēmu. Kristīgais dvēseles nemirstības pamatkoncepts ļauj saprast, kā izsakās Dāle, mūsu garīgo “**es**” kā **personālu** garu (Dāle 1938, 8) un ticēt garīgas eksistences neiznīcībai. Taču aktualizējies ir arī cits jautājums: jautājums par nemirstīgu miesu. Diskusijas sakarā Dāle savā reliģiski filosofiskajā rakstā “Par dvēseles nemirstību” izsaka arī teoloģijā akceptētu tēzi: nemirstīgā dvēsele taps “savienota ar jaunu, pārvērstu, apskaidrotu, garīgu un nemirstīgu miesu”. Tēzi papildina būtisks jaunajos zinātniskajos atklājumos pamatots leģitimējošs arguments: jaunā miesa nebūs materiāla, tā būs “pilnīgāka enerģija”, tā būs savienota ar “pilnīgāku garu” (Dāle 1938, 137; 138).

Dabas zinātņu vokabulārs kļūst par neaizstājamu Rietumu un Latvijas teologu formulējumos, piemēram: ‘materiālais substrāts’, bez kura dvēsele nepastāv (Dāle 1938) / ‘spirituālistiskais duālisms’, kas paredz garīgā principa prioritāti pār miesīgo / ‘enerģiju suspendējošs un regulējošs’ dzīvības princips; ‘vitaliskā bioloģija’ (Freijs 1976, 220; 228) / ‘jūtu irradīcija jeb izstarojums’ (Dāle 1930, 205). Jautājums par cilvēka vietu kreatūras–Dieva relācijā tiek tematizēts arī naturālisma, psiholoģijas un parapsiholoģijas ietvaros. Freija rakstos pievērsta uzmanību atjaunotajai vitalisma teorijai Vācijā, atzīstot, ka parapsiholoģija ir “zinātne kā visas citas” un ka okultās parādības ir pētāmas (Freijs 1976, 220). Jaunās zinātnes saistību ar metafiziku Freijs uztver kā nopietni pārdomājamu zinātnisku problēmu.

Reliģijas filosofijā un reliģijas psiholoģijā tiek jautāts, piemēram, vai reliģiozitāte ir smadzeņu aktivitātes un apziņas spēju rezultāts (Roth 1999); vai reliģiskā rituāla izraisīto stāvokļu pamats ir smadzeņu darbības un apziņas īpatnība; vai meditācijas kā noteiktas reliģiozitātes izpausmes meklējamas smadzeņu darbībā? Pozitīva atbilde nozīmētu, ka Dieva izziņas, pierādīšanas un ticības jautājuma pamats ir bioloģisks vai/un psiholoģisks, – par to reflektē Freijs. Viņa atbilde nav pozitīva, un līdzīgi kā Drīšs viņš ir pārliecināts, ka apziņa nav tikai smadzeņu darbība, tātad dvēsele ir patstāvīga būtība blakus miesai (Freijs 1976, 228). Protams, ne visi šajā periodā diskutētie teoloģiskie jautājumi bija novitāte. Jau sholastiķu atbilde uz jautājumu, vai Dievs reāli eksistē vai tas ir domu priekšmets, nebija viennozīmīga. Līdzīgi arī 20. gs. sākuma teoloģiskais un filosofiskais nominālisms, noraidot jebkādas citas universāliju pastāvēšanas formas, izņemot valodas (jēdzienisko) formu, uzsver reālo lietu eksistenci, jo jebkurš domāšanas objekts var būt intencionāls objekts, arī tāds, kam nav reālas eksistences ārpus domām. Taču tā bija tikai viena no atbildēm uz jautājumu par Dieva kā transcendentas būtības eksistenci.

Pievērsīsim uzmanību vēl dažām ar zinātņu attīstību saistītām iezīmēm, kas 20. gs. sākumā literatūras un teoloģijas diskursos kļūst programmatiskas. Vispirms salīdzinājums: attiecībā uz 17. gs. literatūru un mākslu var teikt, ka cilvēka tabuizētie priekšstati par ķermeni ir saskaņojami ar absolūtisma ideju un klasiskās estētikas *tīrā stila* paraugiem; piemēram, ķermeniskums saistīts ar vecumu un slimībām, un tas nevarēja būt estētiskā pārdzīvojuma paraugs, turpretim attēlotais skaistums, a-ķermeniska grācija un proporcionalitāte tika uzskatīta par priekšnoteikumu, lai literārs darbs pretendētu uz atzīstamas vērtības statusu (Bray, 1966; Truchet 1973, 281–298). 19. gs. beigu literatūra, kas veidojas biofiziolģijas, medicīniskās bioķīmijas, patoloģijas, anatomijas un neiroloģijas (īpaši medicīniski eksperimentālo fenomenu) ietekmē, demonstrē tādas topošās modernās civilizācijas domāšanas modeļus, kuros ķermenisko manifestāciju daudzveidīgumā atrodama gan romantisma interese par vecu un slimu, tāpat par jaunu un mīlošu ķermeni (King 1929), romantiskā varoņa priekšstatos saglabājies gan platoniski tabuizētais ķermeniskums, gan naturālistiski destruktīveta ķermeņa uztvēruma segmenti, gan arī jutekliskās baudas kā īpašas ķermeņa vērtības apliecinājums mākslas darbā. Pastiprinās interese par *sociālo ķermeni*. 20. gs. sākumā jaunā dabas jēdziena izpratnes izraisītās antropoloģiskās pārmaiņas labi demonstrē, piemēram, literārie ķermeņa inscenējumi, kuros cilvēka dabas *veģetatīvais, dzīvnieciskais* aspekts arvien

noteiktāk ieņem *garīgā* vietu, kļūst par mākslinieciskā attēlojuma un diskusiju priekšmetu medicīnas un literatūras un arī teoloģijas diskursos. *Seksualitāte*, ar to saistītie psiholoģiskie pētījumi, izteikumi un novērojumi, tēli un priekšstati, kas primāri attiecas uz klasisko ķermeņa-dvēseles duālismu, tagad liek pārdefinēt jēdzienu '*sievietiskā daba*', bet tas arvien no jauna liek pievērsties ķermeņa-dvēseles-koncepta akcentu maiņai (Riedel 1996). Zinātņu atklājumu ierosinātā konceptu maiņa 20.–30. gados veido foliju literārajiem inscenējumiem.

1920. gadā iznākušajā Bārdas rakstā "Sievietes tikumiskā personība" uzsverta jauna laikmeta iezīme: šajā laikā sieviete padota tik neparedzētiem "jūtu saviļņojumiem, kādu līdz šim mēs vēl nepazinām", viņas "seksuāli-erotiskā jūtu sfēra nevar palikt kā rāms ezera līmenis", viņa ir "saviļņota", – tas viss "disponē mūsu sievieti uz kļūmīgo ceļu" (Bārda 1938, 368). Tā kā jautājums ietilpst arī teoloģijas kompetencē, teologiem jāsniedz kristīgajai tradīcijai adekvāts skaidrojums jaunās situācijas sakarā. Kundziņš norāda uz jaunākās psiholoģijas atklājumiem, proti, tas, ka cilvēka tieksmes bieži uzvar intelektu, ir racionāli skaidrojams fakts. Kundziņš secina: "Seksuālās dziņas un dzimuma mīlas saucieni joprojām cilvēkus dara aklus" un skaidro to nevis kā neizbēgamu ļaunumu, bet piedāvā cilvēkam pieejamas izvēles iespējas: eros vai agape, 'zemesmīla' vai 'debessmīla' (Kundziņš 1935; 1936, 38, 101). Freijs pievērš uzmanību Augsburgas ticības apliecības antropoloģiskajiem artikuliem un jauno pavērsienu pamato ar tradicionālo 'iedzimtā grēka' jēdziena ontoloģisko nozīmi kā ar tādu, ar ko cilvēkam jārēķinās: "Iedzimtais grēks ir patiesi grēks un nav tikai vājība vai taisnības trūkums cilvēkā, kā domāja šolastiki" (Freijs 1976, 61).

Šādu teoloģisko tematizāciju un māksliniecisku reprezentāciju kontekstā mēs tuvojamies svarīgākajam 'ķermeņa' izpratnē, kas mums varētu palīdzēt tradicionālā un jaunā ķermeņa-dvēseles-koncepta pār-/formulēšanas procesā konstatēt *ķermeņa diskursa* saturu. Tā kā jēdziens 'ķermenis' primāri saistīts ar 'matērijas' konceptu zinātnēs un korelē ar tādiem jēdzieniem kā 'forma', 'gars', 'dvēsele', 'enerģija', 'sievietiskais', 'vīrietiskais', tas saistāms ar īpašajām 'form(ācijas)' un 'de-form(ācijas)' kategorijām. Domājams, ka, fokusējoties tieši uz šo kategoriju pretstatījumu un abu diskursu ietvaros 'lasot' tekstuālo ķermeni un 'nolasot' noteikta laikposma problemātiku, kas centrēta uz laikmetisko krīzi, t. i., subjekta, valodas, reprezentācijas un ķermeņa krīzi, iespējama teorētiska *ķermeņa* konceptualizēšana. Kā redzams no iepriekšēiktā, literatūra, māksla un teoloģija 20.–30. gados reaģē īpašā veidā uz šo krīzi. Tālab par šīm reakcijas *izlasīšanas vietām* mēs esam izvēlējušies dažas diskursīvās konstelācijas: dzimumkonstelācijas, formas-matērijas un dvēseles-miesas konstelācijas, kas skatāmas ciešā saistībā ar subjekta konceptiem, reprezentācijas un autorības/radīšanas modeļiem.

Dzimumkonstelācijas

Klasiski noformētais ķermeņa tēls atbilst īpašām zināšanu formācijām, institucionāli noteiktām praksēm, kas vienmēr ir piesaistītas noteiktai kultūras situācijai noteiktā sabiedrībā. Fricis Bārda jau darbā par romantismu kā mākslas un pasaules uzskata problēmu (Bārda 1909/1910) uz neparastu piemēru pamata prognozē būtiskas izmaiņas ķermeņa koncepta attīstībā: jauneklis iemīlējies bērzā,

ko, iztēlojoties kā sapņu jaunavu, seksuālā un erotiskā ekstāzē mirst; mūķenes reliģiski-erotiskā greizsirdībā Kristus dēļ mēģinājušas nogalināt viena otru (Bārda 1938, 28). Modernajam seksualizētajam skatījumam uz erotiskajām praksēm Bārda atrod noteiktu skaidrojumu, tās ir “seksuāli-erotiskās emocijas sievietē”, kas gan var būt saistītas arī ar cita veida emocijām, “pat ar reliģiskām” (Bārda 1938, 367). Visa emocionālā spektra bagātība attiecināma arī uz dzejnieku imagināro sfēru. Atkailināta un izgaistoša ķermeņa erotiski-reliģiskās konotācijas raksturo Birutas Skujenieces dzejas pamatmotīvu: būt ķermenim nozīmē sadegt kā svecei zeltā “uz altāra priekš Kristus” (Skujeniece 1988, 82); imaginārajai ķermeniskās atkailinātfibas intensitātei pieaugot, kurā “esmu paklājs”, “esmu ceļš”, esmu “zvaigznes zilā telpā”, nepieciešama caur-citu-identifikācija: “Tev zem kājām”, tā saglabājot reālo sava (sievietiskā) ķermeņa izjūtu. Čaka dzejā, kurā erotiskajam pārdzīvojumam ir īpaša vērtība, jo dvēsele nav tikai *svece caurvējā*, bet ir “nejauku kaislību trauks” (Čaks (1928b, 31), 1991), un ķermenis ir grūti pārvaldāmu sajūtu instruments un fascinācijas priekšmets izteikti *erotiskajā* laikmetā, kurā “Virmo blēžu un sieviešu tirgs” (Čaks (1929a, 47), 1991) un kur mītizētajā ķermenī “mīla un kaislīgas mokas” ieņem (hierarhiski? vai nominālistiski?) centrālo vietu: tās ir “kā dievs”, kas visu “pārvar un veic” (Čaks (1928b, 31), 1991). Iezīmētais ķermeņa pārdzīvojums konfliktē ne tikai ar *doctrine classique*, bet, piemēram, ar tādu ķermeņa ideālu, kādu konstatējis Dāle, interpretējot Poruka personības un daiļrades problēmaspektus no renesanses mikro-makrokosma korespondences modeļa aspekta. Dzejnieka radošās dvēseles vieta iezīmētajā modelī raksturota kā *neizsmeļams mikrokosms*, kas sevī nes bezgalīgi plašu gara pasauli, un tajā “kā mikrokosmā ir viss” (Dāle 1962, 38).

Šajos un līdzīgos piemēros konstatējama matērijas/ķermeņa kodēšana no dzimtes aspekta. Ko tas nozīmē? Ja mēs sakām, ka ķermenis ir domāšanas figūra, tad ķermenis vērtējams kā subjekta reprezentācijas nosacījums mākslā, bet reprezentētais ir mīlestības, ciešanu, baudas, nāves pārdzīvojums. Līdz ar to vērā ņemami divi aspekti: valodas performativitāte, kas ir būtisks ķermeņa konstituēšanas moments, un ķermeņa performativitāte, kas nosaka paša subjekta konstituēšanos. Te jāievēro būtisks nosacījums, ka vīrietiskais imaginējošais subjekts attiecībā pret sievietisko ķermeni vienmēr atrodas metapozīcijā: viņš šo ķermeni inscenē, patiesībā izslēdzot pašas sievietiskās subjektivitātes reprezentācijas. Tālab Medeņa literārajā inscenējumā viņa gars ir “dvēseles un miesas radīts” (Medenis 1942, 252); Čaks ‘cilvēka miesu’ inscenē kā ‘dievišķu’ un savu ‘sirdi’, kas dzīvē iemīlējusies kā sievietē, ‘pienaglo’ pie tās, proti, pie dzīves = sievietes.

Ķermeņa-gara-duālisms Rietumu kultūrā funkcionalizē dzimumdiferenci: ir erotikas, skaists, noslēpumains, frigidis, seksuāls, prostituēts, institucionalizēts sievišķais, un ir normāls (Sarasin 2001, 371), radošs, imaginējošs, inscenējošs vīrišķais (Weininger 1932). Dāles secinājums, ka Rainis ir “vairāk disciplinēts, enerģiskāks .. viņš nes vairāk vīrišķīgā, bet Poruks vairāk sievišķīgā ģēnija iezīmes” (Dāle 1938, 17/18), uzrāda dzimumdiferenci pat viena dzimuma ietvaros attiecībā uz rakstnieku-vīrieti. Diferences kritēriji, kas attiecināmi uz vīrišķo, ir: konstruktīva domāšana, prāta un jūtu lielāka saskaņa, savukārt uz sievišķo attiecināmi: iedvesma, intuīcija, drudžaina darbība, dvēseles elementu nesaskaņa, nesaskaņa starp jūtām un tieksmēm. Subjekts tradicionāli tiek definēts no vīrišķā reprezentācijas aspekta. Turklāt

dzimumdiferences definēšana no ķermeniskā aspekta netiek attiecināta tikai uz subjektu. Zenta Mauriņa, izvērtējot Annas Brigaderes vietu latviešu kultūrā, pāriet no sievišķā-vīrišķā diferences kritērijiem uz vispārīnātu kultūras raksturojumu: latviešu “garīgā kultūra ir robežzeme starp vīrišķīguma apzīmogoto Vakareiropu un sievišķības zīmogotiem Austrumiem” (Mauriņa 1951, 131). Tas, kas latviešu kultūru Mauriņai ļauj šķirt no “vīrišķīguma apzīmogatās” Rietumu kultūras, ir sievietē, kura “apmaigojusi mūsu kultūru” (Mauriņa 1951, 131).

Varētu teikt, ka tā ir tradicionāla filosofijas problēma, kas liek jautāt par subjekta (izzināšanas, refleksijas un priekšstatu vieta) un objekta (ķermeņa pasaule) attiecībām, taču mūsu tēmas kontekstā mēs turpināsim apskatīt jautājumu par dzimumspecifiski dihotomiskā ķermeņa reducēšanu uz vīrišķi kodēto reprezentācijas loģiku.

Vīrišķais ‘rakstnieka – ķermenis’

Klasiskajā autorības jeb radīšanas modelī rakstnieka/mākslinieka un matērijas dzimumspecifiskais kodējums paredz, ka vīrišķais norāda uz formēšanu, ar sievišķo tiek domāts materiālais, jutekliskais. Radošas darbības procesā vīrišķajai formēšanai pakļautā sievišķā matērija pilda mākslas materiāla lomu. “Sākumā ir motīvs, enerģijas pieslēgums, sperma,” raksta dienasgrāmatā Pauls Klē (Klee 1988, 943). Patiesībā mākslinieks, radot mākslas darbu, “vien sevī smeldamies” (Medenis), rada pats sevi; un sievietē viņš visbiežāk “pazīst tikai to, kas viņā raisa spēkus” (Mauriņa 1951, 134). Mākslinieka piedzimšanu, radot mākslas darbu, Derrida nosauc par “vīrišķo (mākslas-) dzemdēšanu” (Derrida 2005, 140); viņš ņem savu tiesu no savas ‘dvēseles jaunības’; viņš ir slimis, jo tikai “slimība noskaidro, padara smalkāku (...)”, atšķirot “no dzīvnieka un stāda” (Bārda 1938, 36), un arī mirst, kad “dvēsele izmisā rauj kapā tavu miesu, / Ar viņu pati līdz kā smarža izdziestot, –” (Medenis 1942, 252); visbeidzot reflektē par savu nāvi: “uz kapu ar dzintara krūzi / mana Zvaigžņotā gaismu man nes” (Bārda 1942, 29). Kad mākslinieks glezno vai raksta, viņš atrodas iepretim pārvaramajam un iegūstamajam – sievišķi kodētam materiālam; mākslas darbā materializētais sievietes miesas kailums kļūst par dunča asmeni, kas, “krūtīs iegūst”, pāršķeļ dzejnieka atturību kā „akmens stiklu” (Čaks (1928b, 33), 1991). Mākslas notikuma vieta ir paša rakstnieka ķermenis.

Mākslinieks, mākslas procesus imaginējošais vīrietis, darbojoties ar mākslas matēriju, veicot formāciju, pats atrodas formēšanas un deformācijas konfrontējošo attiecību kontekstā. Tālab jāatzīst, ka radošais process mākslā kopš grieķu kultūras tiek uztverts saistībā ar vīrieti kā “kultūras darbu darītāju” (Kundziņš 1935, 107), kurš apliecinās suverēnā mākslas materiāla (= sievietiskā) formēšanas procesā. Vīrišķajā mākslā jeb šajā *fallogocentriskajā projektā* (Fuko), fantazmātiskajos priekšstatos un fantazmātiskajā teksta radīšanas procesā matērija un materialitāte iegūst ar sievieti saistītus apveidus: alejas Čaks imaginē kā daiļus un taisnus sievietes pirkstus (Čaks (1930), 1991) un Marijas ielu kā drebošu ķermeni (Čaks (1928a, 18), 1991). Fallogocentriskā radīšanas forma mākslā virzīta uz reproducēšanu, tomēr, pateicoties sievišķajam. Šajā procesā notiek pretošanās vēsturiskajam, normētajam ķermenim, subjekts vienmēr vēlas, lai ķermenis būtu citādi materializēts. Radošas materializācijas procesā viņš (ie)veidojas citā, vēlamā ķermenī, iegūstot citu virsmu, – to labi komentē visā Eiropas literatūrā

pazīstamā ķermeņa tēlu ieraudzīšana spogulī. Spilgts paraugs latviešu literatūrā ir Pāvila Rozīša “Spogulis” (Rozītis 1990). Ķermeņa virsmas drāma tēlota arī Čaka dzejā, kur vilciens drāžas “ne pa sliedēm”, “bet gan pa dvēseli manu, / dvēseli manu / un miesu” (Čaks (1932, 139) 1991). Ķermeņa literārais inscenējums, izraisīdams performatīvu efektu, ir komentējošs radošas darbības kā ‘*significējoša akta*’ piemēros (Butler 2007, 54; Austin 1970) un labs interpretācijas līdzeklis ‘*deformācijas lauka*’ jēdzienam (Butler 2007, 40). Tā ir *de-formācija*, kura līdz galam nav notikusi un arī nevar notikt pilnībā. Līdzīga ir Bārdas radošās formācijas vietas pašidentifikācija: dzejnieks atrodas *vidusjoslā* “starp reālajām lietām un sevi pašu, ne pilnīgi reālajās lietās, ne sevī” (Bārda 1920b, 373).

Secinot: radīšanas procesu mākslā, kurā iesaistīts vīrišķais ‘*mākslinieka-ķermenis*’, iespējams skatīt tikai dihotomiskajā formas-matērijas attiecību kontekstā, kur auto-erotiskajā radīšanas, piedzimšanas un miršanas aktā opozicionārā matērija un forma, miesa un dvēsele gan vienojas, gan vienību zaudē ‘*mākslinieka-ķermenī*’. Vīrišķajam ‘*rakstnieka-ķermenim*’ jāpārvar sievietē un matērija, – tas visbiežāk nolasāms varoņa pārdzīvojuma un sižeta struktūrā. Iegūtajā otrajā ķermenī (te jāpievērš uzmanība *ķermeņa ģeogrāfijas* nozīmei piedzimšanā, visbiežāk tā ir sirds, acis, seja, rokas) ‘*piedzimšanas*’ process var atkārtoties. Tas, kas ‘*rakstnieka-ķermenī*’ arvien apdraud, ir (vēl) bez-formas valodas materiāls. Deformācijas draudu zīmes norāda uz sievišķi konotēto mākslas (vēl bez-formas) materiālu: ķermenis “kā svārpsts” (Čaks); dvēsele “visskaistākā miesas tērpā” (Jaunsudrabiņš 1924, 351); dvēsele, kas “iemiesota zemes un laicības formās” (Dāle 1921, 47). No bez-formas matērijas/materiāla vīrišķi/dievišķi “performatīvā valodas aktā” (Hatvani 1912, 210) tiek formēts un vīrišķi konotēts mākslas darbs. Rakstnieka *vīrišķais elements* (radošā intensitāte) pieaug, saasinoties viņa attieksmei pret matēriju/vielu/pasauli/valodu, kas, uztvertas vienotā veselumā, kondensējas attieksmē (sižetā, motīvā) pret sievišķo. Rakstnieka pozīcija tiek pielīdzināta absolūtajai Dieva pozīcijai. Šai sakarā Zenta Mauriņa kritizē Akuratera romantisko titānismu, kur cilvēks/mākslinieks “pārvēršas par patvarīgu dievu”. Jāpiekrīt, Bārdas romantisms, ko Mauriņa un pats Bārda apzīmē ar jēdzienu “universālisms”, nav pieticīgs, tas vēlas, lai visa esošā bezgalība atspoguļotos viņa dvēseles bezgalībā (Bārda 1938, LXII). Rakstnieks no bez-formas matērijas, kas ir mākslas-objektu matērija, rada valodas-pasauli, kurā iemiesojama gan mūžam neatrastā “zvaigžņu meita”, gan meitene = dzeja, “no kādas nezināmas grāmatas” (Sudrabkalns 1984, 159), jo kā gan citādi interpretējama Bārdas pašreference: “es savas jūtas projicēju uz ārpasauli, es viņas objektīvēju” (Bārda 1938, 27), vai dzejnieka pozicionēšanās attiecībā pret objektīvēto tēlu: “Drebošs, ar sāpēm sarautu seju, trīcošu roku izstiep-/dams ilgās, / Raugos, kā staigā tu aizām gar malu (..)” (Sudrabkalns 1984, 159).

Sievišķais ķermenis

Matērija/materialitāte (mater; materia – lat.) Rietumeiropas kultūrā tiek saistīta ar sievišķo, reproducējošo, teleoloģisko. Atbilstoši, kā jau iepriekš teikts, ģēnijs var būt tikai vīrietis, sievišķajā nav gara: tāda būtu Rietumeiropas kultūrā viena no klasiskajām ‘*sievišķā*’ definīcijām, kas jāņem vērā, definējot jauno ‘*sievišķā ķermeņa*’ nozīmi 20. gs. literārajos un reliģiski filosofiskajos tekstos.

Tā kā sievietes gadsimtu mijā vēl reti uzrāda izcilus radošus rezultātus, izteikumiem par sievietes sociālo realitāti ir margināla nozīme. Tomēr dažādas zinātniskās disciplīnas, tostarp teoloģija, ap 1900. gadu *sievišķā* kultūrdiskursa ietvaros piedāvā jaunus konceptuālus formulējumus. Dabas un dzīves seksuālās konotācijas izgaisinājušas vēl 19. gadsimtā pastāvošos mītus par ‘tīro un nevainīgo’ vai Dantes ‘mūžīgi sievišķīgo’ sievieti, tagad sieviete tiek definēta caur tās seksualitāti (Foucault 1977, 71ff), to vēl arvien pretstatot “veselīgajai” vīrieša būtībai. Mēģinājumi gadsimtu mijā at-tabuizēt seksualitātes jēdzienu un nonākt pie *patiesības par seksu* sagatavo pamatu kultūrā etablējamo sieviešu *ķermeņu* tipu integrācijai: *dēmoniskais, fatālais, frigidais ķermenis* Eiropas literārajos tekstos demonstrē jaunās sievišķās nozīmes. Sievišķais un seksualitāte, kļūvis par sinonīmiem, ir ilgstošu diskusiju priekšmets (Weininger 1932). Piemēram, ‘*fatālā ķermeņa*’ estētiska inscenēšana saistīta ar adaptētiem kultūrarhetipiskiem ķermeniskiem fetišiem, kā gari, melni mati, tumšas acis, ekscentriskas ķermeņa kustības. Fatālā sievietes ķermeņa tēlojumam literatūrā raksturīgs nāves moments. Nāve implicē nepieciešamību, jo mirušajam sievietes ķermenim jāreprezentē atgriešanās pie kultūras un sabiedrības normativitātes ar visu tajā valdošo dubultmorāli. Bārda neaprobežojas ar fatālistiskās (Dantes-Beatričes) mīlestības konstatējumu, bet mēģina attēlot atšķirības starp erotisko, seksuālo mīlestību un veģetatīvo seksualitāti un par diskursa kauzālo pamatu uzskata dominējošo seksuālismu (Bārda 1913, 73–78). Ar iepriekšējiem atzinumiem kontrastē arī Zigmunda Freida uzskats, bet sekojošā nozīmē: viņš nereducē sievišķo uz tās seksualitāti, tieši otrādi – noliedz tās libido, kas, viņaprāt, likumsakarīgi piemīt tikai vīrieša dabai (Freud 1991, 119). Freida uzskatu recepcija literatūrā uzrāda psihoanalītiskās jomas un literāri māksliniecisko inscenējumu pārklāšanos, ko latviešu literatūrā apstiprina, piemēram, Pāvila Rozīša ‘*frigīdās sievietes*’ tips (Rozītis “Spogulis”).

Latviešu protestantisma teologu uzskatus ‘patiesības par sievišķo’ diskusijā dokumentē teoloģiskie izteikumi par jēdzienu ‘mīlestība’. Kundziņa pētījums rezultējies ar divu mīlestības būtības aspektu atšķiršanu: mīlestība kā ‘eros’, kas “liek iedegties radīšanas tieksmei”, jāsaprot “kā individuālas būtnes ilgas” un ‘agape’ – kā “irracionāla mīlestība” jeb mīlestība Jaunās Derības izpratnē (Kundziņš 1935, 102–106). Kundziņa ieskicētajā *pozitīvās mīlestības* perspektīvā atbilstoši *confessiones* principam nepieciešami jāseko katarsei, kad “pat ielas meitas un kurtizānes pārņem nožēla” (Kundziņš 1939, 115/116).

Dzimtes identitātes tematizācija gadsimtu mijā aktualizē jautājumu par tādiem kultūrfenomeniem kā *radošais gars, atklāšana*, kas iepriekš definēti caur vīrieti, tagad, pievēršot uzmanību *sievietei, sievietes ķermenim un seksualitātei*, orientē uz jaunu ķermeņa konstrukciju estētiku. Teoloģija šādu tematizāciju kontekstā nodarbināta ar jautājumu par *cilvēka* izpratni jaunā (kristīgā) sabiedrībā, kur uz gara kopības pamata “jaunā sabiedrība atdzīvina pamirušas vitālās sabiedrības dzīvības pilnību, nostādīdama blakus .. vīrietim – sievieti (..)” (Kundziņš 1930, 191). Šie procesi literatūras diskursa iekšējā attīstībā uzrāda noteiktus rezultātus: formējošais vīrišķais radošais spēks, ļaujoties uz sievišķo materialitāti, arvien izteiktāk tiek pakļauts formas zaudējumam. Sievišķā matērija vīrišķo tīro formu/radošo garu dara netīru. ‘Fatālās sievietes’ figūra jeb sievietes ‘*dēmoniskā ķermeņa*’ inscenējumi

(Stein 1985), kas ir Salomejas, Gētes Lilitas un Medūzas recepcija laikmetīgajā mākslā visā Eiropā, demonstrē noteiktas konsekvences attiecībā pret vīrieti. Teikto spilgti apliecina Jaunsudrabiņa romāna "Aija" varoņa Jāņa Baloža (autora) jautājums, kas ir tēlotās traģēdijas 'atslēga': "Vai te šo sievieti bij iespējams pacelt cilvēka kārtā? Vai tikai viņš pats, ieiedams šai tumsā, garīgi nemirs?"; un fatālas neizbēgamības atzinumā, ka "Viņš skaidri jūta sava garīgā cilvēka krišanu, grimšanu un miršanu. Palika tikai tīri miesiskā daļa (...)" (Jaunsudrabiņš 1982, 231; 362).

Pārorientācija no cilvēka tēlojuma uz seksualitātes tēlojumu nereti uzrāda publicistiskas atraktivitātes potenciālu (Butzer; Günter 2000). Mākslinieciski meistarīgs literārās konstrukcijas piemērs ir Andreja Upīša tēlotā aplenktais Ruanas pilsētas situācija. Vēsturiskās situācijas traģiskumu atspoguļo uz nāvi nolemtās sievietes, kuras pēdējam – Golgātas ceļam "pa Kristus pēdām" – sagatavo tēvs Žerārs. Lai nenovēršamajā aiziešanas brīdī sievietes "vēl vairāk slāptu" pēc "augstākā un pēdējā", tiek izspēlēta mistērija, jo sieviešu iztēle ir viegli iespaidojama, viņas domā "dzīvā veidā, uzskatāmos tēlos un saprotamās, gleznainās līdzībās" (Upīts (1930a, 765) 1948). Mistērijas realizēšanai paredzēta Kristus tēla pagatavošana, par prototipu izmantojot reāla skaista vīrieša seju. Autora izvēlētais sižetiskais pavērsiens, akcentējot jutekliskuma un iztēles prioritāti, 'atmasko' sakrālos priekšstatus, atklājot to psiholoģisko pamatu. Lai gan mistērija autora kritiskajā ticības interpretācijā pārvēršas par orgiju, autora literārais mēģinājums attēlot stilizētu eksistenciālu aktu atbilst laikmeta priekšstatam par sievietes dabisko būtību, un šādā nozīmē darbs vērtējams kā Upīša mākslinieciska veiksmē un ir vērā ņemams mākslas fakts.

Uz to, ka diskutētais sievišķā tēlojums pakļauts seksuālām konotācijām, norāda kā romantisma un reālisma, tā naturālisma un ekspresionisma virzieni, dekadences māksla. 20. gs. mākslas kontekstā dekadences estētika bieži tematizē erotiku saistībā ar nāves pieredzi, slimību, ļaunā aspektiem. '*Dekadentā seksualitāte*' mākslā cenšas atbrīvoties no tabuizētā jutekliskuma groteskā formās: sievišķais ķermenis reprezentē mīlestības patoloģisko, dēmonisko, sadistisko aspektu. Nepieciešamība inscenēt sievietes ķermeni veidā, kas neatbilst sabiedriskajām konvencijām, Kundziņa kritiskajā skatījumā norāda tikai uz to, ka tā ir "vaļīga izturēšanās pret sievieti", kas izriet no baudu morāles spriedumiem.

Sievišķā diskurss veidojas uz robežas starp 'garu', 'dvēseli', 'ķermeni', 'seksualitāti'. Zentas Mauriņas definīcijā *sievišķā, sievietes ķermeņa* būtība atklājama starp "latvju sievietes kaisles" dzelmi un ārēju virsmu, ko "sedz vēss klusums un ārējs miers" (Mauriņa 1951, 139). Attiecinot minēto kvalitāti uz latviešu kultūru kopumā, viņa vispārina: latviešu kultūra ir izteikti 'sievietības zīmogota'. Redzams, ka komplicētākā situācijā viņa nonāk, analizējot sieviešu figūras Brigaderes darbos un šifrējot Brigaderes personības iezīmes. Mauriņai jāatzīst, ka varones (teiksim: rakstnieces) raksturīgākās iezīmes konotētas vīrietiski: Ilga ir "latviešu intelektuālās sievišķības" ietvērums; varone ir "svaiga, skarba un stipra", nav tēlots viņas "ārīgi pārvarīgais skaistums" (Mauriņa 1951, 131; 132).

Estētiskais sievietes uztvērums tomēr tendenciozi paliek pakļauts vīrišķajai fallogocentriskajai valodai un fantāzijai. Sievietes ķermenis Andreja Upīša tēlojumā ir tāds, kas tiek pārdots "katram, kas par to vēlas maksāt" (Upīts 1948). Tātad

sievīškā definīcija būtu nepilnīga, ja ‘*tekstuālos ķermeņus*’ lasot, mēs izvairītos no apzīmējumiem, kā ‘*seksuāls*’, ‘*erotisks*’, ‘*nepatstāvīgs*’ un ‘*viegli pakļaujams prieka objekts*’.

Seksualitātes institucionalizācija

Jautājumā par sievietes būtību kopš 19. gs. beigām kā literatūrā, tā teoloģijā konstatējams vēl kāds būtisks aspekts, ko atklāj kontrastējoši apzīmējumi, piemēram, ‘*institucionalizētā sievietes seksualitāte*’ un ‘*erotiskais ārprāts*’, kas patiesībā norāda uz sabiedrībai pieņemamu emancipācijas projekciju. Seksualitātes institucionalizācija un socializācija jeb tās leģitimācija iespējama, ja vīrietis sievietiskās individualitātes formu leģitimē un tas tiek konstituēts laulību faktā. Sieviete, tās ķermenis tiek definēts caur mātes, laulību partneres uzdevumu un lomu. Seksualitātei tiek piešķirta nozīme, kas nav attiecināma uz sievietes kā personības attīstību, bet leģitimējama sabiedriskā pieprasījuma kontekstā. Sievietes funkcijas – laulātā draudzene un māte – nosaka arī “svētās”, t. i., at-seksualizētas figūras vietu literatūrā. Sievietes-mātes jautājuma kontekstā Kundziņš pievērš uzmanību māksliniekiem, kas “Madonnas tēlos iemiesojuši savu mīlestības un mātes idejas izpratni”, izceļot kristīgās mīlestības jeb agapes būtību, kuras idejas saistītas ar “sievietes-mātes dvēseli” (Kundziņš 1935, 101, 114). Meklētās mīlestības paraugs ir Kristus, kurš iemieso “kaut ko tādu, ko mēs bieži saistām ar mātes sirdi” (Kundziņš 1939, 70), bet tai nav sakara ar hetēras dvēseli. Bet seksuālās konotācijas, kas iziet ārpus institucionalizētajiem ierobežojumiem, Fricis Bārda saista ar sievietes nesavaldīšanos un aizmiršanos, ko provocē “pietiekošais maks baudas kārīgā vīrieša rokās” (Bārda (1920a, 365) 1938). Kundziņš skaidrojumu atrod laikmetiskajās ‘pilsētas dzīves’ idejās par sievietes patstāvīgo darba dzīvi un laulību. Analizējot psiholoģijas jaunākās atziņas, kas ķermeniskās/jutekliskās dzīves definē kā primāru dvēseles dzīves faktoru, viņš noslēdz ar nediskutējamu konsekvenci: “sieviete, pretējo dvēseles tieksmju izlīdzināšanās .. nav sasniedzama ārpus laulības un ģimenes” (Kundziņš 1932, 70; 1932, 77). Pezentētas (iespējamās) ideālas sievietes libido varētu tikt pakļauts sociāli ētiskām interesēm, sabiedrības normatīviem, jo tieksmei pēc mātes-lomas (būtu) jābūt daudz spēcīgākai nekā (tikai) laulātās draudzenes lomai vai seksualitātei kā tādai. Sievietes būtībai vienojoties ar reliģiski normētu pamatu, iegūstama īpaša personības kvalitāte. Reliģiskās dzīves perspektīvā sievietes “seksuāli-erotiskās emocijas”, saistot tās ar “reliģiskām emocijām”, kā jau norādījām, iezīmē arī Bārda (Bārda (1920a, 367) 1938), – reliģiskā apziņa organizē sievietes seksualitāti, un organizētas seksualitātes sabiedriskā dimensija uzrāda sievieti kā garantu sabiedrības uzplaukumam. Domu papildina Brigaderes raksts “Piezīmes par laulības problēmu”, kurā viņa uzsver, ka sievietes sabiedriskā loma saistīta ar laulību un tradicionālajiem tikumiem: tas, kas nostiprināts laulībā, “ir miesas un gara apvienojums”, un tā tradicionālais pamats “ir divi lieli likumi: pienākums un upuris” (Brigadere 1951, 133).

Sievietes ķermenis, kurš sievietes dzīves laikā daudz vairāk iesaistīts reproducēšanas procesā un kam svarīga dabisko/fizioloģisko ķermeņa norišu stabilitāte, atšķiras no vīrieša ķermeņa, kas saistīts ar cita veida kreativitāti: ar radoša gara darbību. Sievietes ‘*dabiskā ķermeņa*’ jēdziena definēšana caur ‘seksualitāti’ primāri

vairs nevarēja būt piesaistīta 18. gs. utopiskajam un sentimentālajam sievietes dabas uztvērūmam, mīts par ‘nevainīgās sievietes ķermeni’ vīrieti-rakstnieku vairs nefascinēja. Kas varēja fascinēt institucionalizētas seksualitātes modelī? Vai tā bija sievietes intelektualitāte? “Sievietes ir gluži kā bērni. Abstrakta domāšana viņām sveša. Viņu jūtas meklē konkrētu, redzamu mērķi.” (Upīts (1930a, 767) 1948). Tātad tas, kas gadsimta sākumā un 20.–30. gados joprojām tiek visvairāk apšaubīts (pat institucionalizētā un/vai emancipētā sievietē), tomēr ir tās intelektualitāte (Nietzsche 1999, 98; 178). Apstiprinājums šaubām par sievietes intelekta potenciēm tiek meklēts faktos, kas pierādīti pētījumos neiroloģijas un psiholoģijas laukā (Möbius 1912). Psiholoģiskajos atzinumos balstītais intelektualitātes trūkums sievietē provocē rakstniekus uz performatīvu fascināciju attiecībā uz jutekliska sievietiskā tipāžu.

Kā secināms no antropoloģiskajiem aprakstiem un sociālo problēmu pētnieciskās literatūras, patiesībā sabiedrību interesē nevis leģitimitētā seksualitāte, bet gan laulību neleģitimitētā sievietiskā seksualitāte, skaistā iemiesojums ķermenī, kas pakļauts heteritātes principam (Kraus 1923, 281), erotikas un prostituētības seksuālo apstākļu inscenējumi, kuros sieviete dzīvo “vienīgi miesīgi” (Jaunsudrabiņš 1924, 247). Sabiedrības dubultmorāle inspirē dažādi kombinētu sieviešu tipu receptiju vai to literāro inscenēšanu. Mātes-hetēras tips ir viens no šādiem tipiem.

Literatūrā pazīstamā mātes-hetēras figūra apvieno institucionalizēto un brīvo seksualitāti (Jaunsudrabiņa “Aija”). Līdzās ‘kontrolētajam ķermenim’ pastāv ‘kritušas meitenes/sievietes/sievas’ figūra (Bloch 1912). Sievietes figūra, kurai “norūgusi bij miesa/viskvēlākai naktij/un rokām” un zem kuras “spēcīgām kājām/ar mieru bij mesties pat sirdis” (Čaks (1929a, 61) 1991), modernitātes laikmeta sievietiskajā diskursā nostiprinās ar pretenziju uz poliperspektīvu sievietiskā uztvērūmu: no vienas puses, institucionalizētā un normativitātei atbilstoša seksualitāte, no otras – demoniskā un fatalistiskā sieviete. Kristīgā tradīcija, kā redzējām, uzrāda zināmu gatavību sabiedrībā un mākslā diskutētā *sievišķā* koncepta skaidrojumam un demonstrē atbilstošas konsekvences. Kārlis Kundziņš atgādina par grēka pamatu, kas meklējams “miesas prātā”, taču norāda uz analogiju: kā Evaņģēlijs apstiprina Kristus dievišķās būtnes uzvaru pār fizisko būtni, kas sasniegusi nāves momentu, tāpat Kristus apstiprina, ka grēkojušas sievietes-kurtizānes, kas izlaistiem matiem iesvaida Jēzus kājas ar smaržēļļām, “parāds ir atlaists”. Tāds ir kristīgais apliecinājums tam, ka aiz “miesīgā” jāmeklē garīgais saturs (Kundziņš (1936a, 154; 164) 1936). Tā kā pats subjekts nav savas konstituēšanas sākums (Discherl 2003, 108), viņš vienmēr atrodas ‘atgriešanās pie sākuma’, tātad – iespējamības modalitātē.

Vairākas interpretācijas piedāvā arī mākslinieki. Mitoloģiskais, reliģiju, literatūras un mākslas vēsturē pazīstamais ļaunumu iemiesojošais skaistais ķermenis jeb ‘*dēmoniskais ķermenis*’ 20. gs. pirmās puses literatūrā norāda uz vienu no šādām interpretācijām. ‘*Dēmoniskais ķermenis*’ jeb sievietes tabuētais/institucionalizētais libido visbiežāk ir tas, kas signalizē par pret laulību protestējošu sievieti. Iepretim pierastajai pasivitātei tas tiek inscenēts kā erotizēta dēmoniskuma pārņemts un agresīvi seksuāls, kas, protams, apliecina sievietiskā determinētību: ļaunumā, patoloģijā, irracionalitātē.

'Institucionalizētās seksualitātes' un *'fatālā ķermeņa'* opozīcija *'frigīdais ķermenis'* (Dantes Beatričes recepcija) atšķiras no iepriekšminētajiem ar bērnišķīgu nevainīgumu, aseksualitāti, ēteriskumu, bērnišķīgu naivumu (Thomalla 1972, 71), kas pretendē uz seksualitāti. Pazīstamais apzīmējums "saldā meitene", "sapņu meitene" kā vīrieša *sapņa* projekcija atgādina vīrieša imaginēto 'post mortem' ideāltipu Poruka "Pērļu zvejniekā" **vai arī vēlmju simbiozi bērnišķīgumā un erotiskā strāvojumā** (Jaunsudrabiņa "Aija"). 'Frigīdais ķermenis' var būt arī slimīgs, iemiesojot 'nogurušu skaistumu'. Šāda ķermeņa tipa uzplaukums mākslā saistāms ar jūgendstila un dekadentiskās literatūras estētiku. Fascinācija, ko izraisa ideja, ka ģenialitāte nevar iemiesoties nedz veselīgā, nedz arī tikai jutekliskā ķermenī, bet izpaužas nervozitātē, liek izmantot kontrastdetaļas, piemēram, matu kuplums, kas kontrastē ar a-seksualitāti. Literārais inscenējums, kurā ("elegants") ciešanas, ("skaista") slimība un nāve pārsteidz arī *'frigīdo ķermeni'*, implicē sievietes ķermeņa iespējamo 'tūriību', gara 'ieraugāmību' uz matērijas/ķermeņa fona. Sievietiskās seksualitātes tabuizēšana **'frigīda ķermeņa' formā ne tikai norāda uz vīrieša imagināro dubultošanos un bailēm no paša libido zaudēšanas**, bet arī uz dekadences estētikai raksturīgo metodi: a-seksuālā kontrastēšanu ar seksuālo. Tas gan nenozīmē sievietes gara atzīšanu; kā jau teikts, Freids frigiditāti, aseksualitāti skaidro ar intelektuālo vājumu.

Formas-matērijas konstelācija

Rietumeiropas klasiskā matērijas-formas dihotomija filosofijā, teoloģijā un mākslas teorijā tradicionāli saistīta ar diskusijām par matērijas un gara, ķermeņa un dvēseles vienotību cilvēkā. Antropoloģiskā tematika kristīgajā gara vēsturē kopumā un mākslas praksē un tās teorētiskajos pamatojumos 20. gs. sākumā un 20.–30. gados konstatējama gan debatēs par matērijas/materiāla attiecībām ar formu, gan formācijas un de/formācijas konfliktā. Tas saasina praktizējošu mākslinieku un teorētiķu uzmanību, meklējot de/formācijas koncepta pamatojumus. Kas ar to saprotams? Raksta noslēdzošajā daļā jautāsim arī: vai un kā šīs klasiskās konstelācijas jaunā interpretācija teorētiski palīdz *ķermeņa* jēdziena konceptualizācijā?

Mēs redzējam, ka vīrišķi konotētā forma un sievišķi konotētā matērija pastāv paralēli kā vīrišķā-sievišķā dihotomija. Mākslā tā pakļauta noteiktiem reprezentācijas paraugiem un signifikācijas stratēģijām: sievišķais tiek tēlots kā deficitāra daba un vīrišķais kā kultūras reprezentants. Gēte mākslinieku uzskata par tādu, kurš valda pār matēriju (Jolles 1957), un Šillers uzsver, ka tikai caur formu iespējams piekļūt cilvēkam kā veselumam, lai to attēlotu (Schiller 1980, 639f), – abu minēto teorētisku mākslas pamatlikumu akcepts nodrošina simboliskas kārtības ievērošanu subjekta tēlojumā, jo ir pakļauts *normatīvajam* ķermeņa kanonam. Pretstats tam ir *fragmentētā ķermeņa* tēlojums, kas uzrāda matērijas/materiālās hierarhijas un dematerializēšanas prakses, formas primāta un de-formācijas konfliktu (Kandinski 1912, 139–143). Formas-matērijas un formas-satura akcentu maiņa 20. gs. liek runāt ne tikai par konfliktu, bet par reprezentācijas krīzi mākslā un atzīt jaunu principu, piemēram, materiālā dominantes principa lomu, ko Adorno apzīmē kā procesu, kad materiālais zaudē pašsaprotamā *a priori* statusu (Adorno 1923, 31).

Kopš 20. gs. sākuma saasinājusies opozīcija starp formu un matēriju 20.–30. gados konstatējama pozīcijā, kurā, iemaģinējot un interpretējot realitāti, formas kategorija zaudē savu primāro vietu attiecībā pret matēriju par labu matērijas/materialitātes akceptam. Matērija un forma kā daiļrades un teorētiskās domas priekšmeta analīzes rezultāts – de-formācijas koncepts – vienlaikus izraisījis gan bailes no ķermeņa matērijas, gan no ķermeņa robežu, ķermeņa virsmu pazaudēšanas (Kristeva 1982). Deformācijas estētika un *de-formēta ķermeņa* tēlojums literārajā avangardā tematizē materialitātes un materiāla prioritātes, klasiski izprastajam formas primātam kļūstot neutrālam, to re-significējot un liekot tam palikt subjēdziena statusā. Salīdzinājums: antīkā izpratne, īpaši platonisms, ar ontoloģiski saprastā *skaistā* jēdzienu pamato skaistu formu; ķermenis, kas ir *labā* idejas attēls, uzrāda saistību ar ētisko vērtībsistēmu. De-formācijai antīkajā estētikā piemīt negācijas, ļaunuma, disproporcionālītātes statuss, kas imanents ne tikai ķermenim, bet pārklājas arī *gara* jēdzienam, ko eksplicē jēdziens ‘ļauns gars’. 20. gs. klasiskajā modernismā *disproporcija* vairs netiek uztverta kā *skaistā* pretstats. Deformācijas un formas reprezentāciju analīze ir formas un dažādu fenomenu attiecību noteikšanas un konceptualizēšanas darbs, vēsturiskā, dzimumspecifiskā, zinātniskā un estētiskā *ķermeņa* definēšana.

Mūsu apskatītajos literāro inscenējumu gadījumos un problemātikā runa ir par *deformēto ķermeni*: *ķermeni*, kas nav saglabājis ne tādu ontoloģisko statusu, kā to skaidroja, piemēram, viduslaikos, tas nav arī brīvi pārformētais ķermenis, kā tas raksturīgs klasiskajiem kultūrlaikmetiem, un ir Eiropas kultūrai vēl saprotamais ķermenis. Cilvēka kā vienota veseluma un identitātes jautājums ir ontoloģisks jautājums par ķermeni, kāds tas ir kā dotais: ķermeniski un dvēseliski vienots, nedeformēts, kaut arī pats sev vienmēr uzdotais (Rahner 1976, 215).

“Visa traģisma dziļākais avots slēpjas tur, ka dvēseles ideālos spēkus .. ierobežo un gremdē matērijas .. vara” (Dāle 1921, 39). 1921. gadā izskanējusi Paula Dāles doma vēl ir vāja atblāzma no ķermeņa kulta, kas dominēs 20. gs. otrajā pusē. Lai šo procesu, kura dominante ir “matērijas vara” (Dāle), padarītu pārskatāmu, ‘*ķermenis*’ kā kategorija nodrošina visplašākā spektra analīzes iespējas: no jautājuma par kultūrantropoloģiskajām dzimumrelācijām un to literārajiem inscenējumiem līdz jautājumam par zinātnisko izteikumu vietu postmodernajā literatūrā un teoloģijā vai no jautājuma par ķermeņa kulta saistību, piemēram, ar nacionālas valsts diskursu (Thomson 1997, 59ff; Schulze-Naumburg 1928) līdz jautājumam par mediju virtualizēto immaterialitāti.

Pretruna starp klasisko teorētisko kanonu un tā estētikā koncipēto formas primātu un modernisma tendenci uz de-formāciju 20. gs. pirmajā pusē ir ‘*patiesības par ķermeni*’ debātes priekšmets. 20. gs. vidū un otrajā pusē par *habitus* kļuvis uztvērumus, ka tikai ķermeņa de-formācija ir kaut kas, kas pretendē uz mākslas vērtības statusu, un, ja mākslas darbā tās nav, nav arī mākslas vērtības darba statiskuma dēļ.

Secinājumi

1. Mūsu uzdevums: konstatēt ķermeņa reprezentācijas problēmas kā robežproblēmas un to būtiskākos risinājumus literatūras un teoloģijas diskursos

liek secināt, ka tie, no vienas puses, ir šķirami tradīcijas un recepcijas nozīmē; no otras puses, problēma analizējama tikai interdiskursīvā kontekstā. Literārie inscenējumi nav reducējami uz teoloģiskajām tēzēm kā tādām, nedz arī otrādi. Daudzdimensionālais ķermeņa problēmas estētiskais risinājums literatūrā paredz subjektīvo, estētisko, fiktīvo, bet teoloģijas un reliģijas filosofijas nostādnes ķermeņa-dvēseles debatēs 20.–30. gados pamatotas protestantiskajā tradīcijā un kristīgās reliģijas un filosofijas kategoriju un konceptu nozīmju nosacījumos. Īpaši zinātnes diskursa ietekmē tās ieguvušas jaunu virzību, uz ko norāda signifikanti: ‘garīga un nemirstīga miesa’ (Dāle), ‘dvēseles zemapziņas spēki’ (Dāle), mūžīgais, kas var atklāties “kā kādā simbolā miesā” (Kundziņš), ‘vitālās sabiedrības dzīvības pilnība’ (Kundziņš).

2. 20. gs. sākumā aizsākusies reliģiski-filosofiskā, literatūrteorētiskā un teoloģiskā debate dabaszinātņu atklājumu kontekstā par duālistiskajiem jēdzieniem “ķermenis”, “dvēsele” kā relacionāliem jēdzieniem 20.–30. gados piedāvā principiālas tēzes. No kristīgās antropoloģijas pozīcijas jautājums, kā ķermenis un dvēsele, kas ir ontoloģiski atšķirīgi, veido vienotību, primāri saistīts ar teoloģisko pamatatzinumu, ka pats subjekts nav savas konstituēšanas sākums. Pretējais viedoklis mākslas teorijā un praksē ved pie reprezentācijas krīzes konstatējuma. Kristoloģiskā izpratnē relāciju starp cilvēku un Dievu pastarpina par miesu tapušais *Vārds*. Kristus fenomens skatāms modāli: nepieciešami uzrādot atšķirību dinamiku starp cilvēku – Kristu – Dievu. Ja cilvēka ontoloģiskais pamats nav meklējams viņā pašā, zūd laicīgā un mūžīgā robežas. Teoloģiskajā perspektīvā ķermenis un dvēsele nav sinhroni, laicīgajā aspektā savukārt tieši ķermenis nosaka subjekta attieksmi pret sevi un realitāti. Cilvēka attieksmi pret savu ķermeni problematizē sievišķā-vīrišķā un ķermeņa-dvēseles iekšējais duālisms; literāro tekstu inscenējumi nereti teoloģiskā skatījumā nav pieņemami, jo teologu uzskatā tikai abu vienotība ir jaunās vitālās sabiedrības nosacījums un reprezentants, turklāt prioritārā funkcijai jāatrodas dvēselē (Kundziņš). Arī moderno cilvēku pavadošie jautājumi, vai dvēsele, kas ir radīta, ir mūžīga un vai nemirstīgs ir arī ķermenis, saņem teoloģiski principiālu dvēseles nemirstības apliecinājumu, bet ideja par nemirstīgas dvēseles vienības ar jaunu, pārvērstu, garīgu un nemirstīgu miesu iegūst jaunu pamatojumu zinātņu diskursa ietekmē.

3. 20. gs. sākuma un 20.–30. gadu literārajos un zinātniskajos tekstos sievišķā-vīrišķā seksuālajā diferenciācijā tiek šķirti: *ķermenis*, kas drīzāk tiek uztverts kā vīrišķi radoša gara forma; *ķermenis*, kas var būt tikai seksuāli konotēts ķermenis un kas pastāv savā sievišķajā deficītajā dabas formā. Diferencētajā dzimumsemantikā vīrišķais nozīmē kreativitāti, kārtību un kultūru, sievišķais – saistību ar formējamu materialitāti. Ja protestantiskās teoloģijas pamatformulējumos cilvēka vienība nepārprotami koncipēta kā ķermeņa-dvēseles vienība, tad literārie inscenējumi fokusē uzmanību uz jauno ķermeņa izpratni: sievišķā seksualitāte ir histēriska, dēmoniska, reti saistīta ar garīgām potencēm, tālab seksualitāte ir tās pamatkonotants, turpretim vīrietim imanentā jutekliskā un racionālā sintēze, kas gan sāk zaudēt primāro formas noteiksmi. Atbilstoši nav iespējama vienota ķermeņa definīcija.

4. Modernā subjekta krīzes vēsture veidojas dihotomijā starp vīrietisko autonomo, totalizējošo, dievam-līdzīgo radītājsubjektu (“Es-Cilvēks! Es-Dievs”)

un subjekta nespēku paša inscenēto krīzi pārdzīvot, vienmēr izjūtot deformācijas draudus, kas signalizē par ķermeņa krīzi. Mākslas darba tēlu sistēma vislabāk atklāj *vīrišķo piedzimšanas* struktūru, kur mākslas darba radīšanas procesā integrētais vīrišķais '*rakstnieka/mākslinieka-ķermenis*', ar to saistītā *dzimšana* ir tīri vīrišķa formēšana. Mākslas darbs tālab vērtējams kā Rietumu kultūrā sen pazīstamā fantazma, kā '*fallogocentriskas patrilineāras autoģenēzes*' projekts, kas gan tiek realizēts caur sievišķo (materiālo), bet, significējot to, reproducē tikai sevi. Tā ir būtiska iezīme arī avangarda projektā.

5. Forma kā vīrišķā reference un sievišķi konotētā matērija, to pretstatījums un simbiozes varianti, nevis forma klasiskā nozīmē – tas arī veido klasiskās modernitātes mākslas un literatūras galveno teorētisko saturu reprezentācijas krīzes laikmetā.

LITERATŪRA

- Adorno, T. W. (1923) *Ästhetische Theorie. Eine prinzipielle Untersuchung.* Wien, Leipzig.
- Austin, J. L. (1970) *How to do things with words: the William James lectures delivered at in Harvard University in 1955.* Oxford Univ. Press.
- Bārda, F. (1938) *Romantisms kā mākslas un pasaules uzskata centrālproblēma.* No: Bārda, F. *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Bārda, F. (1938) *Zentas Mauriņas ievads.* No: Bārda, F. *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Bārda, F. (1920a) *Sievietes tikumiskā personība.* No : Bārda, F. (1938) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Bārda, F. (1913) *Mīlestība un nāve.* No : Bārda, F. (1938) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Bārda, F. (1920b) *Māksla un dzīve.* No : Bārda, F. (1938) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Bārda, F. (1942) *Zemes dēls.* Rīga : Grāmatu Apgādniecība A. Gulbis.
- Butler, J. (2007) *Körper und Gewicht: die deskriptive Grenzen des Geschlechts.* Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Bloch, I. (1912) *Die Prostitution. Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellung.* Bd. I, II, Berlin.
- Bray, R. (1966) *La Formation de la doctrine classique en France.* Paris : Nizet.
- Butzer, G., Günter, M. (2000) *Literaturzeitschriften der Jahrhundertwende.* In: *Naturalismus. Fin de siecle. Expressionismus 1890–1918.* München.
- Čaks, A. (1932) *Mana paradīze.* No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne.
- Čaks, A. (1930) *Poēma par ormani.* No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne
- Čaks, A. (1928a) *Sirds uz trotuāra.* No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne.
- Čaks, A. (1928b) *Es un šis laiks.* No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne.

- Čaks, A. (1929a) Pasaules krogs. No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne.
- Čaks, A. (1929b) Apašs frakā. No : Čaks, A. (1991) *Kopoti raksti* : 1. sēj. Rīga : Zinātne.
- Dāle, P. (1931) Kristīgo prieks. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas* : rakstu krājums. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Dāle, P. (1932) Par dvēseles nemirstību. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas*. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Dāle, P. (1933) Reliģija un inteliģence. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas*. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Dāle, P. (1914) Poruks – domātājs. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas*. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Dāle, P. (1921) Poruka problēmu un izjūtu pasaule. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas*. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Dāle, P. (1916) Dvēseles zemapziņas spēki un parādības. No : Dāle, P. (1962) *Gara problēmas* : rakstu krājums. Rīga : Alfrēda Kalnāja Apgāds.
- Derrida, J. (2005) *Geschlecht (Heidegger) : Sexuelle Differenz, ontologische Differenz*. Wien : Passagen-Verlag.
- Discherl, E. (2003) *Der Mensch und das Geschehen der Rationalität in der Zeit. Überlegungen zum Leib-Seele-Verhältnis aus der Sicht des biblischen Personverständnis*. In : *Naturalisierung des Geistes-Sprachlosigkeit der Theologie?* Hrsg. von P. Neunen. Freiburg im Bressgau; Basel; Wien : Herder.
- Foucault, M. (1977) *Sexualität und Wahrheit. 1 : Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Freijs, A. (1930) *Evaņģēliskās kristietības raksturs*. No : Freijs, A. (1976) *Par svēto un labo*. Latviešu Evaņģēliski-Luteriskā Baznīca Amerikā.
- Freijs, A. (1933) *Hanss Driss un parapsiholoģija*. No : Freijs, A. (1976) *Par svēto un labo*. Latviešu Evaņģēliski-Luteriskā Baznīca Amerikā.
- Freud, S. (1991) *Die Abhandlung der Sexualtheorie*. Frankfurt am Main : Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Jolles, M. (1957) *Goethes Kunstanschauung*. Bern : Francke.
- Hatvani, P. (1912) *Spracherotik*. Berlin.
- Jaunsudrabiņš, J. (1982) *Aija*. No : Jaunsudrabiņš, J. *Kopoti raksti* : 5. sēj. Rīga : Liesma.
- Kassing, C. (2001) *EntropieGeschichten : Robert Musils "Der Mann ohne Eigenschaften" im Diskurs der modernen Physik*. München : Fink.
- King, D. L. (1929) *L'influence des sciences physiologiques sur la littérature française 1670–1870*. Paris : Les Presses Modernes.
- Klee, P. (1988) *Tagebücher 1898–1918*. Stuttgart : Hatje.
- Kraus, K. (1987) *Sittlichkeit und Kriminalität. Bd. 3*, Hrsg. von C. Wagenknecht, Frankfurt am Main.
- Kristeva, J. (1982) *Pouvoirs et limites de la psychanalyse. 2 : Le révolte intime* : (Discours direct). Paris : Fayards.
- Kundziņš, K. (1936a) *Mūžīgās Gaismas un Dzīvības mistērija*. No : Kundziņš, K. (1936) *Ap lielo dzīvības mīklu*. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundziņš, K. (1936b) *Sarežģījumi un katastrofas jaunatnes dzīvē*. No : Kundziņš, K. (1936) *Ap lielo dzīves mīklu*. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.

- Kundziņš, K. (1939) Kristus. Rīga : Valters un Rapa.
- Kundziņš, K. (1914) Dzīves mērķa problēma Eiropas 19. gadsimta rakstniecības gaismā. No : Kundziņš, K. (1936) Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundziņš, K. (1936c) Racionālie un irracionālie spēki jaunatnes audzināšanā. No : Kundziņš, K. (1936) Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundziņš, K. (1935) „EROS“ un „AGAPE“. No : Kundziņš, K. (1936) Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundziņš, K. (1936d) Laulība un ģimene. No : Kundziņš, K. (1936) Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundziņš, K. (1932) Irstošā ģimene kā sociālās dzīves un aizgādības problēma. No : Kundziņš, K. (1936) Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Kundzins, K. (1930) Reliģiskā kopība, tas raksturs un nozīme. No : Ap lielo dzīves mīklu. Rīga : Valtera un Rapas Akciju Sabiedrības Apgāds.
- Mauriņa, Z. (1951) Baltais ceļš. Studija par Annu Brigaderi. Chicago : Alfrēds Kalnājs.
- Medenis, J. (1942) Likteņi. Latvju jaunākās dzejas antoloģija. Sakārtojusi V. Strēlerte. Rīga : Latvju Grāmata.
- Möbius, P. J. (1912) Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes. Halle : Marhold.
- Nietzsche, F. (1999) Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. In : Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Bd. 5. München : Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Palevica, M. (1936) Polārais un seksuāli neitrālais. Daugava, Nr. 12. Rīga : Valters un Rapa.
- Praz, M. (1930) Liebe, Tod und Teufel: die schwarze Romantik. Übers. von Lisa Rüdiger. München : Hauser (1963).
- Rahner, K. (1976) Grundkurs des Glaubens. Freiburg : Herder.
- Riedel, W. (1996) Homo natura. Literarische Anthropologie um 1920. Berlin, New York : de Gruyter.
- Roth, G. (1999) Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Rozītis, P. (1990) Miglas svilpes. Rīga : Liesma.
- Sarasin, P. (2001) Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Schiller, F. (1980) Über die ästhetische Erziehung des Menschen: in einer Reihe von Briefen. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Schneider, T. (1973) Die Einheit des Menschen. Münster : Verlag Aschendorf.
- Schulze-Naumburg, P. (1928) Kunst und Rasse. Berlin.
- Sinaiskis, V. (1935) Sievietiskais un vīrietiskais. Daugava, Nr. 12. Rīga : Valters un Rapa.
- Skujeniece, B. (1988) Pusnakts vilcienā. Rīga : Liesma.
- Stein, G. (1985) (Hrsg.) Femme fatale – Vamp – Blaustrumpf. Sexualität und Herrschaft. Frankfurt am Main.
- Sudrabkalns, J. (1984) Klodijai. Rīga : Liesma.
- Thomalla, A. (1972) Die „femme fragile“. Ein literarisches Frauentypus der Jahrhundertwende. Düsseldorf : Bertelsmann.

- Thomson, R. G. (1997) *Extraordinary bodies: figuring physical disability in American culture and literature*. New York : Columbia Univ. Press.
- Truchet, J. (1973) Note sur la mort-spectacle dans la littérature française du XVII^e siècle. In : *Topique*.
- Upīts, A. (1930a) *Imitatio Christi*. No : Upīts, A. (1948) *Kopoti raksti* : 3. sēj. Rīga : LVI.
- Upīts, A. (1930b) *Ēnas mēnesnīcā*. No : Upīts, A. (1948) *Kopoti raksti* : 3. sēj. Rīga : LVI.
- Weininger, O. (1932) *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Berlin : Kiepenhauer.
- Worbs, M. (1988) *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main : Athenäum.

Summary

The subject of my research is representation of the body in the literary and theological discourse of the 1920s and 1930s in Latvia. Analyzing in the subject, I confine myself to some of the literary and theological models and a few works by authors belonging to classical modernism: the most dominant artistic figures have been chosen for analysis. The research is based on the literary and theoretical texts by Aleksandrs Čaks, Jānis Medenis, Pāvils Rozītis, Anna Brigadere, Jānis Sudrabkalns, Biruta Skujeniece, Andrejs Upīts, as well as problem articles written by Fricis Bārda before 1920 because they are relevant to and resonate with the scope of problems characteristic of the discussed period. Analyzing the body problem in theological discourse, I rely extensively on the most conceptual theses put forward by Pauls Dāle, Kārlis Kundziņš, Alberts Freijs.

No emphasis is laid on differences between particular literary trends. Contrasting moments in constructing the body category form the methodological basis and source of the research. The key assumption of the discourse analysis is language structures and signifiants, their central role in forming the subject's self-perception. That accounts for the methodological complexity of the work since this analysis involves essentially different literary and theological statements. An attempt has been made to identify the hypostatic reflection of the two discourses in the perception, notions, or (religious) belief (of an author) that forms the substance of a specific period of time. The task of the research is to reconstruct unifying criteria in mental and socio-semantic (sense-meaning) structures. The boundaries of the research are marked by questions aimed at a philosophical, theological, aesthetical, and discourse analytical inspection of the concept of the 'body'. The analyzed material – traditional theological questions found in texts and discussions pertaining to the body problem; scientific discoveries and hypotheses; literary works – is used to identify and analyze the causes underlying the so-called 'new situation' at a time when 'the European outlook on the world is undergoing a new crisis' (Kārlis Kundziņš). Analysis of the selected literary and theological texts permits to infer that literature, art, and theology in the 1920s and 1930s respond to this crisis in a specific way and that this response is also implicated in the body problems.

Keywords: *literary and theological theses, discourse, representation, (de)formation, normative, fatal, frigid, social, writer-, daemonic, body, crisis of the body, gender constellations, institutionalized sexuality.*

Latvijas dzejnieku domgaitu fragmenti 20. gs. 60. gados *The Leading Ideas of Latvian Poets in the 60s* (1960–1970)

Egils Grīslis

Professor Emeritus

Department of Religion, University of Manitoba
3 Mt. Allison Bay, Winnipeg, MB, R3T 3L4, Canada
E-mail: egrislis@shaw.ca

Latvijas dzejnieku balsis nav klusējušas ne saulainās dienās, ne dzīves vētrās. Jau gandrīz tūlīt pēc Otrā pasaules kara Latvijā iznāca Raiņa Rakstu izlase divos sējumos.¹ Lielgars Rainis spēja uzrunāt uzvarētājus un uzvarētos.

Diemžēl no 1946. līdz 1960. gadam man nebija pieejama neviena Latvijā publicēta dzeju grāmata. Ar šo piezīmi iesākšu vērojumu. Arī mani turpmākie avoti ir fragmentāri, bet lapušu skaitā ievērojami plaši un tādēļ ir devuši iespēju reprezentatīvi interpretēt tekstu.

Tieši specifisku tekstu interpretācija pētniecībā ir vienmēr būtiska un tādēļ absolūti nepieciešama – un arī vienmēr potenciāli maldīga. Ja tekstu fragmentus izdodas izprast un no fragmentiem izlasa puslīdz pieklājīgu kopskatu, tad ir laimējies. Ja savām teorijām pieķeras kā izsalcis suns pie zagta kaula, tad ir gaužam nelaimējies. Ideju pētījumu tālāk virzīšana ir tikai tad iespējama (kā zinātnē vispār), ja izdodas pienākt pie vēl gluži neizprastā robežas un, Petrarka vārdiem sakot, apzināties „savu un citu ignoranci” (protams, citus gan pieminot tikai ļoti delikāti). Tad *docta ignorantia* dod ierosinājumu meklēt tālāk.

Atslēgvārdi: patriotisms, padomju sasniegumi, latviešu pieredze, nacionālie centieni, neatkarīgā Latvija.

I

1965. gadā **Valdis Lukss** (dz. 21.06.1905.) uzrakstīja ievadu vārdus dzeju kopojumam „**Kļavu ziedu Latvija**”² „Pirms 25 gadiem, 1940. gada 21. jūnijā, kad Rīgas darbaļaužu nelokamā griba atvēra Centrālcietuma dzelžiem kaltos vārtus un pa tiem izsoļoja drošsirdīgie pagrīdes cīnītāji, mums likās, ka pati brīvība svītrotajā cietuma svārkā iznākusi pie mums. – Lai dzīvo! Lai dzīvo! – mēs saucām. – Esi sveicināts, brīvais cilvēks, šodien nomests tavs nedienu jūgs! – Un mēs sapratām, ka mums ir viens neatliekams uzdevums: darīt visu iespējamo un, ja vajadzīgs, arī neiespējamo, lai darbaļaužu brīvību cietuma dzelžos vairs neiekalta.”

¹ Rainis J. *Rakstu izlase*. I Dzeja. Rīga: VAPP grāmatu apgāds, 1945, 602. lpp. II Dramatiski darbi. Rīga: Latvijas valsts izdevniecība, 1946. 728 lpp.

² Rīga: Liesma, 1965, 5. lpp.

Šeit Valdis Lukss rakstīja dziļi pravietiski.³ Un, tā kā pravieši dažreiz veras tālā nākotnē, nepārmētīsim konservatīvu iekļaušanos partijas vadlīnijās, bet apsveiksim darbu, brīvības un varonības cildinājumu.⁴ Pēc atmiņas citēšu Kanādas latviešu emeritētā luterāņu prāvesta Māra Ķirsona 1991. gadā teikto vērojumu, ka mēs – kļaida latvieši – cīnījāties par Latvijas brīvību, bet šo brīvību izcīnīja Latvijas latvieši. Valdim Luksam nebūs vietā pārmest, ka viņš nezināja, tieši kādā veidā tikko no cietuma atbrīvotā paauzde un tās pēcnācēji spēs gadu desmitus vēlāk aizraut līdz gandrīz visu latviešu tautu! Sandra Kalniete zināja un atmiņās par Tautas fronti formulēja šādi: „Es laužu, tu lauži, mēs lauzām, viņi lūza.”⁵

Rakstot ievada vārdus „Dzejas dienas” 1967. gada izdevumam,⁶ Valdis Lukss veras pagātnē, „it īpaši ar 52. gadu”, un atceras, ka, risinot vairākas problēmas, „bija jātiek vaļā no vairākām personības kulta koncepcijām, kuras dzejas dabisko attīstību visai jūtami traucēja”. Tās vēl sastopam „Kļavu ziedu Latvijā”, piemēram **Andrejs Balodis**⁷ (dz. 16.09.1910.) raksta dzejoli „Partijai” (citēju tikai vienu pantu).

Tūkstoši cietumos mira,
Tumsā un neziņā zuda.
Sakiet – kas Oktobra vētrā
Sauli pār Krievzemi cēla!
Partija – tas bija Ļeņins,
Vadon's un kareivis tavš!⁸

³ Lielā Tēvijas kara laikā Lukss dienēja kā ložmetējnieku vada komandieris un vēlāk strādāja frontes laikraksta „Latviešu Strēlnieks” redakcijā. Kara laika dzejoļos „savijas cīņas skarbums ar jūtu lirismu”. Pēc kara Lukss cildina „radoša darba dzīvi”. Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, Valodas un literatūras institūts. *Latviešu literatūras darbinieki. Biogrāfiska vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1965, 187., 188. lpp. Turpmāk LLD. Lukss ir apbalvots ar Lielā Tēvijas kara II pakāpes ordeni, diviem Darba Sarkanā Karoga ordeņiem un ordeni Goda Zīme. *Latvijas PSR Mazā enciklopēdija trijos sējumos*. Rīga: Zinātne, 1967, I, 439. lpp. Turpmāk LME. Kā to norāda Rolfs Ekmanis, pēc ceturtā partijas kongresa 1958. un 1959. gadā Lukss deva rīkojumu bez pretrunām sekot partijas vadlīnijām, specifiski nosodot „ideoloģisko kontrabandu” no rietumiem un „revizionisma čūsku”. *Latvian Literature under the Soviets 1940–1975*. Belmont, MA, USA, 1978, 246.–247. lpp. Turpmāk *Latvian Literature*. Labi pravieši uz tālu nākotni var būt tuvredzīgi savā tagadnē. Tas kvalificē, bet nenoliedz viņu pozitīvo lomu.

⁴ *Kritikas Gadagrāmata* (1972) citē slavinājumus no vairākiem Latvijas žurnāliem. Tā piemin Luksa humoru (jo vienā dzejolī viņš dod padomu „nесплаут стāvус gaisā”) (97. lpp.). Ir devis Latvijā „iespaidīgākos darbus” (107. lpp.) un ir rakstījis vienu „no profesionālo dzejnieku iespaidīgākajiem dzejoļiem” 136. lpp. Turpmāk *KrGg*.

⁵ Rīga: Jumava, 2000.

⁶ Rīga: Liesma, 1967, 5. lpp.

⁷ „Cietuma gados guvis cīnītāja rūdījumu, .. kas atspoguļo revolucionārā cīnītāja pārliecību un pārdzīvojumus.” LLD, 28. lpp. Pavadījis apmēram 10 gadus gan cietumos, gan spaidu darbos līdz 1940. g., Lielā Tēvijas kara laikā Balodis kā ložmetējnieks un pēc tam kā rotas politiskais vadītājs piedalās kaujās Igaunijā un Ļeņingradas aizstāvēšanā. Apbalvots ar Darba Sarkanā Karoga ordeni un ar ordeni Goda Zīme. LME, I, 164. lpp.

⁸ 39. lpp.

Un **Jānis Sudrabkalns** (dz. 17.05.1894.)⁹ skaidroja vēl tālāk:

Arvienu vājais varai padosies, –
Tā viltnieks samulsina to, kas glēvs.
Reiz tautas rokām sadosies, –
Tā teica Ļeņins, visiem taisnīgs tēvs.¹⁰

Krājumā ir arī iejūtīgas patriotiskas dzejas, kā **Annas Brodeles** (dz. 16.09.1910.)¹¹ „Varoņu kalnā”, **Valds Luksa** „Kara krūze” un **Arvīda Grigūļa** (dz. 12.10.1906.)¹² „Padomju Latvijā ieejot”.¹³ Sevišķi aizkustina **Ārijas Elksnes**¹⁴ „Narofominskas mātes”:

Narofominskas kapsētā
māmuļām vecām dreb pleci,
Raudot par latviešu puisiem,
tādēļ ka savu vairs nav.
Tādēļ ka tiem, kas šeit guldīti,
ir arī mātes vecas,
Kurām pie svešiem kapiem
jāapraud auklējums savs.
Narofominskā uz kapiem
liek dzeltenas puresnes mātes, –
Vēji no Daugavas puses

⁹ Feldšeris Pirmā pasaules karā. Lielā Tēvijas kara laikā lielāko daļu pavadīja Maskavā, rakstot „gan padomju patriotismam un tautu draudzībai veltītus dzejoļus, gan asas safīras un kvēla naida piesātinātus publicistiskus rakstus, kas vērsti pret fašistiskajiem iebrocējiem”. *LLD*, 287. lpp. Viņš atgriezās Latvijā 1944. g. *LME*, III, 595. lpp. Apbalvots ar Ļeņina ordeni. *Literārā dzīve: latviešu padomju literārās dzīves hronika, 1917.–1965.* Sast. B. Smilktiņa, G. Sileniece, H. Hiršs. Rīga, Zinātne, 1967, 453. lpp. Turpmāk *LDz*. A. Voss sniedz informāciju, ka, gatavojoties Lielās Oktobra sociālistiskās revolūcijas 50. gadadienai, Sudrabkalns uzrakstījis vēstuli „Pravdai”, kur apliecinājis: „Man bija 56 gadi, kad partija mani uzņēma savās rindās. Vientulībā, individuālais važs un slazdos, individuālais bezdibenī cilvēks nevar būt laimīgs. Laime atnāk pie cilvēkiem un arī pie manis atnāca ar komunistiem. Jau Pirmā pasaules kara gados es sapratu, cik vērtīga, spēcīga un svēta ir karavīru draudzība un biedriskums, bet vēlāk sapratu, ka vēl lielāku palīdzību cilvēkam var sniegt partijas brālība. Tā ir vēl stingrāka un maigāka. Man kļuva skaidrs, ka no superindividuālas, no šaura egoistiska kakta pie augstiem mērķiem, pie Ļeņina var aizvest tikai kalpošana partijai, uzticība partijai...” *Pēc Ļeņina novēlējumiem*. Rīga: Liesma, 1969, 102. lpp.

¹⁰ 43. lpp.

¹¹ Par pagrīdes darbu sodīta ar 4 gadiem ieslodzījumā (1932–1936) un no 1936. līdz 1940. g. atradās „pastāvīgā policijas uzraudzībā”. *LLD*, 61. lpp.

¹² Lielā Tēvijas kara laikā 1941. g. brīvprātīgi iestājies Latviešu strēlnieku divīzijā. *LLD*, 113. lpp. Bijis radiooperators un vēlāk frontes laikraksta „Latviešu Strēlnieks” kara korespondents. Apbalvots ar diviem Darba Sarkanā Karoga ordeņiem, Sarkanās Zvaigznes ordeni un ordeni Goda Zīme. *LME*, I, 595. lpp.

¹³ 22., 61. un 81. lpp.

¹⁴ Informāciju sk. raksta beigās.

sirmos matus tām jauc,
Norit smiltājā asaras,
vientuļos vakaros krātas, –
Tos, kas par dzimteni krituši,
visur par dēliem sauc.¹⁵

Bieži dzīves un ideju konfliktā cilvēcība paliek novārtā. Ārija Elksne ar ārstes un dzīves pieredzi saprot mātes, kuras ir zaudējušas pašu dārgāko – savus dēlus. Tās ir bēdas, kas spēj celt tiltus tautu starpā. Dziļa, neliekuļota sirsnība patur savu labestību arī Elksnes dzejās ar politisku noslieci, piemēram:

Mums ir jāpanāk,
lai ik paaudze saredzētu,
Ka revolūcija ir
ne tikai svētki,
bet svētums!¹⁶

Bet vai ir „svētums” bez reliģiska pamata? Jeb vai visi patiesi līdzjūtības momenti ir jau svētuma pārdzīvojumi? 60. gadu vēlākās dzejās Elksne par reliģiju izsakās negatīvi. Bet viņa turpina ierosināt un reliģisku domāšanu neignorē.

Patriotisks, pieklājīgs, didaktisks, visiem laikiem noderīgs un mazliet pacilājošs ir **Ziedoņa Purva** (dz. 13.10.1923.)¹⁷ dzejolis „Tu vajadzīgs”:

Mums katram mūžā jāatrod kaut kas,
Kam nešauboties visu varam atdot:
Uz lielu mērķi savu dzīvi vadot,
Neviens, neviens nav šodien lieks, ne mazs.
Kas tavā darbā skaistāks vēl var būt
Par laimi to, kas vaigā blāzmo radot,
Kad cilvēks sevi īstā vietā jūt:
Tu dzīves straumē tikai piliens sīks
Un tomēr – savai tautai vajadzīgs.¹⁸

Atzišos, ka mani visvairāk intrīgē un pievelk dzejoļi ar sarežģītiem, daudzkrāsainiem zemtekstiem, tas ir, dzejoļi ar dziļām nozīmēm, kas ir jāatšifrē. Tie nesludina vienkāršus „par” vai „pret”, tie nevilina ar viegli atpazīstamu ideoloģiju, tie ved – bet kur? Bieži vien šādos dzejoļos ar zemtekstu sastopam pazīstamas frāzes un audiencias. Bet tomēr arī tie vilina domāt, vai tikai tur aiz nodrāztajām frāzēm nestāv kaut kas nopietnāks.

¹⁵ 87., 88. lpp. Sk. arī Monta Kroma. *Manai krievu mātei*, 105.–106. lpp.

¹⁶ 41., 42. lpp.

¹⁷ No 1938. līdz 1944. g. mācījies Jelgavas Skolotāju institūtā, tā uzdod LLD, 237. lpp.

¹⁸ 230. lpp.

Alfrēda Krūklis (dz. 11.05.1921.)¹⁹ dzejolis „Putni, kas nepagurst” bez šaubām liecina par vitalitāti un drosmi, pat varonību. Turp un atpakaļ lidojot, gājputni riskē ne tikai pieredzēt grūtības, bet arī sastapt nāvi. Dzejolis iesākas ar zemtekstu:

Ir putni,
Kas neprot vairs brīvībā laisties,
jo spārni tos nespēj pret tālumiem nest.
Vien sapnī tiem atviz vēl apvāršņi skaistie,
Pret kuriem tie krūtis reiz varēja plest.²⁰

Vārds „brīvība”, kaut labi pazīstams, dažās dzīves situācijās ir aizdomīgs, pat nepieņemams. Vai rakstīt par lidošanu un brīvību Krūkļa laikā bija bīstami vai nebija? Un ko nozīmē, ka vairs neprot „brīvībā laisties”? Ja te ir runa par domestikāciju, kad un kā tā iesākās? Tagad šie putni nedrīkst kļūt par „snaudošiem zālē” – bet kas ir šie putni?²¹

Arvīda Skalbes (dz. 01.03.1922.)²² dzejolis „Mana gaišā debess mala” ir dzīves stāsts par „otro”, – cienītu, pat mīlētu, varenu, bet neidentificētu:

Mana gaišā debess mala,
Kopš es tevi apjaust sāku,
Pretī eju tev bez gala,
Klāt nekad tev nepienāku.
Tu man allaž rādies tuvu,
Atliek tikai roku pasniegt,
Atliek pārbrist puķu druvu,
Lai es spētu tevi sasniegt.
Ceļu roku, druvu brienu –
Tur, kur spīdi mākoņvālā,
Bet šai mirklī tu arvienu
Pārcelies no manis tālāk.
Kad reiz tālo gaitu beigšu,
Nenosirmojis vai salauzts,
Atvadoties paldies teikšu
Manai gaišai debess malai!²³

¹⁹ „Kara laikā K. dzīvoja Šauļu apkārtnē un Rīgā.” *LLD*, 161. lpp. Pēc ceturta Padomju Latvijas rakstnieku kongresa 1958.–1959. gadā Lukss (reizē ar Vāczemnieku, Grēviņu un Kaldupi) tika publiski nokritizēts par darbu saturu. Ekmanis. *Latvian Literature*, 248. lpp.

²⁰ 240. lpp.

²¹ Krūkļa idejas pamazām paplašinās, un viņš dzejo „par sīkstus turēšanos pie dzimtās zemes”, kā arī saņem kritiku, ka viņa „zemteksti ne katreiz pietiekami skaidri, tāpēc var radīt dažādas pārprotamas asociācijas”. *KrGg*, 100. lpp.

²² „Mācījies Daugavpils Skolotāju institūtā (1935–40) un Rēzeknes Pedagoģijas inst. (1941). Pēc inst. beigšanas strādāja par skolotāju Rubenes pamatsk., vēlāk Rīgas pils. 47. septiņgad. skolā. 1948–49 bija teātra inspektors Mākslas lietu pārvaldē un lit. līdzstrād. Radiokomitejā.” Par Skalbes nodarbošanos Lielā Tēvijas kara laikā informāciju nesniedz, sk. *LLD*, 268. lpp.

²³ 246.–247. lpp.

Vieglākie minējumi būtu iemīļota sieviete vai nesatverama dzīve. Varbūt daiļa ideja, iedvesmotāja šajā saulē. Bet visi šie atbalsti neseko līdz uz mūžību. Vienīgi Liktenim jeb Dievam var pateikties, jo tie neatstāj pat mūža beigās. Liekas, ka „debesmalā” ir debešķīgāka par vienkāršu debesu malu? Svētums jau cilvēcīgām rokām nav satverams. Tomēr par kādu svētuma paveidu Arvīds Skalbe raksta šajā metaforā, ir atstāts zemtekstā tālākām pārdomām.

Kad no intensīvas domāšanas un meklēšanas sāk nogurt prāts, varam lasīt **Laimoņa Vāczemnieka** (dz. 05.04.1929.)²⁴ dzejoli „Ežuks”. Kaut bērniem lasāms, tas nav tikai bērnu dzejolītis, jo ir saistīts ar pieaugušo perspektīvu un sāju kara pieredzi:

Ežuk, mazais meža brāli,
 Redzi, rudas lapas krīt,
 Salti vēji skrien pār tāli,
 Atnāks sniegi aizparīt.
 Atnāks ziema, balta balta,
 Sveši vilki pēdas dzīs,
 Sastings zeme, ledū kalta,
 Un vairs silti nesildīs
 Ežuk, mazais partizāni,
 Kādēļ raujies kamolā!
 Uzlēks saule, sazels klāni,
 Palaidīšu amolā.
 Rimsti, spīvais adataini,
 Padomā, kam draudi, kam!
 Velti mani projām gaini, –
 Mēs jau labi saderam.
 Mūsu mājas – biezie meži,
 Abas viena bēda urd,
 Abi spuraini kā eži,
 Gatavi ik brīdi durt.
 Šeit uz sūnu pēja valgā,
 Kaltis zars kur sānus spiež,
 Neko darīt – ziema spalgā
 Būs mums kopā jāpārcieš.
 Ežuk, mazais meža brāli,
 Redzi, rudas lapas krīt,
 Salti vēji skrien pār tāli,
 Atnāks sniegi aizparīt...²⁵

²⁴ Mācījies Rīgas 13. pamatskolā (1936–1944) un 28. vidusskolā (1944–1946). Pēc ceturta Padomju Latvijas rakstnieku kongresa 1958.–1959. gadā Lukss (kopā ar Krūkli, Grēviņu un Kaldupi) tika publiski nokritizēts par savu darbu saturu.

²⁵ 67.–68. lpp.

Purvs ar visu savu dabiski primitīvo daiļumu ir miera vieta, bet ar kvalificējumu – purvs var ātri kļūt par kapiem. Vajātais nekad droši nezina sava vajātāja tuvumu un uzņēmību. Vāczemnieka atmiņas ir aukstasinīga miera aptvertas. Un tās nav miegainas, jo pazīst nedrošību. Piedevām viņš apzinās, ka ziema ir pie durvīm. Man 1944. gadā iznāca pāris nedēļu pavadīt kādā purvā Lestenes tuvumā, bet tas bija vēlā rudenī un ziema vēl bija patālu. Ežuku nesatiku, bet pāris zaķu gan, ar kuriem vēl tagad jūtos rados. Vāczemniekam vajadzēja lielu gara spēku, lai sagaidītu ziemu purvā un, vēlāk to atceroties, rakstītu tik mierīgos vārdos. Uz šāda viņa gara spēka pamatiem, tā domāju, viņš norāda savā vienreizēji aizkustinošā dzejolī „Tautas dziesma”:

Tautas dziesma, skani klusi –
 Tā kā senās vasarās:
 Biju dūmos nokvēpusi,
 Izmirkusi asarās!
 Apsmieta un kājām mīta,
 Reiz tu cēlies sauli skaut.
 Sviedru lāsēm aplacīta,
 Skani tā, lai sili raud!
 Senā daina, kļūsti spīva,
 Plūsti tā, lai tāles trīc!
 Tu uz mūžu mūžiem dzīva
 Tautu sauci cīņā līdz.
 Un vēl šodien līdz ar tevi
 Bargi gadu simti šalc,
 Posta laikam neatdevi
 To, kas bija važās kalts.
 Celies, dziesma, atgādinī
 Tiem, kas tevi nesadzird,
 Ka tu šodien svētklus svini
 Un ka dziesma nevar mirt.
 Kā no zemes dzīlēm smelta,
 Skaņu straume plūst un plūst
 Un pret sauli augšup celta,
 Liela aug un nepiekūst.²⁶

Cilvēka zemapziņa ir dziļa, visas tautas zemapziņa – okeāna dziļumā, neizmērojama, spēka pārpilna un vienmēr radoša. Tā Vāczemnieks izvērtē savas tautas dvēseli, citiem vārdiem, dvēseles dziļumus jeb zemapziņu. Vai tas ir tikai gadu gaitā sakrāts gara spēks jeb vai saglabāta paša Dieva dāvana? To Vāczemnieks neizskaidro, jo šādai domgaitai vajadzēs citus laikus un citu vidi.

²⁶ 242.–243. lpp.

Dzejas izlasē „Kļavu ziedu Latvija” no visiem visspējīgākā līdzstrādniece ir, manuprāt, **Mirdza Ķempe** (dz. 09.02.1907).²⁷ Šeit citēšu vienīgi viņas dzejoli „Laime”:

Man nenovēliet laimi vieglu,
 Mums tādas laimes nevajaga
 Ne pieticības dīko smieklu –
 Man vēliet laimi, kas ir smaga.
 Ko tukšās sirdis nepanestu,
 Ko vienaldzīgās nesajustu,
 Kas dzedras domas liesmās mestu,
 No rokām nevarīgām zustu.
 Šī laime neredz tikai sevi
 Un neiesnaužas savrup kaktā, –
 Tā dod tik daudz, cik citiem devi,
 Kā veseris dimd dzīves laktā.
 Šī laime, patiesā un skarbā,
 Gan glēvajiem mēdz paiet garām,
 To grūtās cīņās, mūža darbā
 Un arī sāpēs atrast varam.
 Sev vieglu laimi nevēlēsim
 Ne gados nākamos, ne tagad,
 Bet jaunas sirdis iegūt spēsim
 Ar laimi, kura liekas smaga.²⁸

Dzejolis ir uzrakstīts daiļi un precīzi un apliecina nobrieduša cilvēka dzīves gaitā iegūtu pieredzi. Ciešanas nav ne pārspīlētas ne arī notušētas. *Per aspera ad astra* nav tikai sadzirdēts un tagad latviešu dzejolī pārstrādāts latīņu gudrības grauds. Te runā pašas pieredze. Protams, Mirdza Ķempe ir dzejas virtuoze. Tādēļ seno ieskatu varam baudīt personīgā iztulkojumā. Šī raksta turpinājumā satiksims arī vēl citus Mirdzas Ķempes daiļdarbus.

Bet vispirms vispārinājumā uzmetīsim acis visam „Kļavu ziedu Latvijas” kopojumam. Izdots Brežņeva valdīšanas laikā, tas seko agrāk izstrādātiem priekšrakstiem. Sekojoša statistika atbalsta šo vērojumu. (Tā kā ikvienā dzejolī var būt vairākas tēmas, mana statistika ir jālasa kā izvērtējumi, kas seko specifiskām tēmām kā pieturas punktiem.) Padomju Latviju un tās varoņus cildina 35 dzejoli, uzcītiņu darbu un strādnieku šķiru – 17 dzejoli. Krievijas pilsētas, upes un kalnus vārdā sauc 12. Otra lielākā dzejoļu grupa pievērš uzmanību daiļajai dzimtenei Latvijai – 14, no upēm piemin Daugavu 6 un Gauju 4 reizes, Lielupi un Aivieksti katru vienu reizi. Dažādi putni ir minēti 6, koki 5, augi 3 reizes un siļķe vienreiz. Treškārt, dzeju kopojuams atsaucas uz Majakovski, Puškinu, Raini un kosmonauti Tereškovu un cildina tādas sadzīves tēmas kā mieru, mīlestību, laimi un tautu sadraudzību.

²⁷ Tuvāku izvērtējumu sk. arī raksta noslēgumā.

²⁸ 218.–219. lpp. Sk. arī 160., 161., 222. lpp.

(Uzskaitē neesmu ietvēris atdzejojumus, jo to primāravoti nenāk no latviešu tautas.) Acīmredzot dzeju krājums ir daļēji novecojies, jo galveno uzmanību pievērš tieši pašam sava laika aktuālākajām tēmām. Un tomēr krājums ir nozīmīgs. Tas apliecina latvisko dzīvotspēju. Kaut valdības varas ierobežota, tā tomēr spēj domāt un strādāt. Tas ir liels ziedojums latviešu tautai, jo varonība un neatlaidīgs darbs, cildināti un sludināti, stiprina tautas dvēseli un garu un latvisko darba tikumu.

Partija tomēr nebija apmierināta ar sasniegto. 1963. gada 24. un 25. decembrī LKP XIX kongresā LKP CK sekretārs A. Pelše nolasīja savā referātā: „Mūsu rakstnieki un mākslinieki pareizi sapratuši kritiku, kuras ugunij tika pakļautas nepareizas tendences. Jau radīti un pašlaik top jauni literatūras un mākslas darbi, kas patiesi un spilgti atspoguļo sociālistisko īstenību.”²⁹ Šādu apmierinātību izteica arī kongress gadu vēlāk: „Latviešu padomju literatūra laikposmā kopš iepriekšējās republikas rakstnieku foruma savā attīstībā gājusi uz priekšu. Dzeja, kuras attīstībai pēdējos gados ir raksturīgi nemitīgie meklējumi, izvērsusies ievērojami daudzpusīgāka, paplašinājies tās diapazons, tā kļuvusi daudzkrāsaināka un domu bagātāka.”³⁰ Nākamie dzeju krājumi visā visumā apstiprināja šādu pozitīvu vērtējumu.

II

Man pieejamā nākamā kopoto dzeju grāmata, nosaukta „**Dzejas diena**” (1967),³¹ ir redzamā pretstatā 1965. gada izdevumam – parādās jauni motīvi, un tā ir krāšņa savā daudzveidībā un individuālismā. Atkārtojas tikai dažas tēmas. Par Padomu Latviju un varoņgaru liecina tikai 11 dzejoļi, Krieviju piemin 2, par sadzīvi ir 7, par nāvi 6, eksistences noskaņu attēlo 6 dzejoļi, un par darbu, mīlestību un sniegu katra tēma saņem 5 dzejoļus. Visas pārējās dzejas – neskaitot atdzejojumus – pārdomā cilvēka eksistenci un dabas daudzkrāsaino daiļumu. Pirmā kategorijā lasām par vecākiem, bērniem, draugiem, laimi, uzticību, atmiņām, atziņām, šaubām, miegu, stulbumu. Otrā kategorijā sastopam gadalaikus, ziedus, lauku puķi, pūpolus, āboliņa lauku, vērmelāinus laukus, augļus, mellenes, plūmes, vienu zaru, priedi, pūci, cīruļus, strazdus, bezdelīgas, zosi, cūku, lapsu, biti, pelēku runci, svēto tīģeri, kamieli, tirgu, riteni, zābaku, pīrāgu un siļķi. Trešā kategorijā roku rokā iet tautas garamantas, psiholoģija, mitoloģija, vēsture, humors un, protams, sociālistiskais reālisms. Iesākas apzināts kultūras kaleidoskops. Iesākas arī uzmanīga, dažreiz bažīga pastāvošās iekārtas saudzīga kritika. Ar uzņēmīgu atbildību daudzi dzejnieki ir gājuši savos dailes vadītos ceļos. Liekas, ka uzrauga aci vēl vienmēr ņem vērā, bet vairs nesastingst, pamanot tās skatu. Apstākļi ir mainījušies. Bet cik daudz? Arī šeit sastopamies ar uzveres dažādību.

Imants Auziņš (dz. 13.11.1937.) dzejoļi „Purvā” iesāk ar skaidru politiski korektu nostāju:

Dzirkst sarkanās lāsēs ik cinis. Dzen pelēkus mākoņus vēji
Tava ciema puīši jau divdesmit gadu trūd šajā purvā,

²⁹ LDz, 446. lpp.

³⁰ LDz, 477., 478. lpp.

³¹ Rīga: Liesma, 1967.

Viņus nopļāva esesiešu ložmetēji.
 Tā kādreiz notika. Bet purvā palika ne tikai savējie. Tur „reiz krust-
 nešus sadzina sēļi” [..]
 Un gaudoja vilki.
 Gadi paiet. Klust ieroči. Pavasarīgi lieti nolīst.
 Dzīvība atzeļ un salapo drīzi.
 Mums tik daudz svešzemnieku savu paradīzi solījuši.
 Asins dzērvenēm nosēts purvs –
 Tur ir viņu paradīze!³²

Dzejolis noslēdzas ar ieskatu, kādu toreiz varēja sagaidīt: purvs tiek salīdzināts ar paceltu „milzīgu karogu”. Bet svešzemnieki, kas ir savu paradīzi solījuši, paliek neidentificēti. Toreiz to nedrīkstēja – un tagad nav nepieciešams.

Jāņa Sudrabkalna (dz. 17.05.1894.) sociālistiskais patriotisms ir tīrs un bez zemteksta. „Pateicība Padomju Latvijai”:

Seno atceroties, jaunā tālveroties,
 Allaž domāju par tevi, Padomjzeme.
 Vēlu tevī ieritēju, klāt jau vecums,
 Vienā plaukstā sverams mana darba devums,
 Īsā elpā izlasāmas labās rindas.
 Dvēsele man sauļup pavērusies toties.³³

Skaistais dzejolis turpinās un jo daļi apliecina autora sekulāro ticību. Atšķirību starp sekulāro un kristīgo ticību nav viegli mērot. Ja abas ir autentiskas, tās pazīst neliekuļotību un mīlestības darbus. Dieva slepenpadomnieks nebūdamas, manuprāt, pestīšanas jautājumus izšķiršanai pienākas atstāt pašam mūžības Kungam. Līdzīgi domāju par visu Sudrabkalna dzīvi. Pirms kara viņš rakstīja labas dzejas un nelslavēja toreizējo valdību.³⁴ Nezinu, kas ierosināja redzamo atšķirību starp toreiz un tagad.

Nākamā citētā dzejolī šo problēmu saskatām visskaidrāk. Tikai pati autore un Dievs zinās, cik tuvu viņa ir centram kristīgās ticības ielokā. „Dzejolī ar ievadu” **Vizma Belševica** (30.05.1931.)³⁵ raksta:

³² 9. lpp.

³³ 132. lpp.

³⁴ *LLD* skaidro šādi: „Ar Padomju Latvijas nodibināšanos 1940, atbrīvojies no ideālistiskajām neskaidrībām un pretrunām, kas sastopamas vēl dažos S. priekšpadomju darbos, viņa dzeja kļūst par jaunās dzīves apliecinātāju.” 287. lpp.

³⁵ Jau 1959. g. 14. nov. laikrakstā „Literatūra un Māksla” Belševica tika kritizēta par šauri intīmām tēmām viņas dzejās. Ekmanis. *Latvian Literature*, 254. lpp. „1963. g. 22. martā LKP CK sekretārs A. Voss norāda, ka pēdējos gados daudz latviešu rakstnieki devuši aktuālus un dziļi partejiskus darbus .. bet daži pieļāvuši kļūdas savā daiļradē.” A. Voss norāda arī uz Vizmu Belševicu. *LDz*, 438.–439. lpp. Zināma kritika ir arī oficiālā izvērtējumā: „60. gadu sākuma dzejoļos jūtama sakāpināta nosliece uz intīmo pārdzīvojumu liriku, oriģinālas tematikas un izteiksmes meklējumi.” *LME*, I, 201. lpp.

„ – Kas tas ir? Redaktors bargi jautāja Līdzstrādniekam, rādīdams uz žurnāla vāku. – Meitene, – viņš atbildēja. – Un kas viņai rokā? – vēl bargāk jautāja Redaktors. – Pūpoli, atbildēja Līdzstrādnieks. – Lieldienu simbols uz padomju žurnāla vāka? – brēca Redaktors. Un tad es teicu:

Izcērtiet kārkļus un vītolus! Izcērtiet visā Latvijā!
 Citādi jūs no pūpoliem neglābs, neglābs, neglābs neviens!
 Vītoli apaļās galvas sirmo ap katru gatvi,
 Kārkļu spurīgie cekuli no katras grāvmalas lien.
 Pirmie pār sniegotiem laukiem – mirstošās ziemas simbols –
 Cauri salam un puteņiem koki pūpolus rieš.
 Pūpoli – ziemeļu svētie – staro zeltainos putekšņu nimbos
 Un zemes atmodas mokas par ticību vasarai cieš.
 Redaktor, varu jums zvērēt – par Lieldienu svētkiem zināms
 Latvijas kārkļiem un vītoliem mūžam nav bijis nekas.
 Tikai lūstošu ledu un palu dzīres tiem svinamas.
 Kad zeme uz sauli griežas, plaukst pūpolos zemes ass.”³⁶

Protams, pūpoli nepazīna Lieldienas. Bet kā ir ar to meiteni, kas turēja pūpolus rokā un bija redzama fotogrāfijā uz žurnāla vāka? Tiešām neviens neko neatcerējās un nesaprata?

Šī dziļi simboliskā un zemteksta pilnā atbilde redaktoram ir krasā pretstatā **Valda Grēviņa** (dz. 26.09.1895.) cilvēka dzīves ekskluzīvi bioloģiskai uztverei, kas toreiz bija oficiāli atzītā ateistu nostāja. ”Kaut kā”:

Kaut kā jau dzīvi nodzīvos,
 Kaut kā jau ieies kapā,
 Lai atkal kādreiz iznāktu
 No zemes zaļā lapā.³⁷

Kādreiz kļūt par zaļu lapu nav nekāda lielā cerība, bet drīzāk bezcerība. Tajā pašā laikā bezcerība ir biežāk dzīves jautājums nekā galapunkts. Piecdesmit gadus strādājot par profesoru Manitobas Universitātes Reliģijas departamentā, esmu sastapis ne vienu vien studentu, kas nāk no neticīgām ģimenēm un mācās par krasi noliegto reliģiju. Dinamika paaudžu maiņā katrā gadījumā nav vienkārša un nepadodas vieglam izvērtējumam.

Skaidrītes Kaldupes (dz. 24.02.1922.)³⁸ ”Saruna” ir vienkārši sarežģīta un daiļa. Kādā līmenī norit šī saruna? Vai šajā saulē vien jeb vai no šīs saules ar

³⁶ 28. lpp.

³⁷ 52. lpp. Tāpat Arvīds Grigulis, rakstot „Paskatīšos .. caur zaļo bērza lapu”, 55. lpp.

³⁸ Pēc ceturtnā Padomju Latvijas rakstnieku kongresa 1958.–1959. gadā tika publiski nokritizēta par savu darbu saturu (līdz ar Krūkli, Vāczemnieku un Grēviņu). Ekmanis. *Latvian Literature*, 248. lpp. Pozitīvāka atsauksme atzīst Kaldupes popularitāti: „Dzejai raksturīgs individuālo jūtu un pārdzīvojumu lirisms, iejūtīgs dabas tēlojums. Liels skaits dzejoļu izmantoti kā teksti solo un kora dziesmām, starp tām vairāk nekā 50 Ald. Kalniņa komponētas. Vairākas no tām prēmētas republikas dziesmu tekstu konkursos.” *LLD*, 142. lpp. *KrGg* raksturo Kaldupes dzeju īpatnību – „ar sevis ieproģicējumu dabā, kur valda harmonija”, 98. lpp. *KrGg* aprāda, ka viņa „agrākajā motīvu lokā ievēl arvien jaunas nianses. Padziļinās jūtu strāvājums, domu risinājums”, 105. lpp., sk. arī 118. lpp.

Mūžību? Var būt arī citi zemteksti kā savas dzīves nožēlas dialogs pašai ar sevi vai arī atbilde kādiem kritiķes pārmetumiem:

Vai tu bieži esi dzīvē
Vērmeļainos laukos gājis,
Domās rūgtums, vārdos sūrumš
Tā kā vērmeļsula krājies?
– Tikai netaisnībai pretī
Sviedu tādus sūrus vārdus.

Vai tu bieži esi šaubās
Klintīm cauri ceļu racis,
Ja tev pašam klinšu aukstums
Saldē dvēseli un acis?
– Tikai netaisnībai pretī
Skatos dziedrām ziemas acīm.

Vai tu zilās salnas naktīs
Esi viens ar sevi bijis,
Vai tev citu rītu skropstās
Vēsais rudens lietus lijis?
– Tikai netaisnībai pret
Sviedu zilo rudens salnu.

Kad būs dzīvē izsīkušas
Lētās liekulības upes,
Kad būs saule izdzēsusi
Auksto patmīlības miglu,
Kad uz zelta svariem nesvērs
Iedomības pieneņpūkas,
Es jums, draugi, pasacīšu
Dažus klusus mīlas vārdus:
Savītus no asnu smaržas,
Izaustus no vārpu šalkas,
Izmazgātus zemes rasā.
Nebūs tajos vērmeļsulas,
Nebūs aso klinšu šķautņi
Nebūs zilās rudens salnas.³⁹

Tātad tikai savā būtībā neviltots cilvēks ir īsts un neapšaubāms. Te ir apliecināts individuālisms klasiskā humānismā un noliegts, ka būtiska ir cilvēka piederība kādai grupai.

³⁹ 60.–61. lpp.

III

Dzeju izlases grāmatām ir sava stiprā un vājā puse. Redakcijas kolēģija ir izmeklējusi autora labākos darbus, bet tiem jāiekļaujas izdevuma kopskatā. Iznākums ir grāmata ar tendenci. Ja autors pats sakopo savus darbus, tad tendence var būt paša rakstnieka nosliece, tas ir, cik tālu to atļauj vai nu cenzūra, vai kultūras aizspriedumi. Bet ne vienmēr autors grib atklāt savu tendenci un izlieto zemteksta segu... Tendenci var arī pats lāga neapzināties. Tādēļ autoritāra laikmeta apzīmogotus tekstus lasot, acis ir jāpatur vaļā.

Raksta pēdējā daļā apskatu 60. gadu autoru grāmatas.

Andreja Balodis peld savā „**Laika upē**”, kuras virziens, liekas, viņam ir tuvu pie sirds. Te raksturīgs ir dzejas šablons, kuru kariķēs vēlāk. Piemēram, kas notiek „Pie ezera”?

Jauns traktorists ar vainagu uz pleca
Šurp Jāņos nāk un baltos ziedus plūc,
Tad smiedamies, kā māca dziesma veca,
Sniedz meitenei, lai piesprauž tos pie krūts.⁴⁰

No dzejas „Kremļa pulkstenis sit divpadsmit” pilnīgi pietiek ar īsu pantiņu:

Sniega pārslas baltas krīt un krīt,
Kremļa pulkstenis sit divpadsmit.⁴¹

Par partiju jādzird vairāk, kaut tagad ar zināmu sapratīgu neomulību. Dzejoli sauc „Visdārgākais vārds”:

Partija,
Tevī ir daļa
No mūžam nemirstīgās
Ļeņina sirds,
Tevī daļa no zobena,
Kas Oktobrī cēlās tvirts.
Tevī Krievzemes strādnieku
Cīņas spīts,
Tevī arī manas Latvijas
Blāzmainais rīts.⁴²

Tādā pašā līmenī, kaut arī aizkustinošs, ir dzejolis „Atlauztie zari”:

Pie kājām plaukst man ziedu simti,
Pār galvu zaļi bērzi līkst.
Tiem nepiedot, kas zemi dzimto
Ar čūskas mēli pulgot drīkst.
Vai arī viņi pazīst smaidus
Un zin, kā mātes rokas skauj? –

⁴⁰ Rīga: Liesma, 1968, 16. lpp.

⁴¹ 54. lpp.

⁴² 65. lpp.

Prom zarus atlauztos un skaidas
Uz leju melna straume rauj.⁴³

Balodim ir taisnība, būt atlauztam ir smags liktenis. Bet vai zari paši sevi atlauza, jeb vai viņus nolauza? Un uz kuriem viņus melnā straume aizrāva? Hronoloģiskā notikumu kārtībā – uz Sibīriju, uz vācu KZ (koncentrācijas nometnēm), uz Zviedriju, Angliju, Ameriku, Kanādu, Austrāliju?

Iespējams, ka visvērtīgākais ir Baloža nedaiļais dzejolis „Dzīves laiva”:

Briesmas, briesmas –
Sirds to jauž:
Viļņi mastu
Vidū lauž.
Nav ko noņņurkt,
Nav ko gaust:
Laivai jaunu
Buru aust!⁴⁴

Bet, kamēr pats masts nav atjaunots, ko palīdzēs jaunā bura?! Mēs ne vienmēr varēsīm būt vienprātīgi par Latvijas pagātņi, bet mūs vienmēr vienos Latvijas nākotne! Drosme uztur tautas mugurkaulu un nodrošina nākotni. Tādā noskaņā lasu arī **Martas Bārbales** (dz. 8.02.1933.)⁴⁵ dzeju grāmatu „**Laimis pakavs**”, it sevišķi dzejoli „Galvas noliecam”:⁴⁶

Bez dzimtās zemes dzīvot nevaram,
Kaut citu zemju daudz uz pasaules.
Pret dzimto zemi galvas noliecam,
Lai tā uz asniem mūs pret sauli nes.

Bijība var būt uzspiesta kā vergam vai paša izvēlēta, iesākot ar viena eksistences līmeņa transcendenci, turpinot to citos augstākos līmeņos un robežas nenospraužot. Vai te savu iedvesmu ir atstājis Latgales katolicisms?

Skaidrītes Kaldupes dzejoļu grāmatā „**Zaļās gatves**” netrūkst daudz daiļu dzeju, un sastopam arī nopietnas pagātnes atmiņas, kas spēj ierosināt un vienot. Piemēram, haotiskajā dzejolī ”Zaļās gatves”:

Es ilgi klausījos, ko runā mīļā zeme,
Tā siltā, smaržīgā, kas vārpu elpu jūt,
Tā mīļā, sāpīgā, kas nes vēl asins pēdas,
Tā stiprā, cildenā, kas spēj kā māte būt.
Es degu ugunsceļos,
Mirku asins jūrās,
Es mūžos redzēju,

⁴³ 78. lpp.

⁴⁴ 77. lpp.

⁴⁵ „Dzejoļi, kurus raksturo vienkāršība un sirsnīgums, veltīti dzimtajai pusei Latgalei, tās ļaudīm un jaunās dzīves plauksmei.” *LLD*, 31. lpp.

⁴⁶ Rīga: Liesma, 1967, 6. lpp.

Kas ir posts, kas darbs,
 Es zinu, kādēļ cilvēks
 Dažreiz kluss kā dziesma,
 Bet citreiz sāpēs
 It kā klintājs skarbs.⁴⁷

Atmiņas, meditācijas un transcendences pārdzīvojums te iet roku rokā. Te paša lasītāja radoša atsauksme var būt izšķirīgu, cik šeit sastop reliģiskus motīvus.

IV

Pagājušā gadsimta 60. gadu dzejnieku vidū **Ārija Elksne** (dz. 07.02.1928.) izcēlās ar savām lielajām spējām. Viņa ir noteikti latviešu dzejas lielgars.⁴⁸ Diemžēl Ārija Elksne man ir bijusi pieejama tikai trīs 60. gadu grāmatās. Bet esmu sakrājis daudzas viņas vēlāk rakstītās grāmatas. Viņai raksturīgs ir iejūtīgs un, manuprāt, ierosinošs sekulārs humānisms ar intensīvu cilvēku un dabas mīlestību. Sava laika paaudzes pieredzi Elksne attēlo ne tikai ar izprastu līdzjūtību, bet tūlīt norāda uz drosmīgi atbildīgiem pienākumiem nākotnē – „neļauj sevi aplaupīt!” – „Aplaupītā jaunība” var būt pārlaicīga, jo pasaule no kariem un karu baismām nav bijusi ilgu laiku:

Jaunība, tu viešņa vienreizējā,
 Kādēļ nevarēji pagaidīt mazliet?
 Nevar taču skarbos kara vējos
 Skūpstīties un bezbēdīgi smiet...
 Ja tu būtu atnākusi tagad
 Mani ziedu laivā vizināt,
 Nebūtu no nāves dūmiem smagiem
 Piesūcies ar rūgtu splīnu prāts.
 Tad varbūt es zinātu, kāds svaigums
 Pirmās atzišanās vārdos skan,
 Tagad tikai paskarbs vēlīns maigums,
 Garām slīdot, pamirdzējis man...

⁴⁷ Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1965, 5. lpp.

⁴⁸ 1959. g. 14. novembrī Elksne tika kritizēta par šauri intīmām tēmām viņas dzejā. Ekmanis. *Latvian Literature*, 254. lpp. Bet drīz vien Āriju Elksni (Demidova, dz. Grietiņa) izvērtē pozitīvi: „E. Dzejai raksturīgs domu svaigums, intīmo jūtu un filozofisko pārdomu līdzsvarojums. M. M.” Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, Valodas un literatūras institūts. *Latviešu literatūras darbinieki. Biogrāfiska vārdnīca*. 96. lpp. Latvijas PSR Mazā enciklopēdija paplašina izvērtējumu: „E. Dzejā izpaužas pad. cilvēka mīlestība pret Dzimteni, tās dabu un savu laikabiedru [sic!], tā ir izteiksmē vienkārša un klusināta, bet dziļi emocionāla, savdabīga ar intīmo jūtu un filozofisko pārdomu līdzsvarojumu. M. Mauriņa.” *LE*, I. Rīga: Zinātne, 472. lpp. *KrGg* dod vispārīgāku par M. Ķempi, A. Skalni, Ā. Elksni un O. Lisovsku, ka ir „patīkama .. [viņu] domu skaidrība un valodas elastīgā atbilstība. Vecā patiesība, ka skaidra doma tērptas skaidros vārdos, attiecas arī uz dzeju”. *KrGg*, 128. lpp. Tālāk radošo dzejnieku izvērtējumā Ā. Elksne ir ierindota pašā pirmajā vietā un Ķempe tūlīt seko otrā vietā, 137. lpp.

Un neviena nav, kas būtu spējis
 Vakardienu atdāvināt rīt...
 Jaunība, tu viešņa vienreizējā,
 Neļauj sevi atkal aplaupīt!⁴⁹

Aplaupīta Elksne tomēr nejūtas dzīves nolaupīta. Viņas kredo ir „Visu mūžu”:

Kad nāve uzpūtīs man ledus dvesmu
 Un prasīs, lai par sevi atskaitos,
 Tad īsu atbildi tai lūpas dos:
 Es visu mūžu mīlējusi esmu.
 Kopš atmiņā man zaļās egles žūžo,
 Kopš ausīs iedunējās jūras balss,
 Nevienu mirkli sirds man neatsalst,
 Es mīlējusi esmu visu mūžu.
 Nekad man ievu smarža neapdzisa,
 Nekad man nebij viegli vienai būt,
 Līdz līcim mierīgam man laikam neaizkļūt,
 Es mīlējusi esmu mūžu visu.
 Kad mani gribēs aprakt lielais klusums,
 Sirds dižus darbus piesaukt nevarēs,
 Bet draugiem, dzimtenei un dzīvei sacīt spēs:
 Es visu mūžu esmu mīlējusi.⁵⁰

Visu dzīvo radību Elksne apraksta antropomorfiski un jūtīgi, piemēram, dzejolī „Ābeles sirds”:

Nevar būt, ka ābelei nav sirds,
 Tikai zaļi, šalkojoši zari,
 Stumbrs, spēcīgs, grumbuļains un tvirts,
 Saknes, kurās valgmēs lāses sarit.
 Vai bez sirds tik sīksti turēties,
 Viņa spētu dzimtās zemes mālā,
 Arī tad, ja tas pavisam liess,
 Ja aiz slāpēm lapas vīst un bālē.
 Arī tad, ja zarus atlauž nost
 Asā, nežēlīgā vētras roka,
 Arī tad, ja dzietus lolotos
 Februāris pumpuros jau nokož...
 Vai bez sirds tik dāsni dāvināt
 Saldo ražu rudenī tā prastu,

⁴⁹ *Uz tavu veselību, zeme!* Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1963, 22. lpp.

⁵⁰ 35. lpp.

Pagurtu jau maijā, manuprāt,
 Auklēdama lielo zaru nastu...
 Nevar būt, ka ābelei nav sirds,
 Tikai zaļi, šalkojoši zari,
 Tikai stubrs, grumbuļains un tvirts,
 Saknes, kurās valgmēs lāses sarit.⁵¹

Bieži vien Elksne sasaista dabu ar vēsturi un tādēļ cilvēku nežēlību, piemēram, dzejolī „Dienišķā maize”:

Mūsu dienišķā maize,
 sūra un salda tu esi,
 Upurus daudzus un grūtus
 cilvēks mūžiem tev nesis
 Reizēm man pasaule visa
 Šķiet milzīgai kapsētai rados,
 Krituši cīņā par tevi,
 tur ļaužu miljoni atdus.⁵²

Tieši šī realitātes izjūta pasargā Elksni no salkanas jūsmošanas. Bez cinisma viņas sociālais reālisms nepazaudē pašu dzīvo cilvēku. Un, kad Elksne jūsmo, tur nepavīd ne naidis, ne atriebības kāre. Viens no viņas daudzajiem tīri skaistajiem dzejoļiem ir „Zeme”:

Ai zeme, cik tu pasakaini skaista!
 Ar ošu zariem, kuri vējā plīvo,
 Ar pērkonnegaisiem, kas rudzus laista, –
 Un kā mēs neprotam uz tevis dzīvot!
 Mēs aram, sējam, jaunus namus ceļam,
 Mēs cenšamies no purviem padzīt spilves,
 Bet tavos tālē zarotajos ceļos
 Var atnest laimi cilvēkam vien cilvēks...
 Nakts tavas debesis ar zvaigznēm apsēj,
 Tumšs priekšgars nolaižas pār jūras krastu
 Un sirds man atkal dreb kā jauna apse:
 Kaut drauga acīs melus neatrastu...
 Ai zeme, kas tev tādu daili devis!
 Kādēļ mēs dzīvot neprotam uz tevis!⁵³

Uz abiem iepriekšējā dzejoļa pēdējo divu rindiņu jautājumiem Elksne savu atbildi sniedz nākamā dzeju grāmatā „**Vasaras vidū**”:⁵⁴ atmiņu dzejolis „Milānas katedrāle” vispirms apbrīno tās daiļumu un tad dod savu kritiku:

⁵¹ 26. lpp.

⁵² 89. lpp.

⁵³ 40. lpp.

⁵⁴ Rīga: Liesma, 1966, 123. lpp.

Pie svētā svētais cits par citu aukstāk [sic!]
 Uz ļaužu izmīsumu noraugās.
 Un tad dod iznīcinošu kopsavilkumu:
 Un ilgi vēl šī pasakainā celtne
 Teiks paaudzēm, kas viņai garām ies,
 Cik spēka un cik prāta izšķiests velti,
 Lai spētu neesošam tuvoties.

Labi neklājas arī Rafaēla gleznai *Madonna del Granduca*, kuru Elksne totāli atreligiozē [darbības vārds vācu *Entreligiosierung*]:

Tu, Grandukas madonna, izliecies velti,
 Man zināms noslēpums tavš, –
 Acīs, kas tikai uz debesīm skatās
 Tāda skurbstoša maiguma nav.
 Ar tādām acīm uz mīļoto veras,
 Ar tādu smaīdu pie sevis sauc,
 Ar tādām rožlapu lūpām kā tavas
 Prātu vīriešiem jauc.⁵⁵

Kaut reliģija ir kā atstumta pie malas – bet ne nozākāta! –, Elksne sniedz atbildi, kas iederas viņas dzīvē un pārliecībā. Bet vai tas ir Elksnes galavārds? Kritizēt jau katrreiz nenozīmē atstumt vai galīgi noliegt. Dzejolis „Gudrība ir visur viena” norāda uz Elksnes skata plašumu un meklētājas nostāju.

Ko tu gribi, Melnā jūra,
 atvadoties pasacīt,
 Kādu gudrību tu vēlies
 man uz mājām līdzī dot,
 Ko par saviem krīta kalniem
 liksi atcerēties rīt,
 Kurš no taviem saules stariem
 varēs manī iedzīvot?
 Manam jautājumam atbild
 zilo viļņu dzidrā balss:
 Viss vienalga, vai tev seju
 svelme svilina vai sals
 Jeb vai asu vārdu šķautnes
 neaizsegtā sirdī dur,
 Gudrība ir visur viena,
 vienā vārdā – „jāiztur”.⁵⁶

⁵⁵ 127. lpp.

⁵⁶ 105. lpp.

Te Elksne iestājas to domātāju pulkā, kas dzīves haosā ir devuši līdzvērtīgas atbildes. Pauls Tilihs (*Paul Tillich*), vācu-amerikāņu filozofs, dāvāja vienai no savām grāmatām virsrakstu *Der Mut zum Sein*, angļu tulkojumā *The Courage to Be*. No konteksta jāsaprot, ka Elksne aicina drosmīgi izturēt, nevis vienkārši palikt sveikam un veselam dzīves pagultē. Viņa cēla Latvijas nākotni, kaut tieša reliģijas atziņa nebija viens no viņas celtnes ķieģeļiem.

Tā kā Ārijas Elksnes drosme balstījās uz dziļiem pamatiem, dabā iesaistīta un dabā orientēta, tā atspoguļoja latviešu tautas visgarāko vēsturisko pieredzi. Galu galā, vai tad ticība dabai nebija latviešu pirmais solis reliģijā (kuram nākamie soļi sekoja tikai vēlāk)?

Dzejolis „Pēc vētras” ir radikāli laikmetīgs un pārlaicīgs, – un absolūti daiļš!

Bij šonakt briesmīga vētra
un apsei kļuva tik grūti,
Ka labprāt no zemes ārā
tā saknes sev rāvusi būtu,
Lai nejstu vairs, cik skaudri
plēš zaļoksnos dzimumus auka...
Tai likās: nekad nerims sāpes,
nekad nebūs saullēkta jauka...
Bet pagura trakule vētra,
un gaisma pasaulē ausa,
Un apsei pa sāpošām stiegrām
jau sula pacēlās gausi,
Tā sašalcās atkal ar draugiem:
ar egli, ar bērzu balto,
Tā juta, cik labi būt dzīvai,
cik zeme ir stipra un salda...⁵⁷

Terra levis – dzejniecei no Dieva žēlastības!

V

Ar pārliecinātu politisku pieredzi un draugiem valsts vadošās aprindās **Mirdzas Ķempes** (dz. 09.02.1907.) izlases dzeju krājums „**Gaisma akmeni**”⁵⁸ var iztikt bez savas politiski korektas nostājas apliecināšanas. Tādēļ viņas dzejolim „Rīgas puķes” nav jāatsaucas uz plašās dzimtenes puķēm, bet var palikt dzimtenē:

Salvijas sarkanus šķēpus slej,
Īrisi varavīkšņu zobenus izvelk no maksfīm,
Tulpju lukturi krāsainas gaismas lej,
Narcises soļus liek zvaigžņotā rakstā.
Staltie Rīgas akmens nami,

⁵⁷ *Vārpu valoda*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 32. lpp.

⁵⁸ Rīga: Liesma, 1967, 16.–17. lpp.

Viegli viegli, nedzirdami,
 Dvēseli jums sargādami,
 Dzīvie puķu pulki iet.
 Puķu gars ir tautas glabāts,
 Sargātājas skaidrās, labās
 Daugavai stāv abos krastos –
 Rīga puķu spēkā zied.

Dārznieces un puķu pārdevējas saglabā tautas kultūru – bez raksturīgas estētikas nav latviskas dzīvības. Tas ir tik vienkārši un tik patiesi! Gluži kā dzeja ir būtībā vērtīgāka par ikvienu Zemgales „miltu maisu”. Dzejniece Ķempe prot izvērtēt arī latviešu valodas radošo nozīmi vispār un arī tieši savam darbam. Citiem vārdiem, estētika, valoda, tautība un kultūra ir nedalāmas vienības – un citas zemes kultūras nespēj aizvietot savējo. To apliecina viņas veltījums „Mātes valodai”:

Lūdzu tevi mīļi, mātes valoda,
 Esi manai dzejai laba galoda.
 Dzirkstīm lecot spīvi, vārdus asini,
 Savu skaidro velgu pāri rasini.
 Atver dziļās slēpnes, dārgās krātuves,
 Lai ar tavām rotām grezna kļūtu es.
 Neļauj vienmuļīgi vārdu dzirnas malt,
 Tad no aukstās skaņas sāktu sirdis salt.
 Steidzies, gaišskanīgā, mani audzināt,
 Lai es māti tautu spētu daudzināt.⁵⁹

Te zemtekstā droši vien būs norādījums uz organizāciju cilvēkiem, kas skaidro priekšrakstus, klausītājus nepārliecinot, kad vien pašiem pietiek brutālas varas, lai uzspiestu bez pārliecināšanas. Mūsu laikos organizāciju skaits ir mainījies, bet bieži vien senas ieražas pēkšņi uzdīgst neaicinātas, arī baznīcā. Atklātība ir Ķempes aicinājums, pirms šis termins kļuva politiski slavens. Ķempes piemērs ir sabiedriski šaurāks, jo attiecas subjektīvi un personīgi uz vienu cilvēku, kaut tajā pašā laikā kritizē visas sabiedrības nostāju. Dzejolis ir nopietns, atsaucas uz Marlēnu Dītrihi (*Dietrich*). „Marlēnas Dītrihas seja”:

Marlēnas Dītrihas seja.
 Kāpēc šajā izdzēsti laimes un
 Ciešanu iegrebtie raksti?
 Atstāta tikai mūžīgās jaunības mūmija,
 Vecāka nekā Ramzess savā sarkofāgā.
 Šī seja patikusi Hemingvejam,
 Un es negribu to zākāt.
 Bet man kļūst skumji:
 Bēdu grumbas neietver vaskaini mierīgos plakstus,

⁵⁹ 77. lpp.

Smieklu smalkais vijums tiem kaktiņos neizstaro.
 Ir varonība ar vecumu karot –
 Bet kāpēc ir jānogludina varonīgā dzīve?
 Augums tik slaidis un lokans –
 Visu tērpu krokas ap to tik labi krīt;
 Kad uz skatuves viņa viegli plīvo,
 Nevar domāt par dzemdību mokām,
 Pie daiļajām krūtīm bērnu nevar saskatīt.
 Un tomēr viss bija – laime un bēdas,
 un bērni. Kāpēc tā noslēpt pēdas?⁶⁰

Kaut Marlēna Dītriha būtu vienīgā, kas dzīvo un staigā apkārt, sevi paslēpusi pašdarinātā maskā. Te zemteksts atgādina, ka sevi var slēpt, bet ne noslēpt. Daudzveidīgā liekulība pati sevi nodod.

Mirdza Ķempe risina vēl daudzas un dažādas domas labestīgi, bez naida un līdzskrējējas steigas. Kaut tautu draudzības ideja viņas laikā ir populāra, Ķempei tā liekas patiesi radniecīga. Viņa sava laikā centās sasniegt to tautu tuvību, kuru Zentai Mauriņai toreizējā situācija vairs neatļāva.

VI

Paldies Dievam, 60. gadiem sekoja citi gadu desmiti. Dzīvības kokam auga veseli zari un veselas lapas atkal no jauna – neskatoties uz zaudēto pakrēslas un rudeņu desmitgadēs. Latvija dzīvo!

Šeit nevēlos slavēt mūsu tautas pakrēslas un rudeņus. Bet tanī pašā laikā – lai Dievs pasargā no kārdinājuma no mūsu laikiem tiesāt citus laikus. Ja mēs esam brīvībā, tad tikai tādēļ, ka citi ticēja, cerēja, strādāja un arī krita. Tas nekas, ka ne vienmēr visi, kas dzīvoja citos laikos, nav mums pa prātam, – ja vien mūžīgajai Latvijai mēs esam pa prātam.

Šajā īsajā rakstā, Latvijas reprezentatīvo dzejnieku darbus apskatot, esmu aizstāvējis tēzi, ka 60. gadi ir ievērojami ne tikai tādēļ, ka tos pārdzīvoja, bet galvenokārt tāpēc, ka tur jau redzam iegūtas un apliecinātas lielas latviskās kultūras vērtības un tur ir attīstīta drosme savu kultūru aizstāvēt. Uz 60. gadu pleciem varēja stāvēt 70. un tālāko gadu kultūra.

Savus tekstu piemērus izmeklējot, dabūju rīkoties pēc apstākļiem. (To toreiz nezīnot, pārceņotas latviešu grāmatas pirkto arī no viena dubultaģenta, kuram grāmatu tirdzniecība sedza viņa īsto nodarbošanos – līdz viņa atklāšanai un neizbēgamajai nāvei.) Tekstus izvēloties, apzināti izmeklēju labākos un raksturīgākos. Starp šiem autoriem netrūkst Lielā Tēvijas kara cīnītāju ar slavu un ordeņiem, tā paša laika dzejnieku, par kuru nodarbošanos no 1940. līdz 1945. gadam oficiālie avoti klusē, un spējīgu jaunās paaudzes pārstāvju. Neskatoties uz partijas piederību, nepiederību vai apslēptu pretestību, tāpat reliģiju vai tās trūkumu, – viņi ir latvieši un latvietes. Viņi radīja un krāja Latvijas kultūras garamantas. Viņu gars, spējas un drosme nāca

⁶⁰ 37., 38. lpp.

talkā Latvijas brīvības atgūšanai. Mēs, kas ticam Latvijas brīvībai, nedrīkstam viņus un viņu darbu aizmirst.

Summary

It has been observed that while Latvians who went into exile had opposed Communism, the victory of Latvia's independence was won in 1991 by the Latvians who remained in Latvia. A notable credit for this victory deserves attribution to the patriotic inspiration by Latvian poets.

Initially, however, their contribution was hardly noticeable, because Latvian poetry of the early sixties was officially oriented to the praise of the Communist Party and the celebration of the victory of the Russian Armed Forces in World War II. In addition, major attention was paid to Soviet attainments in all walks of life, including the great heroes of Russian history, culture, and folklore. Even details of Russian geography were singled out for special admiration.

In the late 60s poetic attention began to shift from the larger Soviet Union to Soviet Latvia, the love for Latvian land and people, to Latvian experiences of their culture – but all still in the light of the overarching Communist reality. Increasingly, attention began to turn to the Latvian experience in terms of Latvian own life and national aspirations. While some Latvian poets continued to identify themselves with Communist and Russian aspirations, many more moved in accord with their own national aspirations, albeit hidden and expressed only by using elaborate and imaginative subtexts. Such ambiguity saved them from direct suppression by the Communist government and nurtured a self-conscious patriotic Latvian community. Nevertheless, it did not seem that the idea of an independent Latvia was as yet realistically considered.

Keywords: *patriotic inspiration, Soviet attainments, Latvian experiences, national aspirations, independent Latvia.*

Reliģijas sublimācija Riharda Rīdzinieka prozā *Sublimation of Religion in the Prose of Rihards Rīdzinieks*

Sandra Godiņa

Latvijas Universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1015
E-pasts: s.godina@inbox.lv

Otrā pasaules kara realitāte vairs nav sasniedzama bez īpašas piepūles. Riharda Rīdzinieka romāns “Zelta motocikls” atmiņu formā veido latviešu un Eiropas vēsturi. Riharda Rīdzinieka, līdzīgi arī citu trimdnieku darbos, dominē viena tēma vai vienas tēmas izvērsums: karš, kara sekas, kara ietekme. Rakstnieks sīku notikumu (ir saņemta vēstule no karabiedra) noved līdz dziļam vispārinājumam, ietilpina vēstures un humānisma filozofijas kontekstā. Lai parādītu situācijas bezjēdzību un nevērtību, autors romānā “Zelta motocikls” par galīgo salīdzinājumu izmanto vēstures atcelšanu – latviešu tautasdziesmas atgriezīti lasītāju laikā, kur viss bijis “pareizi”. Rihards Rīdzinieks ir precīzi izvēlējis tautasdziesmas kā visas tautas kopīgi pārdzīvotā ilustrāciju. Būtībā dziesmu svētki ir imitācija, dziedāšana ir cerība, ka tiks kopēts arī pirmlaiks – laiks, kad latvieši bija laimīgi. Tā ir pretošanās vēstures gaitai, vēstures ignorēšana, dumpis pret konkrēto laiku.

Atslēgvārdi: vēsture, pareizi, laika atcelšana, pirmlaiks, tautasdziesmas.

Šobrīd Otrā pasaules kara realitāti mūsu apziņā veido atmiņas. Riharda Rīdzinieka romāns “Zelta motocikls” atmiņu formā atspoguļo latviešu tautas un Eiropas vēsturi.

Pērsone literārās prēmijas laureāts dokumentālajā žanrā Modris Ekšteins savā grāmatā “Ceļā kopš rītausmas. Stāsts par Austrumeiropu, Otro pasaules karu un 20. gadsimta sirdi” raksta: “Vardarbības laikmets, sevišķi Otrais pasaules karš, mums joprojām neliek mieru.”

Franču rakstnieks Pols Valerī ir teicis: “Vēsture ir visbīstamākā viela, ko radījusi intelekta ķīmija. Šīs vielas īpašības visiem labi zināmas. Tā izraisa sapņus, apreibina veselās tautas, raida tām aplamas atmiņas, paātrina refleksus, neļauj sadzīt vecām brūcēm, vajā miegā, noved pie lielummānijas vai vajāšanas kompleksa un padara tās rūgtuma un augstprātības pilnas, neciešamas un iemīļjušās sevī. Vēsture gatava attaisnot itin visu.”

Riharda Rīdzinieka, tāpat kā citu trimdnieku darbos dominē viena tēma vai vienas tēmas izvērsums: karš, kara sekas, kara ietekme, nozīme, cilvēks robežsituācijā. Šo tēmu var paplašināt daudzējādi, bet karš būs un paliks darba kodols. Riharda Rīdzinieka prozā galvenā tēma un visas pastarpinātās tēmas tiek lūktas caur indivīda skatījumu. Rakstnieks sīku notikumu (ir saņemta vēstule no karabiedra) noved līdz dziļam vispārinājumam, ietilpina vēstures un humānisma filozofijas

kontekstā, daiļdarba vēstījumu veido kā noslēgtu telpu, organizētu pasauli, kuras likumus un noteikumus izstrādājis pats. Savukārt pašu rakstnieku ietekmē viss, kas bijis, viss, kas ir pašlaik un kas nojaušams, gaidāms nākotnē. Caur savu ētisko un estētisko prizmu rakstnieks skata apkārt notiekošo un bijušo un ceļ sava darba pasauli. Bet viņu pašu vairāk interesē jautājumi *kā?* un *kāpēc?*. Viņā atkal un atkal vaicā: “Kā viss sākās? Kāpēc tā notika?” Lasītājs ir spiests sekot līdz galvenā varoņa psiholoģiskai pašanalīzei un reizē ar viņu atbildēt uz jautājumiem *kā?* un *kāpēc?*. Ja lasītājs un rakstnieks uz lietām un parādībām raugās no viena skatpunkta, mākslas darba iedarbe ir maksimāla.

Prozas vēstījums nav kāda notikuma tiešs atstāsts. Stāstīts tiek caur pieredzi un pārdzīvojumu. Tas attiecas gan uz paša pārdzīvoto, kā tas ir šajā gadījumā, jo romāna “Zelta motocikls” autobiogrāfiskums nav noliedzams, gan uz citu pārdzīvojumiem, pret kuriem autors pauž savu cildinošo, nopeļošo vai ironisko attieksmi. Īstenības fakti tiek pārveidoti gan saskaņā ar autora ētisko un estētisko uztveri un attieksmi pret īstenību, gan arī saskaņā ar daiļdarba ievirzi, vēstījuma veidu un formu.

Lai parādītu toreizējās situācijas bezjēdzību un nevērtību, stāstīdams par vēsturi, romānā “Zelta motocikls” autors par galīgo salīdzinājumu izmanto vēstures atcelšanu – latviešu tautasdziesmas atgriež lasītāju laikā, kur viss bijis “pareizi”. Morālā krīze 20. gadsimtā, ko izraisīja abi pasaules kari, totalitāro ideoloģiju un varu izveidošanās Eiropā, aukstais karš, atombumbu izmantošana Otrā pasaules kara beigās liecina, ka kristīgā civilizācija nav spējīga pasargāt savus pilsoņus no iznīcināšanas. Abi pasaules kari izcēlās starp kristīgām zemēm, totalitāras varas cīnījās pret kristīgo morāli, aukstais karš sadalīja pasauli divās naidīgās nometnēs. Kur rast mierinājumu un aizsardzību?

Rihards Rīdzinieks romānā vairākkārt lieto apstākļa vārdu “pareizi”. Un jānoskaidro “pareizi” jēga no “patiesi” jēgas, jo tas ir gluži kas cits. Kā zināms, patiesības parasti ir dažādas, katra iesaistītā puse ar ieročiem rokās gatava aizstāvēt savu patiesību. Bet visām dažādajām patiesībām zūd pamats un jēga, ja cilvēki nespēj vienoties uzskatā par pareizo. Ne velti 20. gadsimts piedzīvo tik smagu humānisma krīzi kā Otrās pasaules karš, pēc kura nekas vairs nevar būt un palikt, kā bijis. Hābermāss teicis: “Pasaule pēc Aušvicas jau ir cita pasaule. Zem normalitātes zīmes tika veikta kompleksā sagatavošanās un plaši sazarotas organizācijas radīšana vēsai, aprēķinātai masu slepkavībai, kurā piedalījās simti tūkstoši, netieši visa tauta; tai bija tiešs sakars ar augsti civilizētām sabiedriskām attiecībām. Viss šaušalīgais notika, nepārtraucot ikdienas mierīgo elpu.” (Ivbulis 1995, 118)

“Pareizi” vienmēr ir ideālistiska nostāja, parasti nereāla, un tiekšanās pēc tā cilvēku nevis paceļ, bet iznīcina.

Karš un pēckara dzīve parādīja, ka morālajam optimismam tā brīža vēsturiskajā situācijā nav pamata – cilvēci gaida tikai ciešanas, morālās problēmas skar nevis dažus cilvēkus, bet pašas ideoloģiskās sistēmas un to varu. Ž. P. Sartrs domā, ka “debesis ir tukšas un viss ir brīvs”. Tādēļ tik aizraujoša šķiet iespēja ieraudzīt debesis tautasdziesmu sauli, sēžamies laiviņā.

Pēc Otrās pasaules kara esamība ir kļuvusi tikai šķietama. Attālums starp nesamību un pilnvērtīgu esamību šķiet nepārvarams. Pilnvērtīgai esamībai trūkst

kritēriju un iespēju, kādas iepriekš piedāvāja reliģija, kas balstījās uz nojēgumiem par visa pastāvošā kārtību, uz tradīcijām, kas tika nodotas no paaudzes paaudzei, uz pasaules izjūtu un uzskatiem, bijību pret svētumu, ticību pārdabiskajam, pat uz uzvedības normām. Atzīšanās neziņā, kā dzīvot tālāk, noved pie ceļa rādītāja meklēšanas. Šaubas nedod stabilitāti, bet uzmanības pilna, piesardzīga un šaubīga ir attieksme arī pret domāšanas tradīcijām. Laikā, kad cilvēkam ir tik maza vērtība, orientācija uz pieredzi, prātu un jūtām nav vēlama.

Rihards Rīdzenieks kādreizējo juteklisko pieredzi pielīdzina dvēseliskām norisēm. Jutekliskā un dvēseliskā pieredze bijusi līdzsvarā kādā laika posmā, ko šobrīd var uzskatīt par ideālu. Šāds laiks datējams relatīvi, bet romānā to rāda un apzīmē izmantotās latviešu tautasdziesmas. Varētu secināt, ka latviešiem šāds zelta laikmets bijis pirms krustnešu ierašanās, kristietības ienākšanas.

Romantiskais vēstījums, kādā rakstnieks veidojis savu darbu, tiecas reālās dzīves vērtību iespējami samazināt, jo kaut kur, parasti nenoformulētā attālumā, ir vīzija par ideālu dzīvi vai arī dzīvi, kas būtu maksimāli tuva ideālai. Vēstījumā visu laiku pastāv salīdzinājuma princips – pat tad, ja nav konkretizēts salīdzinājuma objekts, jo galvenais ir būt nemierā ar sevi, dzīvi, laiku.

Pirmoreiz pieminētas, latviešu tautasdziesmas (“Saulīt’ tecēj’” un “Aijā, žūžū, lāča bērni”) šķiet kā kaut kas zināms. Igoram izdodas tās nospēlēt (izmantots gan vārds ar mazliet nicinošu pieskaņu – plinkšķināt) gandrīz bez pārsitiena, tātad – gandrīz labi. Savukārt romāna otrajā daļā, dziesmu svētkos, tautasdziesmu un citu agrāk zinātu dziesmu raisītās asociācijas pilnībā pārņems Igoru, viņš tās nospēlēs, viņš tās izdzīvos: “Aizdomīgi viņš lasīja nākamās dziesmas nosaukumu – *Noriet saule vakarā*. Būs kaut kas sentimentāls. Gribējās ko spēcīgāku. Latviešu Marselēju.

Noriet saule vakarā, mežu galus velīdama. Ooo! Pareizi, tik bezgalīgi pareizi! Zema saule, līcis un meža silueta apspīdēta virsma. Melodija – kā kaut kas tik pareizs varējies rasties? Nav glezna, nav dabas lirika vai cits cilvēku mērkaķošanās rezultāts – tā ir saule vasaras vakarā. Noglāsta. Sēžas zelta laiviņā. *Ievai deva zelta jostu, ozolami sidrabiņa, mazažami kārkliņam uzmauc zelta gredzentiņu*. Pļāvā jau gūlās miglas kārtā.

Aplausi, viņi aplaudēja, dziļi elpoja, lai atgūtos.

“Šito es nebiju nekad agrāk dzirdējis,” teica Andris.

“Es arī ne.” Kā iespējams kora balsīs, pirmo reizi dzirdot, saklausīt vārdus? Tādēļ, ka vārdi tik bezgala pareizi, ka, korim tikai mazliet piepalīdzot, tu zini.

Dziesmu atkārtoja, tāpat turpmākās, un visa publika jutās laimīga, aizmirsdamās dzīvoja līdzi, pati kļuva pareiza kā dziesmas.” (Rīdzenieks 1999, 94, 95)

Arī pirmatnējam cilvēkam nepietika ar to, ka varēja redzēt sauli uzlēcam un norietam, šim ārējam novērojumam vienlaikus jābūt arī dvēseliskai norisei, saulei tās transformācijās jāveido dieva vai varoņa liktenis, kas principā nemīt nekur citur kā cilvēka dvēselē. K. G. Jungs apgalvo, ka visi mītizētie dabas procesi, piemēram, vasara un ziema, mēness grieži, lietusgāžu laiki utt., ir nevis šīs objektīvās pieredzes alegorijas, bet drīzāk jau dvēseles iekšējās un neapzinātās drāmas izpausmes, ko cilvēka apziņa uztver ar projekciju palīdzību, proti, tās tiek atspoguļotas dabas notikumos.

“*Apsegloju biržu sesku*. Ne melno kuili ar gariem sariem un lieliem ilkņiem, jo šī dziesma nav bravūrīga, bet priecīga! Jāt kuili vai sesku – kā jautrāk? Sesku! Sesks smird, ir žirgts, tāds tev noķers pat vāverīti! Jādēlē pa Vācemi, kā mēs tagad. Nekas jau nav mainījies. Senlatvieši un mēs; kāda, pašos pamatos nozīme pārsimt gadu tā saucamajai attīstībai? Tautu dēls uz seska stiepj cauri fričus: mēs tāpat, redz’ cik baltcepurainie kruķi pie durvīm nopietni – nekā nesaprot. *Tradiridiridi rallallā!*”

Neskanēja dziedātās dziesmas vien – zemapziņā modās ilgi nedzirdētas skaņas – *caur sidraba birzi gāju, ne zariņu nenolauzu – rikšiem bērīti es palaidu – dziedāj; tautu tīrumāi – maziņš biju, neredzēju – trīs meitiņas lielījās – trīs jaunas māsas –* modās visa šī pasaule un sirdis patikā gura, kā laimes brīdī vai nāves stundā. Dāmas aizmirsa nenokārtotos pirmsballes darbiņus, politiķi svarīgas intrigas, pusaudži konflikta situāciju valodas kultūru un paaudžu jautājumus, dzērāji paģiras un koristi nogurušās kājas.” (Rīdzinieks 1999, 94, 95)

K. G. Jungs domā, ka attiecības ar arhetipu aizkustina neatkarīgi no tā, vai tās tiek pārdzīvotas vai tikai izteiktas. Tās modina spēcīgāku izjūtu, jo personisko paceļ cilvēces līmenī: “Mitoloģiskās situācijas rašanās momentu vienmēr raksturo īpaša emocionālā intensitāte: it kā mūsos tiktu skartas nekad agrāk neskanējušas stīgas vai arī atsavināti spēki, par kuru pastāvēšanu mēs neko neatminamies. Adaptīvā cīņa ir grūts uzdevums, jo mums pastāvīgi ir darīšana ar individuāliem, t. i., netipiskiem nosacījumiem. Tādēļ arī nav brīnums, ka, sastopoties ar tipisku situāciju, mēs vai nu pēkšņi jūtam īpašu atbrīvotību, kas mūs nes kā uz spārniem, vai arī mūs pārņem nepārvarams spēks. Tādos brīžos mēs esam nevis vairs atsevišķas būtnes, bet gan dzimta, un tas mūsos atmodina visas cilvēces balsi. Tādēļ arī atsevišķais indivīds nav spējīgs pilnīgi izmantot savu spēkus, ja viņam nenāk palīgā viens no šiem kolektīvajiem priekšstatiem – tas, kurš tiek saukts par ideālu, – un neizbrīvē viņā visu to instinkta spēku, kuram parastā apzinātā griba viena pati nevar atrast pieeju. Iedarbīgākie ideāli vienmēr ir vairāk vai mazāk atklāti arhetipa varianti; to it viegli var saskatīt, jo tādi ideāli mīļuprāt tiek alegorizēti (piemēram, māte kā tēvzemes alegorija), turklāt pašai alegorijai, protams, nepienākas ne vismazākais motivācijas spēks, kas sakņojas tēvzemes idejas simboliskajā vērtē. Proti, arhetips ir tā saucamā pirmatnējā cilvēka *participation mystique* ar zemi, kuru tas apdzīvo un kura satur tikai viņa senču garus. Svešatne ir posts.” (Jungs 1998, 132) “*Svešā zemē*. Apmulst: kas tā par dziesmu? *Dzezuze kūko*, dzied laktīgala, kas to nezina? Kādēļ nav iespiests “*Dzezuze kūko*”? Māsiņa raud svešajā zemē. Savādi – cik liels, neraudulīgs žēlums melodijā – labā dziesma! Kā tad: *taisīšu tiltu pār plašu jūru!* Tiltu. Varavīksnes loku. Tādu var uztaisīt no Stokholmas uz Hanoveru, no Toronto uz Rīgu, no Linčēpingas uz Pekinu.

Draugi vairs nesačukstas. Vārdi nevajadzīgi.” (Rīdzinieks 1999, 94, 95)

Atkal un atkal Igors iesaucas: “Pareizi, tik bezgalīgi pareizi!” Tautasdziesmu pasaule ir tā ideālā pasaule, kurā autors redz savu galveno varoni laimīgu (“sirds patikā gura”) uz brīdi, pavisam īsu dziedāšanas brīdi ir sasniegts pat vairs nemeklētais ideālais stāvoklis. Vienkop autora, galvenā varoņa un lasītāja pārdzīvojums. Lai arī starp tautasdziesmu rindu pieminējumiem ir komentāri, bieži visai sarkastiski (“Bet arāji sen deportēti vai strādā fabrikā Bostonā” (Rīdzinieks 1999, 96)),

tie nemazina sasniegtās ideālās pasaules sajūtu – “Ja tāda ir pasaule, tad tiešām ir ko palielīties. Kas paradīze pret to?” (Rīdzinieks 1999, 96) Kopkora dziedājuma laikā reālā dzīve tiek pilnīgi pārveidota. Savdabīgā saspēle starp tautasdziesmām un komentāriem it kā analizē šo te ideālo dzīvi. Lai arī reizēm komentārs ir ass, sasniegta katarse, emocionālā un garīgā pacēluma augstākais punkts, kas gan pats sevī jau ietver tuvās beigas. Autors rāda sasniegto laimes mirkli tik augstu, ka – tikpat grūti, cik pie tā bija tikt, viegli no tā izkrist. Tas pat nav stikla kalns, kurā jārāpjas Antiņam, tā ir smaile, kuras asais gals no lejas nemaz nav ieraugāms: “Tik labi: vārdi nesvarīgi, tīk tikai klausīties balsu locīšanos. Ir labi, bezgalīgi labi. Trairairai – rā!

MAZS BIJ TĒVA NOVADIŅIS! Balsis lielīgi atvēzās, kā cīruļi brīdi trallināja augšējos toņos, tad cipu capu nokāpa un, pantu noslēdzot, nodeklarēja faktu: *bet diženi tu-rē-jās*. Mazs jau gan 60 000 km kvadrātā, 2 miljoni... Bet kas tur tik daudz ko lielīties? *Visi sīki kadiķīši zied sudraba ziediņiem. Arājs ara kalniņā, avots teka lejiņā. Skaisti gan*. Kā Ulmaņa laika gleznā. Bet arāji sen deportēti vai strādā fabrikā Bostonā. *Visiem labi, visiem labi manā tēva zemītē!* Varbūt bija. Kādreiz, kaut kad sen. *Zaķim labi cilpu mesti, rubenimi rubināt!* Atkal aizrāva elpu. Sejas vilkās smaidos. Mīlīgi pelēks zaķis garām pakaļkājām priecīgi cilpo, rubenis, uzpūtīes labsajūtā, rubina. Jā. Ja tāda ir pasaule, tad tiešām ir ko palielīties. Kas paradīze pret to? Un, korim dziesmu atkārtojot, vari pašapzinīgi un apmierināti priecāties ir par arāju, ir avotu.

Tā bija beidzamā tautas dziesma. Žēl.” (Rīdzinieks 1999, 97)

Dialogs starp mūsdienu un senāko cilvēku neatrisina cilvēces šausmu problēmu. Par mierinājumu nevar kalpot doma, ka tiek noskaidrota cilvēka esamības galējā robeža, ja aiz robežas nav nekā.

“Aplausi ļauj atpūsties, aplausi nerimst. Vai atkārtos? Jā, atkārtos. Vai zvērēt var divreiz pēc kārtas? Un sajūtas mazliet noplok. *Nekas nav tik salds, kā ūdens manas dzimtenes avotā*. Vai tā var atdzerties? Laikam ne. Bet mēs jau neilgojamies remdēt ikdienišķas slāpes, mēs nevēlamies ikdienišķa prieka, mēs vēlamies piepildījumu. Sirds satrūkstas: varbūt, varbūt mirt, vai arī reiz, toreiz miruši, gribam dzimt par jaunu! Dzimt divreiz ir neiespējami. *Lai skan, lai skan*, dzied koris. *Lai skan*. Rokas plaukšķina, diriģents pateicas, visi pateicas, līdz iznes karogu un koris pakāpeniski sāk atstāt priekšplānu. Kora izvadīšanas laikā no publikas, durvīm tuvāk esošie un arī daži labs no vidus, metas uz atvērtajām izejām, no kurām nepatīkami dzeļ dienas gaisma. Nekauņas nespēj parādīt godu tiem, kas sagādājuši šo dienu. Citi stāv, citi sēž un aplaudē. Iziet beidzamās tautu meitas, mirklis mirst, viss bijis tikai ilūzija. Seko vīri melnajos uzvalkos, kāpj nevienādā ritmā skatuves pakāpienus, virknēs aiziet uz abām pusēm.

“Cauri ir.”” (Rīdzinieks 1999, 96, 97)

Rakstnieks rāda, ka (kaut uz īsu brīdi) laimi, ideālu sasniegt ir iespējams, taču secina, ka tā varētu būt vien ilūzija. Emocionāli kāpināta doma, ieskicēti gan pašreizējie, gan agrākie apstākļi, varoņa pārdomas, kas vienā mirklī spēj pārvarēt mūža garumu (dzimt–mirt), un romantiskā asociācija ar vīriem melnos uzvalkos.

Tomēr maksimālu pārdzīvojumu, turklāt tādu, kurā līdzdzīvo, vienojas autors, galvenais varonis un lasītājs, sniedz tieši no zemapziņas dziļēm nākušās sajūtas.

Rihards Rīdzinieks ir precīzi izvēlējis tautasdziesmas kā visas tautas kopīgi pārdzīvotā ilustrāciju. Vēl vairāk, tā īpašā, gribas teikt, virssajūta vai pārsajūta, kas neprasa ne skaidrojumu, ne priekšā teikšanu. Mēs to vienkārši zinām, tā ir mūsu gēnos – kā smieties, raudāt, ēst, dzert, kā eksistēšanas pamats, bez kura nav iespējama dzīvošana, kā aizlaikos iegūtas aprioras zināšanas. Turklāt rakstnieks šo zemapziņu iekustina apzināti, tas nenotiek neviļus, bet gan pastāv Riharda Rīdzinieka prozā kā paņēmiens: “Grūti aptvert, ka visi latvieši... Steidzīgie un pie ieejas gaidošie – visi latvieši!” (Rīdzinieks 1999, 77)

Dziesmu svētku sākumā, atkalredzēšanās satraukumā kritiskas domas neizskan. Kopā vizuālais baudījums, psiholoģiskais pārdzīvojums, savu prasa etniskās saknes: “Ielas labajā pusē ir parka zaļums, gājēju vidū sāk izdalīties ļaudis, kas labākajās drānās dodas tai pašā virzienā kā draugi. Pacilāti, glīti, paceltām galvām. Tiem jābūt latviešiem! Gluži nemanot Igers sāk burzmā meklēt latviešus pēc staltuma, gaitas un iznesības. Tautu meitas! Krāšņos Rucavas tērpos, Igoram aizsitas elpa, tik skaistas viņas izskatījās ļaužu pelēcīgajā plūsmā.” (Rīdzinieks 1999, 76, 77)

Viņam pašam šķiet, ka runā objektīvi. Bet viņš maldās. Nevar būt objektivitāte, ja sirdi un prātu pārņēmis satraukums. Kādam, kas nav latvietis, tērpi šķistu savādi, karstajai vasarai galīgi nepiemēroti. Vienalga, vai Krustpils, vai Piebalga. Ņieburi, vainagi, vizuļi, saktas – smieklīgi, arhaiski. Vai kaut kur Eiropā vēl tā staiga? Igora garīgais pacēlums ir tik liels, ka par visu viņš runā pārākā pakāpē: “Miljons ļaužu,” Igers stāsta, pats manīdams, ka runā augstākā tonī. .. Man grūti iedomāties tautu, kurai būtu skaistāki tērpi.” (Rīdzinieks 1999, 76)

Būtībā dziesmu svētki ir imitācija, dziedāšana ir cerība, ka tiks kopēts arī pirmilaiks – laiks, kad latvieši bija laimīgi. Tā ir pretošanās vēstures gaitai, vēstures ignorēšana, dumpis pret konkrēto laiku. Tomēr, kā jebkura projekcija, tautasdziesmu sakrālais laiks pēc dziedāšanas mainās.

Kolektīvā atmiņa ir ārpusvēsturiska. Konkrētais – gan vēsturiskie notikumi, gan autentiskas personības – pārveidojas, zaudējot individualitāti, bet saglabājot paraugu. Optimistiska dzīves uzskata veidošanos sekmēja lunārie mīti, jo rādīja, ka dzīvē viss atkārtojas, pēc nāves nāk augšāmcelšanās, līdz ar to visas ciešanas ir izskaidrojamas un paciešamas.

Otrais pasaules karš, turklāt tik neilgi pēc Pirmā pasaules kara, apliecināja, ka pareizie secinājumi nav izdarīti, līdz ar to nav arī cerību, ka ciešanas tiks pareizi iztulkotas. Trimdas sabiedrībai īpaši sāpīgs varēja šķist marksisma teorētiku solījums par zelta laikmeta sasniegšanu vēstures beigās. Tātad visas pārdzīvotās šausmas bija jāpārcieš, lai galu galā nonāktu tajā “laimīgajā” pasaulē, kuras veidotāji ir marksisma piekritēji. Tādējādi pasaule kļūst absurda, tie, kas pārcietuši vēstures šausmas – deportācijas, slepkavības, okupācijas, neredz tam visam nekādu jēgu, jo nonāk sākumpunktā. Ja nav bijusi nozīme visam pārciestajam, seko izmisums. Meklēt jēgu pasaulē bez jēgas – ir mūsdienu cilvēka liktenis, Sīzifa liktenis.

LITERATŪRA

- Ivbulis V. (1995) *Uz kurieni, literatūras teorija?* Rīga: Latvija Universitāte, 118. lpp.
Jungs K. G. (1998) *Dzīve. Māksla. Politika.* Rīga: Zvaigzne ABC, 132. lpp.

Rīdzinieks R. (1999) *Zelta motocikls*. Rīga: Jumava, 265 lpp.

Eliade M. (1995) *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. Rīga: Minerva, 175 lpp.

Summary

The reality of the Second World War is no longer perceivable without special effort. The novel "The Golden Motorcycle" by Rihards Rīdzinieks is written in a form of memories and creates a history of Latvians and Europe. One theme or one expanded subject that dominates the works of Rihards Rīdzinieks and other authors in exile is war, the consequences of war, the effects of war. A minor event like receiving a letter from a war comrade leads to deep generalizations put in the context of the history and philosophy of humanism. Describing history, the novel "The Golden Motorcycle", as a final comparison to show the absurdity and pointlessness of the situation, abrogates history – Latvian folk songs return the reader to a time where everything was "correct". The moral crisis in the 20th century, caused by two world wars, formation of totalitarian ideology and authorities in Europe, the Cold War, the atomic bomb used at the end of the Second World War, shows that the Christian world is unable to protect itself from destruction.

The two world wars had started between Christian countries, the totalitarian governments had fought against Christian morality, the Cold War divided the world into two hostile camps. The war and postwar life has shown that there was no reason for moral optimism in the particular historical situation, – mankind expected to experience only suffering, problems of morality do not affect people, but the ideological systems and their power instead. J. P. Sartre believes that "the sky is empty and everything is free." Therefore, it seems such an exciting opportunity to "see the Sun in the sky landing in her boat" from the folk song. Rihards Rīdzinieks has precisely selected folk songs as an illustration of suffering of the nations. Basically, the Song Festivals are an imitation and singing conveys a hope that the time before history will be copied – the time when Latvians were happy. It is a resistance to the progress of history, ignorance of history, rebellion against time.

Key words: *history, right, cancellation of time, early time, folk songs.*

**Reliģijas eksistenciālais traktējums Ilzes Šķipsnas
romānā “Neapsolītās zemes” (1970)**
*The Existentialist Interpretation of Religion
in Ilze Šķipsna’s Novel “Neapsolītās zemes”
(The Unpromised Lands) (1970)*

Olga Senkāne

Rēzeknes Augstskola

Atbrīvošanas aleja 115, Rēzekne, LV-4601

E-pasts: nikola7@inbox.lv; olga.senkane@ru.lv

Latviešu pazīstamākās eksistenciālistes Ilzes Šķipsnas (1928–1981) romānā “Neapsolītās zemes” var izsekot dumpīgā rakstura ritualizētajai savas eksistences ieraudzīšanai. Šim nolūkam autore izmanto daudzus simbolus, kas lielākoties sakņojas kristietības (tātad vispārzināmos, atpazīstamos) priekšstatos. Raksturu iniciēšanās eksistencē paredz trīs esamības pamatstruktūru – esamība sevī, esamība citiem un esamība priekš sevis – apzināšanos. Lai atsegtu atsevišķa cilvēkprojekta vietu esamībā, autore ar rakstura pārtapšanu, atbrīvošanos no meliem rāda arhetipisku abstrakciju konkretizēšanos cilvēces pieredzes (kristietības zīmes) un indivīda pieredzes kontekstā. Viņa izmanto fenomenoloģijas nostādni par nepastarpinātu lietas vai parādības iepazīšanu un iekļaušanu individuālā apziņā. Esamība priekš citiem pilda medija, pārejas funkciju starp transcendenci un cilvēka apziņu, kas tradicionālā kārtā tiecas piešķirt formu, veidolu apriorajam. Esamībā priekš sevis paša pārdzīvotajam un izjustajam (konkrētas reālijas) cilvēks piemeklē CITIEM zināmus un saprotamus, trafaretus apzīmējumus, tādā veidā notiek izvēlēta dzīves maršruta atpazīšana cilvēces pieredzē, kuru veido šie atsevišķie cilvēkprojekti.

Eksistenciālists konceptuāli tiecas uz cilvēkprojekta neatkārtojamību un oriģinalitāti kā ideālu, meli kļūst par šī ideāla nesasniedzamības garantu. I. Šķipsna necieš iestaigātus ceļus, atklātība un patiesības ieraudzīšana kā dumpis viņai saistās ar cilvēka brīvības un atbildības apjautu, tā ir acīmredzama Ž. P. Sartra ietekme, viņš savukārt mācījies no fenomenologiem.

I. Šķipsnas tēli, atbrīvojoties no melīgiem viltus orientieriem, iziet jau minēto iniciāciju ceļā uz atklātību, ceļā uz sevi pašu. Rezultāts – savas brīvības apziņa, kad atbildības slogs netiek vairs uzvelts Dievam, krievu okupantiem, emigrantu sabiedrības trūkumiem u. tml., bet pašiem sev.

Atslēgvārdi: eksistenciālisms, reliģija, esamība, eksistence, pašapmāns.

Eksistenciālisma klasiķi – Francs Kafka, Žans Pols Sartrs, Albērs Kamī – savos romānos ironizē par reliģijas psihoterapeitiski nomierinošo jeb tā saucamo iluzori kompensējošo funkciju, jo reliģija dara pieņemamu cilvēkam tā atkarību no dabas un sociālajām stihijām, ļauj samierināties ar bezspēcību un esamības smagumu. (Религия [skatīts 19.09.2008.] Pēc minēto autoru domām, reliģija maldina cilvēku,

novirza no vēlmes izziņāt pasaules kārtības noslēpumus, padara viņu pasīvu individuāla projekta un reizē cilvēces projekta veidošanā.

Ž. P. Sartra drāmās reliģija atbrīvo no atbildības, jo cilvēkam ir, uz ko paļauties, un ir, kam uzvelt atbildības nastu par savu rīcību (ticēt ir izdevīgi). Reliģija Ž. P. Sartra drāmās provocē melus, precīzāk, tādus melus kā pašapmāns. Ž. P. Sartram pašapmāns ir apzināta sevis apmānīšana jeb melošana sev, melu uzdošana, pieņemšana par patiesību kāda iemesla dēļ. Tas ir ļoti nozīmīgs jēdziens eksistenciālisma filosofijā un tiek vērtēts kā cilvēka emocionāla reakcija uz savu metafizisko galīgas būtnes likteni. Par pašapmāna jeb “sliktās ticības” iemeslu kļūst cilvēka mēģinājumi apzināti, mērķtiecīgi apspiest, ierobežot savu brīvību vai atteikties no tās. Pašapmāna avots ir cilvēciskās eksistences duālisms, vienlaikus tai piemīt metafiziskās “esamības sevī” faktiskums un “esamības priekš sevis” jeb apziņas brīvā projektēšanās, un pašapmāns izriet no vēlmes atstāt kaut ko vienu, pakļauties pilnībā vienai, ignorējot otru. (Caprļ 2000, 213)

Līdz ar to pašapmāns kļūst par galējības zīmi, kad cilvēks negrib saskatīt to, kas rada viņā disonansi, neziņu, kas liek izjust bailes, rūpes, skepsi, satraukumu u. c.

Reliģijas un mīti ir zāles pret cilvēka atsvešinātību un nedrošību pasaulē. “Esamība priekš sevis” jeb cilvēka apziņa tendēta meklēt ticamu pamatojumu visam, arī tam, kas pārvar racionāli būvēto pasaules kārtības konstrukciju aprīses. Apziņa producē nostādnes, kas harmonizē cilvēka un pasaules attiecības, biežāk izslēdzot metafizisko, retāk respektējot tā pastāvēšanu “esamības sevī” blīvi nekustīgajā substancē, un laikam gan nav svarīgi, cik lielā mērā šīs nostādnes atbilst patiesībai, eksistenciālistu izpratnē – esamības kodeksam, jo, kā saka F. Kafka, “viss pieder Pilij” (Кафка 1989, 262), viss, arī meli, pieder esamībai.

Ž. P. Sartra traģēdijā “**Mušas**” (1943) melu pārņemts ir valdnieks Aigists, viņš apgalvo, ka debesis nav tukšas, viņam ir, uz ko paļauties, un ir, kam uzvelt savu slepkavas vainu. Pašapmāns kā labprātīga atkarības (no Dieva) izvēle padara cilvēka apziņu mierīgu, jo cilvēks tver tikai vienu esamību – “esamību priekš sevis” jeb apziņas esamību, savukārt brīvības pieņemšana rosina uz meklējumu arī ārpus tās, ved uz nepārtrauktu izziņu un pilnveidi, attīstību, saskaroties ar neparedzamiem šķēršļiem, tātad arī ar ciešanām. Pašapmānā iestīgušo pasivitātei autors pretstata indivīda rīcības brīvību, kas īstenojas Oresta tēlā, viņš pagaidām ir viens savā brīvībā un atbildībā par paveikto, ar savu piemēru demonstrējot, ka debesis var būt tukšas, ja cilvēks to vēlas.

Traģēdijā “Mušas” tēlots Jupiters – asiņainās statujas jeb cilvēka iztēles radītā veidolā un arī dzīvā sarunā ar Orestu. Ž. P. Sartrs savā pirmajā traģēdijā rāda, ka cilvēks iegūst brīvību, ja Dievu ignorē. Dievs brīvai personībai nav vajadzīgs, ja arī tas pastāv.

Reliģija kā pašapmāna veids atklāta drāmā “**Velns un Dievs tas kungs**” (1951) karavadoņa Geca fon Berlihingena metamorfozēs. Gecs viltu kauliņu spēles iznākumu, lai demonstrētu it kā Dieva apstiprinošo zīmi viņa pārtapšanai no ļaundara svētulī. Šajā lugā Dievs cilvēkam vairs neparādās, viņa gribu cilvēks “nolasa” pats un, kā ierasts, savās interesēs. Dialogs ar Dievu norisinās Geca apziņā neatkarīgi no tā, vai viņš pretojas vai piekrīt Dievam, šis dialogs apliecina Dieva esamības atzīšanu. Mainot attieksmi pret Dievu, akli sekojot priekšrakstiem, Gecs joprojām

nicina cilvēkus, viņa pašapmāna radītā svētuļa maska pazudina ticīgos gluži tāpat, kā Argosas iedzīvotājus pazudina Aigista sev un citiem apzināti iestāstītie meli traģēdijā “Mušas”. Gecs ir ideālists, kurš “ārēji tiecas saglabāt to, ko iekšēji noliedz”. (Caprp 1999, 371)

Ontoloģiskā patiesības un pašapmāna konflikta atklājums raksturīgs gandrīz visām Ž. P. Sartra lugām (“Altonas gūstekņi” (1959) u. c.), tajās viņš konceptuāli izceļ reliģiju un mītu nozīmi aprobežotas, pasīvas un tādēļ paklausīgas cilvēkmasas radīšanai. Reliģija Ž. P. Sartra izpratnē rada nebrīves ilūziju un ar to attālina cilvēku no savas eksistences ieraudzīšanas.

Savukārt F. Kafkas prozā reliģija neļauj cilvēkam uzdrošināties. Romānā “**Process**” (1925) cietuma kapelāns nespēj palīdzēt apsūdzētajam Jozefam K. atklāt viņa vainu, toties garīdznieks izstāsta viņam līdzību par vārtu sargu. Šajā līdzībā autors rāda reliģijas ierobežojošo iespaidu, izmantojot tās iecienītāko līdzekli – alegoriju. Cilvēks vēlas izdibināt Likumu, dodas pie Likuma vārtiem, kur priekšā stāv vārtu sargs un nelaiž iziet cauri vārtiem. Cilvēks apdāvina sargu cerībā nokļūt tālāk, bet nosēž visu dzīvi uz soliņa blakus Likuma vārtiem, tā arī neuzdrošinoties tikt sargam garām. Tikai pirms nāves cilvēks jautā sargam, kāpēc pie Likuma vārtiem visu šo laiku sēdējis tikai viņš. Sargs atbild, ka vārti, ko viņš sargā, bija domāti vienīgi šim cilvēkam. Nu tie jāaizslēdz. (Кафка 1989, 143) Vārtu sargs pilda starpniecības funkciju, pats atrodoties Likuma vārtu priekšā, nevis aiz tiem. Tas ir alegoriski abstrahēts garīdznieka tēls, kas sludina reliģiskās patiesības kā vienīgās iespējamās, aizsedzot ieeju esamības telpā, savā eksistencē ticīgajam, kuram līdz ar to lemts nosēdēt dzīvi baznīcas solā. Individuāla radoša meklējuma iniciatīva tiek noslāpēta.

A. Kamī darbos “Svešais” (1942) un “Mēris” (1947) garīdzniecība pārstāv sociumu, kas ierobežo indivīda brīvību. Romānā “**Mēris**” tēvs Panlu aicina Orānas iedzīvotājus nepretoties epidēmijai un pats kļūst par tās upuri. Sarunā ar tēvu Panlu bezbailīgais mēra apkarotājs ārsts Rjē atzīst, – ja viņš ticētu Dieva visvarenībai, tad slimos atstātu Dieva ziņā. Rjēprāt, nav tāda cilvēka pasaulē, kas pilnīgi paļautos uz Dieva gribu. Rjē pretojas pasaulē iedibinātai kārtībai, spēkojoties ar mēri (nāvi), un uzskata to par pareizu, kaut arī bezcerīgu cīņu. (Камю 1999, 184) Tēvs Panlu, līdzīgi citiem mēra upuriem, Kamī alegorijā pārstāv seklu, vienpusīgu, pret viltus mācībām atvērtu pasauleskatījumu, savukārt Rjē nešaubīgi izvēlas cilvēciskās eksistences cienīgu misiju, un mēris viņu neskar, neskatoties uz ciešo kontaktu ar slimniekiem. Viņš pārvar savas cilvēka dzīves absurdu ar dumpi pret neizbēgamo (nāvi) kā Sīzifs, veļot kalnā akmeni, brīva cilvēka spītā. Patiesi brīvs cilvēks neskatās uz vienmēr klusējošām debesīm, patiesi brīvs cilvēks, pirmkārt, ir brīvs no bailēm.

Latviešu eksistenciāliste Ilze Šķipsna (1928–1981) sava filosofiskā romāna “**Neapsolītās zemes**” (1970) sižetā izmanto iepriekš minēto autoru romānos iecienīto personāža iekšējā meklējuma alegoriju – klejojumu pa pilsētas ielu labirintiem. (Senkāne 2007, 152) Postmodernisma teorētiķis un rakstnieks Umberto Eko romāna “Rozes vārds” (1980) priekšvārdā izšķir trīs labirintu veidus. Vispārinot to uzbūvi, iespējams saskatīt cilvēka un pasaules attiecību modelēšanas vēsturi. (Эко У. [skatīts 02.04.2008.]

Tēseja labirints, kur centra sasniegšana un izeja ar Ariadnes pavediena palīdzību garantēta, saistāms ar civilizācijas sākotnējo (mītisko) priekšstatu par pasaules sakārtojumu un tās izziņas norisi.

Manieristiskais labirints, kur uz centru ved viena eja (koka stubrs) un izeja jāmeklē ejas daudzos atzaros (zaros) ar pavediena palīdzību, saistāms ar civilizācijas nākamo (religiozo) priekšstatu par pasaules sakārtojumu un tās izziņas norisi.

Tīklveida labirints jeb rizoma, kur trūkst centra, izejas un pavediena (potenciāli neierobežots tīklojums), saistāms ar civilizācijas jaunāko, modernismā sakņoto priekšstatu par pasaules sakārtojumu un tās izziņas norisi.

Galvenais I. Šķipsnas romāna tēls Malva, kas sava vārda cilmi uzsvērti saista ar maldīšanos, pasaules mīklu izziņai izvēlas vienu no atslēgām – arhetipisku zīmi *koks*. Romāna sižeta gaitā iespējams izsekot šī personāža gnozeoloģisko centieni pakāpenībai, īpatnai domu kustībai ceļā no primitīvā (Tēseja labirints) uz sarežģīto (rizoma).

Sākotnēji Malva pēta koka mītiskos tēlus, starp kuriem ir daudz bībelismu: laba un ļauna atzīšanas koks, Mozus zizlis, Kristus krusts. (Šķipsna 2000, 313) Mītēma piesaista Malvas uzmanību ar mūžīgās augšanas, dzīvības, atziņas augļa sēmām un to, ka “koki aug abās pusēs reizē – domājamā un redzamajā pasaulē – un ne vienā, ne otrā cilvēks nav pats saimnieks – koki ir slieknsis vai vārti starp tām”. (Šķipsna 2000, 313) Koku katrs cilvēks var no jauna atrast, virzoties pats pa savām ejām (pēc F. Kafkas – vārtiem) un izmantojot savas atslēgas, savu Ariadnes pavedienu. Koks ir tēls atziņai par pasauli, patiesības parādītājs. (Šķipsna 2000, 306)

Koka daudzveidīgās izpausmes cilvēces atmiņā, no vienas puses, vieš Malvā pārlicību, ka viņa ir uz pareizā ceļa, no otras puses, rada šaubas, nedrošību, jo koks ir tikai viena no zīmēm, kas pretendē uz atslēgas statusu. “Mūžīgiem skolniekiem vajadzēja vēl cita apstiprinājuma un atzīšanas” (Šķipsna 2000, 283), tāpēc Malva vēlas vai nu ieraudzīt patiesību, vai arī kādu, kas to parādīs. Viņa meklē vēstnesi. Romāna gaitā Malvas iztēlē iezīmējas meklētā vaibsti: viņš esot pazudis (Šķipsna 2000, 203); ja viņš atnāktu, viss pārmainītos (Šķipsna 2000, 216); viņš ir bārdains klaidonis, neatkarīgs (Šķipsna 2000, 222); glābjams un uzturams (Šķipsna, 2000, 223); kļūst aizvien viedāks (Šķipsna 2000, 223); jāpieņem, ka viņš ir dzīvs (Šķipsna 2000, 229); ar savu pamanīšanu un saprašanu izglābtu pasauli no aklas sagādīšanās (Šķipsna 2000, 274); nosirmojis profesors (Šķipsna 2000, 281); redz un saprot visas lietas un būtes, visa zinātājs, viņa apliecinājums un atzīšana būs neatceļamā drošība (Šķipsna 2000, 282); viņam būs zaļi mati (Šķipsna 2000, 284); viņš mūs varētu uzvest uz ceļa, parādīt parādus, pateikt, kas jādara – tā, lai mēs ticētu un uzticētos (Šķipsna 2000, 341); viņam kaut kas jāzina, jāsaprot, viss jāpārredz labāk, viss, ko viņš stāsta, ir piemērs vai līdztība, nekā nesaka nejausi, mums tikai jāuzmin (Šķipsna 2000, 342); viņš nav iespējams bez mums, kad mēs ticēsim, viņš sāks būt. (Šķipsna 2000, 342)

Refleksijās par vēstnesi Malva savērpj kristietības un budisma priekšstatus par pravieti, kura meklēšana abstrahējot atgādina manieristiskā labirinta struktūru. Ieeja ir viena – koka stubra formā, taču izeju ir daudz (koka zari), cilvēks tvarstās pēc “kāda derīga pavediena”, bez tā nav iedomājama viņa pareizā un tāpēc drošā kustība uz galamērķi. (Šķipsna 2000, 255) Zīmīgi, ka manieristiskais labirints

savā uzbūvē atgādina koku. Romāna “Neapsolītās zemes” sižeta apjomīgākā daļa veltīta tieši pavediena meklēšanai, kas nepieciešams vēstneša vai pravieša labirinta iziešanai, lai pārliecinātos, vai koks ir atslēga (vai Malva ir izvēlējusies pareizo atzaru, izziņas virzienu). Taču manieristiskais labirints negarantē pareiza maršruta izvēli, Ariadnes pavediens šeit ir paļaušanās uz autoritāti (Dievu, pravieti, rakstiem), nevis uz sevi.

Žila Delēza un Fēliksa Gvatari grāmatas “**Kapitalisms un šizofrēnija**” priekšvārdā uzsvērta koka vai saknes formas labirinta reproducējošā, klišejiskā, kalkveidīgā daba. (Делез, Гватари [skatīts 19.09.2008.])

Malva tiešām seko priekšrakstiem, gan iedomājoties par pravieša nepieciešamību, gan to iztēlojoties. Kļūdaini sekojot Zaļcepurem, iedomātajam pravietim “kā zaļam pavedienam” (Šķipsna 2000, 348), Malva izmisumā apjēdz, “ka viņš bija reizē maldīšanās un tilts” (Šķipsna 2000, 353), nepieciešamais posms ceļā uz intuitīvu atklāsmi, kur zināšanas atkāpjas un nobirst nost kā lieki greznumi. (Šķipsna 2000, 356) Viltus vēstnesis pārved kaut kur pāri. Mainās labirinta apveidi, Malva pēkšņi ir viena svešā lielpilsētas nostūrī, no šī brīža atpakaļceļš un ceļš uz priekšu pārklājas kā rizomā. Šeit ierastie orientieri vairs nepalīdz. Debesis ir tukšas, pravieši ir miruši, katrs nākamais solis ir paša atbildība, tā ir pārvietošanās pa tīklveida labirintu – maldu, kļūdu un pārsteidzošu uzvaru pilna.

Pēc Ž. Delēza un F. Gvatari, tīklveida labirints jeb rizoma nekad nav reproducēšanas objekts. Tā ir antiģenealoģija. Tā ir mirkļa atmiņa vai antiatmiņa, tā ir karte, ko var izveidot, modificēt un demontēt, karte ar daudzām ieejām un izejām, karte bez centra. (Делез, Гватари [skatīts 19.09.2008.])

Pilsētas topogrāfija vizuāli un strukturāli atbilst tīklveida labirinta uzbūvei. I. Šķipsnas romānā “Neapsolītās zemes” vairākkārt uzsvērta pilsētas kā abstrahējamā civilizācijas produkta īpatnība: “sakārtojuma iespējām nebija robežu”. (Šķipsna 2000, 211) Tieši pilsēta, modernā bābele, “pasaules vissvarīgākā vieta, notikumu un norišu degpunkts” (Šķipsna 2000, 231) rosina Malvu kļūt domu labirintos – “lielpilsēta izretinājusi viņas [Malvas – O. S.] pamatus, it kā dēļu grīda būtu pārstiepta pāri daudz plašākam, senāk neapjaustam izplatījumam”. (Šķipsna 2000, 209) Pilsētas ritms viņai liekas kaut kas slepenāks un tiešāks, ja to spēj uztvert.

Koks un vēstnesis, ierastie pilsētvides orientieri, tās “metāliskais ritms” (Šķipsna 2000, 209) kļūst par izziņas darbības nepieciešamiem posmiem. Intensīvs labirintmeklējums pilsētas laiktelpā ļauj atrast Malvai to, pēc kā viņa neapzināti tiekusies savā pasaules iepazīšanas rituālā. Viņa atrod mīlestību. Mīlestība ir augstākā reliģija, mīlestība ir reliģijas pamats un iesākums (Šķipsna 2000, 304), jo “lielā savienošanās” (Šķipsna, 2000, 336) ādama un ievas – konkrēta vīrieša un sievietes – satikšanās notiek visu cilvēku vārdā, cilvēces projekta vārdā un atbrīvo savienotos no atsvešinātības un bezjēdzības, no nevarības un niecīguma apziņas.

Mīts un reliģija necieš jauno. I. Šķipsna to respektē, ļaujot Malvai individuāli, pašai sev atrast to, kas jau sen pastāv, virzoties pa manieristiskā koka stumbru uz augšu (daudzkārt atkārtota labirintmaršruta alegorija). Neatkārojama var būt pati individuāli pārdzīvotā pārvietošanās pieredze, bet ne galapunkts (citiem vārdiem – process, nevis rezultāts). Šī atklāsme atgādina ikviena cilvēkprojekta (pēc Ž. P. Sartra) vairāk vai mazāk paredzamos pasaules iepazīšanas posmus, kas

atkārtojas konkrētos cilvēkprojektos – “pasauli var radīt ik brīdī, to ieraugot un atzīstot”. (Šķipsna 2000, 273) I. Šķipsnai svarīga šķiet tieši atsevišķās cilvēkbūtnes pasaules radīšana, ko autore atveido kā epifānisku neapsolīto zemju apgūšanas rituālu.

Reliģijai I. Šķipsnas romānā “Neapsolītās zemes” ir medija loma esamības izziņā, tā ir nepieciešamais un nozīmīgais starpposms, viena no iespējām, viena no atslēgām, kā pietuvoties esamībai.

LITERATŪRA

Šķipsna I. (2000) *Aiz septītā tilta. Neapsolītās zemes*. Rīga: Jumava.

Камю А. (1999) *Посторонний. Чума. Романы*. Харьков: Фолио.

Кафка Ф. (1989) *Избранное*. Москва: Радуга.

Сартр Ж. П. (1999) *Пьесы I*. Москва: ГудьялПресс.

Эко У. *Заметки на полях “Имени розы”*. (Skatīts 02.04.2008.) Pieejams: <http://moshow.perm.ru/win/UMBEKO/ekopolo.txt#ROSE01>

Raksti krājumos

Сенкәне О. (2007) *Лабиринтс екзистенциālistu romānu mākslinieciskajā telpā. Aktuālas problēmas literatūras zinātnē, Nr. 12*. Liepāja: LPA, 150.–158. lpp.

Raksti internetā

Делез Ж., Гватари Ф. *Капитализм и шизофрения*. (Skatīts 19.09.2008.) Pieejams: <http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm>

Религия. (Skatīts 19.09.2008.) Pieejams: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0>

Monogrāfijas

Сартр Ж. П. (2000) *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии*. Москва: Республика.

Summary

In the novel by one of the most popular Latvian existentialists Ilze Šķipsna (1928–1981), a philosophical discovery of self-deception is associated with overcoming it as a rebellion of the protagonist against the conceptions of the society.

In the analyzed novel we can follow the protagonist as she experiences a ritualized perception of her existence. The author uses a number of symbols which are based mainly on the notions of Christianity (thus, they are universally recognizable). The initiation of characters in their existence implies the three basic structures of Being – Being in oneself, Being for others and Being for oneself – awareness.

In order to uncover the place of a particular human in Being, the author, by means of transformation of the character and riddance from lies, creates a concretization of an archetypical abstraction in the context of the human experience (signs of Christianity) and individual experience. She uses the statement of phenomenology about an unmediated acquaintance with a thing or phenomenon entering an individual consciousness. Being for others serves as a media, a function of transition between

transcendence and human consciousness, which traditionally inclines to attribute a form, a pattern to apriority. In Being for oneself a human looks for stereotyped symbols, well-known and understandable to others, to determine his/her own experience and feelings (particular actual facts), and in such way, a chosen track of life is identified in the human experience, which consists of particular human projects.

An existentialist conceptually strives for the uniqueness of the human project and originality as the ideal. Lies become a guarantee of the unattainability of this ideal. Ilze Šķipsna hates beaten paths, she associates openness and observation of truth as a rebellion with human apprehension of freedom and responsibility. This is an obvious influence of Jean Paul Sartre, who, in turn, learned from the phenomenologists.

The characters created by Ilze Šķipsna, having liberated themselves from the mendacious, false reference points, go the aforementioned way of initiation towards openness, the way which leads to realization of one's freedom in the circumstances when the burden of responsibility is not passed on to God, Russian invaders, faults of the exile society, etc, but it becomes one's own.

Keywords: *Existentialism, religion, Being, existence, self-deception.*

Brāļu draudze Artura Baumaņa romānos *The Herrnhuterian Brotherhood in Novels* by Arturs Baumanis

Pāvels Štolls (*Pavel Štoll*)

Prāgas Kārļa universitāte
Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
E-pasts: pavel.stoll@tiscali.cz

Artura Baumaņa (1905–1989) astoņu romānu cikls (“lielromāns”) par Vidzemes hernhūtiešiem trijās daļās: “Grāfa kunga sūtnis”, “Saderinātie” (abi 1975) un “Hernhūtieši” (1973) ir galvenais šī rakstnieka un literatūras vēsturnieka darbs, kas tiek vērtēts kā viens no labākajiem latviešu vēsturiskā romāna žanra pārstāvjiem. Rakstā galvenokārt tiek analizēts, kā šajā darbā tiek atspoguļota brāļu draudze, kā arī tiek parādītas šo romānu arhaizētā stila īpatnības, ieskaitot hernhūtiešu un čehu brāļu simboliku. Pēc paša autora vārdiem, viņa iecere bija uzturēt latviešu tautā ticību nākotnei (gan trimdā, gan toreiz okupētajā Latvijā), bet viņa romāni arī skaidri parāda, cik būtiskā un plašā veidā latviešu tauta kopš sava saliedēšanas sākuma pieder Rietumeiropai un tās garīgajam mantojumam. A. Baumanis pat padara savu senču novadu par vienu no Rietumeiropas garīgajiem centriem, jo tajā tiek lielā mērā piepildīti senās brāļu draudzes, līdz ar to reformētās kristietības un vispār kristīgā humānisma ideāli.

Atslēgvārdi: Arturs Baumanis, Kristiāns Dāvids, Morāvijas brāļi, hernhūtisms, Vidzemes brāļu draudze.

Artura Baumaņa romānu cikls par hernhūtiešiem, kas trimdā ir godalgots ar Krišjāņa Barona prēmiju (1976) un Jāņa Jaunsudrabiņa balvu (1977), tiek uzskatīts par “visiespaidīgāko trimdā sarakstīto vēsturisko romānu, kas ir apjoma, ir vēsturiskā autentiskuma, ir stila ziņā var pretendēt uz labākā latviešu vēsturiskā romāna vietu” (LLV III 2001, 373), un par “vienu no neparastākajiem notikumiem visā latviešu pēckara literārajā dzīvē”. (Krēsliņš 1976, 7) Šo romānu tematika ir ļoti svarīga, jo, kā zināms, hernhūtiešu reliģiskā, sociālā, izglītības, kultūras un netieši arī nacionālā un politiskā darbība Vidzemē 18. un 19. gadsimtā bija kļuvusi par latviešu nacionālās atmodas šūpuli. Tā sākās 1729. gadā, kad Vidzemē ieradās sūtņi no Saksijas Hernhūtes, pašlaik gleznainās mazpilsētas starp Citavu (*Zittau*) un Lēbavu (*Löbau*), apmēram divdesmit kilometrus no Čehijas ziemeļrobežas. Hernhūtismu nodibināja čehu brāļu draudzes vajātie pēcteči no Morāvijas (Čehijas austrumdaļas), un A. Baumaņa romāni ir vienīgie latviešu literatūrā, kuru galvenais varonis ir čehs (vismaz no tēva puses), proti, gan vācu, gan latviešu hernhūtiešu kustības dibinātājs Kristiāns Dāvids (romānā saukts Krišjānis Dāvids).

Arturs Baumanis dzimis 1905. gadā Rīgā, pēc izglītības tautsaimnieks, pirms emigrācijas uz Vāciju 1944. gadā vairākus gadus strādājis par skolotāju, par Rakstniecības un teātra muzeja pārzini, bijis redaktors, rakstnieks, literatūrvēsturnieks

un kritiķis, trimdā arī izdevējs un antoloģiju sastādītājs. 1952. gadā Čikāgā beidzis savu otro universitāti, šoreiz bibliotēku zinātņu specialitātē, pēc tam strādājis Detroitas publiskajā bibliotēkā. Miris 1989. gadā, Latvijas neatkarības atjaunošanas priekšvakarā. Bez minētā romānu cikla (kas tiek saukts arī par “lielromānu”) trimdā izdevis, piemēram, savu jau 30. gados publicēto monogrāfiju par Krišjāni Baronu, tā arī saņēma Krišjāņa Barona prēmiju un ir uzskatāma par vienu no labākajiem pētījumiem par šo personību. Latviešu literatūrā astoņi unikālie romāni par hērnhūtiešiem, bez šaubām, bija Artura Baumaņa galvenais literārais darbs, kas viņam ļāva vismaz pie rakstāmgalda atgriezties dzimtenē, savu senču pusē, turklāt vienā no tās svarīgākajiem vēsturiskajiem posmiem, kas latviešu literatūrā nedz pirms, nedz pēc tam nemaz netika atspoguļots. Atgādināsim, ka visi pārējie latviešu rakstnieki, kas eksplicīti attēloja brāļu draudzi, galvenokārt Matīss un Reinis Kaudzīte, Apsīšu Jēkabs, Sudrabu Edžus, Jānis Poruks un Jūlijs Vecozols, koncentrējās uz brāļu draudzes darbības beidzamo posmu 19. gadsimta otrajā pusē, bet A. Baumanis ieinteresēja tieši kustības rašanās. To aprakstījis arī Matīss Kaudzīte vēsturiskajā pētījumā “Brāļu draudze Vidzemē”, kas tomēr nepieder daiļliterārai.

A. Baumaņa romānu cikls astoņos sējumos un trīs daļās ar nosaukumiem “Grāfa kunga sūtnis” (trīs sējumi), “Saderinātie” (divi sējumi, abi izdoti 1975. gadā) un “Hērnhūtieši” (trīs sējumi no 1973. gada) aptver brāļu kustības pašu sākumu, konkrēti, laiku, kad Vidzemē darbojās minētais Kristiāns Dāvids, kopš savas ierašanās 1729. gadā un dažus gadus pēc tam. Autors šajos romānos sniedz plašu un pamatīgu kultūrvēsturisku informāciju ne tikai par tālaika Vidzemes dzīvi, bet arī par norisēm Krievijā – īpaši Pēterburgas galmā, un Vācijā – Hērnhūtē, daļēji arī Drēzdenē un Hallē. Vairākkārt autors atgriežas pie zviedru valdības laikiem Vidzemē, kā arī neiedziļinoties piemin, ka brāļi cēlušies no Morāvijas. A. Baumaņa romānu notikumi norisinās Centrāleiropā, Ziemeļeiropā un Austrumeiropā ar darbības centru Vidzemes laukos. Kā paskaidrojis pats autors, viņš bija studējis materiālus bibliotēkās un arhīvos gan Rīgā, gan Ņujorkā un viņa rīcībā bija arī deportētā baznīcas vēstures profesora Luda Adamoviča neizmantotās piezīmes. Trimdinieka grūto dzīves apstākļu dēļ darbs pie romāniem ilga trīs gadu desmitus: pirmie fragmenti tika publicēti jau 1946. gadā. Kā vienu no sava darba motivācijām A. Baumanis uzskatījis senā hērnhūtiešu vēstījuma aktualitāti gan trimdas, gan padomju Latvijas sarežģītajā situācijā: “Vidzemes latviešu tiesiskais un saimnieciskais stāvoklis bija noslīdējis uz tik nežēlojama līmeņa, ka, likās, zemāk vairs nebija kur krist. Hērnhūte sniedza drauga roku ir morāliskā ziņā, ir – netieši – latviešu nacionālās vienības un pašapziņas celšanā. Šīs lietas degoši nepieciešamas arī šobrīd.” (Rudzītis 1976)

Romānu cikla analīze būtu laikam pelnījusi veselu monogrāfiju: interesants varētu būt, piemēram, plašāks pētījums par A. Baumaņa stilizēto valodu, kas pati par sevi rada 18. gadsimta un hērnhūtiešu īpatnējās kopienas gaisotni. Baumanis lieto arhaiskās verba formas (viņa gribējuse, klausaities, jūs būsat), vietniekvārdu “pate”, daudzus vēsturiskos un arhaiskos vārdus, piemēram, personu apzīmējumus (lielmāte, cienīgmāte, labdzimtība), ģermānismus (grāfšafte, freilene, landrāts), rusismus (gaspaža), apvidvārdus (ērbēģis, smuikas – vijole), arhaiskus salikņus un vārdu savienojumus (degundrāna, vāšu ārsts) u. tml. A. Baumanis izmanto ne tikai Bībeles un garīgo dziesmu leksiku, bet arī brāļu draudzes specifisko simboliku.

Tā pārsvarā nāk no grāfa Cincendorfa piētiskās “asiņu un vāšu” teoloģijas: Jēzus Kristus apzīmēts kā Asiņainais Vīrs, Sāpju Vīrs, saiešanas nams tiek saukts Sānu Pušums u. tml. Jēzu mēdz saukt arī Tas Jērs, Jēriņš, saiešanas nams Valmiermuižā ir Jērakalns un tml., jo Jērs bija jau vecās čehu brāļu draudzes centrālais simbols. Kristus tiek saukts arī par Siržu Brūtgānu: sirds simbolika ir kopīga gan piētismam, gan vecajai brāļu draudzei, it īpaši tās pēdējam bīskapam Janam Āmosam Komenskim. Atgādināsim, ka viens no galvenajiem Halles piētisma pārstāvjiem Augusts Hermanis Franke, romānos sauktais dievišķais Franke, smēlās tieši no Komenska mācības, savukārt viņš pats bija Hernhūtes valdnieka, vēlāk brāļu baznīcas bīskapa grāfa Cincendorfa skolotājs. Grāfam romānā piešķirts tituls “Asiņainā Vīra, jeb Tā Jēra galvenais narrs”, viņu sauc arī “papa” un viņa sievu “mama”.

Dziļākas analīzes vērts būtu arī Artura Baumaņa reālistiskā stāstījuma stils un kompozīcija, piemēram, viņš bieži vien atgriežas pie viena un tā paša notikuma, to apgaismojot no dažādiem rakursiem. Autors tiecas pēc saistošas darbības, izmantojot noslēpuma un misticisma elementus, kā arī mīlestības dēkas vai politiskas intrigas. Visam, kas notiek hernhūtiešu vidē, fonā jūtama Kristus griba, kas atklājas īpaši lozēšanas brīžos: šī īpatnējā komunicēšana ar Kristu arī nāk no vecās čehu draudzes (tās pirmie priesteri tika izlozēti). Hernhūtiešu praksē loze noteica pieņemšanu šajā kopienā, sūtīšanu uz misiju, dzīvesbiedra izvēli un citus svarīgus soļus. Tas redzams, piemēram, daļā “Hernhūtieši”, kur loze apstiprina Krišjāņa Dāvīda nodomu precēt turīgo Vidzemes hernhūtieti Delabarras kundzi, neskatoties uz pašas grāfienes Cincendorfes pretestību, jo Dāvīds nav dižciltīgas izcelsmes.

Romānu darbībā iesaistīta plaša gan vēsturisku, gan izdomātu tēlu galerija, kas aptver visas sabiedrības kārtas un vairākas tautības, tomēr liekas, ka kopumā prevalē vietējie muižnieki, priesteri un, protams, arī viesi no Hernhūtes, tātad nelatvieši. Tas izskaidrojams ar to, ka pašos sākumos hernhūtiešu darbības panākumiem bija izšķirošs tieši valdošo slāņu atbalsts: pirmie hernhūtiešu piekritēji un mecenāti bija piētisma ietekmētie aristokrāti un garīdznieki, kas attēloti arī A. Baumaņa romānos. Pirmajā vietā minamas divas sievietes: Lisas muižas īpašniece, zviedru kapteiņa Delabarra kundze un Valmiermuižas dzimtkundze, vācu ģenerāļa atraitne Hallarte jeb Hallarta ģenerāliene. Savu lomu romānos spēlē arī landrāts Kampenhauzens un viņa slavenā Ungurmuiža. A. Baumanis parāda, ka hernhūtiešu evaņģelizācijas darbs bija vajadzīgs ne tikai latviešu zemniekiem, bet arī viņu kungiem. Tā, piemēram, Rozes muižas dzimtkungs, vācu atvaļinātais leitnants Korts, saukts pat Klibo Vellu, hernhūtieša Dāvīda ietekmē mūža beigās nožēlo savus neskaitāmos grēkus un tiek pieņemts brāļu draudzē. A. Baumanis ilustrē arī vietējo vācu mācītāju nostāju pret šo draudzi: gan Valmieras prāvesta Noihauzena atbalstu, gan Raunas pāvesta Hinkeldeja neuzticību un bīstamās konkurences sajūtu. Latviešu tēli vairāk darbojas pēdējā cikla daļā “Hernhūtieši”, piemēram, pērminderis Plaukts, kučieris Bērtulis, pirtnieks Ādamiņš vai balbieris (bārdzinis) Atis, kas kļūst par Dāvīda favorītu. Netrūkst arī bērnu tēlu: kuprītis Tomiņš vai bāreņi Pieķēpīši. Rūpēs par bāreņiem un vispār bērniem jūtamās Frankes piētiskās labdarības tradīcija, kā arī Komenska pedagoģiskie ideāli.

Aplūkosim Krišjāņa Dāvīda tēlu, kurš romānā tiek saukts arī par Hernhūtes sūtni, grāfa sūtni, vācbrāli jeb Vāces brāli, un vispirms rezumēsīm dažus vēsturiskus faktus par šo personību. Kristiāns Dāvīds (*Christian David*) dzimis 1692. gadā

(dažos avotos var atrast kļūdaino 1690. gadu) Ziemeļmorāvijas Ženkļavā katoliskā ģimenē, viņa tēvs bijis čehs, māte vāciete. Sekodams Kristus, viņš izmācījies par namdari un dedzīgi pievērsies reliģiskiem meklējumiem, vispirms toreiz jau pagrīdes brāļu draudzē, tad arī ebreju un beidzot luterāņu vidū. 1722. gadā viņš atvedis nelielu grupu savu vajāto tautiešu uz grāfa Cincendorfa muižu, kur viņiem ticis atļauts uzbūvēt Hernhūtes (*Herrnhut*) pilsētīņu. 1727. gadā šeit tikusi atjaunota vecā čehu brāļu draudze, bet jau divus gadus pēc tam Dāvids kopā ar dažiem draugiem ieradās Vidzemē, kas kļuvusi par sagatavošanās teritoriju tālākai misijai. To Dāvids uzsācis 1733. gadā Grenlandē un citur Eiropā, 1749. gadā viņš devies uz Pensilvāniju Amerikā. Pēc diviem gadiem miris Hernhūtē, turpat apbedīts. Lai gan viņam nebija formālās izglītības, viņš izcēlās ar saviem harismātiskajiem sprediķiem, tika saukts par Morāvijas Mozu jeb dievišķo namdari, un bez viņa apustuliskās degsmes diez vai rastos ne tikai Hernhūte, bet arī brāļu draudze Vidzemē. Tāpēc Arturs Baumanis viņu pamatoti nostādīja savu romānu darbības centrā.

Hernhūtes “draudzītes draudzē”, “baznīciņas baznīcā” jeb “Mazā Pulciņa” misiju Vidzemē A. Baumanis trāpīgi raksturo ar prāvesta Noihausena vārdiem: “Jūs prasīsat:¹ ar ko tad viņi savā būšanā no mums atšķiras. Es teiktu – ne ar ko. Varbūt tikai ar to, ka deg vēl karstāk nekā mēs līdz galam piepildīt Dieva vārdu... Viņi grib tam nolūkam sevi pilnīgi upurēt, tāpat kā viņu priekšgājēji darījuši.” (Baumanis 1975a, 39) Un Dāvids tam piebilst: “.. mani sūta jums vidzemniekiem nevis kādu jaunu ticību sludināt, bet... veco labo Lutera mācību līdz galam piepildīt” (Baumanis 1975a, 40), un citā vietā saka: “Mūsu dzīve ir dienu un nakti viens vienīgs dievakalpojums, nemitīgs sabats, pastāvīga svētīmlaimība, mūžīgs evaņģēlijs, vienalga, vai runājam vai rājamies...” (Baumanis 1973a, 67) Tātad vācu brāļi bija tie paši, kas vidzemnieki, bet tomēr citi, un tas ir katra sekmīga dialoga, katras jēgpilnas receptijas pirmais priekšnoteikums.

A. Baumanis arī parāda, cik vāja toreiz bija latviešu dzimtcilvēku kristīgā ticība: Dāvids sastopas gan ar veļu laika paražām, gan ar Jāņu svētku jautrajām svīnībām, gan ar visāda veida māņticību. Tas, protams, nekādi nesaskanēja ar Dāvīda mērķiem, tomēr vienīgais šo parādību apkarošanas līdzeklis viņam bija pacietīgā un dedzīgā “Tās vēsts” sludināšana. Liekas, ka personīgās attiecības ar Jēriņu varēja būt labi saprotamas latviešu Dieviņa daudzīnātājiem. Arī latviešu folkloras ētika, kas turklāt jau vairākus gadsimtus attīstījās blakus kristīgajai, nepavisam nebija attāla hernhūtiskajai. Pateicoties galvenokārt zviedru valdībai, kristīgā vēsts šajā novadā tika sludināta jau agrāk, paliek tikai jautājums, ar kādiem panākumiem. Romānos tomēr parādās hernhūtisma galvenā novitāte, proti, tā sauktais Žēlastības Vējš, kas demokrātiski skāra visu kārtu grēciniekus. Pats A. Baumanis saskatīja atslēgu hernhūtisma panākumiem Vidzemē šādā situācijā: “.. latvietim itin nekur nebija glābiņa – ne baznīcā, ne muižā, ne pie ķeizara, ne ķeizarienes... Viņus varēja glābt vienīgi, ‘brīnumi, kas necerēti nāk’. Viņi fanātiski pieķērās Tam Jēram, ko viņi nokristīja par Latvju Pestītāju.” (Krēsliņš 1976, 11) Vecais pērminderis Plaukts pēc garām sarunām ar Dāvidu saka: “Es vairs neturos pretī... Es ticu... Sāpju Vīram, ka šis būs gan mūsu – arāju – pestītājs... Tas Jērs nerauga vis no cepures. Tikai to grib

¹ Baumaņa citātos ir saglabāta oriģinālrakstība.

zināt, kas tavā sirsniņā: vai esi sūds vai lietas koks.” (Baumanis 1975b, 120) Šāda apziņa, protams, varēja ne tikai atvieglot zemnieka grūto ikdienu, bet arī celt viņa pašapziņu. Sarunās ar visapgaismotākajiem kungiem Dāvids gribēja spert vēl soli tālāk: viņš atkārtoti ierosina laist dzimtcilvēkus brīvībā un iznomāt viņiem zemi, ar ko viņš aizsteidzas priekšā savam laikmetam vairāk par vienu gadsimtu.

Būtiski bija tas, ka Dāvids savu Vēsti sludināja latviešu valodā, kuru viņš sāka mācīties kopš sava ierašanās brīža. Domājot par saviem Vidzemes draugiem, viņš saka: “Kas tas brīnišķīgākais: tā īpašā valodiņa, ko šie jau kopš neatminamiem laikiem runā. Tā tak smaršo pilnīgi pēc Hernhūtes... savāda izloksnīte... Un kad nu viss šinī valodiņā tik delikāts, tad tāds pats arī viņu Dievs, ko viņi par Dieviņu sauc, un viņu Kristus jeb Jēzuliņš. Kamēr Saksijā laba tiesa ļaužu smejas kā kutināti, kad brālis Krišjānis runā par Tā Jēra rētiņām, Vidzemes pauri, Asiņainā Mocekļa vārdu izdzirduši, mēdz raudāt tikpat žēli, kā pats Hernhūtes sūtnis!” (Baumanis 1975b, 236) Svarīgu lomu nospēlēja arī hernhūtiešu aizraušanās ar dziedāšanu, kas latviešiem bija īpaši tuva. Ieklausoties masveidīgā līgošanā, Dāvids no sākuma šaubās: “Vai Tā Jēra dziesma viņiem skanēs tikpat grezni? Aleluja tikpat vareni kā līgo?” (Baumanis 1975b, 218) Un ortodoksāli noskaņotais prāvests Hinkeldejs, vērodams brāļu dievkalpojumu, brīnās: “... viņi tak gandrīz nemitīgi dzied! Sprediķa un pamācību tikpat kā nekādu... Drusku palasa priekšā no grāmatas – un atkal dziedāt.” (Baumanis 1973a, 38) Un viņam nākas konstatēt: “No Saksijas ievazātā sēkla krituse treknā zemē. Dažādi apstākļi piepalīdzējuši dīgt, sakni laist, ziedēt, izdoties. Te nu augļi.” (Baumanis 1973a, 193)

Dāvids Vidzemes hernhūtiešu kustību vērtē ar šādiem vārdiem: “Pēc tiem strīdiņiem, ko diemžēl esmu savā laikā Hernhūtē piedzīvojis, notikumi Vidzemē man šad un tad nemaz neizliekas īstenība. Jeb arī būšu pardaudz pievilcis šīs zemītes gaisa un te par mājnieku – bet Hernhūtei par svešinieku – tapis. Tur Sakšu zemē mums reizēm vēl tagad jābēguļo. Te mūs rokām, kājām apkampj. Ar vienu vārdu – te cita debess, cita zeme. Es šo provinci labprāt sauktu par Jauno Hernhūti... šinī zemītē pie Austrumjūras mūsu [te gan jāsaprot “čehu, morāviešu” – P. Š.], brāļu, būšana tagad atjaunota savā vecu vecajā spožumā.” (Baumanis 1973b, 265–266) Šie Artura Baumaņa vārdi, kurus viņš ielika Dāvīda mutē, nemaz neliekas pārspīlēti: Vidzemes brāļu draudze bija viena no lielākajām, ja ne pati lielākā brāļu kopiena pasaulē, un to ieguldījumu latviešu un igauņu tautas veidošanā diez vai var salīdzināt ar citu tautu. Varbūt vienīgi ar veco čehu brāļu draudzi, kuras garīgo mantojumu pats Čehoslovākijas valsts dibinātājs Tomāšs Garrigs Masariks nosaucis par vienu no čehu tautas identitātes stūrakmeņiem.

Artura Baumaņa romānu cikls pieder daiļliteratūrai, tas nav vēsturisks pētījums. Tomēr šajos konceptuālajos darbos reti veiksmīgi savijas literatūras estētiskā un epistemoloģiskā funkcija: A. Baumanis augstā mākslinieciskā līmenī un vienlaikus trāpīgi un vēsturiski pamatoti attēlo hernhūtiešu kustības recepciju Vidzemes iedzīvotāju dažādos slāņos, parāda šī procesa cēloņus un izpausmes. Uz jautājumu, kādu vēsti viņš savos romānos bija gribējis ielikt, pats autors latviešu tautas grūtajos laikos gan svešatnē, gan dzimtenē atbildējis ar šādiem vārdiem: “Izturiet; palieciet stipri nākamiem laikiem. Sveši sludinātāji nāks un ies; tas pats attiecas uz kakla kungiem. Latvieši – “Dieva tauta” – paliks.” (Krēsliņš 1976, 49) Tomēr romānos var saskatīt vēl citu svarīgu vēstījumu: tajos redzams, cik būtiskās un

dažādās izpausmēs Latvija pieder pie Rietumeiropas un tās garīgā mantojuma. Baumanis pat padara savu senču novadu par vienu no Rietumeiropas garīgajiem centriem, jo tajā tiek lielā mērā piepildīti senās brāļu draudzes ideāli, līdz ar to arī reformētās kristietības un vispār kristīgā humānisma ideāli. Šajā cēlajā misijā, kas nešķir nedz tautības, nedz sabiedrības kārtas, latviešu tauta ir iesaistījusies kopš savas saliedēšanas sākuma.

LITERATŪRA

Baumanis A. (1973a) *Zīmes un brīnumi*. Ceļinieks.

Baumanis A. (1973b) *Uguns stabs*. Ceļinieks.

Baumanis A. (1975a) *Vivat Anna!* Ceļinieks.

Baumanis A. (1975b) *Āderes laidēji*. Ceļinieks.

Krēsliņš J. (1976) *Autora paškomentāri par hernhūtiešu romānu*. Jaunā Gaita, Nr. 3, 4.

LLV III (2001) *Latviešu literatūras vēsture*. 3. sēj. Rīga: Zvaigzne ABC.

Rudzītis S. (1976) *Gadsimta vēsts arī šodienai*. Laiks, Nr. 2.

Summary

Arturs Baumanis (1905–1989) was a Latvian writer, literary historian and critic living in exile since 1944 (since 1950 in the USA). His main work is a cycle of eight novels in three parts (“The Envoy of the Count”, “The Betrothed”, both in 1975, and “The Herrnhuterians” – in 1973) about the beginning of the Herrnhuterian Movement in Vidzeme in the first half of the 18th century. In this paper the portrayal of this movement in Baumanis’ novels and their literary style are analyzed. Baumanis wished to encourage the Latvian community in exile and Latvians in Latvia occupied by the Soviet Union, and to emphasize that the Latvian nation is blessed by God. At the same time, Baumanis showed that the Latvian nation shares the values of Czech and German Reformation (the Moravian Church and Pietism) and of Christian Humanism from the very beginning of its consolidation.

Keywords: *Arturs Baumanis, Christian David, the Moravian Brethren, Herrnhutism, Herrnhuterian Brotherhood in Vidzeme.*

**Latvijas dzejnieku reliģiskās idejas 20. gs. 70. gados
(1970–1980)**
*The Leading Religious Ideas of Latvian Poets in the 70s
(1970–1980)*

Egils Grīslis

Professor Emeritus

Department of Religion, University of Manitoba
3 Mt. Allison Bay, Winnipeg, MB, R3T 3L4, Canada
E-mail: *egrislis@shaw.ca*

Salīdzinot ar 60. gadiem, 70. gadus raksturo ievērojama perspektīvas maiņa. 60. gados atskaņās no Lielā Tēvijas kara tika izcelta ziedošanās Tēvijai. Tika cildināti ne tikai Ļeņins, bet daudzi Vissavienības varoņi, pilsētas, vēsturiski notikumi, jo visa orientācija bija uz Padomju Krieviju. Tikai pamazām uzmanība tika pievērsta Padomju Latvijai. Par neatkarīgu Latviju tika klusēts. Tomēr brīnumi notiek ne tikai reliģijā, bet arī politikā, kā to pierādīja 1991. gads.

Atslēgvārdi: melanholija, noliegums, „koku teoloģija”, noliegums un apliecinājums.

I

70. gados dzejnieku darbus raksturoja lielāka domāšanas brīvība un tematu dažādība – Latvijas daba, senatne, kultūras īpatnības un daudzi un dažādi dzīves notikumi. Gandrīz visi dzejnieki pievērta uzmanību kopējam tematam, kuru formulēja dažādi – kā skumjas, melnholiju, šaubas, ciešanas, šausmas un bailes no nāves. Sekulārā perspektīvā atsaucās uz salīdzinājumu, ka cilvēks pēc nāves turpinās dzīvot tālāk – koku lapās, puķēs, kokos. Šāds apgalvojums tika uzņemts divējādi – gan ar piekrišanu, gan arī ar dziļu ironiju, pat skaudru izsmieklu. Tajā pašā laikā parādījās daudzi un dažādi meklējumi reliģiskā plāksnē, reizēm pat negaidītos kontekstos.

(1) **Andrejs Balodis (1908–1987)** neliekas saticies ar cerības staru, un viņa dzejas ir skumju pilnas. Bet tad negaidīti viņa dzejoļi sāk jūsmot par Krimas pus-salu un apdzied mīlestību. Un te savā dzejoļī „**Stabs**” dzejnieks ir atradis pozitīvi kritisku reliģisku domu. Tā cenšas atspēkot komunistu teoriju, ka pēcnāves dzīve ir iespējama, vienīgi kļūstot par dabas sastāvdaļu, un arī tad uz ierobežotu laiku. Balodis argumentē, ka kādreiz neizbēgami koks kļūs par stabu:

Bet kļuvi par koka stabu,
Kas nespēj ne mīlēt, ne ciest,
Kā nedzīvam stabam gan saprast,
Kāds prieks ir saknes dzīt,

Ar vējiem, ar negaisiem aprast
 Un atvases izraisīt.
 Gan dzirdēts, ka zaļot spēj celmi;
 Kā stabam dzīvību gūt?
 Ja esi ar vītola cilmi,
 Vēl rodams tev glābiņš varbūt.¹

Lielo jautājumu par aizmūža eksistenci atrisinot ar norādījumu uz kokiem un asniem kā savu nākotni, potenciāli nopietnas pārdomas ir tikušas trivializētas. Baloža komentārs šo trivializāciju atstumj ar pienācīgu ironiju.

Komunistu autoritārā valdība piecieta liecības caur puķēm. Ironija par stabu palika dzīva. Tātad 70. gadu dekāde tomēr deva nopietnus ierosinājumus 80. gadiem. Un kristietības straujais uzplaukums 90. gados noteikti balstījās uz diviem pamatiem: vecākās paaudzes saglabāto kristīgo ticību un jaunās paaudzes antikomunistiskās nostājas tālākiem meklējumiem reliģijā. Latviešu dzejnieku devums pozitīvai attīstībai ir noteikti ievērības cienīgs, kaut dalīts un neviengabalains.

(2) **Ojārs Vācietis (1933–1983)**, izteikts ideālists, komunist un attiecībā uz mūžību bieži vien ambivalents, ar zināmu noslieci uz neuzbāzīgu ateismu, tomēr spēja sniegt reliģiskus ierosinājumus.

Vācieša ambivalence izteikti parādās viņa pārdomās par Dievu (viņš raksta „dievs”, sekojot sava laika uzspiestajām rakstības normām). Piemēram, dzejolī „**Rītausma**” lasām:

Mana zaļganā zeme, tu netici dievam, bet
 rītausmu tavu es dzirdu kā pusbalsī lūgšanu.
 No taviem ezeriem un manām lūpām kā
 dzīvības zīme, kā dvaša pret debesīm paceļas
 tvaiks.²

Sakarā ar Sv. Pētera baznīcas torņa atjaunošanu Vācietis uzraksta „**Odu**”:

Mēs, kas neticam dievam,
 šobrīd likteni lūdzam,
 lai šis Pētera tornis
 ir atjaunots pēdējoreiz.
 Te ir slavēts un lādēts
 baltās un nebaltās dienās,
 un par Latvijas likteni
 no visas sirds te ir lūgts.
 No tiem tālajiem lūdzējiem
 dzīva vairs nav neviens,
 un to lūgšanu nav,
 bet svētums šais sienās būs.

¹ *Araukārija*, 1979, 28.–29. lpp. Tik daudz par komunistu koku teoloģiju!

² *Klavierkoncerts*, 1978, 17. lpp.

Šim visaugstākajam svētumam
ir šī maziņā oda.³

Kas ir šis Sv. Pētera baznīcas sienās palikušais „svētums”? Un kas ir „visaugstākais svētums”? Ambivalenci sastopam arī dzejoļu kopojumā „**Antracīts**”. Arī šeit rodam Dieva noliegumu un apliecinājumu:

Es labāk iestāstu uz mirkli sev,
ka debess nav,
lai tikai nenolaistu to pār sevi
pārāk zemu.⁴

Vācietis debesis noliedz jo skaidri, bet tad kvalificē – „uz mirkli”. Un šo pret-runu Vācietis nelieto kā joku, bet ar nopietnu, reliģiski pedagoģisku nolūku, proti, lai debesis nezaudētu savu pārdabīgo cēlumu un netiktu materializētas (*verdinglicht, objectified* – E. G.). Tātad debesis eksistē?! Vācietis arī pazīst dusmas pret debesīm kā katrs normāls kristietis:

Gribu izsist
debess logu,
nevar izsist...⁵

Un Vācietis prot aicināt:

Mīļais, kāp debesīs,
tur acis mīt,
ar kurām pasauli
ieraudzīt.⁶

Uzmanīgi, ņemot vērā autoritāros dzīves apstākļus, Dievs tiek apliecināts? Ne vienmēr, jo Vācietis par suni Bernāru un Dievu raksta šādi:

Bernārs tāpēc baltos
Alpos
nedarīja vairs neko,
ko Bernē, –
uzcītīgi dievam kalpoja,
pārvērties par
svēto Bernāru.

Bet dievs arī izrādījās
nešķīsts –
pāri gāza lavīnu
kā mici...
mirdams nočukstēja Bernārs:
– Nešķīstais!

³ *Klavierkoncerts*, 33. lpp.

⁴ *Turpat*, 6. lpp.

⁵ *Turpat*, 31. lpp.

⁶ *Turpat*, 68. lpp.

lai es būtu suns,
ka es tev ticēju!⁷

Dzīvē notiek daudz tāda, kas ir pretstatā visvarenajai Dieva mīlestībai. Savā jaunībā Oļģerts sabruka, kad viņa iemīļotā Antra tika izsūtīta uz Vorkutu Sibīrijā. Komjaunatnes priekšnieka skaidrojums neattaisnoja ticētās komunistu partijas morāli. Tagad, svārstoties starp ticību un neticību, Vācieša izmisīgā reakcija nāca Dieva zaimošanā. To var saprast, pat izprast, kas vien pats ir nonācis Dieva mīlestības varas un vardarbības strupceļos. Ne visas teodīcijas – racionālie Dieva taisnības apliecinājumi – apmierinās visus kristīgos; bet ir pietātes pieejas, kas norāda uz samierināties palīdzīgiem ticības ceļiem. Arī Vācietis tos ir meklējis, piemēram:

Drošs paliek drošs –
es noņemu cepuri
pie beigta putna.
Varbūt viņš nomira badā
taisni tai brīdī,
kad es ēdu brokastis.
Varbūt viņš nosala
taisni tai brīdī,
kad es vilku cimdus.
Un, ja nu es neesmu
ne pie kā vainīgs, –
drošs paliek drošs,
vienalga, dievs skatās.⁸

Tā līdzjūtība paliek, un līdzī tai Vācieša nostāja attiecībā uz ticību:
cikreiz dienā mums jānotic, lai mūsu
pārliecība vairs nebūtu pārliecība,
bet apmāta ticība;
cikreiz dienā tai apmātai ticībai jāklūp,
lai saprastu, ka vienā nākamā reizē
tā vairs nebūtu klupšana.⁹

Manuprāt, Vācieša autentisko ideālismu apliecina ne tikai viņa reliģiskie meklējumi, bet arī viņa asie vārdi, komunistu neuzvedību kritizējot. Vai tas nebija bīstami? Un tomēr Ojārs Vācietis riskēja!

Ko tu sīt pie krūtīm? Esi pieradis
Visiem redzamās un sataustāmās lietas
Bezgalīgos vārdu plūdus pierādīt?
Tribīne nav pierādāmā vieta.
Šķiet gandrīz, ka bijis darbā aizsnaudies

⁷ *Klavierkoncerts*, 36. lpp. Sk. arī 40. lpp.

⁸ Turpat, 138. lpp.

⁹ Turpat, 54. lpp.

Un, lai biedri tevi zobot nemēdz,
 Nācis šurp
 Ar slavas vārdiem taisnoties.
 Pietiek! Ticam, ka tu komunismu mīli,
 Bet kāp zemē.¹⁰

Vēl skarbāki Vācietis uzrunā partijas vadību. Kā viņš palika pie dzīvības – jeb situācija bija lēnām sākusi mainīties?

Lai dzīvo tie, kuri liesmojošu,
 Gaišu un ļeņinisku sirdi glabā!
 Nost ar tiem, kas domā, ka labāk
 Zagt
 Ar partijas biļeti kabatā!
 Nost ar tiem, kuriem šķiet, ka viņiem
 Mūžīga, negrozāma
 Parteģība ir ierādīta!
 Lai dzīvo tie, kam ik solī, ik miņā
 Kā elpot
 Vajaga
 Savu komunistiskumu
 Pierādīt!
 Lai dzīvo tie, kuri kādreiz saļīma!
 Sakļāvās
 „Internacionāles” ērgļu
 Spārni...
 Nost ar tiem, kuri ar Staļīnu
 Zaudēja tēvu
 Un jūtas kā bāreņi!
 Lai dzīvo tie, kas ne reiz dzīvē nelozē –
 Kur būs ērtāk,
 Bet sēj rīta dārzus.
 Nost ar tiem, kam marksisms ir skleroze –
 Aukstas,
 Ar dzīvību nesasildītas frāzes!...¹¹
 Bet tā ir reliģija, –
 Uz ceļiem mezdāmās,
 Šautenēm kūpot
 Zobeniem švīkstot
 Un raķetēm dunot

¹⁰ *Klavierkoncerts*, 194. lpp.

¹¹ Turpat, 202.–203. lpp.

Cilvēce pielūdz
Uz vietas stāvēšanas
Un stinguma kultu –
Akmeni.¹²

Ja man būtu jāizvēlas viens dzejolis, kas mani vistiešāk uzrunā, tad norādītu uz „Pastāv”:

Ir troļļi, ir rūķi,
un pastāv labie un sliktie gari,
un citādi nevar būt.

Bez viņiem
es būtu nosmacis tajā ūķī,
kur sīku dzīvīti sīc ap ausīm
visādi knariņi.

Un nelabajam
arī pastāv savs areāls,
jo kas citādi
mani reizēm uz elli ved?

Un ir cilvēki,
ap kuriem ir reāls oreols,
un es neteikšu,
ka viņi ir svētie.

Bet svētīti gan –
kur viņi iet,
nesaplok mētras,
neizkalst avoti
dzeramie,
zibens
aizķeras viņos,
un viesuļvētrām
viņi bez palīgā saukšanas
liek ceļā
savu ķermeni.
Un tāpēc – lai pastāv
pasaka basa
labāk,
nevis
bezpasakainība
ar dzelžos iekaltiem zābakiem.¹³

¹² *Klavierkoncerts*, 209. lpp.

¹³ *Antracīts*, 124.–125. lpp.

Pareizas dogmas („patiesība iesaiņota tālāk došanai” – E. G.) ir ieskatīgas refleksijas par Svētiem Rakstiem, labiem rakstiem, labestīgiem cilvēkiem un paša Dieva svētības caurstrāvotiem eksistences momentiem. Dažreiz šādas dogmas nobriest baznīcas pajumtē – dažreiz ārpus šīs pajumtes vai pat sīvi cīnoties pret satrunējušu pajumti. Bet pavisam nopietni un paliekoši ticības meklētāju noved pie Dieva un pestīšanas tikai pats Dievs. Dzīvē notiek brīnumi, un dažreiz – manuprāt, gaužam reti – visa patiesība ir tomēr atrasta. Bet izsmelta gan nav. Tādēļ paliek daudz, kas vēl no Dieva jāmacās. Varbūt arī Ojāram Vācietim un citiem.

Katrā gadījumā Ojārs Vācietis paliks mūsu tautas cieņā un atmiņā ne tikai tādēļ, ka viņš bija ļoti apdāvināts dzejnieks, bet arī tāpēc, ka bija apbalvots ar Dieva žēlastības oreolu, kas viņam deva spējas aicināt jaunus un vecus, ticīgus un neticīgus, kā arī tos, kas bija sapīnušies alkohola važās. Un grēcinieki Vācieti vienmēr lasīs ar sevišķu pateicību.¹⁴

(3) **Austra Dāle (1892–1972)** pazīst un mīl dabu. Bieži vien šī mīlestība pieņem mistisku dziļumu – kā dzejolī „**Ticu dzīvībai**”:

Es saulē iznācu, kas gaismu dala,
 Un pēkšņi atvērās man ziedošs dārzs,
 Tik zila atmiedzēja debess mala,
 Un smaržas tvēra elpas vilciens kārs.
 Pie kājām zāle noliecās kā glāstā,
 Un sevi atdeva man plaukstošs zieds:
 Šai vasarai tās margojošā klāstā
 Kāds krāšņums neredzēts un neuziets!¹⁵

Dāles dabas misticisms saplūst kopā ar cilvēcīgas mīlestības kvintesenci – māti. Arī šeit esam pie mūžības robežas, varbūt to pat pārkāpjot:

Kā maigā rīta miglā
 Sāk mirdzēt ausmas kvēls,
 No tālām bērnu dienām
 Man starots mirdz tavš tēls.
 Kā druvas žūžošana,
 Kur vārpas silti san,
 Kā dzīvā gaisa elpa
 Tavš tuvums bija man.
 Tu esi vienīgviens,
 Kas vienreiz tik var būt,
 Tu aiziedama paliec,
 Kā gaismu tevi jūt.¹⁶

Visdziļākās sāpes un līdzīgi tām arī visdziļāko mistisko cerību atmodina dēla nāve. Vai Dāle bija pazīstama ar Rūdolfu Šteinera ieskatu, ka nelaikā pārtraukta

¹⁴ Un pārāk taisnie noskurināsies, lasot: „Taisnie, bezgala taisnie, cik jūs man esat pretīgi! / Taisni ir tikai līķi.” *Antracīts*, 126. lpp.

¹⁵ *Sanoši strauti*, 7. lpp.

¹⁶ Turpat, 28. lpp.

dzīve prasa tās piepildījumu mūžībā? Viņa savu cerību izteic Šteinera perspektīvā – „**Rekviēms dēlam**”:

Zieds uz kapa, rekviēms man sirdī
 Tavam mūžam – ai, tik īsam – skan,
 Un pār zemi, sedz kas tevi irdi,
 Tā kā rudens lapas krītot san.
 San kā pavasara vējš, kas vāri
 Lejup ziediem baltajiem liek birt
 Klusi tavām jaunām dienām pāri,
 Tavai nedzīvotai dzīvei irt.
 Vai gan labi tev tā mūžam klusēt
 Un vairs neatmosties it nekad,
 Mūžu mūžos tikai kapā dusēt...
 Mīļais, kā gan satikties mums tad?
 Kas pēc ilgām ciešanām un sāpēm
 Ceļā vēl man tevi atrast ļaus?
 Vai uz nemirstības dzidrām kāpēm
 Dvēsele reiz tevi mīlā skaus?

Mātes sirds asiņo un neizskaidrojami, kaut mistiski izjūt, ka ar dēlu viņai pienāktos atkal būt tuvībā. Mātes sirds nenosaka kad, kur, kādā veidā, bet nebeidz cerēt. Tā nav tikai pašas iedoma, tā viņa ir radīta – dzīvot dēlam.

Tajā pašā laikā Dāle atzīst, ka var notikt citādi: nemirstīgā dēla dvēsele var uzkāpt nesasniedzamos debesu augstumos. Bet nomirt – nē!

Var gan būt, ka vienmēr augstāk, tālāk
 Tu aiz zvaigznājiem un saulēm kāp
 Un no mūžības tavš vaigs viz bālāk,
 Bet kā dienā ļaunajā sirds sāp.¹⁷

(4) **Ārija Elksne (1928–1984)** ir vairāk uzmanību pievērsusi ētikai nekā dzīvei pēc nāves:

Šī zeme tik daudz ir cietusi
 Tomēr visu nav izcietusi,
 Bet, ja piedzimis esi, tad dzīvo un audz,
 Un skaties uz gaismas pusi.¹⁸

Te var saklausīt stoicisma dvesmu, arī ierobežoti ētiskā līmenī. Tālāk neizstrādāts paliek ieskats par dvēseles reinkarnāciju:

No vienas mūžības uz otru ejot,
 Šai gaismas mirklī, ko par dzīvi sauc...¹⁹

Rūpīgākai reinkarnācijas mācības izskaidrošanai dzejolī „**Par maz**” ir atšķirības no šīm senām tālo austrumu tradīcijām. To vietā atrodam romantisma iezīmes: mīlētāja pēc gadu simtiem atrod un satiekas ar iemīlēto, tas ir, viņi viens otru atpazīst.

¹⁷ *Sanoši strauti*, 85. lpp.

¹⁸ *Trešā bezgalība*, 7. lpp.

¹⁹ *Turpat*, 68. lpp.

Abi ir atdzimuši no jauna – bet kur, to Elksne nemin. Un ka „viena dzīve” lielai mīlestībai ir „par maz”, var būt ticami romantiskā perspektīvā. Bet Elksne nestāsta, ar cik dzīvēm pietiktu un ko abi mīlētāji darīs pēc tam:

Saki, mīlais, – kurā gadsimtenī
 Man pie tevis jānāk atpakaļ?
 Kad tu mani atkal sagaidīsi
 Tāds kā vakar – pārgalvīgs un mulss?
 Kad uz maniem atdzimušiem pleciem
 Tava atdzimusi roka guls?
 Tikai neliec otrreiz man tik ilgi
 Klīst starp svešiem, tevi meklējot;
 Kaut vai tumsā pamāj man ar roku,
 Kaut vai sapnī kādu zīmi dod!
 Projām aizsteidzas un neatskatās
 Zaļā zīdā tērtās vasaras...
 Lai es tevi izmīlētu, mīlais,
 Man ar vienu dzīvi daudz par maz.²⁰

Šajā versijā mīlētāja austrumnieciski gaida, kurā gadu simtenī (un ne gados!) viņai būs jāatgriežas pie sava mīlētāja. Dzejoļu krājumā „**Klusuma krastā**” (1973) notikumu kārtība ir citāda. Nu mīlētājs pats atnāk pie iemīlētās – un viņa jūtas dziļi nelaimīga:

Pēc piecām mūžībām viņš ieradās pie manis
 Un teica: – Nāku tevi sveicināt!
 Bet es nekur vairs nedzirdēju zvanus,
 Kas senāk vēstīja, ka viņš ir klāt.
 Bet es nekur vairs neredzēju ziedus,
 Kas senāk atvērās, kad satikāmies mēs,
 Un nebija vairs sidrabčalas lietū
 Un noslēpuma smaržas vībotnēs...
 Es vēroju, ka krūzē tēja garo,
 Ka loga rūtis nesteidzīgi svīst,
 Viss bij tik ikdienišķs un tik parasts,
 Jums, kas to nezina, neticams gandrīz.
 Un koka zirdziņš kaktā klusi zviedza,
 Ka piecas mūžības ir pagājušas jau,
 Guļ mūsu starpā bezgalīgas piecas,
 Un pat ar nāvi pārvaramas nav.²¹

Citiem vārdiem, Elksnes ilgas pēc mūžības ir autentiskas, spēcīgas un aizraujošas, kaut pašreiz vēl neskaidras un pretstatā dzeju antoloģijā „**Dzīvs priedes čiekurs**” daļi apliecinātai un no mūžības norobežotai sekulārai dabas ticībai.²²

²⁰ *Trešā bezgalība*, 110. lpp.

²¹ *Klusuma krastā*, 70. lpp.

²² *Dzīvs priedes čiekurs*, sakārtojušas D. Avotiņa un M. Zālīte. Rīga: Liesma, 1979, 5., 64., 65. lpp.

II

(5) **Imants Auziņš (1937)** pārdomā par dzīvi vairākās perspektīvās. Dzeju krājumā „**Skaņa**” (1970) Auziņš vispirms attēlo latviešu tautas asiņainās cīņas par brīvību.²³ Tur viņš saredz savas tautas eksistences jēgu – brīvības atgūšanu:

Visiem vajag, kādēļ dzīvot,
Vajag arī, kādēļ mirt.²⁴

Bet tad, domās atgriežoties tagadnē, Auziņš taujā:
Teic, vai patiešām mums vienreiz būs jāmirst?²⁵
Skatoties uz Visumu, Auziņš turpina domāt:

Varbūt ir dzīvības sākums,
Es dzīvībai nezinu beigu ..

Tomēr tūlīt seko šaubas:
Ja tukšumā šajā starp zvaigznēm
Ir dzīvība vispār ko vērts.²⁶

Tā kā Auziņš dzīvību saskata kā pozitīvu realitāti, kaut šaubu kvalificētu, tad šo kvalifikāciju, lai gan tikko pieminētu, viņš laikam nepieņem, jo nākamais priekšlikums izklausās pēc atdzimšanas jeb reinkarnācijas:

Ja reiz apniks sauleslēktu liesmas,
Bērzu birzis, upes, jūras, dziesmas, –
Dvēsele, kur dzīvosī, ak, briesmas!
Nepaliec tad manās krūtīs vienās,
Dvēsele, bēdz zemēs, tautās, dienās!²⁷

Ar reinkarnāciju zūd personīgā identitāte, un to Auziņš labi apzinās un salīdzina ar kokgriezēja darbu, kas katru dienu iejūtīgi attēlo kādu citu personu:

Kas grib, lai naivi tic,
Ka paliek pats joprojām,
Bet tu jau esi cits, –
Es tevi pārveidoju.
Un cits tu būsi rīt,
Un cits jau būsi parīt.
Tāds – kokgriezēja darbs,
Nekā tur nevar darīt.²⁸

Tā Auziņš domā par to, ko nevar aptvert ar prātu (tas ir, ja Z. Freidam ir taisnība, ka neviens cilvēks sevi nevar stādīt priekšā kā mirušu).

Kur būsi tolaik, kad tevis nebūs?²⁹

²³ *Skaņa*, 1970, 57.–76. lpp.

²⁴ Turpat, 76. lpp.

²⁵ Turpat, 97. lpp.

²⁶ Turpat, 108. lpp.

²⁷ Turpat, 117. lpp.

²⁸ Turpat, 122.–123. lpp.

²⁹ Turpat, 119. lpp.

Dzejolī „**Pretmeti**” Auziņš paskaidro, kādēļ dzīvība ir stiprāka par iznīcību:

Reiz neticēju, ka pastāv
 Celšanās, ne vien grimšana,
 Ka man vēl svešādā krastā
 Ir mūžīga nenogrimšana,
 Kur cilvēka cerību mastā
 Deg: pārtapšana,
 Deg: dzimšana.
 Tā neticam reizēm arī,
 Ka dienvidos saule spīd,
 Ka banānus šūpo zari,
 Ka tīģeru acis spīd, –
 Bet visam tam ticēt vari,
 Ka sniegi pār tevi krīt.³⁰

Bet vai cilvēks spēj ticēt bez pamatojuma? Filozofiskas pārdomas Auziņš jau ir devis. Un tās, kaut fragmentāras, ir nopietnas. Un, ja arī tās, liekas, liecina par labu mūžībai, vai ar to vien pietiek? Galu galā, „naīva ticība” nav pietiekama. Tādēļ dzejolī „**Nāk mūža vidus**” Auziņš jūt, ka daudz kas jau ir sasniegts, bet vēl vairāk jāsasniedz:

Tu esi tuvu kalnu pārejai.
 Vai jūti: arvien biežāk elpas trūkst?
 Caur mākoņiem skats velti ceļu meklē,
 Vien zvaigznēm it kā esi tuvojies.
 Dzeļ acīs sniega baltums,
 Sirdī – ledus saltums,
 Kur, puķītes, jūs palikušas lejā?
 Jel acis nenovērs! –
 Aiz kalnu smailes
 Tev pirmo reizi Mūžība degs sejā.

Paklausīgi dzejniekam aizās pazūd „ilūziju brilles, kāds slavas grasis, godkārbas svārks .. atmiņas par tevi, / Tās pārāk smeldzošas un nospiež plecus – Vislielākā no mana mūža vainām.” Beidzot ir aizmests viss, – „Nav kabatā pat lieka šķipsna sāls.” Nu dzejnieks ir pārliecināts, ka askēze ir bijusi pilnīga un nu sastapsies ar Mūžību. Bet viņam iznāk dzirdēt:

Bet mēdās kāda balss kā ūpja elsiens tāls:
 Vēl diezgan smags,
 Vēl smags tu esi, brāl!³¹

Auziņš savu situāciju redz šādi. No pagātnes, kā arī no tagadnes uz mūžību ceļa nav:

³⁰ *Skatīt*, 125.–126. lpp.

³¹ *Turpat*, 130.–131. lpp.

Kas bijis – izbijis.
Kas ir, tas ir jau garām.

Tā mācīja arī Sv. Augustīns 4. gs. pēc Kristus: momentā, kas sakām „tagad”, mūsu tagadne ir jau palikusi pagātnē. Auziņš turpina:

Tev pieder tikai lauks,
Kas vēl ir arams,
Tev pieder tikai darbs,
Kas vēl ir darāms, –
Un plūdums.
Kliedziens „Dzīvs!”

Tas neuzvarams.

Protams, kā fakts šāda konkrēta liecība ir neapgājama. Lai arī ārsti konstatē nāvi, kad vien cilvēks viņus pārkliedz ar savu liecību: „Dzīvs!” – šis cilvēks ir dzīvs.³²

Bet vai tā var apliecināt mūžīgo dzīvību, nemirstību? Atbildei Auziņš atsauca uz budismu, kaut saīsināti.³³ (Budistu atsauksme iet tālāk par reinkarnāciju. Budistu arguments: ja padomā, iesākt atkal dzīvot var nebūt sevišķi patīkami, jo tad jau atkal būs vēlreiz jāmirst. Katrai atdzimšanai seko atkal nomiršana! Un nomiršana var būt daudzreiz nepatīkama: cilvēks var atkal mirt, tikt pakārts, nomocīts līdz nāvei, nosists un atstāts noasiņot, viņš var nomirt badā, ļaunu cilvēku cietumā, no čūskas kodiena!) Dzīves nepārtrauktais ritms, dzīves riteņa griešanās (samsāra) ir jāaptur ar savu dzīvesveidu, tas ir, iekāre jāapstādina ar askēzi. Auziņa kalnā kāpējs jau to bija darījis, kaut ne pilnīgi. Kad cilvēks ir no iekāres pilnīgi atbrīvojies, viņš piedzīvo nirvānu. Nirvānu mēdz definēt ar piemēru: viena ūdens piliena būtības piepildījums notiek, kad viņš ienirst (teiksim, Indijas) okeānā. Ūdens piliens tad piedalās Visuma eksistencē, nav zudis, bet ir sevi piepildījis. (Iespējams, ka no sanskrita vārda „nirvāna” ir cēlies latviešu vārdi „nirt”, „ienirt”, jo budisti runā par šī viena ūdens piliena ieniršanu okeānā!)

Tajā pašā laikā jāpiemin, ka Auziņš dažādos austrumu reliģiju motīvus sistēmātiski nesasaista. Viņā pārdomas, kaut nopietnas un dziļas, paliek fragmentāras. Piemēram, dzejolī „**Visaugstākais**” Auziņš godina vārdā nenosauktu būtņi, atgādinot Dievu:

Tas – visaugstākais,
Augstāka – nav.³⁴

³² *Skana*, 133. lpp. Atmošanās no nāves, ja tā nav bijusi tikai nesamaņa, var izraisīt dažādas emocijas – no prieka par savu dzīvību līdz skumjām, ka būs vēlreiz jāmirst. Par savu pieredzi vēlāk prātoju: mirklis, lai kā arī to neizvērtētu, nepierāda mūžību.

³³ Sk. iesākumu dziesmai korim „Tēvzeme”:

Kas mūsu dzīve? Piliens sīks
Šai milzu jūrā?...
Tur esi tu – ar Mūžību
Tai milzu jūrā. (Turpat, 133. lpp.)

³⁴ Turpat, 136. lpp.

Tomēr budisms ir sarežģīts. Budisti tic nirvānai, pielūdz Budu (*Buddha*) un svētcerīgi apgalvo, ka Dievs neeksistē! Auziņa politiskajā kontekstā apskatītās reliģiskās problēmas bija drosmīga peldēšana pret straumi. Bet tad, kā sens sakāmvardš to zina, tikai beigtais zivis peld pa straumi!

Auziņa dzejoļu krājums „**Taurējums**” (1976) liek domāt, ka viņš no valdošajām komunistu aprindām ir ticis kritizēts. Auziņš, manuprāt, atbild ar dziļu ironiju dzejolī „**Nav zeme mēma**”:

Viens būšot bērzs, cits būšot priede,
Un saulespuķe būšot trešs.

Auziņš nepaskaidro, ka te viņš atstāsta, protams, ironiski, komunistu parasto argumentu par „dzīvi” pēc nāves. Auziņš tūlīt konstatē argumenta nepilnību un tad turpina savu atstāstījumu:

Bet tie, kas jau zemei pieder?
Kur viņi smejas, elpo, dveš?
Kur mūsu draugi, mūsu biedri,
Kur aizgājušais – cilvēks svešs?

Tieši cilvēkiem raksturīgās emocijas nav atrodamas kokos un stādos. Auziņš dod piemērus:

Viens – sēru vītols. Otrs – niedre.
Trešs, ceturts. Kopā – pļava mežs!
Jo viņiem nav vairs citas dzīves:
Zeļ viņi asnos, lapās šalc.
Bij meitene – nu saucas īves,
Bij vecītis – nu bērziņš balts.

Kokos un stādos trūkst cilvēkiem būtiskās brīvības – būt važās nesakalti un pārvietoties no vienas vietas uz otru. Un koki vairs nespēj pacelt balsis un dziedāt:

Daudz zemes plašumā ir brīves!
Jel plūsti straumēs nesakalts,
Jel ziedi! Bet ja pietiek spīves, –
Lai priedēs skan tavs bass vai alts!³⁵

Dzejolis turpinās, bet ir pietiekoši citēts, lai saklausītu Auziņa svētās dusmas: ar šķietamu „augšāmcelšanos” kokos un augos ir aizskarta cilvēka inteliģence! Stulbs arguments ir vienmēr sliktāks par argumentu trūkumu.

Te galu galā runa jau nav par vienu neveiksmīgu un partijas nodrāztu argumentu. Runa ir par domas ierobežošanu un mūžības atzīšanu kā sabiedrībā neiederīgu!

„**Dzejojums par asinsspiedienu**”, kaut autora apzīmēts kā „maza pašironija”, ir patiesībā skaudra ironija par Auziņa kritiķiem, piemēram:

³⁵ *Taurējums*, 1976, 12. lpp.

Ai, kritiķi! Kā pastardienā
 Tu atbildēsi, dieva rāts,
 Par katru skrambu manā miesā,
 Par augsto asins spiedienu turklāt! –
 Dievs teiks: „Kam citiem balvas devāt
 Ar šaubīgākiem pamatiem?
 Kam savlaicīgi neizdevāt
 Un patriecāt no amatiem!”
 Tad raudās izdevējs aiz pakša,
 Kaut debesīs ir skats tik smuks.
 Bet nāks jau velns ar melnām dakšām,
 Un it neviens tad neizmuks...³⁶

Attiecībā uz nemirstību Auziņš uzskaita ateistu argumentus:

(*) gribēt vairāk par šo vienu dzīvi ir nepateicība – tā dzejolī „**Jautājums**”.³⁷
 Tradicionāla ateistu doma, to tomēr nenoliegtu arī kristīgi cilvēki.

(*) dzejolī „**Variācijas par rudens lapām**” Auziņš atstāsta argumentu, ka vienreizējs daiļums attaisno eksistenci:

Jūs, rudens dārzi liesmojošie! Cik nokrāsu tur lapās vīd!
 Tas nevar būt vien krāšņums veltīgs, kaut grūti pasacīt šobrīd:
 Kas dažu tomātu vai gurķi, kas – gaišu ziedu audzēja,
 Jo pirmās salnas nakts it visus ar saltu guni plaucēja.³⁸

Dzejoļa noslēgumā Auziņš nesamierinās ar argumentu

Bet tikai tā var rasties skaistums:
 Mums plaukstot, zaļot, sadegot.

Un tādēļ Auziņš atsaucas uz mitoloģisku būtņi:

Jel tici zelta gundegai,
 Kas liesmo debess kalnā!
 Tu esi nolemts ziedēt
 Un augļus nest, un briedēt
 Zem lielās zelta gundegas,
 Ko mūžam neskar salna.³⁹

(*) Trešajam argumentam ir tā pati problēma, jo tas prasa aklu noticešanu vai arī personīgu, mistisku pārdzīvojumu. Un kurš spēj otram tādu pārdzīvotu realitāti noliegt?!

³⁶ *Taurējums*, 82. lpp.

³⁷ *Turpat*, 18. lpp.

³⁸ *Turpat*, 19. lpp.

³⁹ *Turpat*, 19.–20. lpp.

Mums liktens dīvs: šurp nākt, lai gaistu
 Kā strauti, kopā satekot.
 Ir mūsu alga – dzīves skaistums,
 Tā plaukstot, zaļot, sadegot.
 Ļauj viņam savās acīs spulgot,
 Ļauj savai sirdij viņu sveikt, –
 Kaut varbūt viņu neiztulkot
 Un viņa jēgu – neizteikt.⁴⁰

(*) Nākamais arguments aicina: „Un puisī, meitene, atdzimstiet – bērņā!”⁴¹ Šī ir laba doma. Bet ne visi cilvēki var sagaidīt bērņus. Un visi bērņi arī nav tieši vecāku dzīves turpinātāji.

(*) Un priekšpēdējais arguments pasludina:

Bet jūrās, zvaigznēs, vējos
 Skan kaut kas milzīgāks, kā cerēt uzdrīkstējos.⁴²

Bet „milzīgāks”, cik liels tas arī nebūtu, nav vēl bezgalīgos izmēros!

(*) Beidzot, dzejolis „**Vēlreiz**” ir gandrīz dzīves kopsavilkums. Te Lutera uz-
 mudinājums riskēt ticēt jeb Paula Tilliha (*Tillich*) formula *Mut zum Sein* (Drosme
 būt) saplūst ar luterisko pārliecību, ka pestīšana ir Dieva dāvana, Auziņa daļēji
 ietērpta budistu nirvānas terminoloģijā:

Vēlreiz, dzīve, es tevī metos kā dzelmē,
 Vēlreiz nirstu un redzu, kā gaisma tur pludo.
 Strēles krustojas, mijas un ņirb.
 Vēsas skudriņas augumu sadzeļ.
 Un šis vilnis ir dzīvība, kas mani paceļ.
 Vienu vienīgo saucienu apvāršņos dzird:
 „Ave, sol! Sveika, saule!
 Mēs tiksimies tagad ikdien!”⁴³

Tā kā citur Auziņa dzejā nesastopam Romas impērijā izplatīto Mitras pielūg-
 šanas terminoloģiju, tad saule droši vien jāizprot senlatviešu un kristīgās reliģijas
 eksistenciālā tuvībā. Kaut ar dažādām kvalifikācijām, „Taurējums” tomēr aizstāv
 ticību, mūžību un Dievu. Kaut tā sauktā koku teoloģija ir pienācīgi ironizēta, pie-
 trūkst atveldzinošas cīņas par mūžības leģitimitāti.

1979. gada dzeju grāmatā „**Ticība**” Auziņš raksta daļi par Latvijas dabu un
 latviešiem.

Viņa estētika ir neuzbāzīgi skaista un saistās ar praktisko dzīvi. Atkārtoti un
 īsi lasām arī skaudrās atmiņas par Lielo Tēvija karu. Ar lielu interesi var gaidīt, ko
 Auziņš sniegs nākamā dekādē.

⁴⁰ *Taurējums*, 21. lpp.

⁴¹ *Turpat*, 23. lpp.

⁴² *Turpat*, 24. lpp.

⁴³ *Turpat*, 26. lpp.

(6) **Lija Brīdaka (1932)** raksta nopietni un reliģijai pieskaras gan simboliski, gan tieši, nepievēršoties konfesionālām atšķirībām, bet uzsverot ētiku, pietāti, dzīves atbildību un cerību realitāti. Dažās dzejās Brīdaka sevišķi uzsver aicinājumu dzīvot godīgi, piemēram:

Bet cilvēka dzīve ir veselums –
 Vesels ābols. Un ja šajā ābolā
 Iemeties tārps reiz, tad nesaki – nebija. Bija.
 Un pat pēc nāves redzams būs, kurā gabalā.⁴⁴

Un ētisko alpīnistu likumu Brīdaka uzskata par noderīgu arī latviešiem:

Tāds likums alpīnistiem
 Kalnā kāpjot,
 Kur klinšu sienā taka slejas, –
 neļauj akmenim krist,
 neļauj akmenim krist,
 Varbūt zem tevis kāds cilvēks ir leļā!⁴⁵

Vispārēji Brīdaka 60. gadu beigās vairāk cenšas uzmainīt un ierosināt nekā tieši pamācīt:

Reizēm sistu un suņiem rīdīta,
 Taisnība ceļu sev rod,
 Un tas ir kaut kas daudz lielāks
 Nekā cilvēks, viņa sirdsmiers un gods.⁴⁶

1972. gada dzeju krājumā „**Uzticības vārdi**” Lija Brīdaka savu orientāciju un pietāti uz reliģiju sāk izteikt jau precīzāk. Tā var būt atzīšanās no dvēseles dziļumiem:

.. aizvien vēl izmisīgi ticēt gribas ..⁴⁷

Šeit līdzī nāk arī atjauta un tāpēc kritika par šī gadsimta tālejošo sekularitāti. Dzejolī „**Kinoseksa zvaigzne**” Brīdaka kritizē:

Sens gadsimts viņu būtu uzgleznojis
 kā svētu madonnu ar bērnu klēpī, –
 mēs paši ļaujām dieviem aiziet bojā,
 mēs paši grēkam nojaukuši slēpni,
 tas izģērbts, atbrīvots un pūlī vests...
 Pār visu ekrānu, pār kontinentiem pāri
 ir vēl viens sievišķības simbols mests,
 un neonā deg jaunās zvaigznes vārds,
 un slava visai zemeslodei pāri,
 un maziņš attēliņš iet modes presēm līdz,

⁴⁴ *Domu dienas*, 1958, 9. lpp.

⁴⁵ *Turpat*, 23. lpp.

⁴⁶ *Turpat*, 24. lpp.

⁴⁷ *Uzticības vārdi*, 17. lpp.

un katrs noslēpums jau izlīts kāri,
 un katra tenka – okeāniem pāri,
 un būrī ieslodzītais zaķēns trīc
 līdz nāvei nokausēts, caur ielu drūzmu dzīts...

Bet cilvēks tā kā bērns – viņš zvaigzni rokām skāris,
 un vēl viens spīgulīts zem kājām samīdīts...⁴⁸

To Bīdaka saka laikmeta posmā, kad neticības situāciju atzīst, dvēseles eksistenci noliedz un moralitāti māca bez ticības. Tādēļ Brīdakas priekšlikums ir kritika pastāvošai iekārtai:

varbūt šodien varētu mācīt
 Dvēselēm ilumināciju?⁴⁹

Un attiecībā uz sevi Brīdaka izsaucas:

Man ļoti daudz ticības vajag,
 Jaunam gadam un nākotnei.⁵⁰

Pie pavarda tu noliecies
 kā labestības būrējs –

lai mazā liesma nenodziest,
 tā plaukstā jāsargā, ne dūrē...

Labrīt, caur gadu simteņiem
 tu, dzīvās uguns kūrēj!⁵¹

Tāpat kā pārējās dzejas ar potenciāli reliģisku asociāciju, arī šeit ir iespējams sekulārs izskaidrojums. Bet kas ir tuvāks Brīdakas dvēselei? Brīdaka raksta par rūpīgu māti un pavarda sargātāju! Dzejoļu kopojumā „**Gulbju pavadīšana**” (1977) Brīdaka uzmanīgi ierosina un tajā pašā laikā brīdina:

Ja nemācētājs pēdas meklēt gājis,
 nekā tam neatrast, vien dziļāk jēga bēg, –
 zin dzejnieki un dzejas lasītāji,
 cik zemtekstiem liels pievilksanas spēks.
 Lai aizslēpušās paliek emocijas,
 tās nedrīkst pašas viegli pretī nākt,
 un tāpēc autors tikai norāda: te bija;
 dod mazu mājienu: te meklēšanu sākt!
 O, dzejā meklēt zemtekstus –
 Kāds tas ir azarts!⁵²

⁴⁸ *Uzticības vārdi*, 39. lpp. Sk. arī 46. lpp.

⁴⁹ Turpat, 40. lpp.

⁵⁰ Turpat, 71. lpp.

⁵¹ Turpat, 82. lpp.

⁵² *Gulbju pavadīšana*, 1977, 37. lpp.

Bet, ja dzeja ar zemtekstu ir dinamiski saistoša ne tikai autoritāros laika posmos, bet arī demokrātiskās un brīvas zemēs, tad ir jājautā, vai zemteksti piederas pie dzejas būtības. Ir pats par sevi saprotams, ka dzeja paceļas pāri vienkārši didaktiskam līmenim. Tomēr paliek jautājums, kādas dzejas dimensijas ir radošas un lasītāju paceļ vēl neredzētos augstumos. Manuprāt, te simbolikai var būt izcila loma, jo simbolu būtiskā transcendence lasītāju vilina un aicina uz tālāku un dziļāku skatījumu. Šeit vārdam piekrīt izcila loma.

(7) **Jānis Peters (1939)** pat apgalvoja, ka

Viens vārds ir uguns,
Vārds – dzīvā uguns.⁵³

Tomēr paliek iesākuma jautājumi, uz kuriem Peters necenšas tūlīt sniegt izmeļošu atbildi.

Cik Petera „vārds” bija mistiski ietverts? Vai Petera jautājumi ātrāk ved uz apliecināšanu nekā uz noliegšanu? Reizēm Peters izklausās nedrošs par dvēseli un mūžību:

un dvēseles, ko atstāt,
tev varbūt vispār nav...⁵⁴

Šo varbūtību Peters tad sasaista ar koku kā cilvēka pēcnāves identifikāciju.

Tad, kad zudīs mūsu soļi
un – kas zin – pat dvēseles,
dēliņ, meklē Grīziņkalnā –
viens no kokiem būšu es.⁵⁵

Tieši Petera aizmūža problēmu risinājumiem cauri skan šaubu motīvs, kas var arī būt celsmīgu ieskatu pamatā. Ja cilvēks ir nācis pie pārliecības, kuru iekal akmenī, tad viņam ir vienmēr atbildes uz visu jautāto, tad viņš vairs tālāk nemeklē. Vai par mūžību neeksistē daudzas „iesalušas” atbildes? Vai ticības apliecības kādreiz nesāk izklausīties kā reizesrēķins, kuru tad iemācās no galvas un zina uz visiem laikiem? Tur pietrūkst riska ticēt un nevajag drosmes izprast no jauna un dziļāk. Peters apzinās savas izteiksmes robežas un šo neziņu atzīst:

Šodien mākoņi tik balti,
šodien magones tik sarkanas,
šodien ūdeņi tik dziļi
un tik rītdienīgi lini mārķā,
ka es nezinu, kā iemūžināt
viņu bagāto un manu šodienu...⁵⁶

Tādēļ, manuprāt, Petera meklētāja liecībai ir svētas liecības noskaņa:

Un, kad tu biji nozudis
zem dievkociņa zariem,

⁵³ *Ceturta grāmata*, 1975, 16. lpp.

⁵⁴ *Turpat*, 11. lpp.

⁵⁵ *Turpat*, 187. lpp.

⁵⁶ *Priekšnojautas*, 1979, 9. lpp.

es atnācu un šķirstīju
 un taujāju pēc gariem,
 pēc veļiem un pēc dvēselēm,
 pēc viņu godagaldiem,
 bet velns man teica – nemeklē,
 bet velns man teica – valdies.

Es tomēr ņēmu likteņus
 kā karstas ogles pirkstos,
 un no tā laika asarās
 es no tā laika mirkstu.

Bet velns man saka – pasmaidi,
 tev ir tik daudz ko smaidīt –
 tev acis ir un sirds vēl iet, un bērns, un mīļā...
 gaidi!

Man ir ko smaidīt, mīļais dievs,
 man tiešām ir ko smaidīt
 un var jau arī nemeklēt,
 un zudušie var gaidīt,
 bet nevar gaidīt augošie,
 kas aug caur tūkstoš plaknēm
 un dievkociņam pāri aug,
 un prasa, kas zem saknēm.

...Tad kuru dēļ – to mirušo
 vai to, kas aug, es mirkstu
 kā bēdu jūrā asarās
 ar karstām oglēm pirkstos?

Jānis Peters nav tikai meklētājs, bet reizēm arī svētcerīgs atradējs, – to norāda daudzas no viņa dzejām. Tās nav tradicionāli piētiskās baznīcas dziesmas. Bet patiesība tiek pateikta skaidri, gaiši un skarbi; un ticība tiek apliecināta bijībā. Mūsu senču reliģija nebija tikai pašu sagudrota māņticība, bet atspoguļoja tautas dvēseli. Jaunajai paaudzei, kas turpina augt un pieaugt, piederas izprast gan mūsu tautas dvēseli, gan mums vēlāk dievatklāsmē dāvāto. Dievs Radītājs nav pretrunā ar Dievu Pestītāju! Tā, Petera ierosināts, turpinu domāt.

Dzejolī „**Dzimentene**” sastopam Petera nopietnību Dieva taisnības priekšā, notikumus saucot to īstajos vārdos – sākot ar cīņu dienām, kapsētu iznīcināšanu, kolhozu haosu un nelatvisko jaunvārdu sagudrošanu. Par to un daudz ko citu nāksies saņemt Dieva tiesu un sodu un pieredzēt eksistenci velna asajos nagos:

Šos vārdus agri vai vēlu
 Cērtiet sliekšņos – rīts ir vēl vakars:
 „Mātei dzimentenei lepnie būs dēli,
 Gļēvais dzīvē un nāvē būs Kangars.”

Mātei dzimtenei – sētas un kapsētas,
 Mātei dzimtenei – dienas un nedienas:
 Tie, kas near, – pie tūruma apsēta
 Nievāt zelmeni naktīs lai nelien!

Tie, kas kapsētas apsmej un neglabā,
 Tie, kas nevārdos pārkrustī sētas,
 Tie lai bīstas ij dieva, ij nelabā,
 Ij to bēdu, kas viņiem nav bēdas.

Tie, kas dzimtenes ziemas un vasaras
 Tā kā karavīrs aizsedz ar krūtīm,
 Tiem uz līķauta – kļavziedu asaras
 Dzimtie vēji un zeme sūtīs.⁵⁷

Peters spēj arī iejūtīgi cildināt Lestenes baznīcas ērģeļu seno stabuļu kokgriezījumus un tos uzrunāt:

Dimdiet, Lestenes baznīcas zvani,
 Meistarus pamodiniet!
 Muižas kalpi un zirgu gani,
 Augšāmcelšanos sviniēt!

Dzejoli Peters nobeidz ar šādiem vārdiem:

Katrā Lestenes ērģeļu stabulē
 Skan Atdzimšana...⁵⁸

Dzīvību pēc nāves mūžībā Peters apliecina dažādās niansēs, piemēram:

Kur mēs iesim? Un kas mums ir jāsasniedz?
 Tas nav jāstāsta. Katram savs gājums.
 Cits pa zemi, cits zem tās, cits debesīs –
 Kur nu katram tas aicinājums.⁵⁹

Meklētāja dzejnieka lielā priekšrocība ir tā, ka viņš var iet turp, nākt atpakaļ, skatīties sāņus. Arī Peters izskatās pēc tāda ceļotāja, kas pasauli vēlas apskatīt no vairākām pusēm. Viņa gatavība neiet taisnā līnijā un nonākt pretrunās ir gan saistoša, gan arī apsološā.

(8) **Imants Ziedonis (1933)** ir brīnišķs dzejnieks. Viņu lasot, gribas celties spārnos, pat ja spārnu nav! Es neesmu dzejnieks un visu mūžu esmu strādājis par reliģisko ideju vēstures pētnieku un universitātes profesoru Amerikā, Kanādā un Latvijā. Mani vērojumi ir bijuši ierobežoti, bet, tā ceru, ne piekēdēti. Tādēļ, pievērsot sevišķu uzmanību Ziedoņa reliģiskiem ieskatiem, esmu iepazinies arī ar

⁵⁷ *Modinātāju remonts*, 1980, 14. lpp.

⁵⁸ Turpat, 15. lpp.

⁵⁹ Turpat, 25. lpp. Tieši simbolos, teikās un balādēs Peters vairākas reizes atgriežas pie mūžīgās dzīvības. Sk. 17., 83. un 105. lpp.

relīģijas kontekstuālo laika garu, izteiktu ar simboliem, motīviem, tradīcijām, Svētiem Rakstiem dažādās reliģijās, mistiskiem pārdzīvojumiem un dažādiem citiem saskarsmes veidiem ar Dievu.

Viens no spēcīgākajiem Ziedoņa reliģiskiem simboliem ir gulbji. Ziedonis paskaidro, ka gulbju simboliku viņš ir aizņēmis no latviešu folkloras:

„Kad gulbji aizlaižas, tad
Trešā dienā snigs.”⁶⁰ (Tautas ticējums)

Šo domu nu Ziedonis paplašina:

Bet grūtākās
mums būs šīs dienas trīs
bez gulbjiem un
bez sniega debesīs.⁶¹

Gulbju aizlidošana ir dziļi traumatiska, jo dzejnieks klieudz un par sīkumiem jau neklieudz:

Ū, kā gribas – ū, kā šonakt kliegšu! ..
Paši pēdējie kad aizlidos.⁶²

Dzīve tomēr turpinās, un Ziedonis paskaidro, kādēļ viņš tā ilgojās pēc gulbjiem. Te vietā ir norādījums uz pirti, latvisko šķīstīšanās vietu, kur miesa un dvēsele atgūst skaidrību:⁶³

Es negribu teikt, ka dzīvē daudz ir netīrumu,
Tā jau tas ir, tāda ir dzīve, un netīrumi ir visur.
Gribas baltu gulbju.
Pirti kurina ik pa divām nedēļām.
Šo sestdien nebūs.
Gribas baltu gulbju.⁶⁴

Bet gulbji vēl nav atgriezušies. Un „šovakar viss mani biedē”. Pieminēšu vienu tālāku vērojumu, tik raksturīgu:

Asni pēc debesīm taustās un stīdz.
Debesis neatrodot.

⁶⁰ *Kā svece deg*, 1971, 7. lpp.

⁶¹ Turpat, 7. lpp.

⁶² Turpat, 14. lpp.

⁶³ Kad misionāri pie senlatviešiem tulkoja latviski dažādās baznīcas mācības, viņi Sv. Gara terminu nepārņēma no latīņu *spiritus* vai kā ķīnieši neatsaucās uz bibliisko *ruach* (maiga vēsmiņa, kas nāk no Vidusjūras, kontrastā ar *sirocco*, kas ir dedzinoši karstais vējš no tuksneša). Misionāri aizņēmās no pieredzes pirtī, jo no Baltijas jūras nāca auksta migla. Pirtī uz sakarsētiem akmeņiem uzlietais aukstais ūdens kļūst par garu, kas atveldzē, šķīsta, un dziedina (sk. *Garū garu, uzmet garu, lai es labi pērties varu!*). Senajiem misionāriem paldies par tulkojumu „Dieva Tēva, Dieva Dēla un Dieva tā Svētā Gara vārdā”. Bez situācijas izpratnes misionāri varētu tulkot burtiski, un tad baznīcā svētītu „Dieva Tēva, Dieva Dēla un Dieva tās Svētas Miglas vārdā! (E. G.)

⁶⁴ Turpat, 56. lpp.

Varētu kaut ko tiem iedot līdz,
Nezinu, ko dot.

Mēs atceramies, koki un asni piederēja pie neticīgo repertuāra mūžības „izskaidrošanā”. Proti, mirējs „dzīvoja tālāk” kokos un asnos. Bet kas notiek ar kokiem un asniem, kad viņu dzīves gaita beidzas? Ziedonis, sentimentāls ticētājs un sirdsšķīstības meklētājs, pasaka it reāli: asni debesis neaizsniedz, no asniem neviens ceļš neved uz mūžību!

Pēdējais dzejoļa pants iesākas skumjās, bet beidzas svētcerē:

Pasaule pilna ziedu elsām,
Trūd kaut kas, zemē rakts.
Vakarnakt sāpēja, šonakt vēl sāp.
„Klusā nakts”...⁶⁵

Dieva tuvība piepilda dzīvi, dodot dzīvei pamatu ne tikai dzejoļos un ticīgās dziesmās, bet arī rakstos, kas ir tādēļ svēti, ka satur dievatklāsmi. Tāpēc Ziedonis liecina.

– Dvēselei vajag, – es saku,
– Arī svētos rakstus.⁶⁶

Un tā nav ticība vispār un reliģija, kur vien to atrodam, bet personīga liecība par savu piederību kristietībai:

Cerība.
Ticība.
Mīlestība.
Ir
Būs.
Taps.⁶⁷

Ziedoņa dzeju krājums „**Man labvēlīgā tumsa**” (1979) ir daiļš dzejolis ar daudziem gudriem vērojumiem. Lai tos varētu pienācīgi baudīt, par tiem ir jādomā. Piemēram:

izrādās ka zvaigznēm
nav sīknaudas
un tās neko mazu un skaistu
nevar nopirkt⁶⁸

Un droši vien burtiski nevar izprast arī dzejoli par bārenīti:

⁶⁵ *Kā svece deg*, 106. lp. Sk. „Klusa nakts, svēta nakts!” Šīs slavenās Jāzepa Mōra (*Joseph Mohr*) Ziemassvētku dziesmas trešais pants ir nepārprotama kristīgas ticības liecība: „Klusa nakts, svēta nakts, / Dieva Dēls, Tava acs / Mirdz mums dievišķā skaidrībā. / Nu ir dvēsele pestīta, / Jo Tu dzimis par mums, / Jo Tu dzimis par mums.” Nr. 38, *Dziesmu grāmata latviešiem tēvzemē un svešumā*, LELBĀL un LELB, 1992.

⁶⁶ Turpat, 65. lpp.

⁶⁷ Turpat, 68. lpp.

⁶⁸ *Man labvēlīgā tumsā*, 24. lpp.

Kāpēc to bārenīti neņem līdz gar jūru pastaigāt?
 Viņai jūra ir vairāk saprotama kā nevienam citam.
 Jums jau ar mūžību nav bijusi darīšana.
 Viņai ir bijusi.

Vai tad tā bija jūsu māte,
 Kas mūžībā pazudusi?⁶⁹

Ziedoņa nākamā man pieejamā grāmata „**Ar tikko grieztu ķeizarkroni rokā**” (1979), protams, norāda uz daiļu puķi, nevis uz kādu senlaiku ķeizaru. Tās saturā ir daudzas jau agrāk publicētas dzejas. Visā visumā grāmatas struktūra nav mainījies. Tās ievadā dzejnieks Māris Čaklais skaidro: „Ziedoņa jaunākais posms – viņa filozofija nav ne jāskaidro, ne jātulko, tā ir jālasa, jāņem, jātver karsta. Jo tā nav pabeigta, tā ir attīstīga, un negaidiet sentences priekš mūža.”⁷⁰

Manuprāt, no Ziedoņa var gaidīt sentences – kas nopietni un rotaļīgi norāda ceļu uz mūžību. Grāmatas nodaļā „**Dzejoļi par baļķiem**” dzejnieks vai viņa prototips, neskatoties uz brīdinājumiem, pusnaktī, sadzirdējis upē baļķu sablīvējuma troksni, dodas turp steigšus:

Es metos stāvus ūdenskritumā...
 Es nenoslīktu, ja ar būtu slīcis.
 Es esmu dzīvs. Es esmu nesamalts!
 Ap mani baļķi dun kā lielgabali,
 Cits krāces izlauž akmeņus, cits lūst,
 Bez dzīvības var mani izmest pali,
 Bet straume būs.
 Un upe vienmēr būs.⁷¹

No malas skatoties, drosme nekad neizskatās saprātīga. Bet fakts paliek, ka radošā dzīvē – kā politikā, tā reliģijā – savas ādas glābēji par šķīstību dzīvē neko neriskē.

Attiecībā uz neizbēgamo paša nāvi Ziedonis ieteic neparastu pieeju:

Kādreiz es miršu.
 Nerociet mani kapos,
 Kur nav neviena dzīvā!
 Aprociet ceļa grantī,
 Lai lielceļa stihija brīvā
 Bradā man pāri saviem soļiem!

Bet, reālists būdams, Ziedonis apzinās, ka šī viņa vēlme netiks izpildīta:

Bet es jau zinu:
 Kad es būšu miris,
 Jūs apraksiet mani kapos,
 Kur nav neviena dzīvā.⁷²

⁶⁹ *Man labvēlīgā tumsā*, 75. lpp.

⁷⁰ *Ar tikko grieztu ķeizarkroni rokā*, 12. lpp.

⁷¹ Turpat, 15. lpp.

⁷² Turpat, 26. lpp.

Bet arī dzīvē Ziedonim ir savi ētikas priekšstati. Viņš cildina māti, kas rūpējās, lai viņas dēlam netrūktu morālā spēka:

lai viņš nekad nekaunas
krogā paprasīt
glāzi piena...
lai ir tādas reizes
kad viņš nodur acis.⁷³

Ziedonis arī dod padomus, kā rīkoties partijā ar sava labuma meklētājiem:

Biedri, vajag sist
Katru, kas vissvētākās idejas kompromitē
Un savas karjeras vārdā
Marksu citē,
Engelsu citē,
Ļeņinu citē.⁷⁴

Paldies Dievam, kopš 70. gadu publikācijām Ziedonim ir bijuši daudzi bagāti darba gadi. Tos viņš ir izlietojis ražīgi un spējis daudziem sniegt dvēseles gaismu jo sirsnīgā tuvībā. Šāda dzīvē sastopamā domu un darbu saskaņotība ir vienmēr vispārliciecinātākā ticības apliecība.

(9) **Laima Līvena (1943)** reliģijai pieiet uz pirkstu galiņiem, tā klusi, klusi, ar pietāti un drosmi. Te pašam lasītājam ir jāizšķiras, kā viņas liecība ir izprotama, piemēram, dzejolī „**Skumstošais Jēzus**”:

Vīrieša roka, klāta zilganu dzīslīņu tīklu,
atspiedās pret saules asiņaino galvu
Noturēs?
Noplūks, iespraudīs pogcaurumā rieta mākonī
kā kodīgi smaržīgu neļķi.
Noturēs?
Pārsies asiņaino saules pakausi
baltām līdzietības marlītēm.
Noturēs?
Ko tu aizdomājies?
Tikai skumjas mūs attīra, atputekļo,
atsvaidzina.
Skumjas.
Vīrieša roka, vējā sasprēgājusi,
atspiežas pret skumji rietošo sauli,
pret asinīs samirkušo neļķes ziedu.
Ko tu aizdomājies?

⁷³ Ar tikko grieztu ķeizarkroni rokā, 82. lpp.

⁷⁴ Turpat, 95. lpp., cf. 96. un 178. lpp.

Saulrieta sarkanā neļķe aizkrita aiz nakts meža.
 Aizkrita.
 Aizslīdēja.
 Aizbēga.⁷⁵

Skumjas atfīra, atpestī caur ciešanām. Te noteikti ir daudz jādodomā tālāk. Šis modernais Jēzus portrets sagaida katra lasītāja līdzdalību interpretācijā un ir pietiekami spēcīgs, lai uz to ierosinātu. Tas pats ir jāsaka par Madonnu un Dievmāti Mariju:

Madona ar bērniņu,
 bērniņu kailu, –
 kur tavas skumjas,
 kur tavas bailes?
 Kur tavas naktis
 sarkani karstās? ...
 ... Kailas, siltas roķeles
 matu cirtas tvarsta,
 apaļas kājeles
 tavu klēpi spārda.
 Nav neviena „nē”,
 ir tikai „jā” vārdi,
 Ir klusi smaidi,
 mīksti kā pūpoli ...
 Nu redzi, tās atkal,
 tās atkal ir šūpoles.⁷⁶

Kultūrā, kur pārliecības stils bieži nāk patosā, klusam maigumam ir savs spēks. Līvena ir jāuzskata par ļoti spējīgu, ļoti modernu reliģiski orientētu dzejnieci.

III

Nopietni pateicības vārdi ir jāsaka šeit apskatītajiem dzejniekiem, Patiesības apliecinātājiem tumsas apmāktos laikos. Pretstatā šabloniskiem organizāciju kalpiem īstie dzejnieki nav paļāvušies vienīgi uz organizētām sabiedrības struktūrām vai reliģiskās tradīcijās pieņemtām frāzēm. Šo autoru meklējumi ir nākuši no sirds. Tādēļ tie mūs uzrunā.

Deo volente, ceru nākamā pētījumu daļā apskatīt dzeju periodu no 1980. līdz 1990. gadam. Savam darbam izmantoju savu latviešu grāmatu izlasi, gadu gaitā rūpīgi sakrātu. Latviešu grāmatas ir palīdzējušas augt līdz ar latviešu valodu un saglabāt savu dvēseli.

⁷⁵ Šūpoles, 19. lpp.

⁷⁶ Turpat, 129. lpp., 143. lpp.

Summary

In the 60s the bravado of the victory in World War II offered an upbeat mood which tended to overshadow the significant problems of the time. Even the subtext patriotism had to face up to an economically disintegrating society, increasing chaos of the Communist state, and the lack of a future vision. The famous generalization by the English statesman and philosopher Francis Bacon proved itself right once more: Hope is a good breakfast but a poor supper. The seventies were a sad suppertime, when a deep sense of melancholy proved to be all-pervasive. The pain was both economic and spiritual, and the latter emerged as a confession of dread, particularly the dread of death.

The inevitability of death was acknowledged even by the Communist Party, even in the midst of attempts at denial. The Party then turned to the ancient Latvian religion, disassociated it from its gods, myths, and mysticism, retaining only a truncated version of immanence, which was merely to continue for a generation or two. Hence the trees and flowers would continue living in their seeds, but disintegrate as individuals. Now, when this paradigm was applied to human beings, they would be subsumed into inanimate nature, lose their imagination, reason, and mobility. Some poets actually accepted this option and wrote about it with enthusiasm. Others found this Communist “immortality” to be ludicrous and promptly scorned it. Generally speaking, for many atheism was preferable to this “tree theology”.

In the meantime Christianity had been officially ruled out as a viable option. Yet while degraded and scorned, it was not annihilated. And while the great Eastern religions were out of reach, their ideas were available, particularly because of the Vietnam War. Imaginative poets plumbed deeply in these sources and incorporated in their own vision certain helpful insights that affirmed life after death. Here reflections in a form of subtexts allowed to avoid direct confrontation. Moreover, poets had the freedom of self-contradiction of both denial and affirmation.

Here a good example was Ojārs Vācietis. Vācietis affirmed his Communist loyalties and theoretically accepted atheism. Yet his subtexts offered exceptions; in the morning dawn the earth offered prayers to heaven! And when the tower of the Church of St Peter was being restored (after its destruction in World War II), Vācietis joined other atheists in offering his prayers to Destiny that this may be the last time when the tower will need restoration. Then Vācietis noted that of the many worshipers in this church “none were alive, and that their prayers were gone”. Nevertheless, he also affirmed that “there continued to remain a reality of holiness in these ancient walls”. And then he offered in his ode his own prayers to this “most high holiness”!

Fragments of the idea of reincarnation were accepted more widely than mere contradictions of thought. As a rule, however, they were not integrated in one of the various Buddhist systems. Both Peters and Ziedonis offered creative dialogues with Christianity – but always in a fragmentary form, expressed in subtexts.

In other words, religious search with some findings increased in the 70s. It was serious and sincere. But it was individual and could not offer any organizational context. The many questions raised were not as yet fully answered.

Keywords: *sense of melancholy, attempts at denial, “tree theology”, denial and affirmation.*

Htoniskie dzīvnieki un to attēlojums latviešu dzejā 60.–70. gados *Chthonic Animals and Their Image in Latvian Poetry of the 1960s and 1970s*

Ingus Barovskis

Priežu iela 1, Roja, Talsu raj., LV-3264
E-pasts: ingusbarovskis@inbox.lv

Rakstā aplūkots htonisko dzīvnieku attēlojums un to simboliskās nozīmes maiņa vai saglabājums latviešu autoru dzejā 60.–70. gados. Pamatojoties uz htonisko būtņu plašo simboliku folkloras materiālā, raksta mērķis ir analizēt, kādā veidā šī simbolika izmantota attiecīgā laika posma dzejā, ņemot vērā, ka šajā laikā literatūra ir pakļauta sociālistiskā reālisma kanona prasībām un autori ir spiesti rakstīt par noteiktām tēmām. Rakstā konstatēts, ka htoniskie dzīvnieki, līdzīgi kā dabas tēli, nav pievērsuši tik lielu cenzūras uzmanību, līdz ar to šo būtņu izmantojums dzejā ir samērā plašs un daudznozīmīgs, tie lietoti gan kā folkloras pasaules tēli dzejā, gan arī sevišķi akcentējot kādu no to simbolikas niansēm.

Aslēgvārdi: htoniskie dzīvnieki, dzeja, folklorā, simbolika, kanons.

Htoniskie dzīvnieki – krupis, čūska, ķirzaka, bruņurupucis, arī pele – kopumā visas tās būtnes, kas latviešu tradicionālajā reliģijā ir piederīgas pazemes jeb htoniskajai sistēmai, ieņem nozīmīgu vietu gan folklorā, gan arī kultūrā saistībā ar plašo simbolisko nozīmi. Laika gaitā mainoties nozīmēm un simboliskajām niansēm, šīs būtnes tomēr saglabā noteiktu simbolisku jēgas kopumu, kas nemainās un ir saprotams jebkurā laikā un jebkurā noteiktā sabiedriskā un politiskā sistēmā. Htoniskie dzīvnieki folklorā saistās ar auglību, atdzimšanu, pozitīvo zemes un pazemes būtību kā visa pirmsākumu, un tajā pašā laikā šīs būtnes vērojamas kā nāves, nomiršanas un mirušo valstības simboli. Analizējot šo būtņu īpašības folkloras tekstos, redzams, ka priekšstati, kas atspoguļojas folklorā par šiem dzīvniekiem, saglabājušies no ļoti seniem laikiem un attēlo arī matriarhālās līnijas vienlīdzīgumu ar patriarhālo, ja tiek lietots B. Maļinovska termins “matrilineārisms”. Šo tēlu izmantošana matrilineārismu iepludina, tiesa, gan ne vienmēr, arī padomju dzejā. Ignorējot lingvistisko piederību vīriešu dzimtei, htoniskie dzīvnieki simbolizē sievišķo, pirmatnējo, saistību ar dabu un tās norisēm pretstatā civilizācijai, vīrišķajai pasaulei, kur, kā tas vislabāk redzams pasakās, šo būtņu simbolika ir zaudējusi savu nozīmi vai pat šī nozīme vairs nav zināma.

Šie simboliskie tēlu un nozīmju kopumi parādās visos folkloras hronoloģiskajos slāņos, sākot ar to folkloras daļu, kuru iespējams datēt kā vissenāko no mūsdienų uzskatiem, tas ir apstiprināts folkloras ekspedīciju laikā. Protams, šo ekspedīciju laikā nācās pārliecināties, ka liela daļa no uzskatiem par htoniskajiem dzīvniekiem

ir aizmirsta un zudusi, taču jāatzīst, ka tieši htoniskie dzīvnīeki ir tie, kuru nozīmju kopa vislielākā mērā ir palikusi nemainīta. Tie tiek uzskatīti gan par sakrāliem un līdz ar to arī bīstamiem – tas sakņojas tautas ticējumos par šo dzīvnīeku neaizskaramību, tabu vārdiem, kas izdomāti, lai nevajadzētu tos saukt īstajos vārdos, piemēram, čūskai ir pāri par trīsdesmit apzīmējumu (Johansons 1970, 255), mazāk apzīmējumu ir krupim, vardei, ķirzakai. Lingvistisko nosaukumu bagātība ir viens no rādītājiem, kas apliecina šo dzīvnīeku nozīmību. Iespējams, ka arī šis aspekts ir svarīgs, lai literatūrā ienāktu kāds tēls. Tomēr lielāka nozīme šajā jautājumā ir tieši šo tēlu mitoloģiskai daudzveidībai. Htoniskā pasaule ar savu noslēgtību un nepieejamību izraisījusi interesi visos laikos. Latviešu folklorā tā ir plaša sistēma, kas nav precīzi apzināta, jo latviešu mitoloģijā trūkst tādu attēlojumu kā, piemēram, grieķu mitoloģijā, kur mirušo valstība, pazemes valstība raksturota samērā plaši. Htoniskie dzīvnīeki un ar tiem saistītie uzskati ir viens no veidiem, kā izzināt htonisko pasauli.

Tāpat ir jāuzsver, ka htoniskie dzīvnīeki kā noteiktu mitoloģisku uzskatu un priekšstatu iemiesotāji ir senreligiijas sastāvdaļa, kas modificētā veidā ienākusi dzejas telpā, kur reliģiskie procesi tikuši ierobežoti, ja ne apturēti vispār.

Atlasot analizējamo dzeju, vērā tika ņemts faktors, ka ne visu autoru dzejā ir sastopami šie tēli, līdz ar to tika atlasīta to autoru dzeja, kuri savus darbus bija sarakstījuši 60.–70. gados un dzejā izmantojuši htonisko dzīvnīeku tēlus. Kādu tēla lietojumu var atrast gandrīz visos attiecīgā laika autoru tekstos, taču šajā gadījumā izmantoti spilgtākie piemēri. Kvantitatīvi salīdzinot ar citiem metaforiskajiem tēliem, kas pārņemti no folkloras, htoniskie dzīvnīeki nav plaši lietoti. Līdzīgi tas atklājas arī folkloras tekstos, kur, neskatoties uz plašo mitoloģisko noslogotību, htoniskie dzīvnīeki procentuāli atrodami mazāk.

Process, kā notiek folkloras elementu un kādu noteiktu folkloras tēlu pārņemšana, pārradīšana un iekļaušana autoru dzejā, uzskatāms par sarežģītu. Aplūkotajā laika posmā vairs nav nedalāmas saiknes ar folkloru, politiskā sistēma neatzīst reliģijas aspektus, mainījušās gan tās funkcijas, gan arī veidi, folkloras dzīve vairāk vai mazāk ir pielāgota sistēmas prasībām, un saikne ar folkloru iegūst citas, slēptākas, ārēji grūtāk saskatāmas formas. Tās var izpausties gan kā mītiskā, arhetipiskā atmiņa, kas saistīta ar dabu un dabas tēliem, ar zemi, ar dzimto pusi; spilgtākie autori, kuriem šāda veida uztvere vērojama, ir, piemēram, Arvīds Skalbe, Imants Auziņš, Ojārs Vācietis, Ārija Elksne, Vītauts Ļūdēns un vēl daudzi citi. Katram autoram šis process norisinās citādi, un, analizējot kādu folkloras elementu dzejā, nākas saskarties ar vairākām problēmām.

Pirmkārt, htoniskie dzīvnīeki latviešu autoru dzejā rodami jau pirms minētā laika posma, taču sevišķi mitoloģiski noslogoti tie ir tautiskā romantisma laikā, vēlāk dzejā paliek dažādi folkloras elementi, no kuriem nav iespējams izcelt kādu noteiktu grupu vai īpašību kopu.

Otrkārt, dzejā htoniskos dzīvnīekus kā simbolus iespējams pavērst pilnīgi citā virzienā, kur tie redzami no tāda skatpunkta, kādu sniedz šo būtņu simboliskā jēga. Tādējādi rodas jautājums, vai var runāt par demitoloģizāciju vai jaunas simboliskās nozīmes radīšanu, kam nav sakarības ar to simbolisko nozīmi, kāda htoniskajiem dzīvnīekiem dominē folkloras tekstos ar nosacījumu, ja vien dzejā nav izmantoti folkloras teksti.

Treškārt, pamatojoties uz htonisko dzīvnieku simbolisko noslodzi, rodas jau-tājums, kā tieši un kādās formās tie figurē attiecīgā laika posma dzejā laikmeta kontekstā un tieši kuri tēli ienākuši dzejā visplašāk; kā arī – vai to simbolika nerada konfliktus ar attiecīgā laika dzejas kanonu.

Lai varētu runāt par šo būtņu funkcijām dzejā saistībā ar folkloras aspektiem, sākotnēji nepieciešams aplūkot attiecīgā laikmeta galvenās dzejas tendences kopumā.

Apskatot 60. gadu dzejas galvenās tendences, redzams, ka, 50. gadu dzejā galvenais bija kanons, līdzīgais, vienāda, bet jau 60. gados vērojama pretēja tendence – dzejā parādās cīņa pret kanonisko, shematisko un vienādo, redzams, ka aktualizētas tiek jūtas, kas līdz tam bija atvirzītas malā, uzsverot, ka galvenais ir sabiedrības intereses, mazsvarīgas ir atsevišķu indivīdu personiskās problēmas. Tāpat 60. gadu otrā pusē dzejā vērojama vēsturiskās atmiņas atjaunošanās, sākot ar tuvākajiem vēstures posmiem, piemēram, skatījums uz 1905. gada revolūciju, līdz pat senvēstures posmiem, kas noved līdz folkloras elementu ienākšanai dzejā. Citējot Janīnu Kursīti, “kultūras pašsaglabāšanās instinkts vai apzināta kultūras mantojuma apguve sešdesmito gadu otrajā pusē atjauno dzejā vēsturisko skatījumu”. (Kursīte 1988, 94) Nenoliedzami, folklorā ir viena no kultūras mantojuma daļām, ar ko arī varētu izskaidrot folkloras tēlu izmantojuma uzplaukumu šajā laika posmā. Šai sakarā iespējams runāt par vienu htonisko dzīvnieku attēlojuma veidu. Čūska, kas latviešu senreligijā uzskatāma par vienu no simboliski noslogotākajiem tēliem, šajā dzejā atklājas īpatnējā lietojumā, nevarētu īsti apgalvot, ka šajā gadījumā būtu saskatāmas kādas sevišķais saiknes ar folkloru un mitoloģiju, tomēr čūskas tēls parādās kā nodevības simbols, piemēram, Vitauts Ļūdēns čūsku savā dzejā pārsvarā lieto kā negatīvu tēlu, nodevības simbolu, nāves un sala simbolu. Pasaku sižetos tēloto balto čūsku, kas ir vieduma un gudrības iegūšanas līdzeklis (ja izdodas to noņert), šis autors izmanto par metaforu, lai raksturotu nosalšanu, kaut arī norāda uz baltās čūskas saistību ar pasaku tēliem:

Strēlnieki cits citam čukst,
Puikas, neguliet,
Miegs ir sals,
Neaizmiedziet,
Miegs ir gals.
Dzeniet projām balto sapni,
Trieiciet pie velna balto pasaku.
Tā ir balta čūska, ne pasaka. (V. Ļūdēns 1967, 47)

Kaut gan arī šajā gadījumā varētu saskatīt zināmas alūzijas ar čūskas simbolikas maiņu kristietības ietekmē, piedēvējot tai un htoniskajiem dzīvniekiem iespējami daudz negatīvu īpašību. Čūska iegūst dēmonisku nozīmi, līdz ar to arī šī metafora varētu tikt piesaistīta čūskas simboliskai nozīmei. No visiem minētajiem htoniskajiem dzīvniekiem čūskas tēls dzejā tiek lietots visplašāk, tāpēc arī tieši šī htoniskā dzīvnieka sakarā iespējams vērot demitoloģizāciju.

Atsevišķos gadījumos htoniskie dzīvnieki apzīmēti ar vienu vārdu – rāpuļi, kad nav iespējams noteikt, kurus tieši autors domājis. Tiesa, ja htoniskās būtnes

raksturotas negatīvi, arī folkloras tekstos tās netiek dēvētas vienā vārdā, uzsverot atsevišķas sugas, bet gan kopējā nosaukumā – par mūdžiem, rūpuļiem utt.

60. gadus kā atkušņa laiku kanona sakarībā īpaši uzsver ne tikai literatūrziņnātnieki, bet arī paši attiecīgā laika posma literāti, piemēram, Vizma Belševica – “tad nāca atkušņa laiks dzejai – tas, ko mēs saucam “sešdesmito gadu dzeja””. (Belševica 2002, 176) Autore uzsver arī dabas tēlu ienākšanu dzejas telpā, un tie ir noteikts mērķis. Dabas, tāpat arī folkloras, tēli attiecīgā laika dzejā nepiesaista tik lielu cenzūras uzmanību kā citas tēmas, tāpēc meistarīga autora tekstos ar šiem tēliem iespējams pateikt to, kas citkārt nebūtu cenzūras pieļauts. Tā kā arī htoniskie dzīvnīeki uzskatāmi par dabas sastāvdaļu, ir skaidrs, kāpēc šie tēli iesakņojas. Protams, tas nenozīmē, ka apstājas sociālistiskās sabiedrības celtniecība literatūrā, pat 1979. gadā kritiķis K. Krauliņš uzsver, ka attīstās sociālistiskās sabiedrības literatūra, kurā uzmanīgi jālieto tēli, kas neatspoguļo attīstības procesus. (Krauliņš 1979, 135) Līdzīgā veidā pārskatot attiecīgā laika dzejas krājumus, iespējams atrast pietiekami daudz folkloras tēlu, kuri iesakņojušies dzejā, pateicoties tām īpašībām, kas tiem piedēvētas folkloras tekstos. Piemēram, zaķis kā bailīguma simbols, bite kā čakluma, bet lapsa kā viltības iemiesojums. Tomēr nav pamata apgalvot, ka šie tēli dzejā ienāk tieši šajā laikā. Tie atrodami gan pirmskara dzejā, īpaši daudz laikā, kad aktualizējas nacionālā atmoda un folklorā, gan Ausekļa, Lautenbaha-Jūsmaņa un citu autoru tekstos.

Kanona pašā spēcīgākajā fāzē dzejā, protams, dominē citas tēmas un tām pakārtotas metaforas. Šajā laikā folkloras tēliem dzejā īsti nav vietas, ja arī kāds tos lieto, tad tikai tāpēc, lai uzsvērtu novecojušos uzskatus, ko tie pauž.

Cenzūra, informācijas kontrole šajā laikā jau ir darbojusies pietiekami ilgi un izveidojusi jaunāko paaudžu domāšanu, ietekmējusi vecākās paaudzes autoru domāšanu, bet daudz vairāk – radošo darbību, un izveidojusi savu interpretatīvo lauku, kurā tiek radītas noteiktas oficiālas koncepcijas par pagātnes un arī tagadnes notikumiem. (Briedis 1998, 82) Tomēr autori meklē brīvākas izpausmes iespējas, kā tas arī redzams šīs tēmas sakarā.

Runājot par 70. gadu dzeju, šo tēmu apgūšana turpinās vēl 70. gadu sākumā, taču, salīdzinot ar kāpuma brīdi 60. gados, īpaši to beigās, pārsvarā tā tomēr ir uzskatāma par iepriekšējās desmitgades atradumu atražošanu, kas neko īpaši jaunu neienes.

Ar htonisko dzīvnīeku tēmu iespējams saistīt arī htonisko pasauli, kas dzejā parādās biežāk nekā minētās būtnes. Aka, ezers, purvs, celms – tās ir vietas, kas folkloras tekstos saistās ar htoniskajiem dzīvnīekiem kā viena no to uzturēšanās vietām. Tiesa, dzejā ne vienmēr ir atrodama šī saistība, tomēr daļēji līdzība ir. Ūdens, purvs, celms folklorā vienlaikus ir kā noslēpumu glabātājs, senās gudrības sargātājs un reizē arī īpašas bīstamības vietas, haosa, iznīcības tuvuma simboli. Piemērs, tiesa, ārpus norādītā laika posma:

Bet netālu no mums bij aka satrunusi,
Tu stingri aizliedzi man iet uz viņas pusi,
Jo tuvāk pienākot grods varot pēkšņi grūt,
Un ļaunā līdaka tur iekšā dzīvojot varbūt. (Ā. Elksne 1988, 80)

Nosacīti arī līdaka pieder htoniskajai pasaulei. Kā norādījusi Janīna Kursīte, folklorā salīdzinājums ar līdaku ir pagodinājums, jo tā ir veikla un dzīvīga. (Kursīte 1996, 349) Taču šajā gadījumā līdaka simbolizē ļaunumu, kas izriet no mūsdienu priekšstatiem par tās plēsīgo dabu.

Dzejā htoniskajiem dzīvniekiem piedēvēta arī vēl kāda funkcija, kas nav tieši redzama mitoloģijā, bet ir ar to saistāma plašākā kontekstā – dzejā htoniskie dzīvnieki tiek rādīti kā vieni no tiem, kas it kā sajūt tradicionālās pasaules iznīkšanu un tiekšanos uz jauno, uz attīstību modernās pasaules virzienā, kur tradīcijas vairs nav saprotamas. Piemēram, I. Ziedoņa dzejolī “Ceļmallapas”:

Krupis nesa ūdentiņu
Sakumpušu muguriņu,
Dziļi smeļ, tālu nes,
Mucai lej vēderā (..)
Gadsimteni pagājuši
Nav ne puse vēl pienesta,
Karsta diena vēja nav,
Krupis jūt ūdens pūst. (I. Ziedonis 1975, 21)

Šī dzejoļa pamatā ir samērā plaši zināmā tautasdziesma par alus darīšanu “aiz kalniņa”, un šīs dziesmas skaidrojumi varētu būt dažādi. Visticamāk, ka šajā tekstā tiek aprakstīts, kā sakrālo dzērienu alu gatavo mītiski maģiskas būtnes, iespējams, totēmiskie dzīvnieki vai, precīzāk, totēmisko dzīvnieku atdarinātāji. Tomēr jāņem vērā, ka totēmisms latviešu folklorā ir diskutabls jautājums. Līdz ar to arī I. Ziedoņa dzejoli var analizēt plašāk. Ūdens pūšana saskaņā ar mitoloģisko pamatu uztverama arī kā sakrālā zudums, nespēja izgatavot sakrālo dzērienu laikā, kad zudušas senās vērtības. Vienlaikus krupja tēls kā ūdensnesējs asociējas ar Sīzifu.

Raksta ievadā jau tika minēts, ka čūska, ķirzaka un citu htonisko būtņu nosaukumi mītiski uztverti kā tabu, un tas, ko pielūdz, no kā baidās, nevar tikt nosaukts vārdā. Līdz ar to šiem dzīvniekiem folkloras tekstos izdomāti daudzi apzīmējumi, lai nevajadzētu lietot īsto nosaukumu. Vārdā tos drīkst saukt tikai cilvēks, kas ir tieši saistīts ar sakrālo pasauli. Piemēram, pasaku sižetos mežā sastapta veca sieva, kas ir burves, raganas vai Meža mātes ekvivalents, sauc palīgā vārdes, čūskas, krupjus, kas var atbildēt uz pasakas galvenā varoņa jautājumiem, jo viņš pats nevar saukt. Dzejā var realizēties senais priekšstats, ka dzejnieks – tas ir viens no priesterības paveidiem, piemēram:

Vispirms čūska ir jānosauc vārdā. Nosaukt
Vārdā – tas ir dzejnieka pienākums, pienākums nošķirt odzi no zalkša.
(Čaklais 1979 b, 96)

Čūska autora piedāvātajā interpretācijā ir arī uztverama kā viss senais, kas aktualizējams.

Līdzīgi folkloras tekstos tabuizētas citas htoniskās būtnes, piemēram, krupis saukts par augšlēcīti, zemlēcīti.

Kā jau minēts iepriekš, htoniskie dzīvnieki dzejā tiek attēloti divos būtiski atšķirīgos veidos. Pirmais veids ir samērā plaši izplatīts – dzejā tiek iepludināta daļa

no kāda folkloras teksta, ticējuma, tautasdziesmas, kurā minēti htoniskie dzīvnieceki. Piemēram:

Drīz dzirnas rūks un liktens mēdīs.
Mals melna čūska melnus miltus.
Un būs, kas ēdīs. (M. Zālīte 1979, 84)

Šajā un arī iepriekšējā tekstā redzams pārfrāzējums no plaši izplatītā tautasdziesmu motīva par melno čūsku, kas maļ jūrā miltus uz akmens, vai arī no zināmās tautasdziesmas par krupi ūdnesnesēju alus darīšanas rituālā iepriekš citētā tekstā. Tomēr citētā Māras Zālītes dzejolī melnas čūskas motīvs saistās ne tikai ar čūskas kā iznīcinošā elementa tēlu, melnās čūskas tēlu autore izmantojusi arī par gaidāmu pārmaiņu simbolu. Šo dzejas tekstu, pamatojoties uz laika posmu, kurā tas sarakstīts, varētu traktēt kā gaidas pēc neatkarīgas valsts, un melnā čūska ir tā, kas simbolizē pārmaiņu veicējus. Pārsvārā tekstos, kuros izmantots melnās čūskas motīvs, tas lietots līdzīgā vai vienādā nozīmē, kādā melnā čūska simbolizējas pašā tautasdziesmā, taču šeit jāuzsver kāda šīs tautasdziesmas īpašība. Tās varianti ir vairāki, tomēr plašāk zināms ir šāds:

Melna čūska miltus mala
Vidū jūras uz akmeņa.
Tos būs ēsti tiem kungiem,
Kas bez saules strādināja. (LD 31346)

Protams, ka šī tautasdziesma 60.–70. gados piesaistīja uzmanību ar tās otru daļu – kungiem, kas strādina bez saules, tāpat šī dziesma iekļauta arī skolas mācību grāmatās kā paraugs grūtajai dzīvei, kas valdījusi kapitālisma laikā, respektīvi, pirms sociālistiskās sabiedrības izveidošanās. Tomēr, aplūkojot šo tekstu no mitoloģiskā viedokļa, ir redzams, ka tās otra daļa pielikta klāt vēlākos laikos. Melna čūska, kas maļ miltus “vidū jūras”, tas ir, haosa vietā veic pārradīšanas rituālu, izmantota kā nolādējuma forma, pieliekot klāt šim tekstam otru daļu, ko pēc būtības pierāda arī šīs dziesmas reālijas – kungi, strādināšana.

Analizējot 60.–70. gadu dzeju un meklējot htoniskos dzīvniecekus, kuru nozīme dzejā būtu demitoloģizēta, jāsecina, ka to nav sevišķi daudz. Iespējams, ka šādos tekstos kā, piemēram, “re, ceļš kā čūska mēli šauda” (Ziedonis 1979, 42) un “Es mīlu tavas acis, kad tās kā čūskas divas” (Ziedonis 1968, 31) nav saskatāmas nekādas saistības ar šo būtņu simbolisko nozīmi latviešu senregiskajos uzskatos. Vairums autoru, kuru dzejā šīs būtnes ir atrodamas, tomēr izmanto tās ar noteiktu simbolisku nozīmi. I. Ziedoņa salīdzinājumu par acīm, kas ir kā čūskas, varētu interpretēt kā čūskas vispārīgu saistību ar īpašām spējām, ko iegūst maģisko pārvērtību rezultātā, līdz ar to šajā mīlestības dzejolī autors savu tēlu raksturo kā sevišķi īpašu.

Pārsvārā šīs būtnes kā simboli izmantoti dabas dzejā, bet atrodamī ar dzejoļi, kuru mērķis ir cits. Jau iepriekš tika pieminēts V. Ļūdēna dzejolis, arī O. Vācieša un citu autoru dzejā atrodamī šie dzīvnieceki, kaut gan šos dzejoļus nevar piedēvēt dabas dzejai.

Tālāk nepieciešams detalizētāk aplūkot atsevišķu htonisko dzīvnieceku attēlojumu veidus un funkcijas mitoloģijā un dzejā.

Čūska ir viens no populārākajiem htoniskās pasaules pārstāvjiem ne tikai folkloras tekstos, kur tā ir procentuāli visvairāk minēta, bet arī autoru tekstos. Čūska (tāpat kā visu htonisko radību) mītiskā nozīme ir ambivalenta, čūska simbolizē gan atdzimšanu, gan nāvi, gan arī piederību senajai pasaulei, gudrību; baltā čūska ir tā, ar kuras palīdzību, kā uzskatīja mītiskās domāšanas cilvēks, varēja iegūt īpašas zināšanas, saikni ar dabas pasauli, kas citādi bija liegta. Čūska simboliska dzejā, līdzīgi kā folklorā, ir ambivalenta. Neskatot dzejoļus, kuros čūska vārds izmantots tikai par metaforu ārpus tās tradicionālās simbolikas, dzejā šis tēls, pirmkārt, parādīts negatīvā nozīmē – čūska ir bīstama, tā ir svešās, ļaunās, nepazīstamās pasaules simbols, piemēram, jau citētājā tekstā “nodevības čūska”, “melnā čūska”. Dzejā sastopama gan melnā čūska, gan zalktis, gan vienkārši čūska. Ar čūska dzejā simbolizēts arī viss pasaules morālais un sociālais ļaunums, viltīgais, ārēji glaimojošais, apslēptais. Piemēram, Ā. Elksnes dzejoļi “Čūska vārdi” čūska ir tā, kam raksturīga vislielākā iedomība, uzpūtība, augstprātība:

Pasaulē viss labums vienīgi no čūska,
 Vienīgi es esmu cildena un gudra,
 Nāciet visi pielūgt manas zelta acis,
 Manām sudrabzvēņām slavas vārdus sacīt. (Ā. Elksne. 1971, 46)

Jānis Peters uzsver čūska tēlu samērā pretenciozi – čūska būtība zaimo un pat iznīcina senās pasaules sniegto aizsardzību, patvērumu un svētumu, kuru autors iemieso ugunskrustā:

Dēls, lai mēs mūžam dzīvotu un lai mēs nepazustu,
 Ej aizliedz čūscai novalkāt un zaimot ugunskrustu. (J. Peters 1979, 56)

Otrkārt, čūska tēls dzejā tiek lietots, lai simbolizētu seno pasauli. Šai gadījumā čūska tiek raksturota nevis negatīvi, bet gan tieši pretēji – kā senās gudrības maģiskais iemiesojums, īpaši tas raksturīgs 70. gadu sākuma dzejai, ko var skaidrot plašākā kontekstā. 60. gados folkloras tēlu iedzīvināšana literatūrā bija izraisījusi milzīgu dzejas uzvilnījumu, darot to spēcīgāku sabiedrībā, līdzīgi kā, piemēram, 19. gs. vidū, 20. gs. sākumā. Taču varas pārstāvji to mākslīgi apturēja ar administratīviem līdzekļiem. 70. gados dzejā ir vērojama tāda kā, metaforiski izsakoties, darbība zem ledus kārtas, lai gan ar folkloras tēliem šo sastingumu mēģina lauzt, atgriežoties pie senajām zināšanām un gudrības:

klusēdami mēs uztaustām
 vēja un odžu vārdus,
 Apvārdo mūs, Balto māt. (L. Līvena 1979, 50)

Tātad, kaut arī odžu jeb čūska vārdi it kā darbojas pret čūska kā negatīvu būtņi, simboliskā jēga paliek.

Vai arī M. Losberga:

Vecvecmāmiņas mizu groziņā zaļsvītrāni zalkši vijas,
 un nes tie svētību no senas rudzu rijas. (M. Losberga 1983, 98)

Tajā pašā laikā melnā čūska ir rādīta kā tautas naida simbols pret paverdzinātājiem. M. Ķempe raksta:

Čūska simtiem gadu mala,
Un, šos miltus ēdot, tiem
Miesa kalta, kļuva vāja,
Pārvērtās par putekļiem. (M. Ķempe 1984, 357)

Bet arī šādā tekstā atklājas čūskas jau minētā nolādējuma funkcija, kur čūska ir tā, kas simbolizē pārradīšanu, pēc kuras šajā gadījumā nav iespējas atdzimt. Ņemot par pamatu vienu tautasdziesmu par melno čūsku, čūskas tēlam dzejā ir izveidojusies simboliska nozīmju nianse, kas pārsvarā balstās uz šo dziesmu, turklāt uz tās otro pusi – čūska kā miltu malēja apspiedējiem. Šāda nozīme vismaz daļēji izveidojusies tieši attiecīgajā laikmetā, izmantojot šo ērto skaidrojumu un pakārtojot to “vajadzībai”.

Arī dzejā tiek uzsvērtas bailes no htoniskiem dzīvnīekiem. Reizēm tās nav izskaidrotas, kā tas ir folklorā, aprobežojoties ar uzskatu, ka šie dzīvnīeki ir sakrāli un līdz ar to bīstami. Dažkārt autori mēdz pamatot šīs bailes, piemēram:

Bailes no vardēm, pelēm, ķirzakām, čūskām,
Prusakiem, tumšas istabas un vispār tumsas
Ir cilvēka bailes no tā, ka viņš pats
Reizēm ir varde, pele, ķirzaka,
Čūska, tumša istaba un tumsa vispār. (Vācietis 1966, 45)

Šajā tekstā autors salīdzina htoniskos dzīvnīekus ar tumsu, un tas izriet pēc to piederības htoniskajai pasaulei. Norādot uz cilvēka duālo būtību, autors izmanto htonisko dzīvnīeku īpašību niansi.

Kā atsevišķu pazīmi iespējams minēt faktu, ka dzejā čūskas tiek dalītas pa sugām. Zalktis īpaši uzsvērts kā latviskais, tradicionālais, bet odze tēlota kā svešais, sliktais, draudīgais, kas parādās O. Vācieša, I. Ziedoņa, V. Ļūdēna dzejā:

Odzes pēdas smiltīs –
Kaut kas ļauns, kaut kas svešs? (V. Ļūdēns 1987, 178)

Tieši zalktis ir senās gudrības, svētuma un neaizskaramības simbols. Zalkša motīvs vēlāko laiku dzejā vijas cauri, piemēram, J. Petera dzejolim “Dzērvju dejas”, kur kopā ar citiem folkloras mikrotēliem viņš rāda neaizskaramu, ideālu, tīru, sakrālu pasauli:

Dzērves kļiedziens – vistīrākā stīga,
Zalkša mugura – dūraiņa raksts,
Pirms vēl uzceļ pie Daugavas Rīgu,
Pirms vēl zobenu izvelk no maksts. (J. Peters 1973, 44)

Īpaša nozīme zalkša tēlam ir I. Ziedoņa darbā “Poēma par pienu”, kur Maružai ir dzīvi senie tautas priekšstati par Pienamāti, kas parādās zalkša veidolā.

Zalkša tēls gan viens pats, gan kopā ar citiem folkloras tēliem 60.–70. gadu dzejā ieņem nozīmīgu vietu kā senatnes simbols, kā noslēpumainā, sakrālā un ideālā simbols.

Čūska tēls latviešu mitoloģijā ir viens no simboliski visietilpīgākajiem, līdz ar to iespējams izskaidrot tā popularitāti arī autoru rakstītos tekstos. Vēlāko laiku dzejā, sākot ar 80. gadiem, šī tēla simboliskā ietilpība tiek papildināta, gan radot no jauna, gan aizgūstot no folkloras, piemēram, V. Belševicas, P. Jurciņa L. Līvenas un citu attiecīgā laika populāru autoru darbos parādās uroborosa tēls, kas līdz tam nebija atrodams – čūska, kas kož savā astē, simbolizējot mūžīgo ciklu. Tiesa, mūžīgās atjaunotnes cikls 60. gados netika uzsvērts, vairāk tika aktualizēta ideja par nākotni, virzību uz priekšu vai arī atskatu sendienās.

Ķirzakas simbolikā daļēji sajaukušies kristietības mīti ar senreliģijas simboliku. Ķirzaka ir dzīvnieks, kas pasakās veic pārradīšanas rituālu, iniciācijas procesa laikā atdzīvinot mirušo, pēc citiem uzskatiem ķirzaka ir burvju un raganu sabiedrotais, mūdzis, kuru dažādu iemeslu dēļ iebur kādam iekšās, lai šo cilvēku nogalinātu. Tāpat ķirzaka ir saules simbols, arī dabas dzejā ķirzaka bieži saistīta ar patīkamu, gleznainu vietu dabā:

Es pēkšņi izlecu –
Kā sudrabaina zivs,
Virš straumes šļakstīgajām šalkām,
Kā ķirzaciņa zaļā
Siltas saules gozē. (A. Balodis 1972, 131)

Kristietības mitoloģijā ar ķirzakas tēlu ir saistīta cerība, ķirzaka simbolizē ticību un cerību uz Kristu (balstoties uz domu, ka ķirzaka, kad paliek veca un zaudē redzi, ielien akmeņu spraugā un palūkojas saulē, tā dziedinot sevi). Arī kā dzejas tēls ķirzaka ir saglabājusi šo funkciju:

To brūno ķirzaku, kas saulē sildās,
Sauc cerība.
Tā rokās nedodas un nepiepildās. (K. Skujenieks 2003, 143)

Ķirzaka kā neaizsniedzamas cerības simbols latviešu dzejā attēlota vairākkārt, tāpēc šī simboliskā nozīme ir noturīga. Vienlaikus tas var tikt metaforiski saistīts ar dzīvības augšanu, attīstību:

Stumbrā tavs stāvs, putna spārnā tavs plecs,
Ķirzakā vīkums tavs, un pat vairāk –
Ūdens, tu, akmens, tu. (M. Čaklais 1979a, 59)

Dzejā ķirzakas tēls bieži izmantots bez dziļākas simboliskās nozīmes – ķirzaka kā vijīgums, kustīgums, lunkanums, piemēram: lunkanā ķirzaka, vijīgā ķirzaka un tamlīdzīgas metaforas, kur nav iespējams atvasināt kādu no ķirzakas simboliskajām nozīmēm, kas pēc būtības arī sakņojas folklorā, jo ķirzakas tēls folklorā ir problemātisks. Tekstu kvantitatīvais trūkums, ķirzakas izteikti ambivalentā daba, kā arī tas, ka ķirzakas tēls nav atrodams tautasdziesmās, pieļauj to, ka dzejā šī tēla simboliskā noslodze ir mazāka. Lai gan nav nekāda pamata uzskatīt, ka htoniskie tēli dzejā

pārsvarā aizgūti tieši un tikai no tautasdziesmām, tomēr ir jāņem vērā, ka tautasdziesmām un dzejai ir visvairāk kopīgā, tāpēc arī aizgūšanas process, kas varbūt gan nav precīzākais šo norišu definējums, noticis pārsvarā no tautasdziesmām.

Nav iespējams pateikt, no kura folkloras žanra ķirzaka kā tēls ienācis dzejā.

Pārskatot minētā laika posma dzeju, ķirzakas tēls ieņem trešo vietu lietojuma biežuma ziņā.

Dzejā atsevišķi no ķirzakas un čūskas tēla varētu uzsvērt **pūķi**. Folklorā čūskai un ķirzakai ir saistība ar pūķi gan ģenētiski, gan tipoloģiski. Tomēr dzejā pūķim nav ne īpaši lielas lietojamības, ne arī simboliskās slodzes. Kopumā pūķis dzejā atrodams kā bīstamības simbols, ļaunuma simbols, ar kuru jācīnās. Tāpat pūķa tēls izmantots politiskā aspektā, metaforiski dēvējot sociālistiskajai dzīves uztverei svešas zemes par pūķi, kas apdraud padomju zemi. Un tikai vienā gadījumā autors izmantojis pūķa tēlu citā veidā – personificējot ar pūķi to, kas ir uzvarēts, bet slepus tomēr lolo iespēju atjaunoties, – viltību. Aivars Neibarts raksta:

Noķēra pūķi,
bet nenomaitāja,
aplauza indīgos ilkņus,
vārguļoja pūķis, vārguļoja,
tad pēkšņi puķes sāka audzēt.
“Ai, kādas košas rozītes, un cik mīļīgs pūķītis!”
Daiļaviņām, daiļiem puišiem nenopriecāties.
Bet aiz rožu krūmiem tecīla;
pamaztiņām, klusitiņām pūķis zobus asina. (A. Neibarts 1979, 43)

Pūķa indīgums ir viena no īpašībām, kas to vieno ar čūskas tēlu.

Krupja tēls dzejā, tāpat kā folkloras tekstos, rādīts kā ambivalents dzīvnieceki. Daļā no apskatītās dzejas krupis attēlots kā labdabīgs abinieks, bieži ar norādi, ka no folkloras ir paņemts tēls, kas simbolizē dabas pasauli, vienlaikus labvēlīgu, bet tikpat arī nepazīstamu un bīstamu, un otrā variantā krupis ir metafora, kas apzīmē kaut ko tīri fiziski, vizuāli nepatīkamu.

Bērnu dzejā krupim parādās triksteriskas īpašības, krupis tiek tēlots kā jokdaris, akcentējot smieklīgumu – uzpūties kā krupis u. c. Tomēr šādi šis tēls rādīts tikai bērniem adresētā dzejā, kur krupis nav sevišķi bieži izmantots, iespējams, krupja nosaukuma lingvistiski smagnējā skanējuma dēļ. Arī krupja pārējie nosaukumi – rupucis, kaupiņš u. c. – nav skanīgāki, taču bērnu dzejā ritmiskums un skanīgums ir galvenie nosacījumi.

Triksterā īpašības plašākā izpausmē ne tikai folklorā, bet arī dzejā piemīt **vardes** tēlam. Tieši vardes tēlā akcentēta bailība, muļķība, iedomība un citas negatīvas īpašības. Taču jāatzīst, ka šis tēls dzejā vairāk pēc īpašībām pielīdzināts jau minētajam krupim un šos abus dzīvniecekus ir grūti šķirt pēc īpašām mitoloģiskām pazīmēm. Šo abu dzīvnieceku mitoloģisko nozīmju saplūšana sākotnēji notikusi folkloras tekstos, no kurienes, iespējams, tā pārņemta arī literatūrā. Līdz ar to raksturīgākais, kas 60.–70. gadu dzejā uzsverams šī htoniskā dzīvnieceka sakarā, ir triksterā funkcija. Cik lielā mērā tā pārņemta no šāda veida folkloras tekstu motīviem, grūti spriest, jo

dzejā, īpaši satīriskajā dzejā, ir rodamas alūzijas no Ēzopa fabulām, Vecā Stendera tekstiem un Jēkaba Zvaigznītes tulkojumiem, kuras iepludinātas pasakās un kuras, kā norāda profesors Pēteris Šmits savā “Latviešu tautas pasaku un teiku” pirmajā sējumā, bieži nav nošķiramas no tautas pasakām. Līdz ar to nav iespējams konkrēti un precīzi norādīt, no kurienes tieši pārņemta šī vārdes īpašība.

Tomēr atsevišķu autoru dzejā vārdes tēlam ir piedēvēta vēl kāda īpašība, kas raksturīga vardei kā jokdarei, triksteri – varde kā dzīvotgribas simbols. Knuts Skujenieks raksta:

Vārdes dzied
 Vārdes grib dzīvot,
 (..) bet kamēr cilvēks pieri slauka [t. i., pēc vārdes nosišanas – I. B.]
 Lien varde pēc vārdes no dīķa laukā
 Vārdes dzied
 Vārdes grib dzīvot. (K. Skujenieks 2003, 178)

Pasakās iespējams atrast tekstus, kur varde tiek tēlota kā bīstams htoniskās pasaules radījums, kas apdraud pasakas varoņus. Šāda varde ir tēlota arī dzejā, piemēram, K. Skujenieka dzejolī “Lielā, zaļā varde”. (K. Skujenieks 1990, 124)

Tautasdziesmās varde ir ne tikai mitoloģisks simbols, bet arī seksualitātes simbols. Taču ar šādu nozīmi vārdes (un arī čūskas vai krupja) tēls dzejā netika atrasts, un tas nav nekas pārsteidzošs, ja ņem vērā 60.–70. gadu kanonu, sabiedrības īpatnības un politiski nosacītās tēmas.

Bruņurupucis dzejā maz sastopams, tā mītiskā jēga zudusi pilnībā. Pirmkārt, to var skaidrot ar faktu, ka tieši ar šādu nosaukumu tas neparādās arī folklorā, bet tiek lietots vārds “rupucis”. Pēc dažu tautasdziesmu satura iespējams atšifrēt, ka tur domāts nevis krupis, bet gan bruņurupucis. Dzejas tekstos kā māksliniecisku izteiksmes līdzekli metaforiski šo tēlu, iespējams, traucē izmantot arī šī vārda nelabskanīgums. Taču reizēm verlibrā jeb brīvajā dzejā tas izmantots par simbolu kaut kam tādām, kas slēpjas sevī, kaut kam, kas ir ieslēdzies čaulā:

Vienpatības bruņurupuča cietā čaula ir jāsalauž,
 Jo palikt tajā nozīmē grimt smacīgā drīkstī,
 Kur mīt tikai truluma rāpuļi. (P. Vīlups 1960, 54)

Šajā gadījumā bruņurupucim, kura simboliskā nozīme ir saistāma ar pārējiem htoniskajiem tēliem visos aspektos, nav saglabājusies folkloriskā nozīme.

Un, otrkārt, bruņurupucis kā triksteris, jokdaris bērnu dzejoļos vai arī satīriskajā dzejā.

Kā daļēji htonisku būtnei iespējams analizēt arī **pele**, kura ir starpnieks starp pazemes un zemes pasauli mitoloģijā, arī dvēseles simbols, bet, aplūkojot šīs būtnes parādīšanos dzejā, redzams, ka lielākā mērā nekā pārējās htoniskās būtnes tieši pele ir demitoloģizēta. 30.–40. gadu dzejā vēl iespējams atrast metaforas, kur dvēseli simbolizē pele, bet 60.–70. gadu dzejā šādu metaforu vairs nav.

Kā redzams, 60. gados dažādu iemeslu dēļ aktualizējas folkloras elementu iepludināšana dzejā, un līdz ar to dzejā no jauna parādās būtnes, kas folkloras

kontekstā ir ar simboliski noslogotu jēgu. Dzejā šī jēga daļēji tiek paturēta, daļēji iespējams saskatīt jaunu simbolisku nozīmju atvasināšanu, turklāt šīs nozīmes var būt un var arī nebūt tuvinātas folklorā esošajām. Rodas paradokss – folkloras tēli netiek izmantoti tāpēc, lai lietu folkloras tēlus, bet tāpēc, ka tie ir folkloras tēli, kurus lasītājs pārzina un kuri tam sniedz papildsociācijas, kas ļauj dzeju apskatīt niansētāk. Daudz retāk dzejā izmantoti tieši htonisko dzīvnīeku simboli, pārsvarā tomēr autori ir vēlējušies papildināt šo nozīmi vai arī radīt paši savu izpratni par htoniskajiem dzīvnīekiem kā simboliem, kuri, kaut arī papildināti ar īpašu poētiskas noskaņu, saglabā arī tradicionālos priekšstatus. Analizējot dzejas tekstus, redzama arī šo būtņu demitoloģizācija, kaut gan arī šajā gadījumā ir jāuzsver – izmantot metaforas, kurām nebūtu kontekstuāli saprotama jēga, iespējams tikai tad, ja attiecīgajām metaforām ir simboliska nozīme. Līdz ar to par demitoloģizāciju var runāt tikai tādā nozīmē, ka šī simboliskā jēga tiek atstāta dzejas lasītājam kā kultūrfakts, kuru pārzinot daži dzejas teksti iegūst papildnozīmi. Folkloras tēli vienmēr rada saikni ar tradicionālo, zināmo, tie sekmē lakonismu un jaunā, poētiskā kontekstā iegūst asociatīvu daudzveidīgumu un spēju iemiesot dažādus mākslinieciskus nodomus, tādā veidā spēcinošot metaforiskās ietilpības dziļumu un paplašinot intonatīvo sistēmu. 70. gados, īpaši to beigu posmā, parādotes jau pirmajām nojausmām par Atmosdas laiku, jauno autoru dzejā folkloras tēli tiek izmantoti pārsvarā kā latviskais elements.

Literatūrā un folklorā htoniskie dzīvnīeki ir būtisks elements, kas saglabājas pat mūsdienu literatūrā.

LITERATŪRA

- Balodis A. (1972) *Miķeļtornis*. Rīga: Liesma.
- Belševica V. (2002) *Kopoti raksti*. 4. sēj. Rīga: Jumava.
- Briedis R. (1998) 70. gadu sākums: cenzūra un teksts. *Materiāli par pasaules strāvām latviešu literatūrā*. Rīga: Zinātne, 81.–88. lpp.
- Čaklais M. (1979a) *Pulksteņu ezers*. Rīga: Liesma.
- Čaklais M. (1979b) *Uz manām trepēm*. Rīga: Liesma.
- Elksne Ā. (1971) *Trešā bezgalība*. Rīga: Liesma.
- Elksne Ā. (1988) *Es visu mūžu mīlējusi esmu*. Rīga: Liesma.
- Johansons A. (1970) Die lettischen Benennungen der Schlange. *Donum Balticum*, Upsala, 250.–267. lpp.
- Krauliņš K. (1979) Attīstās sociālistiskās sabiedrības literatūra. *Karogs*, Nr. 3, 143.–148. lpp.
- Kursīte J. (1988) *Laikazīmes dzejā*. Rīga: Liesma.
- Kursīte J. (1996) *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne.
- Ķempe M. (1984) *Kopoti raksti*. 3. sēj. Rīga: Liesma.
- Līvena L. (1979) Dzejolis ar odžu vārdiem. *Karogs*, Nr. 6, 50. lpp.
- Losberga M. (1983) *Saules izsalkusi*. Rīga: Liesma.
- Ļūdēns V. (1967) *Pulksteņi*. Rīga: Liesma.
- Ļūdēns V. (1987) *Savās mājās*. Rīga: Liesma.

- Neibarts A. (1979) *Reizesrēķins*. Rīga: Liesma.
- Peters J. (1973) *Mans bišu koks*. Rīga: Liesma.
- Peters J. (1979) *Priekšnojautas*. Rīga: Liesma.
- Skujenieks K. (2003) *Raksti. Dzeja 1969–1980*. Rīga: Nordik.
- Vācietis O. (1966) *Aiz simtās slāpes*. Rīga: Liesma.
- Vīlipsis P. (1960) *Lapas ugunskurā*. Rīga: LVI.
- Zāliņa M. (1979) *Rīt varbūt*. Rīga: Liesma.
- Ziedonis I. (1968) *Es ieeju sevī*. Rīga: Liesma.
- Ziedonis I. (1975) *Nenovēršami*. Rīga: Liesma.
- Ziedonis I. (1979) *Nekur no dzīvības man nebūs miera*. Rīga: Liesma.

Summary

This article concentrates on the depiction of chthonic animals and change or preservation of their symbolical meaning in Latvian poetry of the 60s and 70s. The main purpose of this article is to analyze how this symbolism has been used in the poetry of the said period, keeping in mind the fact that literature was subordinated to the canon of Socialist Realism, and authors were obliged to write about specific themes. The conclusion of the article is that chthonic animals, like other images of nature, have been left unnoticed by the censors; therefore, these images are widely used in poetry and they have many meanings. The chthonic animals have been used in search for images pertaining to the world of folklore in poetry, as well as to emphasize some of their nuances. Furthermore, during that period, there is a tendency to preserve the cultural heritage: folkloristic images are used in poetry and other genres of literature. Many semantemes preserved from the Indo-European mythology are brought into the poetry of this period.

Chthonic animals have a special place in the poetry of this period, giving the opportunity to research literary works from this viewpoint.

Keywords: *chthonic animals, poetry, folklore, symbols, canon.*

Dievatklāsmes tēli mūsdienu latviešu bērnu dzejā *The Images of Divine Afflatus in Contemporary Latvian Children's Poetry*

Daiga Zirnīte

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

Latviešu bērnu dzeja kopš 20. gadsimta 70. gadiem piedzīvojuši spilgtu uzplaukumu un daudzveidīgu attīstību, tādējādi ar interesantiem mākslinieciskiem līdzekļiem atbalstīdama bērnu estētisko un morālo audzināšanu un dažādi atraisīdama valodā sakņotās bērnu radošās un kognitīvās spējas. Padomju okupācijas gados latviešu bērnu literatūrai bija gandrīz vai neiespējami veikt bērnu garīgo, citiem vārdiem, reliģisko, audzināšanu, jo atklāti darīt to liedza padomju varas ideoloģija. Raksts aplūko 20. gadsimta 70. un 80. gadu aktīvāko un talantīgāko bērnu dzejnieku – V. Ļūdēna, O. Vācieša, J. Baltvilka, M. Runguļa, A. Neibarta, U. Ausekļa, M. Cielēnas, I. Zanderes – dzejoļus, izceļot tajos tēlus, kas tomēr mudina jaunos lasītājus ieraudzīt un izjust dievišķo un netieši atraisa sarunai par Dievu. Latvijas sabiedrība jau Trešās atmodas laikā sāka brīvi runāt par Dievu, svinēt kristīgās baznīcas kalendāra svētkus un īpaši aktīvi to turpināja darīt atjaunotās Latvijas valsts pirmajos gados. Tātad bērnu dzejā 20. gadsimta 90. gados parādījās diezgan daudz mākslinieciski interesantu Ziemassvētku dzejoļu, atsevišķi Lieldienu dzejoļi, tomēr līdz pat mūsdienām bērnu dzejas grāmatās ir maz dzejoļu, kas bagātinātu tā saucamo garīgo literatūru jaunajiem lasītājiem, respektīvi, latviešu bērnu dzejnieki par Dievu un dievišķo ar bērniem runā maz un tāpat kā 20. gadsimta 70. un 80. gados, proti, dievišķās atklāsmes implicē zvaigznes, debess, gaismas, sveces tēlā.

Atslēgvārdi: mūsdienu latviešu bērnu dzeja, Dievs, reliģisko svētku motīvi, dievatklāsmes tēli.

Reliģisku motīvu un tēlu trūkums jaunākajā latviešu bērnu dzejā (no 20. gs. vidus līdz mūsdienām) skaidrojams gan vēsturiski, respektīvi, ar 50 padomju gadiem, gan ar reliģijas tēmas krīzi un reliģijas normatīvā spēka apšaubījumu visā Rietumu pasaulē. (Leitāne 2008, 45) Ja pieaugušais cilvēks, proti, dzejnieks, pats nezina, kas noticis ar Dievu – vai Dievs tiešām ir miris, vai Dieva vispār nav, vai Dievs ir tikai abstrakcija, metafora, simbols, emocionālas frāzes vārds –, tad par to dzejnieks ar bērnu izvairās runāt konkrētiem vārdiem un reliģiskiem tēliem. Tā kā Dieva meklējumi tomēr ir arhetipiski un Dieva klātbūtne raksturo pasaules veselumu un dod eksistenciālu drošības izjūtu īpaši smagās situācijās, ciešanās, pārbaudījumos, tad arī bērnu dzeja reliģiski atturīgos, smalkos, tēlainos vārdu savījumos atgādina par ticību Dievam, atklāj Dieva brīnumaino spēku un ar šo spēku – garīgo spēku – saistītās cilvēciskās vērtības.

„Pasaulē nav iespējams atrast pilnību, bet tajā var atrast ceļu pie Dieva” – tā esejā „Tiesības šeit būt” par cilvēka un Dieva vēl arvien noslēpumainajām un ārkārtīgi sarežģītajām attiecībām raksta teoloģijas zinātņu doktors, mācītājs un daudzu neparastu, it kā bērnišķīgu reliģisku pasaku autors Juris Rubenis. (Rubenis 2007, 16) Pētījuma mērķis ir atklāt, ar kādiem tēliem – jēdzieniem, vārdiem, vārdu nozīmēm – un ar kādu bērnam pazīstamu un tuvu vērtību pārdzīvojumu 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta paša sākuma ievērojamākie latviešu bērnu dzejnieki tuvina savu lasītāju dievatklāsmes ceļam.

Teologs J. Rubenis saka: „Īsts Dievs vispār var slēpties aiz ļoti daudziem vārdiem, kam šķietami nav pat niecīgas saistības ar tradicionālo apzīmējumu „Dievs”. Dievs sevi paskaidro ar pasauli.” (Rubenis 2007, 16) Šis teologa apgalvojums, manuprāt, daļēji izskaidro gan to, kāpēc latviešu bērnu folklorā, precīzāk, tautasdziesmās, vārds „Dievs” lietots pavisam reti (tas piesaukts pateicības dziesmās pie ēšanas, piemēram, „Paldies devu Dieviņam, / Nu piebrieda vēderiņis”), gan arī to, kāpēc neviens mūsdienu latviešu bērnu dzejnieks Dieva vārdu dzejoļos ne bieži, ne nelietīgi nelieto (vārdi no otrā baušļa „Tev nebūs tā Kunga, sava Dieva, vārdu nelietīgi lietot, jo tas Kungs neatstās nesodītu, kas Viņa vārdu nelietīgi lieto” (2. Mozus 20, 7)).

Neesmu skatījusi pilnīgi visas pagājušā gadsimta 80. gados izdotās bērnu dzejas grāmatas, bet ne Jāņa Baltvilka, ne arī Māra Runguļa, Vitauta Ļūdēna, Vika, Māra Čaklā, Aivara Neibarta bērnu dzejā vārds „Dievs” nav lietots. Dievu piesaucis vien Ojārs Vācietis dzejolī „Krusta zirnēklis”, kas ievietots paša dzejnieka apkopotajā, bet jau pēc viņa nāves izdotajā bērnu dzejoļu grāmatā „Astoņi kustoņi” (1984). Meklēdams atbildi uz Gusta jautājumu „Kāpēc zirnēklim uz muguras ir krusts?”, dzejnieka liriskais „es” saka tā: „Varbūt... / Ka viņš ir pavisam cits – / Viens no zirnēkļiem, kas dievam tic?” (Vācietis 1984, 37) Turpinot raisīt domas par zirnēkli, kam uz muguras krusts, liriskais varonis piebilst: „Varbūt... / Viņš ir godīgs, strādīgs, kluss, / un uz muguras ir nevis krusts, bet pluss?” Netieši – izmantojot zirnēkļa tēlu – dzejnieks tomēr ir rosinājis aizdomāties par Dievu un par vērtībām (godīgums, darba prieks un gudrība, kas daudz domā, bet maz runā), kas palīdz tuvoties Dievam un ir garīgi nozīmīgas visiem cilvēkiem, ne tikai ticīgajiem, ne tikai kristiešiem.

Atsevišķos 20. gadsimta 80. gadu Ojāra Vācieša, kā arī Leona Brieža, Jāņa Baltvilka, Vitauta Ļūdēna, Māra Čaklā bērnu dzejoļos dievišķo dzirksti topošās patības pasaules izjūtā iemet *zvaigznes* tēls, *debess* tēls, *sveces* un *gaismas* tēls. Zīmīgi, ka visi šie jēdzieni – *zvaigzne*, *svece*, *gaisma*, arī *debess* – ir semantiski saistīti ar vārdu „Dievs”, jo, kā liecina „Latviešu etimoloģijas vārdnīca”, šā vārda sākotnējā nozīme ir ‘debess, gaišais, starojošais’. (Karulis 1992, 216) Vēl jāatzīmē, ka visus šos jēdzienus – gan *zvaigzni* un *debess jumumu*, gan *sveci* un *gaismu* – ikviens bērns saprot un spēj identificēt ar pārdzīvojumiem, kas veido viņa vērtību izpratnes pamatus.

Ojārs Vācietis, jaunajam gadam dzejolī vēlot „augstu zvaigzni, tālu ceļu, tālu pasaulē”, ar *augstās zvaigznes* tēlu pievērš bērna skatu nerasniedzamiem, tomēr mūsu domās un rīcībā starojošiem, nozīmīgiem ideāliem. (Vācietis 1984, 16) Savukārt tāla *ceļa* tēls ietver mājienu domāt par dzīvi kā raibu un garu piedzīvojumu

virkni, kas, ieraujot dažādos pārdzīvojumos, māca, stiprina un vieno ar cilvēkiem visā pasaulē.

Cilvēces un kultūras izauklētos ideālus, vērtības un vārdus, ar kuriem par eksistenciāli nozīmīgo runāt, bērniem pirmkārt māca vecāki. Ģimenes sarunu svētību kopīgās ēdienreizēs ar *zvaigznes* gaismas tēlu 1984. gadā publicētajā bērnu dzejoļu grāmatā „Kamēr gliemeža nebija mājās” izteicis Leons Briedis:

Zvaigzne nokrita, zvaigzni
ienesa istabā.
Nolika to uz galda
ar putru vakarā.

Apsēdās visa māja
pie putras bļodas strēbt.
Līdz pat pusnaktij sēdēja
ar zvaigznes gaismu karotēs... (Briedis 1984, 47)

Dzejoļa liriskais varonis atklāj, ka pieder pie ģimenes, kura, kad zvaigznes krīt, pulcējas kopīgai maltītei, un tajā baro, stiprina sevi ne tikai ar dienišķo maizi no „putras bļodas”, bet arī ar daudz spēcinošāko garīgo jeb dievišķo barību – „ar zvaigznes gaismu karotēs”.

Vitauts Ļūdēns savu 20. gadsimta 80. gadu bērnu dzejoļu krājumu liriskajai varonei mazajai Laimai teic, ka tas, kas meža mātes pilī un tumšos silos „zemes pēdu rakstus lasīs, tas pēc zvaigžņu pēdu rakstiem prasīs”, jo cilvēka prātam neap- tveramais dabas skaistums un brīnumgudrā zemes dzīvība, gadalaiki, to maiņa, pašu radošā darbošanās un cilvēku attiecības atklāj dievišķos, jo pilnībā nesaprotamos dzīvības pretstatus un mūžīgās pastāvēšanas likumus. (Ļūdēns 1983, 3) Tieši par mūžīgās pastāvēšanas likumiem rosina domāt metafora „zvaigžņu pēdu raksti”, jo, iepazīstot, pārdzīvojot dabas ritus, kā bērns, tā arī pieaugušais allaž aizdomājas par To, kas radījis mūžīgo pasaules kārtību.

„Kas iemācījis zīrnī rāpties kokā? / Kas iemācījis sīpolu dzīt lokus? / Daba. / Daba un dārznieka rokas,” krājumā „Skrejvabole pieliek soli” saka Jānis Baltvilks un dāvā bērnam ierosmi domāt tālāk par visvisvisdižāko dārznieku, proti, par Dabu. (Baltvilks 1981, 21) Bet *Daba* taču ir viens no tiem vārdiem, kurā mēs visbiežāk implicējam arī domu atblāzmas par Dievu.

Kaut gan „Zemei pāri darīt, / cits citam melot mēs protam”, „zemeslode, brī- numš, mūs notur”, saka Māris Čaklais dzejolī „Brīnumš” grāmatā „Kocis”. (Čaklais 1984, 18) Tas, ka pasaulei ir vajadzīgi gan mūsu labie, gan sliktie un pat ļaunie darbi, ir viens no Radītāja lielākajiem noslēpumiem, kas rosina domāt un jautāt.

Kāpēc pasaule ir tāda? Šo jautājumu, protams, mēdz uzdot ne tikai bērni. Bet atšķirībā no pieaugušajiem, kuri to izsaka vairāk retoriski – kā nopūtu, kā vaidu, kā precīzākos vārdos neizsakāmu samierināšanos ar dzīves gaitu –, bērni uz jautājumu „Kāpēc pasaule ir tāda?” grib dzirdēt konkrētu atbildi. Bērniem, lai augtu, neko nelīdz nopūta, viņiem par dzīves parādībām, kas viņus uztrauc, ir nepieciešams konkrēts skaidrojums. Protams, pirmie skaidrotāji ir vecāki, audzinātāji, skolotāji. Bet tieši dzejnieki, vārda mākslas meistari, spēj atbildēt interesantāk un iespaidīgāk.

Dzejnieki, kas saglabājuši spēju saprasties ar bērnu sevī, labāk saprot arī bērnu, kas apjucis pasaules lielo jautājumu priekšā, tāpēc palīdz bērnam ne tikai labāk izprast pašu jautājumu, noformulējot to citiem, iztēli rosinošākiem vārdiem, bet ar atbildi atklāj arī kādu dzīves gudrību un to, ka pašam jautātājam jādoma tālāk. Piemēram, Ojārs Vācietis par „pasaules ūdens” gudrību stāsta tā: „Kāpēc viņam tecēt vajag, / no kā ūdens bēg? Lai tu arī tecēt mācies, tāpēc ūdens tek.” (Vācietis 1984, 10) Dievatklāsmē – citiem vārdiem, pasaules kārtības, gudrības, mūžīguma brīnuma apjauta – cieši saistīta ar svētuma izjūtu, jo svēts ir tas, kas cilvēkam ir ārkārtīgi nozīmīgs, kas cilvēku skar visdziļāk. Tieši tāpēc pieaugušie cilvēki par to bieži nemēdz runāt vai nezina, kā runāt. Bērnu dēļ ir bīstami par to nerunāt vispār un dzīvot, it kā nekā svēta, eksistenciāli ļoti nozīmīga mums vairs nebūtu. 20. gadsimta 80. gadu latviešu bērnu dzejā svētuma izjūtu pauž nedaudz dzejoļu, kas tēlo dzimteni – Latviju –, un dzejoļi, kas diezgan tiešos vārdos atgādina, ka valoda ir kā Dieva dāvana.

Izmantojot bērniem jau saprotamus pretstatus „celies debesīs / jūras dzīlēs nirsti” un „draugs / pretinieks”, ļoti emocionāli par vērtībām un svētāko no tām – piederību savai zemei – runā Ojārs Vācietis: „Šo pašu svētāko / tu neaizmirsti: / vai celies debesīs, / vai *jūras dzīlēs* nirsti, / vai draugu pulkā dali / savu prieku, / vai viens pats satiecies / ar pretinieku – / tu esi / LATVIJA!” (Vācietis 1986, 24) Šis 1982. gadā uzrakstītais Ojāra Vācieša dzejolis publicēts tikai 1985. gadā (trīs gadus pēc dzejnieka nāves, kad gaisā jau virmo Trešās atmodas nojausmas) bērnu dzejas krājumā „Sveču grāmata”.

1988. gadā – tad, kad latvieši jau vaļā acīm sapņo un atklāti prāto par Latvijas valsts atjaunošanu, veidošanu, – iznāk Jāņa Petera līdz šim vienīgais bērnu dzejas krājums „Kovārnis korī”. Kādā no grāmatas dzejoļiem, kur it kā spēlējoties dzejnieks darina dažādiem vārdiem pretvārdus, pievienojot priedēkli *ne-*, viņš ne vien atklāj, ka pasaule ir pretstatu pilna, bet lieto arī deminutīvu „Dieviņš” un tā opozīciju „Nelabais”. (Peters 1988, 24) Savukārt dzejolī „Valoda” Jānis Peters poētiskā dialogā uzsver, ka būt cilvēkam nozīmē prast savu valodu. Vairāki dzejoļi krājumā „Kovārnis korī”, tāpat kā tautasdziesmas, atkal māca teikt paldies („pateicoties slavēt, cildināt”) radītājiem – mātei un Debesīm jeb Dievam:

Paldies par maizi, māmullīt,
jums, debesīs, paldies
par saulīti, kas spoži spīd,
paldies, paldies, paldies. (Peters 1988, 28)

Atjaunotajā Latvijas valstī latviešu bērnu dzeja turpina attīstīties. Īsiem un gariem ļaužiem – tā teiktu dzejnieks Aivars Neibarts – rakstītās dzejas saturs un dziļums, latviešu valodas bagātība, izteiksmīgums, dzīvīgums, atvērtība un lokanība arvien iepriecina un pārsteidz lasītājus un klausītājus, proti, tos bērnus, kam vecāki, skolotāji dzejoļus lasa priekšā.

Latvijas valstī neviens, protams, vairs neliedz dzejniekiem brīvi paust savu reliģisko pārliecību vai piederību un tieši lietot Dieva vārdu. Arī 20. gadsimta 90. gadu un visjaunākajā latviešu bērnu dzejā vārds „Dievs” nav bieži lietots. Tas tieši tiek piesaukts tikai tradicionālos latviešu frazeoloģismos atsevišķās liriskās situācijās, piemēram, Vitauts Ļūdēns raksta: „Šai vienmēr zaļā meža lokā, / šai mūžam

dzīvā Dieva rokā / mēs paši, kaimiņi un suns, / un spoža, spoža Jāņuguns.” (Ļūdēns 1999, 21) Pārsvārā dzejnieki jaunos lasītājus uz domām par augstāko Esību paceļ, izmantojot *debess*, *gaismas* un *zvaigznes* tēlu tāpat kā 80. gadu bērnu dzejā.

Kopš dzīvojam Rietumu pasaules ritmu un vērtību rāmjos, nozīmīgākie un izšķērdīgākie gada svētki ir Ziemassvētki jeb Kristus dzimšanas svētki. Tradīcijas liek tajos rakstīt apsveikumu kartītes ar sirsnīgiem pantiem tuviniekiem, draugiem un kolēģiem. Tradīcijas liek mācīties dzejoļus, ko norunāt pie svētku eglītes, lai saņemtu dāvanas no Ziemassvētku vecīša. Tradicionāli bērnodārzos un skolās notiek Ziemassvētku sarīkojumi ar tematiski atbilstošām dziesmām un dzeju. Dzejoļi šajos svētkos ir pieprasīti visādos formātos. To visu labi zina latviešu bērnu dzejnieki. Un tāpēc ne vienā vien dzejoļu grāmatā ir iekļauti sirsnīgi, aizkustinoši un arī poētiski interesanti uzrakstīti Ziemassvētku dzejoļi par dāvanām, piparkūkām, svētku eglīti, sveču mirdzumu, sniedziņa maigumu un svētku brīnumiem, piemēram, par gaismas uzvaru pār tumsu, ko tēlo viens no Māras Cielēnas svētku dzejoļiem:

Laukuma vidū –
Zaļš karuselis.
Kāds zirgiem mugurā
Gaismiņas cēlis.

Tās griežas, sasaucas,
Priecīgi mirgo.
Stāv tumsa malā
Un netiek vairs zirgā. (Cielēna 2007, 34)

Tomēr neviens no literatūras pētnieku un lasītāju atzītākajiem bērnu dzejniekiem nav kļuvis par svētkos *lietojamo* dzejoļu dižrakstītāju. Bet arī pārsteidzošu, neparastu, neaizmirstamu dievatklāsmes tēlu pēdējās desmitgades bērnu dzejas krājumos ievietotajos Ziemassvētku dzejoļos nav daudz. Lielākoties talantīgākie un populārākie bērnu dzejnieki par šiem svētkiem raksta emocionāli apvaldīti, uzmanīgi, ar pietāti izvēloties ikvienu vārdu un tēlu. Ārkārtīgi bijīgi pret Ziemassvētku brīnumu bērnu dzejoļos izturas Jānis Baltvilks:

Dzīva
svēcītes
liesmiņa –
kā viņa
mūs silda...
mūs silda...
mūs silda...

Ar gaismu
un mīlestību
mūs pilda...
mūs pilda...
mūs pilda... (Baltvilks 1994, 47)

Svaigi tēlaini, mīluma un draisku domu caurstrāvoti Ziemassvētku dzejoļi atrodami 21. gadsimtā iznākušajos dzejoļu krājumos, kā Vitauta Ļūdēna grāmatā „Nosapņotās murrādziesmiņas”, Māras Cielēnas grāmatā „Pūču muižā mums jāpietur”, arī Ulda Ausekļa grāmatā „Ķiparri ūsās piparrus ber”:

– piparkūka, piparkūka,
kam tu Ziemassvētkos nāc?
– pipariem un ķipariem,
ķipariem un pipariem
labs lai prāts! (Auseklis 2003, 37)

Jaunās Derības Kristus dzimšanas stāsta populārās frāzes reminiscence „labs lai prāts” ietverta ne tikai Ulda Ausekļa dzejoļī. Šo reminiscenci vairākos dzejoļos izmantojusi arī dzejniece Inese Zandere. Viņas dzejoļos ar Ziemassvētku motīviem ir arī tādi dievatklāsmes tēli un liriski stāsti, kas mūsdienu bērnam liek kaut mirkli izjust, ka šajos svētkos mēs tuvināmies augstākai Esībai, un kas palīdz noticēt kaut kam vārdos netveramam un brīnumainam mūsos un pāri mums. Inese Zanderes grāmatas „Iekšīņa un ārīņa” dzejoļi izteic arī vārdos neizsakāmās bērnu garīgās vēlmes un palīdz tuvoties dvēseles brīnumam tāpat kā 20. gadsimta sākumā Jāņa Poruka, Friča Bārdas un Aspazijas dzejoļi lieliem un maziem bērniem. Dzejoļī „Ziemassvētki baltajā mājā”, kas iekļauts ciklā „Sūnu ciema zēni”, dzejniece katram bērnam dod garīgu kompasu, kas rāda, kur meklējama tā „laimība, kas svētās liesmās mirdz” (Jānis Poruks). Dzejniece stāsta: cilvēku laimība, laime ir tur, kur cilvēkiem labs prāts, kur ir padarīti darbi – „klētī smaržo labība”, „kūtī gremo lopī / bet rijā balti lini guļ / san bišu pilni stropi” – un kur laimei ir sniegā mīta taka. (Zandere 2002, 119) Tātad Dievs ir ar tiem, kas Tam sevī ieminuši taku – atvēruši dvēseli –, tiem piparkūku smarža, svecītes egles zaros un baznīcas zvani ir visjaukākā Ziemassvētku dāvana, jo tā rāda, kāds brīnums ir mūsu dzīvība un „cik lielas un augstas / ir debesis pāri man”. (Zandere 2002, 61)

Rīgas Lutera draudzes Svētdienas skolas vadītāja Elena Alondere kādā intervijā uzsver, ka vismazākie bērni atveras sarunai par Dievu, ja, darbojoties ar pūkainiem jēriņiem un lellītēm, iesaistot bērnus rotaļās ar plaukšķināšanu un pieskaršanos, skolotāji spēj radīt konkrētas sajūtas un emocijas. (Alondere 2006, 116) Savukārt vecākiem bērniem atvērties Dievam palīdzot tas, ka skolotājas ik nodarbībā pārrunā būtiskus jautājumus par lūgšanu, jo bērni, stāsta E. Alondere, „nezina un nesaprot, ko nozīmē lūgt, jo ģimenē to kopīgi nedara. Labi, ja vispār visi kopā pie galda apsēžas”. (Alondere 2006, 116)

Tātad sarunas ar Dievu un par Dievu bērniem nenāk dabiski. Arī dzejā bērns pieaugušajiem – vecākiem, skolotājiem, auklītēm – pie rokas jāieved, proti, jālasa priekšā, kopīgi jāmacās no galvas (lai izjustu, kā dzejolis balsī skan), jāpalīdz aizdomāties par atsevišķiem tēliem, poētiskām frāzēm, valodas spēlēm. Bērnam ir jāpalīdz atvērties kā dzejai, tā Dievam.

Saruna par Dievu var sākties, piemēram, ar Jāņa Baltvilka dzejoļi „Vajadzības” (krājumā „Purva burvis”, 1999). Dzejnieks, izmantojot metonīmijas „nauda”, „zelts”, „Rīga”, „spīguļi”, apgalvo, ka vilkam nav vajadzīga bagātība kā cilvēkam, ka raudai nav vajadzīga grezna dzīve kā cilvēkiem, ka sienāzim nav vajadzīgi pilsētas labumi un izklaides, bet cilvēkam nav vajadzīgi spoži nieki. Katrai radībai

Dievs devis citas ilgas, citas vērtības. Vilkam, raudai, sienāzim ir vajadzīga brīva dzīve savā vidē. Cilvēkam, par brīnumu, vairāk par visu ir vajadzīga mīlestība un mīļums. Un tā laikam ir viena no Radītāja lielākajām gudrībām:

Nevajag vilkam naudas,
Vajag meža, kur gaudot.

Nevajag raudai zelta,
Vajag upes, kur peldēt.

Nevajag sienāzim Rīgas,
Vajag pļavas, kur čīgāt.

Nevajag cilvēkam spīguļu,
Vajag mīļuma. Mīļuma. (Baltvilks 1999, 47)

Cilvēka dvēseles vajadzību noglāstīt, samīļot visu to, kas mums dots, tēlojot fantastiski poētisku situāciju, akcentē arī Māris Rungulis dzejolī „Lidojums”, kas iekļauts krājumā „Vakara pasakas”:

Manās izplestās rokās
Svilpo vējš
Mājas uz mīļās
Zemes sēž.
Es kopā ar mākoņiem
Debesīs augstās –
Ļoti gribas Zemei
Pieskarties plaukstām. (Rungulis 1991, 11)

Cilvēka dvēselei ļoti nepieciešamās emocijas – mīļumu un maigumu – kā dievišķu, noslēpumainu garīgu brīnumspēku vairākos dzejoļos tēlo arī Inese Zandere. Kādā dzejolī mazam mūsdienu viszinim mamma atbild:

Ir tāds noslēpums, kuru neviens
nezin vēl uz šīs pasaules.
Vai tu zini, cik mīļš esi man?
Un cik mīļa tev esmu es? (Zandere 2002, 57)

Imants Ziedonis izlases „Es skaitīju un nonācu pie Viena” ievadepifānijā atklāj: „Es pateicos Dievam, kas parādījās jau bērnībā man āboliņa laukā Jāņa vakarā, ciemojoties kādās lauku mājās: saule bija norietējusi, bija krēslains, lauks smaržoja, un es pilnīgi skaidri sapratu, ka šis miglaini zaļais ar sārti violeto ir Dievs. (..) Bija saule, kad braucām prom gar lauku, vairs nebija zaļās miglas, skrēja bites, un es domāju, ka arī bites no lauka ir Dievs. Mēs apstājāmies, tēvs turēja zirgu, un mēs ar mammu pārkāpām pāri grāvim: viss lauks sanēja no bitēm un vēl kādiem siltiem un saulainiem kukaiņiem. Es teicu: Dievs dūc.” (Ziedonis 1996, 8) **Latviešu dzejnieku dzejoļi bērniem ir kā sanošs āboliņa lauks, un Dievam šajā laukā vistuvāk var pietiek valodas tēlā – latviešu valodā.** Ojāra Vācieša, Jāņa Baltvilka, Aivara Neibarta, Māra Čaklā, Pētera Brūvera, Leona Brieža, Vitauta Ļūdēna, Ulda

Ausekļa, Māra Runguļa, Māras Cielēnas un Ineses Zanderes dzejoļos bērni var mācīties, bagātināt savu valodu un sajūst tās kārtību un to, ka tā ir lokana, ka tā ir dzīva, ka to var pakutināt un ka arī tajā skan un darbojas brīnumains, Dieva dots garīgs spēks, „kam aiz malas nav vēl mala”. Uldis Auseklis par to raksta:

kas tas ir –
kas uz tava mēles gala
visiem labiem savu
sudrabiņu dala?

kas tas ir –
kam aiz malas nav vēl mala,
pieder visas salas
pieder visas alas?

kas tas ir –
laiks ko mala, nesamala,
lēkā, raud un smejas
tev uz mēles gala

kas tas ir? kas tas ir?
Dievs to zina, un Dievs to min,
tu to zini, tu to mini,
tā ir viņa, tā ir viņa –
mīļā labā

VALODIŅA (Auseklis 2003, 41)

Jo bagātāka ir cilvēka pieredze, jo plašāks materiāls ir iztēles rīcībā. Latviešu bērnu dzejnieki, manuprāt, ļoti labi apzinās, ka bērniem raksturīgā konkrētā domāšana, trūcīgā dzīves pieredze un nelielais vārdu krājums nav vēl gatavi dzīvesmagu, sarežģītu, reliģijas un kultūras vēsturē, filozofijā dziļi sakņotu tēlu, simbolu, reminiscenču, tradicionālu frāžu radošai uztverei, izpratnei un izjūtai. Tāpēc dzejnieki arī samērā maz runā par reliģiskām tēmām, tas ir, par tēmām, kas atklāj dievišķo un Dievu. Daudzos jo daudzos dzejoļos var just autora paša ticību Dievam un pāri visam starojošu dievišķu mīlestību pret valodu, dabu, cilvēkiem un dzīves daudzkrāsainību. Jānis Baltvilks „Laimīga cilvēka dzīvesstāstā” tieši to atzīst: „Ko es vēlos? Uzrakstīt dažas grāmatas, no kurām strāvotu mīlestība, ar kuru Dievs mani ir apveltījis.” (Baltvilks 1997, 28)

„Grāmatas, no kurām strāvotu mīlestība,” – tā, manuprāt, ir bērniem adresētās (var arī teikt, reliģiski audzinošās) literatūras, garīgās literatūras nozīmīgākā vērtība. Iejūtīgi audzināt, iedvesmot, atvērt pasaules dailei, sagatavot radošai un garīgai dzīves uztverei – tā varētu raksturot bērnu dzejas misiju. Un, to īstenodama, mūsdienu latviešu bērnu dzeja palīdz un palīdzēs iztēloties, aizdomāties par Dievu kā visdziļāko būtņi, kas iecerējusi pilnīgu – brīnumgudri iekārtotu un izdaiļotu – pasauli, kurā viss dzīvais ir cits no cita atkarīgs un kurā cilvēkam dots iepazīt ļoti bagātu emociju gammu.

LITERATŪRA

- Alondere E. (2006) *Svētdienas skola (saruna ar E. A. Gadagrāmatā)*. Rīga: Rīgas Lutera draudze.
- Auseklis U. (2003) *Ķiparri ūsās piparrus ber*. Rīga: Garā Pupa.
- Baltvilks J. (1981) *Skrejvabole pieliek soli*. Rīga: Liesma.
- Baltvilks J. (1994) *Sīksolīte un lamzaks*. Rīga: Zīlīte.
- Baltvilks J. (1997) *Laimīga cilvēka dzīvesstāsts un 33 dzejoļi*. Rīga: Likteņstāsti.
- Baltvilks J. (1999) *Purva burvis*. Rīga: Zālais Circenis.
- Briedis L. (1984) *Kamēr gliemeža nebija mājās*. Rīga: Liesma.
- Cielēna M. (2007) *Pūčumuižā mums jāpietur*. Rīga: Lietusdārzs.
- Čaklais M. (1984) *Ķocis*. Rīga: Liesma.
- Karulis K. (1992) *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 1. sēj. Rīga: Avots.
- Leitāne I. (2008) Raiņa reliģijas studijas laikmeta kontekstā un to transformācijas literārajos tēlos, īpaši „Jāzepā un viņa brāļos” un „Radāmajās domās”. *Latvijas Universitātes Raksti*. 732. sēj. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
- Ļūdēns V. (1983) *Laimiņas valoda*. Rīga: Liesma.
- Ļūdēns V. (1999) *Trešais susuriņš*. Rīga: Enigma.
- Peters J. (1988) *Kovārnis korī*. Rīga: Liesma.
- Rubenis J. (1998) Tiesības šeit būt. *Diena*, 21.12.2007.
- Rungulis M. (1991) *Vakara pasakas*. Rīga: Sprīdītis.
- Vācietis O. (1984) *Astoņi kustoņi*. Rīga: Liesma.
- Vācietis O. (1986) *Sveču grāmata*. Rīga: Liesma.
- Zandere I. (2002) *Iekšīņa un ārīņa*. Rīga: Preses Nams.
- Ziedonis I. (1996) *Es skaitīju un nonācu pie Viena*. Rīga: Svētdienas Rīts.

Summary

Since the 1970 Latvian children's poetry has experienced enormous flourishing and development, thus supporting children's ethical and moral upbringing and developing creative and cognitive linguistic abilities in children.

During the Soviet occupation, Latvian children's literature could not be part of the spiritual, in other words, religious upbringing of children was prohibited by the Soviet ideology. The article discusses the most active and talented authors of children's poetry – Vitauts Ļūdēns, Ojārs Vācietis, Jānis Baltvilks, Māris Rungulis, Aivars Neibarts, Uldis Auseklis, Māra Cielēna, and Inese Zandere in the 1970s and 1980s. The author of the article inspects the images which evoke the young reader to see and sense the divine and indirectly start a conversation about God and Christian values. The Latvian society started speaking freely about God already during the Third National Awakening, celebrating Christian church holidays, and continued doing so during the first years of the new Latvian state. Quite a lot of artistically interesting Christmas poems, some Easter poems appeared in children's poetry during the 90s of the 20th century. However, the number of poems that are an asset to the so-called spiritual literature for young readers is quite small; i.e., Latvian children's poetry speaks very little about God and the divine, just as it was the case in the 70s and 80s of the 20th century.

Keywords: *contemporary Latvian children's poetry, God, motifs of religious celebration, images of divine afflatus.*

Cilvēka attieksme pret Dievu un kristietiskie motīvi jaunākajā lietuviešu un latviešu dzejā *Relationship between Human and God and Christian Motifs in Recent Lithuanian and Latvian Poetry*

Inga Stepukoniene

Kauņas Vītauta Dižā universitāte
Humanitāro zinātņu fakultāte
Donelaiša iela 58, Kauņa, LT-44248
E-pasts: vaiinga@yahoo.com

Rakstā aplūkota cilvēka attieksme pret Dievu un kristietisko motīvu izpausme jaunākajā lietuviešu un latviešu dzejā, diezgan spilgta kristietisko motīvu atjaunošanās lietuviešu dzejā kā pretstats topošai negatīvisma estētikai, ar kuru dzejā ienāk līdz šim tajā nebijušais Dieva noliegums; kristietisko simbolu un motīvu interpretācija mūsdienu lietuviešu un latviešu dzejā dažreiz kļūst par rotaļīgās spēles konstruēšanas un vienu no postmodernisma kolāžas elementiem, savijas ar Austrumu reliģijas zīmēm un motīviem. Šajā ziņā lietuviešu un latviešu dzejas tendences ir diezgan tuvas.

Atslēgvārdi: attieksme pret Dievu, kristietiskie motīvi, negatīvisma estētika.

Lietuviešu dzejas attiecības ar kristietisko reliģiju un pasaules uztveri, dzejas subjekta reliģiskās pašapziņas problēma ir acīmredzama jau no lietuviešu rakstniecības sākuma: M. Mažvīda pirmā lietuviešu grāmatā tiek apspriesta gan grāmatas kultūras, gan reliģijas problēma; vecās rakstības veidotāji – gan K. Donelaitis, kas cilvēku un pasauli izskaidro kā nesaraujamu reliģijas un kultūras pirmsākumu, gan izcilākie 19. gs. lietuviešu dzejnieki – Antans Strazds (*Antanas Strazdas*), Antans Baranauskas (*Antanas Baranauskas*), Antans Vienažindis (*Antanas Vienažindys*), Jons Mačulis-Maironis (*Jonas Mačiulis-Maironis*) – bija katoļu mācītāji, kuri savā daiļradē iekļāva kristietiskās kultūras vērtības. Šāds dzejas motīvs lietuviešu dzejā it sevišķi nostiprinājās 20. gs. pirmajā pusē ar neoromantisma daiļrades uzplaukumu: J. Aisča, B. Brazdžona, A. Miškiņa darbiem. Kristietiskais pasaules redzējums ieguva dziļumu un kļuva par svarīgu dimensiju, ideju un priekšstatu avotu visā 20. gs. Lietuvas dzejā. Latviešu literatūrā, kuru spilgti ietekmējusi protestantu reliģija un kultūra, redzama mazliet citāda eksistenciāla daiļrades pašizziņa un izturēšanās: tajā manāms sekulārāks personības viedoklis par pasauli, tā ir mazāk bagāta, kā arī brīvāka evaņģēlisku motīvu interpretācijai un priekšstatu atspoguļošanai. Šajā darbā centīsimies atklāt, kāda ir cilvēka attieksme pret Dievu mūsdienu lietuviešu un latviešu literatūrā, kādas kristietiskās reliģijas idejas tiek lietotas un ir svarīgas ģenētiski radniecīgajās literatūrās.

Tāpat kā agrāko periodu literatūrā, arī jaunajā lietuviešu dzejā ir acīmredzamas īpašas dzejnieku attiecības ar transcendenci, ar Dievu un ir kristietisku motīvu

dažādība. Varbūt visspilgtākā saistība ar kristietisko moralitāti mūsdienu lietuviešu dzejā redzama **Egles Perednītes** daiļradē. Viņas krājumā „**Tumšā uguns**“ (*Tamsoj ugnis*, 1999) saskatāma pilnīga norobežošanās no tā, kas ir niecīgs un ikdienišķs, pārejošs, dzejniece cenšas atrast to, kas ir mūžīgs, kas izgaismo un paceļ. Jau pirmie viņas dzejas krājumi neapšaubāmi liecina par to, ka Lietuvā, kas ir atbrīvojusies no padomju ideoloģijas, atkal sāk veidoties jaunā kristietiskā intelīgences ar jaunu morālistisku imperatīvu, kas mazina demoralizāciju. Mūsdienu lietuviešu dzejā atgriežas Dievs, ticība un prieks, blakus nihilistiskai pasaules uztverei rodas harmonija, miers, patstāvīgums un patiesas cilvēku savstarpējās attiecības.

E. Perednīte ir īpaši savdabīga dzejniece lietuviešu literatūrā: rakstīt viņa sāka diezgan agrā vecumā, vēl mācoties vidusskolā, un, uzsākot studijas universitātē, jau izdeva savu dzejas grāmatu. Dzejniece ar ātri noformējušos stilu, poētiku, īpatnēju valodas manieri rada izbrīnu ar savu radīšanas gara saliedētību, filozofisku pacilātību, stoicisku sevis kontrolēšanu, savaldītām emocijām, lakoniskumu un askētiskumu. Viņas personībai raksturīga dziļa reliģijas un teoloģijas interese (beigusi teoloģijas studijas), un viņas dzejā ir bezgala daudz zīmīgu reliģijas izjūtu, vēlme izteikt savas attiecības ar Dievu, vajadzība maksimālistiski nostāties gaismas spēka un mīlas pusē. No šejienes izriet viņas vēlmes noskaidrot savu vietu zem saules, saprast savu laiku, atrast savu sakaru ar cilvēku, debesīm, mīļoto.

Viņas dzejas pamatā ir Dieva jautājums. Viņai Dievs – pasaules noslēpums, un attiecības ar Viņu var būt skaidrojamas kā saikne ar Viņpusēju esamību, kuru vajag izdzīvot ikkatram cilvēkam. Būtiska dzejnieces esamības problēmas ass nāk no Ticības, mīlas un ciešanu problemātikas. Dievs viņai ir dzīvības jautājums, kas saistās ar Visuma organiskumu, ir cilvēka vidus harmonijas idejas nosacījums. Autore jūt un izdzīvo patiesu Dieva esamību, kura iznīcina jebkādas pasaules svešuma izjūtas, un *nekas vairs nepaliek / tikai mīlēt* //.¹ Tas ir lielākais dzīves brīnums, kurš neļauj vairs būt nelaimīgam. Tāpēc šī dzejas pasaule – pietiekoši stabila un viengabalaina, virzīta uz konsolidējošu esamības pamatu: koncentrētību, atbildīgumu, pienākumu, harmonizējošu domāšanu. No atvērsšanās Dievam rodas uzticēšanās pašai dzīvei (*Nevajag baidīties nevajag // jo mīli jo kausē jo sargā // Tici tici tici // un saudzē saudzē saudzē*), stoiciskā izturēšanās (*Nāc liktenīgā stunda – // Sagatavojos tev kā vēl nekad*).² Perednītes dzejā dzirkstošo dramatiskuma vilni, kurš rodas no mūžīgās un laicīgās realitātes krustošanās, vienmēr pārvar ticības pacietība, meditācija un lūgšana. Radīšana dzejnieces sapratnē ir kā ziedošanās Dievam; visās viņas grāmatās ir saruna ar Dievu, ar cilvēcisku izbrīnu jautājot par Dieva klātbūtni vai ar jautājumiem to pierādot, kā arī – lūgšanu situācijas, kas harmonizē subjekta un pasaules attiecības, lūdzošas uzrunas Dievam ar augstajai pasaulei un stilam atbilstošiem epitetiem (*Ak mans Dievs // Miers atgriezies // Ak mana saule // Gaisma svēta* //).³ Dzejoļos redzami kristietībai raksturīgi taisnības, morāles meklējumi; galvenā dzejas ideja – esamības vienības, labsirdības un mīlas apoteoze (*Ikkatru skatienu es / sev ceļus atrodu / ikkatru uzrunu / Apķeru pasauli // Un par ikvienu /*

¹ Perednītē E. (1999) *Tamsoj ugnis*, 12. lpp. I. Stepukoniēnes tulkojums.

² Turpat, 14. lpp.

³ Turpat, 23. lpp.

*Mazu labu cilvēku / saku paldies, Visaugstākais //*⁴ *Ne vienu soli, vārdu bez Tevis, Valdniek, ne vienu. Kā mierinātājs labs – esi. Kā ziedošā puķe – esi. Dvēsele zina vairāk nekā ķermenis: tikai cilvēks, tikai cilvēks...*)⁵ Kā tas ir raksturīgs Evaņģēlijam, dzīve bieži izjūtama kā brīnums, bet savs laiks – „*netautāms*“, „*savāds*“; pasaule dzejnieces dzejā tiek sakralizēta, nevis psihologizēta. Tā saprotama pat jaunības mīlestība: intīmu lietu dzejniece pilnībā neatklāj, bet izsaka kristietiskajā esamības kontekstā (*Jau labāk man pastāsti // kā tev gāja debesīs / mīļotais*).⁶ Poētiskā prozā uzrakstītajos veltījumos Tēvam, Draugam, pazīstamiem un tuvākajiem kopējā pieredze un konkrētas lietas tiek vērstas uz vispārīgumu kā visa apņemošo sakarīgumu, tā mēģinot apspriest jautājumus: kas mēs esam šajā zemē, kāds ir mūsu uzdevums, ko atstājam šajā pasaulē.

Latviešu dzejā spilgtas kristietiskās pasaules zīmes ieraugāmas latgaliešu dzejnieces **Annas Rancānes** daiļradē. Viņas dzejas pasaules uztveri neapšaubāmi ietekmēja katoliskās Latgales reģiona apkārtnē un tās tradīcijas. A. Rancānes daiļradei, kurā viena no svarīgākajām tēmām ir tauta, viņas dramatiskais liktenis, raksturīgas ne tikai ārējās ticības zīmes (vārsmotās lūgšanas, psalmu formas, vārsmotā atzīšanās, reliģiskā Bībeles simbolika), bet arī spilgtā vajadzība balstīties uz ticības patiesību un baznīcas autoritāti. Dzejnieces attiecības ar Dievu balstās ne tikai uz personības centieniem celt sevi, bet arī sniežas pretī debesīm, lai tā glābtu viņas mazo tautu no ļaunuma; Dievs, tēvija un cilvēks – svarīgākie dzejnieces dzejas punkti. Dieva meklēšana saistās ar augstajiem ideāliem, jēdzīgu cilvēka esamību, Dieva dotās eksistences sargāšanu, bet, galvenais, ar iespēju glābt tautas dvēseli un kultūru, celt no jauna tautu, kas pieredzējusi traģēdiju (*radi, mans kungs Dievs, vēl vienu Manteifeli! // Vēl vienu Laiko grōmotu / caur draudiem un aizliegumiem*).⁷ Rancānei ir raksturīgi pacilājoši Dieva adorācijas motīvi, parādās arī dzejolis-religiskā dziesma, kas ir gan patstāvīgs, gan kanonizēts un pauž kopīgu sabiedrības viedokli. Dzejolī tiek apraudāta savas tautas traģēdija:

Tā ir raudu dziesma un paliks par raudu dziesmu,
kamēr vien atbalsis klīdīs pa tukšām un pamestām sētām,
zemē šai vienīgajā,
kur mūsu tautai ziedēt un palikt.

Tā ir raudu dziesma un paliks par raudu dziesmu
par brāļiem, svešumā raktiem,
par nedzemdētiem bērniem,
par nakti pirms Māras dienas, līdz asinīm
sakostām lūpām.

⁴ Perednyte E. (1999) *Tamsoj ugnis*, 24. lpp.

⁵ Turpat. 24. lpp.

⁶ Turpat, 25. lpp.

⁷ Rancāne A. *Advente*, 9. lpp.

Tā ir raudu dziesma un paliks par raudu dziesmu,
 Par Daugavu sakropļoto, par Lielupi, Gauju un Ventu
 par aizartiem ceļiem uz mājām
 un dvēselēm saindētām.

(„Psalms”)⁸

Zaudētas, sagrautas dzimtenes izskats savijas ar lūgšanu, sāpīgu indivīda vientulības sajūtu pavada reliģiskā izjūta un garīgais mērķtiecīgums virzienā uz Dievu, kura mīlestība saprotama kā galvenais sakars starp cilvēkiem. Dzejniece atceras Mariju Magdalēnu, kura aiziet no Latvijas zemes, Jēzu sinagogā. Reliģiskie motīvi viņas daiļradē cieši saliedēti ar citiem tematiem – ar izsūtīšanu uz Sibīriju, pēckara kaujām, ar brāļiem, kas ir pārtautojušies, ar tautiešiem, kam zudusi savas dzimtās zemes mīlestība un kas zaudējuši dzimto valodu. Lūgšana stiprina dvēseli tiem, kas iet Golgātas ceļus, lūgšanu vārdus viņa velta tiem, kas atšķirti no dzimtenes, iekalti važās Sibīrijas aukstumā. Bībeles citāti ir daudzu dzejoļu moto, Bībeles salīdzinājumus viņa attiecina uz cilvēku un pasauli, ar tiem skaidro tautas traģēdiju (*Bēdas tiem, kas izdod netaisnus un viltīgus likumus (...) lai grozītu tiesu nabagiem un laupītu tiesības manas tautas cietējiem, izmantojot atraitnes un izvazājot bāreņu mantu!*; Jes., X, 1., 2.)⁹ 20. gs. 60., 70., 80. gadu lietuviešu un latviešu dzeja balstās uz vēsturi, valodu, folkloru, mitopoētiku kā iespēju modināt nacionālo pašapziņu; A. Rancānes daiļrade tautai piedāvā kristietisku tikumisku ceļu, izceldama katoļticības, katoļu Baznīcas autoritāti. Tāda izpratne dzejnieces daiļradē diezgan tuva lietuviešu dzejnieka B. Brazdžona dzejai.

Mūsdienu lietuviešu dzejai raksturīga tendence pasaules norises attēlot pēc klasiskās labā un sliktā sadursmes shēmas; viena no solidakajām dzejas izlasēm mūsdienu lietuviešu dzejā ir **Gražīnas Cieškaites „Aiz dabas klejojošā gaisma”** (*Antgamtēja klajojanti ugnis*, 2002). Šī dzeja it kā „nereagē uz mūsdienu Lietuvas dzejas kontekstu, tajā nav ne sadzīves, ne tagad populāro ikdienības estētikas meklējumu, tajā gandrīz nevar just nekādu konkrētu vēstures laiku, ikdienību vai dzīva cilvēka pēdas”. (Mitaite, 2) Kā teikusi literatūras pētniece, dzejniecei raksturīga intelektuālā domāšana, kosmiskas peizāžas, mistiskie, sirreālie Visuma un zemiskās pasaules redzējumi; dzejoļu konstrukcija ir ar izteiktu pretstatu sistēmu, tiem raksturīga īpaši svinīga intonācija. Pasaules kopums atveras kā metafiziskā Labā un Ļaunā cīņā: Dieva un Sātana, Melnā un Baltā dēmona, svētku un grēku cīņā. Eksistences pamatā ir cilvēka esamības traģiskuma, vainas, pagrimuma un viņa dievišķuma temati. Akcentējama doma, ka mūsdienās Dievs ir vīlies par visu (to tekstos simbolizē lietuviešu dzejnieka Mačerna nāve); gaismas spēka uzvaras dzejnieces daiļradē maz – stiprāks ir tumsas pirmsākuma spēks. Īpaši svarīgi tas, ka „dzejnieces attiecības ar kristietisko Dievu nav kanoniskas: viņas dzejā ir gan Dievs, gan dievi, gan Buda vai Maja, viņas māte, gan rinda citu Dievu saduras ar mitoloģiskajiem personāžiem“, bet pats subjekts nereti aptver sevi kā pārāku par Dievu vai tam gandrīz līdzinās (Mitaite, 2) (*Visuma dibenā – šeit, kur saule neatrod ceļu, – / Es esmu starp zvaigznēm līdz baltajām puķu ugunīm, // Meditēju dzīvību*

⁸ Rancāne A. *Advente*, 14. lpp.

⁹ Turpat, 19. lpp.

un lūgšanu viņai klusi skaitu, / Savu elpu ganu, bet caur ķermeni ēnu saņemu. / Nekad nezaudēšu es dvēseles ziedēšanu, jo / Dievs mīļ cilvēkos manas pēdās, meklē mani.)¹⁰

Tas nozīmē, ka kristietīgā reliģijas tradīcija nedominē dzejnieces poētiskajā pasaulē; kļūst spilgta kristietisko un Austrumu reliģiju līdzaspastāvēšana, koeksistence – tā mūsdienu dzeja it kā atgriežas pie tās pieredzes, kura 20. gs. pirmajā pusē raksturīga dzejnieku modernistu domāšanai.

Austrumu reliģiju motīvi un simboli raksturīgi arī cita lietuviešu dzejnieka – **Donalds Kajoka** – daiļradei. Tajā iederas pasaules priekšlaicīgums, iluzioniskums, sarunas par neko, kas raksturīgas postmodernai domāšanai un demonstrē dzejiski iespaidīgu fizisku un garīgu tukšumu, ar kuru dzejā iesakņojas negatīvisma estētika. Un kopumā – atklājot paaudzes dzejai būtiskus harmonijas meklējumus, meditācijas, sakarus ar Dievu. Grāmatā „**Karavadonis noguris uzvarēt**” (*Karvedys pavargo nugalēti*, 2005) tiek demonstrēta piederība Dievam, pasvītrotot, ka pasaule vienmēr ir Viņa brīnums. Dzejnieks, citējot Eiropas religiskos domātājus, mēģina pierādīt Dieva eksistenci (citē Svēto Augustīnu, Anzelm, Akvīnas Tomu, Dekartu, Kantu). Dzejolis reizēm formulējams kā dialogs ar Dievu, lūgšanu vārdu atkārtojumi (*Ticu tev / Kungs, bet mīlu vairāk kā ticu*);¹¹ dzejoļos rotaļīgi transformēti bībeliskie notikumi, parādītas rotaļīgas attiecības ar svēto pasauli (Dievs parādās kā velns, atjāj kā kaila sieviete). Daudzi dzejoļi ir kā apziņas strauti, kuros atdzimst pārfrāzējamas bībeliskas patiesības (gleznās svētais gaidīja un rīja uz baznīcu aizejošus eņģeļus). Lirikas subjekts – sarežģīta, satraukta un bezcerīga būtne, no kuras lūpām reizēm var izdzirdēt sarkastiskus un ironiskus strīdus ar Dievu par divkosīga cilvēka iedzimtiem vai dzīves gaitā izdarītiem grēkiem. Dzejoļos dominē impulsīvi, spontāni domu pārtraukumi, individuāls fragmentārisms. Dzejnieks arī spēlējas ar austrumu reliģiskajiem motīviem, simboliem un attēliem, kuri diezgan bieži ielaužas viņa postmodernajā kolāžā: (*viņš sapņo tauriņu vai taurenis tomēr / vēl sapņoja, ka viņš Zhuangzi?*).¹² G. Cieškaites un D. Kajoka dzeja – tā ir būtiska lietuviešu mūsdienu dzejas zīme: kristietības tradīcija tajā ir reflektēta dziļāk, bet Austrumu motīvi atstāti par poētiska fona, spēles, tēlu un vārdiskas ekspresijas vai stila eksotikas elementiem.

Citāda pasaules uztvere vērojama latviešu dzejā: **Roberta Mūka** dzejas pasaules uzskats reprezentē dzīvu eksistenciālo mērķi cieši savienot Rietumu un Austrumu reliģijas, meklēt dziļumu viņu dialogā un idejiskās kopības, apspriežot cilvēka eksistences un garīgās dzīves tēmas, ontologisko cilvēka jautājumu, kurš nav atdalāms no Dieva jautājuma. Šajā dzejā izpaužas moderna lietas izpratne: no vienas puses, paliek svarīga Dieva nozīme (Viņš sargā un saudzē), no otras puses, īpaši kļūst svarīgs cilvēks atkarībā no tā, cik viņš ir aktīvs sakarā ar Dievu un pasauli. Savā daiļradē dzejnieks vienmēr sniedzas pēc harmoniskas ārējās pasaules, lai cilvēks varētu tajā dzīvot pilnvērtīgu dzīvi. R. Mūks neapspriež reliģiskās formulas, vienas vai citas teoloģiskās dogmas, kuras ir prāta produkts, bet meklē

¹⁰ Cieškaitē G. *Antgamtēja klajojanti šviesa*, 146. lpp.

¹¹ Kajokas. *Karvedys pavargo nugalēti*, 48. lpp.

¹² Turpat, 33. lpp.

dievišķās dzirksteles cilvēka dvēselē, viņa dvēseles dziļumu, lai viņš varētu saprast dievišķo esamību „tur augšā”. Tas ir esamības princips, kurš saista visas reliģijas. Šī dievišķā dzirksts arī ļauj cilvēkam dzīvot un rīkoties pēc Dieva prasībām. Cits svarīgs aspekts – dabisks pasaules esamības atšķirīgums, tās sadalīšanās baltajā un melnajā. Pēc dzejnieka uzskata, Rietumu pasaule virzās tikai uz to, kas „augsts” – uz „progresu”, dažādu nokrāsu „izcelšanās, augšanas” utopijām; tāda ticība uz nepārtrauktu „pilnveidošanos” top par īsto Rietumu cilvēka reliģiju, kuru praktizēdams viņš patstāvīgi attālinās no sava dievišķā pirmsākuma. Tadēļ dzejnieks kā esamības pamatu akcentē *mazumu, mikrokosmu* – minimālu elementu, kurā atrodas/slēpjas pasaule: tāds viņam ir ikviens cilvēks un apkārtējās detaļas, priekšmeti – visos tajos R. Mūks saskata tik patiesu sakrālumu un īpašu dievišķu parādību. Sakrāla, piepildīta ar Dieva jēgu viņam ir visa pasaule:

Pēc kaut kā cēla, nezināma...

Muļķības.

Dzer medu no dienu pīšļiem.

No nakšu tumsas,

No sapņiem tizliem.

Iejūdzies mirkļu ritmā,

Smaržu un smaku receklī,

Un tu būsi

Reizē debesīs un peklē.

Nemeklē neko.

Viss ir tepat,

Un tu pats – visur un nekur –

Apburts no vēju šalkām, –

Vien iraidības vīnu

Malkojot.

(Pēc kaut kā cēla, nezināma...)¹³

Dzejnieka paradīzes apzināšanās esot nevis kaut kur nezināmajā, bet tepat „deguna galā“, „upes piekrastē“, „ezera salā“, debesu un elles pretstats izpaužas cilvēka iekšienē. Citādi sakot, nav liela Dieva, ir mazi cilvēki – ir vienlīdzīgi cilvēki un Dieva žesti. Pasauli harmonizēt var rāma cilvēka soļu lēnums: *Ej lēnam – soli pa solim. / It kā tu ietu, nekur neiedams, / It kā tavā gaitā atbalsotos / Mūžības ritmi.*¹⁴ Harmonija ar apkārtni, pamatkategorijas – Māte Daba, Debesu Tēvs – svarīgākie Mūka dzejas esamības parametri. Cilvēks apstājies, acumirkli ieklausījies sevī un var sajusties patiesās esamības mājās, saistīties ar Mūžību un nostabilizēties, dot jēgu savai pastāvēšanai – tad *vairāk nevajadzēs Imanuelu Kantu.*¹⁵ Kristietiski

¹³ Mūks R. *Apaļais cilvēks – Dieva kopija*, 131. lpp.

¹⁴ Turpat, 135. lpp.

¹⁵ Turpat, 138. lpp.

Bībeles stāsti, simboli, tēli Mūka dzejā nereti atduras sarkastiskā, ironiskā kontekstā, saistās ar sekulāro dzejas slāni (*Parādīzes čūska / Bij' tikpat smuka kā Ieva. / Tā kā Ādams nezināja, / Kura ir viņa sieva.*);¹⁶ dzejniekam galvenā ir visdziļākā cilvēka esamības dimensija, garīgais viņa centrs kā svarīgākā reliģijas jēgas izspausme. Mūks atsakās no jebkādas kanoniskas kristietības izpratnes: Sv. Jaunava Marija iegūst baltu Māras iezīmes (tās matos putni dēj olas un kūko dzeguzes, viņa ir sieviešu un govju aizbildne). Dievs attēlots kā stiprinieks, arot latviešu laukus. Dzejnieks atsakās no jebkāda kristietiskā rituālisma, reliģijas sakrāluma; cilvēka pamata dekrēts – *Meklē mieru nemierā, / Klusumu skaņu jūklī. / Triumfu sakāvē. / Dzīvi nāvē. // Karmas likums nav nežēlīgs. / Tā ir simfonija bez diriģenta, – / Pēc notīm, kas iegravētas / Debesu papirusos / Un mūsos. / Ir tikai spēle.*¹⁷ Eksistenciālie laimes, laika, pagātnes, nākotnes, nāves jautājumi viņa dzejā ir dzīves mīkla, kuru risina ikkatrs cilvēks savā dzīves ciklā.

Pārdomu spontanitāte, cilvēka un Dieva attiecību interpretāciju daudzums, to attiecību brīvība, dažādi reliģiski motīvi parādās intensīvi rakstošo dzejnieku – Aida Marčena, Sigita Parulka, Eūģenija Ališankas – dzejoļos. Lietuviešu dzejā pašlaik nostiprinās negatīvisma estētika, ar kuru tajā ielaužas arī jaunas pasaules esamības interpretācija, iezīmējas jaunas subjekta attiecības ar Dievu, ar reliģiski kristietisko kontekstu. Daudzi dzejnieki ignorē lietuviešu kultūrā tradicionālo Dieva meklēšanu, „pareizās” attiecības ar Dievu un demonstrē brīvas, dažreiz ekstravagantas, pat avantūriskas attiecības ar kristietiski reliģisko kultūru. Destruktīvā pasaules aina tiek veidota ar jaunās valodas, sarkasma un groteskas palīdzību, drastiskām reliģijas un kultūras diskursa parafrāzēm, ar stilistisko metonīmiu. Šajā stilistiski polifoniskajā laukā nereti atklājas arī ilgās un nostalgijas intonācijas – ar tādiem pretstatiem atklājas idejiska vēlme demitoloģizēt realitāti. Kā ievērojusi D. Jakaitē, **A. Marčens** dzejā konstruē modernu pasauli, kur aktuāla kļūst klusuma estētika: klusums šeit izejas kā citas, ideālas pasaules nojausma, kā iespēja saplūst ar kristietisko transcendenci, gara apgaismošanās iespēja desakralizētajā mūsdienų pasaulē. Dzejniekam cilvēka attiecības ar kristietisko Dievu ir īpaši svarīgas; dzejoļos šie konteksti atspoguļo gaismas un skaidras nākotnes simboliku. Atklājas plaša un savdabīga, nereti arī rotaļīga kristietiskās tradīcijas interpretācija: eņģelis kā viens no spilgtākajiem šīs tradīcijas simboliem kļūst par krājuma „Eņģelis” (*Angelas*) pamatmotīvu, pretstatu pasaules destrukcijai, *sacrum* pasaules simbolu.

E. Kelmicka dzejā atspoguļojot kritisko pieredzi, poētiski tiek izteikts „svētuma fenomens”; šajā gadījumā nozīmīga top Sv. Augustīna laika garīgā izpratne, no atmiņas nākošā kultūras, reliģijas un personīgā pieredze: tiek radīts Viļņas mīts, daudzas subjekta un bībeliskās telpas paralēles, bībeliskās, īpaši Senā Testamenta, alūzijas (Jēkaba cīņa ar eņģeli), kuras atklāj garīgo „tagadnes” Viļņas ainu, poētiski suģestējoši tiek implicēta arī liriskā subjekta – mūžīgā ceļotāja – identitāte. (Jakaitē, 1) Pēc Jakaites domām, stilistiski šai daiļradei ir tuva vecākās paaudzes dzejnieka **S. Gedas** dzeja, „kurā transcendencijas izteikšanai tiek izmantota rituālās runas (reliģisko himnu, lūgšanu, pāturu, buramvārdu, apvārdošanas) stilistika” (Jakaitē, 1);

¹⁶ Mūks R. *Apalāis cilvēks – Dieva kopija*, 141. lpp.

¹⁷ Turpat, 187. lpp.

robežas tiek pārkāptas, sasaistot *sacrum* un *profanum* sfēras: „blakus Bībeles svētajiem nostādot noziedzniekus, „nolādētus” māksliniekus – lietuviešu dzejnieku Strazdu, Višteli, mūziķi Čurļoni, kuri tiecās ieraudzīt augstāku cilvēcisko gaismu, lietuviešu tautas cilvēkus – uzdzīvotājus, brunču medniekus, zākātājus. Tādā veidā tiek atklāta apgrieztā esamības puse, pacelta apakša, metaforiski atslēgtas klosteru, cietumu, trako namu, piršu, bunkuru atslēgas – tiek veikli parādīta Lietuvas vēsture un tagadne („Strazdiņš par ačgārno baznīcu”, „Dziesma par ačgārņajām kāzām”)”. (Jakaite, 1) Dzejnieks vienmēr provocē *sacrum* un *profanum* krustošanos: lūgšana tiek sapludināta ar dēmona sapņiem, kristietības reālības ar barbarismiem, sakrālā runa ar strīdiem un vulgāras runas intonācijām. Tā ir poētiskā spēle, kura izdzēš smieklus un raudus, traģēdijas un komēdijas robežas. Latviešu dzejā šai virzienā iet **Ronalds Briedis** („Karaoke”, 2008): mūsdienu esamības karnevālā griežas viens otru nodevuši brāļi, apcietinātie, karaļi un princeses, Nūtons, Nostradams, Hamlets, Salome, Darvins, latviešu senči un Jēzus Kristus. Karnevālistikums, rotaļība un komisms top par pamatelementiem tādām pasaules skatījumam: Darvins pliķšķina pa Nūtona kailo galvu; vecmāmiņas krīt pie altāra, draudze smejas, bet Jēzus Kristus ņirgājas par svētbildēm un rāda ar pirkstu. Bīskaps šķirsta Bībeli ar Dieva autogrāfu (*Lec ērģelnieks pa pedāļiem un meklē kur ir bremzes / No paša Kunga izzobots klērs labo lūgšanas tekstu / Bij agrāk mīlestība Dievs – bet nu to sauc par seksu / Ar vīģes lapu piesedzies mūk Ādams līdz bardiem / Ja esi krupi norijis – var skūpstīt arī vārdi.*)¹⁸ Bībeles situācijas (pasaules plūdi, Poncija Pilāta rokas), parodētie svēto stāsti rekonstruē mūsdienu pasaules destruktīvumu un garīgo pagrimumu (Jaunava Marija izdara abortu). Tajā pašā laikā ārējā kapitālisma, komerciālā dzīvesveida ienākšana agrākajā garīgās pasaules teritorijā, divu atšķirīgu kultūru pretstats (*Svētais vakarēdiens / Kristīgā Rīgas skolā / Corpus Domini nostri / Čipši un kokakola*)¹⁹ tiek sāpīgi pārdzīvots, jūtama tā drāma. Bieži tiek pieminēta nogalinātā Dieva – kā zaudētu garīgo vērtību – situācija (*Velns ielikts beidzot cietumā / par Dieva slepkavību*), Dieva bēres. Dievs tiek attēlots kā pasaules radītājs un grāvējs (*Vēl Dievs man meklē vārdu / Liek kopā to un ārdā*).²⁰ Viņš vienmēr saista divas sākotnes (*Dievs tuksnesī ir augļu koks / Bez lapām bet ar čūsku / Dievs tuksnesī ir degošs krūms / Kas atstāj plaukstās tūskas.*)²¹

Liriskais „es” **S. Parulka** krājumā „**Mirušo**” (*Mirusiņu*, 1994) metaforiski nolaižas pazemē un dvēseles bezdibenī; viena no idejiskā negatīvisma nostādņēm – „spilgts apofātiskās teoloģijas izteiksmes lauks, kurš ir tuvs F. Nīčes Dieva nāves vai ekspresionistiskajai reliģiskās pašapziņas nostājai”. (Jakaite, 1) Krājumā izteikta neuzticība, skeptiska migrējoša cilvēka un Dieva identitāte; krājumam raksturīgas metafiziskā absurda, indivīda vientulības, nāves baiļu un kaislību tēmas. **E. Ališankas** dzejoļos redzama dzimstošās pasaules – Viļņas kā Apsolītās pilsētas – metafora. Krājumā „**Dievakauls**” (*Dievakaulis*, 1999) dzejnieks spēlējas ar jaunām mitoloģēm – kaulu metaforu un bezkaulainā Dieva situāciju, dažādām metamorfozēm. Kauli – pasaules metafora, kura simbolizē esamību, kas ir attālināta

¹⁸ Briedis R. *Karaoke*, 17. lpp.

¹⁹ Turpat, 23. lpp.

²⁰ Turpat, 30. lpp.

²¹ Turpat, 30. lpp.

no Dieva, pasauli bez „dievišķa mugurkaula” (turpat). Dzejnieks mēģina atjaunot sagrauto pasauli, allaž jūtama virzīšanās uz kristietisko transcendenci (*no sajukšanas prātā, kas nešķir dienu no nakts, pelēkām / pelnu acīm. No sejām, īstākām par tavējo, pelēkām / pelnu acīm, pasargā.*)²² Dievbijība izceļama kā priekšnoteikums cilvēka morāles saglabāšanai, garants, bez kura nav iespējama mūsdienu sabiedrības kārtība un harmonija ([...] *ļauj mums aiziet / no šī labirinta / nomazgāt asinis mūsu / elkus iznīdējot nenotiktu / tas kas notiek / Kungs kādēļ mums ļāvi / dzīvība un mīlestība / palika grāmatās mēs / analfabēti tavi einuhi / kaķi un suņi trako / zem namiem palikām bez bailēm / Kungs bez zvēra.*)²³ Taču blakus tiek demonstrēta neticība harmoniskai tautas nākotnei un Dievam, ticības atgriešanai. Dzejniekam raksturīga grafiskā dzejoļu aktualizācija, nesintaksiskās poēzijas tradīciju iezīme, apziņas plūsma, kura tuva U. Bērziņa poētiskajai daiļradei. Ikdienas aktualitāte, tradicionālo attiecību iršana, nespēja atrast kopīgu valodu, neatpazīšanas situācija kā vispārējās atsvešinātības zīme, pasaules bojāejas pārdzīvojums atspoguļots arī **Andras Manfeldes** grāmatā „**Tranšejas dievi rok**” (2005). Visbeidzot tas ved pie Bībelē aprakstītās apokalipses konstatēšanas (*visi āboli iekosti / palēnām trūd / slīd kājas / šodien nēšiem nav vajadzīgs ūdens / un rudenim – nomestas nastas / uzplēstas uzvaras / triumfs / tranšejas dievi rok / un es raudu par savu spēku.*)²⁴ Kanālmalā bomži dzer spirtu, vientuļš pilsētas klaidonis, smēķējoša sieviete bez pajumtes – vientuļība un atsvešinātība atspoguļojas priekšstatos tā, kā tie redzami, kā eksistē, kā pāriet, iznīkst bez pēdām. Pasaules iznīkšana atspoguļojas ikdienas, pilsētas kultūras un individuālajā sfērā. Nāve ir viena no visbiežākajām situācijām; dzejoļos aprakstīti cilvēki, kas mirst no vēža, krītošas lapas, salstošas rokas, nodevīgi kliezieni, šaubu brīži (*mana māte kliedz. Mans tēvs. Mana māte. Un brālis. / pat stāvēt tik atstatus un neizrunājot ne vārda. / mana tante kliedz.*)²⁵ Tāda šokējoša stilistika rada dvēseles traģisma atmosfēru.

Nihilistiskajā poēzijā, kas līdz šim ir nebijusi tradīcija lietuviešu literatūrā, atklājas tiešām lietuviešiem nedzirdēts, provokatīvs, absolūts Dieva noliegums un pavisam galējs skatījums uz tradicionālo kristietības ētiku un morāli. Viens no spilgtākajiem tās pārstāvjiem ir **Valds Gedgauds**, kurš krājumā „**Vakars bez gaismas**” (*Vakaras be žiburio*, 1998) pārgalvīgi atsakās no kristīgā Dieva, demonstrē dievišķās substances neticamību, izsmej kristīgo garīgumu, visus kristīgos simbolus saista ar profānās esamības kontekstu. Dzejniekam svarīga „ekspresionistiskā negatīvā teoloģija – tiek runāts par reliģijas negatīvisma jēdzienu, paradoksu, disonansi”²⁶. (Jakaitē, 1) Dzejoļos Jēzus Kristus tiek dēvēts par apsēsto, Svētā Jaunava Marija aprakstīta tajā pašā kontekstā ar zviedzošu ķēvi, Jēzus krustā sišana divdomīgi saistīta ar kapavietas un meiteņu izsmiešanu:

un viens no mums dūra – lai tas būs viņš
bet cits viņam palīdzēja – patiešām
pie krusta ķetnas – gurnus

²² Ališanka E. *Dievakaulis*, 15. lpp.

²³ Turpat, 25. lpp.

²⁴ Manfelde A. *Tranšejas dievi rok*, 32. lpp.

²⁵ Turpat, 47. lpp.

naglām caurdūrām un kapakmeni uzvėlām
neizturējām – sapinām iekšas – tā gaidījām rītu

un drūmi sauca virs upes cīrulis
sludinādams sātana lieldienas

(„Nepanesām – kapu apgānījām trijatā...”)²⁶

Postmoderna „pārrakstīšanās” ir visos svarīgākajos bībeliskajos stāstos: Kristus rašanās no Svētā Gara (*viņš nevainīgi iesākas / no tumšās dvēseles / sapnī man iečukstēja / eņģelis slepkava*),²⁷ kūti Viņu apsveikuši Trīs Kēniņi (*izdzērām tēju uzsmēķējām / apģērbāmies / pārdūrām piepūsto ēzelīti / zelta vīraka smaržīgās mirres / izbarojām cūkām*),²⁸ Kristus noņemšana no krusta (*Nopurinājām nokratījām / dabūjām nost / iebāzām maisā un / ratos / lēnām novilkām / no kalna*),²⁹ augšāmcelšanās (...*dizā žīdu Dieva / augšāmcelšanās / ir tikai ideāla rituālā / erekcija*).³⁰ Daudzos dzejoļos apzināti radīts izaicinājums Jēzus Kristus mācībām un darbībai:

Bez vajadzības uzmodināji Lozoru
Bez vajadzības aklo tumsu iznīcināji
Bez vajadzības ar zivīm un maizi pābaroji izsalkušos
Bez vajadzības bez vajadzības runāji baram

kādēļ nedarīji mazākajam no mums to
kas apsolīts tika – kā tas gadījās?...
Nezaimo. Klusumu! Klusumu! kas tur atjāja?

(„Bez vajadzības...”)³¹

Daiļdarbi pārpilni ar barbarismiem, pasaules esamības desakralizāciju, postījumiem, haosa apgalvojumiem. Liriskais subjekts, izsmiedams lūgšanu jēgu (*mans krusts no ledus / manas lūgšanas no stikla*),³² deklarē atceltu Dieva izteicienu par vēl nākotnē gaidāmo Jēzus atgriešanos uz zemes, bet Svētā Trīsvienība kā katoliskās reliģijas pamats dzejoļos drastiski pārvēršas propagandējamā haosa triādē:

Turi arī citus dievus
ne tikai mani vienu [...] taču palika tikai sēras
nāve un bailes
šis trijnieks

²⁶ Gedgaudas V. *Vakarās be žiburio*, 13. lpp.

²⁷ Turpat, 15. lpp.

²⁸ Turpat, 17. lpp.

²⁹ Turpat, 24. lpp.

³⁰ Turpat, 29. lpp.

³¹ Turpat, 23. lpp.

³² Turpat, 23. lpp.

bet vislielākās tam ir
 bailes
 kuras nekad nebeidzas
 („Tur arī citus dievus...”)³³

Šādi motīvi saistās ar latviešu dzejnieka **Eduarda Aivara** dzeju:
 Ir tava dzīve daudzu netikumu sapnītis
 Un pats tu drīzāk paprāvs mēslu maiss
 man Gars pie tevis kļuvis maziņš vilnītis
 Sen nešļāc vairs kā sākumā – kā devītais

Par ko es tevi tomēr mīlu, veco zēn
 (ha-ha, tu mani piespied atzīties – „ar nosacījumiem“)
 Par to, ka Garu gluži neieslogi lādē
 Un vēl – ka bieži neprasi man šokolādi

Cilvēks:
 Kāpēc tu mani izraudzījies?
 („Atjaunota hot-line“)

Tātad Dieva refleksija baltu literatūrā mainās tāpat, kā mainās arī pati dzīve, kā mainās pati literatūra. Un – kāda sapratne, kādas attiecības ar Viņu mūsu literatūrās atspoguļosies nākotnē – to tāpat zina tikai Dievs.

LITERATŪRA

1. Ališanka E. (1999) *Dievakaulis*. Vilnius: LRS l-kla.
2. Briedis R. (2008) *Karaoke*. Rīga: Neputns.
3. Cieškaitē G. (2002) *Antgamtēja klajojanti šviesa*. Vilnius: LRS l-kla.
4. Gedgaudas V. (1998) *Vakarās be žiburio*. Vilnius: Vaga.
5. Kajokas D. (2005) *Karvedys pavargo nugalėti*. Vilnius: LRS l-kla.
6. Manfelde A. (2005) *Tranšejas dievi rok*. Rīga: Neputns.
7. Mūks R. (2007) *Apaļais cilvēks – Dieva kopija*. Rīga: Valters un Rapa.
8. Parulskis S. (1994) *Mirusiuju*. Vilnius: Baltos lankos.
9. Perednyte E. (1999) *Tamsoj ugnis*. Kaunas: Atmintis.
10. Rancāne A. (1991) *Advente*. Rīga: Liesma.

Citētā literatūra

1. Jakaitė D. *Šiuolaikinė lietuvių literatūra (1980–2002): pagrindinės tendencijos*. Pieejams: www.su.lt
2. Mitaitė D. *Skanda likimą kaip dvasią. Literatūra*. Tekstai. Lt.

³³ Gedgaudas V. *Vakarās be žiburio*, 36. lpp.

Summary

The aim of the article is to inspect the relationship between the most recent Lithuanian and Latvian poetry and the Christian religion and worldview, as well as the problem of the individual's religious self-awareness and his/her relationship with God. Similarly to the literature of earlier periods, the most recent Lithuanian poetry explicitly reflects a special relationship with the transcendental and a variety of relationships with God, and Christian motifs. Probably the strongest tribute to the Christian morality is evident in the works by the Lithuanian poet Eglė Perednytė. The deep interest in Christian religion and theology is characteristic of the poet; the patience of faith, meditation and prayer always overcome the dramatic tension of the contemporary world in Perednytė's oeuvre. In Latvian poetry, reflections of the Christian worldview are evident in the works by the poet Anna Rancāne from Latgallia. Her poetry reflects not only the external forms of faith (the form of a poem-prayer or a psalm, religious Biblical symbolism), but also attempts to internalize the content of the Christian belief, as well as a significant need to ground human life on the truths of faith and the authority of the Church.

The coexistence of Christian and Eastern religions is common in the poetry by Gražina Cieškaitė. In this case the world originates on the basis of the classical opposition between good and evil: God and Satan, Black and White Demons, the fight between the saints and the sinners. The motifs and images of Eastern religions and the Christian worldview coexist in the poetry by D. Kajokas. In his works, search for harmony, meditation, relationship with God in the scope of the Western wisdom are the most important features. The Latvian poet Roberts Mūks expresses a vitally important objective to combine the Western and Eastern religions, to search for their in-depth dialogue and the similarity of ideas, while considering the topics of human existence and spiritual life, the ontological person's question that is very closely related to the question of God. The most important principle joining all religions, according to the poet's understanding, is the search for the divine sparkle in the human spirit, which allows us to understand the divine being, which in turn encourages us to live according to God's principles.

The variety of interpretations of the relationship between human and God and a playful approach to these questions are evident in the poems by Aidas Marčėnas, Sigitas Parulskis, Eugenijus Ališanka, Sigitas Geda, Ronalds Briedis, Andra Manfelde. Nowadays the aesthetics of negativism have become stronger, which evokes a completely new trend of deconstruction of the Christian foundations of Lithuania, an absolute negation of God and an extremely negative point of view on the traditional Christian ethics and morality, as reflected in the poetry by Valdas Gedgaudas. In Latvian literature, the poetry by Eduards Aivars is somewhat similar to the same notions. In Lithuanian poetry, which has long-standing and strong ties with the Catholic religion, we may notice a wider range of Christian motifs and more attention to the religious self-awareness of Christians.

Keywords: *relationship with God, Christian motifs, aesthetics of negativism.*

**Kristīgais un ezotēriskais jaunākajā latviešu prozā:
Daces Priedes daiļrade**
*The Christian and the Esoteric in Recent Latvian Prose:
Novels by Dace Priede*

Bārbala Simsons
Apgāds Zvaigzne ABC
K. Valdemāra iela 6, Rīga, LV-1010
E-pasts: *Barbala.Stroda@gmail.com*

Rakstā apskatīta rakstnieces, režisores un teoloģes Daces Priedes literārā daiļrade – četri romāni, kas iznākuši laikā no 1997. līdz 2007. gadam: „Kamenes uz stīgām”, „Mēnesstars pār jūru”, „Mēnesstars pār ezeru” un „Zirnekļa tīkls smilgās”, analizējot šais darbos ietvertos reliģiskos motīvus – agrīnajos darbos dominējošos kristietības elementus un jaunākajos darbos bieži sastopamos ezotēriskos motīvus. Raksts demonstrē kristietības un ezotērisko nostādņu mijiedarbības formas, kas atspoguļo raksturīgu Latvijas sabiedriskās domas iezīmi reliģiskajos jautājumos.

Atslēgvārdi: Bībele, ezotērika, feminisma nostādnes, jaunākā latviešu literatūra, kristietība.

Pēc piecdesmit gadiem, pavadītiem reliģiskās informācijas vakuumā aiz dzelzs priekšvara, līdz ar neatkarības atjaunošanu Latvijai pārvēlās milzīgs tā dēvētā jaunā garīguma vilnis. Vispirms šīs tendences sevi pieteica reliģijas jomā – kristietības un dažādu ezotērisku kustību un tos pavadošo populārzinātnisko izdevumu izskatā, taču ar laiku reliģiskās vēsmas iekaroja arī vismaz daļu literatūras. Laikmetā, kad zuda līdzšinējo priekšstatu stabilitāte, ezotērisma spekulatīvās nostādnes piedāvāja atbildes uz daudziem jautājumiem, kas neizbēgami atspoguļojās literatūrā, jo rakstnieki, vīlušies tiklab tradicionālajās reliģijās, kā arī sekulārajā domāšanā, meklēja jaunus garīguma ceļus. Literatūrā parādījās gan kristīgas ievirzes tematika, gan senču ticības pētījumi pirmskristietībā un neopagānismā, gan jauna un atšķirīga garīguma meklējumi dažādās modernās reliģiskās kustībās.

Pēdējos gados šī tendence literāros sacerējumos vairs nav tik izteikta un kļūst pašironiskāka. Interesanta parādība uz kopumā postmoderni rotaļīgās jaunākās latviešu literatūras fona ir rakstnieces, režisores un teoloģes Daces Priedes literārā daiļrade. Laikposmā no 1994. līdz 2007. gadam šai autorei iznākuši pieci romāni: „Saulē špagas asmenī”, „Kamenes uz stīgām”, „Mēnesstars pār jūru” un tā turpinājums „Mēnesstars pār ezeru”, un „Zirnekļa tīkls smilgās”.

Visos Priedes romānos savijas un pārklājas divi galvenie tēmu loki. No vienas puses, sižetu virza sadzīviskais līmenis – uz ikdienišķu lauku un pilsētas ainavu fona norit detalizēti atainotas sieviešu kārtas varoņu dzīves, autorei rūpīgi, lai arī vienkāršoti, izšķetinot vairāku paaudžu sieviešu laimes un likstas. Jāpiezīmē, ka

visu romānu varone ir praktiski identiska – ne īpaši turīga pusmūža sieviete ar izglītību mākslas jomā, kurai jācīnās par izdzīvošanu un bērnu audzināšanu bez vīrieša klātbūtnes. Vīriešu tēli šeit visbiežāk spēlē vien statiskas otrā plāna lomas – „liktēnīgais”, „nelietis”, „darbarūķis” utt. No otras puses, četros no pieciem romāniem virzošais ir reliģiskais motīvs, turklāt kristietības elementus, kas uzsvērti pirmajos darbos, jaunākajos romānos nomaina pastiprināta ezotērisko teoriju ekspluatācija. Šai rakstā mēģināts izsekot šai virzībai.

Autores pirmajā romānā „Saulē špagas asmenī” (1994), kas vēsta par mākslā sevi nerealizējušas aktrises Artas dzīvi paralēli 70.–80. gadu Latvijas realitātē un vēsturiskā romantizētas iztēles pasaulē, reliģiskais elements vēl nav noteicošais, tāpēc šai rakstā apskatīti četri pārējie romāni.

Otrajā D. Priedes romānā „**Kamenes uz stīgām**” (1997) spilgti iezīmējas Latvijas literatūrā samērā reti sastopamā izteikti kristīgā tematika. Romāns vēsta par vairs ne gluži jaunu sievieti Agru, kas 90. gadu sākuma Latvijā savā ciņā par izdzīvošanu tuvinās Dievam, vienlaikus izdzīvojot smeldzīgas un nepiepildītas jūtas pret mācītāju Ikaru. Baznīcai Agra tuvinās izmisuma situācijā – palikusi bez darba ar pieciem bērniem, vienam bērnam nomirstot necilvēcīgos sadzīves apstākļos, Agra meklē pēdējo glābiņu pie vietējās draudzes un tās mācītāja. Romāna galveno daļu veido Agras pārdomas, garīgie meklējumi, debates par kristietības būtību, attiecības ar apkārtējiem – bērniem un audzumeitu, bijušo vīru un mīļāko, draudzes locekļiem, darba devēju un kolēģiem. Romāna rakstīšanas laikā pati autore strādā par mācītāju Kuldīgas evaņģēliski luteriskajā draudzē, līdz ar to varam pieņemt, ka Agras tēlā rakstniece iekļāvusi daudz no sevis pašas meklējumiem un atklāsmēm, šai laikā vēl stingri aizstāvojot tradicionālās kristietības nostādnes.

No pilnīga reliģiskā analfabētisma Agra lēnām un ar daudzu „skolotāju” palīdzību apgūst kristietības mācību, cīnās ar atkal un atkal uzdodamajiem jautājumiem. Romānā iezīmējas divi saistīti tēmu loki – kristietības izpratne vispār un kristīgās Baznīcas darbi un nedarbi. Daudzās diskusijas, kas veltītas pēdējam jautājumam (kaut gan varone tos attaisno), iezīmē ceļu autores turpmākajiem romāniem, kur tas tiks pacelts jaunā – nesamierināšanās – gaismā.

Gandrīz katrs romāna tēls atspoguļo citādu pieeju kristīgai ticībai, ārpus šī konteksta raksturi ir visai plakani un nenoslīpēti. Šo tēlu mutēs ielikti, tiek kritizēti un atspēkoti tipiskie vidusmēra latvieša iebildumi pret kristietību. Piemēram, Agras paziņa Kārlis pārstāv tos, kas iebilst baznīcai kā institūcijai: „Kam man baznīca? Mana baznīca ir mežs. Tas sniedz daudz lielāku mieru un prieku. Man nav jāiet baznīcā, lai visiem izrādītos” (Priede 1997, 19) un personiska Dieva jēdzienam: „Katrā no mums ir kaut kas no dievišķā sākuma. Nevis dievs cilvēku veidojis pēc sava ģimja un līdzības, bet otrādi.” (Priede 1997, 19) Autore mēģina arī savienot priekšstatu par tautasdziesmu „pelēko dieviņu” un Bībeles Dievu – šai romānā kontrasts redzami nosliecas par labu pēdējam. To ilustrē Agras diskusija ar dēla literatūras skolotāju – pusaudzis sacerējumos pārlietu brīvi nostājies pret sacerējuma folkloristisko tematiku: „Gaitis esot rakstījis, ka Dieva dēli nevarot jāt saulei panākstos, jo dēls tam esot tikai viens un tas esot Kristus. (..) Šodienas vecāki cenšoties nevis pamatīgāk iedziļināties savas tautas reliģiskajās struktūrās, bet iepotējot latviešu mentalitātei svešu reliģiju. Kristus taču esot Izraēla Dievs.

Dienvidnieku temperaments un pasaules uztvere taču esot tālu no baltu vienkāršības un savaldības.” (Priede 1997, 275) Agra stājas šim argumentam pretī ar pārliecību, ko pati autore savos vēlākajos romānos apstrīdēs: „Jaunās Derības atnestā vēsts par Kristu kā pasaules glābēju ir visas pasaules reliģija, kas skar visas tautības un visas rases.” (Priede 1997, 275) Gaišās krāsās tēloti baznīcai piederīgie cilvēki, tomēr ne visi – Agras ceļā atkal un atkal nostājas pavecāka intrigante, tenku vācele Laugas kundze, kas izjauc vienu Agras plānu pēc otra.

Romāna gaitā Agra apgūst kristīgās dzīves ikdienas pamatpatiesības – samierināšanos, piedošanu, dusmu pārvarēšanu, žēlsirdību, kļūstot par draugu visu aizmirstam invalidam Onkulītim, adoptējot „grūto” pusaudzi Melisu, izlīgstot ar tēvu, kas viņu pametis agrā bērnībā, gūstot izpratni par dažādām Svēto Rakstu vietām. Šo patiesību paudējs galvenokārt ir Ikars: „Dienišķā maize, Agra, ir plašs jēdziens. Tā nav tikai maize. Tas ir viss, bez kā jūs un jūsu bērni nevar iztikt. Arī kartupeļi ir dienišķā maize. Arī sega. Un zābaki ziemā. Viss. Visu to mums dāvā Tas Kungs, kas pārzin mūsu vajadzības.” (Priede 1997, 61) Patiesākās epizodes ataino Agras iekšējo cīņu starp dabisko egoismu un Kristus mācību: „Kungs, dari mani par sava miera ieroci... arī tad, kad tēvs atrauj no mūzikas rakstīšanas, lai sakārtotu nokritušo segu vai saburzīto palagu. Kungs, dari mani par sava miera ieroci... kad atkal vajag padot glāzi, kas stāv turpat pie gultas.” (Priede 1997, 215)

Vietumis ieskanas arī autore aizraušanās ar mistisko – garīgās izaugsmes procesa laikā Agra piedzīvo mentālus satricinājumus, redzes un dzirdes vīzijas, vienreiz arī klīnisko nāvi, kuras laikā sieviete vēro savu ķermeni no augšas, dzird klātesošo domas un redz cauri sienām. „Cauri pirmajai lūgšanai Agra sadzirdēja balsi. Tukšajās velvēs tā skanēja tik nereāla: „Nāciet šurp!”” (Priede 1997, 48) „Pār viņu negaidīti nolija zilzeltaini mirdzoša migla. Kāda gaisma, kas nāca no augšas, tik daudz viņa pārsteigumā spēja saprast. Sirdī atvērās kādi vārti, kā planetārija kupols lēnām veras vaļā, atklādams bezgalības zvaigžņu miriādes. Viņa bija tur, šajā bezgalībā, un tik brīva!” (Priede 1997, 112) Būdama vijolniece, Agra šais vīzijās dzird mūziku, ko pārveido savā pirmajā vijoļkoncertā. Romānā daudz citēta arī Bībele un luteriskās Baznīcas Dziesmu grāmata.

Kontrastā šim viengabalainajam un vietumis pat pārāk korektajam darbam vēlāko gadu romāni „Mēnesstars pār jūru” (1998) un tā turpinājums „Mēnesstars pār ezeru” (2007), kā arī „Zirnekļa tīkls smilgās” (2007) piedāvā stipri atšķirīgu pasaules redzējumu, kas liek nojaust, ka laikā pēc „Kameņu” sarakstīšanas rakstniece piedzīvojuši radikālu vērtību pārvērtēšanu kristietības sakarā un (vai) jaušamu ietekmi atstājuši garīgie meklējumi citās jomās. Visi trīs romāni atspoguļo Latvijas sabiedrībai šobrīd raksturīgo reliģisko uzskatu kompilāciju, kurā apvienoti kristietības elementi ar folkloras aizguvumiem un to mūsdienīgām interpretācijām, teosofijas un antroposofijas idejām, neopagānisma dīģļiem, Austrumu garīguma virzienu atbalsīm, turklāt, īpaši abos pēdējos romānos, uzkrītoši ir autore centieni šo uzskatu kokteili pamatot, racionalizēt un pierādīt tā patiesumu. „Kamenēs” varone (un autore) kristietību, gan ne bez diskusijas, tomēr pieņem kā vienotu veselumu, bet trīs pēdējos romānos par šiem jautājumiem izvērsta spraigas debates, taču atbildes uz uzdotajiem jautājumiem nereti šķiet jau iepriekš zināmas. Autore pasaules uzskats ir noformējies, un romānu skaidrojošie dialogi un monologi vairs nav pētoši, bet paskaidrojoši. Kristietības elementi lielākoties aprobežojas ar

sentenci „Dievs ir mīlestība” un aicinājumiem uz cilvēkmīlestību, tomēr kristietības pamatpatiesības rakstniece modificē pēc sava prāta – Kristus dievišķums kļūst par katra cilvēka iekšējo dievišķumu, pestīšanas ideja – par pašatpestīšanas teoriju, sakramentu nojēgums izzudis vispār. Folkloras elementus – tautasdziesmas un ticējumus – autore pamato ar modernām teorijām – enerģijas lauku darbību, kodiem utt. Parādās arī Austrumu garīguma elementi – meditācija, reinkarnācija, kā arī modernā pagānisma atbalsis.

Vismazāk šī didaktiskā tendence jūtama darbā „**Mēnesstars pār jūru**”, ko pati autore nodēvējusi par „mazu pasaku lielām meitenēm” – tas ir patiešām pasakains stāsts par divu ikdienišķu latviešu meiteņu Mares un Elīzas neparastajiem likteņstāstiem un mīlas stāstiem laikposmā no 20. gadsimta 70. līdz 90. gadiem ar negaidītiem sižeta pavērsieniem un romantisku smeldzi. Īpašu noskaņu romānam piešķir liriskie mīlestības dzejoļi un vēstules (kā apgalvo pati autore – autentiskas), kuru izsmalcinātība atgādina drīzāk 18. gadsimta epistulārās vārda mākslas paraugus. Romantiski nepārredzamais sižets un seriāla cienīgie varoņu attiecību sarežģījumi šeit krietni pārskan reliģisko motīvu, ko pārstāv tikai atsevišķi tēli un momenti.

Kā sakrālais padomdevējs darbojas vienas varones – Elīzas – viedā vecmāmiņa (kas ir arī autore uzskatu paudēja) – dzīvesgudra sieva, apveltīta ar zināmām pārdabiskām spējām (gaišredzība, ekstrastensorā uztvere), kā arī tautas dziednieka dotībām un kristīgās tuvākmīlestības piesātinātu pasaules uztveri, taču no reliģiskā viedokļa šie uzskati ir savdabīga kristietības, neopagānisma un Jaunā Laikmeta (*New Age*) mācību sintēze. Vecmāmiņa ir romāna noslēpumainākais tēls – dzīvodama ciešā saskarē ar dabu, viņa ir izpētījusi tās iekšējo loģiku, tāpēc mūsdienu pilsētas iedzīvotājam, kāda ir Mare, rada priekšstatu, ka ir teju burve, taču pati sirmā kundze izskaidro savas dziedināšanas un pareģošanas dāvanas kā dabas veltes un tās kopsakarību izpētes sekas. Vairākkārt uzsvērta starpība starp šādu dāvanu iedzimtību un centieniem tās iemantot ar varu, izmainīt pasauli un daudzkārt atkārtoto „visu lietu kopsakarību”. Kristietības vai jebkuras citas mācības vardarbīga sludināšana autorei nav pieņemama, tā izposta pašas mācības būtību: „Nevardarbīgais Gandijs man liekas simpātiskāks par pāvestu Inocentu.” (Priede 1998, 88)

Dažādas brīnumainas parādības, dziedniecību, dievišķā klātbūtni, brīnuma izjūtu autore sāk tulkot ar garīgo vai psihisko enerģiju un enerģētisko lauku darbību; vietumis pat rodas iespaids, ka Dievs zaudē personības iezīmes un tiek it kā reducēts uz enerģiju kopojuumu. “Racionālā skaidrojumā buramvārdus, citācijas, maģiskās zīmes un rituālus var vērtēt kā līdzekļus enerģētiski informatīvā lauka kodēšanai un pārkodēšanai. Rituāls ir tikai enerģētiskā lauka kods, kas ietekmē cilvēka psihi.” (Priede 1998, 89) Iezīmējas konflikts starp folkloristisko un kristīgo pasaules uzskatu: „Saki, kā ir pareizāk – dzīvot pēc tautasdziesmās aprakstītās uzvedības kultūras, saudzēt dabu – mūsu mājas, sakopt durvjupriekšu un ravēt no dvēseles skaudību, ķildas un nenovīdību, bet neiet baznīcā, vai darīt visu pilnīgi pretēji tam, ko teicu, bet iet un turpināt tādā pašā garā ar pārliecību, ka, ja mācītājs tā teica, tad man viss ir piedots un droši uz priekšu? (..) Ko darīt man – palīdzēt cilvēkam atgūt mieru un veselību (..) vai teikt – ej projām, jo es nedziedinu saskaņā ar baznīctēvu priekšrakstiem?” (Priede 1998, 112) Vecmāmiņas mājām dots zīmīgs nosaukums – Baltās mājas, pat mājdzīvnieki apveltīti ar īpašiem vārdiem – govsvēte, kaķis Velis. Tomēr jau citviet D. Priede atgriežas pie idejas, ka pirmsākumos

dievatziņa ir vienota, ka folklorā un kristietībā ir „viena koka divi zari. Es ceru nepiedzīvot šo brīdi, kad šie viena koka divi zari tiks sarīdīti viens pret otru un sāks viens otru apkarot, neskatoties uz to, ka Dievs ir viens vienīgs un visai pasaulei. Tas ir īpašvārds, bet viss, kas mums apkārt, ir Viņa radīts – Māsa Saule, Brālis Mēness, Brālis Akmens, mūsu mājas – Zeme. Bet Tēvs ir Debesīs!” (Priēde 1998, 116) „Ozola zaru vainags ir identisks sakņu sistēmai, kurš pateiks, kas vairāk vajadzīgs – saknes vai lapotne...” (Priēde 1998, 246) Tomēr pamatiezīmes, kas raksturo tradicionālo kristietību, šai romānā izzūd.

Mistisku motīvu romānā ienes otras varones Mares pusmūžā atklātās pārdabiskās spējas, sazinoties ar savvaļas dzīvniekiem (faktiski tikai ar sakrālajiem – zalkšiem, pūci) un ar iztēles un domu koncentrēšanas spēku radot klāt neesošu cilvēku tēlus – hologrammas. Ar pārcilvēciska gribasspēka palīdzību Mare pat panāk ģenētisko faktu atlasī, radot mazuli, kas mats matā līdzīgs bojā gājušajam mīļotajam, kaut gan bērna tēvs ir cits. Daudzajās atsaucēs uz indiāņu šamaņu misticismu vilktas paralēles ar latvisko dzīvesziņu, kā arī kristietību. Autore neredz pretrunu starp šīm dažādajām uzskatu sistēmām – piemēram, varone, lai izlūgtos garu pasaulei sava dēla dzīvību, lūdz gan indiāņu šamaņu, gan kristīgā Dieva palīdzību un uz sena baznīcas altārkmens rituāli upurē ūdeni, pienu un pašrocīgi nokautas ūbeles asinis. Kad draudzene apšaubā izmīsumā veikto rituālu jēgu, Mare atbild: „Dievs un Kristus ir viens un tas pats... joprojām pastāv Vecās Derības Dievs, kas pieņem upurus. Es gribu upurēt šim Visvarenajam Dievam un izlūgties atpakaļ Keitu.” (Priēde 1998, 349) Upurēšanas laikā uz akmens uzlien balts zalktis, noslauka no akmens šķīdrumus un pazūd – zīme, ka upuris pieņemts. Redzams, ka reliģiskajiem elementiem šai romānā visumā biežāk ir maģijas nekā reliģijas iezīmes, jo tā tiek mazāk apspriesta, vairāk realizēta – Mare neieslīgst garās diskusijās par upurēšanas rituāla jēgu, bet to izpilda. Reliģiskās diskusijās ieskanas arī dzimumu lomu tematika, kas vēlāko gadu romānos izvērsīsies plašumā. D. Priēde noraida ideju, ka reliģija ir „sieviešu izdoma, bet sievietes ir apveltītas ar nekontrolējamām emocijām un tendenci ticēt visam, tikai ne saprātam”. „Ticēt Dievam nenozīmē brīvprātīgi nokļūt despotiska un varmācīga priekšnieka kontrolē. Taču diemžēl manā apkārtnē esošie vīrieši (...) Dieva Tēva tēlu saprata tikai tā.” (Priēde 1998, 282)

Abi pēdējie autores romāni, kas iznākuši 2007. gadā ar dažu mēnešu starpību, demonstrē jau citu tendenci – sižets tajos, šķiet, kalpo tikai, lai varoņiem būtu iemesls iegrimt garos monologos un dialogos, skaidrojot un aizstāvēt savu reliģisko pārliecību. Īpaši izteikts kļūst didaktiskā monologa pārsvars pār sižetisko risinājumu. Lielu daļu teksta veido vēstītājas vai kāda varones pārspriedumi par visdažādākajiem eksistenciālajiem jautājumiem. Romānu sižets līdz ar to ir sadrumstalots, un darbi iegūst apoloģētisku traktātu iezīmes. „**Zirnekļa tīkls smilgās**” uzrāda arī citu D. Priēdes romāniem raksturīgu iezīmi, proti, sapņa un realitātes dimensiju saplūsmi, sirreālā ielaušanos ikdienas dzīvē, kas te skaļāk, te klusāk ieskanas arī citos autores romānos, bet „Zirnekļa tīklā” sasniedz apogeju. Reālistiskā, pat piezemētā garā aizsāktais stāsta kamols pēkšņi bez kāda brīdinājuma apmet kūleni un izverd fantastisku motīvu burbuļos – tepat līdzās mītoša mūsdienu latvieša prozaiskā dzīvē negaidīti ielaužas folkloras un mītu neizzināmā pasaule. Sev raksturīgi autore nekur līdz galam neatklāj, cik tālu mistiskais patiesi ielaužas ikdienā, vai varbūt tas ir tikai varoņu emocionālo uzplūdu simbolisks atveids.

Tomēr mītisku būtņu, noslēpumainu, apburto vietu klātesamība signalizē, ka varones patiesi katrā savā veidā sastopas ar citpasaulīgo, it kā lai kompensētu savas tikai pa pusei izdekušās dzīves. Trīs māsas romānā, šķiet, reprezentē tipiskākos mūsdienu latviešu sievietes dzīves pamatmodeļus – saltā, noslēgtā biznesa lēdija Konkordija patoloģiski pieķeras savai leļļu kolekcijai kā ģimenes aizvietotājai viņas tukšajā eksistences lauciņā. Jaunākajai mātai – kā no kāda agrāka gadsimta izkāpušajai lauksaimniecei un tautasdziesmu zinātnīcai Madarai – vistuvākā ir folkloras pasaule, viņa arī visvairāk kontaktējas ar mītiskajām būtņēm, sākot ar rūķiem un beidzot ar veļiem. Folkloras būtnes, izrādās, nekur nav pazudušas, tikai modernais cilvēks visbiežāk izvēlas tās nepamanīt – tomēr lauku vidē, kur joprojām tiek kopti lopi un austi ar stellēm, šīs būtnes dzīvo un palīdz. Visnoslēpumainākā ir vidējā māsa – šķietama neveiksmniece, vientuļniece Līze, kas romānā darbojas kā guru Madaras meitai Rozei – dumpīgai pusaudzei un fanātiskai patiesības meklētājai, apgaismojot un „iesvētot” šo mācekli gan ētiskos, gan ezotēriskos jautājumos. Bieži šīs diskusijas ir mēģinājumi zinātniski pamatot diezgan novazātas teorijas, piemēram, par to, ka nedzimušu bērnu dvēseles izvēlas savus vecākus, par zināšanu abpusgriezīgo dabu, kā arī platoniskas pārdomas par to, vai šī pasaule ir tikai citas – ideju – pasaules materiālais atspulgs utt.

Pēdējā tematika romānā izvērstā gluži burtiski – lielu sižetiskās darbības daļu aizņem Līzes un Rozes mentālie ceļojumi kādā ārpusmatērijas dimensijā, kur sastopami mirušie un nedzimušie, izkarojamas cīņas ar pašu emocijām, cilvēki atgriežami pat no nāves sliekšņa utt. Paralēlās gara pasaules centrā ir interesanta ideja: izjūtām doti taustāmi apveidi – dzīvnieku tēli, kuri jāpieradina, ceļiniekam iepazīstot sevi pašu; paralēli pastāv arī jaunās būtnes kajuri, kas ikdienas dzīvē nēsā cilvēku maskas un barojas no svešām enerģijām. Tomēr pamattēze – gan par gaismas būtņi, gan par kajuru cilvēks izvēlas kļūt pats. Citpasaulē esamība šķietami iekļauj romānu fantāzijas žanrā, tomēr šī pasaule vēl ir pārāk vienvirspīga un neizstrādāta, lai būtu pašpietiekama. Lielāko romāna daļu veido nevis diezgan nabadzīgais sižets, bet plaši izvērsti galvenokārt Līzes un Rozes dialogi, kuru laikā vecākā sieviete kā reģe nodod savu zināšanu bagāžu jaunākajai. Darba galvenais trūkums ir tas, ka visu, kas būtu atstājams nojausmās un pustoņos, autore izskaidro jo plaši, daudzviet atkārtojoties, kamēr šķiet, ka lasām vairs ne romānu, bet pašas rakstnieces filozofisko dienasgrāmatu, kurā nav un nevar būt ievērotas nekādas beletristikas pamatpatiesības – piemēram, visu sižetisko līniju atrisinājums, tēlu psiholoģiskā pamatotība utt.

Romānā pirmo reizi parādās pārprastas, fanātiskas kristietības kritika. Vairs nav „Kamenēs” redzamās nekritiskās attieksmes pret kristiešiem: „Diemžēl ticīga cilvēka apziņu apdzīvo daudz vairāk briesmoņu jeb, kā viņi saka, dēmonu, nekā to normāls cilvēks var iedomāties.” (Priede 2007a, 283) Pastiprināti ieskanas dzimumu nelīdztiesības problemātika – hiperbolizēti spilgtās krāsās attēlota ģimene, kur vīrs ar „Dieva piešķirtām tiesībām” terorizē sievu un dēlu, kur valda pakļaušanās veselai noteikumu virknei: „Vīrs atļāva klausīties tikai Kristīgo radio un arī tikai tad, kad viņš bija mājās. Avīzes viņa nelasīja, drīkstēja lasīt tikai Svētos Rakstus. Bet tur bija rakstīts, ka jāseko Kristum, jābūt pazemīgam, jāuzmanās visā, ko dara, ko runā, ikdienas jālasa raksti, jāatmet lepnas un tukšas cerības, jāmacās paklausība un padevība, jāvairās no nevajadzīgas tērzēšanas, jātiecas pēc labā, jāsamierinās

ar grūtibām un jāsapūt to lietderība, jāuzvar kārdinājumi, jāpanes tuvāko trūkumi, jāņem piemērs no svētajiem, bet tie savu miesu verdzināja un pakļāva, jāuzturas vientulībā un klusumā, jānožēlo grēki un vājības, gan tagadējie, gan pagātnē, gan nākotnē, bieži jādomā par nāvi, tiesu un sodu!” (Priede 2007a, 161) Apspiestās sievas monologos izverd autorei nepieņemamie priekšstati par laulību un sievietes lomu: „Man jāatsakās no visa – no karjeras, sapņiem, bērniem un savtīgām vēlmēm – ja tas viss nepatīk Dievam un manam vīram. Lūgšanai par vīru jābūt pašai dziedzīgai, beznosacījumu mīlestībai un upurim no manas puses. Sagaidīt, ka mans vīrs lūgtu par mani un bērnu, būtu kļūda no manas puses. Dievs ir ielicis vīru par galvu ģimenē, bet es esmu mājas sirds, un man jādara viss, lai māja būtu perfekta.” (Priede 2007a, 373–374)

Autorei nav pieņemams Dievs kā soģis un tīrāns, un vēl nepieņemamāks viņai šķiet vīrieša kā šādi traktēta Dieva atspulga un „radības kroņa” tēls, vardarbība pret sievieti ģimenē un vīriešu tradicionāli augstākais statuss Baznīcā. „Kristus saka, ka ikviena vardarbība ir ļaunums un grēks! Viņš jau nu nekādi nesaka, ka sievietei tik ļoti jāpakļaujas vīrietim tikai tāpēc, ka tas ir vīrietis. To saka Pāvils. Diemžēl daudziem vīriešiem, kas vada baznīcas, neatkarīgi no konfesijas, ir izdevīgi, ja sievietes ir pakļāvīgas.” (Priede 2007a, 181–182) Priekšplānā līdž ar to izvirzās diskusija ne tik daudz par kristietības vērtībām kā tādām, cik par sievietes lomu to kontekstā. Latviski miermīlīgā dzīvesziņa vietām pretnostafīta kristīgi kontrastainajai mitoloģijai: „Jēdzienu Sātans atnesa kristieši, latviešiem nav tāda jēdziena.” (Priede 2007a, 319) Romānā atainotas vismaz divas ģimenes, kur vīrs izturas vardarbīgi pret sievu, un abos gadījumos mēģināts parādīt, cik absurdi ir tādi argumenti kā „viņa kā sieva ir viscaur pakļauta savam vīram, Tas ir viņas grēks, ka viņa savu vīru pamusināja uz sišanu”. (Priede 2007a, 380) Arī kristīgās Baznīcas nostāja pret viendzimuma mīlestību un ieskats, ka Dieva mīlestība neattiecas uz homoseksuāli orientētiem cilvēkiem un pašnāvniekiem, autorei nav pieņemami; vienā no romāna pēdējām epizodēm iekļauts pat atklāti naidīgs Līzes dialogs ar priesteri, kurš mirstošajam ceļam Benjamiņam liedz Svēto Vakarēdienu.

Romāns „**Mēnesstars pār ezeru**” – pirmā romāna turpinājums – sižetiski turpina galveno varoņu, tagad jau pusmūža sievieti, Elīzas un Mares savādos mīlas stāstus (kaut gan viens no tiem šķietami aprāvējis jau pirmajā romānā) paralēli ar pētniecisku līniju, ko acīmredzami iedvesmojusi autores dzīvā interese par Amerikas indiāņu kultūru un tās saistību ar latviešu dzīvesziņu. Romānā lielu daļu aizņem arī ezotēriski un publicistiski pārspriedumi gan par pārpasaulīgām, gan gluži pasaulīgām tēmām, galvenokārt apcerot mūsdienu un nesenās pagātnes pārmaiņu laika Latvijas ne tik gaišās puses. Diemžēl pirmā romāna ekstatiskais mīlas līkloču tēlojums šai darbā sāk atgādināt kāda Latīņamerikas seriāla turpinājumu – mežonīgas ciešanas mijas ar svētlaimi, par mirušiem turētie atrodas, sen šķirti mīlētāji satiekas, dzemdes audzējs izrādās par bērnu mātes klēpī, sieviete mīlas labad kājām izbrien džungļus un pārstaigā tuksnesi... Pirmajā daļā nešķiramās varones, patiesības meklētājas nu tiek šķirtas gan ģeogrāfiski, gan garīgi, novietojot tās katru savā okeāna pusē – Elīzas gaitas pārticības paradīzē Amerikā vairs nav salīdzināmas ar Mares ciešanu ceļu nepateicīgajā skolotājas darbā un negribētā laulībā Latvijā.

Pārliecinošākas un dzīvākas izdevušās ainas no varones vizītes Amerikā, to starp gan pie trimdas tautiešiem, gan indiāņu rezervātā, patiesās rūpes par indiāņu

cilšu degradēšanos un iznīkšanu, seno tautas tradīciju un rakstu apzināšanas pūliņi, dokumentālas epizodes no mūsdienu Latvijas vidusmēra iedzīvotāja dzīves. Arī šai romānā reliģiskais pasaules uzskats galvenokārt atspoguļots varones diskusijās ar dažādiem sarunbiedriem, nevis aktīvā darbībā. Atšķirībā no pirmās daļas šai romānā būtisku vietu ieņem galvenās varones sāpīgās iekšējās diskusijas par reliģijas jautājumiem, šķēpu laušana par un pret kristīgās Baznīcas mācību, tās savietojamību ar folkloru un ezotēriku, tomēr šīs diskusijas ir tik personiskas un atkailinātas, ka būtu vēlams netiešāks atspoguļojums, jo lasītāju šais epizodēs pārņem neveiklības sajūta, it kā bez atļaujas tiktu lasīta sveša dienasgrāmata. „... reizē ar Atmodu [skolā] parādījās jauns mācītājs, kas uzstāja, ka bērniem nav nepieciešams mācīt folkloru, bet jā māca ticības mācība. (..) Viņš [bērns] sauca par nepestītajiem...” (Priede 2007b, 13) Varone protestē – „ne pret Dievu un dievkalpojumiem”, bet baznīcu kā institūciju „kur atkal nav kārtības”. (Priede 2007b, 16) Arvien vairāk varone tomēr sliecas ekumenisma – folkloristikā un bibliskā pasaules uzskata saplūšanas – virzienā. Bībeles citātu darbā tikpat kā nav, toties vai katrā lappusē citētas dainas, arī indiāņu lūgšanas oriģinālvalodās.

Intensīvi tiek vilktas paralēles starp kristietību un nacionālajām reliģijām (ne tikai latviešu, bet jo īpaši indiāņu tradīcijām) – starp Kristus nāves pieminēšanas svētkiem – Lieldienām – un indiāņu praktizēto Saules deju, kuras laikā dejojotājam tiek pārgrieztas krūtis: „Vai tiešām Dievs varēja būt sarkanādains? (..) Kā šie sarkanādainie lūdz Dievu un kā asinis plūst no viņu ievainotajām krūtīm tāpat kā no Kristus krūtīm...” (Priede 2007b, 133) Šai romānā autore, šķiet, beidzot ir atradusi līdzsvaru starp abām karojošām pusēm: „Liec roku savas mātes zemē, Zemesmātē, tā ir tava zeme, tā dota tev, sameklē saknes, kas ir tava kultūra, valoda un ticība, un otru roku liec debesīs, kur mīt tavs debesu tēvs – tavs Kristus.” (Priede 2007b, 135) Augstāko kristietības noziegumu autore saskata vardarbīgā tradicionālo kultūru iznīdēšanā: „Dievs ir mīlestības, ne vardarbīga kara Dievs. Cilvēks vienmēr ir centies iešifrēt Dievā savas vēlmes. Kristus neteica – ej un nokauj to, kas domā savādāk.” (Priede 2007b, 172) Tomēr šeit reliģiskā tematika ir tikai diskusijas līmenī, brīnumi un zīmes nenotiek, ja par tādu neuzskata pēc varones lūgšanas uznākušo negaisu Amerikas prērijā un bērna ieņemšanu, kad tas vismaz teorētiski nav iespējams.

Kopumā nevar noliegt, ka uz daudzo postmoderno rakstnieku fona D. Priedes daiļrades viengabalainība, naivums un nesamākslotība ir unikāla parādība latviešu literatūrā. Šie romāni atspoguļo raksturīgu Latvijas sabiedrības nostāju reliģiskajos jautājumos. No samērā masveidīgas aizraušanās ar kristietību pirmajos pēcatmodas gados tā pakāpeniski ir izšķīdusi dažādos alternatīvos garīguma meklējumos, tiecoties apvienot eklektiskā kokteilī pieņemamāko (bieži – tikai ārišķīgo) no daudzām, arī pretrunīgām, reliģiskām domām. Tādējādi iespējams apgalvot, ka Daces Priedes romāni ir savdabīgs pēcatmodas Latvijas reliģiozitātes barometrs.

LITERATŪRA

1. Priede D. (1997) *Kamenes uz stīgām*. Rīga: Karogs.
2. Priede D. (2007a) *Mēnesstars pār ezeru*. Rīga: Amberline.
3. Priede D. (1998) *Mēnesstars pār jūru*. Rīga: Karogs.
4. Priede D. (2007b) *Zirnekļa tīkls smilgās*. Rīga: Amberline.

Summary

The paper is devoted to the literary works of the Latvian writer, theologian and stage director Dace Priede. The paper takes a closer look at four novels published from 1997 to 2007 – “Kamenes uz stīgām” (Bumblebees on Strings), “Mēnesstars pār jūru” (Moonbeam over the Sea), its sequel “Mēnesstars pār ezeru” (Moonbeam over the Lake) and “Zirnekļa tīkls smilgās” (Spiderweb in Grass). The paper inspects the religious motives in these works – mainly the progress from explicitly Christian elements prevailing in the early works up to the modern esoteric theories reflected in the most recent works. The article views the interaction between and overlapping of these fields of religious reference as a characteristic reflection of Latvian public thought regarding religion in the post-independence period.

Keywords: *The Bible, esoterism, tenets of feminism, contemporary Latvian literature, Christianity.*

Reliģiskā dimensija Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstos

Religious Dimension in Texts by Julius Sasnauskas and Juris Rubenis

Aurelija Mīkolaitīte (*Aurelija Mykolaityte*)

Kauņas Vītauta Dižā universitāte
Donelaiša iela 58, Kauņa, LT-44248
E-pasts: a.mykolaityte@hmf.vdu.lt

Pētnieciskā darba objekts ir divu mācītāju grāmatas, kuras sarakstītas vienā un tai pašā laika posmā: katoļu mācītāja franciskāņa Juļa Sasnauska „Vēlreiz – Cilvēka Dēls” (1999 un 2007) un luterāņu mācītāja Jura Rubeņa „365 pasakas katrai gada dienai. Ceļš uz Emavu” (1998 un 2005). Abi autori pieder tiem reliģiskajiem rakstniekiem, kas ir atraduši veidu, kā interesanti uzrunāt mūsdienu lasītāju. Analizējot šo divu reliģisko domātāju tekstus, ņemtas vērā Hansa Roberta Jausa atziņas – viņš pievērsa uzmanību dialogiskai Bībeles izpratnei. Ar kādiem valodas līdzekļiem var būt izteikts teksta reliģiskais autentiskums? J. Sasnauska un J. Rubeņa tekstos iespējams atrast dažādus stilistiskos līdzekļus, kuri palīdz izteikt ticības pieredzi (ironija, humors, paradokss u. c.). Uzmanība šinī pētījumā pievērsta arī metaforiskās domāšanas specifikai. Balstoties uz Paula Ricoeura metaforas izpratni, tiek analizētas metaforas, noskaidrots, kas ar tām tiek izteikts un kuras metaforas visbiežāk tiek izvēlētas.

Atslēgvārdi: reliģiskie teksti, teopoētiskā domāšana, ironija, paradokss, metafora.

Dialoga pieredze

Kā mūsdienu teksti aktualizē reliģisko tematiku? Kādas ir semantiskās un stilistiskās tekstu dominantes? Pētījumā tiek aplūkoti mūsdienu autoru reliģiskie teksti, kuri atsedz īpatnēju teopoētisko domāšanu. Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa darbi atklāj interesantu literatūras un teoloģijas saskarsmi, kopējus ilgu horizontus. Līdz šim laikam maz analizētie darbi ir savdabīgi savas stilistiskās izpausmes, valodas dēļ. Kā ir ievērojusi Daļa Jakaitē, Juļa Sasnauska teksti mūsdienu literatūras un ticības (teoloģijas) dialogisma horizontā ir vieni no visinteresantākajiem teopoētikas fenomeniem. (Jakaitē 2006, 245) Par Jura Rubeņa reliģisko tekstu suģestiju skaidri liecina tulkojumi citās valodās: lietuviešu, igauņu, krievu, vācu, angļu valodā.

Hanss Roberts Jauss, hermeneitiskās recepcijas teorijas autors, grāmatā „Estētiskā pieredze un literatūras hermeneitika”, apspriežot *questio* perspektīvu Jaunās Derības tekstā, ir norādījis, ka ar dialogu tiek izteikta trūkuma situācija, laika garam piemērojama pagātne: „*In its New Testament form, the magistral discussion has four essential phrases: the conversatio, which frequently links the discussion to conditions of place; the questio, showing want or helplessness to which the teacher*

can respond by giving presence to the past or by delivering the questioner from an overpowering past; the interpretatio, in which the rabbi must interpret both texts and situation; the communio, in which the rabbi-interpreter becomes the giver of gifts, or establishes agreement through a magistral statement". (Jauss 1989, 210)

Lai atklātu reliģisko pieredzi, abi domātāji izvēlas dialoga principu. Abiem rūp no jauna uzrunāt, pārdomāt primāro tekstu – Svētos Rakstus. Taču viņu tekstu dialogisms nav identisks. Juris Rubenis parasti jau pašā tekstā rada dialoga situācijas, kad uz viena vārdiem atbild otrs. Jautātājs šeit ir tas, kam trūkst zināšanu, kas saprot savu aprobežotību. Jautājumi nereti šķiet jocīgi, naivi. Piemēram, anekdotisks ir stāsts par „Blusu, kura sūdzējās par savu likteni”:

„Reiz dzīvoja kāda blusa.

Reiz, kad viņa atkal bija padzīta no savām mājām un par mata tiesu paglābusies no nāves, viņa sāka sūdzēt savas bēdas Dievam: „Neviens mani nemīl, neviens man nedod ēst, visi mani apsaukā. Kāpēc tu mani esi radījis?”

“Tāpēc, lai vienkārši priecātos par tevi,” Dievs blusai atbildēja.

“Kāpēc citi par mani nepriecājas?” blusa vaicāja Dievam.

“Tāpēc, ka citi nespēj būt tikpat mīloši kā es.”” (Rubenis 2005, 86)

Tā, ņemot palīgā humoru, tiek atklāts jautātāja vājums, trūkuma situācija, no kuras sākas saruna ar Dievu. „Cilvēka sapratne vispār ir tā strukturēta, ka mēs dažas lietas nevaram uztvert. Piemēram, neviens cilvēks nevar saprast jēdzienu „bezgalība”. Ja tu gribēsi nopietni saprast jēdzienu „bezgalība”, tavs dators vienā brīdī atslēgsies,” – tā ir teicis Juris Rubenis sarunā ar kinorežisoru Jāni Streiču („Esība ir vairāk nekā mēs redzam”).

Juļa Sasnauska tekstos tādu atklātu dialogu nav. Taču arī šajos tekstos dialogisms ir acīmredzams. Tieši dialogi, kas izprovocē ticības jautājumu, intensificē reliģisko domu, pārrada, dekonstruē vienu vai otru tradicionālo interpretāciju. Tā piedzimst jauni nozīmju horizonti, tradīcija tiek piemērota laika garam, atjaunota.

Juļa Sasnauska grāmatas „Vēlreiz – Cilvēka Dēls” teksti ir kā hermeneitisku gaidu horizontu maiņu pētīšana. Ar savu pieredzi tiek pārbaudīts tas, kas kādreiz bija teikts, uzzināts no autoritātem vai lasīts grāmatās. Diskusija ar interpretāciju tradīciju palīdz radīt autentiskas attiecības ar primāro tekstu – Svētajiem Rakstiem.

Dialogs-satikšanās noris ar citiem cilvēkiem, viņu dzīvēm un uzrakstītajiem tekstiem, kuri mudina pārdomāt cilvēka un Dieva attiecību noslēpumu: ar Svēto Kazimiru, Asīzes Francisku, Jāni Kristītāju, Mariju Magdalēnu, Mortu, Jurgī Matulaiti. Visi provocē, liek no jauna iepazīt, dot jēgu.

Modinošu jautājumu dialogu ar citu pieredzi Juļa Sasnauska grāmatā ir daudz. Liela daļa no tiem ir pret reliģiskas domāšanas klišejām, kam autors pretstata ticības pieredzi. „Kāpēc Lietuvai neveicās ar Lieldienām – gan ģeogrāfiski, gan vēsturiski? Gadu desmitiem pakļauti svešzemnieku verdzībai un vajāti, teicām: „Kristus augšāmcelšanās”, bet domājam, galvā rakstījām „Lietuva, brīvības rīts, verdzības beigas”. Teicām: „Svētās Lieldienas” un redzējām tikai spīdošo pavasara

sauli, dzidras debesis, nožuvušas taciņas.” (Sasnauskas 2007, 31) Ne vienreiz vien autors šaubās par reliģiskajiem paradumiem un rituāliem: „Un mēs pat neievērojam, kā, mēģinot būt aizkustinātiem pie tukša Jēzus kapa vai meklēdami ziepes mūsu žēlīgai dvēselei, izlaižam no acīm svarīgāko gavēņa mērķi – dižo Lieldienu noslēpumu” (Sasnauskas 2007, 107), viņš izsmej mūsdienu cilvēka patērētāja apgarotību: „Skaties, līdz 2000. gadam visi sapratīsim, kā ir veselīgi mīlēt blakus sportošanai un dārzenu ēšanai.” (Sasnauskas 2007, 164) Juļus Sasnausks savdabīgi dekonstruē reliģiskos priekšstatus, kurus daudzi ievēro aiz inerces, baidoties no jaunām attiecībām ar Svētajiem Rakstiem.

Atšķirībā no latviešu reliģiskā domātāja Juļa Sasnauska darbos visbiežāk jūtams nevis humors, bet ironija: „Marija, Jāzeps un Jēzus bērniņš nav skaļa aģitatoru brigāde, kas iegriezusies pie mums Ziemassvētkos ar *Pro Life, Pro Family* kustības plakātiem. Vēstījuma lappusēs parādītā Svētā ģimene nes mums daudz svarīgāku vēsti. Vēsti, kas savieno redelēs smaidošo ģimenes pirmdzimto un krustā sisto vienīgo Dieva Dēlu.” (Sasnauskas 2007, 88) Lietuviešu autora tekstos sastopamo ironiju būtu iespējams nosaukt, Paula Ricoeura vārdiem runājot, par demitoloģizāciju, kas nozīmē atgriešanos pie primāras situācijas. (Ricoeur 2001, 144) Tā ir ticības izprovocēta demitoloģizācija: vissvarīgākā ir nevis teoloģija vai filosofija, bet autentiska reliģiskā pieredze.

Tāpat abi reliģiskie autori, kas izmanto atšķirīgus stilistiskos līdzekļus – humoru un ironiju, savos tekstos sludina trūkuma situāciju, kuru var aizpildīt tikai Dievs. Humors un ironija palīdz abiem runāt mūsdienu literārā valodā, kas ir viegli saprotama lasītājiem.

Paradoksa poētika

Juļa Sasnauska paradokss balstās uz nejaušiem pretstatu salīdzinājumiem: „Apkampa mazo bērniņu un parāda pasaulei Dieva seju.” (Sasnauskas 2007, 15) Tieši tā autors tiecas pēc reliģiska autentiskuma. Paradokss saprotams kā paša Dieva īpašība, atklāsme: „Lauvas vietā parādās jērs. Upuris top par tiesnesi un par glābēju. Šī paradoksu virkne turpināsies visu vēstures laiku. Pieņem to, nesašust par Dieva „stulbumu” un „vājību” – pāriet augšāmcelšanās pusē un dzīvot ar cerību, kura iznirst no tumsas, no tukšuma, no kapa.” (Sasnauskas 2007, 34) Lietuviešu reliģiskais domātājs, lai paradoksu darītu spēcīgāku, lieto oksimoronu, kurš palīdz izteikt neparastu pretstatu vienību: „Kā citādi šodien svinētu vāju Dieva varenību un varenu vājumu?” (Sasnauskas 2007, 129)

Jura Rubeņa stāstījumi arī nereti top par paradoksālu poētisku redzējumu, kas palīdz izteikt Dieva attiecību ar cilvēku:

„Reiz kāds cilvēks gāja gar jūru „Tu esi bezgalīga kā Dievs,” viņš teica jūrai. „Man ir horizonts,” atbildēja jūra.” (Rubenis 2005, 148)

Šinī tekstā teoloģiskā doma top par poēziju, kas raksturo citādu, loģiski neiztulkojamu Dieva esību. Tādu poētiski suģestīvu atklāsmju grāmatā “365 pasakas katrai gada dienai. Ceļš uz Emavu” ir daudz, tās nav iespējams nepamanīt. Tās intensificē tekstus, dot tiem papildu nozīmi: no šīs īsās miniatūras iespējams attīstīt veselu teoloģisko traktātu, bet atklāsmes ir koncentrētas lakoniskos stāstījumos.

Paradoksālas situācijas ar Dievu Juļus Sasnausks nereti cenšas atrast vislielākā absurda situācijās: „Mesija, cerams, tālāk maldās nepamanāms pa pilsētu ielām decembra dubļos. Un tomēr viņš bija „kā visi cilvēki”. Tikai tagad jūtu, kā viņu meklēt. Ar Jaņi. Neauglīgas mātes un mēma mācītāja dēlu.” (Sasnauskas 2007, 75) Pat satikšanās ar Viļņas dzelceļa stacijas klaidoni šā reliģiskā domātāja tekstos var būt augšāmcelšanās liecinājums. (Sasnauskas 2007, 41; 274) Juris Rubenis savus lasītājus arī nereti provocē ar paradoksu: piemēram, viņa stāstījumā Jēzus parādās kafejnīcā un pasūta glāzi alus („Pasaka par vakaru kafejnīcā”).

Paradokss ne vienu reizi vien šo divu autoru tekstos rodas no pretošanās reliģiskās domāšanas klišejām. Tieši tādēļ Juļus Sasnausks ņem palīgā vecu lietuviešu dziesmu citātu, kuram dot nosaukumu „dīvains”, „nedzirdēts” (Sasnauskas 2007, 132; 191), bet Juris Rubenis – haiku („Budista sapnis”). Abi reliģiskie rakstnieki dod jaunu nozīmi pasaules literatūras tekstiem: *Doma Hélderia Câmara*s rindiņa „Tomēr cik grūti nosargāt džipa dvēseli kadiljaka ķermenī!” (Sasnauskas 2007, 206) top par Juļa Sasnauska esejas „Nosargāt džipa dvēseli” galveno domu. Juris Rubenis raksta stāstījumus par Meistaru un Margaritu, Mazā Prinča planētu. Varam atrast arī savādu Juļa Sasnauska cīkstēšanos ar kultūras tekstu: „Kaut gan, atmetis cerības, J. P. Sartrs izdomās: „Elle – tas ir citi”, – mazais Kristus ganāmpulks teiks, ka „cits” – tās ir debesis, tas ir Dievs.” (Sasnauskas 2007, 236) Juris Rubenis no jauna apdomā vēsturisko pieredzi: par to liecina stāstījumi par Napoleonu, Ļeņinu. Tādi intertekstuāli teksti, kas atklāj atšķirīgu pieredzi, rada domas saspringumu, aktualizē reliģisko pieredzi un nepapodas modernās kultūras suģestijām.

Paradokss šo abu autoru tekstos top par autentisku reliģisku pārdzīvojumu liecinieku, necerētu evaņģēliskas patiesības atklājumu, atļauj pietuvoties ticības noslēpumiem – savienojot tos, kas ir pavisam atšķirīgi: cilvēku un Dievu.

Provocējoša metafora

Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstos ir daudz tēlainu, spilgtu izteicienu: negaidītu salīdzinājumu, metaforu. Taču, ja mēs uztvertu tikai stilistiskās figūras kā valodas greznību, mēs neievērotu savdabīgo teopoētisko izaicinājumu abās grāmatās („Vēlreiz – Cilvēka Dēls” un „365 pasakas katrai gada dienai. Ceļš uz Emavu”). Analizējot šo autoru pārdomas, mērķtiecīgi izmantota Paula Ricoeura metaforas teorija, kurā metafora tiek uztverta citādāk nekā klasiskajā retorikā.

Franču filozofs uzskata, ka metaforiska izteiciena saspringums rodas no divām pretējām izteiciena interpretācijām, un tā efekta veicinošā diskursa stratēģija ir absurda: „Metafora pēc būtības ir apzinīga kļūda: tiek savienoti divi savā starpā nesaderīgi priekšmeti, un šķietama kļūdišanās rada jaunu, līdz tam nesaskatītu nozīmes sakarību, kura agrākajās klasifikācijas sistēmās bija nezināma vai nepieļaujama.” (Ricoeur 2000, 65) Ja tā saprot metaforu, atklājas tās īstais uzdevums neliterāros tekstos: ar metaforisku izteicienu radīt reliģisko autentiskumu, ar poētisko domāšanu mēģināt atvērt transcendences horizontu. (Kačerauskas 2006, 238)

Ir svarīgi pētīt metaforisko Dieva vārdu J. Sasnauska tekstos. Pēc Paula Ricoeura vārdiem, Dievs metaforiski tiek saukts ļoti dažādi: Tēvs, Vīrs, Kungs, Gans, Tiesnesis, Klints, Cietoksnis, Upurjērs, Ciešošais Kalps. (Ricoeur 2000, 77) Visas šīs metaforas labi zināmas no reliģiskās tradīcijas un nepavisam nešokē, tekstos

tās ir gandrīz nemanāmas. Daudzi Juļa Sasnauska metaforiskie Dieva apzīmējumi nepieder pie šādas izcelsmes metaforām (Ricoeur 2000, 77): jokdaris, klauns, papīra kareivis – tādi Kristus apzīmējumi ļoti izteismīgi atklāj metaforai raksturīgo absurdumu.

Esejā „Papīra kareivis” visu tekstu aptver šī Kristus metafora. Priekšstats šokē tāpēc, ka tiek salīdzināts tas, ko nav iespējams salīdzināt. Tā piedzimst dzīva metafora, kura liecina par Dieva paradoksalitāti: „Kad lasu šī svētdienas Evaņģēlija vārdus, man vēl acu priekšā tas Okudžavas karavīriņš, kas laužas uz liesmu. Jēzus jau pusceļā uz Jeruzali. „Es atnācu iededzināt zemē uguni un gribētu, lai tā jau liesmotu,” – šeit tā paša papīra karavīriņa balss, lūgums ticēt viņa drosmei un pašatdevei. Tā paša papīra ķermenīša aizmiršana, par kuru bija samaksāts ar dzīvību.” (Sasnauskas 2007, 250)

Lasot Jura Rubeņa grāmatu, īpaši redzama nevis Dieva, bet cilvēka apzīmējumu paradigma. Personas parādās kā Ādams un Ieva, dzejnieks un gleznotāja, meitene un draugs, Ābrams, faraons Ehnatons, Sokrats, farizejs, klauns, kareivis, advokāts, slimnieks, dzērājs, aristokrāts, palaistuve, ebrejs, filozofs, inkvizitors, avantūrists, makšķerētājs, mācītājs, gleznotājs, ielas muzikants, olimpietis, pavārs un citi. Par cilvēka metaforu top lietas un dzīvnieki: tirgus paviljons, kaija, slika, suns, valis, blusa, bumbulis, vējrādis, santīms, nams... Viena no savdabīgākajām un iespaidīgākajām Jura Rubeņa metaforām ir cilvēka attēlojums kā punkts:

„Reiz Dievs radīja punktu. Dievs vienkārši gribēja, un punkts radās.

„Kas bija pirms manis?” punkts jautāja.

„Dievs bez punkta,” Dievs atbildēja.” (Rubenis 2005, 141)

Šī metafora parādās ne vienā vien tekstā un suģestīvi izsaka teoloģisko domu, kas ir cilvēks Dieva klātbūtnē. Tās literārā valodā palīdz runāt par reliģiskām lietām. Runājot metaforiski, Juris Rubenis cenšas izteikt to, kas ir grūti izsakāms: “Tā pirmā lieta, kas jāapzinās katram cilvēkam, ir valodas robežas. Man, jāatzīstas, ir sajūta, ka daudzas lietas, kas saistās ar garīgo pieredzi, es zinu, bet zinu tanī pusē, kur beidzas valoda.” (Saruna ar mācītāju Rubeni un kinorežisoru Streiču.)

Tātad Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstos spilgtā metafora palīdz noteikt cilvēka un Dieva attieksmi.

Žanriskais daudzbalstīgums

Sprediķis, vēstule, miniatūra, eseja – šie ir citi iespējamie grāmatas „Vēlreiz – Cilvēka Dēls” tekstu definējumi, lai noteiktu to žanrisko dažādību. Grāmatas apakšvirsrakstam, kurā teksti ir „teikšana un postillas”, pats autors nepiekrīt. Intervijā ar dzejnieku Sigitu Gedu viņš savādi noliedz šo norādi: „Šeit ir tikai daži teksti, kas ir īsti „sprediķi”. Bet grāmata radās no „Ziemeļu Atēnās” rakstītām svētdienas pārdomām.” (Sasnauskas 2007, 285)

Vienu vai otru žanru atmiņa dažādi strukturē tekstu: jūtama rakstnieka brīvība, nepieķeršanās kādām konkrētām formām. Tas ir vēl viens šī reliģiskā domātāja autentiskuma apliecinājums, Juļa Sasnauska poētikas īpatnība. Varbūt grāmatas „Vēlreiz – Cilvēka Dēls” tekstus derētu definēt tā, kā Benedikts Sigits Jurčis: „Tās

ir viņa dzīves esejas.” (Jurčys 1999, 11) Esejiskas rakstīšanas veids, kuru ņem palīgā franciskānis Juļus, grūti padodas kādām noteiktām normām. Esejas žanru ir iespējams saprast kā poētiskas, filozofiskas, bet reizē arī reliģiskas domāšanas formu: autors mēģina uztvert būtību ar ieklausīšanos daudzslāņainajā pieredzē, domas saspringumā, kad dzimst dialogs ar citādu pieredzi.

Ļoti negaidīta un provocējoša ir Jura Rubeņa tekstu žanriskā definīcija – īsus reliģiska satura darbus viņš sauc par pasakām, kaut gan ne mazāk piemērots būtu miniatūras, parabolās nosaukums. Kāpēc tieši pasakas? Mācītāja Jura Rubeņa vārdiem, „pasakas mūs māca, kā visvienkāršākajā veidā runāt par vissarežģītākajām lietām” („Domas par Mūžību“). Tātad pasaka tiek saprasta kā žanrs, kurš atļauj runāt par būtību, izteikt reliģisko pieredzi ļoti vispārināti, kā universālu izpratni. Kaut gan Juris Rubenis izvēlas pavisam pretēju rakstīšanas veidu nekā Juļus Sasnausks – nevis individuāla esejista balsi, bet mierīgu stāstītāja toni, tomēr abi tiecas pēc tā paša mērķa: ietekmīgas reliģiskās pieredzes izteikšanas.

Secinājumi

Šajā rakstā īpaša uzmanība tika pievērsta literatūras un kristīgās ticības (teoloģijas) dialogam. Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa teksti izsaka ļoti savdabīgu reliģiskā un literārā diskursa savienojumu. Tāpat kā sekulāriem mūdienu rakstniekiem viņiem rūp atrast saviem tekstiem adekvātu valodu. Pavisam ne tā, kā būtu gaidāms reliģiski filozofiska satura darbos, šo rakstu autori paļaujas nevis uz sausu loģisko izkārtojumu, bet uz literāro formu. Mūdienu rakstnieku darbos saskatāma līdzība ar Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstu ironiju, humoru, paradoksiem un stringri definēto teoloģisko jēdzienu vietā izmantotajām metaforām. Šie reliģiskie teksti neatbilst arī tipiskām reliģisko tekstu žanriskajām iezīmēm – parasts sprediķis nereti nomainīts pret brīvu eseju vai pasaku. Taču acīmredzams, ka visas šīs stilistikās īpatnības rodas nevis postmodernismam rasturīgā rotaļīguma dēļ, bet gan tiecoties pēc autentiskuma, vēlmes pārvarēt to, kas ir sastindzis, nedzīvs un tāpēc nepārlicieņošs, neizteiksmīgs. Tātad abi autori paliek pie reliģiskā diskursa, to papildinādami ar literāro. Ticības (teoloģijas) un literatūras dialogs Juļa Sasnauska un Jura Rubeņa tekstos patiešām ir interesants un intriģējošs.

LITERATŪRA

Domas par Mūžību. Pieejams: <http://www.e-mistika.lv/?kat=arch&txt=292>

Esība ir vairāk, nekā mēs redzam. Saruna ar režisoru Streiču un mācītāju Rubeni. Pieejams: <http://www.tvnet.lv/zinas/intervijas/article.php?id=553504>

Jakaitė D. (2006) *Kriščioniškas neįgalumas (www.bernardinai.lt) eseistų tekstuose (tarp literatūros ir pamokslo, postilės ir meditacijos, laiko ir amžinybės)*. Acta humanitarica Universitatis Saulensis. Šiauliai: Šiaulių universitetas, 243.–253. lpp.

Jauss H. R. (1989) *Question and Answer: Forms of Dialog Understanding*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jurčys B. S. (1999) *Ižanga. Sasnauskas, J. Dar kartą – Žmogaus Sūnus*. Vilnius: Vyturys.

Kačerauskas T. (2006) *Filosofinė poetika*. Vilnius: Versus aureus, 2006.

- Ricoeur P. (2001) *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretaciju konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos.
- Ricoeur P. (2000) *Interpretācijas teorija. Diskursas ir reikšmēs perteklius*. Vilnius: Baltos lankos.
- Rubenis J., Subačs M. (2005) *365 pasakas katrai gada dienai. Ceļš uz Emavu*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Saruna ar mācītāju Rubeni un konorežisoru Streiču.*
Pieejams: <http://www.tvnet.lv/zinas/intervijas/article.php?id=553499>
- Sasnauskas J. (2007) *Dar kartā – Žmogaus Sūnus*. Vilnius: Alma littera.

Summary

The article deals with the stylistics of religious texts, analyzing texts by Julius Sasnauskas and Juris Rubenis. The analysis focuses on the stylistic features of the texts: irony, paradox, metaphor. The following questions emerge: how can religious texts be developed? What are the differences between the stylistics of religious and literary texts? The topic of the article is also reflected in the works of Hans Robert Jauss, who analyzes dialogicity of texts, and in Paul Ricoeur's theory of metaphor. The most important feature of the analyzed religious texts is the theopoetical thinking. The metaphorical language invokes faith and allows to express the paradoxes of Christian truths. The specifics of gender are also discussed in this research. Julius Sasnauskas notably does not follow the tradition of postils: he is searching for new forms. We can call the texts by a Catholic priest a sermon, a prayer, a meditation, yet they also are very closely linked to essay, which possibly allows to express religious authenticity best. A very similar searching for adequate forms is evident in the texts by Juris Rubenis. The short fairy-tales, written by a Lutheran pastor, are like miniatures or parables by which religious questions are discussed. Thus, the literary form of Julius Sasnauskas and Juris Rubenis' texts is a means to convey religious thoughts.

Keywords: *religious texts, theopoetical thinking, irony, paradox, metaphor.*

**Kā pareizi apēst ābolu: paradīzes mīta interpretāciju
salīdzinājums latviešu un ārzemju autoru darbos
(Juris Rubenis un Māris Subačs / Tomass Kings)
*How to Eat the Apple Properly: a Comparison of the
Interpretations of the Myth of Paradise in Latvian
and Foreign Authors' Fiction (Juris Rubenis and
Māris Subačs / Thomas King)***

Renāte Kārkliņa

Latvijas Universitāte

Moderno valodu fakultāte

Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1015

E-pasts: renate.karklina@e-teliamtc.lv

Ar salīdzinošās literatūrzinātnes un teksta semiotiskās analīzes metodēm rakstā pētīta latviešu luterāņu mācītāja J. Rubeņa un grafiķa M. Subača „21. Pasaka par Ādamu un Ievu” un Kanādas indiāņu rakstnieka Tomasa Kinga stāsts „Viens labs stāsts, tas stāsts”. Salīdzinot Ievas un Ādama tēlu interpretācijas, pētīts, kā mitoloģiskos tēlus autori izmanto, lai uzsvērtu savas personības identitātei nozīmīgas grupas viedokli un izjūtas mūsdienu pasaulē. Secināts, ka metanaratīva elementu lietošana tekstos saistīta ar naratora identitātes veidošanos un norāda uz attiecībām ar citu identitātes grupu pārstāvjiem.

Atslēgvārdi: narators, naratora perspektīva, Ādams un Ieva, Tomass Kings, Juris Rubenis un Māris Subačs.

Bībeles leģendai par cilvēka izdzīšanu no paradīzes literatūrā sastopamas neskaitāmas interpretācijas. Katra no kultūrām, kas balstās uz Veco Derību, intertekstuālā naratīvu un metanaratīvu sistēmā rada tekstus, kuri sakņojas tās sižetos, to interpretācijās un interpretāciju interpretācijās. Lai veidotu asociācijas ar Bībelē ietvertajiem motīviem un tēliem, šādi veidojušās informatīvās telpas iedzīvotāji nereti vairs nejūt nepieciešamību lasīt pašu Bībeli, lai gan, protams, nekādā ziņā nevajadzētu apgalvot, ka to darīt nevajag. Ierobežojot pētījumu ar literāriem tekstiem, jābilst, ka katrs šāds sižeta interpretētājs, rakstot savus tekstus, raugās pats no savas personīgās perspektīvas viedokļa, arī sižeta interpretēšanas nolūks ietekmē rezultātu. Piemēram, ja viens autors cenšas sižetu izmantot, lai raksturotu savas izjūtas, kas saistītas ar tajā iekļauto ideju, cits tikmēr to lieto, lai paustu morāli. Lai parādītu viena un tā paša sižeta lietojuma universālo raksturu, izvēlējos epizodi ar Ādama un Ievas izdzīšanu no paradīzes. Galvenā uzmanība rakstā tiek pievērsta tam, kā autori, izmantojot naratīva formu, interpretējuši darbojošos personu savstarpējās attiecības pēc pārkāpuma atklāšanas, kad apēsts aizliegtais auglis.

Izvēlēto interpretāciju autori nāk no divām atšķirīgām pasaules daļām, viņu literārās darbība sakņojas divās pilnīgi dažādās kultūrās, ja vien par vienotu kultūru neuzskata informatīvo telpu, kura veidojusies uz Vecās Derības sižetu bāzes un kuras iemītnieki ir viņi visi. Pirmais ir Tomass Kings, Kanādas indiāņu rakstnieks, kura postmodernie stāsti Latvijā pazīstami maz. Otra stāsta autori ir Juris Rubenis, luterāņu mācītājs, literāts un sabiedriskais darbinieks, un Māris Subačs, grafiķis.

Kāpēc pētījumam izvēlēts tieši Tomasa Kinga darbs? Tie, kas nav Amerikas pamatiedzīvotāji, rakstot par indiāņiem, parasti raksta par vēsturiskajiem indiāņiem, un grāmatu sižetos ietvertie notikumi norisinās pagātnē. (Davies 2002) Pašus autorus, kas pārstāv pamatiedzīvotājus, vairāk uztrauc tautas tagadne. Tomass Kings ir viens no šādiem autoriem – pamatiedzīvotāju pārstāvjiem. Viņš dzimis 1943. gadā Kalifornijā ģimenē, kurā tēvs ir šeroki cilts indiānis, māte – grieķu un vācu izcelsmes. T. Kings pazīstams kā romānu, īso stāstu un kino scenāriju autors, fotogrāfs un lektors. Rakstnieka vārds saistāms ar darbiem, ar kuriem “viņš pievēršas Amerikas indiāņu marginalizācijai, iezīmē “pan-indiāņu” problēmas un vēsturi, cenšas novērst bieži sastopamos stereotipus par Amerikas pamatiedzīvotājiem”. (Northwest Passages 1999)

Savos darbos Tomass Kings pirmām kārtām meklē mūsdienu indiāņa identitāti, kuru ietekmē dažāda veida postmodernās kultūras parādības. Otrkārt, viņš cenšas lauzt tipisko rietumnieku radītos stereotipus. Viņš attēlo “pamatiedzīvotājus gan tradicionālās, gan mūsdienu lomās un situācijās, rakstības formāts ietilpst robežās no mutiska stāstījuma transkripcijas līdz piemēriem, kuros vērojama pielāgošanās Rietumu īsā stāsta žanra nosacījumiem”. (*www.qub.ac.uk* 1997)

Vēlākais pamatiedzīvotāju kultūras pētnieks un profesors beidzis Čikāgas Valsts universitāti, viņam ir labas zināšanas gan „balto”, gan indiāņu kultūrā. Par to, ka autoram ir plaša dzīves skola un spēja novērtēt savam potenciālajam lasītājam zināmos kultūras kodus, liecina arī viņa pieredze laikā starp skolas beigšanu un universitāti. To papildinājuši daudzi gadījuma darbi, ieskaitot pat tādus amatus kā kauliņu metējs un bankas kasieris (Busby 2007), kā arī fotogrāfs un fotožurnālists Jaunzēlandē un Austrālijā. Periods, kad T. Kings saņēmis piedāvājumu un sācis strādāt par Amerikas pamatiedzīvotāju kultūras pasniedzēju Letbridžas Universitātē Albertā (1980), ir arī laiks, kad viņš nopietni pievērsies literatūrai. (Busby 2007) Šajā rakstā aplūkots stāsts „Viens labs stāsts, tas stāsts” publicēts 1993. gadā tāda paša nosaukuma krājumā.

Otrs salīdzināšanai izmantotais stāsts „21. Pasaka par Ādamu un Ievu” ietverts krājumā „365 stāsti katrai gada dienai”. Tā autoriem ir pilnīgi atšķirīga pieredze. Māris Subačs ir grafiķis, ilustrāciju autors. Juris Rubenis dzimis 1961. gadā, 1983. gadā beidzis Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Teoloģijas semināru. (Apinis 2006, 206) Laikā no 1982. līdz 1989. gadam viņš kalpojis draudzēs Kurzemē, no 1989. gada – par priesteri Rīgas Lutera draudzē. Atmodas laikā mācītājs aktīvi darbojies Tautas frontē, 1990. gadā bijis iniciators LU Teoloģijas fakultātes atjaunošanai, kļuvis par tās dekāna vietnieku (1990–1992). 1992. gadā iegūts teoloģijas doktora grāds. (Apinis 2006, 206) Tas nozīmē, ka par mācītāju autors strādājis jau kopš padomju perioda, kad reliģija oficiāli atzīta netika. Tātad arī viņš zināmu laiku atradies „cita” lomā, turklāt aktīvi darbojoties opozīcijā

pretēji sociālistiskajā iekārtā oficiāli valdošajam metanaratīvam – zinātniskajam ateismam.

Pēc formas T. Kinga darbs pieskaitāms īsajiem stāstiem. J. Rubeņa un M. Subača izmantotā forma ir vēl lakoniskāka. Pasakas, kā autori dēvē savus darbus, ir īsas, tajās izmantotas precīzas līdzības. Tomēr abos skaidri jaušamas labi izteiktas naratora perspektīvas. Arī Tomasa Kinga stāstā pirmā iezīme, kura pievērš sev uzmanību, ir tās narators. Kāds monologa formā pirmajā personā vēsta par to, kā viņš iegriezies viesos pie baltā cilvēka, kurš, savukārt, ir ar mieru klausīties viņa stāstījumā. Narators atstāsta, kā viņš antropologiem stāstījis stāstu par Ādamu un Ievu. Par naratora personību lasītājs var spriest pēc naratora lietotās valodas, indiāņu folklorai raksturīgajiem mutiskā vēstījuma elementiem, specifiskām detaļām, kam narators pievērš uzmanību, pēc skaidri manāmā, indiāņu kultūrai raksturīgā nesteidzīguma un laika cikliskās uztveres. Cikliskās – tas nozīmē, ka naratoram laika ir pietiekami, lai izmantotu daudzus atkātojumus, bieži viņš novirzās no galvenās sižeta līnijas. Detaļas, kas norāda uz naratora dzimto valodu, – viņš, piemēram, vārdu „upe”, „ābols” un „Ādams” vietā lieto indiāņu ekvivalentus *Ka-sin-ta*, *mee-so*, *Ah-damn* u. c.

Ir vērts pieminēt galveno varoņu vārdu *Evening* un *Ah-damn* interpretāciju indiāņu naratora izpildījumā. Tas ir elements, caur kuru iespējams pieskarties indiāņu sociālā stāvokļa tēmai. *Evening* vārda „Ieva” vietā lasītājam liek vilkt paralēles ar indiāņu tradīciju cilvēkus saukt lietu un parādību vārdos. Šajā gadījumā tas būtu „vakars”. Latvietis to varētu pat tulkot kā „nu ir vakars!” Pievēršoties Ādama vārdam *Ah-damn*, jāteic, ka angļu tekstā tas izklausās visai ironiski. Tiešais latviskais pārcēlums, kuru stāsta iespējamā tulkojuma gadījumā Ādama vārda labā nāktos zaudēt, būtu „ak, nolādēts”. Šādi T. Kings naratīvā iekļauj nolādētības ideju, domu par ciešanām Ievas nepaklausības dēļ, nevainības zaudējumu ilūzijās par cilvēka dabu. Viņi ir Dieva izraidīti no paradīzes, “gluži kā indiāņi šodien”. (King 1993, 9)

Naratora indiāniskā identitāte izpaužas arī brīdī, kad viņš sevi pretstata „baltajam cilvēkam”, „ķīniešu cilvēkam”, „franču cilvēkam” (King 1993, 9), respektīvi, viņa teritorijas iekarotājam, kā arī lieto indiāņu folklorai raksturīgus mitoloģiskos tēlus, sevišķi koijotu kā vēsts nesēju, starpnieku starp šo un mitoloģisko pasauli. Vēstīšanas laiku, savukārt, raksturo tādas modernas detaļas kā televīzija, antropologs, iedzēris šoferis un līdzīgi tēli. Apkopojot līdz šim minēto, var secināt, ka T. Kinga narators pārstāv Amerikas pamatiedzīvotāju mitoloģisko pasaules uzskatu un mutiskā vēstījuma formu, kombinējot to ar postmodernā mūsdienu cilvēka ironiski viltīgo skatienu.

J. Rubeņa un M. Subača narators, savukārt, raksturots minimāli. Trešās personas narators pilnīgi neitrālā manierē atstāsta strīdu starp Ādamu un Ievu pēc tam, kad viņi nogaršojuši aizliegto augli. Viņu dialogā narators neiejaucas un savu klātbūtni izrāda maz. Pēc dialoga pievienoti daži teikumi no grēcinieku sarunas ar Dievu pēc grēkā krišanas. Viņš ļauj runāt stāsta tēliem pašiem, vieta un laiks nav pat minēti, tie nav būtiski. Acīmredzot narators (un autori) uzskata, ka tos ikviens lasītājs jau zina, sižeta izpratnei pilnīgi pietiek ar intertekstuālām atsaucēm uz Bībeles tekstu. Naratora perspektīva izpaužas retajos komentāros un tēlu teiktajos vārdos. Valoda

ir vienkārša, raksturīga tādai sarunvalodai, kādu lietoju parasti cilvēki sarunā ar augstākstāvošu, tomēr personīgi labi pazīstamu personu. Autori galvenokārt koncentrējas uz ideju un cenšas ietekmēt lasītāja jūtas, naratora personībai ļaujot izpausties izvēlē, ko no galveno personāžu, iespējams, teiktajiem vārdiem atzīt par pieminēšanas vērtiem un lasītājiem nododamiem.

Interpretējot oriģinālo Bībeles tekstu (1. Mozus, 3. nod.), saglabāts ir tikai sižets un galvenie tēli. Atšķirības var skaidrot ar autoru nolūkiem. Spriežot pēc iepriekš raksturotā naratīva stila, T. Kinga galvenais nolūks ir parādīt pasauli no Amerikas pamatiedzīvotāju viedokļa. J. Rubenis un M. Subačs tikmēr atbalsta kristietībai tradicionālo ideju, ar kuru naratīvs sevī nes reliģisko grēka un nevainības zaudējuma jēdzienu. Loģiski, viņi ir kristietības garīgo vērtību aizstāvji un nevar sižetu dekonstruēt kā indiānis, „cits”, „ne baltais” pretstatā diviem baltajiem vīriešiem, Eiropas pārstāvjiem, sabiedriskās morāles aizstāvjiem. No postmodernajiem elementiem J. Rubenim un M. Subačam jāizvairās, jo postmodernisms kā tāds izveidojies, pastāvot vispārējai neticībai metanaratīviem, pie kuriem kristīgā pasaulē pieder arī Bībeles teksti. Ničes postulātu „Dievs ir miris” šie autori nevar atļauties.

Tradicionāli Dievs tiek uztverts kā baltais vīrietis, stingrs savā morālē un varā pār cilvēkiem. T. Kinga „Viens labs stāsts, tas stāsts” tekstā Dieva tēla raksturojumā tiek vilktas paralēles ar kādu personu, no kura ir bail viņa biedriem: “Jūs man skatieties, tas viens saka; visai skaļa balss. Gluži vai klieudz. Slikta oma tam vienam. Varbūt kā Hārlijam Džeimsam. (..) Dažreiz Hārlijs nāk uz pilsētu, brauc savu kravinieku uz pilsētu. Piedzeras.” (King 1993, 7)

Šāda neatbilstība starp tradicionālo Dieva tēlu un T. Kinga radīto veido komisku efektu un liek lasītājiem domāt par to, kādā veidā indiāņi uztver t. s. balto cilvēku pasakas. Šim indiānim Bībeles stāsti ir tikai stāsti, ar ko izklaidēt klausītāju vai varbūt arī pavēstīt kādu no dzīves patiesībām. Dzīves patiesība šajā gadījumā būtu „uzmanies no dzērājiem, viņi mēdz būt bīstami un ļaustās”.

Atšķirības var atrast arī sarunā starp Dievu un grēkotājiem. Pēc tam, kad J. Rubenis un M. Subačs min, ka “tālāk notika tas, kas ir jau zināms”, t. i., tiek pieņemts, ka ikviens potenciālais lasītājs jau zina, kas stāstā notiek, viņi turpinājumā raksta šādi: „„Vai jūs jūtaties laimīgāki nekā agrāk?” Dievs vaicāja Ādamam un Ievai. „Mēs jūtamies ļoti slikti,” abi atbildēja. „Tāpēc jums būs jādzīvo pasaulē, kuru es radīšu, lai jūs iegūtu zināšanas, kas jums būs vajadzīgas jaunam paradīzes dārzam. Vecais dārzs ir jums kļuvis par vienkāršu.”” (Rubenis, Subačs 1998, 24)

Šeit Ādams un Ieva apzinās, ko ir izdarījuši, viņi sevi uzskata par grēciniekiem, arī naratoram un autoriem par to nav šaubu. Tikai šeit, atšķirībā no Bībeles, Dievs piebilst, ka viņiem jāiegūst zināšanas. Autori dārza tēlā iegulda emocionālu lādiņu, tomēr daudz neko nepaskaidro. Lai radītu emocionālo efektu, lasītājs tiek atstāts pats savā vaļā, meklējot atbildes uz neatbildētiem jautājumiem.

Bībeles tekstā rādītās tēlu savstarpējās attiecības raksturīgas civilizācijas attīstības patriarhālām lopkopju periodam – Dievs ir visvarens valdnieks, vīrs, kurš pats izdod likumus un pats soda savus ļaudis, kad tie tos neievēro. Vēstītājs indiānis uztver Dievu kā balto vīrieti: “Bet tas puisis, dievs, baltais, man šķiet, viņš saka,

tu arī ej, tu apēdi tos *mee-so*, manus *mee-so*.” (King 1993, 9) Kāpēc gan lai viņam Dievs neliktos baltais, „cits”, ja Amerikas kontinentā kristietību ienesa eiropieši?

Arī Ādams un Ieva T. Kinga stāstā ievērojami atšķiras no tradicionāliem tēliem. Viņu traktējumam saknes meklējamas mednieku cilšu perioda indiāņu leģendās, kurās galvenais tēls ir varonis, atjautīgs, viltus pilns personāžs. Cita cilts locekļa apmānīšana netiek uzskatīta ne par ko sliktu, jo tas ir dzīvības vai bada nāves jautājums. Tā nu, pievienojot patriarhālās lopkopju sabiedrības mītam dažus mednieku cilšu folkloras elementus, tiek iegūts komisks efekts. Piemērs redzams epizodē, kurā notiek tirgošanās par Ādama noēsto ābolu skaitu: “Ādams ir nelaimīgs. Viņš raud trīs reizes, ho, ho, ho. Es tikai vienu ēdu, viņš saka. Nē, saka tas puisis Dievs. Es redzu visu. Tu ēdi trīs no maniem *mee-so*. Es ēdu tikai divus, saka Ādams, bet visai drīz tas viens viņu izmeta ārā.” (King 1993, 9)

Neko līdzīgu nav iespējams atrast oriģinālajā Bībeles tekstā. Tā ir tikai T. Kinga interpretācija, skatoties caur pilnīgi atšķirīga pasaules uzskata prizmu, ja salīdzina ar baznīcas izmantotajiem naratīviem. Arī Ievas reakciju raksturo racionālas sievietes loģika. Viņa ir mūsdienu pasaules iemītniece, pieradusi nomierināt vīru. Viņa nav tā sieviete, kura vīram vienkārši klausītu tā, kā to liek Bībele: “Visai drīz tas viens, Dievs, nāca garām. Viņš ir visai traks. Jūs ēdāt manu *mee-so*, viņš saka. Nesatraucies, saka Ieva, tā sieviete, pirmā sieva. Daudz vēl *mee-so* tur palika. Nomierinies, paskaties drusku televīziju, viņa saka.” (King 1993, 9)

Stāsts, protams, nav par augļa apēšanas nodarīto materiālo zaudējumu. Ievas uzspēlētā nevainība, atbildot uz Dieva dusmām, no vienas puses, vēlreiz parāda viltību, ko indiāņi uzskatījuši par tikumu. No otras puses, tā raksturo arī sievietes viltīgo čūskas dabu, uz kādu netieši norāda maskulīnā perspektīva, no kuras raugās narators vīrietis.

Arī J. Rubenim un M. Subačam Ieva ir viltīgs, ziņkārīgs radījums, visa ļaunuma sakne, lai gan ne tik izteiktā mērā. Šajā ziņā T. Kings un J. Rubenis ir vienisprātis, un kāpēc gan ne – viņi visi ir vīrieši un, kā jau minēts, pārstāv maskulīno perspektīvu. „21. Pasakā par Ādamu un Ievu” Ādams ir cietējs. Lai gan viņš pirmais uzdod jautājumu „Kā mums pietrūkst šeit, kur mēs dzīvojam?”, viņš no grēka tomēr cenšas izvairīties un novirzīt Ievas domas no tā, „ko Dievs mums nedod”, kamēr Ieva cenšas gūt virsroku: „„Mēs nezinām to, ko Dievs negrib, lai mēs zinātu,” Ādams iebilda. „Enģelis Ibliss saka, ka viņš mums varētu iedot to, ko Dievs nedod,” teica Ieva.

„Kas tas ir?” Ādams jautāja. „Enģelis Ibliss teica, ka tas ir tas, kā mums pietrūkst, lai mēs zinātu tikpat daudz, cik Dievs.”” (Rubenis, Subačs 2004, 24)

Tomēr pretēji T. Kinga pārim sevi attaisnot viņi necenšas. Ir gluži pretēji: „„Mēs jūtamies ļoti slikti,” abi atbildēja.” (Rubenis, Subačs 1998, 24)

Apkopojot visus šeit apskatītos piemērus, iespējams secināt, ka vienojošais elements abos naratīvos ir Vecās Derības sižets ar trim galvenajām personām – Ievu, Ādamu un Dievu, kur Ieva un Ādams nepaklausa Dievu un apēd tā aizliegto augli, attiecīgi saņemot sodu. Pēc tam sākas atšķirības – Tomass Kings sava stāsta priekšplānā izvirza naratora personību, ar kuru Bībeles sižets tiek atstāstīts visai netiešā veidā, kamēr Juris Rubenis un Māris Subačs centušies pasniegt grēka ideju

un nozīmi, ar teksta izraisītā emocionālā piedzīvojuma palīdzību mudinot lasītāju sadzīvīvē biežāk apzināties un nepieļaut grēku.

Tomass Kings, izmantojot naratora indiāņu perspektīvu, runā galvenokārt par Amerikas pamatiedzīvotāju stāvokli un izjūtām mūsdienu pasaulē. Mednieku vācēju iekārtas kultūru pārstāvošās indiāņu folkloras elementus integrējot kristiešu leģendā, kura, savukārt, sakņojas senajā jūdu lopkopju kultūrā, viņš izceļ atšķirības divu dažādu sabiedrisko iekārtu pasaules uzskatos. Rezultātā rodas biezs vēstījuma slānis, kas T. Kinga stāstā saistāms ar mūsdienu pasauli. Tajā atšķirīgos, dažādos sabiedrības attīstības periodos sakņotos viedokļus, uzskatus un multikulturālismu nākas saskatīt ar senajām tradīcijām tā, lai vieta sabiedrībā atrastos katram. Šādu metanarātīva elementu lietojums tekstos saistāms ar naratora identitātes veidošanos un norāda uz attiecībām ar "Citu".

LITERATŪRA

- Apinis P. (2006) *100 Latvijas personību*. Enciklopēdija. Rīga: Nacionālais apgāds.
- Busby B. J. (2007) *Thomas King – Writer*. Historical Foundation of Canada.
[Atsauce 17.12.2008.] Pieejams:
<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0010095>
- Davies N. (2002) *Thomas King: Canada's Native Writer Tells His Story*. [Atsauce 17.12.2008.] Pieejams: <http://www.firstnationsdrum.com/Fall2002/CovKing.htm>
- King T. (1993) *One Good Story, That One*. Toronto: Harper Perennial, p. 3–10.
- Latvijas Bībeles biedrība (1992) *Bībele. Vecās un Jaunās Derības Svētie Raksti*. Rīga.
- Northwest Passages (1996–1999) *Thomas King*. [Atsauce 17.12.2008.]
Pieejams: <http://www.nwpassages.com/bios/king.asp>
- Rubenis J., Subačs, M. (1998) 21. Pasaka par Ādamu un Ievu. *365 pasakas katrai gada dienai: ceļš uz Emavu*. Rīga: Zvaigzne ABC, 24. lpp. [Atsauce 17.12.2008.]
Pieejams: <http://www.janabaznica.lv/node/2775>
- Thomas King's All My Relations* (3 June, 1997) [Atsauce 26.03.2007.]
Pieejams: <http://www.qub.ac.uk/english/imperial/canada/king.htm>

Summary

The author of the paper uses the methods of comparative literature and semiotic text analysis in order to study the short story by the Latvian Lutheran priest Juris Rubenis and graphic artist Māris Subačs, "The 21st Fairy Tale about Adam and Eve" and the story by the Canadian Indian author Thomas King, "One Good Story, That One". The paper compares the interpretations of Adam and Eve in order to find out how the authors use mythological images to stress the perspectives of a group significant for their personal identities and to show the feelings of this group within the contemporary world. The conclusion – the use of metanarrative elements is related to the development of the narrator's identity in texts and it points out to the narrator's relations with the persons representing "the Other".

Keywords: narrator, narrator's perspective, Adam and Eve, Thomas King, Juris Rubenis, Māris Subačs.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
748. sējums, LATVIEŠU LITERATŪRA UN RELIĢIJA

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tālr. 67034535

Iespiests SIA "Latgales druka"
Baznīcas iela 28, Rēzekne, LV-4601
Tālr./fakss: 4625938