

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

779. SĒJUMS

Orientālistika

Latvijas orientālistikas
20 gadi

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 779

Oriental Studies

20 years of
Latvian Oriental Studies

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 779

Oriental Studies

20 years of
Latvian Oriental Studies

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

779. SĒJUMS

Orientālistika

Latvijas orientālistikas
20 gadi

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

UDK 001+7(082)
Or 400

Galvenais redaktors Dr. habil. hist. prof. **Leons Taivans**

Redaktors **Peter Dawson** (Austrālija)

Redakcijas kolēģija

Dr. habil. philol. prof. **Viktors Ivbulis** (Latvijas Universitāte), galvenā redaktora vietnieks

PhD Prof. **Rein Raud** (Rector, Tallinn University)

Dr. hist. prof. **Andrey Zubov** (Maskavas Valsts starptautisko attiecību institūts)

Dr. phil. prof. **Frank Kraushaar** (LU HZF Āzijas studiju nodaļas vadītājs; Tallinn University)

PhD. asoc. prof. **Jānis Ešots** (Latvijas Universitāte; Londonas Islāma institūts)

Dr. theol. prof. **Anita Stašulāne** (Daugavpils Universitāte)

Dr. theol. asoc. prof. **Jānis Priede** (Latvijas Universitāte)

Dr. habil. phil. prof. **Kai Vogelsang** (Hamburg University)

Dr. habil. philol. prof. **Otto Jastrow** (Erlangen University; Tallinn University)

PhD Prof. **William C. Chittik** (State University of New York)

Latviešu tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu tekstu literārais redaktors **Didzis Grauss**

Vācu un krievu tekstu literārā redaktore **Raisa Pavlova**

Maketu veidojusi **Ilze Reņģe**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2012

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9984-45-472-6

Saturs / Contents

Viktors Ivbulis

- Divdesmit grūta darba gadi
Twenty Years of Latvian Oriental Studies 7

KULTŪRU UN RELIĢIJU DIALOGS

Frank Kraushaar

- Pasaulē laukos un dārzos:
politiska kritika un rezignācija Ķīnas modernā laikmeta aizsākumos
Die Welt in Feldern und Gärten:
Politische Kritik und Resignation im frühmodernen China 15

Mark Gamsa

- Letters from Harbin 27

Sigma Ankrava

- Austrumu dimensija latviskās identitātes attēlojumā latviešu literatūras sākotnē un mūsdienās
Eastern Dimension in the Representation of Latvian Identity
at the Beginning of Latvian Literature and Now 39

Anīta Stašulāne

- Austrumu reliģiskās idejas Rietumos: mīts par mahātām
The Eastern Religious Ideas in the West: the Myth of Mahātmās 53

Jānis Priede

- Jēzus Kristus persona reliģiju dialoga perspektīvā
The Person of Jesus Christ in the Perspective of Interreligious Dialogue 61

Agnese Haijima

- Reliģiskā simbolika sezonas, dienas laika un laika apstākļu attēlojumā
Seššu (1420–1506) “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos”
Religious Symbolism in the Depiction of Seasons, Weather and Day Time
in Sesshu’s (1420–1506) “Landscape Scroll of the Four Seasons” 77

Elizabete Taivāne

- Starptautiskā Krišnas apziņas biedrība: jautājums par Bengālijas vaišnavisma
receptiju Rietumos
The International Society for Krishna Consciousness: the Question about
Reception of Bengalian Vaishnavism in the West 87

Rimma G. Pashko

Византийская парадигма и Восток

Bizantijas Austrumnieciskā paradigma 109

ĀZIJAS VALODAS

Agita Baltgalve

Tibetiešu valodas skaņu transkripcija latviešu valodā

Transcription of Tibetan Language Sounds in Latvian 117

Leons Taivans

Indonēziešu valoda un tās latviskā transliterācija

Indonesian Writing and its Latvian Transliteration 153

Viktors Ivbulis

Sanskrits un bānglā

Sanskrit and Bānglā 159

Jānis Ešots

Arābu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija

Arabic Language History and Latvian Transliteration 171

Jānis Ešots

Persiešu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija

Persian Language History and Latvian Transliteration 181

Divdesmit grūta darba gadi

Twenty Years of Latvian Oriental Studies

Viktors Ivbulis

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: *ivbulis@lanet.lv*

Orientālistikas katedra (tagad tā ir Āzijas studiju nodaļa) ir nodibināta 1991. gada 17. jūnijā. Interese Latvijā par Āziju ir vienmēr bijusi liela. Taču agrāk nekad nav notikusi Āzijas valodu apmācība.

Pirmie 1993. gadā mācības uzsāka sinoloģijas studenti, bet Japānas studiju grupa – 1995. gadā. Šajās divās specialitātēs uzņemšana notikusi regulāri, un tajās mums jau ir liels skaits bakalauru. Arābu un turku valodas studijas tika uzsāktas vēlāk. Nodaļu ir vadījuši vairāki cilvēki. Tās pastāvēšanas laikā un pirms tam mācībspēki ir veikuši atzīstamu pētniecības darbu un rīkojuši zinātniskus pasākumus. Īpaši pieminēšanu ir pelnījuši 2010. gadā notikušā Eiropas sinologu asociācijas kārtējā konference.

Āzijas studiju nodaļa ir otra lielākā Humanitāro zinātņu fakultātē svešvalodu kā specialitātes apguvēju vidū. 2011. gada beigās saskaņā ar bakalauru programmu šai nodaļā mācījās 222 cilvēki. No tiem 104 ir nodarbināti Japānas, 88 sinoloģijas un 19 arābu valodas studijās. Ir 11 maģistrantu. Ap 1000 cilvēku jau ir ieguvuši bakalaura grādu.

Atslēgvārdi: Latvijas Universitātes Āzijas studiju nodaļa.

1991. gada 17. jūnijā LU Padome pieņēma lēmumu, kura mērķis bija radīt Latvijā vēl nekad nepastāvējušu studiju virzienu, lai izzinātu Āzijas un Ziemeļāfrikas civilizāciju valodas, to pagātni un mūsdienu dzīvi. Lēmums sastāvēja no diviem punktiem.

1. Atbalstīt ierosinājumu par Orientālistikas katedras izveidošanu Svešvalodu fakultātē ar 1991. gada 1. septembri.
2. Ar katedras izveidi saistītos organizatoriskos pasākumus veikt profesoram Viktoram Ivbulim.

Lēmumu bija parakstījis rektors profesors Juris Zaķis. Jau pirms tam bija pieņemts arī attiecīgs mūsu fakultātes Padomes lēmums ar lūgumu LU Padomei jaunajai katedrai piešķirt četras docētāju darbvietas. Tika arī iedalīta telpa katedrai. Šo lēmumu pieņēma Padomes priekšsēdētāja docenta Edgara Ošiņa vadībā. Nepieciešamās formalitātes nokārtojās akadēmiskajai birokrātijai ļoti gludi. Es jau tad arī biju LU Padomes loceklis, rīkojot dažādus pasākumus, kas neizrietēja no mācību programmas, biju iepazinies gandrīz ar visu līmeņu vadību un iespēju robežās vienmēr saņēmu atbalstu. Plānotās mācībspēku darbvietas tomēr nesaņēmām, un ar to vien mācību uzsākšana aizkavējās. Latvija tad formāli vēl nebija atguvusi neatkarību, bet pēc tam, kad tas bija noticis, sākās liela trūkuma gadi visās jomās. Atkal bija jāpagaida.

Visam pasaulē ir pirmsākumi. Tā tas arī bija attiecībā uz interesi par Austrumiem. Latvieši nekad nav dzīvojuši noslēgtā vidē, un allaž ir bijuši ļaudis, kas par Āziju un Āfriku ir gribējuši zināt daudz vairāk, nekā to varēja atrast avīzēs un žurnālos kopš preses pirmsākumiem, kas, starp citu, hronoloģiski gandrīz sakrīta ar pirmo avīžu iznākšanu 19. gadsimta sākumā Kalkutā (Kolkātā) Indijā. Un šķiet, ka var apgalvot: tieši Indija latviešus arī visvairāk interesēja. Pirmsākumā avīzēs parādījās tikai dažādas nedrošas un īsas ziņas par to, kas tur ir noticis, bet jau gadsimta otrajā pusē sāka iznākt plašāki, no ārzemju avotiem paņemti vēstījumi. Ar lielu sajūsmu tika uztverta ziņa, ka no visām dzīvajām eiropiešu mēlēm baltu valodas ir vistuvākās sanskritam. Uz ilgu laiku pa presi iesāka ceļot apzīmējums „brāļi indieši”. Šajā jūsmā iesaistījās arī daudz redzamu latviešu kultūras darbinieku, sākot ar Krišjāni Baronu.

To šodien var neņemt nopietni, zinot, ka tik tuvi indiešiem mēs tomēr neesam. Bet nevar arī teikt, ka viņus saukt par brāļiem bija galīgi aplam. Ja spriež pēc mūsdienu labāko ārzemju pētnieku vērtējumiem, lietuviešu valodā tās konservatīvisma dēļ ir saglabājies pārsteidzoši daudz no protoindoeiropiešu leksikas un gramatikas, dažkārt pat vairāk nekā sanskritā, kas vairs nav visa indoeiropieiskā atskaites punkts. Man vienmēr ir licies, ka deviņpadsmitā gadsimta pēdējā ceturtdaļā, kad latvieši pa īstam sāka celt godā visu nacionālo un atkratīties no lielās vācu un krievu ietekmes, šī sava veida garīgā brāļošana ar teiksmainiem nostāstiem apvītu citu dižu civilizāciju bija ar nopietnu vēsturisku nozīmi. Katrā ziņā Austrumi pietuvojās mums bez jebkādas rasisma piegaršas, ko tagad indieši tik ļoti pārmet pat labākajiem tālaika Rietumu sanskritologiem. Un tas nebija brīnums, ka latviešus ar Rabindranatu Tagori labā rakstā iepazīstināja Andrejs Upīts jau tad, ka dzejnieks vēl nebija kronēts ar Nobela prēmiju. Kārlis Egle un Rihards Rudzītis 1928.–1939. gadā izdeva viņa „Rakstus” deviņos sējumos tulkojumā no angļu valodas, un tie ir vienīgais šāda veida izdevums Eiropā līdz 1955. gadam, kad Maskavā sāka iznākt vēl plašāki Tagores darbu apkopojumi krievu valodā, tulkoti no valodām, kurās tie ir sacerēti, – no bānglā un angļu valodas. Bet ir tikai dažas mēles, kurās ir izdots lielāks skaits dzejnieka dažāda veida darbu nekā pie mums. Tas varbūt daudz nenozīmē, bet, izņemot angļu un vācu mēli, visvairāk ir arī apcerējumu par viņu.

Diemžēl Āzijas valodas Latvijā ilgi netika apgūtas un Pēteris Šmits, kas bija ievērojams sinologs Krievijā, no Vladivostokas pārradies Latvijā, kad tā kļuva par neatkarīgu valsti, šo darbu neturpināja, un mēs viņu drīz iepazīnām kā vienu no latviešu labākajiem folkloristiem. Padomju okupācijas laikā ap Edgaru Kattai, kurš ilgi bija dzīvojis Ķīnā un tur apguvis ķīniešu, bet specializējies japāņu valodā, ap sevi pulcināja japāniski parunāt gribētājus un ar viņiem noturēja nodarbības ārpus jebkādam akadēmiskām programmām. Nekas cits tad arī nebija iespējams, jo augstskolu mācību plānos Āzijas valodu studijas bija paredzētas tikai Maskavā un Ļeņingradā, pavisam mazā mērā arī Taškentā. Taču tā nekad nebija, ka cilvēki to negribētu darīt Latvijā, jo sabiedrības interese vienmēr bija liela.

Tā nebija nejaušība, ka astoņdesmitajos gados Rīgā notika divas Padomju Savienības mēroga zinātniskas konferences par romantismu Austrumu literatūrās un par Austrumu–Rietumu saskares problēmām. Visa atbildība par to sekmīgu sagatavošanu un norisi bija jāuzņemas man. Kaut arī to sarīkotāji bija LU kopā ar Maskavas Austrumu pētniecības institūtu, tām nebija nekādu tāmju un plānotu

līdzekļu. Līdzīgā veidā ar Ārzemju literatūras katedras (to vadīju no 1973. līdz 1989. gadam) gadskārtējas konferences izkārtņi pirms tam man izdevās sarīkot citus septiņus plaši pārstāvētus zinātniskus sasetus par tēmu „Personība ārzemju literatūrā”. To laikā skanēja referāti arī par Austrumu tēmām. Šajās konferencēs tika uzlūgti piedalīties dažādu universitāšu un zinātnisko institūtu pētnieki, kas akli nesekoja titulētāko autoru ideoloģiskajām pozīcijām. Tajās, piemēram, vienmēr plaši piedalījās Voronežas Valsts universitāte, kurā trimdas veidā, bet laipni uzņemta strādāja pret režīmu politiski nogrēkojusies Ārzemju literatūras katedras profesore Dzidra Kalniņa. Gribējās, lai mūsu universitāte arī ārzemju literatūras izpētē nebūtu tikai impērijas nomaļa augstskola. Kaut kādus rakstu krājumus gan nevarēja izdot. Bažījoties, vai to var darīt, šīs konferences nekādi netika aplūkotas Latvijas presē, un atsauksmes par tām parādījās tikai Maskavas literārajos izdevumos. Par tādu puslegālu pasākumu sarīkošanu bez jebkādām tāmēm nevarēja saņemt ne atzinību, ne nopelumu, nedz kaut kādu izlietoto personisko līdzekļu atmaksu. No šodienas viedokļa raugoties, šādu konferenču rīkošana un diezgan daudzu Maskavas Valsts universitātes un Austrumu pētniecības institūta vadošu profesoru un zinātnieku uzaicināšana lekciju nolasīšanai gan par Rietumu, gan – vēl vairāk – par indiešu literatūru bija donkihotsks pasākums. Ar Āzijas studiju propagandu tikai man līdzīgi vientieši varēja cerēt, ka tās tiks uzsāktas arī Latvijā.

Un laikam vienīgais redzamais ieguvums no tādām pūlēm šinī gadījumā bija iespēja uz Maskavu uz aspirantūru aizsūtīt prāvu skaitu fakultātes labāko studentu. Viņu vidū bija arī Sigma Ankrava un Rasma Miltiņa (dzim. Putniņa), kuras aizstāvēja disertāciju par indiešu literatūras tēmu. Citas ar zinātniskiem grādiem apveltītas personas pārējo Austrumu reģionu pētniecībā padomju laikā neizauga. Bet ļoti daudzsoļa bija tulkotājas Gunas Bērziņas (Gunas un Andreja Linkēviču kopējs pseidonīms) ienākšana indoloģijā. Ar viņiem sadarbojoties, 1985. gadā izdevās publicēt lielu ievēribu ieguvušo antoloģiju „Indiešu literatūra. Vissenākais posms”. Tā gan netika latviski pārcelta no ļoti sarežģītā vediskā sanskrita. Abi tulkotāji tomēr centās apgūt hindī un bānglā, un, piedaloties ļoti izvērstajā Tagores 125 gadu jubilejas atzīmēšanā, viņi no bānglā pārtulkoja dzejnieka lirisko lugu „Čitrāngada”, kas ilgi bija Valmieras teātra repertuārā. Man bija pamatīgi jāpastrādā pie garās lugas „Rādža”, kas tāpat ilgi bija skatāma uz Dailes teātra lielās skatuves. Arī tas viss bija tikai Latvijas iepazīstināšana ar reālajiem Austrumiem. Diemžēl vēlāk mēs vairs nevarējām sagaidīt kādu Gunas Bērziņas auglīgā tulkošanas darba izpausmi. Stipri pieklusa arī pārējie indoloģijas entuziasti. Tas ir pat paradokss, ka, neskatoties uz visām pūlēm, joprojām nav izdevies Latvijā uzsākt hindī apmācību un tādā veidā indoloģijai piešķirt profesionālu raksturu. Viena meitene, kas Punē Indijā bija tikusi jau līdz maģistra grāda iegūšanai sanskritā, Latvijā neatgriezās, apnika uzsāko turpināt vairākiem ne tik tālu tikušajiem.

Mana specializēšanās Rabindranata Tagores mantojuma izpētē un indoloģijā sākās jau ar diplomdarba uzrakstīšanu, Svešvalodu fakultāti nobeidzot. Tiku uzņemts aspirantūrā, pēc tam doktorantūrā, kuras laikā pēc triju gadu ilgas lūgšanās mani palaist uz Indiju 1978. gada rudenī nolaidos Delhi lidostā. 1983. gadā, Maskavā aizstāvot doktora disertāciju, kas tad bija liels retums, es laikam jau biju ieguvis kaut kādu statusu, un tas atvieglāja saņemt visu iespējamo administratīvo un morālo atbalstu, lai sarīkotu iepriekš minētās konferences un citus mācību plānos neparedzētus pasākumus.

Astoņdesmito gadu otrā pusē, kad no Krievijas uz Latviju pārbrauca tur strādājušie orientālisti – arābists Jānis Sīkstulis un sinologs Pēteris Pildegovičs, pievienojoties arī Edgaram Kattai –, tās pašas Ārzemju literatūras katedras paspārnē noorganizējām viņu vadītās nodarbības japāņu, arābu un ķīniešu valodā. Nebija nekādu plānu, un neviens par šo darbu nesaņēma atlīdzību. Es jau pirms tam tāpat mēģināju pamācīt bānglā mēli. Arī fakultātē tika sarīkots un presē izsludināts lekciju cikls.

Kad sāka dunēt Latvijas pēdējās atmodas skaļie zvani, kuros līdzdarbojās arī vairāki Latvijas orientālisti, mēs visi sanācām kopā un nolēmām dibināt katedru. Tika radīta LU vadības apstiprināta darba grupa, kuru pēc kolēģu ierosinājuma bija jāvada man. Pēc kāda laika sekoja iepriekš minētie Svešvalodu fakultātes un LU Padomes lēmumi. Tādi ir pavisam īsi aplūkoti daži Latvijas orientālistikas pirmvēstures aspekti.

Katedras īstā vēsture aizsākās ar tās vadītāja vēlmi sarīkot sev ierastu pasākumu – Baltijas un Skandināvijas valstu orientālistu konferenci. Kaimiņzemes uz uzaicinājumu neatsaucās, taču ieradās augsti sagatavoti pētnieki no Stokholmas, Oslo un Kopenhāgenas Universitātes. Tādā veidā tika nodibināti agrāk pilnīgi neiespējamie stabili kontakti ar to, ko mēs tagad saucam par Rietumu pasauli. Un tie ļoti noderēja pēc studentu uzņemšanas.

To iesaukums notika 1993. gada pirmajā septembrī sinoloģijas specialitātē. Mums bija trīs labi sagatavoti mācītbspēki, un viņi par savu varēšanu bija tik pārliecināti, ka nolēmām uz mācībām par maksu uzaicināt studentus arī no abām kaimiņvalstīm un no Baltkrievijas. Par laimi, tās neatsaucās. Par laimi tāpēc, ka pāris mēnešus pēc mācību sākuma Pēteris un Andrejs Pildegoviči aizgāja strādāt Ārlietu ministrijā, kur arī viņi bija nepieciešami un turklāt saņēma augstāku atalgojumu. Jaundibinātajā katedrā kā vienīgais mācītbspēks un štata darbinieks palika tikai tās vadītājs, no kura ķīniešu valodas apguvējiem nebija nekāda labuma. Taču pilnīgi negaidīti kļuva zināms, ka Rīgā dzīvo Ļeningradas Valsts universitātes sinoloģijas trešā kursa studente Ina Forande, kura mācības tur vairs nevarēja tupināt. Viņa piekrita izpalīdzēt, un LU vadība atļāva studentei mācīt citus studentus. Vēl pēc kāda laika labi sagatavotu mācītbspēku atsūtīja Taivana. Neatteicās palīdzēt Stokholmas Universitātes sinologi bez jebkādas LU samaksas. Profesors Torbjorns Lodēns vairākkārt lasīja lekcijas par studentiem iekārtotās programmas tēmām.

Vēl pēc diviem gadiem nolēmām uzsākt Japānas studijas, jo tad šī zeme bija gandrīz ar brīnumaini izcilas ekonomiskās attīstības oreolu apveltīta. Labāk ir mazāk runāt par apmācības pirmajiem soļiem – tik smagi pat ar visu skandināvu izpalīdzēšanu tie bija tikmēr, kamēr darbā neiekļāvās latviešu valodu apguvušī Ajumī Kurosava un no ārzemēm neatgriezās Ilze Paegle. Sinoloģijā aizvien vairāk sāka palīdzēt arī Ķīnas Tautas Republika, bet no Japānas jebkāda palīdzība nāca lēnām.

2003. gadā Leons Taivans pārņēma katedras vadību. Viņš, Latvijai atjaunojot neatkarību, pameta atbildīgu amatu Maskavas Austrumu pētniecības institūtā un pārbrauca mājās. Bet cilvēkam, kura specialitāte bija Dienvidaustrumu Āzijas vēsture un indonēziešu valoda, tāpat kā arābistam Jānim Sīkstulim, mūsu katedrā nebija, ko darīt, un viņi abi sāka strādāt atjaunotajā Teoloģijas fakultātē. 2003. gadā pirmo reizi parādījās pamatīgi izstrādātas un labi saskaņotas bakalaura un maģistra studiju programmas, reaģējot uz lielo studēt gribētāju konkursu, tika izveidotas

grupas ar lielāku studentu skaitu, pārvarot piemērotu mācībspēku trūkumu, tika noorganizēta turku un arābu valodas apmācība. Ar kopējiem kursiem tika sasaistītas visas specialitātes un svarīga vieta ieplānota arī studentu iepazīstināšanai ar Indiju.

Izrādījās, ka nelielā skolā pie leišu robežas angļu valodu māca visai jauns, labi izglītots un zinātniskā darbā aktīvs irānists Jānis Ešots, kurš prot arī arābu valodu. Āzijas studiju nodaļa (man joprojām ir mīļāks tās vecais nosaukums – Orientālistikas nodaļa) studentu skaita ziņā kļuva par otro lielāko fakultātē un pat par finanšu donoru mazākajām studiju programmām.

2010. gadā par nodaļas vadītāju tika ievēlēts Franks Kraushārs – vācietis no Minhenes. Ar viņa jau agrāko atnākšanu tā bija kļuvusi stiprāka ar vēl vienu sinoloģijas mācībspēku. Ļoti laimīgs notikums bija arī vairāku mūsu pirmo absolventu atgriešanās Latvijā pēc sekmīgas zināšanu pilnveidošanas ārzemēs. Tās bija sinoloģe Agita Baltgalve, japānistes Agnese Haijima un Līga Rozīte. Katedrā pēc orientālistikas maģistra grāda iegūšanas jau strādāja sinologs Kaspars Eihmanis. Bet bija arī lieli zaudējumi: apprecēdamās Latviju atstāja Ajumī Kurosava un pēc tādām pašām izmaiņām biogrāfijā uz Erevānu pārcēlās Ilze Paegle. Franks Kraushārs darbu uzsāka, sekmīgi paplašinot sadarbību ar Ķīnu, sarīkoja Eiropas sinologu asociācijas kārtējo konferenci. No Ķīnas sāka pienākt vēl vairāk grāmatu, un tika atrasta telpa to izvietojšanai un lasīšanai. 2011. gada rudenī Latvijas Universitātē pēc ilgākiem priekšdarbiem tika nodibināts Konfūcija institūts.

Divdesmit gados Āzijas studiju nodaļa ir sagatavojusi ap 1000 orientālistu ar bakalaura un maģistra grādu. 2011. gadā nodaļā mācījās nākamie 104 japānisti, 88 sinologi un 19 arābisti. Ar tiem strādāja ne tikai mūsu, bet arī attiecīgo valstu mācībspēki. Maģistrantūrā savas zināšanas papildināja 11 studenti.

Aktīvi risinājās zinātniskais darbs. Aizgājušajos gados ir iznākušas vairākas Latvijas orientālistu rakstītas monogrāfijas Latvijā, Indijā, Krievijā, Vācijā, Japānā, Ķīnā. 2010. gadā kā ilga darba rezultāts nāca klajā Pētera Pildegoviča izstrādātā „Lielā ķīniešu-latviešu vārdnīca”. Nodaļas zinātnieki ir aktīvi piedalījušies Austrumu pētniecības darbā, strādājot zinātniskos institūtos un universitātēs Eiropā, Āzijā, Ziemeļamerikā, kā arī piedaloties konferencēs dažādos pasaules zinātniskajos centros. Dīvos gadu desmitos no šaura entuziastu loka Latvijas orientālistika ir kļuvusi par pasaulē atpazīstamu zinātnisku institūciju. Šis darbs ir pelnījis pētniecisku aplūkojumu, daudz plašāku par šīm atmiņu rindām.

Summary

The chair of Orientalistics (now the Department of Asian Studies) was established on June 17, 1991. But the interest in Latvia for Asia has always been great. Still earlier Asian languages have never been studied.

The first to start the training in 1993 were sinology students but the group of Japanese studies followed in 1995. In those two specialties the enrolment was regular and many already have obtained bachelor's degree in this area. Arabic and Turkish studies began later. The Department was administered by several people. During its existence and before the teaching staff have carried out considerable research and organized scientific undertakings. The 2010 conference of the European Sinological Association should be mentioned especially.

The Department of Asian Studies is second largest infrastructure in the Faculty of Humanitarian sciences among those which supervise foreign language studies. At the end of the year 2011 bachelor programme was attended by 104 students in Japanese studies, 88 in sinology and 11 in Arabic studies but 11 were master degree students. Around 1000 people already have a bachelor's degree.

Keywords: *the Department of Asian studies, University of Latvia.*

KULTŪRU UN RELIĢIJU DIALOGS

**DIALOGUE OF CIVILIZATIONS
AND RELIGIONS**

Die Welt in Feldern und Gärten: Politische Kritik und Resignation im frühmodernen China

Pasaulē laukos un dārzos: politiska kritika un rezignācija Kīnas modernā laikmeta aizsākumos

Frank Kraushaar

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Austrumāzijas pētniecības centrs (AsiaRes)
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: kraushaar@asiares.lv

Der Literatenbeamte Fang Chengda (1126–1193) war unter den bemerkenswertesten Dichter seiner Zeit. Im Gegensatz zu vielen anderen Lyrikern wurde Fans Ruhm als Dichter durch seine Tätigkeit als Beamter, Gesandter und Hofpolitiker noch bestärkt. Ungeachtet seines buddhistischen Glaubens war Fan tatsächlich das zeitgerechte Muster eines konfuzianischen Beamten – aufrichtig, patriotisch und leicht zynisch. Kurz vor seinem Lebensende verfasste der Dichter einen Zyklus, bestehend aus sechzig Vierzeilern, der, wie der Titel bereits deutlich zeigt, dem derzeit verbreiteten Subgenre der «Feld- und Gartendichtung» angehörte. Jedoch erschließt sich diese Arbeit dem Leser mit der Zeit vielmehr als etwas eigenartiges, persönliches Bekenntnis und keineswegs als die zeitgemäße Kritik der politischen Ordnung, die, eingehüllt in das feine Tuch erlesener Stilmittel, nichts als die Selbstzufriedenheit des Autors zu vermitteln hatte. Beim Lesen des gesamten Vierzeilerzyklus wird es unmöglich, ihn nicht als Testament des weltlichen Beamten zu verstehen, dessen politische Resignation in jedem Vers fühlbar wird als der warme Atem eines festen Willens, der sich weder dem Leiden noch der Ungerechtigkeit zu ergeben gedenkt.

Hier wird dem Leser nur eine kleine Auswahl aus dem Zyklus vorgestellt, den ich anderswo vollständig übersetzt habe (*Orients Extremus*, Band 50. Hamburg, 2012). Die Gedichtübersetzungen werden ergänzt durch eine Einführung in die geschichtlichen Hintergründe und Kompositionsprinzipien des Gesamttextes.

Schlagworte: China, Literatur, Dichtung, Politik, Song-Dynastie, Übersetzung.

Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag vom August 2011 anlässlich einer Sommerakademie der Studienstiftung des Deutschen Volkes in Rot and der Rot. Im Zentrum steht ein ungewöhnlicher Gedichtzyklus des 12. Jahrhunderts, der vornehmlich durch Übersetzungen vorgestellt wird, die ich erstmals vor elf Jahren vollständig entwarf und dann im Laufe der Zeit bis heute immer wieder überarbeitet habe. Übersetzung ist eine Form kritischer Perzeption, doch zugleich auch Kunst, d.h. Ausdruck dessen, was sich nicht gänzlich greifen, festlegen, verarbeiten lässt, sondern, im Gegenteil, einen Ruck der Wahrnehmung bewirkt. China begegnet uns heute verblüffend häufig in allerlei «aktuellen» Zusammenhänge, denen ein ganz

neuartiges Konsortium unterschiedlicher «Experten» entspricht. Diese wollen uns an «China» als an eine Realität glauben machen, denn was wir «real» nennen, scheint sich in den Griff bekommen zu lassen. Der Trug liegt darin, dass China für uns zuerst und vielfach auch zuletzt, ein Phänomen ist, oder einfach eine Erscheinung, die jenen Ruck der Wahrnehmung erzwingt, von dem jede Form von Übersetzung als kritische Methode angetrieben wird. Ich werde deshalb später noch einmal kurz darauf eingehen, was von den Übersetzungen, die ich dann als Auswahl vorstelle werde, erwartet werden kann.

Anfangs benötigen wir einen Umriss der geschichtlichen Situation, in der die Gedichte entstanden, dann folgen ein paar Worte zum Autor und schließlich hoffe ich, dass es mir gelingen wird, eine Sprache der Landschaftspoesie zu erschließen, deren ästhetischer Wert und rhetorische Schärfe darin liegen, dass sie auf größere Zusammenhänge verweist, indem sie diese verschweigt. Das Ungesagte, Ungesehene deutet in China auf Erhabenheit. Es gehört nicht nur zur absoluten Macht des Kaisers, dass er sich nicht zeigt, es ist nicht nur das Privileg der Vornehmen, ihren Lebensbereich hinter hohen Mauern zu verbergen, sondern auch die Macht des Wortes besteht darin, dass es nicht gebraucht wird.

Bevor wir zur Person eines bedeutenden, jedoch über die Grenzen der längst verschiedenen Gedankenwelt traditionellen chinesischen Literatentums hinaus noch weithin unbekanntem Autor kommen und dann auf einen Teil seines Werkes, beginne ich zunächst mit einem Umriss der geschichtlichen Situation, die mittlerweile die frühe Moderne in China (900–1300) genannt wird.¹

Im 10. Jahrhundert begann eine neue Dynastie, unter der auch der Autor diente, den Staatsapparat gründlich zu restrukturieren und zu diesem Zwecke die beiden «schwierigsten» der vier Machtgruppen (dynastischer Klan, regionale aristokratische Klans, kaiserliche Beamten, buddhistischer und daoistischer Klerus und Eunuchen), deren Eigeninteresse der Verlust der Reichseinheit über etwa vier der bislang zehn kaiserlichen Jahrhunderte zugeschrieben wurde, politisch kalt zu stellen. Die Aristokratie wurde zum Verzicht auf ihren Anspruch auf Staats- und Regierungsämter bewogen und gab auch ihre militärischen Vorrechte an eine zivile und zentrale Staatsverwaltung ab. Der Klerus, seit jeher gespalten in das buddhistische und das daoistische Lager, wurde von politischen Entscheidungen am Hof mehr und mehr ausgeschlossen, indem sich die Kaiser in ihrem Umgang mit Regierungsorganen strikt auf die konfuzianische Etikette beschränkten. Buddhismus und Daoismus mochten ihr spirituelles Leben immerhin fortsetzen, der Kaiser erhob keine von beiden mehr zum Status einer Staatsreligion. Der Staat war jetzt konfuzianisch, stützte sich auf die pietätvolle Verehrung dynastischer Ahnen und auf die Maßgeblichkeit antiker Vorbilder. Politische Argumentation und die daraus hervorgehenden Entscheidungen folgten einer konfuzianisch imprägnierten

¹ Für die folgende Darstellung der geschichtlichen Kulisse auf der die Gedichte zu lesen sind, sind vor allem diese Quellen grundlegend:

Dieter Kuhn: *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*. (The Belknap Press of Harvard University Press 2009).

Jacques Gernet. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*. (Stanford University Press 1970).

Etienne Balazs. *Chinese Civilization and Bureaucracy*. (Yale University Press 1964).

Logik. Deren Grundidee war der Staat als patriarchalisch geordnetes rituelles und politisches System, dessen Funktionieren Sinn und Endzweck des ganzen Weltgeschehens war. Diese Idee einer Analogie von Staats- und Gesellschaftsmoral, nicht mehr nur der Verbindung der Staatsideologie mit dem Ethos führender Klaneliten, verband den Absolutismus tiefer und umfassender als je zuvor mit dem Geschehen in der Gesellschaft, mit den Orientierungen der Menschen.

Und das damalige Geschehen war schon an sich unerhört genug. Das durch die Dynastie Song wieder einmal geeinte China konnte zwar nicht expandieren, hatte Millionen Hände voll mit der Verteidigung seiner ziemlich gestauchten nördlichen und nordwestlichen Grenzen zu tun, während so genannte «Banditen» kaum wahrlich als solche gelten konnten, sondern als Tanguten, Tibeter, Jurchen disziplinierte Militärapparate, funktionierende Bürokratien, konkurrierende Zivilisationen etabliert hatten. Trotz dem drückten die Verwüstungen der Kriege, der riesige Finanzbedarf des Staates, der sowohl in Kriegs- und Verteidigungskosten als auch in den ständigen Ausbau der zivilen Bürokratie floss, «nur» eine wehrlose Masse: die Landbevölkerung, großteils Bauern, mitunter auch Handwerker und kleinere Händler. Dagegen entstanden in verschiedenen Regionen neue Massen, die es so zuvor nicht gegeben hatte: urbane Zentren – nicht nur Städte, sondern auch deren Umland mit Satellitenstädten und Dörfern – wuchsen vielleicht nicht ganz so schnell wie heute, doch, im Vergleich zu allem zuvor Gewesenen, schneller denn je. Handwerk, Handel, Industrie und Wissenschaft brachten immer spezialisiertere Gewerbe, Berufe und Lebensformen hervor, auch immer unerhörteren privaten Reichtum und Luxusbedarf. In all dem, den Krieg eingeschlossen, spielte die sich entwickelnde Geldwirtschaft eine Schlüsselrolle. Geld ist nicht nur Voraussetzung für die Lichtseiten der Hochzivilisation, für die Bildung von scheinbar unabhängigeren Lebensformen, für deren Bequemlichkeiten und für den Glanz großer Handels- und Kulturzentren, sondern Geld ist auch Dünger für die bösen Blumen der Gewalt – sowohl der nach außen, der kriegerischen als auch der im Innern, der sozialen.

Über die damaligen Zentren des nun historischen Geschehens ging also die Fortschrittswalze hin, vernichtend und wegbereitend. Und wenn man sich die Millionengroße Stadt Hangzhou, in der der Autor Jahrzehnte als hoher Beamter gedient hatte, zu vergegenwärtigen sucht, dann muss man sich ein strikt funktional geordnetes Verkehrs- und Verwaltungswesen vorstellen, das sich in eine chaotisch schäumende Bevölkerung einfleischte, die oft in sechs bis achtstöckigen, mit Bewohnerlisten markierten Holzbauten gepfercht lebte und etwa alle Dutzend Jahr durch katastrophale Feuersbrünste erheblich dezimiert wurde. Stadtfucht in das Umland war dann die Folge, während es in der Regel verarmte und landlos gewordene Bauern waren, die die wachsenden Städte in sich aufzogen.

Die Führungselite setzte sich aus recht heterogenen Bevölkerungsschichten zusammen. Unter den traditionellen Machtgruppen blieben Eunuchen und Kleriker von den Prüfungen für den höheren Staatsdienst ausgeschlossen. Kaufleute, Handwerker, selbst Bauern hatten das Recht, auf eigene Kosten, ihre Söhne auszubilden und zu den Prüfungen antreten zu lassen. Voraussetzung war Bildung in den literarischen Künsten und einigen dazu gezählten theoretischen Wissenschaften. Der frühmoderne imperiale Staat schuf sich also eine reine Bildungs- und Verwaltungselite, zu der natürlich entsprechende Institutionen,

wie kaiserliche Akademien, ein staatliches Schulsystem und vor allem eine, durch die neu entstandene Druckindustrie verbreitete und veränderte literarische Kultur gehörten. Mit dem enorm gestiegenen Prestige des Zentralstaates, der so erst jetzt, nachdem es ihn schon ein gutes Jahrtausend gegeben hatte, seinem Anspruch auf das Politikmonopol gerecht wurde, stieg beinahe jährlich die Zahl der Prüfungskandidaten und Amtsanwärter, so, dass der dauernde Ausbau der Bürokratie doch nicht mithielt. Die Situation brach völlig auf, nachdem 1137 ein Friedensvertrag mit dem Tartarenkaiserreich Jin diesem den gesamten Norden des Reiches abtrat, mehr als die Hälfte der Provinzverwaltungen verloren gingen und zehntausende von Beamtenfamilien aus Loyalität und Angst vor den Besatzern in den Süden emigrierten. Die Folge war Massenarbeitslosigkeit als Alltagsphänomen innerhalb der Literatenelite. Diese zerbrach in immer erbittertere Fraktionenkämpfe, deren ideologische Gegensätze die private Konkurrenz um immer begehrtere Amtswürden zusätzliche schürte wie Öl die Flamme.

Wer möchte eigentlich in einem solchen Glanz- und Blütezeitalter gelebt haben? Wenn die Songliteraten ihre Gegenwart lobten, dann taten sie es kaum der Realität wegen, sondern der Idee zuliebe, die ihm noch immer Schwung und Glaubenskraft gab. Es war die Idee einer großen, sich über alles Umliegende erhebenden, imperialen Zivilisation und ihrer auf zivilen Tugenden beruhenden Macht. Es gehörte zum Ethos jedes Individuums innerhalb der Literatenelite, sich mehr als dienenden Teil dieser Macht zu fühlen, deren Vollzug subalternen Organen überlassen wurde. Desto höher der Dienst umso unwesentlicher wurde dabei die Trennung von Amt und privater Person. Dichtung, die grundsätzlich – abgesehen vom Pflichtfach in den Staatsprüfungen – für eine noble Privatsache gehalten wurde, galt als öffentliche Äußerung sobald der Autor ein hohes Amt innehatte oder einmal innegehabt hatte.

Der Dichter Chengda Fan (chin. Fan Chengda, 1126–1194) hatte zeitlebens eine ganze Reihe davon durchlaufen, als er sich schließlich, 1186, nach der Behandlung einer akuten Magenkrankheit durch einen kaiserlichen Arzt zur Kur aus der Hauptstadt Hangzhou auf seine private Residenz am Steinsee, nahe dem etwa zweihundert Kilometer nordöstlich gelegenen Huzhou zurückzog. Dort verbrachte er mindestens ein Jahr als «Privatmann» fern sowohl dem Stress und Streit als auch der Pracht und Machtfülle der Hauptstadt. In einer solchen Situation gehörte es beinahe zum guten Ton, ein paar Gedichte zu schreiben und zu verschicken. Doch Fan war mehr als Literatenbeamter, er war ein Dichter, einer, der die Menschen und sich selbst in schärferen Bildern sieht als andere und in dem immer wieder solche Bilder heranreifen, bis sie ihre Zeit treffen und zum Werk werden. Ein solcher Zeitpunkt war nun gekommen und Fan verzeichnet ihn in einem kurzem **Vorwort** zu seinem lyrischen Hauptwerk des Jahres 1186 ausdrücklich:

Als ich im Jahre Shunxi der Ära Bingwu (1186) von schwerer Krankheit etwas genas, begab ich mich in mein vertrautes Refugium am Steinsee. Sobald sich dort draußen jenseits des Umlandes der Hauptstadt nur irgend etwas zutrug, schrieb ich sofort einen Vierzeiler hin. So kam ich bis zum Jahresende auf sechzig Stück, die ich «Sechzig vermischte Bilder aus vier Jahreszeiten in Gärten und Feldern» benannte.

Derartige Vorworte waren üblich und stützten die Gewohnheit der Leser, einen lyrischen Text als unmittelbaren Ausdruck der Persönlichkeit des Autors angesichts

einer bestimmten biografischen Situation zu verstehen. Das scheint zunächst auch stimmig, denn nichts spräche dagegen. Alle Gedichte sind Vierzeiler, nach demselben, strengen metrischen Schema komponiert, sodass die Monotonie der Form zusammen mit ihrer rhythmischen Kürze die beste Voraussetzung für spontane Reaktion auf zufällige Ereignisse zu bieten scheint. Tatsächlich hatte eine Neigung des dichterischen Geistes in China über Jahrhunderte hinweg bewirkt, dass kurze Formen gegenüber längeren Überhand gewannen, dass narrative Poesie schwach ausgeprägt und Epik überhaupt nicht entwickelt war. Stattdessen entwickelten die Dichter der Tang (618–906) eines der sublimsten metrischen Regelwerke der Weltliteratur; bedeutungsvoller aber ist, dass die klassische Dichtung Chinas Verse keinem syntaktischen Prinzip unterwirft, sondern sie als Montage sinngeladener Bildreihen entwirft. Mit anderen Worten, das, wofür in der vormodernen europäischen Dichtung zumeist ein relativ umständliches syntaktisches Konstrukt geschaffen wurde, spielt sich in der klassischen Lyrik Chinas zwischen zwei bis sieben einsilbigen Schriftzeichen ab, die in ihrem Verhältnis zueinander changieren mögen. Der Charakter der chinesischen Lyriksprache wird daher vom heutigen Standpunkt aus gelegentlich als «kinematographisch» umschrieben und es war sicher nicht umsonst Sergei Eisenstein, der Pionier der modernen Montagetechnik für das Kino, der sagen konnte: «... jedes [Schriftzeichen] für sich entspricht einem Objekt, einem Sachverhalt, ihre Kombination aber entspricht einem Konzept. Durch die Kombination von zwei Abbildbaren kommt man zur Vorstellung von etwas graphisch nicht Berechenbarem. ...Ja, das genau ist es, was wir im Film machen...»².

Diese Abschweifung nur als flüchtiger Hinweis darauf, dass Lesen und Übersetzen klassischer chinesischer Lyrik für den westlichen Leser heute nicht dasselbe ist wie die Lektüre vormoderner europäischer Autoren. Fan scheint also nach eigenen Worten im Verlauf eines müßigen Jahres eine Reihe von sechzig beliebigen Bildern dank seiner virtuellen Beherrschung der Form festgehalten zu haben. Das mochte für sich schon ein Werk gewesen sein, denn poetische Virtuosität galt gewissermaßen als die Blüte einer vollendeten Literatenbeamtenpersönlichkeit. Das Kompositionsprinzip für den ganzen Zyklus ergab sich für den Leser schon auf den ersten Blick aus der Zahl der Einzelstücke: 60 – eine Zahl zeitlicher Vollendung in Tages-, Monats- und Jahreszyklen – ließ sich durch 5 teilen, eine Zahl, die, etwa in den Fünf Phasen (Feuer, Erde, Metall, Wasser, Holz) qualitative Eigenschaften subsumiert. So kommt man auf fünf Gruppen à zwölf Gedichten, die den fünf Jahreszeiten des Bauernkalenders entsprechen: Frühling, Spätfrühling, Sommer, Herbst und Winter. Jeder, der lesen konnte, verstand das auf Anhieb. So erscheint der Zyklus dem breiteren Publikum als das Werk eines weithin geschätzten Mannes, der sich, von Krankheit genesend, den spontanen Einfällen seiner Muße hingibt. Erst ein zweiter Blick legt die überraschende Tatsache frei, dass die sechzig Vierzeiler des Jahres 1186 von einem Sechzigjährigen verfasst wurden. So gesehen verkehrt sich das zyklische Ordnungsprinzip 60/5 – die Formel in Worten «Vollendung aller Qualitäten in geteilter Folge» – und erhält eine rein persönliche Bedeutung, deren

² Wai-lim Yip. *Pound and the Eight Views of Xiao Xiang*. (National Taiwan University Press 2008, p. 174).

Konzept nur den Lesern klar wurde, die das Geburtsjahr des Autors wussten – und diese waren eine Minderheit. Jedes Gedicht transformiert so ein zufälliges Ereignis, dem der Autor begegnet, zur objektiven, unbemüht autoritativen Aussage über die Welt und die Zeit. Ein jeder der am konfuzianischen Kanon gebildeten Leser dürfte auch die Aussage des Konfuzius über die besondere Qualität dieser Alterstufe im Leben des Strebsamen bedacht haben: «Mit Sechzig erst vermochte ich zuzuhören». Was also hörte und sah ein gewesener Minister und weitgereister Botschafter des Kaisers namens Fan vor mehr als tausend Jahreszyklen in den Feldern und Gärten um seine Landvilla? Beginnen wir mit den Texten – als Übersetzungen!³

1

Im Hohlweg Weidenwolle und am Mittag schreit der Hahn,	柳花深巷午雞聲
Des Maulbeerbaumes Blätter spitz, noch nicht ganz grün.	桑葉尖新綠未成
Ich sitze schlummernd. Kaum erwacht, gar nichts zu tun,	坐睡覺來無一事
Als hellen Tags am Fenster die Raupen schlüpfen zu sehn.	滿窗晴日看蠶生

2

Die feuchte Erde regt sich unter starken Regenschauern,	土膏欲動雨頻催
Bis Gras sprießt und es blüht kann's kaum noch dauern.	萬草千花一餉開
Als ob die wilden Beete hinterm Haus schon jetzt ergrünen,	舍後荒畦猶綠秀
Treibt Bambus her, von Nachbarn, unter Gartenmauern.	鄰家鞭筍過牆來

Noch Frühjahr, Stille, leere Wege, Warten auf irgendwas. Der Schlummer, wohl die beste Kurmedizin, versenkt das Bewußtsein. Als es zu sich kommt, schlüpfen die Raupen, das Jahr beginnt – für die Seidenindustrie.

Dann werden in 2 Himmel und Erde aktiver. Ebenso dramatisch wie die hastig einander folgenden Schauer steigt die Erwartung und – mündet in eine Sinnestäuschung. Das noch unbearbeitete Beet scheint schon zu grünen, doch Wurzeln eines Bambus auf dem Nachbargrundstück sind unter der hohen Mauer durchgeschossen. Es geschieht weiterhin noch nichts, doch die Muße ist unruhig und diese Unruhe lässt sich nicht recht entziffern. Wären die Gedichte ausschließliche Sympathiebekundungen für die bäuerliche Landbevölkerung, von der der Autor durch hohe Klassenbarrieren getrennt war, dann mag die Spannung für ein Vorspiel der großen Feld- und Erntearbeiten hingehen, die das Jahr lange dominieren werden. Doch Fan wusste mehr. Im sechsten Gedicht kommt Besuch:

³ Eine vollständige Erstübersetzung legte 1946 der englische Dichter Gerald Bullett in Zusammenarbeit mit einem chinesischen Literaten, Tsui Chi, vor. Dieses Werk ist bis heute lesenswert:

Gerald Bullett, Tsui Chi. *The Golden Year of Fan Chengda*. (Cambridge University Press 1946) Ein kleiner Auszug aus dem Zyklus findet sich als Nachdichtungen ins Französische bei Claude Roy. *Le Voleur des Poèmes*. Chine. (Mercure de France 1952). 305–309. Meine eigene, vollständige Übersetzung erscheint 2012 in *Oriens Extremus. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Kultur der Länder des Fernen Ostens*. Band 50.

6

Berittne Bläser lärmten von den Dörfern im Osten heran.	騎吹東來里巷喧
Der Tross der Feldkontrolle wirbelt Staub wie ein Orkan.	行春車馬鬧如煙
«Bind deinen Ochsen ja nicht vor dem Tor am Wegrand fest!»	繫牛莫礙門前路
«Bind ihn bloß hinterm Tor, gleich bei der Ackerwalze, an!»	移繫門西碌礮邊

Die hier heranpreschende «Feldkontrolle» (行春 chun xing) war eine Patrouille der Distrikts- oder auch Provinzverwaltung, die im Frühling über die Dörfer zog und bei Bedarf Ackerbaugeräte und Nutztiere für staatliche Betriebe konfiszieren konnte. Der vornehme Müßiggänger mag sich gerade am Dorfrand herumtreiben, da sieht er die Staubwolke. Dann hört er die erschrockenen Bauern einander warnen, denn alles muss nun so aussehen, als würde es gleich gebraucht, will man sich von den mittleren Beamten und ihren Bütteln nichts klauen lassen. Auf einmal ist, ohne direkt benannt zu werden, die Politik im Spiel. Gewinnmaximierung für das Unternehmen Staat war schon damals das Ziel ehrgeiziger Beamtenfraktionen und in Minsisterien und Akademien wogte der Kampf zwischen Rationalisierern des Staatsapparates und den Verteidigern einer konservativen Ethik der weisen Mäßigung seit fast eineinhalb Jahrhunderten. Doch dieser Ton fällt unerwartet in den Zyklus, um gleich darauf vorerst zu versinken. Der Müßiggänger scheint das Ereignis lakonisch zu verzeichnen und setzt seinen Weg einigermäßen unbekümmert fort.

8

Vom Gräber Pflegen kehren die Leute heim durch die Vorstadt,	郭裏人家拜掃回
Wo man schon Schnaps und frische Pflaumen anzubieten hat.	新開醪酒薦青梅
Der Tag ist lang, der Weg bequem, das Stadttor nicht mehr weit,	日長路好城門近
Dort bei der Schenke hol' ich noch ein warmes Schälchen ab.	借我茅亭暖一杯

9

In Holzsandalen nach dem Frühling waten, das ist Glück!	步履尋春有好懷
Ein Becher voll mit Regenwasser, jeder Hufabdruck.	雨餘蹄道水如杯
Der gelbe Hund, der seinem Herren folgt, springt jäh nach vorn,	隨人黃犬攬前去
Jagt bis an's Flussufer und kommt von selbst zurück.	走到溪邊後自回

Eine Bemerkung zur äußeren Form der Übersetzungen darf hier eingestreut werden. Der Gedichttyp, der hier übersetzt wird heißt jue ju, meine wörtliche Übersetzung dieses umstrittenen Terminus lautet «zugespitzte Verse». Zugespitzt sind diese Verse in der Hinsicht, dass sie eine höchste Dichte der Form mit einem auf das Knappste konzentrierten Gehalt verbindet. Die Form fordert den Dichter heraus, einen Gipfel des dichterischen Sprachempfindens zu erreichen. Spontaneität ist dabei erwünscht, zugleich aber nur möglich, wenn der Autor wirklich alle formalen und damit äußeren Elemente der Dichtkunst völlig verinnerlicht hat, sodass die Transformation des blossen Sinneseindrucks zur poetischen Höchstform ein Akt aus dem Innern bleiben kann. Der Übersetzer kann damit sehr Verschiedenes

anfangen. Ich entschied mich für eine exakte Immitation der Reimpositionen (aaxa) und für die rhythmische Adäquatheit der Bild-, nicht der Wortfolge. Ebenso versuchte ich nicht Silben oder Hebungen zu zählen und gegeneinander abzugleichen, sondern die Geschlossenheit der rhythmischen Dynamik auf einen Raum von vier gleichmäßigen Zeilen zu begrenzen. Auf diesen methodischen Grundlagen spielte ich die Übersetzungen über einen längeren Zeitraum durch, um den Prozess von Formverinnerlichung und Spontaneität zu durchlaufen. Im Ergebnis der jetzigen Übersetzung scheint mir dieser Vorgang großteils abgeschlossen.

In den vorigen Texten scheint sich das Jahr weiterhin langsam anzulassen. Das Frühlingsritual bei den Gräbern der Ahnen ist zugleich Anlass für zerstreute Feste in den Vorstädten, die Regenfälle legen den Verkehr beinahe lahm, sodass man beim Spaziergang entlang der Hauptstraße ungestört dem rennenden Hund zuschauen mag. Der Frühling geht in den Spätfrühling über. Das ist die Zeit, in dem die Landleute um den Bestand und das Gedeihen der Feldfrüchte bangen müssen. Und nun wird aus dem Müßiggänger ein Beobachter, ja sogar ein Mahner und Ratgeber. Die Seerosen, die im nächsten Text auftauchen, wurden auf der Wasserfläche angebaut, dann geerntet und ihre Knospen zu Delikatessen verarbeitet. Die starken Winde der Jahreszeit drohen sie zu zerstreuen:

14

Die Seerosen treiben schon wieder lose überm Grunde,	湖蓮舊蕩藕新翻
Wie kleine Münzen sinken ihre Blätter in die offene Wunde.	小小荷錢沒漲痕
In dieser wind- und wellenharschen Jahreszeit empfiehlt es sich	斟酌梅天風浪緊
Vom offenen See sie umzusetzen vor das Schilf am Strande!	更從外水種蘆根

19

Morast – so treibt ein ganzes Feld zum Strom hinaus.	汙萊一稜水周圍
Jährlich versinkt zur Hälfte eines Bauern Schneckenhaus.	歲歲 廬沒半扉
«Pflanzt keine Wasserkresse, wo das Ufer kaum zu halten ist!	不著菱青難護岸
Sonst stakt ihr im Kahn vom nutzlosen Felde nach Haus.»	小舟撐取葑田歸

Zur Thematik und bildlichen Situation der vorigen beiden Gedichte, die die Mühsal und die Gefahren des Anbaus auf Wasserflächen beobachten und kommentieren, fügen sich mehrer Stücke des Zyklus. Auch solche, in denen sich der scharfe Blick des Beobachters scheinbar in agrartechnische Details vertieft, bis sich das Bild schlagartig in eine andere Wahrnehmung verwandelt:

30

Die tiefen Felder fluten Wasserräder noch aus Stromes Kraft,	下田戽水出江流
In hohe Lagen wird es durch das Schaufelzugsystem geschafft.	高壟翻江逆上溝
Die unebene Erdgestalt fordert den Menschen bis zum Letzten,	地勢不齊人力盡
Dass auf dem Tretrad sich ein Kerl streckt und zusammenrafft.	丁男長在踏車頭

Hier erscheint die äußerste Anstrengung der Landarbeiter in den Bewässerungssystemen für Reisfelder an steileren Hängen unversehens als Qual, unter der sie sich noch mehr winden als unter der Schwere der Arbeit. Auch den Frauen bleibt nicht viel von der Mühe ihrer nächtigen Webarbeit:

29

Die junge Frau, die Nächte lang am Webstuhl feine Seide spann.	小婦連宵上絹機
Ein Dorfobmann presst das als Steuer ab, eh jene sich's versann.	大耆催稅急於飛
Wie gut, das heuer die Kokons im Maulbeerhain so reif gediehn,	今年幸甚蠶桑熟
Sodass sie sich fürs Sommerkleid noch grobe Seide sparen kann.	留得黃絲織夏衣

Sie scheint immerhin Glück zu haben, was aber denen zustößt, die der Ausbeutung durch den Staat endgültig zum Opfer fielen, findet seinen Ausdruck nur in krassen Bildern und Kommentaren, deren zynische Haltung ein mentales Phänomen chinesischer Staatseliten ist:

35

Wer das Pflügen aufgab, erntet dafür stachelige Wasserlinsen,	采菱梓苦廢犁鋤
Dürr wie ein Gespenst, dem Blutstropfen vom Finger rinseln.	血指流丹鬼質枯
Wenn Kapital zum Landkauf fehlt, pflanzt man im Wasser an,	無力買田聊種水
Doch bald stehn auch im See auf ein Stück Oberfläche Zinsen.	近來湖面亦收租

Es gab keine Zeitungen, doch in einigen lyrischen Genres und in der Prosaliteratur entfaltete das Zeitalter einen Gestus, den ich den Journalistischen nennen möchte und der zumindest als klares Indiz für die Herausbildung öffentlicher Meinung in den Kreisen der Literatenelite gelten darf.

Der Zyklus ist aber auf komplexere Wahrnehmung angelegt. Gleich im folgenden Text scheinen wir auf eine ganz andere Situation zu stoßen:

36

Im Abendleuchten kocht ein uferloser Ozean von Zikaden.	蝸蟻千萬沸斜陽
Die ganze Nacht brandet ans Ohr der Frösche Quaken.	蛙黽無邊聒夜長
Wen nicht des Idioten Taubheit schier dagegen wappnet,	不把癡聾相對治
Den fände kaum ein Traumgeist mehr auf seinem Laken.	夢魂爭得到藜床

Wer mal sommers im südlichen China gelebt hat, der glaubt gleich zu wissen, worum es geht. Auf dem Hintergrund des vorangegangenen Gedichtes bekommt die Geräuschkulisse von Insekten und Wasserfröschen jedoch einen transparenteren Charakter. Schwillt das Getöse nicht von denselben Ufern herüber, an denen vorhin, bei Tag, noch jemand im Wasser stand, dürr wie ein Gespenst, dem Blutstropfen vom Finger rinseln? Braucht man nicht ebenso eines Idioten Blindheit, um an jenem Anblick vorüber und heim zu Bett gehen zu können? So kann auch das betäubende Quaken der Frösche und der schrille Lärm der Zikaden kaum anders denn als surrealistische Steigerung des Mitleides an sinnlosen Qualen gelesen werden.

Der Herbst naht, jetzt beginnt die Zeit der milderen Hitze, dann der Kühlung. Die Haupternte wird mit Sorge erwartet:

41

Die Ernte steht bevor, das ist die Zeit von Schweiß und Blut.	垂成穡事苦艱難
Erst peitscht der Wind den Regen, dann staucht Kälte den Mut.	忌雨嫌風更怯寒
Dem Himmel seis geklagt, er lass nur einen Überschuss! Sonst	牋訴天公休掠剩
Bleibt die Hälfte Gläubigern, die Hälfte kommt dem Staat zugut.	半償私債半輸官

Doch als schließlich der gute Ertrag eingebracht ist und dann auch die Arbeit in den Scheuern und auf den Dreschböden getan ist, beladen Transporteure ihre Kanalkähne mit Getreide und bringen es zu den staatlichen Vorratsspeichern. Hier dreht sich das Karousell der Korruption, dem die staatskapitalistische Wirtschaftsordnung des frühmodernen China neuen Schwung gab, nun einfach weiter:

45

Schwer beladene Getreideschiffe halten vor den Vorratsspeichern.	租船滿載侯開倉
Korn für Korn wie weiße Perlen, die dem Herbstfrost gleichen.	粒粒如珠白似霜
Wer geniert sich hier, noch einen Kübel auf das Fass zu geben?	不惜兩鍾輸一斛
Um die Jungen satt zu machen, wird die Spreu vom Weizen reichen.	尚贏糠覈飽兒郎

Wir kommen dem Ende nahe und hier tritt ein Motiv deutlicher hervor, das zuvor schon hie und dort einen Vierzeiler bestimmt hatte: die Müdigkeit. Es ist eine Müdigkeit, in die sich die Ironie des Alters mischt, der feine, differenzierende und entwickelnde Zug jener zynischen Mentalität, von der zuvor die Rede war. Sie wäre kaum denkbar ohne die Resignation, die ihr vorausgeht und die eine Form der Individuation im Alter darstellt. Zwei aufeinander folgende Texte zeigen das recht gut.

50

Gerade unterhalb der Traufe backt die Sonne auf dem Rücken.	炙背檐前日似烘
Aufgewärmt war ich vom Trinken, um dann trunken einzunicken.	煖醺醺後暎蒙蒙
Am Tor vorüber jagt ein Pferd... . Wen rief denn da die Pflicht,	過門走馬何官職
Schiefbemüht mit Peitschenknall gegen den Nord	側帽籠鞭戰北風
in's Feld zu rücken?	

51

Noch ein Bündel Stroh verstärkt das Dach auf meinem Hause.	屋上添高一把茅
Aus dickem Lehm die Wände, fest wie eines Mönches Klause.	密泥房壁似僧寮
Der kalte Wind da draußen mag nur immer wilder toben,	從教屋外陰風吼
Derweil ich liege und dem Flötenton der Bambushecke lausche.	臥聽籬頭響玉簫

In einigen Texten wird die Einsamkeit des ländlichen Winters teils zur intensiven, meditativen Stille, etwa über dem nun vereisten See, teils zur herzlich-anspruchlosen Geselligkeit der in ihren Nestern überwinternden Landleute, die so ebenso unabhängig wirken, wie sie während der Saat- und Erntezeiten kaum einen Tag Ruhe von den durch Steuern und andere Staatsabgaben aufgezwungenen Sorgen hatten. Kurz vor dem Ende des Zyklus folgt noch einmal so etwas wie ein Schnappschuss, der die Verwickelung von Korruption und Behördenwillkür in ihrer Auswirkung auf dem Land bloß stellt:

58

Ein gelber Brief erlässt die Schuld, ein weißer fordert um so mehr!	黃紙蠲租白紙催
Die schwarzen Eintreiber fallen am Mittag übers Dörfchen her.	皂衣旁午下鄉來
«Der Vorgesetzte hat den Kopf so voll und ist erst recht borniert.	長官頭腦冬烘甚
Gib Kupfergeld! Ich kauf mir Schnapps, dann mach' ich Kehrt.»	乞汝青錢買酒迴

Der Clou war offensichtlich. Staatssteuer musste ausschließlich in Silbermünze bezahlt werden. Der Eintreiber bietet an der Haustüre einen Deal an, bei dem er sich den größten Vorteil erhofft. Die scharfe Ironie besteht schon zu Genüge darin, eine lyrische Form, die höchste Ansprüche stellt, zumindest im zweiten Verspaar mit ziemlich krudem Jargon zu füllen. Auch solche spielerisch-ernsthaften Verdrehungen charakterisieren den Beginn der Moderne in China. Die oft gewaltmäßige Durchdringung des Lebens mit Öffentlichkeit macht eben auch Widersprüche bewusst und führt zur Parodie eines Staates als dessen Stütze man sich selbst verstand.

Die politische Kritik, die eine tragende Ebene des Zyklus ausmacht, äußert sich offenbar durch scharfe, oft schockierende Bilder, ausdrücklich nicht durch Worte, die konkrete Sachverhalte oder gar Namen nennen. Auf einer anderen Ebene, die hier nicht ausgeführt wurde, findet sich das selten explizit genannte Ich in immer deutlicherer Distanz zu dem Geschehen wieder, das es dennoch so wach beobachtet. Krankheit und Müdigkeit sind Äußerungen körperlicher und seelischer Resignation. Diese aber – das erscheint auch heute noch «chinesisch», wenn man betrachtet wie viele ihre Ohnmacht angesichts der politischen Fiascos des neuen China zu verarbeiten suchen – will sich nicht als Gebrochensein, sondern als innere Klärung verstehen. Ob dem, im Falle des Mannes, der diese Gedichte schrieb, «wirklich» so war, kann allerdings heute niemand mehr wissen. Es ist nur das dichterische Bild, von dem uns etwas bleibt:

54

Das Boot treibt und ich sehe ruhig die Berge, sonnig verschneit.	放船閒看雪山晴
Kein Wind, die Kälte zieht, bis sie am Abend dann beisst.	風定奇寒晚更凝
Hockend horche ich wie unter einem Staken Jade splittert –	坐聽一篙珠玉碎
Ich wusste nicht – längst war die Fläche dieses Sees vereist!	不知湖面已成冰

Kopsavilkums

Ierēdnis un literāts Fans Čenda (1126–1193) bija viens no ievērojamākajiem sava laikmeta dzejniekiem. Atšķirībā no citiem liriķiem Fana slavu vairoja viņa ierēdņa darbība Ķīnas imperatora galmā. Neraugoties uz ticību budismam, dzejnieks bija priekšzīmīgs konfuciāņu ierēdnis – tikumīgs, patriotisks un nedaudz cinisks. Neilgi pirms savas dzīves beigām dzejnieks uzrakstīja sešdesmit četru četrriņžu ciklu, kas, kā vēstī tā nosaukums, pieder tolaik diezgan izplatītajam «lauku un dārzu lirikas» žanram. Šis darbs lasītājam vairāk atklājas kā nedaudz īpatnēja, personiska atzīšanās, nevis tolaik mākslu tik dominējošā politiskās iekārtas kritika, kas, ietērpta smalki veidotu izteiksmes līdzekļu kopumā, paustu pašpietiekamu sevis izrādīšanu. Lasot visas četrriņdes, ir neiespējami nesaprast tās kā pasaulīga ierēdņa testamentu, kura politiskā rezignācija jūtama katrā dzejas rindā kā silta, spēcīga gribasspēka vēsma, kas nedomā padoties ciešanām un netaisnībai.

Šeit lasītājam tiek piedāvāta neliela cikla izlase, kuru pilnībā esmu iztulkojis citam izdevumam. Dzejoļi ir papildināti ar ievadu tālaika vēsturiskajā kontekstā un paskaidrojumiem teksta kopējā kompozīcijā.

Atslēgvārdi: *Ķīna, literatūra, dzeja, politika, Sun dinastija, tulkošana.*

Letters from Harbin¹

Mark Gamsa

Department of East Asian Studies
Faculty of Humanities
Tel Aviv University
ISRAEL 69978

Visiting professor
Department of Asian Studies
University of Latvia, Riga
gamsa@post.tau.ac.il
mark.gamsa@asiars.lv

A reading of private letters, which the Baltic German physician and sinophile Baron Roger Budberg (1867–1926) sent to relatives in Europe from Harbin in Manchuria (Northeastern China) between 1906 and 1925, raises the question how the sharply drawn divisions in the letter writer's perceptions of “self” and “other” may be understood in their historical context. Starting out from the letters, this article considers discourses on racial and national identity, along with the judgments and categorizations they sustained in the early twentieth century.

Keywords: China, Russia, Harbin, Manchuria, perceptions of race, national identity.

Harbin

Today the capital of Heilongjiang, the most northern province of China, Harbin was founded once policy makers in tsarist Russia decided to extend a branch of the Trans-Siberian railway, the unprecedented engineering project launched in 1891, so as to reach the naval port of Vladivostok and thereby complete the connection of the Russian Far East with Moscow. To have the new railway line pass through Chinese territory, rather than follow what would have been a longer route on the Russian side of the border, the permission of the tottering Qing dynasty was secured in an agreement, signed in 1896. The construction of Harbin began two years later. The city would grow rapidly after the conclusion of the Russo-Japanese war in 1905, as both the headquarters of the Chinese Eastern Railway (CER, in operation since 1903) and the centre of tsarist Russian colonization in Manchuria, the region known today as Northeast China. The destination of thousands of refugees from the Bolshevik regime after the revolution and civil war, Harbin became one of the

¹ Article originally presented as a paper in the workshop “Global Experience in European Texts”, Heidelberg University, Germany, 12 November 2010. This research was supported by The Israel Science Foundation (grant no. 1258/09) and The Chiang Ching-kuo Foundation (grant RG002-P-08).

several world cities, next to European centres of the Russian emigration such as Berlin, Prague or Paris, which hosted the new “Russia Abroad”.

While many would settle in Europe, however, the Russian émigrés and former colonists in Manchuria left China; most of them long before the creation of the People’s Republic of China (PRC) in 1949. Others departed soon after the Communists had consolidated their hold over the country, and only a few remained in Harbin after the 1960s. Harbin is now a metropolis with a population of over four million residents, a city displaying a growing awareness of its cosmopolitan past.²

This paper proposes a reading of letters written by a European in Harbin in the early twentieth century: a rare testament from within the vanished society, which historians in China, Russia, and the West have been attempting to reconstruct since scholarly interest in Harbin and Manchuria awoke in the 1990s.³ Naturally, there are many angles from which such letters could be approached and a wealth of insights they could offer us into various aspects of the history that (as letters do) they described in “real time”. For my purposes here, however, I will be reading them from only one of these possible angles. My focus will be on the way in which an educated European perceived the various communities and ethnic groups that faced him as a resident of Harbin; how he classified and explained to himself and then to his correspondents the differences between the people to whom he wanted to belong and the many other people he encountered. While the self-identification of this letter writer was highly original and anything else than “representative”, his reliance on national character as a main explicatory tool for interpreting the multi-ethnic environment in Harbin was fully typical of his time. It is this intellectual framework, I would argue, that poses the greatest challenge to our ability to understand nineteenth-century and early twentieth-century sources, especially (but not only) those reporting on the non-European world.

The letters

The main source for this study is furnished by letters which the Baltic German physician and self-taught sinologist Baron Roger Budberg-Böninghausen (1867–1926) wrote to his sister Countess Antoinette Raczynski (née Budberg, 1870–1952) and other members of his family. The Barons Budberg were one of the large and eminent Baltic clans, who served the Russian tsars beginning from the late eighteenth century: representatives included a foreign minister of Alexander I, a major general in the army that faced Napoleon’s invasion of Russia in 1812, and an ambassador to Berlin, Vienna and Paris under Alexander II.

Roger Budberg had studied medicine in Dorpat University (today’s University of Tartu in Estonia), was mobilized as a physician to the Russo-Japanese war in Manchuria in 1904, and two years later settled in Harbin, where he was to remain

² On this, see concluding remarks in Mark Gamsa, “Harbin in Comparative Perspective”, *Urban History*, vol. 37, no. 1 (May 2010), pp. 136–49.

³ Cf. Gamsa, “The Historiography of Harbin and the Imagery of Inter-Ethnic Contact”, *Asiatica Venetiana*, vol. 10–11 (2009), pp. 63–79.

to the end of his life.⁴ With only the exception of the first letter, posted from Russia in 1903, all the letters to his sister (and the rarer letters to other relatives) that will be discussed below were sent from Harbin. All were written in German, the correspondents' native language. With some letters having been lost or destroyed, those we still have cover almost in full the two decades of Budberg's life in Harbin: beginning in 1906 and ending in 1925, the year before his death.

The letters, accordingly, narrate the story of his marriage to a young Chinese woman, the birth of their daughter, the outbreak and aftermath of the great epidemic of pneumonic plague in Manchuria in 1910, in which the physician Budberg was heavily involved, and later the two terms of imprisonment he served in Harbin, once as an alleged German agent during the Great War and once as a misidentified Bolshevik spy during the civil war in Russia. I will limit myself here to the letters predating the plague epidemic, on which I have written elsewhere on the basis of published sources.⁵

Addressed to the Raczyński castle in Augustusburg, north of the city of Posen (Polish: Poznań) in a region that was under German rule from the late eighteenth century to the end of the First World War and was subsequently incorporated into independent Poland until the German occupation of the country in 1939, the letters from Harbin were left behind in early 1945, as the Raczyński family abandoned Augustusburg in the face of an impending Soviet invasion. During a visit to Poland in 1984, the son of Antoinette Raczyński Count Joseph A. Raczyński received the Harbin letters from a former employee, who had found the envelope containing them in the castle's park in 1945. He then transcribed the letters, converting his uncle's difficult handwriting into a typescript, to which he added his own comments.⁶ This and other unpublished materials related to Roger Budberg were made available to me in spring 2009 through the courtesy of Professor Dagmar Raczyński von Oppen in Santiago, Chile, to whom I am also grateful for the permission to quote from them. In the discussion part, I will occasionally refer to other letters in Russian, exchanged between former Harbin residents in emigration in the later 1920s: these letters are kept in the Hoover Institution Archives at Stanford University, where I read them in summer 2009.

⁴ A biographical sketch is Gamsa, "China as Seen and Imagined by Roger Baron Budberg, a Baltic Physician in Manchuria", in Frank Kraushaar, ed., *Eastwards: Western Views on East Asian Culture* (Bern: Peter Lang, 2010), pp. 23–35.

⁵ Budberg's letters to his sister during plague time were not preserved, yet his observations of this epidemic and the second outbreak of plague in 1921 were reflected in Dr. med. Roger Baron Budberg, *Bilder aus der Zeit der Lungenpest-Epidemien in der Mandschurei 1910/1911 und 1921* (Hamburg: Conrad Behre, 1923). This book is introduced and used as a key source in Gamsa, "The Epidemic of Pneumonic Plague in Manchuria 1910–1911", *Past and Present*, no 190 (February 2006), pp. 147–83.

⁶ *Roger Budberg: Briefe an seine Schwester Antoinette 1903–1925*, abgeschrieben und mit kurzen Anmerkungen und Erläuterungen versehen von Joseph A. Raczyński (unpublished typescript, Munich, November 1986). All letters are quoted below from this source. The dates as appearing in the letters follow the Julian calendar that was still in use in Russia and therefore also in Harbin in the 1900s, meaning that 13 days should be added to accord them with the standard Gregorian calendar (e.g., from our perspective, Budberg's first postcard of 23.7.1906 was written on 5.8.1906). In cases where both dates were given, both will also be indicated here (e.g. letter dated 11/24.7.1908).

The characters of nations

1. The Chinese: the ideal society

Roger Budberg's decision to remain in Manchuria after the Russo-Japanese war was not uncommon in itself, as quite a few among those who first arrived there with the Russian army later returned in order to start a business or even, just like Budberg, open a medical practice in Harbin. His step was, however, unique for its motivation: what drew him to Manchuria were not the commercial opportunities that attracted both Westerners and Chinese to the region then being rapidly developed by Russia for the spiraling needs of the Chinese Eastern Railway, but an idealized love for traditional China and the Chinese way of life as he construed them.

Early on, he expressed a strong wish for what we might now call a "transformation of the self". Already in his first postcard from Harbin, he wrote that the apartment, into which he was then moving, had "Schlafzimmer mit Bretterkan, dort darf ich Chinese sein" (23.7.1906), and in the next postcard he again gave his "being Chinese" as a reason why he no longer had a need for European luxury: "Doch ich bin für mich Chinese, fühle mich auf meinem Bretterkan und mit meinen Eßstäbchen ganz wohl" (25.7.1906).⁷ The "Bretterkan" referred to the *kang*, the heated brick-made sleeping platform, still in use in northern China today. Feeling Chinese while lying on the *kang* at home was not enough, though: his dream was to become accepted into Chinese society and to achieve that he believed that he needed a Chinese wife. In a long letter given over to a description of this marriage project, he spoke both of his ambition and the difficulty of achieving it: "denn ich bin, wenn auch sehr chinäisiert, doch ein Fremder, dem keine Familie seine Tochter... zu Frau gebe" (18–19.3.1907).⁸

The idealized description of Chinese life became early on a constant feature of his letters to his sister. In the same long letter, he declared: "Es ist doch ein gar zu eigentümliches Land und Volk, das soviel Lebenskraft zeigt. Ich glaube nicht, daß trotz mancher übler Erfahrungen meine warme Liebe zu dieser konfuzianisch durchtränkten Welt jemals erstickt".⁹ And indeed, even unpleasant setbacks could not dampen his admiration for China and the Chinese. The failure of his initial matchmaking even increased his esteem for the Chinese parents, who chose to give their daughter to a poor compatriot instead of a foreigner like him: "trotzdem man mich in weitesten Grenzen hier kennt, an meine Liebe zu den Chinesen glaubt etc., – ich bin aber ein Europäer" (7.8.1907).¹⁰ And further on in that letter he explained his determination to marry a Chinese by his own "aristokratisches Empfinden.

⁷ "A bedroom with a plank *kang*, there I can be Chinese"; "For myself, however, I am Chinese, feeling completely at ease on my plank *kang* and with my chopsticks" (all translations are my own, M.G.; when short statements in German are paraphrased in the English text, they are not separately translated).

⁸ "For I am, though very sinicized, a stranger – whom no family would give its daughter in marriage".

⁹ "It is an extremely unusual country and people, to show so much vitality. I do not believe that, even after many bad experiences, my warm love for this Confucian-drenched world would ever die away".

¹⁰ "Even though one knows me here far and wide, one believes my love for the Chinese and so forth, I am still a European".

[...] kein Volk bietet durch rationelle Zucht so viel Garantie für gute Rasse als die Chinesen. Zu alle dem kommt noch die geistige Vervollkommnung, an die ich bei diesem Volk, dem die Welt gehören wird, glaube”.¹¹ By the end of 1907 he had found what he had been looking for: his “little wife” (“meine kleine Frau”), fourteen or fifteen years old at the time of their marriage. In a letter to his eldest brother Joseph, which survived because of reaching Antoinette, he summed up: “Ich bin bei meinen Studien chinesischer Verhältnisse etc. selbst völlig chineisiert worden [...] So ist mir jetzt, wo ich lange in chinesischen Familien gelebt habe, das europäische Eheleben völlig unverständlich, ja anwidern geworden” (18.12.1907).¹²

The Chinese, to whom he yearned to belong, were better in everything: their family life was only one expression of a superior culture, whose many advantages over Europe included remarkable religious tolerance (as Budberg wrote in a letter dated 23.11/5.12.1909) and adherence to a natural moral law (letter to his brother-in-law, Count Sigismund Raczynski, on 29.12.1909/12.1.1910). Working hard at his private clinic and at hospital – he was a highly demanded gynecologist and male midwife – Budberg devoted all his remaining time to the study of China. His letters frequently mentioned the urgent ambition to learn everything about it: from language through history and religion, to what he called the Chinese “spiritual life” (Seelenleben). Such immersion was essential to his “sinification” and therefore to his happiness: “meine Chinäisierung, die mich Gott sei Dank bisher so glücklich macht” (17.4.1909).

He saw himself as a friend of the Chinese people and considered it his task to serve them (letter of 15/28.12.1909). He did have his occasional disagreements with Chinese officials (e.g. letter of 26.2.1910), and when coming across aspects of local life that he found offensive he did not, at least in letters to his sister, refrain from pointing them out: but there were very few of these. Condemning the violent treatment of prisoners, the Manchurian bandits known as *hong huzi* (German “Chunchudzen”, literally “Red Beards”), he still tried to “think as a Chinese”: “Ich lebe so lange in China, habe mich gewöhnt, in vielen Richtungen chinesisch zu denken und trotzdem macht mir der Gedanke über das, was in den Gerichten und auf dem Richtplatz vor sich geht, krank [...]” (11/24.7.1908).¹³ However, his more usual method was to put the blame for what was wrong in Manchuria on the Russians.

2. The Russians

Despite wanting “to be Chinese” and often expressing a wish to pass into the service of the Qing Empire, Budberg remained a Russian subject. While having his own practice, he was partly an employee of the Russian-run Chinese Eastern

¹¹ “Aristocratic sensitivity. [...] no other people can, as the Chinese do, offer so much promise for a good race through rational cultivation. What’s more, there is also the spiritual perfecting, in which I believe with this people, to whom the world will belong”.

¹² “Through my studies of Chinese life conditions and so forth, I have become fully sinicized myself... and so for me now, after having lived long in Chinese families, European married life has become fully incomprehensible, even repulsive”.

¹³ “I have lived so long in China, and have become used to think in the Chinese way in many respects, and still the thought about what goes on in the courts and on the execution ground makes me ill”.

Railway and had to maintain intensive contacts with the Russian administration in Harbin. In his professional capacity as a physician, he treated both Chinese and Russian women.

His opinion of the Russians was sharply dismissive and would become ever more so after the plague and the World War. In letters to his sister from 1906 to 1910, he preferred to describe and praise the Chinese rather than spell out what he thought of the Russians. Indeed, Antoinette knew much more about Russians and if she could be expected to share his basic antipathy towards them, she would have needed less to be told why the Russians were intolerable than to be introduced to the multiple good qualities of the Chinese. Accordingly, he could simply write her that dealing with Russians was “always a pain” (“Wenn man es mit Russen zu tun hat, so hat man immer Ärgernisse”, 1.9.1910). He commented at greater length on the cultural insensitivity that, in his eyes, the Russians displayed in Manchuria (letter of 7.10.1910) and he emphasized the “immorality” of Russian attitudes towards China in general (“das unmoralische Vorgehen Rußlands im Kulturkampf mit China”, 1.9.1910).

Budberg believed that his close connections with the Chinese made him the object of intense Russian hatred (“in russischen Kreisen haßt man mich...”, 4/17.12.1909). His broader statements on “the Russian character” were all critical, as they were, to judge by present-day standards, thoroughly clichéd. “The Russian” – here again unfavorably contrasted with “the Chinese” – was a helpless child (“der arme Russe ist ein Kind, das nicht selbst stehen kann”, 8/21.2.1910); the Russian people as a whole, being hopelessly uncultured (“ein unkultivierbares Barbarenvolk”, 31.5/13.6.1910) and incapable of moral behavior, could only be held in check by the whip (“Ich glaube wirklich, das russische Volk, es kann moralisch nicht gehoben werden. Es hat Bedürfnis immer wieder die Peitsche zu fühlen”; 20.6.1910). Only the members of one other nation were even worse and these were the Japanese.

3. The Japanese

As he elaborated on the evil doings of foreigners in China, Budberg grouped Russia and Japan together, the former lacking any moral principle and the latter relying only on brute force: “Zwei Völker, Feinde aller Ideale der Menschheit, tun sich jetzt zusammen, den zivilisierten Völkern ihre Faust zeigend, Rußland und Japan sind es” (15/28.4.1910; also letter of 20.6.1910).¹⁴ For this conduct, Budberg believed that the Japanese were widely hated among the Chinese population of Manchuria (“Die Japaner sind entsetzlich verhaßt. Sie benehmen sich scheußlich, um gar kein Recht kümmern sie sich, nur rohe Gewalt kennen sie den Chinesen gegenüber, deren Erbitterung groß ist” (7.8.1907).¹⁵ Commenting on Japan’s annexation of Korea in 1910, he described it as yet another act of barbarity by “the most horrible people in the world” (“Korea ist von dem scheußlichsten Volk der Welt, den Japanern verschlungen”) and he went on to explain the danger that Japan and Russia jointly posed to China (letter of 1.9.1910). We shall still see, which

¹⁴ “Two peoples, enemies of every ideal of mankind, are now coming together, showing their fist to the civilised peoples: these are Russia and Japan”.

¹⁵ “The Japanese are terribly hated. They behave atrociously, unperturbed by any law, knowing nothing but raw violence towards the Chinese, whose exasperation is great”.

foreign nation he regarded as China's potential protector from these rapacious fiends but the racial terms, in which he couched his condemnation of the Japanese in this angry letter to his sister and her family give us a fuller perspective on the mental categories he constructed between absolute poles of good and evil: "Eine Schmach für die Welt, sich vor dem heimtückischen Affenvolk der Japaner so tief zu beugen, ihm die erste Rolle in der Welt zu spielen zu gestatten. Ihr könnt froh sein, daß Ihr weit von hier lebt und nicht ahnt, ein wie widerliches Volk diese Japaner sind, ihnen gegenüber ist selbst der ungebildete rohe Russe doch noch ein Ehrenmann" (1.9.1910).¹⁶

4. The Jews

By contrast with the unknown and exotic Japanese, whose vile deeds and danger to China and the rest of the cultured world may not have been easily comprehensible in Augustusburg, the national character of the Jews, as of the Russians, required less of an explanation. In Budberg's letters, the mention of Jewish persons was always accompanied by a remark pointing out their ethnicity. In Harbin, which had attracted a large Jewish community, Jews were particularly noticeable in business circles, in the press and the medical profession. As he settled in his first apartment in the city, Budberg was aware of four Jewish doctors (three of whom were also close to him in terms of medical specialization) in his immediate neighborhood, and he wrote to his sister that these colleagues were much displeased with his arrival ("... alle vier Juden, die sehr unzufrieden sind mit dieser meiner Niederlassung hier"; 23.7.1906). He certainly was unhappy with their presence.

When in 1910 Budberg published in a Berlin newspaper an anonymous article harshly critical of the Russian administration in the Far East, he was taken aback by the vehemence with which the Russian-language press in Harbin responded to that publication. Fearing that his identity as the article's author might be revealed, he lashed out against the Jews, who to his mind controlled both the press and the Harbin financial world. The Jews, so he believed, knew he had penned the German article and were plotting a campaign against him (letters of 1.6.1910 and 31.5/13.6.1910). On this occasion it seems that his imagination made Jews ("die Kerls", *the chaps*, in the dismissively mocking tone he adopted) act out the very role he had assigned to them in his understanding of their "character": being Jewish, they naturally had to engage in plotting and scheming. Later in the summer of 1910 Budberg published another unsigned article, this time in a widely read German-language newspaper in St Petersburg, with the express aim of exposing the damage that "contemptible deeds" ("verächtliche Wirken") by the Jews were causing to Russian interests and image in Manchuria (letter of 2.8.1910). There was more in that vein in the memoirs he published in Harbin in 1925 – a book written for a Russian reading audience, in which he therefore had to withhold his anti-Russian sentiment.¹⁷

¹⁶ "A disgrace for the world to bow so low before this treacherous monkey people, the Japanese, to allow it to play the first role in the world. You may be happy that you live so far from here and cannot imagine what a disgusting people these Japanese are – compared to them, even the uncouth Russian is a man of honour".

¹⁷ *Memuary Doktora-Meditsiny R. A. Barona Beningsgauzen-Budberg* (Harbin: Amerikanskaia tipografia, 1925).

5. The Germans

With this category we come back full circle: from the group with which Roger Budberg identified most, the Chinese, to the one into which he was born. It was an ambiguous relationship to begin with, growing up a German nobleman in the Baltic provinces of Russia, which his illustrious ancestors had made their home many generations before him. German was his native language (when he had to, he wrote in a correct but unidiomatic Russian) and his original cultural sphere; to illustrate the point by only one of many possible examples, since his youth he ordered his reading material from a book supplier in Leipzig (letter dated June 1909). His beloved maternal grandmother, Countess Cecile von Anrep-Elmpt, must have been his closest personal connection to Germany until her death there in 1892; and his sister Antoinette, the one closest to him among his seven siblings, had lived in the Province of Posen since her marriage in 1894. His medical articles were sent for publication in Germany; with Antoinette's help he did the same with the articles he wrote in Harbin, whether about the Chinese life that interested him most or on such more practical matters as the prospects of foreign trade in China. Here he had specifically in mind the promotion of German commercial interests. In Harbin, he mentioned in a letter, he was known as "the German doctor" (18.12.1907) and his daughter, born in March 1909, was named Zhong-De Hua, meaning "the Chinese-German Flower". As this original choice attested, it was not a question of substituting his German sense of self for a Chinese one: ideally, he wanted to merge them, becoming a "sinicized German".

He wrote to his sister that, although uninterested in the small German colony in Harbin (we have seen that the only society, of which he wished to be a part of, was the Chinese), he still felt himself German: "weswegen ich mich dennoch wirklich als Germane fühle" (17.1/2.2.1910; the self-identification as *Germane* contrasts here with "die Deutsche Kolonie"). He tried to teach his young wife German and envisioned the possibility of bringing her for a visit in the Heimat – his Baltic home, which he too was never to see again. The "German character" he believed to be nearer to the Chinese than any other: "Zum Chinesen geht von allen Völkern doch am besten der Deutsche, daran zweifle ich nicht. Ihm die Augen zu öffnen, heißt für mich dabei vereinten Sympathien zu dienen" (8/21.2.1910); in the same letter he spoke of the "unüberwindliche Ausdauer und Energie deutschen Charakters".¹⁸ Later that year, in the letter that contained his strongest condemnation of the Japanese to date, he opined that China's only hope lies in strengthening her ties with Germany, and he claimed that the good qualities of Germans were also recognized by the Chinese people: "Nur eine Hoffnung gibt es für China, und das ist der Besuch des deutschen Kronprinzen: der Deutsche besitzt doch noch mehr Anstandsgefühl als die andern Nationen, und dieses ist auch die Überzeugung der Chinesen" (1.9.1910).¹⁹

¹⁸ "Of all peoples, it's the German that fits best to the Chinese: in this I have no doubt. To open his [the German's] eyes, is for me to serve two united sympathies"; "the insuperable endurance and energy of the German character".

¹⁹ "There is only one hope for China, and this is the [forthcoming] visit of the German crown prince: for the German possesses more sense of propriety than the other nations, and this is also the conviction of the Chinese".

Discussion

It would have appeared logical to infer the potential of contact between Russians and Chinese in Harbin from the state of relations within the multi-ethnic Russian-speaking community itself. Considering that this community was riven culturally, socially and religiously; that it was split between the ethnically Russian (in terms of religion: Russian Orthodox) and all the rest; bearing in mind also the reluctance of the Russian majority to fully accommodate minority groups, wouldn't its members have been all the less likely to make contact with the Chinese? This logical deduction takes the extent of a person's identification with his own group in the community to which he belongs, and the degree of his or her of tolerance towards other groups within the same community, as barometers for that person's willingness to relate to people *outside* of the community. Such logic is flawed, however, as there were "others" of both the domestic and the foreign kind (a Russian-speaking Jew or Pole, on the one hand; a European or an American in Manchuria, on the other), and as the absolute other, the Asian, was viewed through still another lens.

An example here is the Russian sinologist Pavel V. Shkurkin (1868–1943): one of the figures in Russian Harbin most closely associated with the study of China, as a teacher and popular writer on things Chinese from about 1914 until his emigration to the United States in 1927. During the Harbin period of his life, Shkurkin developed a form of identification with China. He was also a publicist, and the positions we find in his press articles were strongly identified with the Russian national interest, which clearly came first for him whenever a conflict with Chinese interests arose. Perceived loyalty to the Russian interest was the yardstick, by which he evaluated minorities within the Russian society.²⁰ There is evidence of such stances also in the letters that, already from Seattle, Shkurkin wrote to the Esperantist and clergyman Innokentii Seryshev (1883–1976): another former Harbin émigré, who lived in Australia from 1926.²¹ These letters, not meant for publication, reveal Shkurkin's nostalgia for China, while more explicitly than his published writings from the Harbin period they exhibit readiness to classify and judge members of the Russian-speaking émigré community in accordance with their ethnic origin.

Another possible but hardly recommendable strategy to read our letters from Harbin would have been to try to explain animosity towards a given ethnic or national group by biographical or historical factors: in Baron Budberg's case, his consistently negative view of the Russians could perhaps be "explained" in this way by the policy of aggressive Russification, carried out in his native Baltic region from the 1880s. But then it could also have been the distinct legacy of Budberg's experiences during the Russo-Japanese war (little is known about his attitudes to Russians before that time, or how wartime service may have affected them), while no fact of his biography could likely provide a rational explanation for his anti-Jewish prejudice.

²⁰ In my *The Russian-Chinese Encounter in Harbin, Manchuria, 1898–1932*. (DPhil thesis, submitted to the University of Oxford in 2003), I analysed Pavel Shkurkin's writings on the basis of a scrapbook, containing most of his publications between 1903 and 1927. These were kindly made available to me by his grandson Vlad Shkurkin, of San Pablo, California.

²¹ Seryshev papers at the Hoover Institution Archives, Box 12.3.

While it has just been argued that the one factor does not determine the other, to understand inter-ethnic relations between Westerners and Asians in their wider perspective we do need to pay attention to the inner divisions within the majority group. In the case of Harbin, no special surprise attaches to the prominence, in the surviving correspondence, of the political rift that divided Russian émigrés and Soviet citizens beginning from the early 1920s. A more striking discovery, for this reader at least, was the extent to which letters and other unpublished materials displayed the predominance of church identification among Russians: an example, illustrating the exclusion of those members of the Russian-speaking community who had no part in church life, are the Borzov papers at the Hoover Institution Archives. Within this large collection of materials by and about Nikolai V. Borzov (1871–1955), a senior educator and activist in Harbin from 1905 until his emigration to the United States in 1925, one hardly ever comes across Jewish names, unless it is as benefactors to selected “cultural” undertakings.²² Russianness in such sources is very much felt to be a matter of religion and ethnicity rather than culture or language.

Historians today will often prefer to extend the definition of “Russians” in Manchuria or in Asia to all speakers of the Russian language, who at one time were subjects of the Russian empire or the Soviet Union.²³ Such measures are needed to countervail the new nationalist historiography that would emphasize the leading role of ethnic Russians. They are also a useful antidote to the proliferation of separate studies on Harbin Jews, Poles, Ukrainians and other ethnic communities by historians who tend to forget that all these people inhabited the same city, along with “the Russians” and the Chinese. It nonetheless remains important to ask how people at the time defined themselves: what did “Russian nationality” or “identity” mean to them in a social, demographic and political reality that increasingly put their “Russianness” under threat? It may emerge that their self-definition was less tolerant and inclusive than we now want to imagine. The identification of many among the ethnically Russian with the Orthodox Church translated, for some, into feelings of animosity against non-Orthodox “Russian speakers”. In turn, minority members displayed a particularist sense of self-identification, possibly developed as a reaction and in opposition to that of the ethnically Russian majority.

The widespread contempt for the Chinese, or hostility towards Jews, which we find in our sources, cannot be subjected to moral judgment simply due to being unacceptable today.²⁴ This does not mean that we should pass over such comments

²² Thus Jews are mentioned as individual donors to the YMCA People’s University in Harbin from 1923 to 1924, an initiative of the international Christian organization, to which members of the Chinese elite also contributed. Borzov papers, the Hoover Institution Archives, Box 18.7.

²³ This approach is exemplified by the important annual journal *Rossiiane v Azii*, edited by Olga Bakich at the University of Toronto from 1994 to 2000. As the editor explained in the opening page of no 7 (2000), the journal’s title used “Rossiiane” (citizens of the Russians state, with no regard to their ethnicity) as the inclusive alternative to the usual ethnic denominator, “Russkie” (Russians).

²⁴ In the Seryshev papers, anti-Jewish sentiment can be seen expressed not only by Seryshev and Pavel Shkurkin, but also by two other writers of the Russian Manchurian emigration, Fedor F. Danilenko and Nikolai A. Baikov; more examples could be cited. For Seryshev’s own anti-Jewish views, see his unpublished autobiography, *V zemnom plane moego bessmertnogo bytiia* (In the Earthly Frame of My Immortal Being; typescript, Sydney 1956–58), vol. 3, p. 295. *Ibid.*, pp. 253–64, reproduces letters by N.A. Baikov, whose belief in the Judaeo-Masonic conspiracy is commented on further in vol. 4. See Seryshev papers, Hoover Institution Archives, box 9.3.

in silence, as has now become usual among historians in Russia who wish to steer clear of controversy on this sensitive issue. Yet, to discuss these statements under the rubrics of racism or anti-Semitism would be to miss much of the point. Similarly, it would be wrong to single out pejorative statements on Asians by Westerners, if this would mean isolating them from the broader context, in which historical agents habitually attached generalized, often critical “tags” not only to Asians but also to members of other ethnicities within their own community.

Indeed, people in the 1900s and 1910s understood themselves and others to be racially divided in a way which predetermined their characters, raising some to higher stages of culture but consigning others to the categories of the inferior or the primitive. During the entire first half of the twentieth century, discrimination against Blacks was still upheld by state law; Chinese immigrants were legally barred from entry into the USA as the Chinese Exclusion Act of 1882 remained in force until 1943. It was a period when the racism that eventually reached its peak with the Nazi regime was also endorsed, albeit in less abhorrent forms, by many other political systems. The idea of the nation had gained wide acceptance in the Western world in the nineteenth century, while perceived differences between ethnic groups sharpened and the notions of “race” and racial qualities emerged as a consensus in educated opinion. Only the disaster of the Second World War led to the thorough discrediting of this terminology and its elimination from legitimate discourse in the liberal West. It is worth noting that these terms are still very much in use in China and elsewhere in East Asia,²⁵ and remain part of public debate in Russia. In Latin America, laws classifying the native population as “savage” or “semi-savage” were in operation until, in some cases, as late as the 1990s. Cast legislation, to give another example, is still in effect in India.

There is a challenge in confronting and deciphering the racially and religiously constructed senses of individual and collective self that predated the attitudes more familiar to us now: the all-embracing official tolerance, reflecting an aspiration for harmonious co-existence, which is typical of ethnically mixed cities in Europe and the United States. Today as before, resentment may boil beneath the lid of political correctness, yet in all but the most radical circles, the characterization of one’s opponents in racial terms is not considered permissible. Far beyond the margins of respectability, there are still people who declare their hatred for one, specific, ethnic group: they may hate Jews, Arabs, Kurds or Latinos. What has definitely become rarer, certainly among the educated, is the general and not necessarily hostile classification of others through the exclusive criteria of national affiliation: in our Western societies, who can seriously say today, without risking to be branded as a racist or dismissed as naïve, that “Russians” are “like this”, “Chinese” are “like that” and so forth?

These are the classifying schemes we have met with in the letters from Harbin – and it needs to be remembered that, in their time, such schemes were ubiquitous. Our purpose has been to try to understand how they worked and made sense to the intelligent people who employed them. It has been a practical rather than a theoretical

²⁵ On this, cf. Frank Dikötter, “The Racialization of the Globe: An Interactive Interpretation”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, no 8 (November 2008), pp. 1478–96.

enquiry, yet it was also born out of dissatisfaction with the answers currently offered to us on these questions. Most of the academic literature approaching them belongs to a school rightly criticized by the historian Peter Mandler for its repetitive and one-dimensional assertions that “the Nation is constructed against an Other”. Writing in 2004, he commented that “we still lack a systematic typology of all the different kinds of national consciousness, and how they do (or don’t) combine”.²⁶

In a follow-up article in 2006, Mandler has since surveyed some of these typologies, concluding with the suggestion that “we need more microhistorical study of the specific contexts and situations in which identity talk takes place; in other words, we need to apply the same sensitive tools of interpretation and analysis to our texts that social psychologists apply to their interviews”.²⁷ It was in this spirit of enquiry that an attempt has been made here to map out the mental universe of a single person, whom we have seen restructuring a “self” and categorizing the wider world in his letters, posted from Harbin in the early twentieth century.

Kopsavilkums

Lasot personiskās vēstules, kuras vācbaltu ārsts un sinofils barons Rogers Budbergs (1867–1926) sūtījis Eiropā dzīvojošiem radniekiem no Harbinas Mandžūrijā (Ziemeļaustrumu Ķīnā) laika posmā no 1906. g. līdz 1925. g., rodas jautājums par to, kā vēsturiskā kontekstā ir jāsaprot spilgti izteiktais nodalījums starp “savējiem” un “citiem”. Sākot ar vēstulēm, šis raksts ir veltīts rasu un nacionālās identitātes diskursam; spriedumiem un kategorijām, kuras to uzturēja 20. gs. sākumā.

Atslēgvārdi: *Ķīna, Krievija, Harbina, Mandžūrija, rase, nacionālā identitāte.*

²⁶ Peter Mandler, “The Problem with Cultural History”, *Cultural and Social History*, vol. 1, no. 1 (January 2004), pp. 94–117, at p. 110, n. 40. On these issues in the British context, see idem, *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair* (New Haven and London: Yale University Press, 2006).

²⁷ Mandler, “What is ‘National Identity’? Definitions and Applications in Modern British Historiography”, *Modern Intellectual History*, vol. 3, no. 2 (August 2006), pp. 271–97, at p. 297. Helpful tools to think through the problems raised in this paper are furnished by sociologist Rogers Brubaker, in articles collected in his *Ethnicity Without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). Brubaker, “Ethnicity, Race, and Nationalism”, *Annual Review of Sociology*, vol. 35 (2009), pp. 21–42, surveys recent developments in the integrated study of these concepts, concluding with the “cognitive perspective” from which all three are viewed as “ways of making sense of the world” (p. 34).

**Austrumu dimensija latviskās identitātes attēlojumā
latviešu literatūras sākotnē un mūsdienās**
*Eastern Dimension in the Representation of Latvian
Identity at the Beginning of Latvian Literature and Now*

Sigma Ankrava

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: sigma.ankrava@lu.lv

Mūsdienu Latvijā nav vienprātības jēdziena “identitāte” lietojumā. Latvijas iedzīvotājiem, kuri gadsimtiem ilgi atradušies marginālā situācijā, savas identitātes izpratne atšķiras no tās, kā identitātes jēdzienu izprot citviet pasaulē un kā mūsu valsts piederīgos redz citi. Latvijā identitātes jēdziena veidošanā un tapšanā sevišķa loma ir bijusi latviešu literatūrai. Īpaši spēcīgu iespaidu uz latviskās identitātes veidošanos latviešu literatūrā ir atstājis Rainis. Zīmīgi, ka aptuveni simts gadus vēlāk pēc Raiņa postulētās latviskās identitātes dilemmas līdzīgas problēmas mūsdienās jārisina daudziem Latvijas iedzīvotājiem.

Atslēgvārdi: Rainis, Austrumi, Rietumi, identitāte, romantisms, neoromantisms, personība, nākotnes cilvēks, Indija, Ķīna, budisms, hinduisms.

Mūsdienu Latvijā identitātes jēdzienu lielākoties lieto 19. gadsimta izpratnē, t. i., kā etniskās piederības apzīmētāju. Tomēr identitātes jēdziens ir daudz plašāks un etniskā piederība iezīmē tikai vienu šī jēdziena aspektu. Zināmā mērā identitātes jēdzienam varētu atbilst latviskas cilmes vārds “patība”.

Kaut arī Eiropas ģeogrāfiskā austrumu robeža ir Urālu kalni, gadsimtiem ilgi patiesā robežšķirtne starp Austrumu un Rietumu kultūras tradīcijām ir gājusi pa Baltijas, tai skaitā Latvijas, teritoriju. Agrākos gadsimtos tā bija robeža starp Hanzas savienību un Zelta Ordu, tagad tā ir Eiropas Savienības austrumu robeža. Tas nozīmē, ka Latvijas iedzīvotāji gadu simtiem ilgi ir atradušies un joprojām dzīvo marginālā situācijā. Marginālā situācijā esošam indivīdam būtiska ir izvēles iespēja, arī mums ir jāizvēlas, kurai kultūras tradīcijai piederēt – Austrumu vai Rietumu. Politiskā ziņā mēs savu izvēli jau esam izdarījuši, iestājoties Eiropas Savienībā. Tomēr kultūras jomā jautājums ir sarežģītāks, jo skar gan katru indivīdu konkrēti, gan valsts ilgtermiņa attīstību kopumā.

Vēsturiski pirmie latviešu literātu un kultūras darbinieki nešaubīgi priekšroku deva Austrumiem, jo Rietumos, ko Latvijā pamatos pārstāvēja vācu kolonizatori, redzēja galvenokārt savas tautas paverdzinātājus un apspiedējus. Turpretim Austrumus jeb cariskās Krievijas režīmu daudzi latviešu atmodas darbinieki redzēja kā tautu atbrīvotājus. Zināms pamats šādam problēmas skatījumam arī bija, jo dzimtbūšana lielākajā daļā Latvijas teritorijas tika atcelta agrāk (1819) nekā pārējā Krievijas impērijas daļā (1861), kaut gan dzimtbūšanu Latvijas teritorijā ieviesa tā

pati cariskā Krievija pēc tam, kad Latvijas teritorija tika pievienota tās impērijai 17. gadsimtā. Laikā no vācu iebrukuma Latvijā 13. gadsimtā līdz 17. gadsimtam dzimtbūšana Latvijā atšķirībā no Krievijas faktiski nepastāvēja. Tomēr divi gadsimti, kuros Baltijas vācu muižniecībai bija dota pilna vaļa izbaudīt savu varu pār vietējiem dzimtcilvēkiem, bija atstājuši tik dziļas pēdas, ka latviešu apziņā vācu kundzība asociējās ar netaisnību un vergošanu pašiem savā zemē. Turpretim carisma piedāvātā iespēja pāriet pareizticībā, kas vairoja izredzes saņemt savā īpašumā zemi Sibīrijā, gan arī izglītoties un iegūt sabiedrībā cienījamu stāvokli, virzoties pa karjeras kāpnēm valsts darbā, bijušā beztiesiskuma apstākļos daudziem latviešiem deva reālu iespēju lietot un attīstīt savus talantus. Tāpēc nebūtu jābrīnās par Andreja Pumpura programmatisko dzejoli “Austrums un Rietums”, kuru vajadzētu interpretēt nevis kā “slafofilisma apreibināta”²¹ (Jānis Rudzītis) dzejnieka sajūsmas izpaudumu, bet gan kā personiskās dzīves pieredzes sublimāciju. Tieši Andrejs Pumpurs viens no pirmajiem formulēja latviskās identitātes ideju literatūrā, uzsverot pāragri mirušā Ausekļa dzejas nozīmi un tās iedibināto tradīciju latviešu literatūrā: “Vispārīgais mūsu jaunāko dziesmiņu mērķis ir: paskubināt uz tautas un tēvzemes mīlestību, uz cenšanos pēc gaismas, izglītības un brīvības, un tāds mērķis taču ir cilvēcības visaugstākais tikums!”²²

Jau 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā latviskās identitātes tēma pamazām kļuva par galveno arī literatūrā. Šī tēma netika skatīta Rietumeiropai tradicionālā “mēs” vs. “svešie” diskursā, kas ietver arī ksenofobijas un rasisma paradigmu. To varētu izskaidrot ar faktu, ka Latvijai nebija reālas kolonizācijas vēsturiskās pieredzes. Visu etnisko grupu pārstāvji, kas dzīvoja Latvijā pēc vietējā sabiedrībā pieņemtiem kritērijiem, tika uzskatīti par līdzvērtīgiem. Jau 19. gadsimta 80.–90. gados Latvijā bija strauji sākusi veidoties tautiskā buržuāzija, kurai imponēja neatkarīgas un spēcīgas personības ideja. Tomēr tautiskās buržuāzijas prakticismis un utilitārā pieeja kultūrai intelīgencē izraisīja protestu. Tālaika dzejā virsotne ir Eduards Veidenbaums, kas šo protestu visskaidrāk izteicis dzejoļos “Kā gulbjī”, “Virs zemes nav taisnības” u. c. Tipiski neoromantiskā stilā dzejnieks ilgojas pēc tādas zemes, kur valdītu harmonija, būtu izlīdzināti sociālie kontrasti un cilvēkam būtu dota iespēja pašrealizēties. Tikpat tipiski romantiskā/neoromantiskā garā tā ir kāda dienvīdu/austrumu zeme, “kur rozes zied un mūžam nenovīst”²³.

Ap to pašu jau minēto laiku latviešu literatūrā ienāk Rainis, kura devums latviskās identitātes radīšanā nevar būt novērtēts par augstu. Tomēr dažkārt tiek pārmests, ka mūsdienu latvieši savu identitāti smeļas tieši romantisma tradīcijās, tāpēc modernajā pasaulē izrādās nespējīgi konkurēt ar pragmatiskākām identitātes un personības koncepcijām. Arī Rainis, tāpat kā savulaik Andrejs Pumpurs, audzināts gan vācu, gan krievu kultūras tradīcijās, beigās izvēlējās būt par latvieti. Arī viņš pievērsies Austrumu un Rietumu attiecību dialektikai Latvijā un latviešu apziņā. Raiņa daiļradē Austrumi nav poētisks simbols (kā tas bija Veidenbaumam), bet gan apzināta, loģiska un racionāla izeja radošajam Rietumu garam, tā atgriešanās pie savas sākotnes jaunā pakāpē, nevis bēgšana pie tā. Sevišķa nozīme Raiņa daiļradē ieradama tulkojumiem. Rainis uzskatīja, ka tulkojumi ir nozīmīga nacionālās kultūras sastāvdaļa, jo paver lasītājam logu uz plašāku pasauli. Rainis tulko visu savu radošo mūžu. Tomēr salīdzinājumā ar Gētes “Fausta” tulkojumu, ko lasītājs uzņem vētraiņi, viņa sīkāki dzejas tulkojumi paliek gandrīz neievēroti. Bet

viņš ir pirmais, kurš apzināti sāk tulkot Austrumu dzejnieku sacerējumus latviešu valodā – gan lielākoties no vācu valodas, kā arī no krievu valodas. Tomēr Raiņa veiktie austrumu dzejas tulkojumi tālaika sabiedrību atstāja visai vienaldzīgu – tā vēl nav īsti izaugusi līdz interesei par Austrumiem. 1925. gadā iznāca Raiņa tulkotās dzejas krājums “Nemierīga sirds”, kurā ietvertas “Austrumu dziesmas”, “Rietumu dziesmas”, “Jaunāku laiku dziesmas”, “Episkas dziesmas”, Eshila “Prometejs”. “Austrumu dziesmas” pārstāv indiešu, seno asīriešu, seno ēģiptiešu, malajiešu, senarmēņu, ķīniešu, jūdu, arābu, madagasu un turku literāro kultūru. No atsevišķiem dzejniekiem – Li-Tai-Pe, Šenfens no Ezdas (arābu), Anvari Soheili (persiešu), Omars Haijāms (tadžiku), Dinku, Čingishāns (mongoļu), Lamii (turku), Bhartrihari (sanskrita) Rigvedas izvilkums – kopumā “Austrumu dziesmās” ir ap 460 tulkotās dzejas rindu.

Rainis latviskajā identitātē saredz Rietumu un Austrumu sintēzi. Rainis kā dzejnieks un domātājs sāk pats ar sevi. Visa viņa daiļrade ir attīstības process no subjektīvā uz objektīvo dzejā. Morālē tas ir ceļš no egoistiskā altruisma idejas “Mīli sevi!” uz “Mīli cilvēci!”, kas dzejnieku kā neoromantiķi paceļ pāri romantiķiem un viņa dzeju nostāda jau uz augstāka civilizācijas kultūras pakāpiena. Rainis visā savā daiļrades procesā iet no personīgā uz sociālo, no konkrētā uz abstrakto.

Raiņa pirmie dzejoļi attiecas uz viņa ģimnāzijas laiku, kad pamatos veidojās Raiņa sabiedriski politiskās idejas, kuras vēlāk nostabilizējās studiju gados un izvērtās plašā uzskatu sistēmā par “Nākotnes cilvēku”.

“Nākotnes cilvēka” idejas pamatā Rainim ir cilvēka pašattīstības teorija. Nākotnes sabiedrības veidošanai nepietiek ar sociālām reformām vien, katram indivīdam ir apzinīgi sevi jāpilnveido. Sevis pilnveidošana pastāvošā sistēmā indivīdu var novest tikai pie atsvešināšanās un vientulības. Brīvību Rainis redz kā tautas augstāko piepildījumu, kurš vienīgais var dot iespēju personības identitātes augstākajai realizācijai. Rainis jau savu radošo gaitu sākumā pretstata sevi – dzejnieku – apkārtējai filistriešu sabiedrībai. Tomēr atšķirībā no romantisma klasiskās koncepcijas viņa liriskais varonis izvēlas nevis doties prom no sabiedrības, bet gan aktīvi palīdzēt tai pilnveidoties:

“Jādzīvo taču priekš citiem, ne sev vien.” (23090.17)⁴

Bet tai pašā laikā (1884) deviņpadsmitgadīgā Raiņa dzejā-dienasgrāmatā sāpīgi skan vientulības motīvs:

Aukstā dvēsele, lepnā dvēsele,
 Vientulīga, bezbailīga:
 Nespēj pati sevim pietikt.
 Aukstā dvēsele, lepnā dvēsele, –
 Dara pati sevīm zvaigzni,
 Pielūdz pīšļos, pielūdz bailēs –
 Aukstā dvēsele, lepnā dvēsele.

(Aukstā dvēsele, lepnā dvēsele)⁵

Vai arī 12 gadus vēlāk, kad Rainim jau 31 gads (1897), sarakstītajā dzejoļī “Vientuļā augstumā”:

Nu esmu es augstu kāpis,
 Tik viegli elpo krūts,

Nu brīvs es – pēc kā slāpis,
 Viss debess plašums gūts.
 Tad vientuļāks kļūsi tu dzīvē un garā:
 Ne drauga ne biedra – auksti vēji pūtīs,
 Un tālais ceļš tev tik nemieru sūtīs,
 Bet visas zemes ilgas degs tev krūtīs –
 Šī augšupdzīve! Šī mocība garā!⁶

Šis dzejolis vēlāk pārtop “Kalnā kāpējā”.

Vientuļais tajā pašā laikā ir arī nākotnes cilvēks, tā Rainis vēlāk skata sevi un Aspaziju – divvientuļi – un velta Aspazijai dzejoli “Nākotnes cilvēks”:

“Kas dzīvo nākotnes slāpēs,
 Tas nevar bojā iet!”
 Tā lepni teici tu sāpēs,
 Tas tiesa, mīlā, stāvi ciet!!

Mēs nākotnes cilvēki esam
 Mums nav nekā, ko lūgt:
 Mēs jaunu dzīvi nesam –
 Tik tevis nedrīkst man trūkt.⁷

Vai arī tajā pašā gadā uzrakstītā četrinde:

Ja nākotnes cilvēkam dzīvot lieki –
 Kas būs tad viņa mantinieki?
 Viņa manta ir gars: kas mantos to?
 Nav smadzeņu, kur lai to ievieto.⁸

Apkārtējās pasaules garīgais kūtrums saasina Raiņa nākotnes cilvēka problēmu dzejā un teorijā, liek meklēt precedentus cilvēces kultūras vēsturē. Tādus precedentus Rainis atrod Seno Austrumu kultūrā. Pirmkārt te minams Buddhas tēls, kas spēcīgi ietekmē Raiņa iztēli.

Rainis iepazīstas ar Buddhas mācību cietumā ap 1897. gadu, izlasot Ašvaghošas “Buddhačaritas” tulkojumu vācu valodā “Buddhas Leben und Wirken” (126107). Buddhas tēlā Rainis saskata cilvēka pašattīstības neierobežotas iespējas. Viņam sevišķi interesanta šķiet ne tik daudz Buddhas mācība, cik paša Buddhas dzīve – motīvi, kas liek laimē un greznībā mītošajam princim Sidhartam atteikties no bezrūpīgās dzīves un kļūt par sabiedrisku un reliģisku reformatoru. Šajā laikā, ļoti iespējams, Rainis saskatīja zināmu līdzību Buddhas un savā dzīvē, jo gan Raiņa biogrāfi, gan literatūrzinātnieki (S. Viese⁹, J. Kalniņš¹⁰) uzskata, ka 80.–90. gados dzejnieka reliģiskajos uzskatos notiek zināms lūzums, krīze, tāpēc dzejnieks vairs nespēj dogmatiski pieņemt kristīgo ticību un tās mācību. Rainis ilgojas pēc sociālām un reliģiskām reformām, zināmā mērā par reformatoru uzskatīdams arī sevi. Buddhismā Rainim imponē ideja, ka katrs cilvēks var kļūt apskaidrotais, sasniegt pilnību. Tomēr buddhisma mācības galamērķis – nirvāna – Rainim ir galīgi nepieņemama. Raiņa izpratnē nirvāna ir vienaldzība. Ceļš, kas uz to ejams, ved caur vienaldzību pret pasauli, caur vienaldzību pret citu cilvēku priekiem un ciešanām. Bet vienaldzība ir tieši tas, kas raksturīgs Raiņa filistriešu jeb mietpilsoņu pasaulei,

kurai Rainis pretnostata sevi un savu lirisko varoni. Rezultātā pēc buddhisma mācības apgūšanas Rainis nostājas pret to. Viņa vilšanās atainota dzejolī:

Sirds mana saēsta
Sūrstošu šaubu,
Smadzenes sajauktas
Drūzmošu domu.

Izmisis tveru
Glābiņa spieķi,
Glābiņa spieķis
Lūst manās rokās.

Ko man būs darīt?
Nespēju saprast,
Nespēju ticēt,
Nespēju... Tici!¹¹

Piezīmēs par Ašvaghošas “Budās dzīvi un darbiem” Rainis raksta: “Kāpēc censties izraisīt brīvprātīgi mūžīgo mieru, kas līdz ar nāvi tik un tā pienāk katram indivīdam? Tas, ka individualitātes apziņa saglabājas arī pēc nāves, jau ir ticība, kaut kas nepierādīts. Budam tas ir vecā pārmantošana, pārņemtais ir viņa kļūda. Arī bez viņa brīvprātīgās nāves, viņa pūlēm mēs nonākam nirvānā, kur izbeidzas indivīds, nekādas apziņas, nebūtība, miers [...] Bimbišaras un mūsu filistriešu filozofija – kamēr jauns, izdzīvoties priekā, vecumā kļūt reliģiozām, t. i. sākt domāt, kad viss spēks jau nolietots, kad ir par vēlu atcerēties savu pilnveidošanos.” (714.)

Vēlāk – 1915. gadā Šveices trimdas laikā – Rainis daudz domāja par reliģiskas reformas nepieciešamību sakarā ar Nākotnes valsts teoriju. Šajā laikā dienasgrāmatā rakstīts: “Iztrakoties jaunībā nozīmē vēlāk kļūt filistram. Nav tiesa, jaunība grib tikai gaisu, miesas baudu, jaunība ir tā, kam piemīt ideāli. Jaunība grib domāt, ļaujiet tai strādāt, nedzeniet to tikai izpriecās. Jeb vai atkal liegt prieku, ar spaidiem dzīt uz reliģiju, vai pienākumus, kas taču vienmēr ir sveši, – tā ir vara, un viņi mēģina izvairīties. Ar prieku un darbu jaunība var nonākt pie pilnības, pie ideāla. **Ar darbu** es saprotu arī “kļūt bagātam vidējos gados”, t. i., vispār saskatīt sevi, savu pilnību, priecāties par to ārējā darbā.

Ja man jaunībā būtu bijis prieks, tas varētu būt dzimis no darba, es būtu jau agri audzis un doma būtu varējusi attīstīties katrā ziņā daudzpusīgāk, bet varbūt mazāk dziļi.” (898.)

Citā dienasgrāmatas vietā atkal lasāma buddhisma mācības pamatpostulātu tīra kritika: “Kāpēc izbēgt no noziedēšanas. Tā izbēgt, lai ilgāk būtu. Bet kāpēc pagaidām izbēgt no ciešanām, nāves un tā, ka mirst no brīva prāta un pastāvīgi cieš? Dzīves ciešanas ir tas pats, kas prieks, tikko var novilkt robežu, bet atsacīšanās no ciešanas ir īstas kailas bēdas, no visiem baudījumiem paliek pāri tikai sīkie – t. i. ēšana un dzeršana, no kā tad nevar atteikties. Un ko iegūst ar lielajām atsacīšanās sāpēm? Gara miers taču tikai vēlā vecumā, jo jaunība dumpojas pret garu. Pamatā taču tikai iznīcība, kas tā vai citādi nāktu caur sāpēm, tikai tad būtu pilnīgāk dzīvots.

Ja sāpes nestu pilnību, atfīrītu un šķīstītu zeltu no sārņiem, kam tad vispār derētu prieks. Jo mūžīgu moku, atsacīšanās ir par maz, tam [priekam] ir jāpiepilda. Dzīvot ir prieks, sāpes nav prieks, prieka tukšums.”¹²

Arī no klasiskās indiešu filozofijas un reliģijas pārmantotā doma par dvēseļu ceļošanu Raiņa interpretācijā iegūst jaunu saturu:

“[...] dvēseļu ceļošana ne citās pasaulēs, bet atdzimšana tepat virs zemes, tā taču ir dēla dzimšana, dēls ir tas pats tēva turpinājums, atjaunots, paplašināts ar mātes karmu; šī atdzimšana reizē ir arī pilnveidošanās, ne tikai viena karma, bet divas karmas. Dvēseļu ceļošana taču nav nekas cits kā nemītīga pilnveidošanās. Mēs ņemam pilnveidošanos no debesīm un pārvietojam uz zemes, tā visa atšķirība.”¹³ Šī pati doma tiek ietērpta dzejiskā formā 1918. gadā dzejolī “Atziedis”:

Tu ne bez atziedes, jo tu ne vienis,
Tu atzied dēliem vēl: Tu pats tie dēli,
Ja dēliem ne, – tu tūkstotgadu dienis,
Tad darbiem atziedēs, lai nez cik vēli.¹⁴

Līdzīga dzīves vērtības interpretācija raksturīga arī Rietumeiropas literatūrai, kurā tā ienāk renesanses laikmetā, kad aktīvais un no viduslaiku dogmām atbrīvotais cilvēks Laiku uzskatīja par savu galveno ienaidnieku, kas, nākot ar vecumu, nespēku un nāvi, var likt šķēršļus cilvēka pašrealizācijai. Renesanses cilvēks uzskatīja, ka Laiku var uzveikt vismaz trīs veidos – dzīvojot tālāk savos bērnos, radot nemirstīgus mākslas darbus vai ziedojot dzīvi sabiedrības interešu vārdā. Tomēr Raiņa “Atziedi” vairāk jaušama Austrumu, nevis Rietumu domāšanas tradīcija. Kaut arī Rainis apšaubīja buddhisma mācības pamatpostulātus, Buddhas tēls viņu valdzināja visu mūžu – Raiņa projektos atrodams uzmetums lugai par Buddhu.

Rainis atrada daudzas sev tuvas atziņas arī klasiskajā hinduismā. Interesi par indiešu klasiskās kultūras mantojumu sakāpināja 19. gadsimta vidū pētnieku izteiktās hipotēzes par indoeiropiešu, arī baltu un indiešu, kopīgajām saknēm. Doma par latviešu un indiešu radniecību sevišķi spilgti izpaužas teiku drāmas “Īliņš” uzmetumā Slobodskas trimdā (1902). Īliņš – sava veida tautas kultūras varonis – lugas 3. cēlienā grib aizvest savu tautu uz tās pirmdzimteni Indiju, “Kur daudz saules un vieglāka dzīve”. Taču tauta savu vadoni nesaprot un viņam neseko, ir pārāk kūtra, interesējas tikai par materiālajiem labumiem, neinteresējas par garīgo pilnveidošanos, aizmirsusi Sauli. Īliņš pamazām pārvēršas tautas apspiedējā un pēdējā cēlienā nonāk Vāczemē, kur “nogramst Vāczemes likteņa bedrē” – Saulesbērns iet bojā “tumsas tautā”.

Ap 19. un 20. gadsimta miju Rainim bija radusies doma sarakstīt epu, kas ietvertu sevī visa indoeiropiskā kultūras mantojuma galvenos elementus. Tomēr šis uzdevums tā arī netika īstenots. Taču šā laika dzejā bieži sastopami klasiskā hinduisma mācības pamatjēdzieni – kā 1897. gadā uzrakstītajās vārsnās:

Sangijojana (ikdienas dzīves norma)

Par savu mieru lemi pats:
Tas rokā tev kā mūža spirdza,

Kā zaļā tālē staru spirdza...
Ko dīvains noraugās tavs skats?¹⁵

Jamamarana (Nāves dievs)

Jau atkal man pretī viebjas
Tas platais, pelēkais vaigs
Ar asiņu plakstiem, – man riebjas, –
Tam acīs tukšums baigs.

Man rokas nolaižas smagi,
Aiz šausmām domas rimst,
Dziļi krūtīs cērtas kā nagi,
Man šķiet, rēgs iekšā tur klimst.

Tas dēd... Nāk trūdu tvana.
Ak, tas bij nezināms:
Tā taču dvēsele mana,
Mans liktenis negrozāms.¹⁶

Mokša (dvēseles atbrīvošanās)

Visbeidzot pagura man prāts:
Bez spēka tvert dziļāki vielas.
Mana dvēsele, sāpīga asins vāts,
Sūrst ilgās bezmēra lielās.

Visbeidzot slēdziens garā man briest:
Kad galā būs pasaules risums,
Kad beigusi būs tā cīnīties, ciest –
Lai uzņem to bezgala visums.¹⁷

Samsara (dvēseles ceļojums), veltīts Aspazijai

Viss izgaisis kā tvaiks
Mans pārcilvēka laiks,
Ar bēdīgām drumslām no agrākā spēka
Neviena nav uzcelta garīgā ēka.

Bet lai arī zaļokšņains spēks mans gruvīs,
Es vienu ko tomēr esmu sev guvis, –
Manu vakaru apspīd gaismas stars maigs,
Tavs mīļais, svētais, skaidrotais vaigs.

Pats radījies esmu to visu,
Tev nejust vairs spēka dzisu,
Tu mūžīgi augsī uz pilnību,
Un es tevī atkal atdzimšu.¹⁸

Dažus gadus vēlāk – 1905. gada septembrī – revolūcijas laikā uzrakstītajā dzejolī “Fatums” Rainis izmanto hinduisma jēdzienu par “Maijas plīvuru”: Maija ir šķietamība, kas cilvēkam noslēpj lietu patieso būtību, neļaujot tai pietuvoties. Rainis šajā jēdzienā ieliek jaunu sociālu jēgu:

Migla un krēsla
Tas viens un viss,

Tā bijis, tā būs –
 Nespēcīgi tur cilvēki sitas:
 Lauzt un kļiedēt tos nevar,
 Nedz iespieties tomēr spēj,
 Nedz pacelt jel skatus,
 Nedz asināt prātus
 Nedrīkst neviens:
 Tā ir gudrības dziļākā dzelme.

Tā dievība neaizskarama guļ,
 Kas plīvuru ceļ, tas krīt,
 Un viņam seko nāve un lāsts...

Kas svētumu aizskar,
 Gribēdams izprast,
 Tas nelga.

Nokar galvu un aizmiedz acis,
 Sapņo un tici
 Un noslēpumainās bijās trīsi
 No neizprastā –
 Tāda mācība ir
 No šīs gudrības dziļākās dzelmes.

Tā mācība neder mums vairs,
 Mēs esam dzīvi un darām dzīvus,
 Mēs gribam izprast, mēs gribam zināt
 Un zinot un izprotot gribam –
 Mēs darīt darbu.¹⁹

Raiņa doma par reliģiskas reformācijas nepieciešamību 19. gs. 90. gados drīzāk izpaužas kā jauna morāles mācība, kas tuva mūsdienās populārajai “egoistiskā altruisma” teorijai. Rainim sauklis “Mīli sevi pašu!” nozīmē saglabāt savus spēkus radošam darbam un sociāli svarīgu problēmu risināšanai. Domājot par reliģisku un sociālu reformu nepieciešamību, Rainis atkal pievērsās Austrumiem. Sevišķi nopietna un dziļa interese par Austrumiem izraisās dzejnieka trimdas gados Šveicē. Rietumeiropā, un it īpaši Vācijā, Pirmā pasaules kara laikā Austrumi kļūst īpaši populāri – daudzējādā ziņā tāpēc, lai iegūtu tos kā sabiedrotos pret Angliju. Vācu valodā tiek izdotas daudzas grāmatas par Ēģipti, Ķīnu un Indiju, un Rainis tās pārķ, lasa un izsaka savas domas piezīmēs vai dienasgrāmatās. Piemēram, par reliģiskas reformācijas nepieciešamību – šoreiz sakarā ar Nākotnes valsts teoriju Dienasgrāmatā 1925. gada 25. oktobrī rakstīts:

“Pastāvošie reliģiju tipi nav vēl pilnīgi, viņi dibināti uz nepareiziem principiem, kas maisīti ar pareizām kultūras domām un jūtām. **Budisms** grib galīgu altruismu: nepretoties ļaunam, atdot savu dzīvību, noliegt pat savu eksistenci. **Kristība** sludina arī: nepretoties ļaunam, bet pats Kristus izdzina no tempļa ļaunos ar pātagu, Pāvils arī lietoja varu, un kristīgie galu galā tika par liekuļiem, kas kā izkārtni lietoja nepretību ļaunam, bet ļaunu apkaroja ar

vēl lielāku ļaunumu un ievada savu ticību ar asinskristību. **Muhamedānisms** neliekuļo: pretoties ļaunam, ievest labo ticību ar ļauna palīdzību..

Visam pamata kļūda ir tā, **ka neatzina labo par spēku, ticēja tikai ļaunam kā spēkam**. Atzina tikai mehāniskos spēkus, t. i. nedzīvo, tādēļ ļauno spēku. Nezināja, ka gars, jūtas, domas arī ir spēks, un lielākais spēks tādēļ, ka ir dzīvs, un vairāk dzīvs, nekā miesas spēks. Miesa zūd, mehānisms zūd, bet gars palieka arī pēc miesas nāves, un miesām dzīvām esot arī gars ir stiprāks nekā miesas un tās vada. Gars ir labais, mehānisms ir ļaunais. Mehānisms mūsu pašu darīts, mūsu pagātne, kas nu mūs nospiež. Garam jātop brīvam: tas dzīves uzdevums. Tātad: **neatdot dzīvību, jo tad uzvar ļauns. Eksistēt un nebūt kūtram nest dzīves grūtības. Cīnīties un tapt par aktīvu varoni.**

Bet cīnīties pret ļaunu ne ar ļaunu, bet ar labu, ne ar mehānismu un rupju varu, bet ar garu, ne ar nebrīvību, dogmu, bet ar brīvību.” (22751.)

Šveices trimdas laikā izaug kompozīcijā un pamatdomā tik indietiskais dzejoļu krājums “Gals un sākums”. Jau virsrakstā ir ietverta doma par gara mūžību, ko pastiprina refrēns “es ritu, tālāk ritu”. Šis dzejoļu krājums bija iecerēts jau Latvijā, bet Šveicē Austrumu filozofijas ietekmē tas iegūst jaunu, dziļāku jēgu. Dzeja kļūst meditatīva, apcerīga, veltīta 1905. gada revolūcijas sakāvei.

Šveicē lasītā iespaidā rodas doma par Austrumiem kā jaunu sociālu attiecību modelētājiem. Vērojami trīs galvenie virzieni:

- 1) bībeliski eģiptiskais fons “Jāzepā un viņa brāļos”;
- 2) indietiskais fons “Pūt, vējiņos”, kur Baibas tēls daudzējādā ziņā līdzinās Kālidāsas varonei Urvaši lugā “Ar vīrišķību iemantotā Urvaši”, kā norādījis ilggadējs Raiņa muzeja direktors Voldemārs Kalpiņš apcerē “Sedzacītes raduraksti”;
- 3) sevišķi ieinteresē ķīniešu sabiedriskie reformatori Konfūcijs, Lao-tse (Laoczi), Meng-tse (Menczi).

Par pirmajām divām lugām jau daudz rakstīts, tāpēc vairāk par ķīniešiem, kaut gan projekts nav ticis realizēts, palicis tikai uzmetumos. Lugas nosaukums: “Kung-tse” (Konfūcijs) (5.3.23). Tieši šim darbam ir īpaši liela nozīme Raiņa dzīvē pēc atgriešanās neatkarīgajā Latvijā.

Šī luga iecerēta kā sabiedriski filozofiska traģēdija. Lugas centrā ir divu atšķirīgu filozofiju, sociāli ētisku uzskatu konflikts. Konflikts starp Lao-tse un Konfūciju (551–478). Lugā Lao-tse ir ap 80 gadu vecs daoisma mācības iedibinātājs, sabiedriskos uzskatos – individuālisma un kosmopolītisma ideju paudējs. Būtībā viņš ir vienaldzīgs gan pret valsti, gan cilvēku likteni, uzskata, ka cilvēka dabu nav iespējams mainīt. Kung-tse ir Lao-tse pretmets: viņam ap 30 gadu, aktīvs, izteic pilsonības intereses, sociālisma idejas. Lao-tse ir ģēnijs. Kung-tse ir talants. Lao-tse ir radītājs, Kung-tse – izvedējs, bet arī tikai pa daļai.

1. inv. 22823/5/ 25.3.23.

Kung-tse

K. redz lielo postu, ka zūd miers un tikums.

I. 22823/7/ 28.3.23.

Laika posts, vecās kultūras spožums zūd. (Džou dinas.)

Ļaudis cieš. – Vai tā jābūt?

Vai nevajag palīdzēt?

Liadzi of.: anarķisti Jan. Džu.

uzbud. moments

iet pie Lao-tse: Tu gudrākais, teic tu!

K. cīnās ar sevi: vai tiešām nedarīt?

Nespēj noskatīties: varētu **sasniegt personisku svētumu,**
bet **atsakās par labu tautai.**

uzbud. moments: **izšķiras**

Bet kā palīdzēt?

II

Bet kā palīdzēt? Ko grib? Kur ideāls? Kas ies līdzī?...

Mācekļu salase. Tie arī grib palīdzēt, Jan Hui mīl ļaudis... (anarķists)

....

Meklē ķeizaru, kas dotu iespēju. **Sēras, ka pats nav ķeizars.**

Māceklis ziņi, ka ķeizars dos.

III

1.

Audience pie ķeizara.

Kanclera smieklī. Cīņa.

Nu mēģināt!

2.

Darbība un 3 mēnešos pārvērtība.

Kanclera cīņa pretī.

3.

meitas (Ķeizars pret Kung-tse:) Ķeiz.: Es tev ļāvu, tu ņem vairāk, nekā tev nākas.
Jaucies privātā lietā, aprobežo mani, esi pret žēlastību. Vari pats iet. (Kancelers aizstāv).

4.

Ķeizars pārvēršas no mācekļa par valdnieku.

Šaubas par K. politiku. Kancelers ieteic savu varas politiku.

Ķeizars no meitas iekarots atteic Kung-tse. Arī mācekļi sāk padoties iespaidam. Tad
K. bēg.

5.

Skats pie robežas. Gaida, vai nesauks atpakaļ. Mācekļi ne visi. Hui izceļas.

Pazaudējis cīņu. Tāļa meklē...

Mācekļu princips nepareizs.

K.: gan pareizs, teorētiski jāsaņem kultūra, bet nākam. Laikiem. To saka Hui, tāds
iedod domas.

Lao-tse parādība. Lao-tse aizgājis.

Paliek galīgi viens. Hui.

Uzbrukums viņa dzīvībai.

Aša aizskriešana? Vai nāve?

Labi, ja ar aizskreju pietiktu.

Beigas: Paliek viens.

Darbs pazaudēts.

Pat ienaidu sacel un tīko pēc dzīvības.

Jeb vai: Visa cerība izvest ideju zūd

Lao tse Hui

aiziet mācekļi.

tad vēlreiz saceljas uz uzvaru;

dos teoriju, kas valdīs 1000 gadu un 1000 zemes.

beigas! nakts, visa saruna

par nākam. darbiem tumsā.

Lao-tse parādība, jo jāatbild;

pirms tam darbojas Taoteking.

Iedomājas Lao tsi, pats tauriņš Džuang – Dzī

Džuang Džou.

Atkrīt viss praktiskais

pazaudē taisni tur, kur gribēja

pārlabot Lao tse.

Taisnība Lao tse, bet žēl cilvēku.

Arhats atsakās no nirvanas. (22823/7)

Konfūcijs grib glābt irstošo Ķīnas valsti, spodrināt tās seno kultūru, atjaunot morāli. Viņš netiek saprasts un pieņemts. Viņš atsakās no personīga svētuma, nirvānas, dodas trimdā un rada mācību, kas valda viņa dzimtenē 1000 gadu.

Rainim pašam tajā laikā līdzīgas problēmas – viņš ir kultūras un izglītības ministrs, bet nevar savas idejas realizēt pēc atgriešanās dzimtenē, kas nu ir kļuvusi brīva un patstāvīga Latvijas valsts. Rainis visur tiek apkarots kā savulaik Kung-tse, arī Nobela prēmijai literatūrā netiek izvirzīts, jo pret to iestājas liela daļa latviešu inteliģences. Raiņa atgriešanās dzimtenē nav devusi gaidīto, viņš ir dziļi vīlies. Arvien biežāk viņam liekas, ka viņa īstā vieta ir Rietumeiropā, kur vieglāk elpot. Doma par atgriešanos Rietumeiropā izpaužas viņa romānā dzejoļos “Dagdas skiču burtnīca” (5 dzeju grāmatās).

Dagda nācis no Latgales. Viņš ir ilgi dzīvojis Itālijā, kur zaudējis savu iemīļoto Olīviju. Dagda atgriežas dzimtenē, bet atrod to svešu, pat nesaprotamu. Viņš grib atgriezties Eiropā, bet pēkšņi satiek Mēnesmeitiņu, kura to aizkavē, bet tikai uz laiku: 5. dzeju grāmatas beigās Rainis raksta par Dagdas aiziešanu: “Viņam esot kauns... ka tik ilgi kavējies aiziet, kaut gan zinājis, ka tas neizbēgams. Bet viņš varot atsaukties uz lielāku, uz pašu lielo dzimtenes mīlētāju un gudro Konfuciju, kurš arī ilgi nespējis aiziet no dzimtenes, kaut gan apzinājies, ka viņš dzimtenei nebijis vairs vajadzīgs un dzimtene viņu neturējusi. No savas puses varu piezīmēt: vēlāk izrādījās, ka Konfucijs bij gan vajadzīgs viņa dzimtenes dzīvei un ka dzimtene no viņa dzīvoja daudzus mūžus.”²⁰

Šī ir arī paša Raiņa dilemma, jo Rainis = Dagda, Rainis = Konfūcijs, tikai viņš saprot to, ko Dagda un Konfūcijs nesaprata – ka viņi ir vajadzīgi dzimtenes tālākai dzīvei. Šī doma dzejnieku noturēja dzimtenē.

Tomēr Latvijā Rainis jūtas kā svešinieks, kas iemaldījies svešā vietā un laikā – “Mēnesmeitiņā” šādas izjūtas atspoguļotas dzejolī “Citu laiks”:

Jo savu laiku nedzīvot ir briesmas:
Viss apkārt vienmēr svešs un nesaprotams,
Ne tā tu runā, ne tā ej kā citi;
Tev smieklīgs liekas viss un beigās pretīgs,
Un pats tu jūt', cik tiem tu savāds esi –

x

Kaut mīlēt varētu, lai justos tuvāks!
Bet kā lai mīlēt tos?
Kad jūtas zina tikai nicināt.
To naidu, kas pret tevi iet, to veikt,
Kad mīla ir aiz viņā, tā kā tev?
Bet kas aiz viņa(u) naida ir? vai mīla?
Ak nē, – tik dziļa dziļa vienaldzība –
Kā to lai veic?

x

Ir vienaldzība pazīme šim laikam,
Un visiem viņu laikiem, – lai ij man?
Kā Budam arī, – nē, tad labāk briesmas!
Es ciešu vēl. Es iešu vēl.
Es veikšu.²¹

Šajā dzejolī izteiktās domas atkal radniecīgas lugas “Kung-tse” problemātikai. Līdzīgas noskaņas izteiktas arī citā dzejolī, kas tapis 20. gadu vidū:

Kad tu jūti, ka sāk cilvēkus vairāk nicināt nekā mīlēt, –
tad ir laiks: ej vientulībā un uz brīdi atpūties no pasaules.
Tad iesi atkal ļaudīs un starosi.
Ak briesmas!
Ak mīļā, augstā, svētā!
Cik neprātīgas briesmas žņaudz dzīvi!
Es negribu **šo** dzīvi, es gribu citu
Nakts lai visu klāj!
Nakts nesaka nekā.²²

“Mēnesmeitiņā” ir arī tiešs veltījums Konfūcijam “Kung-tse” un sev pašam:

Tu taču neesi vēl aizgājis,
Kaut tiku tikām,
Atliku likām
Esi draudējis
Un solījis, solījis, solījis –
Bet skat!
Tu tāpat kā Kung-tse vēl tepat
Dzimtenē!²³

Dagdas aiziešana romānā dzejā atkal stipri austrumnieciski iekrāsota: “Dagda vēl piezīmē, ka viņa aizeja esot uz **citu dzīvi**, kuru par tādu nemēdzot vairs saukt: ko šī piezīme grib teikt? Var daudz ko iedomāties, bet atbildes tiešas man nav.”²⁴

Savu dzejoļu romānu Dagda beidz ar četrindi:

Dzīve sapnis, sapnis klīst, –
Kaut tik sapnis nesāpētu!
Sapnis klīda, – kaut tik sāpes
Vēl pēc sapņa nesāpētu!

Šī četrinde sasauca ar ievadu – moto visai 5. dzeju grāmatai, kas ir ņemts no ķīniešu kultūras:

“Reiz Džuang-Džou sapņoja, ka viņš esot tauriņš, lidojošs tauriņš, kurš juties sveiks un laimīgs un nenieka nezinājis par Džuang-Džou.

Piepeši viņš uzmodās: tad viņš bija atkal patiesi Džuang-Džou.

Nu es nezinu, vai Džuang-Džou sapņojis, ka viņš esot tauriņš, jeb vai tauriņš sapņojis, ka viņš esot Džuang-Džou, kaut gan bez šaubām starp Džuang-Džou un tauriņu ir starpība.”²⁵

Zīmīgi, ka lugu “Kung-tse” Rainis arī bija iecerējis nobeigt ar Konfūcija monologu – uzrunu Lao-tse, kurā pats Konfūcijs = tauriņš jeb Džuang-Džou.

Rainis it kā sakausē Rietumu un Austrumu kultūras elementus. Viņa pēdējais lielākais sacerējums “Dagdas skiču burtnīcas” ir abu šo kultūras tradīcijas elementu augstākā sintēze visā dzejnieka daiļradē. Virziens: Rietumi = Austrumi, Addio Bella = Mēnesmeitiņa. Mēnesmeitiņa jeb Urvaši gan saista, bet nespēj piesaistīt pie dzimtās zemes.

Tagad, apmēram simts gadus vēlāk, līdzīga rainiska jeb dagdiska dilemma pazīstama daudziem Latvijas iedzīvotājiem: nespēja pašrealizēties dzimtenē liek viņiem meklēt jaunas mītnes zemes citviet pasaulē. Rietumeiropā mūsu valsts piederīgos viņiem par brīnumu parasti uzskata par austrumniekiem, bet Amerikā par eiropiešiem – tātad senākas kultūras pārstāvjiem. Šiem cilvēkiem apzināti vai neapzināti nākas risināt savas identitātes problēmas un atbildēt pirmkārt pašiem sev uz jautājumiem – kas es esmu? kur ir manas mājas? Tie bieži izrādās sāpīgi jautājumi, par kuriem nemaz negribas domāt. Viens no pirmajiem nozīmīgākajiem sacerējumiem mūsdienu latviešu literatūrā šajā jomā ir Laimas Muktupāvelas “Šampinjonu derība”²⁶, taču domājams, ka mūsu rakstnieki pie šīs tēmas nākotnē atgriezīsies ne reizi vien. Daudzi Latvijas iedzīvotāji savukārt praktizē regulārus ceļojumus uz Indijas reliģiskajiem un kultūras centriem cerībā atrast atbildi uz šiem pašiem jautājumiem, lai mūsdienu globalizētajā kultūrvidē spētu saglabāt savu identitāti un iekšējo harmoniju.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Rudzītis, J. Melnā bruņinieka tautība. *Jaunā gaita*, Nr. 54, 1965.
- ² Pumpurs, A. Nedziediet blēņu dziesmas. Raksti. Dzīvi un darbus apcerējis R. Klaustiņš. II sējums, trešais izdevums, A. Gulbja apgādībā. Rīga, 1925, 407. lpp.
- ³ Veidenbaums, E. *Kā gulbji balti padebeši...* Rīga: Liesma, 1967, 9.
- ⁴ Rakstā izmantotajiem materiāliem no Raiņa muzeja ir saglabāti attiecīgie arhīva numuri.
- ⁵ Rainis. *Kopotī raksti*, 5. sēj. Rīga, 1949, 76.
- ⁶ *Ibid.*, 50.
- ⁷ *Ibid.*, 69.
- ⁸ *Ibid.*, 71.
- ⁹ Viese, S. *Jaunais Rainis*. Rīga: Liesma, 1982.
- ¹⁰ Kalniņš, J. *Rainis*. Rīga: Liesma, 1977.
- ¹¹ Rainis. *Kopotī raksti*, 6. sēj. Rīga, 1949, 454.
- ¹² *Raiņa gadagrāmata*. Rīga, 1983, 7.–8.
- ¹³ *Ibid.*, 7.
- ¹⁴ Rainis, *Kopotī raksti*, 3. sēj., 147.
- ¹⁵ Rainis, *Kopotī raksti*, 5. sēj., 77.
- ¹⁶ *Ibid.*, 78.
- ¹⁷ *Ibid.*, 79.
- ¹⁸ *Ibid.*, 80.
- ¹⁹ *Ibid.*, 131.–132.
- ²⁰ Rainis. *Kopotī raksti*, 3. sēj., 552.
- ²¹ *Ibid.*, 529.
- ²² *Ibid.*, 537.
- ²³ *Ibid.*, 404.
- ²⁴ *Ibid.*, 552.
- ²⁵ *Ibid.*, 391.
- ²⁶ Muktupāvela, L. *Šampinjonu derība*. Rīga: Daugava, 2002.

Summary

In contemporary Latvia there is no uniformity of opinion as to how the term 'identity' should be applied. The inhabitants of Latvia having lived in a marginal situation for hundreds of years often understand this term as a strictly ethnic concept. Their vision of themselves often differs from how they are seen by others. Latvian literature has played a major role in the formation of the notion of Latvian identity. Rainis was one of the writers who had a very special place in the creation of the idea of Latvian identity. It is notable that almost one hundred years later problems and dilemmas similar to those posed by Rainis concerning one's identity are to be solved by hundreds and thousands of contemporary Latvians.

Keywords: *Rainis, east, west, identity, romanticism, neo-romanticism, individuality, the Human of Future, India, China, Buddhism, Hinduism.*

Austrumu reliģiskās idejas Rietumos: mīts par mahātmām

The Eastern Religious Ideas in the West: the Myth of Mahātmās

Anita Stašulāne

Daugavpils Universitāte
Vienības ielā 13, Daugavpilī, LV-5401
E-pasts: anita.stasulane@du.lv

Mīts par mahātmu eksistenci Tibetā ir viens no teosofu doktrīnas galvenajiem komponentiem. Savas grāmatas “The Secret Doctrine” (“Slepenā mācība”) ievadā Helēna Blavatska ir uzsvērusi, ka šo doktrīnu esot saņēmusi no skolotājiem jeb mahātmām, kas mītot Himalajos, un viņas pašas vienīgais nopelns esot tas, ka viņa bijusi cienīga saņemt šo mācību. Rakstā ir izsekota H. Blavatskas mahātmu idejas pakāpeniskā attīstība. Autore uzsver, ka mīts joprojām ir galvenā cilvēka pašizteiksmes forma, arī mūsdienās rodas arvien jauni mīti, turklāt visdažādāko kultūru kontekstā.

Atslēgvārdi: Agni joga, teosofija, Dzīvā ētika, jaunās reliģiskās kustības.

Ar jēdzienu “mīts” parasti saprot izdomājumu, nepatiesību. Šīs izpratnes saknes iesniedzas sengrieķu filosofijā, piemēram, Platona dialogā “Eutifrons” Sokrāts diskutē ar jaunekli, kurš svēti tic, ka mīti vēstī patiesību (Cf. Plato, 2001). Pierādot, ka sengrieķu mīti ir pretrunīgi, Sokrātam izdodas apšaubīt mītu patiesumu.¹ Racionālo pieeju mītiem īpaši aktīvi popularizēja apgaismotāju laikmeta domātāji, un arī mūsdienu kultūras kontekstā mītu visbiežāk uztver kā sinonīmu izdomājumam, nepatiesībai.

Lai pārvarētu šo piezemēto skatījumu, būtu jāņem vērā, ka mitoloģiskais domāšanas veids ir estētiskās domas forma (*aisthēsis* (gr.) ‘uztvere’), ko varam raksturot kā izziņu caur simboliem. Turklāt, analizējot mūsdienu mītu piemērus, varam secināt, ka mīts kā analogiskās izziņas veids nav zaudējis savas funkcijas arī postmodernisma laikmetā: lai izteiktu kādu ideju, joprojām tiek izmantoti simboli, metaforas un līdzības. Lai gan zinātniskās domāšanas attīstība ir atņēmusi mītiem objektīvo un kosmoloģisko vērtību, to antropoloģiskā vērtība ir saglabājusies, jo cilvēks pēc savas dabas ir simbolos domājoša būtne. Tā kā mīts joprojām ir galvenā cilvēka pašizteiksmes forma, arī mūsdienās rodas arvien jauni mīti, turklāt visdažādāko kultūru kontekstā. Latvijā viens no populārākajiem mūsdienu mītiem ir teosofu, konkrēti, rērihiešu, popularizētais mīts par skolotājiem jeb mahātmām, tāpēc piedāvāju pārlūkot šī mīta ģenēzi.

Savas grāmatas “The Secret Doctrine” (“Slepenā mācība”) ievadā Helēna Blavatska (1831–1891) ir norādījusi, ka šo doktrīnu esot saņēmusi no skolotājiem jeb mahātmām, kas mīt Himalajos, un viņas pašas vienīgais nopelns esot tas, ka viņa bijusi cienīga saņemt šo mācību. Kad tapa Helēnas Blavatskas mācība,

Rietumu domāšanas sistēmā ienāca evolūcijas ideja. Teosofijas biedrības dibinātāja sekoja sava laika garam² un pielāgoja evolūcijas ideju garīgajai sfērai: bioloģiskās evolūcijas kulminācija ir cilvēks, bet garīgās evolūcijas kulminācija ir mahātmas, kas veido slepeno brālību.

Kā liecina H. Blavatskas biogrāfija, mīts par garīgajiem skolotājiem ir veidojies spiritisma kontekstā. Par noslēpumaino *Madam Blavatsky* pastāv ļoti atšķirīgi viedokļi: vieni viņu uzskata par krāpnieci un meli, citi – par gudrības kroni un pārdabisku būtņi. Septiņpadsmit gadu vecumā viņa apprecējās ar ģenerāli N. Blavatsku. Pametusi vīru, 1851. gadā Londonā H. Blavatska esot tikusies ar savu mahātmu, un par tālākajiem 30 viņas dzīves gadiem ir zināms maz. Parasti tiek apgalvots, ka šajā laikā H. Blavatska esot daudz ceļojusi un tikusies ar saviem skolotājiem jeb mahātām.

1873. gadā H. Blavatska nonāca ASV, kur, pelnot sev iztiku, tulkoja rakstus par spiritismu, ko publicēja A. N. Aksakovs³ Vācijā. Ieradies Amerikā, H. Blavatska paziņoja, ka pār viņu valdot kāds neredzams spēks. Laikam ritot, šis neredzamais spēks pamazām ieguva arvien skaidrākus apveidus: 1874. gada 13. decembra vēstulē A. N. Aksakovam H. Blavatska rakstīja, ka sazinoties ar septiņiem gariem (Solovyoff, 1895, 232), kuru vidū īpaši izcēlās Džons Kings⁴ – kāda mirušā gars.

Kad spiritisma popularitāte ASV sāka strauji kristies,⁵ H. Blavatska atzinās A. N. Aksakovam: “Spiritisma dēļ esmu gatava pārdot savu dvēseli, bet neviens to nepērk, un es dzīvoju no rokas mutē, vajadzības spiesta, strādājot par desmit vai piecpadsmit dolāriem.”⁶ (citēts Solovyoff, 1895, 253) Sapulcinājusi ap sevi pusduci “izcilāko un gaišāko Amerikas prātu” (citēts Solovyoff, 1895, 247) un cerot uz jauniem panākumiem, 1875. gadā H. Blavatska kopā ar H. S. Olkotu nodibināja Teosofijas biedrību (Santucci, 2006, 1114–1123). Lai gan viņu nolūks nebija vērsties pret spiritismu, šķelšanās bija nenovēršama. H. Blavatska rakstīja savam domubiedram Vācijā: “Tas [teosofija] ir tas pats spiritisms, tikai apzīmēts ar citu vārdu. [...] Es skaidroju viņiem [spiritistiem], cik vien spēju – bet nekas nelīdz; tā esot herēze.” (citēts Solovyoff, 1895, 265) H. Blavatska centās glābt situāciju, sludinot jaunu – “spirituālo spiritismu”: “Viņi [spiritisti] apgalvo, ka šīs parādības rada aizgājušo mirstīgo gari, parasti – radnieki, kas atgriežas uz zemes, kā viņi saka, lai sazinātos ar tiem, ko viņi ir mīlējuši vai arī kam ir bijuši stipri pieķērušies. Mēs noliedzam šo tukšo apgalvojumu. Mēs uzskatām, ka mirušo gari nevar atgriezties uz zemes [...]” (Blavatsky, 1893, 19) Mainoties H. Blavatskas uzskatiem, Džons Kings, kas sākotnēji bija kāda mirušā gars, pārtapa “personā, konkrētā, dzīvā, garīgā personā” (citēts Solovyoff, 1895, 243), respektīvi, sazināšanos ar mirušo gariem nomainīja sazināšanās ar dzīvu garīgo būtņi (Cf. Guénon, 1965).

Sekojojot tālākajai mīta attīstībai, rodas jautājums, kādā veidā “dzīvā, garīgā persona” pārtapa brālībā? Kāds jurists – grāmatu tārps, kas bija ļoti erudīts okultisma jautājumos, pēc iepazīšanās ar H. Blavatsku kopā ar saviem draugiem uzrakstīja parodiju par ezoterisko zinātni un šo darbu parakstīja ar izdomātu vārdu *Hiraf*.⁷ Izlasījuši rakstu, teosofi atzina, ka jaunekļi ir pārspējuši paši sevi, un secināja, ka viņus ir vadījuši augstākie spēki. Savukārt H. Blavatsku jaunekļu izdomātais Hirafs bija tik spējī iedvesmojis, ka viņa publicēja pat atbildes rakstu (Cranston, 1993, 137), kurā pirmo reizi pavēstīja par brālību, kas mītot Austrumos un glabājot slepenas zinības.⁸

Slepenās gudrības idejai ir sena vēsture, bet īpaši tā ir tikusi cildināta masonu un rozenkreiciešu aprindās. H. Blavatska labi pārzināja rozenkreiciešu literatūru (Guénon, 1965, 55), bet, rakstot savu pirmo grāmatu “Isis Unveiled”, izmantoja arī vairākus masonu darbus (Coleman, 1895, 353–366). Tādējādi, *dzīvo, garīgo personu* aizvietojo ar *brālību*, H. Blavatska iekļāvās seno slepeno biedrību popularizētajā okultiskās gudrības tradīcijā.

Iepriekš minētajā atbildē Hirafam H. Blavatska pavēstīja, ka garīgo skolotāju brālība mīt Austrumos. Ideja par Austrumiem kā gudrības avotu (Batchelor, 1993, 252) ir pastāvējusi krietnu laiku pirms H. Blavatskas, piemēram, Voltērs bija pārliecināts, ka reliģijas saknes ir meklējamas Indijā; Šlēgelis uzskatīja, ka cilvēces kultūras un reliģijas šūpulis ir kārts Indijā; Šopenhauers apgalvoja, ka Jaunās Derības idejas ir mantotas no Indijas: Jēzus esot mācījis no Ēģiptes priesteriem, kas nākuši no Indijas. Savukārt krievu žurnālists N. A. Notovičs, nebūdamas ne filosofs, ne teosofs, publicēja grāmatu “La vie incon nue de Jésus Christ” – 16 gadus Jēzus esot pavadījis Indijā, mācoties pie bramaņiem un budistu mūkiem. Šādā Rietumu kultūras kontekstā gluži likumsakarīgi, ka arī H. Blavatskas brālība nāk no tās pašas puses – no Austrumiem.

Kāpēc H. Blavatskas garīgie skolotāji savu mājvietu galu galā rod Tibetā – Himalajos? Kopš 19. gs. vidus Rietumos bija pārņēmis īpašs intereses vilnis par Ķīnu, Mongoliju un Tibetu – uz šīm zemēm devās daudzas ekspedīcijas (Barthold, 1947, 303). Īpaši valdzinošs bija Tibetas tēls, piemēram, Novalis rakstīja par Ēdenes dārzu, kas apslēpts Himalajos. Sekojot romantisma strāvām, arī H. Blavatska savai brālībai mājvietu ierādīja Himalajos. Tomēr izšķirošā ietekme bija E. Svēdenborgam, kas ir paudis ideju, ka “zudušais vārds” meklējams pie Tibetas gudrajiem (Swedenborg, 1988, 320). Ne velti H. Blavatska pati ir atzinusi, ka “no visiem mistiķiem Teosofiju visvairāk ir ietekmējis, protams, Svēdenborgs” (Blavatsky, 1892, 316).

Mīts par garīgajiem skolotājiem ir nodarbinājis arī VI. Solovjovu: “.. хотя сообщения таинственныхъ загималайскихъ братьевъ и имеютъ подложный характеръ, но само это братство такъ называемыхъ “махатм” едва-ли есть чистый мифъ.” (Соловьев, 1889, 316) Pasaulslavenais krievu filosofs uzskatīja, ka H. Blavatskas mahātmas ir tie paši “kelani”, par kuriem ir rakstījis franču misionārs Evarists Iks (*Evarist Huc*).

Laikā, kad Rietumu pasaule sāka nopietni interesēties par Austrumu zemēm, ļoti populāras bija ceļotāju grāmatas, arī franču misionāra lācaristu tēva E. Ika darbi, kas bija plaši tulkoti citās valodās, tātad – pieejami ikvienam interesentam. Vienā no savām grāmatām (Huc, 1878, 284) tēvs E. Iks raksta, ka ir sastapies ar tautas ticējumu, ka Himalajos mītot kādas garīgas būtnes, vārdā “kelani”. Par to, vai H. Blavatska ir lasījusi E. Ika darbu, nav ne mazāko šaubu, jo grāmatā “Isis Unveiled” (Blavatsky, 1901, 604–605) viņa atstāsta lācaristu tēva vēstījuma būtiskākās detaļas, piemēram, par lamas astrālā ķermeņa lidojumu uz atālo klosteri. Tas ir spilgts piemērs, cik radoši H. Blavatska ir spējusi izmantot ceļotāju stāstus,⁹ lai radītu savu doktrīnu, kuras centrā ir mīts par garīgajiem skolotājiem.

Kāpēc Tibetā mājvietu radušie skolotāji tomēr ir indieši – uz šo jautājumu atbildes sniedz vairāki fakti. Kad tika dibināta Teosofijas biedrība, Indija pat netika pieminēta. Vēlāk indieša Dajanandas Sarasvati dibinātā kustība “Arya Samaj” spēja rast tik ciešus kontaktus ar teosofiem, ka 1878. gadā abas organizācijas apvienojās

(Cranston, 1993, 183). Lai gan sadarbība nepastāvēja ilgi, H. Blavatskas skatiens vairs nenovērsās no Indijas. 1879. gadā pēc skandāla, ko izraisīja D. D. Homs, kas atklāja H. Blavatskas blēdības ar fenomeniem (Farquhar, 1918, 225–226; Carlson, 1993, 24), teosofi pārcēlās uz Indiju, kur garīgie skolotāji pārtapa indiešos: *Morya* esot dzimis Pandžabā, bet *Koot Hoomi* – Kašmirā. Tā kā teosofi izvairījās no skolotāju saukšanas personvārdos, visbiežāk tos dēvēja vai nu par *master*, *maître*, *хозяйин*, vai arī par *master M.*, *master KH*.

Līdz 1878. gadam, runājot par garīgajiem skolotājiem, H. Blavatska netika lietojusi jēdzienu “mahātma”. Toties izdevuma “The Theosophist” pirmais numurs liecina, ka 1879. gada oktobrī šis jēdziens jau bija iekarojis galveno vietu H. Blavatskas mācībā. Pirms “The Theosophist” izdošanas Indijā teosofiem piedroņās Damodars K. Mavalankars, kas, atteicies no piederības augstai kastai un zaudējis savas ģimenes materiālo atbalstu, kļuva par jaunā preses izdevuma menedžeri. Damodars K. Mavalankars bija tik tuvu stāvoša persona H. Blavatskai un H. S. Olkotam, ka to prombūtnes laikā “okultās istabas” atslēga bija uzticēta tieši viņam.

Indijā jēdzienu “mahātma”¹⁰ lieto kā pagodinājuma titulu (Mahātma Gāndhī), bet tieši pēc Damodara K. Mavalankara ierosmes (Cranston, 1993, 207) teosofi to sāka izmantot kā sinonīmu slepenās brālības locekļu apzīmējumam, t. i., Himalaju garīgos skolotājus sāka dēvēt par mahātām. Laikam ritot, H. Blavatska izstrādāja šādu mahātmas definīciju: “Augstākās pakāpes adepts. Cildena būtne, kas, guvusi varu pār saviem zemākajiem principiem, dzīvo tādējādi bez “miesiskā cilvēka” ierobežojumiem. Mahātāmām piemīt zināšanas un vara, kas atbilst tai evolūcijas pakāpei, ko viņi sasnieguši.” (Blavatsky, 1893, 228)

Ideju par kontaktiem ar skolotājiem ir mantojušas daudzas teosofiski orientētās jaunās reliģiskās kustības,¹¹ arī Helēnas un Nikolaja Rēriha iedibinātā kustība. H. Blavatska skaidroja, ka cilvēce cēlusies no divu tipu priekštečiem: Mēness priekštečiem un Saules priekštečiem. Vairums cilvēces esot Mēness priekšteču bērni (jo dzīvība uz Zemes nonesta no Mēness), bet Gaismas jeb Saules bērni esot nākuši no augstākajām pasaulēm. Pārņēmuši H. Blavatskas ideju, Rērihi šīs augstākās būtnes dēvēja par Gaismas Kungiem, Lielajiem Skolotājiem, mūsu planētas Kungiem, Cilvēces vecākajiem brāļiem, Saprāta Dēliem utt., bet visus kopā – par Lielo Balto Brālību jeb Gaismas Hierarhiju.

Rērihi mācīja, ka, būdami augstāk attīstīti, skolotāji upurējas Visuma evolūcijas labā. Viņi ir cilvēces evolūcijas virzītāji: nemitīgi reinkarnējoties, skolotāji sniedz cilvēces apziņai arvien jaunus impulsus. Viņi ziedo savus spēkus, sūtot garīgus starojumus (emanācijas), kas uztur cilvēci vārda vistiešākajā nozīmē, jo citādāk tā aizietu bojā: “.. [skolotāji] nemitīgi stāv cilvēces evolūcijas sardzē, vērojot pasaules notikumu straumi un to ievirzot glābiņu nesošā gultnē.” (Rēriha, 1998, 486) Kādā veidā tas notiek? Sniedzot jaunus atklāsmes – Zemes evolūcijas izšķirošajā brīdī skolotāji reinkarnējas kā jaunas reliģijas vai filosofijas dibinātāji.

Centoties pierādīt skolotāju eksistenci, N. Rērihs uzsvēra, ka jēdziens “skolotājs” ir ļoti sens un tā pēdas var saskatīt dažādu tautu mītos.¹² Vēstījumi par svētajām tautām, sniega cilvēku, aprakto mantu, nogrimušajām pilīm – tas viss viņa skatījumā liecina par skolotājiem. Atbildot kritiķiem, kas, apceļojuši Indiju un Himalajus, paziņoja, ka mahātmas nekur nav manījuši, Rērihi vēstīja par neredzami

redzamajiem skolotājiem. Turklāt Nikolajs Rērihs apgalvoja: “Mēs zinām vairākas Skolotāju mājvietas, bet šobrīd tās ir tukšas.” (Roerich, 1985, 16) Atsaucoties uz sniega cilvēku reto parādīšanos, viņš aizrādīja, ka tam ir kāds noslēpumains iemesls: Himalaju mahātmas nespēj ilgi izturēt Zemes iemītnieku auras – ne Buddha, ne Kristus nespēja ilgi uzturēties sabiedrībā, viņiem bieži nācās doties uz nomaļām un vientuļām vietām.

Rērihi mācīja, ka skolotāji sniedz atklāsmes tikai izredzētajiem: “Svēti glabājamais tiek uzticēts tikai visuzticamākajiem, gadu tūkstošos pārbaudītajiem.” (Rēriha, 1998, 426) Tādējādi mīts par skolotājiem tika saistīts ar reinkarnācijas ideju. Rērihi bija pārliecināti, ka Urusvati¹³ ir sagatavojusies atklāsmju saņemšanai, nemitīgi reinkarnējoties: viņa esot bijusi Aspazija, Akbara sieva, svētā Terēze no Avilas, Žanna d’Arka... Meklējot pierādījumus iepriekšējām dzīvē, N. Rērihs bija ļoti vērīgs, piemēram, zīmīga piezīme atrodama ceļojuma dienasgrāmatā: sajūsmināts par to, ka H. Rēriha jājusi zirgā astoņas stundas no vietas, viņš secina, ka kādā no iepriekšējām dzīvē viņa esot bijusi jātniece (Roerich, 1983, 202).

N. Rērihs apgalvoja, ka skolotājs viņam ar sievu ir dāvājis Lielo patiesību (Roerich, 1931, 156). Īsas piezīmes par atklāsmju saņemšanu ir atrodamas viņa Centrālāzijas ekspedīcijas (1925–1928) dienasgrāmatā “Altajs-Himalaji” (Roerich, 1983, 181, 331, 360). Lai gan H. Rērihas darbība sabiedrībai bija maz pamanāma, tieši viņa ir uzrakstījusi 17 “Dzīvās ētikas” jeb “Agni jogas” sējumus, kuros lasāma mācība, ko esot uzticējuši skolotāji (1920–1938).

Ienesot evolūcijas ideju reliģiskajā laukā, H. Blavatska radīja mītu par cilvēces transformāciju, kas kļuva par 20. gs. mitoloģiskās sistēmas galveno simbolu.¹⁴ Ar zinātniskās evolūcijas teorijas palīdzību cilvēks cenšas izprast dabā notiekošos procesus (kā?), bet garīgās evolūcijas mītā viņš tiecas rast atbildi uz eksistenciāliem jautājumiem: kāpēc es dzīvoju utt. Pāreja no “kā?” uz “kāpēc?” ir īpaši vienkārša tālab, ka mūsaiņu kultūru raksturo ticība zinātnē, nevis tās izpratnē. Antropologs Džons Midltons ir atzinis: “Mīts ir viedoklis par sabiedrību un cilvēka vietu tajā un apkārt esošajā Visumā. [...] Mīti un kosmoloģiskie jēdzieni raksturo tautas attiecības ar citām tautām, ar dabu un ar pārdabisko.” (Middleton, 1967, X) Tātad mīti ir vēstījumi, kam piemīt noteikta sociālā funkcija. Vai kāds vēstījums top par mītu, to nosaka nevis vēstījuma saturs, kā uzskatīja racionālisti, bet gan veids, kādā tas tiek izmantots, t. i., mīta nozīme ir atkarīga nevis no vēstījuma kvalitātes, bet gan no lietošanas veida. Sniedzot atbildi uz jautājumu, kāda ir dzīves jēga, un spēcīgi iedarbojoties uz atsevišķa indivīda iztēli, mīts var ietekmēt arī visas sabiedrības domāšanu un rīcību. 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā ne vienam vien māksliniekam šķita, ka teosofijā slēpjas milzīgs tēlainības spēks. Gleznotāji, filosofi, rakstnieki un komponisti, kas pievērsās teosofijas ezoteriskajai mācībai, tajā rada jaunus izteiksmes līdzekļus, kas deva iespēju runāt par tēmām, ko sava laika zinātne un teoloģija nespēja izskaidrot. Teosofija ir piesaistījusi daudzus ievērojamus pasaules kultūras dzīves veidotājus, piemēram, literatūras jomā teosofija ir iespaidojusi gan tā dēvēto “Tru renesansi” (V. Jeitss bija mahātmu idejas pārņemts un aktīvi darbojās Teosofijas biedrībā), gan krievu rakstniekus (A. Beliju, P. Batjuškovu, M. Sizovu u. c.). H. Blavatskas mīts par garīgajiem skolotājiem ir atstājis pēdas arī latviešu literatūrā, kur tās ir samanāmas Raiņa, A. Brigaderes, R. Rudziņa, M. Kosteņeckas un L. Brīdakas darbos. Tā kā teosofija ir 20. gs. jauno reliģisko kustību, it īpaši

Jaunās ēras (*New Age*), ideju ierosinātāja, tās ietekme joprojām nav izsīkusī. To, ka mītam piemīt kultūru veidojošs spēks, spilgti pierāda H. Blavatskas radītais mīts par garīgajiem skolotājiem, kas ir dziļi iespaidojis un joprojām turpina ietekmēt kultūru gan Latvijā, gan citviet pasaulē. Aplūkojot Nikolaja Rēriha gleznas, varam pārliecināties, cik valdzinoša un skaista ir šī mīta izteiksme mākslas tēlos.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Šādu metodi izmantoja arī 18. gs. deists Tomass Peins (Thomas Paine), kas apšaubīja Bībeles stāstu vēsturisko pamatu un tos nosauca par mītiem (Cf. Paine, 1993).
- ² Laikā, kad H. Blavatskas mācībā ienāca jēdziens “brālība”, viņa tulkoja krievu valodā Darvina “Sugu izcelšanos” (Cranston, 1993, 135).
- ³ Uz Vāciju emigrējušais krievu spiritists A. N. Aksakovs (1823–1903) izdeva žurnālu “Psychische Studien”.
- ⁴ Džons Kings – spiritistu aprindās labi pazīstams vārds, mediju iecienīts gars.
- ⁵ ASV spiritisms piedzīvoja smagu triecienu, kad atklājās, ka spiritistu seansu laikā notiek nevis garu materializēšanās, bet gan aktieru maskēšanās (Cranston, 1993, 130–134).
- ⁶ Šeit un turpmāk autores tulkojums.
- ⁷ To veidoja autoru uzvārdu pirmie burti: *Hinrichs, Ivins, Robinson, Adams, Fales*, i. e., HIRAF.
- ⁸ Lai gan jēdzienu “slepenās zinības” H. Blavatska lietoja jau 1874. gadā, skanīgo vārdu “teosofija” slepenās zinības jeb ezoteriskā patiesība ieguva vēlāk – 1875. gadā, kad tika nodibināta Teosofijas biedrība. Kā liecina H. Olkota dienasgrāmatas lappuses, meklējot nosaukumu jaundibināmajai biedrībai vārds teosofija tika uzziets nejauši – šķirstot vārdnīcu (Olcott, 1900, 132).
- ⁹ H. Blavatsku ir iedvesmojušas arī Marko Polo grāmatas (Blavatsky, 1901, 505).
- ¹⁰ Mahātma (sanskrit.) – ‘diža dvēsele’.
- ¹¹ 20. gs. pirmajā pusē vien darbojās 43 teosofiski orientētas grupas (Cf. Melton, 1988).
- ¹² N. Rērihs noraidīja racionālo pieeju mītiem, kad ar jēdzienu “mīts” apzīmēja izdomājumu, nepatiesību. Pretstatā šai visizplatītākajai pieejai viņš jēdzienu “mīts” lietoja, runājot par garīgo patiesību, kas aplēpta senajos vēstījumos.
- ¹³ Urusvati – Helēnas Rērihas okultais vārds, kādā to esot uzrunājis skolotājs, dodot atklāsmes.
- ¹⁴ Cilvēka garīgās evolūcijas ideju sludina daudzas jaunās reliģiskās kustības, piemēram, mormoņi, Kristīgās zinātnes sekotāji, saintologi, antroposofi, rērihieši, kā arī visdažādākās Jaunās ēras (*New Age*) grupas.

Literatūra

- Barthold, V. V. *La découverte de l'Asie: Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*. Paris, 1947.
- Batchelor, S. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley, California: Parallax Press, 1993.
- Blavatsky, H. *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, II. New York: J. W. Bouton, 1901.
- Blavatsky, H. *The Key to Theosophy*. London: The Theosophical Publishing Society, 1893.
- Blavatsky, H. *Theosophical Glossary*. London: Theosophical Publishing House, 1892.
- Carlson, M. *No Religion Higher than Truth: A History of the Theosophical Movement in Russia*. 1875–1922, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Cranston, S. *The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1993.
- Farquhar, J. N. *Modern Religious Movements in India*. New York: Macmillan Company, 1918.

- Guénon, R. *La Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion*. Paris: Éditions traditionnelles, 1965.
- Hanegraaff, W. J. (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- Huc, E. *Souvenire d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846*. Paris: Gaume et Cie, 1878.
- Melton, G. J. *The Encyclopaedia of American Religions*. Detroit: Gale, 1988.
- Middleton J. *Myth and Cosmos*. New York: Natural History Press, 1967.
- Olcott, H. S. *Old Diary Leaves: The Only Authentic History of the Theosophical Society*, I. London: The Theosophical Publishing Society, 1900.
- Paine, Th. *The Age of Reason: Being an Investigation of True and Fabulous Theology*. New York: Avenel, 1993.
- Plato. *Euthyphro*. London: Bristol Classical Press, 2001.
- Rēriha, H. *Vēstules*. Rīga: Vieda, 1998.
- Roerich, N. *Shambhala*. New York: N. Roerich Museum, 1985.
- Roerich, N. *Altai-Himalaya: A Travel Diary*. New York: Arun Press, 1983.
- Roerich, N. *Realm of Light*. New York: Roerich Museum Press, 1931.
- Solovyoff, S. *A Modern Priestess of Isis*. London: Green & Co., 1895.
- Swedenborg, E. *The True Christian Religion*. London: The Swedenborg Society, 1988.
- Соловьев, Вл. С. Блаватская. В кн.: Венгеров, С. *Критико-биографический словарь русских писателей и ученых*, том 3-ий. СПб., 1889.

Summary

The myth of the existence of the mahatmas in Tibet is one of the main components of the theosophical doctrine. Introducing "The Secret Doctrine" with a statement that its teaching comes from her masters, H. Blavatsky (1831-1891) affirms that she is only a compiler of the work: behind her stand the real teachers, who have taught her all the occult lore that she transmits in writing. The present article traces the gradual development of H. Blavatsky's idea of the masters. The author stresses that mythmaking did not cease with "primitive" humans. Mythmaking is as popular and commonplace an activity as ever, and the contemporary myth of mahātmas is a story with culturally formative power.

Keywords: *Agni Yoga, Theosophy, the Living Ethics, New Religious Movements.*

The publication has received research funding from the EC Sixth Framework Programme. This article reflects only the authors' views and the Community is not liable for any use that may be made of the information contained therein.

Jēzus Kristus persona reliģiju dialoga perspektīvā

The Person of Jesus Christ in the Perspective of Interreligious Dialogue

Jānis Priede

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Āzijas studiju nodaļa
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: jaanisriede@inbox.lv

Rakstā analizētas atsevišķu hinduisma, budisma un islāma domātāju piedāvātās Jēzus Kristus personas interpretācijas, kurās dažādos veidos ir mēģināts atrisināt šķietamo pretrunu starp Jēzus Kristus personas transcendentālo universalitāti, kas nav pakļauta laikmeta un vides ierobežojumiem, un viņa vēsturisko unikalitāti, ko ierobežo personas esamība laikā un telpā. Aplūkojot *vēsturiskā Jēzus* un *ticības Kristus* identificēšanas problēmu kristietībā, autors secina, ka reliģiju dialogā nav iespējams tāds kristīgais teocentrisms, kas vienlaikus nebūtu kristocentrisms.

Atslēgvārdi: vēsturiskais Jēzus, ticības Kristus, reliģiju dialogs, hinduisms, budisms, islāms, kristietība.

Divu pēdējo gadsimtu laikā reliģiju jomā ir vērojamas divas pretējas un aizvien izteiktākas tendences. No vienas puses – nereti ar plašsaziņas līdzekļiem kultivētās reliģiskās neiecietības un aizvien krasākā fundamentālisma izplatīšanās (spilgts piemērs ir hinduismam iepriekš neraksturīgie, bet 21. gs. aizvien biežākie kristiešu grautiņi Indijā); no otras puses – centieni veicināt reliģiju dialogu dažādu ticību pārstāvju starpā, lai rosinātu savstarpēju sapratni un iecietību dažādu reliģisko kopienu vidū (piemēram, kopš 1988. gada Romas katoliskās Baznīcas kūrījā darbojas Pontifikālā padome reliģiju dialogam). Lai gan šajās aktivitātēs ir iesaistītas dažādas reliģiskās organizācijas, kas pārstāv vismaz daļu no attiecīgās ticības locekļiem, reliģiju dialogs nebūtu iespējams bez atsevišķu reliģisko domātāju, proti, konkrētu personu, paustajām atziņām un spriedumiem. Kaut arī šīs dažādu reliģisko grupu pārstāvju paustās atziņas bieži vien ir izteiktas nevis lai risinātu reliģisko dialogu, bet gan lai citu ticību jēdzienus un realitātes ietvertu un skaidrotu savās reliģiski filosofiskajās kategorijās vai pat dažos gadījumos tikai lai kuplinātu savu personīgo sekotāju pulku, izteiktās atziņas nereti uzsāk pašas savu dzīvi, izplatoties noteiktā reliģiskā kopienā vai sabiedrības daļā. Tādēļ var teikt, ka reliģiju dialogs ir, pirmkārt, atsevišķu dažādos laikmetos un dažādās reliģiskajās vidēs dzīvojušu personu un ideju dialogs un tikai pēc tam organizētas tikšanās un savstarpēji nozīmīgu jautājumu risināšana reliģisko grupu oficiālo pārstāvju starpā.

Lai sekmīgi varētu risināt ļoti daudzplāksņaino reliģiju dialogu, ir ne vien jāpārzina atsevišķo reliģisko domātāju paustie viedokļi, bet arī jābūt skaidrībā par

savas nostājas pamatotību un atbilstību paša pārstāvētajai reliģiskajai identitātei. Tikai pēc tam dialoga ceļā var mēģināt rast kopīgus risinājumus un formulējumus, kas saskaņā ar dialoga partneru izpratni par savu reliģisko identitāti padziļinātu savstarpējo izpratni par kopīgajiem, atšķirīgajiem vai arī tikai citādāk formulētajiem priekšstatiem un jēdzieniem. Bez savas identitātes apzināšanās un šajā identitātē sakņoto teorētisko pamatprincipu formulēšanas dialogs nav iespējams. Lai noskaidrotu, kādas ir reliģiju dialoga perspektīvas kristiešiem tik svarīgajā jautājumā par Trīsvienības otro personu, vispirms ieskatīsimies Jēzus Kristus personas interpretācijās dažādās reliģijās (hinduismā, budismā un islāmā), mēģināsim izziņāt, vai un kādā mērā šīs interpretācijas ir saskaņojamas ar kristīgajā identitātē sakņoto izpratni par Cilvēka Dēlu, un visbeidzot noskaidrosim, kādam no mūsdienu kristīgajiem Jēzus Kristus personas skaidrojumiem būtu dodama priekšroka reliģiju dialogā.

Praktiskajā izpaušmē hinduismam ir raksturīga dažādu ticējumu iekļaušana savā dievu un svēto sistēmā, piemēram, Buddha kļūst par Višnu iemiesojumu, un arī Jēzus Kristus attēls nav retums hinduista mājās (Ivbulis, 2008, 69). Taču teorētiskajā aspektā pēdējo gadsimtu hinduistu izcelsmes domātāji ir piedāvājuši visai atšķirīgas un nereti pretrunīgas Jēzus Kristus personas interpretācijas, kurās izpaužas sešu kristoloģisko modeļu iezīmes (Dupuis, 1991, 18–19):

- 1) kalna svētību Kristus;
- 2) *bhakti* Kristus;
- 3) neovedāntas filosofijas Kristus;
- 4) Kristus kā *avātara*;
- 5) Kristus kā jogs;
- 6) advaitas mistiskais Kristus.

Neviena šāda klasifikācija, protams, nevar būt pilnīga, tādēļ arī pazīstamā reliģiju pētnieka Ž. Dipuī piedāvātajā sešu modeļu iedalījumā izpaužas tikai mēģinājums uzskatāmi un tāpēc shematiski iezīmēt atšķirīgo un kopīgo dažādajās Jēzus Kristus personas interpretācijās. Lai gan šie modeļi atbilst konkrētu domātāju piedāvātajiem priekšstatiem, izmantotais iedalījums ļauj klasificēt atšķirīgās tendences vēsturiskā Jēzus un ticības Kristus izpratnē. Turklāt šīs tendences izpaužas ne vien šajā rakstā aplūkoto, konkrēto domātāju darbos, bet arī atbalsojas daudz plašākā sekotāju lokā un sabiedrībā.

Kalna svētību Kristu, proti, kristietības ētiskajā ideālā sakņotu kristoloģiju, piedāvāja Mahātma Gāndhī (1869–1948), kas savas politiskās aktivitātes īstenoja, pamatojoties uz diviem pamatprincipiem – patiesības apjēgšanu (*satjāgrahā*) un nevardarbību (*ahimsā*). Abus šos principus reliģisku piesacījumu veidā savulaik formulēja Kristus, un viņa mācība atspoguļojas Jaunās Derības Kalna sprediķī (Mt 5,1-12). Tajā ietverta ētisko principu dēļ Gāndhī uzskatīja Jēzu par paraugu, kura piemēram nāktos sekot, no kura mācības un darbiem vajadzētu smelties iedvesmu un kurā var skaidri saskatīt izpaužamies Dieva Patiesību. Atšķirībā no kristīgo teologu piedāvātās Jēzus interpretācijas Gāndhī Kristus ir nevis Dieva Dēls, cilvēktapušais Vārds, bet gan “viena no” Dieva izpaušmēm, “viens no” Dieva dēliem. Jēzus viņam ir “ideālais patiesības meklētājs” vai precīzāk – patiesības meklētāja ideāls, kura vēsturiskā eksistence ir ticības jautājums:

“Es teiktu, ka mani nekad nav interesējis vēsturiskais Jēzus. Mani nebūt nesatrauc, ja kāds pierādītu, ka tāds cilvēks Jēzus nekad nav dzīvojis un ka tas, kas stāstīts evaņģēlijos, ir rakstnieka iztēles un fantāzijas auglis, jo Kalna sprediķis man joprojām paliks patiesība.” (Gandhi, 1963, 37)

Gāndhī ir pārliecināts, ka kristietības būtiskais un patiesais pamats ir nevis Kristus persona, bet gan viņa ētika, kuru ievērojot iespējams īstenot patiesību dzīvē. Tāpēc Gāndhī kristoloģijā nav būtiskas lomas nedz vēsturiskajam Jēzum, nedz ticības Kristum.

Bhakti Kristu (personīgās dievbijības Kristu) sludināja Rāmmohona Rāja (1772–1833) iedvesmotās Brahmā biedrības (angl. *Brahma Samaj*; bānglā *Brāhmo Šomādz*) loceklis Kešobs Čondro Sens (1838–1884). Brahmā biedrībai sašķeloties, Kešobs Čondro Sens ar domubiedriem izveidoja Indijas Brahmā biedrību (1966), kas pēc tiesas sprieduma bija spiesta mainīt nosaukumu un kļuva par *Nobo Bidhān Šomādz*. Kešobs Čondro Sens sevišķi izcēla Jēzus personu, uzsverot, ka Jēzus ir dzimis Āzijā, ka Jēzus ir pelnījis un noteikti iegūs dārgu vainagu – Indiju. Kešobs Čondro Sens uzskatīja Kristu par hinduisma papildījumu un salīdzināja viņu ar caurspīdīgu kristāla trauku, kurā ir dievišķās dzīvības okeāns. Trauks ir caurspīdīgs, Kristū var skaidri redzēt mājajam Dieva patiesumu un svētumu. Viņš var teikt: “Es un Tēvs esam viens.” (Jņ 10,30) Kešobs Čondro Sens savu kristoloģiju formulēja kā “dievišķās cilvēciskās dabas doktrīnu”. Viņš norādīja, ka dialogā ar kristietību hinduistiem lielākās grūtības sagādā nevis vēsturiskais Jēzus, bet gan ticības Kristus: “Ne jau Kristus cilvēciskā daba, bet gan viņa tā sauktais dievišķīgums ir klupšanas akmens jūsu [t. i., hinduistu] ceļā.” (Scott, 1979, 202–203) Tādēļ Kešobs Čondro Sens skaidroja Jēzu kā neradītu un mūžīgu Dieva ideju, logosu, kura darbība nebeidzas ar pasaules radīšanu vai ar Jēzus Kristus dzimšanu, jo – kā apgalvoja Kešobs Čondro Sens – ar lielākām grūtībām Dievam ir jāstāpjas nevis īstenojot Kristus cilvēctapšanu, bet gan ikviena cilvēka tapšanu par Kristu.

Lai gan šajā interpretācijā varam saskatīt līdzību ar Baznīcas noraidītajām kristoloģiskajām hairēzēm, piemēram, ariānismu un unitārismu, kas, uzsverot Kristus dievišķību, vairījās atzīt viņa cilvēka dabas šķietamo necilību, Kešoba Čondro Sena mēģinājumos ietērt Kristus personas izpratni hinduismam raksturīgās kategorijās un terminos, proti, inkulturēt Kristu hinduismā, izpaužas Kristus vēsturiskās un pārvēsturiskās dabas nedalāmās vienotības izpratne.

Citādāks ir *neovedāntas filosofijas Kristus* – šim viedoklim pamatā ir 20. gadsimta pazīstamākā indiešu filosofa un Indijas prezidenta (1962–1975) Dr. Sarvepalli Rādhakrišnana (1888–1975) pieeja, mēģinot sakausēt Rietumu un Austrumu filosofijas virzienus. Rādhakrišnans noraidīja populāri izprasto Dieva iemiesošanās, proti, avatāras, ideju. Dievs nepiedzimst kā cilvēks vienreiz vēsturē, bet visa cilvēce pašrealizējoties ļauj piedzimt Dievam sevī. Ko iespējis viens cilvēks – Kristus vai Buddha, to spēj atkārtot citi (Radhakrishnan, 1929, 545–546). Rādhakrišnanam Kristus ir mistiķis, kas tic iekšējai gaismai, atmet rituālu un legālistisku dievbijību (Shilpp, 1952, 807). Kristus dzimšana, dzīve, nāve, augšāmcelšanās ir nozīmīga nevis kā vēsturisks notikums, bet gan kā simbols, universāls process, kas norit cilvēku dvēselēs, proti, ceļš no verdzības uz brīvību, no egoisma tumsas uz apgaismošību. Rādhakrišnans apgalvo, ka, uzsverot neoplatonisko logosa ideju kristietībā, Jēzus kā cilvēks ir zaudējis savu nozīmību.

Ja kristietība atbrīvosies no savas vēsturiski dogmātiskās grieķu-romiešu kultūrā sakņotās tradīcijas, tā identificēsies ar Vedantu un kļūs par universālu reliģiju, kuras zari ir vēsturē pazīstamās ticības (Radhakrishnan, 1939, 304–305). Tātad Rādhakrišnans uzskatīja, ka ir jāatbrīvojas gan no vēsturiskā, gan no dogmatiskā ticības Kristus, lai nonāktu pie Vedāntas Kristus.

Atšķirībā no Rādhakrišnana filosofiskā modeļa, Rāmakrišnas (1836–1886) sekotāja un ilgus gadus ASV dzīvojušā sludinātāja Akhilānandas (1894–1962) Kristus modeli varētu saukt par teoloģisku. Akhilānandas interpretācijā Kristus ir *avātara* – bet tikai viena no daudzajām *avātaram*, lai gan tāda, kas dzīvojusi īpaši svarīgā mirklī, lai rādītu pasaulei ticības ceļu (Akhilananda, 1949, 22). Akhilānandas izpratnē *avātara* ir apgaismota dvēsele, kas pilnā mērā apzinās savu dievišķo identitāti. Ar to viņam *avātara* atšķiras no svētā, kam veicams garš un grūts ceļš skolotāja vadībā, lai sasniegtu vienotību ar Brahmanu. Šī vienotība Upanišādās formulēta dižajos izteicienos (*mahavakya*): *aham brahmasmi* (*Brhadaranyaka Up.* 1.4.10) – “es esmu Brahmans” un *tattvamasi* (*Chandogya Up.* 6.8.7) – “tu tas [Brahmans] esi”. Tieši šie izteicieni – uzskata Akhilānanda (Akhilananda, 1949, 19) – atspoguļojas Jēzus vārdos: *egō kai ho patēr hen esmen* – “es un Tēvs esam viens” (Jņ 10,30). Akhilānandam Jēzus ir vienlaikus arī izcils jogs, kam nebija vajadzības apgūt jogas tehniku skolotāja vadībā, jo viņš bija *avātara*, Brahmana izpausme cilvēka veidolā ar uzdevumu atjaunot pasaulē dharmu (pareizo kārtību, reliģiju, taisnīgumu) un iznīcināt adharmu. Šai ziņā Akhilānanda salīdzina Kristu ar Krišnu. Taču jāņem vērā, ka viņa izpratnē *avātara* ir tikai Brahmana esības šķietamā izpausme, nevis īsta klātesamība kā kristīgajā teoloģijā, kas uzsver Jēzus Kristus dievišķās un cilvēka dabas realitāti. Raugoties no kristīgā skatījuma, Akhilānandas mācība par *avātaru* ir dokētiska un gnostiska. Lai gan visus notikumus, kas saistīti ar Kristus dzīvi, arī augšāmcelšanos, Akhilānanda atzīst par vēsturiskiem, *avātaras* jēdziens atņem Kristus personai viņa cilvēcisko realitāti. Akhilānandam Kristus ir dievības izpausme, apgaismošanās simbols, kas tikai šķiet cilvēks. Ar savu interpretāciju Akhilānanda mēģina Kristus noslēpumu ietvert hinduisma paradigmā, kas vēsturisko, evaņģēlijos atspoguļoto Jēzu noraida kā pārāk cilvēcīgu, bet ticības Kristu – kā pārāk identisku absolūtajam Dievam.

Manilals Parekhs (1885–1967) iekļāva Kristu hinduisma modelī citādākā veidā (Parekh, 1953). Pārliecināts, ka Kristus māceklim, par kādu Parekhs sevi uzskatīja, ir jābūt kristītam, viņš saņēma kristības sakramentu anglikāņu Baznīcā, bet turpināja uzskatīt Jēzu par askētu, par jogu, kuru var saprast tikai hinduisma paradigmā, atbrīvojot Kristus personu no sēnalām (Staffner, 1985, 120), proti, no teoloģiskā ietēra, kādā Kristu reprezentē Rietumu un Austrumu kristīgās Baznīcas. Tikai hindu – apgalvoja Parekhs – var saprast īsto Jēzu. Parekham Jēzus ir ne vien jogs, proti, persona, kas ar domu koncentrēšanu sasniedz pašrealizāciju un, neļaujot domām pieņemt dažādu formu, pārvar objekta-subjekta duālismu¹, bet gan īpašām spējām (*siddhi*) apveltīts jogs, kurš jau no sākta gala pilnībā pārvalda savu jogas spēku, – par to liecinot Jēzus veiktie brīnumi. Neizmantojot šīs spējas savā labā, Jēzus pilnībā ievēro jogu tradīciju. Parekhs aicina iepazīstināt indiešus ar Kristu, lai viņš varētu ienākt hinduistu apziņā, bet iesaka turēties iespējami tālu

¹ Uz mēģinājumu pārvarēt objekta-subjekta duālismu norāda jau terminā “joga” izmantotā senā indoeiropiešu sakne *yug* – ‘jūgt’, ‘sajūgt’, ‘savienot’ (Szemerényi, 1996, 44).

no Baznīcas, ar ko pats sarāva saites, paziņodams: “Jo vairāk esmu hindu, jo vairāk es esmu Kristus māceklis, tādēļ ka būt par īstu Kristus mācekli nozīmē būt aizvien īstākam hindu.” (Staffner, 1985, 122)

Padarot Jēzu par jogu, kam no sākta gala piemitušas brīnumainas spējas, Parekhs noraida viņa cilvēka dabai piemītošo attīstību un izaugsmi, uz kuru norādīja evaņģēlisti (Lk 2,52), tādēļ Parekha kristoloģija savā ziņā līdzinās tiem kristīgās teoloģijas strāvojumiem, kuros Jēzus patiesajai cilvēka dabai, viņa cilvēciskumam bija ierādīta iespējami mazāka loma. No otras puses, Parekhs pilnībā reducē Kristus dievišķo dabu – viņam Jēzus nav nekas vairāk kā izcils cilvēks, proti, jogs, kas sasniedzis dievišķo apziņu. Savukārt, slavējot Jēzu par nesavtību, Parekhs ignorē Jēzus pirmo mācekļu un evaņģēliju autoru viedokli. Viņš uzskatīja, ka Jēzus veiktajiem brīnumiem ir dziļāka nozīme nekā altruiskas rīcības piemērs – brīnumi apstiprina Jēzus misijas dievišķo raksturu. Redzam, ka Parekhs nenoraida ar Jēzu saistīto notikumu vēsturiskumu, bet apšaubā viņa dievišķību, proti, ticības Kristu.

Vēl citādāka Jēzus Kristus personas izpratne ir indiešu sistemātiskās teoloģijas pionierim Brahmabāndhabam Upādhjājam (*Brahmabandhaba Upadhyaya*) (1807–1907), kas sākotnēji bija viens no izcilākajiem Brahmā biedrības locekļiem. Aizgājis no Kešoba Čondro Sena dibinātās *Bharatbarsija Brāhmo samaj*, viņš tika kristīts anglikāņu Baznīcā un pievienojās Romas katoliskajai Baznīcai. Drīz pēc tam viņš uzvilka hindu *sanjāsī* (ceturtā dzīves posma meditatīvā vientuļnieka) dzeltenoranžo tērpu un, pieņēmis mūka vārdu Brahmabāndhaba – ‘Dieva draugs’, kļuva par kristīgo *sanjāsī*. Nevar nepamanīt izvēlēta vārda simbolisko nozīmi – arī Lūkas evaņģēlija (Lk 1,3) un Apustuļu darbu (Ap 1,1) literārais adresāts ir ‘Dieva draugs’ (gr. *Theofilos*). Brahmabāndhaba uzsāka kristietības inkulturēšanu, proti, kristīgo ideju izteikšanu hinduismam raksturīgajos terminos un kategorijās, lai kristianizētu Indiju, transformējot Indijas sociālās struktūras kristīgā garā, radot indiešu mūku kārtu, sacerot himnas par godu Kristum sanskritā un publicējot teoloģiskas ievirzes žurnālus “Sophia” un “The Twentieth Century”. Izmantojot Vedāntas filosofisko sistēmu, Brahmabāndhaba izstrādāja Jēzus Kristus personas mistisko modeli, kas balstīts uz viņa personīgo pieredzi: Kristus, Dieva Dēls, kļūst par *guru* un draugu. Uz pārmetumiem par Kristus personas dievišķošanu, Brahmabāndhaba atbildēja: “Tam, ka Kristus ir Dieva Dēls, var ticēt vai neticēt, bet nav ne mazākās šaubas, ka viņš teicās esam Dieva Dēls.” (Animananda, 1947, 70–71)

Brahmabāndhaba uzskatīja, ka Indijas apstākļos Vedāntas filosofiskā sistēma veiks to pašu, ko Eiropā kristietībai deva grieķu filosofija. Viņš norādīja, ka ne Platons, ne Aristotelis, ne baznīctēvi, ne Akvīnas Toms nav uzskatāmi par nekļūdīgiem un ka tieši tāpat par nekļūdīgu nav jāuzskata Vedānta. Tāpat kā savulaik Origens, arī Brahmabāndhaba centās izmantot piemērotākos – šoreiz Vedāntas – filosofiskos jēdzienus, būdams pārliecināts, ka kristīgās domas attīstība mainīs šo jēdzienu izpratni. Noraidījis izcilā Vedāntas klasiķa Šankaras izstrādāto *advaitas* interpretāciju, kuras pamatā ir viedoklis, ka tikai Brahmans ir īstens, bet Visuma attiecības ar Brahmanu uzskatāmas par ilūziju un neesamību, Brahmabāndhaba reinterpretēja *maijas* jēdzienu kā radītās pasaules ontoloģisko piesātinātību. Līdz ar to varam teikt, ka Vedāntas dažādās filosofiskās sistēmas, kuras sliecas gan monisma (Šankaras *advaita*), gan modificēta duālisma (*dvaita*) virzienā, Brahmabāndhaba pārkausēja kristīgajā *advaitā* (neduālismā), kas īstenībā nav nekas cits kā teisms. Viņš saskatīja ciešas paralēles starp Vedu teismu un Veco Derību. “Īsajā kristietības

konseptā” Brahmabāndhaba izklāstīja savu izpratni par dievišķo mērķi, uz ko aicināts ar Dieva žēlastību apveltītais cilvēks, bet viņa teoloģijas centrā bija trīsvienīgā Dieva un cilvēktapušā Vārda noslēpums, Jēzus Kristus persona, kurā atjaunojas saikne starp Dievu un cilvēku (Upadhyaya, 1901, 32–33; Thomas, 1969, 104–105).

Trīsvienības noslēpumu Brahmabāndhaba traktēja gan poētiski, gan teoloģiski. Savās himnās viņš izteica Trīsvienības noslēpumu jēdzienā “esība–doma–apgaismība” (sansk. *saččidananda* < *sat-čit-ananda*), par esību dēvējot Tēvu, par domu – Tēva iekšēji izteikto Vārdu jeb Dēlu, bet par apgaismību – dzīvības avotu, Svēto Garu.

“Dievs dzemdina domā savu bezgalīgo paša attēlu un atdusas tajā bezgala laimē [...] Bezgalīgais, mūžīgais Dievs, kas dzemdina un atzīst pats sevi atspoguļojamies savā domā, ir Tēvs. Tas pats Dievs, Dieva dzemdētais atveids, kas atzīst Tēvu [...] ir Logoss, Dēls. Mūžīgais Dieva intelektuālais radīšanas akts un saistība, kas Mīlestības Garā vieno Tēvu un Logosu-Atveidu, ir pēdējā daļa Dieva iekšējā dzīvē, kas līdz ar to ir pašpietiekama. [...] Logoss, Tēva Mūžīgais atveids, iemiesojās, t. i., saplūda ar cilvēka dabu, kas bija radīta, un pielāgoja cilvēka dabu laulībai ar Dievišķo. [...] Logosa personā Cilvēciskais saplūda ar Dievišķo. Šo cilvēkā iemiesojušos Dievu mēs saucam par Jēzu Kristu.” (Upadhyaya, 1901, 6–8)

Redzam, ka, pielāgojot dogmātiku Vedāntas filosofiskajām kategorijām, Brahmabāndhabas kristoloģija atgādina vienu no Baznīcas tēvu piedāvātajiem risinājumiem, proti, *Logos-anthropos* kristoloģiju (Thomas, 1969, 108). Atsakoties no Eiropas teoloģiskā monopola un Eiropas kultūras dominēšanas, Brahmabāndhaba izstrādāja indiešu kristīgās teoloģijas principus, kuros hinduisms ir nevis ticības apliecinājums, bet gan kultūras mantojums, kas jāsauglabā, lai varētu iekļaut Indiju kristīgajā ticībā. Brahmabāndhabas kristoloģija ir izteikta Vedāntas kategorijās, bet saskan ar Jēzu Kristus izpratni Rietumu kristīgajā teoloģijā, kur Jēzus ir gan vēsturiska persona, gan ticības Kristus².

Esam ieskicējuši, kā ar šiem sešiem kristoloģiskiem modeļiem Jēzus Kristus personu mēģina skaidrot seši reliģiskajā ziņā dažādi orientēti, ar hinduismu saistīti indiešu domātāji. Šajos mēģinājumos izpaužas dažāds izpratnes līmenis, atšķirīgi risinātas kristietības attiecības ar hinduismu. Redzam mēģinājumu risināt dialogu teoloģiskā līmenī, toleranci un atvērtību: dažādas reliģijas tiek uzskatītas par upēm, kas ved uz okeānu – Dievu, par dažādiem ceļiem, kas ved uz vienu un to pašu realitāti. Tāpat kā jebkurā sistēmā, kas pretendē uz universalitāti, šajos modeļos izpaužas inkluzivitātes tendence: mēģinājums ietvert Jēzus Kristus personu savas reliģiski filosofiskās sistēmas paradigmās.

Tāpat kā hindusimā, arī budismā ir izteikti inkluzīva un toleranta nostāja pret Jēzus Kristus personu. Līdzīgo elementu dēļ ir viegli salīdzināt kopīgo un

² Meklējot mūsdienu kristīgās teoloģijas aktuālo jautājumu iztirzājumu 19. gs. domātāju darbos, Brahmabāndhabam dažkārt mēdz pārnest, ka, attēlojot Kristu kā vēsturisku personu, viņš nav pievērsis pienācīgu uzmanību Kristus saistībai ar Palestīnas lokālajiem sociālekonomiskajiem apstākļiem, kas ļautu labāk atklāt viņa personas vēsturiski sociālekonomisko aspektu mūsdienu Indijā (Clarke, 1999, 32–46).

atšķirīgo abu reliģiju skatījumā uz saviem dibinātājiem, proti, Kristu un Buddhu. Budisma skatījumā Jēzus Kristus ir “apgaismotais”, ko var salīdzināt ar Buddhu. Ir skaidra paralēle starp Jēzu, kas ir Kristus (gr. *christos* ‘svaidītais’ < ebr. *māšīah* ‘svaidītais’, ‘mesija’), un Gautamu, kas ir Buddha (‘apgaismotais’). Kā no vēsturiskā Jēšuas (Jēzus) kristīgā tradīcija ved uz ticības Kristu, tā no vēsturiskā Gautamas (Šākjamuni) budisma tradīcija ved pie ticības Buddhas (*Buddha Amitābha*) (Knitter, 1981, 40–61). Abas reliģiskās kustības ieguva nosaukumu, kas saistīts ar dibinātāja personvārdu: budisms, kristietība. Taču, lai cik izcila būtu Gautamas Apgaismotā (Buddhas) loma budismā, tā atšķiras no Jēzus Svaidītā (Kristus) lomas kristietībā. Gautamas sludinātās mācības (sanskrt. *dharma*; pāli *dhamma*) mērķis ir cilvēka atbrīvošana. Jēzus sludinātās mācības (Labā vēsts par Dieva valstību) mērķis ir cilvēka glābšana. Gautama sludina, pamatojoties uz savu reliģisko pieredzi – nirvānu, bet Jēzus pieredze balstās uz viņa attiecībām ar Tēvu, savu *abba*. Agrīnajos budisma rakstos, kas ietverti *Tripitakā*, Buddha ir apgaismotais, kas rāda citiem ceļu uz glābiņu, viņš ir ceļa meklētājs un atradējs, turpretim Jēzus pats sevi sauc par ceļu (Jņ 14,6) un jau pirmie Kristus sekotāji uzskata viņu par Glābēju. Vēlāk budismā notika Buddhas dievišķošanās, kad – tāpat kā Kristū – Buddhas personā dievišķais sastopas ar cilvēku. Taču Buddhas gadījumā tā ir cilvēka pakāpeniska dievišķošanās; Kristus gadījumā – Dieva Dēla cilvēktašanās (Dupuis, 1991, 202). Taču tāpat kā hinduisms, arī budisms pauž izteikti inkluzīvu nostāju pret Jēzus Kristus personu, un, raugoties no mahājanas skolas pozīcijām, Jēzus Kristus nav nekas vairāk kā *bodhisattva*.

Vēl vairāk savu inkluzīvo pārākumu pār Kristu pauž islāms, ko, tāpat kā jūdaismu un kristietību, varam saukt par pravietisko reliģiju, kas jau pēc savas būtības mēdz būt relatīvi neiecietīga pret citu reliģiju dogmām un priekšstatiem. Musulmaņi uzskata Jēzu Kristu par dievišķu pravieti, lielāku nekā Mozus, bet mazāku par Muhamedu – visu agrāko “praviešu zīmogu”.

Muhameda attieksmi pret Kristu skaidri pauž tikšanās ar melkītu delegāciju no Nadžranas, dienvidos no Mekas. Muhameds atzina Jēzu par mesiju (*al-maših*) un izcilo (*wadžih*) šajā pasaulē un nākamajā (Q 3,45). Kristu līdz ar viņa māti Jaunavu Mariju Muhameds uzskatīja par “brīnumainu zīmi pasaulēm” (21,91; 23,50) un Dieva vārdu. Taču vienlaikus viņš uzsvēra Dieva transcendenci un noraidīja Jēzus kristoloģisko izpratni. Nosaucot Jēzu par Dieva vārdu (*kalimat allā* ‘Dieva vārds’), Muhameds zināmā mērā pielīdzināja Jēzu islāma sakrālajam tekstam – Korānam (*kalam allah* ‘Dieva runa’), un tieši šeit, iespējams, paveras ceļš reliģiju dialogam mūsdienās. Salīdzinot Jēzu ar Muhamedu, tiktu salīdzinātas tikai divas personas, kuras atbilstošajās reliģiskajās tradīcijās tiek uzskatītas par praviešiem. Turklāt islāms nepārprotami uzskata, ka Muhameds ir izcilāks pravietis nekā Jēzus, savukārt kristietībā tikai nosacītā veidā ir iespējams runāt par Muhameda pravietisko lomu. Reliģiskā dialoga ceļā nebūtu prātīgi salīdzināt abu praviešu nozīmīgumu, jo jautājums, kurš no abiem uzskatāms par lielāku autoritāti, dialogu tūdaļ novestu strupceļā. Pavisam citādāka situācija rodas, salīdzinot Jēzu un Korānu. Šāds salīdzinājums ir īpaši jēgpilns dialogā ar sunnītu teologiem, kas atzīst, ka Dieva vārds ir neradīts. Savu nostāju sunnītu teologi pamato, atsaucoties uz retorisko jautājumu Korānā: Vai pavēle un radīšana nenāk no Viņa? (Q 7,54). Radīšanas akts šeit ir šķirts no Dieva vārda, proti, no pavēles (arāb. *ʿamr*; sal. ebr.

'omer). Kādēļ gan būtu vajadzīgs šāds šķērums? Atbilde ir vienkārša: pavēle "lai top!" ir kas vairāk nekā radīšana. Atšķirībā no radīšanas, kuras pamatā ir pavēle, pati pavēle ir neradīta, jo citādāk būtu nepieciešama kāda iepriekšēja pavēle, kas izsauktu esamībā pavēli tapt, – un tā bezgalīgi. Reliģiskajā dialogā islāma dievišķo pavēli, kas pēc sunnītu teologu uzskatiem nepieder pie radītās pasaules, proti, pie tā, ko Dievs radījis, varam salīdzināt ar dievišķā Vārda raksturojumu kristīgajā tradīcijā: "Caur viņu viss radies, un bez viņa nekas nav radies." (Jņ 1,3)

Salīdzinot Jēzu kristīgajā izpratnē ar Korānu musulmaņu izpratnē, rodas jautājums: ar ko tādā gadījumā ir salīdzināms Muhameds? Atklājas pārsteidzoša paralēle. Kristīgajā tradīcijā dievišķo, neradīto Vārdu dzemdē Marija, kas ir Jaunava, un tādēļ Jēzus dzimšana ir brīnumaina, kā to atzīst gan kristietības, gan islāma tradīcija. Tikpat paradoksāla šķiet musulmaņu sakrālā teksta tapšana, jo līdzīgi Jaunavai Marijai, kas laiž pasaulē bērnu, "vīra nepazinusi" (Lk 1,34), Muhameds laiž pasaulē grāmatu, būdams pilnīgs analfabēts. Kristīgā tradīcija īpaši uzsver Marijas jaunavību, bet Korāns īpaši atzīmē Muhameda neprasmī lasīt un rakstīt (Q 29,48).

Lai gan savos centienos ievērot visstingrāko monoteismu Korāns asi vērsas pret kristietības trinitāro teoloģiju, jāsaprot, ka tāda Trīsvienība, kādu nosoda Korāns, arī kristietībā ir vienmēr tikusi uzskatīta par heterodoksu, piemēram, Epifanijs asi vērsās pret 4. gs. beigās Arābijas pussalā aizvien izplatītākajiem kolliridiešu uzskatiem (*Haer.* 78,23; 79,1–9). Kolliridietes dievišķoja Dievzemdētāju Mariju, pielūdzot to tāpat kā Dievu Tēvu un Dēlu (Daniélou, 1949, 161–181). Apvienojot kristīgos un pagāniskos priekšstatus, viņas popularizēja aplamu kristīgās Trīsvienības izpratni, un nav brīnums, ka tamlīdzīgi priekšstati netieši atbalsojas Korānā, kas vienlaikus vērsas gan pret Marijas dievišķošanu, gan pret Jēzus atzīšanu par Dieva Dēlu.

Tieši tādēļ dialogā ar islāmu īpaša nozīme ir Korāna piesacījumam: "Viņi jums jautās par Svēto Garu (*ar-Rūh*). Atbildiet: Svētais Gars ir caur mana Kunga pavēli." (Q 17,85) Redzam, ka atbildē ir minēts gan Kungs, gan Pavēle, gan Gars. Salīdzinot šo izteicienu ar kristīgo Trīsvienības izpratni, izpaužas nepārprotama līdzība. Korānā minētais *Kungs* atbilst Tēva jēdzienam kristietībā. Neradītā dievišķā pavēle ir pielīdzināma kristietības Kristum kā neradītajam logosam, Dieva Vārdam. Svētais Gars, kas Korānā nāk "caur Kunga pavēli", kristietībā nāk caur Tēva pavēli, proti, pirmsmūžīgo Vārdu. Līdz ar to Korāna "trīsvienība" kļūst ļoti līdzīga Trīsvienībai, kāda formulēta sākotnējā Nīkajas Konstantinopoles ticības apliecinājumā, kurā, runājot par attiecībām Trīsvienības personu starpā, Svētais Gars "… iziet no Tēva". Varam secināt, ka netiešā veidā Korāns akceptē Austrumu kristietībai raksturīgo Trīsvienību bez *filioque* (lat. 'un [no] Dēla'), kas sākotnējam formulējumam tika pievienots tikai vēlākajā Rietumu kristīgajā tradīcijā³.

³ Ticības apliecinājums ar pievienotu *filioque* ir minēts jau 3. Tolēdo koncilā (586), bet vēlāk plaši izplatījās franku impērijā 9. gs., no kurienes nonāca franku klosterī Jeruzalemē, kur izraisīja asus sv. Sabas klostera mūku iebildumus. Lai gan pāvests Leons III (795–816) piekrita Rietumu teologu viedoklim, viņš aizliedza izmainīt ticības apliecinājuma formulējumu, ko, iegravētu divās sudraba plāksnēs, lika novietot pie sv. Pētera kapa. Konstantinopoles patriarhs Fotijs (mir. 897) saasināja atšķirību ar savu formulējumu "tikai no Tēva vien". Tikai 1014. gadā, četrus gadsimtus pēc Korāna tapšanas, pāvests Benedikts VIII iekļāva *filioque* katoliskajā Baznīcā lietotajā ticības apliecinājuma variantā.

Ievērojot pret kristiešiem vērstos izteikumus autoritatīvu Korāna komentatoru, piemēram, al-Baidāvī darbos (MacDonald, 1995, 173–175), šādas paralēles varētu šķīst pārsteidzošas. Taču vispārsteidzošākais ir tas, ka uz šīm paralēlēm norāda nevis kristiešu teologi, kuriem varētu pārvest vēlēšanos inkulturēt kristietību islāma sabiedrībā, bet gan Rietumu akadēmisko izglītību ieguvušie mūsdienu musulmaņu teologi, piemēram, islāma filosofijas eksperts Tobiass [alī Mūsā] Maijers (Mayer, 2003, 9–13). Tas nozīmē, ka teoloģiski pamatoti kopsaucēju meklējumi paver jaunas iespējas kristiešu un musulmaņu attiecībās – gan, protams, tikai tur, kur fanātisks fundamentālisms un nevēlēšanās iedziļināties sarunu partnera argumentos neaicērt durvis reliģiju dialogam.

Lai gan ieskats Jēzus Kristus personas interpretācijā ar hinduismu, budismu un islāmu saistīto domātāju vērtējumos liecina, ka ir iespējams risināt reliģiju dialogu, nevairoties no sarežģītiem un ārkārtīgi svarīgiem ticības jautājumiem, no praktiskā viedokļa problēmu ir ļoti daudz – jau sākot ar jautājumu: kas būs konkrētais partneris reliģiju dialogā? Taču, raugoties no malas, pārsteidzošākais ir tas, ka būtiskākās, ar reliģiju dialogu saistītās problēmas jautājumā par Jēzus Kristus personu aizsākas jau pirms dialoga – kristīgās teoloģijas nometnē. Turklāt tās ir nevis praktiskas, bet gan teoloģiskas problēmas.

Kā kristieši paši raugās uz Jēzus Kristus personu reliģiju dialoga kontekstā? Kristietībā Jēzus Kristus ir galvenā persona, bet viņa dzimšana, dzīve, nāve un augšāmcelšanās tiek uzskatītas par galveno cilvēces vēstures notikumu visu to notikumu virknē, kuros īstenojas Dieva iecere pestīt cilvēci. Saistībā ar Kristus noslēpumu kristietībā tiek aplūkotas pārējās reliģiskās tradīcijas, kādas ir izveidojušās cilvēces vēstures gaitā, kā arī šo reliģiju loma un nozīmīgums. Kā ar Dievu noslēgtajā Jaunajā derībā pilnīgu piepildījumu iegūst un iekļaujas Vecā derība, tā Jaunajā derībā iekļaujas ar Noa un visu cilvēci noslēgtā derība, kas, tāpat kā vēlākā Mozus derība, bija orientēta uz apsolītā mesijas nākšanu⁴. Cilvēces rītausmā noslēgtā derība ir turpinājusies un fragmentāri iekļāvusies dažādās reliģiskajās tradīcijās, kas bieži vien vārdos neizteiktā veidā pauž ilgas pēc Kristus, kurš vienīgais var glābt cilvēku. Savukārt kristīgās tradīcijas centrā ir vēsturiska persona – Jēzus Nācarietis, kas ir augšāmcēlies un kļuvis par Kristu. Kopš apustuļu laikiem kristietība nerunā par Jēzu vien vai par Kristu vien, bet gan par Jēzu Kristu. Apustulis Pēteris saka: “Lai viss Izraēļa nams .. zina, ka Dievs darījis viņu par Kungu un Kristu, šo Jēzu, ko jūs sitāt krustā.” (Ap. d 2,36)

Taču reliģiju dialoga kontekstā rodas divi būtiski, savstarpēji saistīti jautājumi. Pirmkārt, kādas, teoloģiski raugoties, ir attiecības starp Jēzu un Kristu? Proti, kādas ir attiecības starp vēsturisko Jēzu un ticības Kristu? Un, otrkārt, kā atrisināt šķietamo pretrunu starp Jēzus Kristus absolūto nozīmi, viņa universalitāti, no vienas puses, un viņa vēsturisko vienreizīgumu un personas konkrētumu, no otras puses? Varētu šķīst paradoksāli, bet reliģiju dialoga kontekstā problēma slēpjas nevis jautājumā par ticības Kristus universalitāti, bet gan jautājumā par vēsturiskā Jēzus unikalitāti, piemēram, Rādhakrišana filosofiskajā Kristus modelī Kristus dzimšana–dzīve–nāve–augšāmcelšanās ir nevis vēsturisks notikums, bet

⁴ Baznīctēvi atsaucās uz četrām noslēgtajām derībām: ar Ādamu, Noa, Mozu un Kristu (Iraeneus, *Adv. haer.*, 3.11.8). Uz universālo kosmisko (sal. Ps 89,16) žēlastības derību norādīja Ž. Danjelū (Daniélou, 1956).

gan simbols, universāls process, kas nepārtraukti noris cilvēku dvēselē. Savukārt Akhilānandas teoloģiskajā avātaras modelī Kristus ir absolūtā Dieva izpausme, viena no apgaismotajām dvēselēm, kas apzinājusies savu vienotību ar Dievu. Atliek jautāt, kādas gan neskaidrības reliģiju dialogā var izraisīt kristīgo teologu izvirzītās Jēzus Kristus personas interpretācijas?

Kristiešu teologi labi apzinās, ka Jaunajā Derībā, kas ir sarakstīta pēc Kristus augšāmcelšanās un ar to saistītajiem notikumiem, atspoguļojas šo notikumu dalībnieku liecības, pieredze un ticība. Līdz ar to Jaunajā Derībā daudzējādā ziņā atspoguļojas nevis vēsturiskais Jēzus, bet gan ticības Kristus. Rodas jautājums, vai šajā gadījumā varam runāt par vēsturisko Jēzu? Viens no vēsturiski kritiskās eksegēzes attīstītajiem Rūdolfs Bultmans apgalvoja, ka par vēsturisko Jēzu mēs varam pateikt tikai tik daudz, ka persona ar šādu vārdu reiz ir dzīvojusi un mirusi krustā. Neko vairāk. Iemesli, kādēļ Bultmans tā uzskatīja, bija dažādi, pirmkārt, viņa starpdisciplinārā aizraušanās ar eksistenciālismu, viņa paaudzes teologiem piemītošais racionālisms, kas noliedza jebkādu pārdabiskā iespēju. Taču par savu nozīmīgāko atklājumu Bultmans uzskatīja nevis skeptisko atzinumu, ka par Kristu gandrīz neko īsti nezinām, bet gan – ka šī nezināšana nekādi neietekmē personas individuālo ticību, viņa kristīgo pārliecību. Kristīgā ticība, Bultmans apgalvoja, nav atkarīga no vēstures. Ticība ir Dieva aicinājums, eksistenciāls fenomens. Dievs mūs aicina, izmantojot Jaunās Derības tekstu, neatkarīgi no tā, vai šis teksts pamatojas uz vēsturi vai ne. Tādēļ Bultmans secināja, ka nav nekādas vajadzības meklēt vēsturisko Jēzu, bet ir jādemitoloģizē, jāatmītisko Jaunā Derība, kristiešu sakrālais teksts.

Tā apgalvojot, Bultmans apšaubāmā veidā šķīra vēsturisko Jēzu no ticības Kristus. Bultmana sekotāji labi apzinājās, ka šāds šķītrums sakņojas aizspriedumos. Viņi attīstīja Bultmana metodi, bet noraidīja secinājumus. Pagrieziena punkts bija Ernsta Kēzemana uzstāšanās Marburgā 1953. gada 20. oktobrī (Käsemann, 1954, 125–153). Kēzemans norādīja, ka, nošķirot vēsturisko Jēzu no ticības Kristus, arī Kristus kļūst par mītu. Ticība pieprasa drošību, ka Jēzus pirms savas augšāmcelšanās un Kristus savā godībā pēc augšāmcelšanās ir viena un tā pati persona. Ticība nedod tiesības atņemt Jēzum viņa vēsturiskumu, pārvēršot vēsturisku personu par mītoloģisku tēlu. Ja pirmā gadsimta Jēzus sekotāji būtu uzskatījuši, ka vēsturiskajiem, ar Jēzu saistītajiem notikumiem nav būtiskas nozīmes ticības ziņā, ļoti iespējams, evaņģēliji netiktu uzrakstīti.

Mūsdienās vēsturiski kritiskā eksegēzes metode tiek lietota metodoloģiski korektā veidā, cenšoties labāk izprast un skaidrot vēsturisko Jēzu, un atšķirībā no Bultmana secinājumi vairs nesakņojas aizspriedumos un *a priori* pieņēmumos. Kēzemans iezīmēja pagrieziena punktu kristoloģijā, tātad arī reliģiju dialoga perspektīvā. Kristoloģijai ir jāsākas ar vēsturisko Jēzu, kas pakāpeniski sevi atklāja saviem sekotājiem ar savu dzīvi un darbiem, prasībām un solījumiem, nāvi un augšāmcelšanos. No paša Jēzus netieši sludinātās, viņa dzīvē un mācībā ietvertās pirmsaugšāmcelšanās kristoloģijas tādā veidā nonākam pie Jaunās Derības kristoloģijas, proti, pie augšāmcelšanās notikumā sakņotās izpratnes par Jēzus Kristus personu. Tas ir ceļš no sākotnējās apustuliskās kerigmas (kristoloģija “no apakšas”) uz vēlāko Jaunajā Derībā ietverto kristoloģiju “no augšas”. Ejot šo ceļu, atklājas, ka starp vēsturisko Jēzu un ticības Kristu pastāv nevis plaisa, bet gan kontinuitāte, kuras pamatā ir divi būtiski elementi. No vienas puses –

personas identitāte: Jēzus pirms un pēc augšāmcelšanās notikuma ir viena un tā pati persona. No otras puses – augšāmcelšanās notikums pilnīgi pārvērš Jēzus cilvēka eksistenci: ciešanu un krusta vietā ir augšāmcelšanās godība. Jēzus ir tas pats Kristus, par kādu viņš kļuvis augšāmcelšanās notikumā. Tāda bija jau apustuļu laika Baznīcas ticība: “Dievs darījis viņu par Kungu un Kristu, šo Jēzu, ko jūs sitāt krustā.” (Ap. d 2,36)

Atzīstot vēsturiskā Jēzus un ticības Kristus kontinuitāti, mūsdienu kristoloģija ir atgriezies savā sākumpunktā – pie vēsturiskā Jēzus (King, 1976; Schillebeeckx, 1979). Šajā punktā ir atgriezušās visdažādākās teoloģijas skolas, arī 20. gs. otrajā pusē populārā atbrīvošanās teoloģija (Boff, 1980). Lai tas notiktu, bija jāatsakās no Jaunās Derības demitoloģizētāju viedokļa, ka vēsturiskā Jēzus tēlu izkropļo viss, ko par Jēzu pēc viņa augšāmcelšanās teikusi apustuļu laika Baznīca. Kļuva skaidrs, ka, noraidot Jēzus vēsturiskā tēla atspoguļojumu Jaunajā Derībā, gaist Jēzus personas identitāte. Paliek literārs tēls bez vēsturiskā seguma. Paliek Kristus, bet tas izrādās mīts, no kā jāatbrīvojas.

Pēc 20. gs. kristīgās teoloģijas vājuma mirkļa pārvarēšanas reliģiju dialoga būtiskais jautājums vairs nav par to, vai uz Jaunās Derības autoriem var paļauties vēsturiskā Jēzus attēlojuma ziņā, bet gan par *vēsturiskā* Jēzus Kristus noslēpuma pārvēsturisko nozīmi. Ja jau Jēzus ir vēsturiska persona, tad visu, kas ar viņu ir saistīts, ierobežo laiks un telpa, – un kā gan šādā gadījumā atsevišķs notikums vai persona var iegūt absolūtu, pārvēsturisku nozīmi? Tieši šo jautājumu reliģiju dialogā uzdod ar hinduismu saistītie autori, un tieši šajā jautājumā kristīgiem teologiem nav vienprātības. Aplūkosim divas atbildes. Vienu sniedza reliģiju zinātnu profesors Reimonds Panikkars (*Raymond Panikkar*), kas pazīstams ar savu kosmoteandrisko jeb teantropokosmisko skatījumu⁵; otru atbildi – plaši pazīstamais eksegēts un teologs Pols Lamaršs (*Paul Lamarche*).

R. Panikkara skatījums ir veidojies pakāpeniski. Grāmatā “The Unknown Christ of Hinduism” viņš nesarauc saikni starp vēsturisko Jēzu un ticības Kristu un runā par Jēzus Kristus noslēpumu, kam var tuvojies kristietībā, bet kas apslēptā un nepilnīgā veidā ir klāt arī citās reliģiskajās tradīcijās. Taču savos vēlākajos darbos, it īpaši grāmatas jaunajā izdevumā “The Unknown Christ of Hinduism: towards an Ecumenical Christophany” (1984), Panikkars skaidro, ka Kristus ir uzskatāms par visbūtiskāko vitālo simbolu, pilnīgi dievišķu realitāti, pilnīgi cilvēcisku realitāti un pilnīgi kosmisku realitāti, proti, par noslēpumu. Šo simbolu varot saukt dažādos vārdos: kristieši viņu sauc par Kristu, jo ir iepazinuši to, pateicoties Jēzum, bet varētu saukt arī par Krišnu, Rāmu vai Purušu. Katrs nosaukums ir tikai apzīmējums vienīgajam, nedalāmajam noslēpumam – un katrā izpaužas kāda cita Kristus dimensija (Panikkar, 1981, 27–30). Pamatojot savu viedokli darbā “The Intra-religious Dialogue”, Panikkars atgriežas pie (kopš K. Barta laikiem) bieži

⁵ Pasauli, Dievu un cilvēkus nedalāmi vienojošo kosmoteandrisko (gr. *kosmos* ‘visums’; *theos* ‘dievs’; *anēr*, *andros* ‘cilvēks’) jeb teantropokosmisko (gr. *theos* ‘dievs’; *anthrōpos* ‘cilvēks’, ‘vīrs’; *kosmos* ‘visums’) principu R. Panikkars pakāpeniski attīstījis savos nozīmīgākajos darbos: *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 1964; *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Rev. and enlarged edition. New York: Orbis Books, 1981; *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998; *Christophany: The Fullness of Man*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004.

izmantotā šķīruma starp ticību kā ticēšanu, proti, reliģisku pamatattieksmi, un ticību kā ticības izklāstu, proti, ticējumu un mītu kompleksu. Panikkars norāda, ka mīti (“kosmostāsti”) par Jēzu ir nozīmīgi kristietībai, savukārt citām reliģiskajām tradīcijām ir savi stāsti, tādēļ reliģiju dialogā ir jārunā par vienojošo noslēpumu, kas sniedzas pāri visu reliģiju robežām.

Redzam, ka atkal esam atgriezušies pie jautājuma par vēsturisko Jēzu. Pirmajiem kristiešiem, kā liecina apustuļu sludinātā vēsts jeb kērigma (Ap. d 2,36), vēstures Jēzus ir ticības Kristus. Viņš ir apustuļa Pāvila sludinātais *noslēpums*, kas “kopš mūžības bija apslēpts” (Rom 16,25; Ef 3,4; Kol 4,3; 2.2; 1 Tim 3,16). Reliģiju dialoga labā Panikkars šķir *noslēpumu* (ticēšanas objektu) no *vēsturiskā Jēzus* (mītu saturā), apgalvojot savā 1983. gada 8. novembra vēstulē Ž. Dupui:

““Jēzus ir Kristus” tā ir kristiešu lielā dogma (*mahavakya*) [...] Tikai, pateicoties Jēzum, kristietis var saskatīt Kristu arī citur. [...] Tā kā neviens nevar līdz galam izprast Noslēpumu (sv. Pāvila vārdiem runājot), Kristus ir vairāk nekā Jēzus. [...] Augšāmcēlies Jēzus ir Kristus. Šajā nozīmē gan Jēzus, gan Kristus ir vēsturiski. Taču Kristus ir pārvēsturisks (ietver sevī nevis mazāk, bet vairāk par vēsturisko).” (Dupuis, 1991, 187)

Vai šis apgalvojums ir īsti precīzs? Jā, Kristus ir pārvēsturisks – bet tas taču ir Jēzus, kas reālā vēsturiskā transformācijā no pirmsmūžīgā Vārda cilvēktapšanas uz augšāmcelšanās godību kļūst par šo pārvēsturisko Kristu. Jēzus ir Kristus – un nav taču tāda Kristus, kurš nebūtu Jēzus, kas ir paaugstināts godībā, apskaidrots un līdz ar to pārvēsturisks. Jēzus nebūt nav nepilnīga Kristus manifestācija, – gluži otrādi, vēsturiskais Jēzus ir pārvēsturiskais Kristus, jo par to kļūst.

Gan kristietībā, gan citās reliģijās varam runāt par nedalāmas personas Jēzus Kristus dievišķās klātesamības noslēpumu, kas dažādās reliģijās izpaužas dažādi. Turpretim Panikkars sarauj vai vismaz vājina saikni starp ticības Kristu un vēstures Jēzu. Vājinātā veidā kristīgā vēsts par Jēzu Kristu kļūst par savdabīgu gnostisku mācību, kurā gribot negribot nonākam pie kristīgā mīta par Jēzu un pie mīta par Kristu. Norādot uz Kristus pārvēsturiskumu, Panikkars lieliski atrisina praktiskās grūtības, kā citu reliģiju pārstāvjiem izskaidrot Kristus dievišķumu, proti, to, ka logosu neierobežo vēsturiskais aspekts. Taču Panikkaram neizdodas parādīt cilvēktapšanas loģiku, kura atklājas Jāņa evaņģēlijā, jo, uzskatot, ka Indija nav gatava ticēt dievišķajam, kas lokalizējams laikā un telpā, viņš atsakās no Jēzus Kristus personas nedalāmās vienotības, kas apvieno vēsturisko un pārvēsturisko. Šeit Panikkaram nākas sastapties ar nopietniem kristīgo teologu iebildumiem, kas liecina, ka kristiešiem nesagādā grūtības atzīt, ka arī ārpus judeokristīgās tradīcijas varam sastapties ar logosa klātbūtni, bet kristieši nebūt negrasās ticēt, ka arī citās reliģiskajās tradīcijās logoss darbojas tieši tādā pašā veidā (Smet, 1981, 46–47). Tādēļ, atzīstot Panikkara skaidrojuma pieņemamību no citu reliģiju skatījuma, nevar nepamanīt tā nepilnības no kristīgās teoloģijas viedokļa. Ir, protams, pareizi, sekojot Jāņa evaņģēlija ievadam, reliģiju dialogā atsaukties uz Vārdu (gr. *logos*) darbību pasaulē un cilvēces vēsturē laikosmā pirms Kristus cilvēktapšanas. Sekojot sv. Pāvilam, varam šo pirmsmūžīgo personu saukt par Kristu, dievišķo Vārdu, logosu. Bet ir nepieciešams saistīt dievišķo Vārdu ar Jēzus Kristus noslēpumu, ar Vārda vēsturisko iemiesošanos, jo, tieši Vārdam iemiesojoties, īstenojas pestīšana kristīgās reliģijas izpratnē. Turpretim tāds Jēzus Kristus personas un nozīmes skaidrojums,

kas, atsaucoties uz pārvēsturisko Vārdu, Vārda iemiesošanas ieskaita ticējumos, kuri ar savu vēsturisko aspektu ir nozīmīgi vienīgi kristietībai, nespēj nodrošināt kristīgā skatījuma pilnvērtīgu atspoguļojumu reliģiju dialogā.

Atšķirīga ir Lamarša kristoloģija, sintezējot Jāņa evaņģēlija un Pāvila vēstuļu kristoloģiju. Atsaucoties uz Jāņa evaņģēliju, Lamaršs norāda, ka logoss nozīmē Kristu, dievišķās glābšanas īstenotāju, kuru Tēvs bija iecerējis īstenot Dēlā jau pirms laika iesākuma, jo Jāņa evaņģēlija prologa pirmie vārdi – “iesākumā” (*en archē*) nozīmē nevis Trīsvienības sākšanos (Dievam nav sākuma), bet gan pasaules un vēstures aizsākšanos: “Iesākumā bija Vārds (*logos*), un Vārds bija vērsts uz Dievu (*pros ton theon*), un vārds bija Dievs.” (Jņ 1,1) Šajā Vārdā, proti, dievišķajā personā, kas ir Dievs (Dēls) un reizē vērsts uz Dievu (Tēvu), Dievs ir iecerējis īstenot pasaules pestīšanu. Sākot ar Jāņa evaņģēlija 3. pantu, ir aprakstīta šī plāna īstenošana: Visuma radīšana, cilvēces vēsture, cilvēka apziņas stāvoklis, Mozus likums, Vārda iemiesošanās, Baznīcas universalitāte. Viss īstenojas “caur viņu” (*di’ autou*), proti, Kristu (Jņ 1,3). Turklāt pati cilvēces pestīšana īstenojas ne vien “caur viņu”, bet tieši viņa personā. Tādēļ Jāņa evaņģēlija autors var teikt, ka cilvēku vidū dzīvoja pati dzīvība (*zoē*), mūžīgās dzīvības avots (Jņ 1,4).

Savukārt apustulis Pāvils ir skaidri formulējis savu kristoloģiju Vēstulē kolosiešiem:

“Viņš ir neredzamā Dieva attēls, visas radības pirmdzimtais, jo viņā radīts viss, kas ir debesīs un virs zemes, redzamais un neredzamais [...]: viss caur viņu un viņa dēļ un viņa dēļ ir radīts. Un viņš ir pirms visa, un viss pastāv viņā. Un viņš ir miesas – Baznīcas galva. Viņš ir sākums, pirmdzimtais no mirušajiem, lai viņš starp visiem būtu pirmais. Jo viņam labpatika, ka visa pilnība mājotu viņā un lai caur viņu visu izlīdzinātu ar sevi, nodibinot ar savām krusta asinīm mieru gan to starpā, kas ir virs zemes, gan debesīs.” (Kol 1,15-20)

Lamaršs norāda, ka Pāvila skatījumā pasauli radījis Kristus, proti, tieši tā persona, kurai bija nolemts kļūt par Kristu, bet teikt, ka pasauli radījis Kristus, nozīmē apgalvot, ka jau no paša iesākuma viss radītais atrodas zem Cilvēktapšanas zīmes. Tieši tādēļ Pāvilam ir pamats apgalvot, ka pasaule ir radīta ne vien Kristum vai Kristus dēļ, bet no radīšanas aizsākumiem Kristus pats ir bijis klātesošs kā otrā Trīsvienības persona, kas kļūs par cilvēku. Būdams mūžīgais Dievs, vēl neiemiesojies, jau pasaules radīšanas mirklī viņš ir radītās pasaules pirmdzimtais. Viņš ir pirmdzimtais, kādu viņu bija paredzējis Tēvs vēl “pirms pasaule bija radīta” (Ef 1,4). Tādēļ logoss, kam bija paredzēts tapt par cilvēku, un logoss, kas ir kļuvis par cilvēku, ir viena un tā pati persona, un tā nav dalāma, – Jēzus Kristus, kas ir dievišķā pestīšanas ieceres centrā.

Paliek, protams, klupšanas akmens – iebildums izraisošais skandalozais apgalvojums, ka Dievs kā konkrēts cilvēks ir ienācis cilvēces vēsturē. Taču šo klupšanas akmeni – kristietības pamataksiomu – nevar novelt malā, reducējot Jēzus Kristus vēsturisko aspektu – saraujot saikni starp pirmsmūžīgā Kristus noslēpumu un Jēzu Nācarieti. Dieva ienākšana cilvēces vēsturē piešķir tai pavisam citu jēgu, neiedomājamu konkrētību. Jēzus Kristus cilvēka eksistence ir Dieva un cilvēka sastapšanās sakraments, kas ir nozīmīgs visām tautām visos laikos – gan pirms, gan pēc Kristus cilvēktapšanas. Atsakoties no cilvēka un Dieva dabas nedalāmās vienības Jēzus Kristus personā, kristieši atteiktos no savas kristīgās identitātes.

Šādu atteikšanos reliģiju dialogos neprasa. Nav iedomājams dialogs starp partneriem, kuriem nav savas identitātes.

Apzinoties Jēzus Kristus personas būtisko nedalāmību, zūd mākslīgi radītā dilemma, kādu perspektīvu izvēlēties reliģiju dialogā: kristocentrisku vai teocentrisku. Ja Jēzus Kristus ir absolūtais Dievs, kas nāk pie cilvēkiem, sevi atklājot un dāvājot, tad Dieva un cilvēka satikšanās ir iespējama tikai Jēzū Kristū. Viņš ir centrs nevis tādēļ, ka būtu kristiešiem Dieva vietā, bet gan tādēļ, ka viņš ir Ceļš, vienīgais starpnieks (1 Tim 2,5). Jēzus cilvēka dabu, protams, var saukt par zīmi, par simbolu, kurā Dievs sevi atklāj cilvēkiem, bet šī daba ir vairāk nekā simbols un zīme – tā ir daļa no dievišķā noslēpuma, dievišķās realitātes. Nav iespējams kristīgais teocentrisms, kas vienlaikus nebūtu kristocentrisms. Nav iespējams kristīgais noslēpums, kas nebūtu cieši saistīts ar Jēzu Nācarieti, proti, nav iespējams ticības Kristus bez vēsturiskā Jēzus.

Aplūkojām, kā Jēzu Kristu izprot lielākās reliģijas ārpus judeokristīgās tradīcijas. Redzējām, kādas problēmas šajā dialogā pastāv kristīgajā teoloģijā. Varam secināt, ka dialogs kristietības un hinduisma, budisma vai islāma starpā ir ne vien iespējams, bet tas var būt teoloģiski dziļš un auglīgs. Vienlaikus jāatzīst, ka kristiešu teologiem pašiem ir labi jāapzinās sava identitāte, it īpaši jautājumā par vēsturisko Jēzu un ticības Kristu, jo reliģiju dialoga pamatā jābūt kristoloģijai, kas neatsakās no savas identitātes.

Literatūra

- Akhilananda, Swami. *The Hindu View of Christ*. New York: Philosophical Library, 1949.
- Animananda, Brahmachari Rewachand. *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay*. Calcutta: Roy and Son [1947].
- Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. Maryknoll: Orbis, 1980.
- Clarke, Sathianathan. The Jesus of Nineteenth Century Indian Christian Theology. In: *Studies in World Christianity: The Edinburgh Review of Theology and Religion*, Vol. 5/1. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, 32–46.
- Daniélou, Jean. Le culte marial et le paganisme. In: *Maria: études sur la Sainte Vierge* (éd. H. du Manoir de Juaye). Vol. 1. Paris: Beauchesne et ses fils, 1949, 161–181.
- Daniélou, Jean. *Les saints "paiens" de l'Ancient Testament*. Paris: Seuil, 1956.
- Dhavamony, Mariasusai. *Jesus Christ in the Understanding of World Religions*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Dhavamony, Mariasusai. *Hindu-Christian dialogue: Theological Soundings and Perspectives*. Amsterdam: Rodopi, 2002.
- Dhavamony, Mariasusai. *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una compressione cristiana delle religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.
- Dupuis, Jacques. *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queruniana, 2001.
- Dupuis, Jacques. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- Gandhi, Mohandas K. *Message of Jesus Christ*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1963.
- Ivbulis, Viktors. *Pagātne un tagadne neatkarīgajā Indijā (1947–2007)*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2008.

- Käsemann, Ernst. Das Problem des historischen Jesus. No: *Theologie und Kirche* 51 (1954), 125–153.
- King, Hans. *On Being a Christian*. New York: Doubleday, 1976.
- Knitter, Paul F. Horizons on Christianity's New Dialogue with Budism. In: *Horizons* 8 (1981), 40–61.
- Lamarche, Paul. *Christ vivant: essai sur la christologie du Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1966.
- Macdonald, Duncan B. 'Īsā. In: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Eds. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, 4th ed. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1995, 173–175.
- Mayer, Tobias (Alí Músá). A Muslim Speaks to Christians. In: *Priests and People* 17, 1 (2003), 9–13.
- Panikkar, Raymond. *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 1964.
- Panikkar, Raimundo [Raymond]. *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Rev. and enlarged edition. New York: Orbis Books, 1981.
- Parekh, Manilal C. *A Hindu's Portrait of Jesus*. Rajkot: Bhagavat Dharma Mission, 1953.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Eastern Religions and Western Thought*. London: Allen and Unwin 1939.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Vol. 1. London: Allen and Unwin, 1929.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesus: Experiment in Christology*. New York: Seabury Press, 1979.
- Scott, David C. *Keshub Chunder Sen*. Madras: Christian Literature Society, 1979.
- Shilpp, Paul Arthur, ed. *Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. New York: Tudor, 1952.
- Smet, Robert. *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar: Une contribution indienne à la théologie des religions et là christologie*. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1981.
- Staffner, Hans. *The Significance of Jesus Christ in Asia*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1985.
- Szemerényi, Oswald. *Introduction to Indo-European Linguistics*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Thomas, Madathilparampil Mammen. *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*. London: SCM P, 1969.
- Upadhyaya, Brahmabandhab. Brief Outline of Christianity. In: *The Twentieth Century* 1, 2 (1901).

Summary

The paper analyzes the interpretations of the person of Jesus Christ suggested by some Hindu, Buddhist, and Islamic thinkers which try to solve the seeming contradiction between the transcendental universality of the person of Jesus Christ (not subjected to the limitations of the age and environment) and his historical uniqueness (limited by the existence of the person in time and space). Regarding the problem of identification of historical Jesus and Jesus of faith in Christianity, the author comes to the conclusion that in the dialogue of religions it is impossible to reach the kind of theocentrism that would not be Christocentrism at the same time.

Keywords: *historical Jesus, Christ of faith, religious dialogue, Hinduism, Buddhism, Islam, Christianity.*

**Reliģiskā simbolika sezonas, dienas laika un
laika apstākļu attēlojumā Seššū (1420–1506)
“Ainavu tīstoklī četros gadalaikos”**

***Religious Symbolism in the Depiction of Seasons,
Weather and Day Time in Sesshu's (1420–1506)
“Landscape Scroll of the Four Seasons”***

Agnese Haijima

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: agnese770@gmail.com

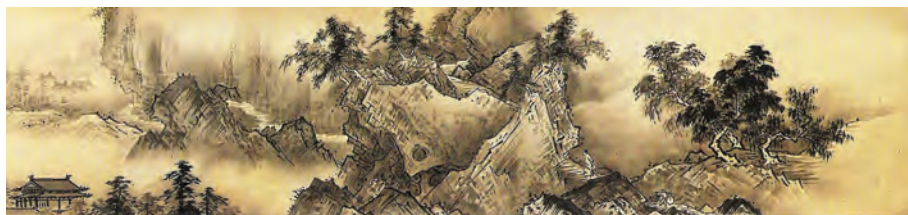
Četrus gadalaikus, dienas laiku un laika apstākļu attēlojumam Tālo Austrumu glezniecībā ir senas tradīcijas. Tās tiek aprakstītas, vērojot galveno uzmanību uz japāņu tušas glezniecības meistardarbu “Ainavu tīstoklis četros gadalaikos” (1486). Aptuveni 15 metrus garo darbu ir radījis viens no izcilākajiem japāņu gleznotājiem Seššū (1420–1506), kurš vienlaikus ir bijis arī dzen mūks. Darbs ir veikts, sekojot tradicionālajiem ķīniešu ainavu glezniecības kanoņiem, tomēr tajā iezīmējas arī autora individuālais raksturs. Gleznojums ir pēfīts no ikonoloģijas viedokļa – darba ideja, motīvu simboliskais raksturs utt., nevis no tehniskās puses (otas tehnikas, kompozīcija u. c.). No šāda skatu punkta Seššū darbi līdz šim gan Japānā, gan ārzemēs ir analizēti minimāli, tādēļ autore piedāvā jaunas idejas vairākos aspektos. Autore ir veltījusi uzmanību reliģiskās simbolikas izpētei gadalaiku, laika apstākļu un dienas laiku attēlojumā, neikonisku reliģisko priekšstatu attēlošanas metožu izpētei ainavu glezniecībā, dzen budisma ietekmei uz gleznotāja pasaules skatījumu. Vienlaikus Seššū “Ainavu tīstoklis četros gadalaikos” tiek salīdzināts ar citiem japāņu un ķīniešu autoru gleznojumiem, cenšoties atrast tikai Seššū raksturīgo pieeju tradicionālo motīvu traktējumā.

Atslēgvārdi: tušas glezniecība, budisms, četri gadalaiki, reliģiskā simbolika, Seššū.

Izcilā Muromači perioda (1392–1573) japāņu gleznotāja un dzen mūka Seššū (雪舟 *Sesshu* 1420–1506)¹ meistardarbs tušas tehnikā “Ainavu tīstoklis četros gadalaikos” (「四季山水図巻」 *Shiki sansuizu maki* 1486, Mōri muzeja kolekcija, 1., 2. att.) ir aptuveni 15 metrus garš. Darbs tika gleznots pēc mākslinieka atgriešanās no ceļojuma pa Ķīnu, kurp viņš bija devies Šoguna sūtītajā misijā kā eksperts mākslas priekšmetu atlasē un iepirkšanā. Tas ir veikts pēc Seššū patrona Ōči (大内 *Ouchi*), Jamaguči (山口 *Yamaguchi*) reģiona valdnieka pasūtījuma. Garajā kompozīcijā ir attēlots mūka un viņa mācekļa ceļojums pāri kalniem, jūrām un lejām četros gadalaikos no pavasara līdz ziemai. Ainavā ir arī meistarīgi atainoti dažādi laika apstākļi un dienas laiki. Darbs ir gleznots tolaik Japānā iecienītajā Sun dinastijas (960–1279) gleznotāja Sie He (夏珪 *Xie He*)² stilā un ietver bagātu toreiz Ķīnā un Japānā populāru motīvu klāstu: četras kompozīcijas no sērijveida tēmas “Sjao un Sjan upes astoņi skati” (「瀟湘八景」 *jp. Shoushou hakkei*), ko 11. gadsimtā radīja Ķīniešu gleznotājs Suns Di (宋迪 *ch. Song Di* 1015–1080),

Pirmā daļa

← sākums



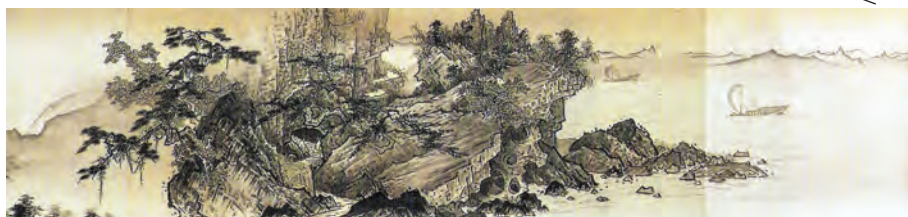
1. a: migla, dinamiski otas triepieni, optimisms, “Miglā tītais templis, vakara zvans”, zaļā pigments koku lapotņu attēlojumā, ceļojuma sākums, pavasaris



1. b: migla, mākoņi, ziedoša plūme – pavasara simbols



1. c: vizuļojoša, gaiša ūdens virsma, pusdienlaiks, vasaras sākums, maigi zaļš pigments vītola zariem



1. d: vasaras tveice, ceļotāji patvērušies vēsā kalnu alā, tālumā debesīs sarkanīga vakara blāzma



1. e: vasaras beigas

1. attēls. Seššū “Ainavu tīstoklis četros gadalaikos”, 1. daļa (Mōri muz. kol. 1486. g.)
雪舟筆「四季山水図巻」(毛利博物館蔵)

Piezīme. Bultiņas norāda virzienu, kādā ir jāskatās darbs.

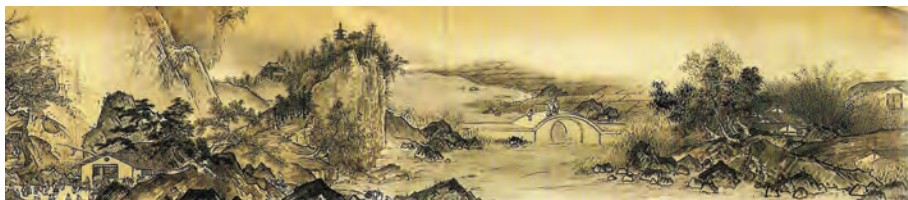
Otrā daļa

← turpinājums



2. a: “Zvejnieku ciems, vakara blāzma”, atkāpjas lietus mākoņi, skumjas, melanholija, vientulība, rudens, grēdā sakrauti zāles kūļi, migla, vēja dēļ pāreiti viļņi, patumša ūdens virsma

“Lietus virs Sjao un Sjao upēm”, lietus, rudens



2. b: “Kalnu tirgus, noskaidrojušies vētra”, rudens, sarkanu ogu akcenti, krāsaini tērpi, optimisms, pūļa kņada, vakars

“Rietumu ezers”, novākts rīsu lauks, rudens



2. c: “Rietumu ezers”, ziema, vientulība, augsts mūris – nošķirtība no pasaules

vētras mākoņi



2. d: tumšas ziemas debesis, aukstums



2. e: tīstokļa nobeigums, ziemas beigās ziedoša plūme – jauna gada cikla aizsākums

2. attēls. Seššū „Ainavu tīstoklis četrus gadalaikos”, 2. daļa (Mōri muzeja. kol. 1486. g.)

雪舟筆「四季山水図巻」(毛利博物館蔵)

“Rietumu ezera” (西湖 *jp. Seiko*) ainas pie Handžou pilsētas Ķīnā, reālās ainavas, ko Seššū redzēja Ķīnas ceļojuma laikā, un citus motīvus. Darbs tika radīts, ārēji attēlojot tajā laikā iecienītus skatus Ķīnā. Seššū, būdams dzen mūks ar bagātīgām zināšanām par Ķīnas dzeju, daoismu, in-jaņ teoriju, to ir paredzējis daudzslāņainai uztverei. Darbā ir kombinēti glezniecībā un dzejā gadsimtu laikā izstrādātie motīvi ar alegorisku nozīmi. Ceļojumā pa dabas ainavu viņš rosina skatītāju uz pārdomām par pasaules uzbūves likumiem, eksistences jēgu un mērķi, dzīves sāpēm un priekiem. Vienlaikus, tā kā darbs bija dāvana Seššū patronam Ōči viņa dzimšanas dienā, tajā ir iekļauti labas veselības, ilga mūža un stabilas politiskās varas vēlējumi, izmantojot noteiktu simboliku. Kopumā darbu varētu raksturot kā daudzslāņainu tālaika uzskatu un ideālu atspoguļojumu, kurā pamata stīgu veido neikonisks reliģiskās pasaules tēlojums. Ceļojums caur Ķīnas dabas ainavām četros gadalaikos ir salīdzināts ar cilvēka ceļojumu mūža garumā pretim reliģiskajam mērķim.

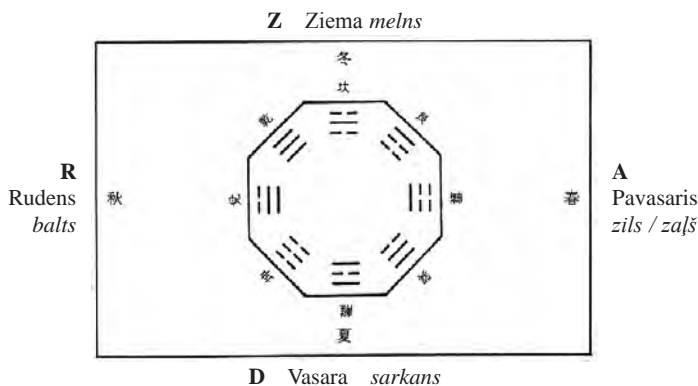
Šajā rakstā esmu pievērsusies tikai dažu simbolisko motīvu analīzei, proti, motīviem, kas ir saistīti ar sezonas, laika apstākļu un dienas laika attēlojumu.

Šo motīvu attēlojums Austrumāzijas reģiona valstu mākslā un literatūrā balstās uz Ķīnā izstrādātās specifiskās simbolikas pamatiem, kuras pirmsākumi meklējami pirms mūsu ēras. Japāņu mākslas vēsturnieks *Ogawa Hiromicu* norāda, ka “četrus gadalaiku tēlojums gleznās pamatojas uz 5 elementu teoriju Ķīnas filozofijā .. un atspoguļo ideālu un pilnīgu pasauli”, kurā, neiztrūkstot nevienam elementam, veidojas harmonija, kas rada laimes un piepildījuma sajūtu.³ Ķīnieši un japāņi to saista ar augstāko reliģisko mērķu piepildījumu, pasaules uzbūves un būtības atklāsmi.

Senākie četrus gadalaiku gleznojumi saglabājušies 11. gs. kapenēs Mongolijas autonomajā apgabalā. Šeit gleznojums, kas veikti uz telpas sienām, katra debespuse ir saskaņota ar noteiktu gadalaiku un tam piederīgajiem motīviem saskaņā ar 8 grammu teoriju (3. att.). Kopumā gadalaiku secīga nomaina pa apli atspoguļo Visuma ritmu un kārtību. Pamatojoties uz šo teoriju, ziemai ir jābūt attēlotai uz ziemeļu sienas, pavasarim uz austrumu, vasarai uz dienvidu un rudenim uz rietumu sienas. Tādējādi saules ceļš vienas diennakts laikā ir saskaņots ar gada ciklu. Kad četrus gadalaikus attēloja papīra tīstokļa formātā, labo tīstokļa daļu aizsāka ar pavasari, kam virzienā uz kreiso pusi sekoja vasara, tad rudens un ziema. Tas ir ievērots arī Seššū darbā. Viņš ruļļa sižetu sāk ar pavasari, par ko liecina koku spirtgais zaļums un ziedoša plūme (1. a, b att.). Vasaras sākumā attēlots vītols ar maigi zaļām lapiņām (1. c att.), par vasaras karstumu liecina ceļotāji, patvērušies vēsā kalnu alā (1. d att.), ēnains paviljons taciņas malā (1. e att.). Rudens ir tēlots divējādi – apmākušās pelēcīgās debesis pēc lietus, vientuļas laivas klusā ciematā, grēdā sakrauti nopļauti labības kūļi rada klusu un melanholisku skatu (2. a att.), kam kontrastē nākamā rudens aina – priecīgi drūzmais kalnu tirgus, kur par rudens pilnbriedu, optimismu un bagātīgajām veltēm liecina koši sarkanie ogu akcenti, dzeltenīgi brūnās lapas, kas atbalsojas daudzkrāsainajos cilvēku tērpos (2. b, c att.). Pēdējā ienāk ziema ar sniegotiem kalniem, kas mirdz uz tumšo debesu fona, un ar garu, monotonu pilsētas mūri, kas skatītājā izraisa vientulību, atšķirtību no pasaules, vēsta par sastingumu un pasivitāti (2. c, d, e att.). Ziemas beigās, ruļļa noslēgumā, blakus mūžzaļai priedei Seššū ieglezno pavasara motīvu – ziedošu plūmi un mūžības motīvu – apaļu caurumu klints sienā, kas norāda, ka viens cikls ir noslēdzies un iestājas jauns, tādējādi gleznotos motīvus apvienojot vienotā sistēmā, kas kopumā izsaka darba jēgu, simboliski atklāj budisma pasaules uzbūvi un reliģiskos mērķus (2. e att.).

Turklāt, atgriežoties pie astoņgrammu shēmas (3. att.), katrai debespusei un gadalaikam ķīnieši piešķīra noteiktu krāsu. Ziemu saistīja ar melno toni. Tušas ainavās, tai skaitā Seššu darbos, debesis ir tumšās tušas gradācijās, uz kuru fona kontrastē sniega kalnu gaišais vizums. Pavasari saistīja ar zilo un zaļo toni. Seššu pavasara skatos tušu sajaucis ar zilganzaļu pigmentu, kas izceļ pavasara koku dzīvīgo zaļumu, arī kalnu ēnās izmantoti vēsi zilie toņi. Vasaras krāsa ir sarkanā, Seššu līdz ar citiem Japānas un Ķīnas gleznotājiem vasaras debesis tonē sarkanīgas, tām atspīdot ūdenī, veidojas līdzīgi toņi, vasaras ainavās tušai piejaukti siltie dzeltenie, oranžie un sarkanie pigmenti. Rudens krāsa ir balta. Seššu darbos tā parādās baltu mākoņu, miglas un viļņu galotņu tēlojumā.

Arī ķīniešu klasiskajos mākslas teorētiku darbos atrodam atsaucis uz līdzīgiem gadalaiku, krāsu un motīvu saskaņošanas principiem. Piemēram, Tan dinastijas gleznotājs un mākslas teorijas pamatlicējs Vans Vejs (王維 *ch. Wang Wei*) darbā “Ainavu glezniecības teorija” “Šaņ šui luņ” (「山水論」 *ch. Shan shui lun*) rakstīja: “Gleznojot ainavas, tām jāatbilst četriem gadalaikiem [...] Pavasara ainavā miglā ieskaiti, dūmakā ietīti, gari tvaiki izstiepjas balti, ūdens kā zila drēbe, kalnu toņi mikli zaļi. Vasaras ainā veci koki apslēpj debesis, zaļam ūdenim nav viļņu, ūdenskritumi izvijas cauri mākoņiem, vientuļi paviljoni pie ūdens. Rudens ainavā debesis ir ūdens krāsā, vientuļas koku audzes sapulcinātas kopā, savvaļas zosis rudens ūdeņos, ar niedru saliņām un smilšu sēkļiem. Ziemas skatā kaila zeme sniegam, malkas cirtēji vāc zarus, zvejnieku laivas noenkurotas krastos, ūdens ir sekls un līdzeniem sēkļiem.”⁷⁴ Vēlākajos gadsimtos šīs teorijas tika pilnveidotas un bagātinātas, parādījās arī jaunas glezniecības skolas. Tomēr atsevišķu elementu ziņā atrodam pārsteidzošu sakritību ar Seššu pieeju gadalaiku attēlojumam. Krāsu ziņā šeit, piemēram, pavasaris ir saistīts ar zaļo krāsu, miglu un baltiem tvaikiem, kas saskan ar Seššu tēlotā pavasara skata toņiem (1. a, b att.). Motīvu ziņā Vans Vejs vasaru saista ar ūdenskritumiem, vientuļiem paviljoniem un veciem kokiem, kas ir neiztrūkstoša sastāvdaļa arī Seššu vasaras tēlojumā gan “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos” (1. e att.), gan citos darbos. Rudens motīvi, kas minēti Vana Veja darbā – savvaļas zosis, niedru saliņas un smilšu sēkļi – ir neiztrūkstoša rudens skatu sastāvdaļa ne tikai Muromači⁵ tušas glezniecībā, bet visā Austrumāzijas reģionā, ieskaitot Koreju. Ziemas tēlojums Seššu ainavu tīstoklī ir atšķirīgs no



3. attēls. Astoņgrammu teorija 「八卦殿略图」

Avots: Ogawa Hiromicu 小川裕充, „Mākslas vēsture” 9., 55. lpp. 『美術史学』、第9号、55頁。

Vana Veja atainotās ziemas. Lai neatkārtotu iepriekš izmantoto zvejnieku laivu motīvu, Seššū ievieš ko jaunu un neredzētu tradicionālo ziemas motīvu klāstā, kas neparādās nevienā skolā Japānā vai Ķīnā – monotonu pilsētas mūri (2. c, d, e att.), kas noskaņas ziņā gan saskan ar cita glezniecības teorētiķa Go Si (郭熙^N *ch. Guo Xi*)⁶ vārdiem, ka ziemas ainavai ir skatītājā jāizraisa vientulības izjūta⁷. Domājams, ka šo mūri Seššū redzēja Handžou pilsētā Ķīnas ceļojuma laikā. Tātad mākslinieks pilnībā nepakļaujas tradīcijas kanoniem, savā darbā viņš iekļauj personīgās emocijas un attieksmi, meklē ko jaunu. Tas Seššū atšķir no vidus līmeņa japāņu gleznotājiem, kuri bija spējīgi vienīgi kopēt, neieliekot neko no sevis. Seššū individualitāte arī parādās citu viņam tipisko ar gadalaikiem saistīto motīvu tēlojumā. Piemēram, rudens skatos Japānas un Ķīnas tušas glezniecībā mēdz iekļaut mazus namiņus ar garā kātā izstieptu X formā sakrustotu karodziņu, uz kura attēlots hieroglifs “sake”. Neapšaubāmi tie ir krogi, kuros cilvēki mēdza pulcēties pēc rudens ražas novākšanas. Tie simbolizē šīs pasaules priekus, rudens dāvanu pārpilnību un piepildījumu. Tomēr Seššū darbos atrodama uzkrītoša aizraušanās ar kroga motīvu: “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos” tas ir attēlots piecas reizes (1. c, 2. a, 2. b att.), arī citos darbos tas ir neiztrūkstoša rudens skatu sastāvdaļa. Rakstu avotos par Seššū, kas nonākuši līdz mūsu dienām, atrodam, piemēram, viņa drauga un laikabiedra mūka Shūhō pierakstus, kuros minēts, ka Seššū pirms gleznošanas izdzēris mēriņu ar sakē, nospēlējis melodiju uz stabules un tad, kļuvis kā pūķis, kas ticis pie ūdens, ar degsmi ķeries pie otas, un simts tūkstoši pasaules fenomenu tika uzburti uz papīra vienā mirklī⁸. Sakē karogs ne tikai raksturo mākslinieka personību, bet tam ir arī reliģiska nozīme. Saskaņā ar dzen budisma teoriju pasauli veido savstarpēji pretēji fenomeni un iepazīt noteiktu fenomenu var caur tā pretmetu. Tātad, lai izprastu augstāko reliģisko mērķi, ir jāiziet cauri šīs pasaules dubļiem. Divu pretējo sfēru – svētā un ikdienišķā – kontrasts skaidri attēlots mākslinieka darbos. Vienu no rudens skatiem “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos” mākslinieks veidojis, izmantojot sērijas “Sjao un Sjan upes astoņi skati” kompozīciju “Kalnu tirgus, noskaidrojusies vētra” (「山市晴嵐」 *jp. Sanshiseiran*) (2. b, c att.). Pats nosaukums sevī ietver divu kontrastu pāri: “Kalnu tirgus” 「山市」 simbolizē ikdienišķo sfēru, pasaules stāvokli, bet “noskaidrojusies vētra” 「晴嵐」 simboliski saistīta ar garīgo pasauli. Vārds “noskaidrojies” dzen budisma literatūrā un dzejā apzīmē apgaismotu prātu, bet vētra – pārdzīvojumus un maldus. Kopumā nosaukumu “noskaidrojusies vētra” var saprast kā atklāsmi pēc maldiem un pārdzīvojumiem⁹. Attēlojot šo tematu, tirgu kalnos ar krogu un kāda nama durvīs sēdošu sievieti, kā šīs pasaules priekus simbolizējošo motīvu grupu Seššū ir novietojis lapas apakšpusē, tomēr virs šī krāsainā, dzīvespriecīgā puļļa lapas augšdaļā mākslinieks ir uzgleznojis vientuļniekus, kuri izgājuši cauri pūlim, no tā nošķīrušies un pa ieeju caur alu seko takai, kas ved augšup pa kalnu, tādējādi simbolizējot meditācijas ceļu, alkas pēc reliģisko mērķu piepildījuma. Apaļie atvērumi klinšu sienā nav nejauši, kā tas skaidri minēts ķīniešu teikā par “Ceļojumu uz ziedošo persiku zemi” – alas un apaļi caurumi paver ceļu uz paradīzi ārpus šīs pasaules. Šajā nostāstā nabadzīgs zvejnieks apmaldījies un tieši caur kalnu alu nokļuvis laimes piepildītajā ziedošo persiku zemē¹⁰. Arī Su Ši dzejoļos raksta par dievtībām, kas mīt porainu akmeņu caurumos:

五嶺莫愁千嶂外、 五嶺 愁い莫かれ 千嶂の外
九華今在一壺中。 九華 今 一壺の中に在り

天地水落層層見、 天地 落つる水 層々
 玉女窓虚処処通。 女の窓虚 処々に通ず。¹¹

Gan Su Ši 蘇軾¹², gan Bai Juyi 白居易¹³ dzejā atsevišķās frāzēs minēts, ka sīks akmens ir pamazināts Visuma modelis 「三山五岳、百洞千嶂、すべてが縮み、尽きて中に在り。百仞も一拳、千里も一瞬、坐して之を得る。」¹⁴. Šajos un daudzos citos rakstu avotos akmeņi un klintis ar apaļiem caurumiem simbolizē nemirstības jeb mūžības pasauli, citu pasauli, kas eksistē ārpus šīs. Ne velti ķīniešu dārzos vai darba kabinetos kā dārza vai rakstāmgalda dekorācija redzami akmeņi ar apaļiem caurumiem. Tie ir izcelti no Taihu ezera Ķīnā, kur mīkstajā smilšakmenī ūdens ir laika gaitā izgrauzis apaļus caurumus. Ierēdņi, novietojot šādus miniatūrus akmeņus uz rakstāmgalda, aizdedza vīraka kociņus. Dūmi, kas cirkulēja caur mistiskajiem iedobumiem, ķīniešu izpratnē attēloja Visuma enerģijas ci 氣 *qi* kustību, bet akmeņi un kalni kā nemainīgi elementi dabā piesaistīja enerģiju, kas atnesa cilvēkam ilgāku mūžu vai pat nemirstību. Kalna alas un apaļie iedobumi klintīs Seššū gleznās liecina par reliģiska satura kontekstu¹⁵. Rudens tirgus skata garīgo simbolu kopu papildina priedes tēls, kas ar pūķa nagiem līdzīgām saknēm ir ieķērusies stāvajā akmens sienā. Priedi kā koku, kurš ir mūžzaļš, uzskatīja par ilga mūža simbolu. Ķīniešu teika stāsta, ka kāds vīrs, katru dienu iebarojot savai večiņai pa vienam zaļam priedes čiekuram, esot paildzinājis viņas mūžu par simts gadiem¹⁶. Priedes cēluma un tikumības dēļ tā pielīdzināta gudrajiem vai valdniekam¹⁷. Šajā skatā Seššū priedi tās izturīgās dabas dēļ, iespējams, ir izmantojis neatlaidības simboliskam atveidam reliģisko mērķu sasniegšanā. Priedes un klints alu novietojums vīrs pūļa raksturo specifisku hierarhiju gleznas elementu izvietojumā, proti, ar šo pasauli saistītās detaļas ir lapas apakšdaļā, tātad zemākas nozīmes, bet garīgās pasaules elementi, proti, vientuļnieki kalnu alās, priede un apaļie atvērumi klints sienā, ir izvietoti skata augšējā daļā, simbolizējot to pārākumu un augstāku vērtību. Šāda vertikālā hierarhijas sistēma bija raksturīga Ķīnas sabiedrībai, to kopēja arī japāņi un korejieši. Tā izpaužas arī Austrumāzijas reģiona glezniecībā, piemēram, Go Si darbā “Agrs pavasaris” 「早春」, kurā centrālā augstākā kalnu grēda simbolizē valdnieku, viņam piegulošās zemākās kalnu grēdas – ministrus, bet sīkas cilvēku figūras kalnos – tautu, kuru savukārt viņš sagrupēja augstākos un zemākos, lapas apakšdaļā gleznojot vienkāršu zvejnieku ģimeni, vidusdaļā – ceļojošu ierēdni, bet augšdaļā mūku. Objektu novietojums konkrētajā darbā saskaņā ar hierarhijas sistēmu ir skaidri formulēts vārdos Go Si teorētiskajā darbā “Mežu un strautu augstā sūtība” 「林泉高致」¹⁸. Vertikālās hierarhijas sistēma izmantota arī Seššū “Rudens ainavā”, kurā krogs ir lapas apakšdaļā, bet augšpusē majestātiski paceļas kalnu grēda.

Bez četriem gadalaikiem Seššū vienlaikus darbā ir attēlojis dažādus dienas laikus: tīstokļa sākumā par jaunu rītu liecina ceļotāji, kas tikko devušies ceļā (1. a att.). Spilgtais krāsu kontrasts, gaišais ūdens mirdzums laivu skatā liecina par saules atrašanās zenītā pusdienlaikā (1. c att.), sarkanīgās debesis aiz kalnu grēdām norāda, ka saule ir norietējusi (1. d att.), bet ziemas skatā debesu melnā tumsa liecina par vakaru (2. c, d, e att.).

Dabas ainavās attēloti arī dažādi laika apstākļi. Pavasara skatā balta migla apņēmusi kokus un namu jumtus (1. a att.), saules zeltainais mirdzums spogulim līdzīgajā ūdenī vasaras sākuma laivu skatā liecina par saulainu un siltu laiku (1. c att.), vēsā ala un ēnainās koku lapotnes – par vasaras tveici (1. d att.), rudens

zvejnieku ciemā tālumā redz lietu, bet priekšplānā tas jau atkāpies, viņi liecina par vēju (2. a att.), ziemas skata sākumā ar ieslīpām svītūrām debesīs attēlota vētra (2. c att.).

Miglu, vēju, lietu un sniegu Japānas un Ķīnas literatūrā un mākslā izmantoja alegorisku asociāciju veidošanai un noteiktas noskaņas radīšanai. Ķīnas mākslas teorētiķi, no kuriem ietekmējās arī japāņi un korejieši, rakstīja, ka mākslas darbam skatītājā ir jāizraisa noteikta noskaņa. Piemēram, Go Si darbā “Mežu un kalnu augstā sūtība” rakstīja: “Pavasara dūmakas un mākoņi kalnos stiepjās nepārtrauktās rindās, un cilvēki ir priecīgi. Vasarā kalni ir skaisti, koki met bagātīgu ēnu un cilvēki ir mierīgi. Rudenī kalni ir dzidri un gaiši, spožās lapas virpuļo un krīt, cilvēki ir melanholijas pilni. Ziemā kalnos tumša bieza migla smacē skatu un cilvēki jūtas vientuļi. Attēlotais gleznā ietekmē cilvēku noskaņu. Un šī gleznas noskaņa *i dzin* (意境意 *yi jing*) piešķir darbam brīnumainu pievilksanas spēju *mjao* (妙 *miao*).” Tomēr šos motīvus gleznā iekļāva ne tikai šarma dēļ. Vienam alegoriskam tēlam varēja piemist vairākas nozīmes. Piemēram, vēju un rudens lapu čabēšanu Ķīnas dzejnieks Vans Mens (王猛 Wang Meng, 325–375) saistīja ar nestabilitāti valsts varā un ļaunu runu izplatīšanos¹⁹, lietus tika saistīts ar skumjām, vientuļību un melanholiju²⁰, apmākušās debesīs un vientuļš zvejnieku ciems varēja apzīmēt izsūtījumu²¹. Miglai ir vairākas nozīmes. Politiskā aspektā migla var apzīmēt valdnieku, kurš nav spējīgs objektīvi novērtēt to, kas notiek valstī, jeb ir politiski aklš²². Budisti miglu saistīja ar neapgaismotu prātu, tādu, kas nav spējīgs atšķirt patieso no maldīgā. Miglu un dūmus saistīja ar mistisku neizskaidrojamu sfēru, atsevišķas dievības vai nemirstīgos attēloja it kā iznirstam no mākoņiem vai pazūdam tajos, piemēram, Li Bai 李白 dzejolī “Balto mākoņu dziesma” 「白雲歌」 「湘水のほとり、女蘿の衣、白雲臥すに堪へたり、君早く帰れ」²³. Sešsū pavasara skatā miglu var saistīt ar šaubām un neapgaismotu prātu. Šis pavasara ceļš kalnos tālumā noslēdzas ar miglā tītu namu jumtiņiem, kurus varētu uzskatīt par templi. Ceļš kalnā un tālumā manāms templis ir viens no “Astoņiem skatiem uz Sjao un Sjan upi”, “Miglā tītais templis, vakara zvans” (「煙寺晚鐘」 *jp. Enji banshō*) populārs un daudzas reizes atkārtots temats Austrumāzijas reģiona glezniecībā, ko 11. gadsimtā radīja ķīniešu gleznotājs Suns Di. Kā to apliecina ķīniešu un japāņu dzeja ar šiem pašiem motīviem, japāņu budistu mūku uzraksti uz gleznām ar šo sižetu, ceļš kalnos patiesībā simbolizē ceļu uz apskaidrību²⁴. Ķīniešu dzejā stāstīts par pusaizmigušu, šaubās māktu prātu, kuru pēkšņi atmodina tempļa zvans. Budisti arī rakstīja par dvēseles līdzību ar zvana skaņu, kas turpina eksistēt arī pēc tam, kad zvans vairs nezvana²⁵.

Lietu un vēju rudens zvejnieku ciema skatā var saistīt ar skumjām par izsūtījumu²⁶. Šīs tradīcijas pirmsākumi meklējami jau pirms mūsu ēras sacerētājos darbos, piemēram, leģendā par godprātīgo valdnieku, kas noslēcinājās Sjao un Sjan upes rajonā, vai stāstā par uzticīgo padomdevēju Sunu Yu (290.–223. g. p. m. .), kuru valdnieks nenovērtēja un izsūtīja. Du Fu viņam veltīja sērīgus dzejoļus, sasaistot viņa tēlu ar rudens skatiem 「星天平分四季兮 竊獨悲此廩秋」²⁷. Du Fu, Mena Hao Žaņa un citu autoru dzeja liecina, ka Tan dinastijas laikā ar rudeni saistītā aforistiskā leksika, vientuļie zvejnieki un viņu laivas, niedrēs nolaidušās pīles, bambusa lapas lietū, vecie, grumbuļainie koku zari un citi bija pilnībā izkristalizējušies literārajos darbos un ienāca arī glezniecībā. Li Čena zemās, līdzenās upju ielejas un vēlāk 12. gadsimtā radītais deportētā ierēdņa Suna Di

sižets “Zvejnieku ciems, vakara blāzma” kļuva par simbolisku izsūtījuma atveidu glezniecībā. Arī Seššū gleznoto rudens ciematu lietū var saistīt ar šo tematu. Kā zināms no Seššū biogrāfijas, viņš nokalpoja vairāk nekā desmit gadus Šōkoku templī Kioto, kas bija valsts reliģiskais, kultūras politiskais centrs, kura mūki strādāja par Šoguna padomdevējiem valsts pārvaldē. Tad pēkšņi neizskaidrojamu iemeslu dēļ Seššū devās uz Jamaguči provinci, kur pavadīja atlikušos mūža gadus. Japāņu mākslas vēsturnieki vēl joprojām nav noskaidrojuši, vai šī negaidītā valsts politiskās un kultūras elites pamešana Seššū ir bijusi brīvprātīga vai uzspiesta. Rudens zvejnieku ciematam ir arī cita nozīme – labprātīga nošķiršanās no pasaules, lai meditētu. Arī šis temats Seššū varēja būt pievilcīgs²⁸. Ar šo melanholisko rudens skatu “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos” kontrastē dzīvespriecīgais un saulainais kalnu tirgus skats.

Šādi Seššū aptuveni 15 metrus garajā “Ainavu tīstoklī četros gadalaikos”, tēlojot dažādus sižetus ar alegorisku nozīmi un radot daudzveidīgas noskaņas, it kā izceļo cauri visam cilvēka mūžam, ietverot arī autobiogrāfiskus motīvus, pārdzīvo tā priekus un bēdas, veiksmes un neveiksmes, iekļauj to mūžīgi atkārtojošā ciklā. Gadalaiku maiņa arī savā ziņā norāda uz pasaules nepastāvību un mainīgumu, varbūt tādēļ cikla beigās Seššū ir iegleznojis apaļos iedobumus klints sienā, un tie varētu liecināt par nemainīgi pastāvošām vērtībām un viņa tieksmi pēc tām. Turklāt četri gadalaiku sakopojums simbolizē pilnību, mērķu piepildījumu. Kā jau iepriekš minēju, četri gadalaiki arī simbolizē politisko stabilitāti. Veltot šo darbu kā dāvanu savam patronam Ōči valdniekam, alegoriskā formā Seššū ir iekļāvis visus šos laba vēlējumus un, būdams dzen mūks, vienlaikus simboliskā formā ar dabas ainavu palīdzību attēlojis savus reliģiskos uzskatus par pasaules uzbūvi un būtību.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Aiz japāņu valodas vārdu transkripcijas latviešu valodā iekavās ir dots vārda pieraksts ar hieroglifiem un starptautiskā transkripcija.
- ² Svarīgākie ķīniešu valodas vārdi ir rakstīti starptautiskajā transkripcijā, aiz kuras ir ievietots vārda pieraksts hieroglifos.
- ³ Ogawa Hiromicu. Sienas gleznojumi, tajos attēlotais laiks un saskaņojums ar debess virzieniem, gleznojumi uz Iekšmongolijas autonomā reģiona kapeņu sienām un aizvirtņiem Japānas tempļos. Mākslas vēsture, 9., 55. 小川裕充「壁画における〈時間〉とその方向性—慶陵壁画と平等院屏風堂壁画」、『美術史学』、第9号、55頁。
- ⁴ Vans Vejs. Ainavu glezniecības teorija. Tālo Austrumu glezniecības teorijas krājums, 1 sēj. Kōdanša, 1979, 4. 王維、「山水訣」、東洋畫論集成(上)、講談社、1979年、4頁。
- ⁵ Muromači periods 1392.–1573. g.
- ⁶ Go Si – Z-Sun dinastijas gleznotājs un teorētiķis, 11. gs.
- ⁷ 郭熙、(北宋)、東洋畫論集成(上)、講談社、1979年、山水訓、49頁。
- ⁸ NHK Izcilu personību vēsture: Seššū, 2004, 81., NHK にんげん日本史「雪舟」、2004年、81頁。
- ⁹ Alfreda Murck. *Poetry and Painting in Song China The Subtle Art of Dissent*. Harvard University Asia Centre 2000, 85.
- ¹⁰ Mijadzaki Noriko. Ziedu-putnu, ainavu gleznu traktējums, Ķīnas ainavu glezniecības simboliskā nozīme. Kadokawa Shoten 2003, 61.–64. 宮崎法子「花鳥・山水を読み解く・中国山水画の意味」角川書店2003年、61–64頁。
- ¹¹ 蘇軾「壺中九華」、林有麟『素園石譜』、村松伸『「中華中毒」中国的空間の解剖学』、作品社、1998年、209頁から引用。
- ¹² Su Ši 蘇軾 1036–1101, Z-Sun dinastijas dzejnieks.
- ¹³ Bai Juyi 白居易 772–846, Ķīnas Tan dinastijas dzejnieks.

- ¹⁴ 村松伸『「中華中毒」中国的空間の解剖学』、作品社、1998年、211–12頁から引用。
- ¹⁵ Vairāk par šo tematu: Agnese Haijima 「雪舟絵画に見られる太湖石のモチーフとその意味—雪舟筆「四季山水図巻」を中心に—、名古屋大学大学院『言葉と文化』第9号、2008年、53–70頁。
- ¹⁶ Terese Tse Bartholomew, *Hidden Meanings in Chinese Art*, Asian Art Museum- Chong-Moon Lee Center for Asian Art and Culture, 2006.
- ¹⁷ Mijadzaki Noriko, iepriekš minētais darbs, 223. lpp.
- ¹⁸ Go Si. Mežu un strautu augstā sūtība. Tālo Austrumu glezniecības teorijas krājums, 1. sēj. Kōdanša, 1979, 50. lpp. 郭熙「林泉高致」、東洋畫論集成(上)、講談社、1979年、50頁。
- ¹⁹ Alfreda Murck, *ibid.*
- ²⁰ Šimada Šūdžirō. Dzen mūku uzraksti uz gleznām, viduslaiku glezniecības traktējums. Maiņiči Šimbunša, 1987, 39. 島田修二郎、「禅林画賛」中世水墨画を読む、毎日新聞社、1987年、394頁。Līdzīgas asociācijas skaidri parādās arī Du Fu dzejā.
江上日多雨 江上に日々雨多く
蕭蕭荆楚秋 荆楚の秋は蕭蕭たり
高風下木葉 高風は木々の葉を落とし
永夜攬貂裘 永き夜貂裘に身をつつむ
Du Fu. *Virs Upes*. Du Fu dzejas izlase. Pekina, 1985. 杜甫「江上」、仇兆鰲、杜詩詳註1703年、再出版：北京、中華書局、1985年、15、1328–29頁。
- ²¹ Alfreda Murck, *ibid.*
- ²² Alfreda Murck, *ibid.*
- ²³ 李白「白雲歌」。筆者不詳「青山白雲図」（1420年以前）の「白雲」の意味については、島田修二郎『「禅林画賛」中世水墨画を読む』、毎日新聞社、1987年、192頁、を参照。Li Bai dzejolis “Balto mākoņu dziema” uzrakstīts uz nezināma japāņu autora gleznas, kas datējama ne vēlāk kā 1420. g., komentāri par šo uzrakstu atrodami iepriekš citētajā Šimadas Šūdžirō grāmatā “Dzen mūku uzraksti uz gleznām, viduslaiku glezniecības traktējums”, 192.
- ²⁴ Vairāk par šo tematu: Agnese Haijima 「雪舟筆「四季山水図巻」に見られる宗教的世界—「煙寺晚鐘」の場面を中心に—、意匠学会、『デザイン理論』、2007年、十月。
- ²⁵ A. Murck, *ibid.*, 111.
- ²⁶ A. Murck, *ibid.*, 8.
- ²⁷ David Hawkes. *Songs of the South: An Anthology of Ancient Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Penguin, 1995, p. 92–94.
- ²⁸ Vairāk par šo tematu: Agnese Haijima 「雪舟『山水長巻』における定型と逸脱—漁師、漁村、舟の場面を中心に—」、名古屋大学大学院『言葉と文化』第8号、2007年、1—20頁。

Summary

The depiction of four seasons, weather and day time in Far Eastern painting has long traditions. Author analyzes them while focusing on outstanding Japanese painter, zen Buddhist monk's Sesshu's (1420–1506) approximately 15 meters long masterpiece “Landscape Scroll of the Four Seasons” (1486, Mouri museum collection). The picture was painted after Sesshu's return from China, where he could learn directly from Chinese painters. In this work he follows Chinese painting traditions that have old and rich philosophical basis. Meanwhile he sets himself free for experiment and expression of personal preferences. The painting is analyzed from iconological point of view, the field that is rather undeveloped in Japan and therefore provides the author the possibilities to present new data and ideas in the field of un-iconic representation of religious ideas in far Eastern ink painting, symbolic meaning of separate motifs and new approach in the evaluation of Sesshu's and Muromachi ink painting.

Keywords: *ink painting, buddhism, four seasons, religious symbolism, Sesshu.*

**Starptautiskā Krišnas apziņas biedrība:
jautājums par Bengālijas vaišnavisma recepciju Rietumos**
*The International Society for Krishna Consciousness:
the Question about Reception of Bengalian Vaishnavism
in the West*

Elizabete Taivāne

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
Raiņa bulv. 19, Rīgā, LV-1050
E-pasts: elizabetetaivane@hotmail.com

Globālais hinduisms ir daudzveidīgs. Parasti hinduisms, pielāgojoties Rietumu patērētājiem, daudzējādā ziņā transformējas. Starptautiskā Krišnas apziņas biedrība ir viena no populārākajām Rietumu hinduisma kustībām, kaut arī tās dibinātājs nebija gatavs uz kompromisiem ar Rietumu reliģiozitāti. Raksts atbild uz jautājumu, kādēļ Krišnas apziņas biedrība, kas sakņojas Čaitanjas vaišnavisma tradīcijā, kura ir piedzīvojusi ļoti nenozīmīgas izmaiņas mācībā un reliģiskajā praksē, tomēr ir kļuvusi populāra eiropiešu vidū. Tas ir iespējams tāpēc, ka vaišnavisma teoloģiskā sistēma ir tuva kristietībai un līdz ar to ir atpazīstama rietumniekiem, kā arī tāpēc, ka Čaitanjas vaišnavismā notiek mūsdienās pieprasītā abstrakto teoloģisko kategoriju antropoloģizācija.

Atslēgvārdi: Starptautiskā Krišnas apziņas biedrība, globālais hinduisms.

Svāmi A. Č. Bhaktivedanta Prabhupāda un Tomass Mertons bija laikabiedri. Pirmais ir Starptautiskās Krišnas apziņas biedrības dibinātājs, otrais – Romas katoļu mūks un teologs, kurš piedalījās Prabhupādas tulkotās Bhagavadgītas izdošanā.¹ Svāmi A. Č. Bhaktivedanta ieradās Amerikā 60. gados, kad Rietumu civilizācijas pārstāvji sāka skaidri apzināties Rietumu garīgās tradīcijas krīzi.² Tomass Mertons, dedzīgs kristietis un Austrumu gudrības cienītājs, pirmajā Prabhupādas tulkotās Gītas izdevumā rakstīja, ka Rietumu kultūra ir garīgā ziņā bankrotējusi un kļuvusi destruktīva, jo tai trūkstot “autentiskās metafiziskās apziņas dziļuma”. Mertons

¹ Diemžēl Mertona rakstītais neparādījās turpmākos Bhagavadgītas izdevumos. Eric J. Sharpe. *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavad Gītā: a bicentenary survey*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1985, 143.

² Prabhupādas liktenīgais brauciens uz ASV ir saistīts ar zināmu reliģiskās tradīcijas krīzi, ko piedzīvoja tālaika Indija. Svāmi sadūrās ar neatkarību ieguvušās Indijas līderu un institūciju vienaldzību reliģijas jautājumos. Kenneth Russell Valpey. *Attending Krishna's Image: Caitanya Vaishnava mūrti-sevā as devotional truth*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, 108. Braucot uz Ameriku, Prabhupāda cerēja, ka viņš ne tikai veicinās Krišnas tradīcijas popularitāti visā pasaulē, bet atdzīvinās panīkušo reliģisko garu sekularizētajā Indijā. Tamal Krishna Goswami and Ravi M. Gupta. *Krishna and Culture: What Happens When the Lord of Vrindavana Moves to New York City*. In: *Gurus in America*. Ed. Thomas A. Forsthoefel and Cynthia Ann Humes. New York: State University of New York Press, 2005, 82.

uzskatīja Krišnas apziņas biedrības pārstāvēto tradīciju par pretindi Rietumu tendencei pasludināt mūsu individuālo *es* par pēdējo un augstāko autoritāti.³

Līdzīgi viens no dziļu psiholoģijas dibinātājiem Karls Gustavs Jungs un pazīstamais reliģiju vēsturnieks Mirča Eliade bija pārliecināti, ka ir iespējams apkarot garīgo krīzi, kas ir piemēklējusi Rietumu civilizāciju. Jungs uzskatīja, ka situācija ir labojama tikai tad, ja Rietumi pievērsīsies Austrumiem un tādā veidā atjaunos saikni starp simbolisko un arhetipisko, bet Eliade domāja, ka mūsdienu Rietumu kultūras pārstāvim ir pietiekami izmantot arhaisko civilizāciju garīgo potenciālu. Savukārt jezuītu teologs A. Pjeris (*A. Pieris*), apspriežot Austrumu reliģisko tradīciju popularitāti Eiropā, atzīmē, ka Rietumu dziļajai psiholoģiskajai nepieciešamībai pēc Austrumu instinkta atjaunošanas piemīt masveidīgas sociālās ritualizācijas raksturs.⁴

Austrumu garīgā mantojuma lietošana ir tikai viena no iespējām labot reliģisko situāciju Eiropā. Prominentais katoļu teologs Karls Rāners, kurš iedvesmoja Vatikāna II koncilu, uzskatīja, ka kristīgā teoloģija ir jāatdzīvina, antropoloģizējot klasiskās teoloģijas pamatnostādnes. *Antropoloģiskais pagrieziens* līdzētu tuvināt reliģiju cilvēkam un padarīt kristīgās idejas par atkal atpazīstamām un aktuālām katram ticīgajam.⁵

Tā vai citādi cilvēks ir reliģiska būtne (*homo religiosus*), kas ir apveltīta ar neiznīcināmu *reliģisko a priori* jeb reliģisko instinktu. Ja tradicionālā reliģiskā simbolika ir novecojusi un nav vairs atpazīstama, reliģiskais instinkts meklē jaunu gultni izpausmei un pašrealizācijai. Viena no tādām gultnēm ir Bengālijas vaišnavisms, kas, mūsdienu, perfekti atbilst abstrakto teoloģisko patiesību antropoloģizācijas prasībām. Mūsdienās Rietumu kultūras pārstāvji, kas viena vai otra iemesla dēļ ir atrauti no vietējās reliģiskās tradīcijas, neapzināti paliek judeokristīgā mantojuma nesēji. Pat ja viņi neuzskata sevi par kristiešiem, viņi veido dzīvi saskaņā ar kristīgās ētikas pamatprincipiem un saglabā kristietības dāvāto pasaules skatījumu. Ja tādi Rietumu civilizācijas pārstāvji meklē reliģiskā instinkta realizācijas iespējas, viņi bieži vien ir orientēti uz reliģiskām kustībām, kas ir eksotiskas un vienlaikus pauž viegli atpazīstamas reliģiskās idejas. Vecās ierastās reliģiskās pamatkategorijas tiek ietērtas jaunā simbolu veidolā. Ir ļoti svarīgi tas, ka, izņemot atpazīstamību, Čaitanjas vaišnavisma reliģiozitāte sniedz kāroto emocionālo lādiņu tiem kristiešiem, kuri nespēja to gūt savās katoļu, pareizticīgo vai protestantu draudzēs.⁶

Ēriks Šārps (*E. Sharpe*) atzīst, ka 20. gs. 60.–70. gados Krišnas apziņas biedrība ir atstājusi uz Rietumu pasauli daudz spilgtāku iespaidu nekā citas neohinduisma

³ *The Bhagavad Gita As It Is: with introduction, translation and authorized purport* by A. C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness. New York, 1968, 18–22. Pēc Eric J. Sharpe. *The Universal Gītā*, 143.

⁴ Aloysius Pieris, S. J. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Mariknoll, New York: Orbis Books, 1990, 8.

⁵ Михаэль Кунцлер. *Литургия Церкви*. Москва: Христианская Россия, 1995, 16.

⁶ Neapšaubāmi, divi reliģiskās krīzes pavadoņi ir fundamentālisms un piētisms. Deniss Levertovs uzskatīja, ka Bengālijas vaišnavisms spēlē alternatīvā fundamentālisma lomu. Bībeli šeit nomaina pret Gītu, ko tāpat kā Bībeli kristīgā fundamentālisma gadījumā uzskata par pilnīgi inspirētiem Svētajiem Rakstiem. Denise Levertov in *The Bhagavad Gita As It Is: with introduction, translation and authorized purport* by A. C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness. New York, 1968, 16 f. Pēc Eric J. Sharpe. *The Universal Gītā*, 145.

kustības, kaut arī tās dibinātājs Bhaktivedanta Prabhupāda nemaz nebija noskaņots uz jebkādiem kompromisiem ar Rietumu kultūru un domāšanu.⁷ Acīmredzot kompromisi ir bieži vien saistīti ar kaut kā būtiska pazaudēšanu Eliades arhetipu nozīmē. Lai izpatiktu Rietumu patērētājiem un iegūtu pēc iespējas vairāk piekritēju, hinduisma kustības Eiropā un Amerikā pārtop par kailu metodoloģiju (kā tas ir noticis ar jogu), kas ir domāta pasaulīgo labumu iegūšanai, un zaudē reliģiskās prakses soterioloģisko motivāciju.

Krišnas apziņas biedrības bezkompromisa raksturs ir saistīts ne tikai ar vaišnavisma teoloģisko, un it īpaši soterioloģisko, ideju akcentēšanu, bet arī ar dzelzs disciplīnu. Nav noslēpums, ka mūsdienās, t. i., 21. gs. sākumā, islāms, kas ir kļuvis par populārāko reliģisko sistēmu Rietumu pasaulē, ir saistīts ar ne mazāk stingru reliģisko disciplīnu. Iespējams, tieši tas ir viens no faktoriem, kas pievelk hedonisma pārsātinātā rietumnieka sirdi.

Šī pētījuma uzdevums ir atbildēt uz vairākiem jautājumiem. Pirmais jautājums ir, kādēļ Bengālijas vaišnavisms, atnācis uz Rietumiem Starptautiskās Krišnas apziņas biedrības veidolā, ir piedzīvojis tik maz izmaiņu gan mācības, gan reliģiskās prakses jomā, bet saglabājis savu popularitāti. Kādā veidā kustībā ir iespējama pazīstamo teoloģisko pamatkategoriju antropoloģizācija? Un, visbeidzot, kas ir tie mācības un sociālās struktūras elementi, kuri tomēr piedzīvo transformāciju?

Sāksim ar to, ka Bengālijas vaišnavisms ir tikpat lielā mērā monoteistiskā tradīcija, cik tradicionālā kristietība. Krišnas apziņas biedrības monoteisms ir akcentēts visos kustības dibinātāja un viņa sekotāju izdotajos tekstos, sākot ar Bhagavadgītu. Gītas 9. nodaļā ir apliecināta Dieva Radītāja realitāte. Dievs ir vienlaikus transcendants un imanents, dāvā esošajam eksistenci, t. i., radītājā pasaulē ir klātesošs un tajā paša laikā pārāks par visu. Gīta vēstī, ka Krišna vērsās pie Ardžunas ar šādiem vārdiem: “Savā neizpaustajā veidolā Es caurstrāvoju Visumu. Visas dzīvās būtnes ir Manī, bet Es neesmu tajās. Un tomēr viss radītais neatrodas Manī. Raugi Manu mistisko varenību! Kaut arī Es uzturu visas dzīvās būtnes un esmu visur, Es neesmu daļa no kosmiskās izpausmes, jo Es pats esmu radītā pirmavots.” (*Bhagavad-gīta kāda tā ir*, 9. nod., 4.–5.)⁸

Monoteisma ideju apstiprina vīzija, ko Krišna parādījis Ardžunam. Vizionārs, uzrunājot Kungu, komentē to tādā veidā:

“Dārgais Kungs Krišna, Es redzu Tavā ķermenī sanākušus visus padievis un dažādas citas dzīvās būtnes. Es redzu Brahmū, kas sēž lotosa ziedā, Kungu Šivu, visus gudros un dievišķās čūskas. Visuma Kungs, Visuma veidols! Es Tavā ķermenī redzu neskaitāmas rokas, vēderus, muts un acis, kas ir visur, un tām nav gala. Es Tev neredzu beigu, vidus un sākuma. Uz Tavu veidolu ir grūti skatīties, jo tas ir ārkārtīgi spožs un spilgts – kā liesmojoša uguns, kā neizmērojamais Saules starojums. Tomēr es redzu šo mirdzošo veidolu visur, rotātu visdažādākajiem kroņiem, vālēm un diskkiem.

⁷ Eric J. Sharpe. *The Universal Gītā*, 146–147.

⁸ A. Č. Bhaktivēdānta Svāmī Prabhupāda. *Bhagavad-gīta kāda tā ir ar sākotnējo sanskrita tekstu, transliterāciju, vārdiskajiem tulkojumiem, pantu tulkojumiem un sīkiem skaidrojumiem* [tiešsaiste]. Pieejams: www.gauranga.lv/gita/

Tu esi augstākais sākotnējais mērķis. Tu esi pats šī Visuma pamats. Tu esi nezūdošs, Tu esi visvecākais. Tu esi mūžīgās reliģijas uzturētājs, Dieva Personība. Tev nav ne sākuma, ne vidus, ne gala. Tavai godībai nav robežu. Tev ir neskaitāmas rokas; Saule un Mēness ir Tavas acis. Es redzu, kā no Tavas mutes nāk liesmojoša uguns, kas ar savu starojumu dedzina visu Visumu.” (*Bhagavad-gīta kāda tā ir*, 11. nod., 15.–19.)⁹

Ja neņem vērā vaišnavismam raksturīgo mitoloģisko kontekstu, var droši teikt, ka Ardžunas sniegtā liecība par Dievu un viņa vietu Visumā ir gluži saprotama kristietim. Kungs ir *alfa* un *omega*, sākums un gals. Tanī pašā laikā viņš ir bez sākuma un gala, pasaules gaisma, esošā mērķis. Lai gan indiešu pasaules skatījums kopumā ir raksturojams kā monisms, Bhagavadgītā to var tikai nojaust.

Vaišnavisma piekritēji saista monismu ar tā saukto *mājāvādu*, kas ir Advaita vedāntas mācība par bezpersonisko *Brahmanu* (Skt. *brahma(n)*), visa esošā pirmavotu, un fenomeniem, kas, kaut arī ir cēlušies no *Brahmana*, ir iluzori. *Mājāvādu* Bhaktivedanta Prabhupāda nikni nosodīja, saukdam skolā piekritējus par tādiem, kas ir saindēti un aizmirsuši dzīvās būtnes īsteno stāvokli. Par lielāko *mājāvādas* kļūdu Prabhupāda uzskata priekšstatu par to, ka Dievišķā Persona jeb Kungs Krišna, kā arī Viņa *avatāras* jeb inkarnācijas ir radušās no *mājā* jeb materiālās enerģijas.¹⁰ Līdz ar to Čaitanjas mācība par Dievu ir daudz tuvāka kristīgajai teoloģijai nekā Advaitas filozofija.

Kungs Krišna ir pārāks par radīto pasauli, cilvēks nav spējīgs viņu iepazīt. Un tomēr būtu grūti nepamanīt, ka blakus tradicionālās kristietības līdzsvaram starp Dieva transcendences un imanences, apofātiskā un katafātiskā kategorijām Čaitanjas vaišnavismā ir neapšaubāma nosliece imanences un katafātisma virzienā.

Apofātisko jeb negatīvo Dieva modu sauc par *Brahmanu*, bet katafātisko jeb pozitīvo – par Bhagavānu (Kungu). *Brahmans* ir vienots, t. i., nedalāms sevī. Viņā enerģijas vēl nav manifestējušās, tās ir potenciālas. Tādēļ *Brahmans* ir nepilnīgs, kamēr Bhagavāns pārstāv Dieva pilnības izpausmi visā krāšņumā. Vaišnavas it kā antropoloģizē dievišķā kategoriju, apgalvojot, ka *Brahmans* ir tikai pirmā dievatziņas pakāpe, kamēr Bhagavāns ir perfekta Dieva pazīšanas fāze.¹¹ Ir neapšaubāma Čaitanjas vaišnavu pozitīvā attieksme pret pasauli kā Dieva radītu no Dieva enerģijām. Šeit ir skaidra paralēle ar pozitīvi kristīgo pasaules skatījumu.

⁹ Mazāk pazīstama Visuma vīzija ir aprakstīta Prabhupādas komentārā Bhāgavata purānas 10. dziedājumam, 8. Saskaņā ar to Krišnas māte Jašoda ieraudzīja Visumu, ieskatoties savam bērnam mutē. Viņa esot ieraudzījusi izplatījumu, kalnus, okeānus, protoelementus, kas veido esošās materiālās lietas, visas pasaules un dzīvās būtnes, mūžību, materiālo un garīgo dabu, arziņu, kā arī sevi rašu. (Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. *Источник вечного наслаждения: Краткое изложение Песни десятой Шримад-Бхагаватам* (Москва-Ленинград-Калькутта-Бомбей-Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1995), с. 69.)

¹⁰ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. *Kunga Čaitanyas mācība: Patiesas garīgās dzīves apraksts*. The Bhaktivedanta Book Trust, 1992, 149., 152.

Prabhupāda ir uzsvēris *mājā* idejas mikrokosmisko aspektu, bet ir noliedzis makrokosmisko modu. Saskaņā ar Advaita vedāntu *mājā* jeb kosmiskās ilūzijas ekvivalents mikrokosmosa (atsevišķas dzīvās būtnes) līmenī ir *avidjā* jeb nezināšana. Čaitanjas vaišnavismā pasaule ir uzskatāma par reālu. Iluzora ir tikai nezināšanas radītā cilvēka pieķeršanās materiālām lietām.

¹¹ С. В. Ватман. *Бенгальский вайшнавизм*. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2005, 184–185.

Savukārt skats uz Bhagavānu caur antropoloģisko prizmu ir Karla Rānera ierosinātā antropoloģiskā pagrieziena veids. Tas padara Krišnas apziņas biedrības mācību par īpaši pievilcīgu eiropietim, kas alkst pēc garīguma un tuvām attiecībām ar Dievu.

Saskaņā ar Bengālijas vaišnavismu Dieva būtība, kas ir pārāka par jebkādu būtību¹², ir apveltīta ar kvalitātēm. Kristīgajai teoloģijai tas nav raksturīgi. Saskaņā ar kristīgo doktrīnu Dieva būtība ir apofātiska, t. i., prātam neizzināma, tādēļ tā nav apveltīta ar īpašībām. Dieva būtība Bengālijas vaišnavismā, tieši pretēji, ir triju Dieva iekšējās jeb *substanciālās enerģijas* kvalitāšu īpašniece. Tās ir *sat* (esamība), *cit* (apziņa) un *ānanda* (svētlaieme).¹³ Kristietim Dieva neradītās enerģijas ir Viņa izpausme, nevis Viņa būtība, bet vaišnavām enerģijas ir ievietotas Dieva būtības¹⁴ iekšienē, turklāt tās ir cilvēkam izprotamas, ja nu tās ir ieguvušas apzīmējumu (*sat*, *cit*, *ānanda*). Teoloģiski spriežot, var secināt, ka Bengālijas vaišnavismam ir nosliece uz imanenci jeb dievišķā “piezemēšanu” un antropoloģizēšanu.

Šajā sakarā būtu vietā pieminēt bhaktu (t. i., “uzticīgo”) bieži cildināto *līlā* ideju. Ja formulē to pavisam vienkārši, tā ir Dieva spēle. Šo Rietumu reliģiskajai domāšanai neierasto pamatkategoriju izmanto dažādos kontekstos. Piemēram, Bhagavāns radīja un turpina radīt pasauli bez kāda nolūka, jo Dievs ir pilnīgs. Dievam nav vajadzīga pasaule. Tās radīšana ir vienkārši spēle.¹⁵ *Līlā* figurē arī tad, kad runa ir par Krišnas un viņa mīļotās *gopī* (ganu meitas) Rādhārānī deju, kā arī viņu intīmajām attiecībām. Arī tā ir Dieva spēle.

Līlā apzīmējumu lieto, kad grib raksturot kāda svētā neizprotamus darbus. Krišnas apziņas biedrības adepti paskaidro, ka *līlā* ir tie Dieva un viņa iemīļoto darbi, kurus mēs nevaram izprast un pamatot. Tie mums var šķist neētiski, bet patiesībā mēs vienkārši piederam citam, materiālajam, *karmas* aptumšotajam izpratnes līmenim. Mūsu redzējums ir izkropļots. Acīmredzot *līlā*, šie mīlestības neprātā pastrādātie Dieva un viņa kalpu darbi, ir piezemēta dievišķās transcendences forma. Kristietis norobežojas no transcendences tik tālu, ka nebilst par to ne vārda, bet vaišnavismā transcendence ir piezemēta tik tālu, ka nokļūst cilvēciskās saskarsmes plaknē. Tādā veidā dievišķā kategorija vaišnavismā atrodas cilvēka redzeslokā, kas ir vēl viens arguments par labu popularitātei Eiropā.

Līlā tēmai ir vēl dažas šķautnes. Acīmredzot *līlā* ideja ir kādā ziņā radniecīga tantrisma ētikas principiem, kas, savukārt, ir krasā pretrunā ar jūdaisma un kristietības uzvedības standartu. Par pozitīvi vērtējamu darbu ir uzskatāma pat slepkavība un izvarošana, ja mērķis ir attaisnojams. Piemēram, ja ir noslepkavots cilvēks, kurš turpmāk noteikti nogalinātu daudz cilvēku, tas ir labs darbs. Ja meiteni izvaro kāds apskaidrotais *lama*, lai no viņas piedzimtu *bodhisattva*, tas arī ir pozitīvi vērtējams darbs. Labā un ļaunā kategorijas tantrismā un vaišnavismā nemēdz absolutizēt. Augstākā realitāte ir pāri labajam un ļaunajam, tādēļ ētiskās uzvedības noteikumi ir pārejoši. Bet kas tad nav pārejošs? Tā ir mūžīgā Dieva

¹² Tādā veidā par dievišķo būtību ir atsaucies Gregors Palamass Triādēs III, 1, 29. Sk. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолствующих*. Пер. В. Вениаминов. Москва: Канон, 1995, 292.

¹³ С. В. Ватман. *Бенгальский вайшнавизм*, 193.

¹⁴ Aristoteļa jēdzienu *būtība* var lietot tikai nosacīti, jo indiešu filosofijā nav tam atbilstoša ekvivalenta.

¹⁵ С. В. Ватман. *Бенгальский вайшнавизм*, 190–191.

spēle. Ētiskās uzvedības kodekss uzliek zināmu pienākumu nezagt, neslepkavot un nepārkāpt laulību. Mūsdienu eiropietim šādi ierobežojumi nav pa prātam. Tādēļ dievišķās spēles ideja, kas neitralizē grēka negatīvo vērtējumu, rietumniekam ir daudz patīkamāka.¹⁶

Otrais svarīgais tantrisma mācības elements, kas atšķir tantrismu no kristietības, ir intīmās attiecības starp dzimumiem kā atbrīvošanas līdzeklis. Vaišnavismā dzimumattiecības netiek uzskatītas par atbrīvošanas līdzekli, tādēļ šeit var runāt tikai par daļēju idejas radniecību. Dievišķais pāris jeb Krišna un Rādhārānī nepārtraukti mīlējas, un tā ir Dieva spēle. Kaut arī ir iespējams vilkt paralēles starp vaišnavisma *līlā* un Augstajā dziesmā aprakstīto līgavaiņa un līgavas, resp., Kristus un Baznīcas, Kristus un dvēseles, attiecībām, ir jāpamana arī atšķirība. Augstajā dziesmā aprakstītās erotiskās jūtas ir Dieva un cilvēka mīlestības simbols, kamēr Krišnas un Rādhās sakari ir jāizprot burtiski. Atšķirība starp Krišnas un Rādhās seksuālajām attiecībām un vienkāršu cilvēku tuvību ir tikpat liela kā starp sakrālo un profāno. Krišnas un Rādhās attiecības ir brīvas no materiālā un līdz ar to karmiskā jūga, tādēļ tās ir absolūti šķīstas.¹⁷ *Prema* un *kāma*, dievišķā mīla un pasaulīgā mīlestība ir diametrāli pretējas, kaut arī vizuāli līdzīgas parādības. *Prema* ir pirmatnējais tēls, bet *kāma* ir tās izkropļotais un netīrais atspulgs.

Pie Krišnas un Rādhās, kā arī *premas* tēmas būs jāatgriežas vēl vienu reizi, kamēr *līlā* un tās antipoda, t. i., judeokristīgās ētikas, tēma jāturpina. Kā jau ir teikts, *līlā* ideja Rietumu hinduisma kontekstā aizstāj Rietumu mentalitātei ierasto ētiku. Tas padara reliģiju vieglāk panesamu. Kristietība ar Dieva Tiesneša, pēcnāves tiesas un pēdējās tiesas idejām ir kļuvusi modernajam cilvēkam par pārāk smagu nastu. Jaunais laikmets (*New Age*) aizstāj priekšstatu par Dievu ar paplašinātās apziņas¹⁸ ideju un tādā veidā pilnīgi anulē tiesas ideju tiesas instances neesamības dēļ, bet Krišnas apziņas biedrības nostāja pret dievišķo ir daudz saudzīgāka. Visa esošā pirmavots ir Bhagavāns, bet Viņš nevienam netiesā. Spēle jeb Dieva transcendence neparedz tiesu kā reāli notiekošu epizodi. Cilvēku tiesā viņa paša nezināšana un tās radītā karma¹⁹, kamēr Dievs mīl spēlējoties.

Vaišnavisms un hinduisms ir reliģija, kas daudzējādā ziņā ir atrauta no vēstures šausmām²⁰. Kaut arī vaišnavismā pasaule ir reāla, tā ir pārejoša, mainīga un it kā nodalīta no sakrālā jomas. Vēsturiskajam notikumam nav nekādas jēgas, jo laiks ir ciklisks. Pastāvīga ir dievišķās *līlā* realitāte. Adepta mērķis ir atraisīties no

¹⁶ To, ka judeokristīgo ētiku aizstāj *līlā* princips, traši atzīmēja Boriss Knorre. Sk. Борис Кнорре. Индуизм: от глобалистской адаптации – к альтернативному глобалистскому проекту. *Русский Архипелаг: сетевой проект "Русского мира"* [tiešsaiste]. Pieejams: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/hinduism/>

¹⁷ *Ibid.*, 254–255.

¹⁸ Adepta apziņa paplašinās, nezaudējot individualitāti. Šeit var runāt par *ego* izvērsumu, nevis *ego* transcendēšanu un iznīcināšanu, kā tas ir klasiskajā Advaita vedāntā.

¹⁹ Saprast šo ideju var palīdzēt Buddhas mācība. Viņš uzskatīja, ka cilvēks eksistē un cieš vienīgi savas nezināšanas dēļ. *Brahmans* nav vajadzīgs, lai pagrieztu *samsāras* ratu. Ja *nirvānas* pasaule pastāv, tai nav nekāda sakara ar šīs pasaules bēdām.

²⁰ Kā vēstures šausmas judeokristietības vēsturisko kontekstu ir raksturojis Mīrča Eliade. Viņš uzskatīja, ka ir reliģijas, kas aizved no profānā sakrālā valstībā, bet ir arī tādas (jūdaisms, kristietība), kas pilnīgi ieslīgst profānajā, absolutizējot Dieva atklāsmi vēsturē. (Sk. Eliades *Mītu par mūžīgo atgriešanos*.)

materiālā, t. i., profānā, un nokļūt ar jutekļiem netveramajā dievišķās mīlestības pasaulē. Šāda pasaules skatījuma kontekstā Kristus krusta traģika kļūst absolūti nesaprotama. Dieva ciešanas un upuris var būt aktuāls tikai tad, kad vēsture tiek absolutizēta, kad laiks ir lineārs un Dieva atklāsmē un upuris ir unikāls notikums. Dievs var ciest, ja Viņš patiesi piedalās vēsturē, t. i., profānajā, ja Dievs kļūst patiesi cilvēks.

Hinduismā ciešanas pieder vienīgi šai samaitātajai pasaulei. Dievišķajai realitātei ar tām nav nekāda sakara, jo sakrālajā valstībā reāla ir vienīgi *ānanda* – svētlaime. Dievs nevar ciest, jo divas pasaules, dievišķā un karmiskā, nevar sajaukties, kā tas notiek kristietībā caur dievišķās un cilvēciskās dabas savienošanos Kristū. Klausoties Krišnas apziņas biedrības popularizēto mūziku, var labi izjust, cik tālā aizved klausītāju no vēsturiskās realitātes un ievēd apreibinošās dievišķās mīlas “butaforijā”, kur nav un nevar būt vieta kristīgās reliģijas brutālo ciešanu patiesumam.

Nav arī noslēpums, ka mūsdienu kristiešiem, it īpaši protestantiem, nav aktuāli pārdomāt Kristus ciešanas. Krusta ceļš un tam līdzīgas prakses ir bieži uzskatāmas par Romas katoļu praktizētajām galējībām, ja ne fanātisma izpausmi. Aiziešana no ciešanu un nāves tematikas, kas ir tipiska mūsdienu Eiropai un Amerikai, ir mūsu laikmeta gars. Tāpēc dievišķās spēles ideja iederas tagadējā Rietumu domāšanā daudz labāk nekā apnikušās tradicionālās kristietības idejas.

Nedrīkst aizmirst, ka pēcnāves tiesas ideja ir tieši saistīta ar pirmdzimtā grēka ideju, no kuras eiropietis cenšas tikt vaļā par katru cenu. Eiropiešu domāšanai ir raksturīgs antropocentrisms, kurš apgaismības laikmetā, atbrīvojoties no reliģiskā konteksta, sāk slavināt cilvēku kā neatkarīgu un perfektu būtni, kurai viss ir pa spēkam. Kaut arī divi pasaules kari lika vilties cilvēka spējās, tieksme pēc cilvēka cildināšanas nerod mieru rietumnieku prātos.

Mūsdienu eiropietis meklē tādu reliģiju, kas neatgādinātu viņam par viņa samaitātību un nepilnīgumu. Viņš kāro pēc tādas ideju sistēmas, kas cilvēku padarītu par perfektu būtni. Indiešu izcelsmes jaunās reliģiskās kustības piedāvā samērā vienkāršas metodes, kas palīdzot atbrīvot potenciālos, cilvēka apziņas dziļēs mītošos spēkus un sasniegt pilnību.²¹ Un, kaut arī Čaitanjas vaišnavisms nepiedāvā vieglu ceļu uz pilnību, tas, atšķirībā no kristietības, neizmanto pirmdzimtā grēka ideju.

Un tomēr neviens, tai skaitā arī Rietumu vaišnava, nav brīvs no karmiskā jūga. Kristietis atbrīvojas no pirmdzimtā grēka kristībā, bet vaišnava panāk pāpā jeb personiski pastrādātā grēka neitralizāciju, piedaloties iniciācijā.²² Kā atzīmē reliģiju pētniece Kima Nota (*Kim Knott*), iniciācija nav iespējama bez *guru*. Iniciācijas laikā, kas vizuāli izskatās kā jauna vārda un lūgšanu kreļļu piešķiršana, mācekļi tiek piesaistīti savam guru ar neredzamām saitēm uz visu mūžu. Skolotājs arī ir tas, kas uzņemas un deldē mācekļa grēku.²³

²¹ Eric J. Sharpe. *The Universal Gītā*, 137.

²² Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaišnava mūrti sevā as devotional truth*, 36.

²³ Kim Knott. *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement*. Wellingborough: Northamptonshire: The Aquarian Press, 1986, 66.

Kristietībā Pestītājs cieš uz krusta par cilvēces grēkiem. Vaišnavismā skolotājs cieš par saviem mācekļiem. Vienā no intervijām Prabhupāda ir teicis:

“Jā, Krišna saka: “Es atbrīvošu tevi no visām grēka sekām. Nebaidies.” Tas nozīmē, ka Krišna ir tik varens, ka var vienā mirklī paņemt nost grēkus no visām dzīvām būtnēm un padarīt viņus par taisnīgajiem. Bet, kad dzīvā būtne rīkojas Krišnas vārdā, viņš ir atbildīgs par savu mācekļu grēkiem. Tādēļ būt skolotājam ir grūts uzdevums. Saprotat? Viņam ir jānorij visa inde. Tādēļ reizēm – guru taču nav Krišna – viņam mēdz būt grūtības. Tādēļ Čaitanja Mahāprabhu brīdināja: “Neņemiet daudz *šišju* jeb mācekļu.” Bet, lai sludinātu, lai sludināšana pieaug, mums ir jāpieņem daudz mācekļu, pat ja mēs paši ciešam. Tas ir fakts. Uz garīgo skolotāju gulstas atbildība par visiem viņa mācekļu grēkiem. Tādēļ pieņemt daudz mācekļu ir riskanti, ja jūs neesat spējīgs “uzsūkt” visus viņu grēkus.”²⁴

Tā grēka atpirkšana ciešanu veidolā tiek pilnībā noņemta no Dieva pleciem un uzlikta uz pašu grēcinieku un iniciācijas gadījumā uz skolotāja pleciem. Diemžēl *vaišnavas* neuzskata Kristu nedz par vienlīdzīgu Krišnam, nedz par Viņa inkarnāciju. Kristus šeit ir tikai cilvēciska būtne un skolotājs. Krustā sišana ir īpatnējs veids, kā Viņš cieta par sava ganāmpulka nedarbiem. Jautājums par to, vai Kristus ir cietis par visu cilvēci vai tikai par kristiešiem, šķiet, paliek atklāts.²⁵

Par grēku un grēka deldēšanu var izdarīt šādu secinājumu: kļūstot par *vaišnavu*, rietumnieks ir nevis zaudētājs, bet gan ieguvējs. Atbrīvojies no samaitātās būtnes statusa, viņš uzkrāj personīgi pastrādāto grēku uz skolotāja pleciem. Kristus kā Dieva Jēra jeb pasaules grēku nesēja vietā stājas *guru*. Starptautiskās Krišnas apziņas biedrības locekļi īpaši godina Prabhupādu (1. un 2. att.) un citus skolotājus, kas aizstāj Kristus pielūgšanu kristietībā. Kristietībā Kristus apvieno transcendentā Dieva un Atpircēja lomu, bet Krišnas apziņas biedrības locekļu ieskatos tās ir viena no otras nodalītas. Krišna pārstāv pārpasaulīgo dievišķo realitāti, bet skolotājs deldē grēkus.

Atgriežoties pie *līlā* tēmas, jāatzīmē vēl viens problēmas aspekts. Kaut arī šai mirklī esam konstatējuši reliģisko ideju sakrītību kristietībā un Čaitanjas vaišnavismā, kā arī svešo hinduisma ideju vieglu pielāgošanos Rietumu reliģiski pragmatiskajām prasībām, Austrumu reliģisko pamatnostādņu un Rietumu reliģiskās apziņas pārklāšanās ne vienmēr notiek bez pārpratumiem. Runa ir par seksuālām perversijām, kas notika Krišnas apziņas biedrībā Krievijā.²⁶ Skandalozs stāsts par Krišnas uzticīgajiem, kas seksuāli izmantoja nevainīgas meitenes un pat bērnus, ir krimināls pārkāpums. Taču tam ir arī teoloģisks skaidrojums.

Kā jau minēts, dievišķā spēle jeb *līlā* var izpausties dažādi. Bieži to lieto Krišnas un Rādhas intīmo attiecību kontekstā. Dievišķo erotisko attiecību raksturs ir

²⁴ *Совершенные вопросы и совершенные ответы: Беседы Его Божественной Милости А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады и Боба Козна, сотрудника Корпуса Мира в Индии* (Бхактиведанта Бук Траст, 1991), с. 62.

²⁵ Prabhupāda ir apgalvojis, ka Kristus ir uzņēmis visu cilvēku grēkus (*Совершенные вопросы и совершенные ответы*, 62–63), kamēr kāds Rīgas Krišnas apziņas biedrības pārstāvis lekcijas un privātas sarunas laikā ir uzsvēris, ka Kristus ir cietis tikai par saviem mācekļiem. (Lekcija un intervija ar Vradžavasi 2008. g. 26. novembrī.)

²⁶ Sk. A. Jegorceva filmu *Религиозные секты: свобода от совести: журналистское расследование деятельности нетрадиционных религиозных движений в России*, I–V, 2004, [DVD].



1. attēls. Svāmi Bhaktivedantas Prabhupādas statuļa Rīgas Krišnas Apziņas templī.
Uzņemts 2007. g. novembrī²⁷



2. attēls. Svāmi Bhaktivedantas Prabhupādas portrets tuvplānā

²⁷ Visas rakstā izmantotās fotogrāfijas ir uzņēmusi raksta autore.

citādāks nekā vienkāršu karmiskās slodzes nesēju seksuālās attiecības. *Līlā* pieder Dieva transcendencei. Mēs nespējam to izgaršot un saprast, jo mītam aptumšotās apziņas pasaulē. Tādēļ Dievu nevar atdarināt. Bhaktivedanta Prabhupāda ir to kategoriski uzsvēris, teikdams, ka nedz Krišnu, nedz Jēzu Kristu nevar imitēt. Lai līdzinātos Viņiem, sākumā ir nepieciešams atbrīvoties no nezināšanas, karmas un, visbeidzot, materiālā ķermeņa, kas ir *avidjas* un *karmas* rezultāts. Bet, kamēr tas nav noticis, ir jāprobežojas ar mazāko. Kristietim ir jāizpilda baušļi.²⁸ Citur, apspriežot Krišnas un Rādhās mīlu, Prabhupāda ir rakstījis: “Uz šādu pār pasaulīgu mīlestību nav spējīgs neviens no parastiem cilvēkiem, tāpēc augstākās pilnības stāvokli, ko atklāja Caitanya Mahāprabhu, nedrīkst atdarināt. Bet, ja cilvēks tomēr vēlas nonākt šādā sabiedrībā, viņš var sekot *gopī* piemēram.”²⁹

Prabhupādas teikto ir grūti saskaņot ar kristīgā *imitatio Christi* principu. Kristus atdarināšana ir kristīgās hagiogrāfijas pamats gan Rietumos, gan Austrumos. Indijā reliģiskā tradīcija tiek translēta, nodota nākamajām paaudzēm, atdarinot skolotāju. Protams, būtu nevietā iedomāties, ka māceklis atdarina skolotāja ārējās darbības. Viņš uztver skolotāja nodoto garīgo gudrību un nes to tālāk.

Turpmāk redzēsim, ka zināmā brieduma pakāpē var atdarināt Rādhu, bet Krišnu atdarināt nevar, jo atšķirība starp Dievu un radību vienmēr saglabājas. Rietumu Krišnas apziņas biedrības adepts, kura zināšanas tā sauktajā vediskajā kultūrā nav tik dziļas, sāk imitēt Krišnas pār pasaulīgās rotaļas pēc kristīgās dievbijības jeb *imitatio Christi* parauga. Tas ir tāpēc, ka Krišnas un Rādhās naturālistiski aprakstītās mīlas ainas kļūst par atdarināšanas paraugu, par klupšanas akmeni un traģisku pārpratumu Rietumu pasaulē.

Ieskats hinduisma monoteismā būtu nepilnīgs, ja tajā neparādītos Dieva inkarnācijas tēma. Klasiskajā vaišnavismā dievs Višnu iemiesojas, lai apkarotu ļaunumu. Viena no tādām inkarnācijām ir Krišna. Bengālijas vaišnavismā Krišna stājas augstākās autoritātes vietā, kamēr Višnu ir tā sauktā Krišnas ekspansija jeb izpausme, kas rada visas materiālās pasaules. Pazīstamākās Krišnas inkarnācijas ir Rāma, Buddha un Čaitanja, Gaudija vaišnavu tradīcijas dibinātājs 15.–16. gs. Indijā.³⁰ Dabiski, ka Krišnas apziņas kustība misijas nolūkā izmanto kristietības dāvātos jēdzienus un loģiku. Kristus ir iemiesotais Dievs un universālais Pestītājs, un, ieceļojis Eiropā un Amerikā, Čaitanjas tēls iegūst tādu pašu funkciju. Rietumu adepti uzskata kungu Čaitanju par Dieva inkarnāciju un pasaules Pestītāju.³¹

Atšķirībā no kristietības Čaitanjas vaišnavisma *avatāru* mācība ir izvērstāka. Kristietībā ir iespējama tikai viena vienīga inkarnācija Jēzū Kristū, bet vaišnavismā to skaits ir neierobežots. Izņemot šādas nevēsturiskas iemiesošanās jeb *avatāras*, Hinduismā ir priekšstats par tā saukto *arcāvataru*, kas ir dievības nokāpšana, iemiesošanās un pastāvīga mītināšanās tempļa tēlā, parasti – skulptūrā. Kaut arī

²⁸ *Совершенные вопросы и совершенные ответы*, 96–97.

²⁹ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. *Kunga Caitanyas mācība: Patiesas garīgās dzīves apraksts*, 244.

³⁰ Kim Knott. *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement*, 61.

³¹ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 112.

judeokristīgajā vidē šādus dievības tēlus saprot kā elkus, *arcāvataras* jēga ir daudz dziļāka, nekā var šķist sākumā.

Lielākā *mūrti* jeb dievu figūru daļa ir ar rokām darinātas. Tomēr ir arī tādi attēli, kas pēc ticīgo hinduistu domām ir radušies paši. Tāds ir, piemēram, *Šrī Rādhaharāmana* tēls kādā Krišnam veltītā Vrindavanas templī Indijā. Saskaņā ar tradīciju šis tēls, kas iemieso gan Krišnu, gan Rādhu, ir noslēpumainā kārtā izveidojies no *šālagrāma* akmens, Gopālam Bhattam, kas skumst pēc Čaitanjas, izpildot *abhišekū* jeb uzliešanas rituālu par godu pieminētajam akmenim. Tā kā pirms šķiršanās Čaitanja bija solījis Gopālam brīnumaini radīt savu tēlu no *šālagrāma* akmens, Gopāla tam noticēja un paklausīgi izpildīja rituālu, izmantojot *mūrti* vietā akmeni. Tad nenoformētā substance pēkšņi pārtapa par Krišnas statuju. Šo *arcāvataru* arī mūsdienās uzskata par īpašu rokām nedarinātu Kunga nokāpšanu.³²

Arcāvataras izcelsmes koncepcija skaidri parāda jebkāda, arī cilvēku veidotā, *mūrti* būtību. Pēc Prabhupādas priekšteča Bhaktivinodas vārdiem, šādas Dieva inkarnācijas manifestējas caur garīgi apdāvināto cilvēku (*mahājanu*) sirds kustību:

“Bhagavāna forma atklājas *mahājanām* tīrā (*višuddha*) *džņāna-jogas* transa rezultātā. Viņi meditē uz šo transcendentu formu (*paramešvarera mūrti*) savās *bhakti* šķīstītajās sirdīs. Kad pēc ilgas meditācijas *bhakta* sirds pievēršas (*prasārita*) pasaulei, Šrī Harī transcendentā forma no *bhakta* sirds manifestējas pasaulē.”³³

Savukārt Prabhupāda mācīja nekad neuzskatīt *mūrti* par vienkāršu statuju. Tas ir pats Krišna. Kalpošana Kunga iemiesojumam statujā nav nekas nogurdinošs, bet gan ir vienreizēja iespēja kalpot Dievam, kas ir bijis tik laipns, ka deva mums šo iespēju.³⁴ Prabhupāda, atbildot uz jautājumu, kādēļ ir jāgodina Dieva tēls, nevis Viņa sākotnējais garīgais veidols, skaidro:

“Mēs nevaram ieraudzīt Dievu tūlīt Viņa garīgajā veidolā. Ar materiālajām acīm mēs varam redzēt tikai akmeni, zemi, koku – kaut ko taustāmu. Tāpēc Krišna atnāk kā *arcā-vigraha*, veidols, ko mūsu ērtībai devis Visaugstais Kungs, lai mēs varētu Viņu redzēt. Un, ja mēs vēršam savu prātu uz tēlu un ar mīlestību un uzticību kaut ko piedāvājam Viņam, tad Krišna caur šo tēlu mums atbild.”³⁵

Arcāvataras koncepcija vaišnavismā ir tik pamatīga, ka ļauj runāt par īpašu iemiesošanās jeb *inkarnācijas teoloģiju* un *inkarnācijas reliģisko praksi*. Inkarnācijas teoloģija prasa no *vaišnavām* kļūt par iemiesošanas turpinājumu, sludinot un neslēpjot no apkārtējiem garīgo kalpošanu iemiesotajam Dievam. Jo tāpat kā Kungs kalpo mums caur savu iemiesojumu, tāpat arī cilvēkiem ar sludināšanu ir jābūt

³² Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 46.

³³ Bhaktivinoda Thākura. *Jaiva-Dharma: The Essential Function of the Soul*. English trans. (Mathura: Uttar Pradesh: Gauḍīya Vedānta Publications, [1893] 2001), 267; Bhaktivinoda Thākura. *Jaiva-Dharma* (Māyāpur: Nadiā: W. Bengal: Śrī Caitanya Math, [1893] 1989), 198. (Citēts pēc Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 93.)

³⁴ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 129.

³⁵ Viņa Dievišķā Žēlastība A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības dibinātājs-ācārya. *Rāja Vidyā: Zināšanu valdnieks* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1991), 26.

iesaistītiem pasaules norisēs. Zīmīgi, ka *mūrti* un burtiska kalpošana tam kļūst par mediatoru starp cilvēcisko un dievišķo realitāti tādā veidā, ka kalpošana tēlam pārvēršas par nepastarpinātu Krišnas redzēšanu.³⁶

Acīmredzot nebūtu liels pārspilējums, ja *arcāvātara* ideju šeit pielīdzināsim Kristum kā Dieva iemiesojumam kristietībā. Līdzīgi Kristum, kas kļuva par tiltu starp divām pasaulēm, cilvēcisko un dievišķo, *arcāvātara* ir aicināta kļūt par saikni starp profāno pasauli un sakrālo. Precīzam salīdzinājumam jāpiebilst, ka Kristum arī ir taustāma forma dievkalpošanas praksē: tā ir “Kristus miesa un asinis”.

Dievu vaišnavismā mēdz attēlot dažādi. Tādējādi ir viegli apmaldīties Kunga inkarnācijās, ekspansijās un enerģijās. Tikpat plašs ir Krišnas veidolu spektrs. *Rādhārāmana arcā* iemieso gan Krišnu, gan Rādhu, bet Rīgas Krišnas apziņas biedrības tempļa altārī var skatīt Krišnu Čaitanjas un Nīťjanandas tēlā (3. un 4. att.). Saskaņā ar purānisko mitoloģiju Krišnam viņa dižajos darbos palīdzēja viņa miesīgais brālis Balarāma acīmredzot tādēļ, ka Balarāma ir Krišnas asinsradnieks, Krišna un Balarāma ir viens. Čaitanja Bengālijas vaišnavismā ir uzskatāms par Krišnas un Rādhas iemiesojumu, bet Čaitanjas sabiedrotais Nīťjananda – par Balarāmas inkarnāciju.



3. attēls. Altāris Rīgas Krišnas Apziņas tempļī ar Čaitanjas un Nīťjanandas statuļām centrā. Zem statuļām ir skolotāju portreti. Uzņemts 2007. g. novembrī

³⁶ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 58–60.



4. attēls. Ćaitanjas un Nitjanandas statujas tuvplānā

Bhaktivedanta Meinor (angļu *Manor*) templī Anglijā altāris ir it kā sadalīts divās daļās. Vienā pusē atrodas Rādhas un Gokulānandas (Krišnas) statuja, kuru pakājē izvietotas mazāka izmēra Ćaitanjas un Nitjanandas statuja. Tas, ka tās ir mazākas un novietotas zemāk, norāda uz tēlu hierarhiju. Inkarnācijas ir zemākas par Kunga pirmatnējo tēlu. Otrajā altāra pusē atrodas rindā stāvoša Sītas, Rāmas un Lakšmanas-Hanumāna statuja. Sīta, Rāma un viņa palīgs Hanumāns (dievs pērtiķa izskatā) ir pazīstamā eposa “Rāmājāna” varoņi. Tas, ka Rādha-Gokulānanda un Sīta-Rāma-Lakšmana-Hanumāns atrodas divās altāra pusēs, bet vienā līmenī, nozīmē tēlu pulciņu vienlīdzību no vienas puses un to savstarpēji papildinošās funkcijas. Sīta-Rāma-Lakšmana-Hanumāns ir atbildīgi par *dharmas* jeb pasaules kārtības uzturēšanu, kamēr Rādha-Gokulānanda iemieso dievišķo mīlestību uz radību.³⁷ Statuju daudzveidība nav neizprotama kristietim, jo priekšstats par Dievu trijās Personās ir doktrināra Bhagavāna modu daudzveidības paralēle.

Nav noslēpums, ka statujām kalpo kā dzīviem cilvēkiem. Rosība Krišnas templī sākas plkst. 4.00. *Pūdžārī* (tempļa priesteri) šķīstas, nomazgājoties dušā, uzliek *tilakas* dažādās ķermeņa vietās un ķeras klāt kalpošanas pienākumiem. Dieva statujas mazgā, apģērbj un rotā, ēdina un izklaidē. Tām upurē dažādas sadzīvē nepieciešamas un mazāk svarīgas lietas. Starp nepieciešamām lietām ir uguns, kas pasargā dievus, ūdens, kas viņus nomazgā, lakats, ar kura palīdzību dievs var noslaučīties pēc mazgāšanas un ēšanas, vēdekļis, kas atvēsina un aizdzen prom kukaiņus. Starp mazāk svarīgām, bet Dievam patīkamām lietām ir ziedi un smaržkociņi (5. un 6. att.).

³⁷ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 136–137.

Milzīgu nozīmi šeit iegūst dievu ēdināšana. Lai Krišnam izpatiktu, jāpagatavo īpaši garšīgs ēdiens. No ēdieniem ir arī saldumi, kas taustāmā veidā izsaka Kunga saldumu. Saskaņā ar *vaišnavu* pārliecību Dieva statuja dara zināmu, ja ēdiens tai negaršo. Parasti pagatavoto sākumā piedāvā Krišnam, bet tad ēd tā saukto *prasādu* jeb ēdienu, kurā pēc Krišnas ēdināšanas klāt ir paša Krišnas žēlastība. Un kristietis savienojas ar Dievu tikai dievgalda laikā, bet *vaišnava* savienojas ar Kungu Krišnu katrā maltītē. Kungu ir pieņemts izklaidēt ar *kīrtanu* jeb Hare Krišna mantras dziedāšanu. Tāpat kā visi citi kalpošanas elementi, *kīrtana* dziedāšana ir lielā mērā emocionāli piesātināta. Kalpošana Dieva tēliem ir svarīgākā ortoprakses daļa. Tās laikā adepts izsmalcina garīgi emocionālo jutekli un iemācās Dieva tēlā saskatīt nemateriālo garīgo Dieva tēlu. Cietējos klātesošā Kristus apgērbšanas un paēdināšanas vietā Rietumu vaišnavismā stājas piezemētā un gluži taustāma kalpošana *mūrti*.

Kaut arī šāda reliģiskā prakse ir diezgan eksotiska un nav pa prātam lielākajai nejaušu tempļa apmeklētāju daļai Rīgā vai kur citur Eiropā, tiem, kas meklē emocionāli piesātinātu un cilvēcisai realitātei maksimāli tuvinātu reliģiju, *mūrti* kults šķiet piemērots. Tādai piekrišanai par labu ir arī skaidras prasības kalpošanā. Līdz ar to *arcāvātara* galējā imanence līdz pat Dieva taustāmajam raksturam iepretī Dieva transcendencei un tuvs, t. i., fizisks, kontakts starp Dievu un cilvēku ir vēl viens teoloģisko kategoriju antropoloģizēšanas paņēmieni.

Par labu tam, ka *mūrti* ir izteikti imanents raksturs, var īpaši atzīmēt mūsdienīgu Rietumu vaišnavisma sakrālās mākslas īpatnības. Tā neievēro ikonogrāfiskos kanonus un ir izteikti naturālistiska. Ikonogrāfiskie kanoni, savukārt, parasti ir saistīti ar attiecīgu simbolu izmantošanu. Jo naturālistiskāks stils, jo mazāk ir simbolu. Pareizticīgo kristīgā ikona ir apveltīta ar striktu simboliku, sākot ar perspektīvu un beidzot ar katru attēla detaļu. Tās mākslinieciskais stils ir domāts tam, lai skatītāju aizvestu projām no piezemēto emociju pasaules un ievestu dievišķajā pasaulē, kas ir pilnīgi citādāka nekā radītā pasaule. Citāda ir Rietumu kristietības ikonogrāfija, kur tēli, līdzīgi vaišnavisma mākslas gadījumam, ir piezemēti, naturālistiski un emocionāli piesātināti. Tas liek secināt, ka Rietumu kristietības īpatnības, kur noteicošais ir uzsvars, ko liek uz Kristus cilvēcisko dabu, ir tuvas vaišnavisma inkarnācijas teoloģijai.

Šajā sakarā ir pieminams tikai hinduismam piemītošs teoloģisko diskusiju veids, ko labi apraksta K. R. Valpejs. 2001. gada novembrī teoloģiskais strīds izcēlās tāpēc, ka galvenais Bhaktivedanta Meinor tempļa *pūdžārī* atļāvās brīvību kalpošanas jautājumā. Gatavodamies ikgadējiem Govardhana-pūdžas svētkiem, viņš, emocionāli aizgrābts, pacēla Gokulānanda statujai rokas uz augšu. Bhaktivedanta Meinor piemēram sekoja kāda Ungārijas Krišnas apziņas tempļa *pūdžārī*. Notikums kļuva par iemeslu tam, ka hinduisma teologi nopietni nosodīja šo praksi. Par galveno argumentu kļuva tas, ka radījumam nav tiesību mainīt formu, kurā Dievs parādās un burtiski iemiesojas. Aprakstītā *pūdžārī* rīcība tika kvalificēta kā tāda, kas var kļūt vienīgi par viltus jeb neautentisku garīgo emociju avotu.³⁸

³⁸ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 144–147.



5. attēls. Kalpošana statujām (šeit: izmantojot vēdekli)



6. attēls. Altāra telpā novietotās Čaitanjas un Nīťjanandas gultiņas

Krišnas un Rādhas, kā arī *arcā* tēma ir saistīta ar emocionāli ārkārtīgi piesātināto reliģiozitātes veidu. Tādēļ nākamais lielais jautājums, akcentējot visus daudz maz svarīgos tā aspektus, ir mīlestība. Atšķirībā no Rietumu valodām, kur vārdam “mīlestība” praktiski nav sinonīmu³⁹, sanskritā mīlestību sauc par *kāmu*, *bhakti*, *premu*, *rasu*, *pranaju*, *bhāvu* u. c. Visus vārdus aktīvi lieto Čaitanjas vaišnavismā, kas ir liecība tam, ka mīlestība tā piekritējiem ir patiešām būtiska. Tai ir daudz pakāpju. Mīlestība ir daudzveidīga savā izpausmē. Piemēram, *kāma* ir parasta cilvēka pieķeršanās citam cilvēkam, kamēr *prema* ir dievišķā mīlestība. *Bhakti* ir Krišnam uzticīgā mīlestība uz Viņu, kas, garīgajam briedumam iestājoties, pārtop par *premu* un ar to savienojas tādā veidā, ka nav vairs *bhakti*, bet vienīgi *prema*. *Rasa*, savukārt, ir kāda attiecību moda īpašā garša. Tādēļ *rasas* ir vairākas.⁴⁰

Kaut arī mīlestības paveidu tēma ir pietiekami interesanta un būtiska, tomēr ir jāsāk ar Krišnas un *gopī* attiecībām. Lai tās ilustrētu, pietiek iepazīties ar jebkuru Krišnas apziņas biedrības izdotu tekstu. Visbagātākā ar emocionāliem aprakstiem ir Bhāgavata purāna jeb Šrīmad-bhāgavatam. Lūk, fragments no Prabhupādas komentāra 10. dziedājuma:

“Reizēm Kungs Kṛṣṇa kopā ar savām sievām gāja uz šiem ezeriem peldēties, vai reizēm uz upēm, un viņi līksmi draiskojās ūdenī. Reizēm Kunga Kṛṣṇas sievas, kas visas bija pārticības dievietes, peldes laikā upē apskāva Kungu, un Kunga krūtis kļuva sarkanīgas no sārtās *kunkumas*, kas greznoja Viņa sievu krūtīs.”⁴¹

Kā jau ir zināms, mīļākā Krišnas *gopī* ir Rādha. Prabhupāda, pārstāstot Čaitanjas un Rāmānāndas Rājas sarunu, apraksta Krišnas un Rādhas attiecības gluži naturālistiskās krāsās:

“Krišna vienmēr mīl Rādhārānī, un Viņš iet uz Vrndāvanas krūmājiem, lai baudītu mīlas priekus ar Rādhārānī. Tādā veidā Viņš apmierina savu iekāri. *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* teikts: “Ar nekaunīgām un pārdošām runām par dzimumsakariem Krišna lika Šrīmatī Rādhārānī kaunā aizvērt acis, un, to izmantodams, Viņš uzzīmēja uz Rādhas krūtīm daudzus attēlus.”⁴²

Kas tad ir šī noslēpumainā Kunga draudzene, Viņa mīļākā *gopī*, un kādā veidā ir jāsaprot Krišnas un Rādhas erotiskās attiecības? Gan tantristu Šakti, gan vaišnavu Rādha nav nekas cits kā Dieva enerģija. Dievs un viņa enerģija ir viens, kamēr dievišķās enerģijas kvintesence ir mīlestība.

Lai paskaidrotu, kāda nozīme ir Krišnas un Rādhas attiecībām, Klaus Klostermaiers piedāvā Trīsvienības tēlu. Savā rakstā “Rādhā-Kṛṣṇa-Premā: The Trinitarian Mystery of Gaudīya Vaišnavism” viņš uzsver, ka Trīsvienība ir universāls dievišķās vienotības izteiksmes veids. Rādhā-Krišna-Prema (Rādhā-

³⁹ Grieķu valodā gan ir divi mīlestībai atbilstoši apzīmējumi – *eros* un *agape*.

⁴⁰ Sk. vairāk C. B. Vatman. *Бенгальский вайшнавизм*, 212 ff.

⁴¹ Mans tulkojums no krievu izdevuma: Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. *Источник вечного наслаждения: Краткое изложение Песни десятой Шримад-Бхагаватам* (10 песнь, 89), 817.

⁴² A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. *Kuṅga Caitanyas mācība: Patiesas garīgās dzīves apraksts*, 255.

Krišna-mīlestība) triādi viņš pielīdzina kristīgajai Trīsvienībai.⁴³ Var strīdēties par šī salīdzinājuma adekvāto raksturu. Pirmkārt, kristīgās Trīsvienības Personas saista mīlestība. Otrkārt, Klostermaiera trijotne nav gluži adekvāta, jo Rādha arī ir mīlestības enerģija, kas nāk no Dieva.

Piedāvāšu savu shēmu, kurā enerģija saista Dievu un pasauli. Izmantojot to, var grafiski iztēloties trīs šajā pētījumā pieminētās reliģiskās sistēmas, t. i., kristīgo, vaišnavisma un tantrisma teoloģisko sistēmu, un vilkt paralēles starp tām. Kristīgajā grieķu hēsiasma tradīcijā runa ir par Dieva neradītajām enerģijām, kas atklājas kā spoža gaisma, Kristum apskaidrojoties Tabora kalnā. Un dievišķo enerģiju jautājums ir aktuāls vienīgi Austrumu kristīgajā tradīcijā, bet pārējā kristietībā enerģiju ekvivalents ir Dieva žēlastība. Tā kļūst par divu pasaulu starpnieku un ir cēlonis gan Dieva atklāsmei pasaulē, gan arī cilvēka pestīšanai caur Jēzu Kristu.

Vaišnavismā starpnieks starp divām realitātēm, radīto un neradīto, ir Kunga mīlestības enerģija, ko personificē Rādha. Tantriskajā hinduismā enerģijas lomu izpilda Šivas laulātā draudzene Šakti, kas konkrētā cilvēkā pārtop par bezpersonisko *kundalinī*. Tantriskā budisma shēma ir līdzīga. *Prāna*, kas šajā tradīcijā tiek saukta par *vējiem*, ir smalkā jeb dimanta ķermeņa kvintesence. Šeit nav vietas Dieva žēlastībai un Kristus pestījošai Miesai, jo katra atsevišķa cilvēka *dimanta ķermenis* ar vējiem pamatā kļūst par perfektu atbrīvošanas līdzekli, savienojot divas pasaules: *samsāru* un *nirvānu*, apziņu un fizisko ķermeni. Tādā veidā tantriskajā budismā Kristus pestījošo Miesu aizstāj *dimanta ķermenis*, kas dāvā atbrīvošanu. Parādītā paralēle starp vaišnavisma un kristietības Dieva enerģijas izpratni dara vaišnavisma teoloģiju atpazīstamu Rietumu adeptam. Turklāt enerģijas personifikācija Rādhas tēlā ir vēl viena teoloģisko abstrakciju cilvēciskošana (antropoloģizācija).

Rādhas un Šakti tēlā var saskatīt paradigmatisko cilvēku. Rādha ir ideāls cilvēks. Tanī pašā laikā tā ir Dieva mīlestības enerģija. Un tāpat kā hēsihasts savienojas ar Dievu Viņa neradītajās enerģijās, Čaitanjas tradīcijas piekritējs savienojas ar Krišnu Viņa mīlestības enerģijā. Saplušana ar Rādhu nav rets sižets Čaitanjas vaišnavisma hagiogrāfijā.⁴⁴

Bhakti jeb uzticīgās mīlestības ideāls paredz dažādas formas un pakāpes. Par *bhakti* kulmināciju jeb augstāko sasniegumu parasti uzskata *premu* jeb pilnīgo dievišķo mīlestību. Strikti runājot, cilvēciskās jūtas, kas ceļ viņu pie Kunga Krišnas, pieder dievišķajai dabai. Un tomēr divu realitāšu pastāvēšana Bengālijas vaišnavismā ļauj šīs tradīcijas teologiem runāt par mīlestības (*rasas* jeb mīlestības garšas) nokāpšanu no Dieva cilvēciskajā pasaulē un tās (*bhāvas* jeb spēcīga emocionālā sakāpinājuma) atgriešanos no cilvēku pasaules dievišķajā. *Bhāva* ir

⁴³ Kaut arī K. Klostermaiers velk paralēles starp divām Trīsvienībām, viņš pamana arī atšķirību. Grieķu filosofiskās domāšanas ietekmē izveidojies Trīsvienības tēls balstās uz abstraktām bezdzimuma attiecībām starp dievišķajām Personām, bet vaišnavismā attiecības starp Krišnu un Rādhu ir erotiski piezemētas, kas gan nenozīmē, ka vaišnavisma reliģiskais ceļš nav autentisks vai mazāk vērtīgs nekā kristietībā pieņemtais. Klaus Klostermaier. The Trinitarian Mystery of Gaudīya Vaisnavism. *Eye of the Heart: A Journal of Traditional Wisdom*. Australia: La Trobe University, issue 2, 2008, 74, 81.

⁴⁴ Tā esot noticis ar Gopālu Bhattu, kurš vienlaikus bija *sādhaka* (reliģiskās prakses izpildītājs) un Krišnas *pāršada* (pavadonis), perfekta būtne, kas ir saplūdusi ar Krišnas sievišķo aspektu Rādhu, lai visā pilnībā varētu baudīt Kunga skaistumu. Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 50.

izprotama kā emociju pakāpenisks pieaugums.⁴⁵ Acīmredzot mēs nepārspīlēsim, ja atpazīsim divu mīlestību, dievišķās un cilvēciskās, “cirkulācijā” kristietim pazīstamo *teandrisko* jeb *sinerģisko* principu. Pareizticīgo teoloģija parasti izmanto vārdu *sinerģija*, lai apzīmētu divu enerģiju, dievišķās un cilvēciskās, sadarbošanos pestīšanas procesā.⁴⁶ Romas katoļu teologi sauc to par *teandrijas*⁴⁷ principu.

Kunga mīļotā *gopī* Rādhārānī ir saukta arī par Krišnas prieka enerģiju. Bhaktivedanta Prabhupāda šajā sakarā raksta:

“Grāmatā *Ujjvala-nīla-maōi* Rūpa Gosvamī stāsta par Šrīmatī Rādhārānī īpašībām. Viņš atzīmē, ka jau Rādhārānī ķermenis parāda īstenu pārpasaulīgā prieka attīstību. To grezno ziedi, šis ķermenis brīnišķīgi smaržo, un pilnīgu to padara pārpasaulīgā mīlestība uz Krišnu. Rādhārānī ķermenis ir Krišnas prieka personifikācija. Rādhārānī mazgā savu pārpasaulīgo ķermeni trijos ūdeņos: vispirms žēlastības, tad jaunavīgā skaistuma un pēc tam jaunības mirdzuma ūdenī. Tā nomazgājusies trīs reizes, Viņa ietērpjas mirdzošās drēbēs un rotājas ar paša Krišnas skaistumu.”⁴⁸

Tātad Rādhā nav nekas cits kā personificētā Krišnas enerģija jeb manifestācija.

Tas, kas ir raksturīgs vaišnavu mīlestības izpratnei, ir Dieva un uzticīgā kalpa jeb *bhaktas* lomu apmaiņa. Tā Prabhupādas izdotajos rakstos, kā arī akadēmiskajā literatūrā par Bengālijas vaišnavismu var lasīt, ka mīlestība starp Dievu un Viņa kalpu spēj būt tik stipra, ka viņi abi reizēm mainās lomām. Kungs, pārtapis par *bhaktu*, uz laiku aizmirst, ka Viņš ir Dievs, bet *bhakta* uzņemas Krišnas lomu. Bhaktivedanta, attiecinot apmaiņu ar lomām uz Krišnu un Rādhu, raksta šādi:

“Krišna nevarēja aptvert Rādhārānī prieka spēju, tāpēc viņš nolēma spēlēt Rādhārānī lomu, un šai lomā Viņš ir Šrī Caitanya Mahāprabhu.”⁴⁹ *Premas* konteksts šeit piedevām ir apvienots ar dievišķās inkarnācijas ideju. Savukārt, Satsvarūpa dāsa Gosvāmī apgalvo, ka “savstarpējā baudas apmaiņa starp Augstāko Bhagavānu un viņa atbrīvotajiem uzticīgajiem ir augstākās garīgo attiecību formas raksturojums.”⁵⁰

Tādā veidā Kungam Krišnam ir vajadzīgs cilvēks⁵¹, lai Viņš varētu baudīt pats sevi. Kungs tuvojas cilvēkam tik ļoti, ka ir gatavs kļūt par cilvēku. Iespējams, šī izteikti antropoloģiskā Dieva izpratne kļūst par kārtējo pozitīvo faktoru, kas valdzina rietumnieku. Protams, teoloģiskās analīzes rezultātā apmaiņas ideju var atrast arī kristietībā. Jo kas gan cits, ja ne apmaiņa, ir Dieva cilvēktašanās jeb *inkarnācija* un cilvēka pārtapšana par Dievu *teozes* rezultātā?

⁴⁵ С. В. Ватман. *Бенгальский вайшнавизм*, 247.

⁴⁶ *Sinerģijas princips ir labi skaidrots grāmatā: Хоружий, С. С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*. Москва: Центр психологии и психиатрии, 1991, kā arī citos S. S. Hozužija darbos.

⁴⁷ Termins *theandrija* ir cēlies no grieķu θεός (Dievs) un ἀνίρ - ἀνδρoς (cilvēks).

⁴⁸ A. C. Bhaktivedanta Swamī Prabhupāda. *Kunga Caitanyas mācība: Pattiesas garīgās dzīves apraksts*, 253.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Сатварупа даса Госвами. *Очерки ведической литературы: Что говорит о себе великая традиция* (Москва: Ленинград: Калькутта: Бомбей: Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, б.г.), 78.

⁵¹ Cilvēka paradigma jeb perfekts modelis ir Rādhārānī.

Apmainīties lomām var, piekopjot dažāda veida attiecības ar Dievu. Pastāv vairāki Dieva un cilvēka mīlestības modi, kurus dažkārt kvalificē kā pakāpes mistiskajā augšupejā.

“*Prema-bhakti* sākumā starp Visaugsto Kungu un bhaktu vēl nav noteiktu attiecību, bet, kad tā attīstās, tad izpaužas attiecības ar Visaugsto Kungu dažādās pārpasaulīgās garšās. Pirmā pakāpe ir kalpošana, kad Visaugstais Kungs kļūst par saimnieku un bhakts – par mūžīgu kalpu. [...] Pieaugot mīlestībai attiecībās ar Krišnu, samazinās bailes un apziņa, ka Visaugstais Kungs ir pārāks. Šajā līmenī pieaug ticība, un šo ticību sauc par draudzību. Draudzīgās attiecībās Krišna un Viņa draugi izturas viens pret otru kā līdzīgs pret līdzīgu. [...] Vecāku attiecības ar Krišnu ir vēl augstākā pārpasaulīgā stāvoklī. Kad draudzības attiecībās pieaug mīlestība, tad tās pāraug vecāku attiecībās, kādas redzamas starp tēvu un dēlu. [...] Visaugstākās attiecības ir laulības mīlestība uz Krišnu.”⁵²

Pēc Rīgas Krišnas apziņas biedrības adeptu domām, spēja apmainīties ar Dievu lomām nozīmē maksimālu Dieva tuvumu cilvēkam, un tā neesot sasniedzama nevienā citā reliģijā. Ja *bhaktis* var izbaudīt dažādas *rasas* jeb mīlestības garšas, stājoties ar Dievu kunga un kalpa, divu draugu, tēva un dēla, mīļotā un mīļotās attiecībās, ar dievišķo partneri mainoties lomām, tad tas nozīmē, ka Dievs ir pilnīgi atklājies cilvēkam. Salīdzinot ar vaišnavismu, kristietība ne mazākā mērā neatklājot mums Tēvu. Tā kā *vaišnavu* acīs Kristus ir tikai skolotājs, Dievs neesot varējis pilnībā atklāties Viņā. Jēzus Kristus, kaut arī ir runājis par Tēvu, neesot Viņu padarījis tuvāku un saprotamāku cilvēkam. Kristīgā Dieva Tēva tēls ir tumsā tīts, kamēr Krišna esot ne tikai pilnībā atklājis savus nodomus attiecībā uz cilvēku, bet arī darījis zināmu savu ķermenisko veidolu, ļaujot to baudīt katram.⁵³

No Dieva enerģijas, mīlestības un apmaiņas tēmas izriet soterioloģiskais aspekts. Advaita vedantas soterioloģija ir neapšaubāms monisma atvasinājums. Tā kā hinduismā cilvēks pārdzimst un cieš, viņa uzdevums ir iznīcināt *karmu* un nezināšanu (*avidjā*) un atbrīvoties no pārdzimšanas, saplūstot ar bezpersonisko *Brahmanu* kā pilienam ar okeāna ūdeņiem un līdz ar to pazaudējot individualitāti.

Rietumnieku attieksme pret šādu soterioloģisko perspektīvu ir divējāda. No vienas puses, bezpersoniskā *Brahmana* ideja ir pozitīva, jo, kā jau ir minēts iepriekš, nav vairs aktuāla Tiesneša figūra. Turklāt, pateicoties monismam, cilvēks iegūst potenciāli nevainojamu dievišķo dabu. No otras puses, individualitātes pazaudēšana saplūšanas ar *Brahmanu* rezultātā nešķiet antropocentriska kultūras pārstāvim tik pievilcīga. Acīmredzot tādēļ *Jaunā laikmeta* ideju kompleksā izveidojas priekšstats par individuālās apziņas paplašināšanu, kas ir nepārprotams *mokšas* idejas izkropojums.

Vaišnavisms šeit atkal ir ieguvējs. Izteikta bhaktisma dēļ vaišnavam ir svarīga individuālās dvēseles saglabāšana. Ja notiks pilnīga saplūšana ar Dievu, kas tad turpinās Viņu mīlēt? Un ko mīlēs Krišna? *Mokšas* ideja Čaitanjas vaišnavismā

⁵² Viņa Dievišķā Žēlastība A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības dibinātājs-*ācārya*. *Kunga Caitanyas mācība: Patiesas garīgās dzīves apraksts*, 235.–238.

⁵³ Intervija ar Vradžavasi 2008. g. 26. novembrī Rīgas Krišnas apziņas biedrības telpās.

tiek aizstāta ar svētlaimi jeb *ānandu*⁵⁴, kas paredz *premas* jeb mīlestības pilnības pakāpes baudīšanu *Krišnalokā*. Šis soterioloģiskais modelis ir labi atpazīstams Rietumu cilvēkam, kam labi pazīstams Debesu Valstības priekšstats.

Soterioloģija nav iespējama bez antropoloģijas. Pēdējā liek jautāt, vai, ieejot *Krišnalokā*, cilvēks zaudē miesu. Kā jau zināms, kristietībai ir ārkārtīgi svarīga holistiskā pieeja cilvēkam. Tas nozīmē, ka cilvēciskā būtne ir pilnīga tikai tad, kad pārstāv psihofizioloģisko kopumu, proti, ir apveltīta ar dvēseli un unikālo miesu. Kaut arī mirušajiem pagaidām piemīt tikai dvēsele, viņi atgūs miesu pēc *parūsijas* jeb otrās Kristus nākšanas, ko, kā liecina abas kristīgajā Baznīcā izmantotās *Credo* ("Ticības apliecinājuma") formulas, pavadīs miesas augšāmcelšanās.

Līdzīgā kārtā Bengālijas vaišnavismā *bhakti* ideāls ir saistīts ar holisma principu. Cilvēks kā psihofizioloģiska kopa, kā miesa, saprāts un runājspēja (*karmanā manasā girā*) kalpo Dievam. *Bhakta* fiziskais ķermenis nekādā ziņā nav tīrā ilūzija, bet zināšanas un svētlaimē. Pēc atbrīvošanas, t. i., pēc fiziskā ķermeņa nāves, *bhakts* tiek apveltīts ar īpaši pilnīgu ķermeni un ieiet *Krišnalokā*, lai baudītu Dieva sabiedrību viņam piemērotā veidā. Ir svarīgi tas, ka ķermenis *bhaktam* ir tikpat nepieciešams, cik apziņa. Tikai tādā veidolā cilvēks ir spējīgs nodoties kalpošanai visā pilnībā.⁵⁵ Tādā veidā *vaišnavu* piedāvātais antropoloģiskais modelis ir arī viegli atpazīstams eiropietim.

Izņemot paralēles starp divām reliģijām, kristietību un Bengālijas vaišnavismu, ir jāmin tie nedaudzie mācības un sociālās struktūras aspekti, kas tomēr piedzīvoja izmaiņas, ieejot Rietumu kultūras vidē.

Krišnas Apziņa savā mācībā ir pieņēmusi hinduismam svešo cilvēku un citu dzīvo būtnu atkrišanas ideju no Dieva. Saskaņā ar klasiskā hinduisma mācību laiks ir ciklisks⁵⁶, tādēļ *karmas* pasaulē mītošās dzīvās būtnes visos laikos garīgā ziņā ir bijušas degradētas. Ja kāda būtne atbrīvojas, tā saplūst ar *Brahmanu* uz mūžiem. Līdzīgi budismā ir iespējams ieiet *nirvānā*, bet atgriezties no tās *samsārā* nevar.

Krišnas apziņas biedrība uzsver, ka laiks ir ciklisks un pasaule iet cauri daudzām *mahājugām* un *kalpām*. Bet vienlaikus tā pieņem, kaut ar nelielām izmaiņām, kristīgo mācību par grēkā krišanu, kurai ir noteikti jābūt saistītai ar lineārā laika koncepciju, jo grēkā krišana ir konkrēts notikums vēsturē, tā sauktais "vēsturiskais fakts". Rīgas *bhaktas* gan šo vienreizējo pirmā Ādama grēkā krišanu individualizē, apgalvojot, ka katrs no mums kādreiz dzīvoja *Krišnalokā*, bet, gribēdams baudīt patstāvību, ir atkritis no Dieva. Tas esot tā "vēsturiski" noticis. Tāpēc mēs esam nokļuvuši materiālajā pasaulē un piedzīvojam sāpīgo pārdzimšanas procesu. Gluži pēc kristīgās shēmas dvēseles kalpošana Krišnam aizved viņu prom no materiālās pārdzimšanas pasaules un ievēd garīgajā dzimtenē *Krišnalokā*, no kuras atkārtoti neviens un nekad vairs neatkrīt.

⁵⁴ Margaret H. Case. *Seeing Krishna: The Religious World of a Brahman Family in Vrindaban*. New York: Oxford University Press, 2000, 70, citing Shrivatsa Goswami. Pēc Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 54.

⁵⁵ C. B. Вагман. *Бенгальский вайшнавизм*, 91–93.

⁵⁶ Esošajam, t. i., dzīvām būtnēm un pasaulei kopumā, nav nedz sākuma, nedz gala. Ciklisko eksistenci parasti attēlo kā *samsāras* ratu.

Iespējams, šāda doktrinārā nobīde hinduisma mācībā ir daļēji notikusi tādēļ, ka apzinātas pasaules radīšanas ideja iet roku rokā ar mācību par labo Radītāju, kurš gluži vienkārši nevar jau radīšanas brīdī iecelt kādu nevainīgu būtņi *samsārā* un likt tai ciest. Monoteismā cilvēka grēkošana nav kāda dabiska un bezpersoniska likumsakarība, bet gan apzināta izvēle. Bengālijā hinduistu teologus diskusijas par šo jautājumu nav īpaši saistījušas, bet Eiropā, pateicoties grēkā krišanas idejas atpazīstamībai, tas ir apspriests diezgan bieži.

Tikko pieminētā vēsturiskā perspektīva skar arī Krišnas kā vēsturiskas būtnes jautājumu. Ienākot Rietumos, Krišna pēc Kristus parauga pēkšņi kļūst par vēsturisku personu⁵⁷ un cilvēces Pestītāju. Tas, ka klasiskā indiešu domāšana ir mitoloģiska, nevis vēsturiska, nav noslēpums. Laikam nav nedz sākuma, nedz gala, notikumi atkārtojas, jo ir iekļauti laika ratā. Tādēļ tiem nav nozīmes. Svarīgs ir vienīgi *arhetipiskais* jeb pārpasaulīgajam piederošā un vēsturē iekodētā patiesība. Par tās simbolisko izpausmi Indijā kļūst mīts. Indieši neatšķir vēsturiskos personāžus no mitoloģiskajiem, tādēļ Krišna kā vēsturiska persona ir rietumnieku izgudrojums. Kustības popularizētāji akcentē Krišnas vēsturiskumu par labu veiksmīgākai vaišnavisma ieaugšanai Rietumu kultūras augsnē.

Visbeidzot, ir svarīgi atzīmēt klasiskās hinduisma *varnadharmas* koncepcijas pārvērtību. Kaut arī klasiskās *varnāšramadharmas* noliegšana par labu perfektā *bhakta* ideāla uzsvēršanai ir klāt gan Čaitanjas, gan Bhaktivinodas un Bhaktisiddhāntas mācībā, tā nekad nav bijusi spējīga realizēties indiešu sabiedrībā. Kā norāda K. R. Valpejs, neraugoties uz universālo *bhaktas* ideālu, Krišnam veltītās kopienas Indijā ir diezgan noslēgtas un *pūdžārī* pienākumus ir spējīgi pildīt tikai *brahmanu varnas* pārstāvji. Viņu pienākums kalpot Krišnam ir mantots, tādēļ Indijā nekad nav bijušas nesaskaņas, kas saistītas ar vadošo garīdznieku pēctecību. Kā zināms, tāda veida konflikti plostījās Amerikā un Eiropā uzreiz pēc Bhaktivedantas nāves.⁵⁸

Iepretī Indijai Bhaktivedantam izdevās realizēt *varnašramas* institūta transformāciju Rietumos. Eiropas un Amerikas kopienās piederība *varnai* ir uzskatāma par iedzimtu psiholoģisku cilvēka īpašību. Piederība *varnai* ir maināma pret augstāku tad, ja ir apgūta nepieciešamā mācību viela un ievērota īpaša dedzība kalpošanā. Tad *bhaktam* piešķir kārtējo iniciāciju un viņa statuss pieaug. Nenoliedzami, Eiropas un Amerikas apstākļos nevarēja izveidoties citādāka *varnadharmas* izpratne, jo tā ir pilnīgi sveša judeokristietībai un mūsdienu Rietumu kultūrai kopumā.

Nobeigumā – kāda K. R. Valpeja atziņa. Viņš ir uzsvēris, ka aicinājums uz tā saukto *partikulārismu* jeb personīgas reliģiskās pieredzes iegūšanu nav ekskluzīvi Čaitanjas *vaišnavu* nostāja. Tāda ir bijusi Indijas reformētā hinduisma prasība kopumā. *Partikulārisms* vienmēr iet roku rokā ar konkrētas reliģijas pārtapšanu par pasaules reliģiju.⁵⁹ Turpinot Valpeja domu, rodas jautājums: bet kas stāv aiz

⁵⁷ Ričards Kings uzskata, ka šāda aizraušānās ar vēsturiskā Krišnas un Rāmas ideju ir Rietumu koloniālisma rezultāts. Richard King. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1999, reprint 2008, 40.

⁵⁸ Kenneth Russell Valpey. *Attending Kṛṣṇa's Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti-sevā as devotional truth*, 83–107, 133–135.

⁵⁹ *Ibid.*, 111–112.

religiskā pārdzīvojuma? Kas ļauj divām dažādām reliģijām cauraust vienai otru un it kā pārtapt vienai par otru? Un kādu lomu šeit spēlē divu reliģiju ideju paralēles? Acīmredzot aiz reliģiskā pārdzīvojuma ir universālā *arhetipiskā konstanta*, kas nepārtraukti meklē jaunas pašizteiksmes formas, vai tā būtu kristietība vai hinduisms. Universālās arhetipiskās konstantas translācija ne tikai vienas reliģiskās tradīcijas ietvaros, bet no reliģijas reliģijai, no tautas tautai ir katra indivīda, nācijas un cilvēces eksistenciāls pamats. Paralēles starp dažādu reliģiju idejām, kopīgo mehānismu klātbūtne, savukārt, ir reliģiskā instinkta atdzīvināšanas palīgs.

Summary

Global Hinduism is not homogenous. Usually in the process of adjustment to the Western consumer Hinduism transforms to a large extent. Although the founder of ISKCON was not ready to make a compromise with Western worldview and religiosity, ISKCON became one of the most popular forms of Western Hinduism. The article answers the question why the doctrine and religious practice of ISKCON, rooted in Caitanya Vaishnavism, have experienced just a slight transformation and at the same time are so popular among Europeans. It happens because the theological system of Caitanya Vaishnavism is rather close to Christianity and hence is recognizable to the bearers of Judeo-Christian legacy. On the other hand ISKCON incarnates the necessary anthropological interpretation or transformation of abstract theological ideas.

Keywords: ISKCON, global Hinduism.

Византийская парадигма и Восток

Bizantijas Austrumnieciskā paradigma

Rimma G. Pashko

Institute of Theology of
Belarusian State University.
Av. Nezavisimosti 24, Minsk
rimma-pashko@yandex.ru

«Византийская парадигма», как образ политического мышления формировалась в Восточно-Римской империи в условиях восточного окружения и растущей угрозы со стороны наступающих тюркских племен. Суть этой парадигмы заключалась во все большей трансформации общественного сознания византийцев в сторону трансцендентных ценностей православия. Церковь являлась прямым проводником этих процессов, способствуя успешной интериоризации данной мировоззренческой модели в сознании подданных Поздне-Византийской империи. Ряд мыслителей России привили данную парадигму и русской общественной мысли. Актуальность данного явления не исчезла и в наше время.

Ключевые слова: Византия, К. Леонтьев, туркофильство, Григорий Палама, Ч. Гальперин.

Как представляется, лояльность византийцев к туркам диктовалась не только лишь необходимостью приспособления к новой ситуации или восточным характером самой византийской цивилизации. Феномен «туркофильства» можно охарактеризовать скорее как туркофильское настроение, глубоко проникшее в византийское общество и определившее сознание преобладающего большинства византийцев перед падением Константинополя. Массовое общественное настроение формировалось не без влияния Греко-византийской церкви и позиции таких авторитетных церковных представителей, как Иоанн Кантакузин.

Византийская цивилизация являет собой пример универсального единства и воплощения разнородных начал. Взаимодействие различных социально-культурных тенденций привело к формированию византийской парадигмы, которая воздействовала и продолжает оказывать влияние на другие культуры далеко за рамками более чем тысячелетнего периода своего исторического существования. Византийская империя, представляемая то, как историческая фикция, мираж, призрак, которые даже не существовали в сознании средневековых географов, то, как недостойное завершение истории Римской империи (Bas-Empire, Поздняя, или Низкая империя), то, как сборник анекдотов и скандальных историй, то, как идеальный образец для подражания для государств и народов, так называемого «Византийского содружества наций». Идеализация Византии, так же как и презрение ко всему византийскому – две

крайности, встречающиеся довольно часто в сознании мыслителей и обыденных представлениях. Причем, пренебрежению принадлежит в византийском то, что отличает последнее от общеримского, романского и связано в большей степени с восточным элементом¹, Востоком в самом общем значении этого слова. Актуализация феномена Византии и «византизма» произошла во второй половине XIX века и была связана с обострением «восточного вопроса», попыткой объединения славяно-греческого мира и в целом – православного Востока с центром в Константинополе, под эгидой России. Византиноведение стало особым направлением научного знания. В 1875 г. русский мыслитель Константин Леонтьев в работе «Восток, Россия и славянство» впервые в историософии определил значение «византизма» как решающей парадигмы для России. По его мнению, не славянство с идеей «панславизма», а Восток, сконцентрированный в идее «византизма», должен быть ориентиром и спасительной путеводной звездой будущей России. Парадигма «византизма» была противопоставлена им идее Европы и идеалу славянского единства (последнее для Леонтьева оставалось подозрительным, ввиду характера самой исходной идеи «племенного» единства и, главным образом, из-за устремления славян к ценностям «среднего человека» либеральной Европы). Современная действительность в Турции и Греции будила в Леонтьеве эстетические чувства, неподдельное восхищение, которое он пытался передать в своих многочисленных повестях, романах, письмах, дипломатических отчетах². Он провел чудесную пору жизни на Балканах, в Константинополе, и отдался яркой поэзии балканской и турецкой жизни без остатка. Восточный колорит самой природы, патриархальный быт, наивность и простота, первобытная изящность нравов, разноцветие вкусов и характеров – все привело Леонтьева в восхищение. В. В. Розанову удалось замечательно ярко передать душевное состояние Леонтьева во времена дипломатической службы на Балканах, неповторимых 60-х гг. в следующем этюде: *«Буржуа, француз, европеец – далеко. Леонтьев отдыхает. Он закуривает кальян, становится в высшей степени добродушен, язык его не раздражителен, мысли успокоены. Синие фустаны и красные фрески дали бальзам на его нервы, и, поталкиваясь локтями между пашой, старым епископом и разбойником Сотири, который переодетым пришел на праздник в деревушку, он шепчет с равным благодушием им всем о танцующих крестьянских девушках, болгарках и гречанках:*

– Паша! Зачем ты прячешь своих дочерей и жен? Это единственный закон у вас, который мне не по душе. Я – широкий русский человек, и мне – чтобы все было на скатерти. Если бы турчанки тоже присоединились к гречанкам и болгаркам, нам было бы так же хорошо, как счастливым эллинским мужам VI века до Р. Хр., где-нибудь на о. Хиосе, когда они следили пляски дев и юношей под Вечным Небом Эллады...» (Розанов, с. 116, с. 194).

В патриархальной красочности Востока Леонтьев усматривал альтернативу всему европейскому, освежающий элемент с целью плодотворного перерождения «перезревшего» пресыщенного Запада. Согласно его мнению, Восток мог принести «плодотворное одичание», в результате которого дряхлая культура цивилизованного Запада или погибнет, или, соединяясь с Востоком, откроет новые источники своего развития. Последнее касается новых возможностей и для России. На Балканах, как писал Ладнев, один

из героев романа Леонтьева «Египетский голубь», «я с восторгом во всем местном, окружающем меня, прозревал залог недозревшей, неразвитой, еще греко-славянской, самобытной культуры, полной силы, величия, красоты и страшной угрозы для Запада, ниспавшего до обыкновенного мещанского либерализма, до культа «машин», до господства газет и адвокатов, до стуртука и кепи, до канкана, ненавистных табльд'отов, и шансонетки...» (Леонтьев, с. 385). Леонтьев мечтал для русских «о соединении восточных вкусов с европейскою тонкостью понимания» (Леонтьев, с. 434). Таким образом, восточный имидж «византизма» был актуализирован Леонтьевым и становился крайне привлекательным в идеологическом плане. И, как известно, действительно, во второй половине XIX века Россия, на правах наследницы Византии, взяла на себя ответственность за решение «восточного вопроса» во всем его историческом масштабе.

И это неизбежно поворачивает нас в сторону вопроса о восточном характере Византийской империи, о «туркофильстве» самих византийцев, незадолго до падения Константинополя сформулированном в наиболее известном эпатажирующем изречении «Чем папская тиара, лучше турецкий тюрбан», т. е. лучше испытать несправедливость и обиды со стороны иноверцев, чем быть жертвой своих же «братьев-христиан»³. Насколько распространены были «туркофильские» настроения свидетельствует наследие таких византийских авторов, как Иоанн Кантакузин, святитель Григорий Палама, Алексей Макремволит, патриарх Геннадий II Схоларий. К концу XIV века настроение постепенно перерастало в общественное мнение, благоприятствующее туркофильству (*Культура Византии...*, с. 270–271), чтобы в XV веке стать основой легенд, приписываемых патриарху Геннадию Схоларию (первому патриарху в завоеванном турками Константинополе), в частности, рассказа о переходе в христианство Мехмета II Завоевателя (Фатиха) (см. *Anastsij [Jannupatos]*).

Убедительным фактом в пользу политического туркофильства императора-узурпатора Иоанна VI Кантакузина служат хорошо известные эпизоды военной поддержки его борьбы за императорскую власть в 1340-е гг. со стороны Умура, правителя турецкого эмирата Айдин и османского эмира Урхана. Заручаясь долговременной помощью турок-османов, Иоанн Кантакузин, говоривший по-турецки, отдал свою дочь Феодору замуж за эмира Урхана (1345 г.) (*Дашков*, с. 299–300), что позволило, по одной из версий, освободить св. Григория Паламу из турецкого плена (весна 1355 г.). Союз с турками стал основным принципом дипломатии Иоанна Кантакузина, что содействовало утверждению османов на Балканах (*Культура Византии...*, с. 356–357), впоследствии даже вопреки воле Василевса (1350-е гг.) (*Дашков*, с. 302). С одной стороны, Иоанн Кантакузин, уступив престол Иоанну V и приняв постриг с именем Иоасафа, в 60-е гг. XIV в. в диалоге с папским легатом Павлом, развенчивая расхожее мнение о нечестивости турок, подчеркивал: «... многие из них лучше и благочестивей многих из живущих в здешних землях...» (Иоанн Кантакузин). С другой, Иоасаф писал антиисламские произведения, используя в качестве источника сочинение доминиканца Рикольди де Монтекроче «Опровержение Корана» в переводе Димитрия Кидониса (*Мейендорф* с. 152). Последнее позволяет усомниться в действительном туркофильстве Иоанна Кантакузина (Иоасафа) (*Дашков*, с. 302) или, по крайней мере, поставить

вопрос об эволюции взглядов Иоанна Кантакузина по «турецкому вопросу»: от практического туркофильства 40-х гг. к антиисламской полемике 60-х гг. XIV в. Хотя византийское общественное мнение крайне негативно относилось к практическому туркофильству Иоанна Кантакузина, обвиняя его в предательстве национальных интересов (*Васильев*), однако все с большим сочувствием византийцы относились к словам о религиозности и нравственном превосходстве турок по сравнению с христианами, проявившими все свои самые худшие качества во время Четвертого крестового похода (*Культура Византии...*, с. 270–271).

Следует отметить, что идеология крестовых походов и концепция «священной войны» не сформировалась в Византии, несмотря на отдельные факты, свидетельствующие о ее влиянии, например, идеи «джихада» или крестовых идей. Войны на Востоке принимали черты «крестовых походов», например, в VII веке в эпоху персидских походов императора Ираклия. Известно также предложение императора Никифора Фоки (963–969) почтить как мучеников солдат, умерших в бою. На рубеже XIII–XIV вв. патриарх Афанасий выступил против процессов исламизации. Он увидел угрозу православию в захваченных турками землях и недвусмысленно призвал к «священной войне» с турками (πόλεμος ιερός), опираясь на внутренние возможности, а, не рассчитывая на военную поддержку Запада (*Культура Византии...*, с. 270).

Однако более характерен для атмосферы «восточного вопроса» эпизод, связанный с нахождением св. Григория Паламы в турецком плену, который интересен во многих отношениях. Следует отметить, что варварский образ жизни турок, а также унижения и побои, которым подвергался Григорий Палама наряду с другими пленными, уходят на второй план, когда речь заходит о веротерпимости турок, позволяющих вести открытые дискуссии по вопросам веры. Кульминацией межрелигиозного диалога становятся слова турка, обращенные к Григорию Паламе: «*Настанет когда-нибудь время, когда мы придем к согласию друг с другом*» (*Григорий Палама*).

Как представляется, лояльность византийцев к туркам диктовалась не только необходимостью приспособления к новой ситуации или восточным характером самой византийской цивилизации. Феномен «туркофильства» можно охарактеризовать скорее как туркофильское настроение, глубоко проникшее в византийское общество и определившее сознание преобладающего большинства византийцев перед падением Константинополя. Массовое общественное настроение формировалось не без влияния Греко-византийской церкви и позиции таких авторитетных церковных представителей, как Иоанн Кантакузин (Иоасаф), св. Григорий Палама, патриарх Геннадий Схоларий. Интересно, что аналогичный феномен лояльности по отношению к татаро-монголам можно наблюдать в истории Русской православной церкви, когда, несмотря на разрушения и значительный ущерб, нанесенный Церкви в период завоеваний, в дальнейшем устанавливается религиозный мир и патронаж монгольских ханов. Покровительство, оказываемое монгольскими завоевателями, способствовало экономическому процветанию церкви, а ханы выступали защитниками ее интересов в XIV в. Например, Ч. Гальперин подчеркивает трудное двойственное положение Православной церкви – хранительницы русских духовных и патриотических ценностей и одновременно – владелицы

монгольских бенефициев. После изгнания татаро-монгольских завоевателей церковь боролась за возвращение прежних привилегий, апеллируя к модели своих отношений с властью, созданной монголами. Показательным в этом плане, считает Гальперин, является распространение церковью в XVI в. переводов монгольских «ярлыков», освобождавших ее от налогов (Акимова, с. 63–64).

Таким образом, духовные лица, иерархи Православной церкви, как на Руси, так и в Византии, в целом подвергая суровой критике монгольских и турецких завоевателей⁴, ценили веротерпимость восточных правителей, а в некоторых случаях их прямое покровительство, обнаруживая особое понимание особенностей «восточного вопроса» в новой ситуации. Главным стратегическим приоритетом для Православной церкви оставался принцип невмешательства властей во внутрицерковные дела, вероучение и культ.

В заключение следует подчеркнуть единство и неделимость пространства Византии и Востока, неизбежность трансформации византийского мировоззрения и культуры под влиянием восточных византийских провинций, соседствующих с ними земель. Несмотря на доминирующие эллинистические тенденции в культуре, великодержавный универсализм в политике, Византия представляла собой, по словам С. С. Аверинцева «подвижное единство», напряженное сотрудничество и взаимопроникновение этносов, культур, мировоззрений. Свой вклад внесли многие народы Востока: армяне, грузины, сирийцы, евреи, персы, арабы и др. «Византийский Восток» оказал огромное влияние на формирование ранневизантийской литературы и культуры (Аверинцев), становление характера царской власти, развитие иконографии в послеиконоборческий период (Мейендорф). Но, если в ранний период развития Византия испытывала проникновение обогащающих ее восточных влияний, которые вносили значительный вклад в формирование и далее в последующую трансформацию византийской культуры и традиций, то в поздневизантийское время мы наблюдаем трансформацию массового сознания византийцев, приспособляющихся к новым историческим и социальным условиям, продиктованным военной угрозой, исходящей с Востока.

Феномен Византии имеет не только ограниченное историческое измерение, а простирается намного дальше в цивилизации и культуре, как Востока, так и Запада. Благодаря многовековому опыту межкультурной коммуникации, находясь на границе западной и восточной культур, Константинополь сохранил свою идентичность и вселенское достоинство, признаваемое всем цивилизованным сообществом вплоть до настоящего времени.

Литература

1. Леонтьев, К. Н. *Египетский голубь*: Роман, повести, воспоминания.. М.: Современник, 1991.
2. Розанов, В. В. *Уединенное*. М.: Политиздат, 1990.
3. Абеляр, П. История моих бедствий. Пер. с латин. П. Абеляр. В кн.: *Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий*. М.: Республика, 1992.
4. Иоанн, Кантакузин. *Беседа с папским легатом*. Диалог с иудеем и другие сочинения. Пер. с греч. Иоанн Кантакузин. СПб.: Алетейя, 1997.
5. Мейендорф, Иоанн, прот. *Византийское богословие*. Минск: «Лучи Софии», 2001.

6. Дашков, С. Б. *Императоры Византии*. М.: Издательский дом «Красная площадь», «АПС-книги», 1996.
7. *Культура Византии XIII – первая половина XV в.* Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1991.
8. Anastasij (Jannupatos), archiepiskop Tiranskij i vseja Albanii. *Dialog s islamom s pravoslavnoj totkki zrenija*. Доступно: <http://www.pravoslavie-islam.ru/anastasV.htm>.
9. Васильев, А. А. *История Византийской империи: От начала Крестовых походов до падения Константинополя*. Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и имен. указ. А. Г. Грушевого. СПб.: Алетейя, 1998.
10. Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1994.
11. Филофей, патриарх Константинопольский. *Житие святителя Григория Паламы*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
12. Григорий Палама. Письмо своей Церкви. В кн.: *Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия*. Сб.ст. М.: Христианская литература, 1992.
13. Акимова О.А. Русь и степь. Обзор работ Ч. Дж. Гальперина: «Джордж Вернадский и евразийство», «Русь и Золотая Орда: монгольское влияние на русскую средневековую историю». Ч.1. В кн.: *Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X–XVII вв. Зарубежные и советские исследования*. М., 1991, с. 33–67.

Ссылки

- ¹ В частности, особым нападкам подвергается византийский стиль дипломатии, с которым связаны т.н. «двойные стандарты» для ромеев и варваров, неискренность, лицемерие, подкуп, великодержавность, стремление быть «над схваткой» и разжигать конфликты между соседними народами Византийской империи. Это устойчивое мнение сформировалось в эпоху Возрождения, когда гуманисты закрепили за Восточно-Римской империей уничижительное, по их мнению, название «Византийская» и объявили «византийщину» недостойным явлением в развитии человеческой цивилизации. Первые столкновения византийцев с турками также свидетельствуют о подобном отношении уже в VI веке.
- ² Например, в восточных повестях Леонтьева «Пембе», «Хамид и Маноли», «Паликар Костаки», «Аспазия Ламприди», которые вошли в 3-томное сочинение «Из жизни христиан в Турции». И. Аксаков о них восхищенно говорил, что не надо ехать в Турцию после чтения восточных повестей Леонтьева.
- ³ Интересно, что подобное настроение присутствовало в западном христианском мире. В частности, Пьер Абеляр (12 в.) писал: «Богу известно, как часто я впадал в отчаяние и помышлял даже о бегстве из христианского мира и о переселении к язычникам, чтобы там, среди врагов Христа, под условием уплаты какой-нибудь дани спокойно жить по-христиански... Но я очутился в руках христиан, и даже монахов, несравненно более свирепых и скверных, чем язычники» (*Абеляр*, с. 285).
- ⁴ Русских князей, погибших в борьбе монголами, церковь причисляла к лику мучеников. В Византии церковь строго следовала 13 правилу Василия Великого и выступала против попыток отдельных императоров канонизировать воинов, павших в бою.

Kopsavilkums

«Bizantijas paradigma» ir politiskās domāšanas stils, kas veidojās Bizantijā tās vēsturiskā norieta periodā, kad tā pakāpeniski zaudēja savu politisko suverenitāti, atkāpjoties tjurku cilšu priekšā. Šīs paradigmas būtība ir pakāpeniska pakārtošanās islāma politiskajai kārtībai, kas paredzēja ierobežotu autonomiju kristiešu un jūdu etnorelīģiskajām minoritātēm. Pareizticīgā Baznīca bija šīs paradigmas aktīvs virzītājs. Daži Krievijas politiskie domātāji (K. Ļeontjevs) ieviesa šo domāšanas stilu arī Krievijas impērijā. «Bizantijas paradigma» kā politiskā filozofija nav zaudējusi savu aktualitāti arī mūsdienās.

ĀZIJAS VALODAS
ASIAN LANGUAGES

Tibetiešu valodas skaņu transkripcija latviešu valodā

Transcription of Tibetan Language Sounds in Latvian

Agita Baltgalve

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: *agita.baltgalve@inbox.lv*

Pirmo reizi Latvijas austrumpētniecībā detalizēti tiek analizēta tibetiešu valodas fonētika, kā arī ieteikta skaņu un īpašvārdu atveide latviešu valodā. Raksta sākumā ir dots vispārējs ieskats tibetiešu valodas vēsturiskajā attīstībā, šeit arī tabulārā veidā attēloti galvenie dialekti un to areālā izplatība. Tibetiešu valoda balstīta uz zilbju alfabētu, kurā ir 30 galvenie burti un 4 patskaņu apzīmējumi, tādējādi alfabētu ir iespējams samērā precīzi atveidot latviski. Līdz ar tibetiešu zilbju alfabēta transkripciju pievērsta uzmanība šādiem jautājumiem: skaņu fonētiskā klasifikācija, līdzskaņu un patskaņu artikulācija, zilbes struktūra un teikuma uzbūve. Salīdzinājumam dotas arī citas pasaulē izplatītākās tibetiešu alfabēta transkripcijas sistēmas (angļu, franču, krievu un ķīniešu valodā).

Problemātiska ir tibetiešu zilbju savienojumu transkripcija. Nav iespējams balstīties tikai uz rakstiskām grafēmām, bet jāņem vērā arī regulārās un neregulārās izmaiņas, kuras parādās par standarta valodu pieņemtajā Lhasas dialektā. Transkribējot burtkopas, ieteicams nošķirt izrunas likumus zilbes iniciālē, finālē, kā arī zilbju savienojumos. Īpaša uzmanība pievērsta arī īpašvārdiem, apkopojot pamatprincipus īpašvārdu transkripcijai, gramatizācijai, galotņu pievienošanai un zilbju dalījumam. Raksta neatņemama sastāvdaļa ir pielikumi, kuros dotas pārskatāmas transkripcijas tabulas skaņu atveidei no tibetiešu alfabēta, no Vaili transliterācijas sistēmas angļu valodā, no ĶTR lietotās latinizētās piņņiņ sistēmas, kā arī no krievu valodas. Par pamatu latviešu transkripcijai izmantota Turela Vaili transliterācijas sistēma, kas precīzi atbilst tibetiešu rakstības grafēmu sastāvam.

Atslēgvārdi: tibetiešu valoda, tibetoloģija, transkripcija, transliterācija, fonētika, īpašvārdi.

Tibetiešu valodas vispārējs apskats

Tibetiešu valoda pieder pie Altaja valodu saimes, sinotibetiešu valodu grupas un tibetiešu-birmiešu valodu apakšgrupas. Tādējādi tā ir radniecīga arī ar ķīniešu un birmiešu valodu.¹ Tibetiešu-birmiešu apakšgrupā pavisam ir ap 250 valodu, kuras runā Himalaju kalnu reģionos, Tibetas augstkalnē, Mekongas un Salvinas upes baseinu apgabalos. Tomēr tikai divām no tām ir senākas saknes: tibetiešu valodas dokumentētā vēsture iesākas 7. gs., bet par birmiešu valodu zināms no 12. gs., pārējās ir samērā jaunas valodas.

Tibetiešu valodas izplatības reģions austrumos robežojas ar ĶTR Sičuāņas provinci, ziemeļos ar ĶTR Cjiņhai provinci, rietumos ar Pakistānu, bet dienvidu robeža aptver Butānu, Sikimu un Ladāku (Indijā), Mustangas ieleju un Šerpas reģionus pie Everesta (Nepālā). Šodien tibetiešu valoda visvairāk tiek lietota ĶTR Tibetas autonomajā apgabalā (TAA) un arī dažos apvidos Cjiņhai, Sičuāņas, Gaņsu

un Juņnaņas provincē. ĶTR valsts valoda ir ķīniešu valoda, bet tibetiešu valoda tiek pieskaitīta daudzajām nacionālo minoritāšu valodām. ĶTR tibetiski runā apmēram 5,2 milj. cilvēku, bet ārvalstīs vēl aptuveni 200 tūkst. cilvēku. Tibetas nacionālā valdība kopš 1959. gada uzturas trimdā Indijas pilsētā Dharamsalā, tādēļ šeit apkaimē ir izveidojušās lielas tibetiešu kopienas. Tibetieši mitinās arī Indijai piederošajā Džammu-Kašmiras apgabala provincē Ladākā, Ķīnas un Indijas robežreģionā Sikimā, Pakistānas pārvaldē esošās Kašmiras reģionā Baltistānā jeb Baltijulā², atsevišķās vietās Nepālā, piemēram, tās pārvaldē esošajā Mustangā, Mongolijā, Krievijas administratīvajās sastāvdaļās – Burjatijas, Tuvas un Kalmikijas autonomajā republikā, kā arī Eiropas valstīs un atsevišķās vietās ASV un Kanādā.

Tibetiešu valodā ir sastādīti un no sanskrita tulkoti daudzi budisma mācības teksti, un tādējādi šī valoda ir viens no pamatavotiem budisma izpētē. Šī iemesla dēļ tibetiešu valodu apgūst vairākās ārvalstu akadēmiskās mācību iestādēs. Tā, piemēram, tibetoloģija tiek piedāvāta Vācijā (Mīnhenes Ludviga Maksimiliāna universitātē, Bonnas Universitātē, Hamburgas Universitātē), Austrijā Vīnes Universitātē, Krievijā St. Pēterburgas Valsts universitātē un citur. Turklāt sakarā ar Tibetas seno budisma tradīciju un arī ar politiskajiem notikumiem ĶTR 20. gadsimtā Rietumvalstīs ir radusies liela interese tieši par tibetiešu budismu. Tādējādi pasaulē izveidojušies daudzi tibetiešu budisma centri, kur uzturas vai bieži viesojas un sniedz mācības izcili tibetiešu budistu skolotāji. Šādi centri darbojas daudzās vietās ASV un Kanādā un gandrīz visās Eiropas valstīs, tai skaitā arī Latvijā.

Tibetiešu valodā ir vairāki dialekti³, kuri cits no cita ievērojami atšķiras (piem., līdzskaņu un burtkopu izruna vai darbības vārdu laiki). Dialektus iedala astoņās grupās:

- 1) U-Can (Centrālā Tibeta ĶTR);
- 2) Kham-Hor (TAA Čamdo, Nakču pilsētas apkaimē);
- 3) Amdo (TAA Ziemeļos un ĶTR Cjiņhai prov.);
- 4) Dzonkha-Dzedžon (Butānā, Sikimā);
- 5) Ladak-Balti (Ziemeļindijā: Ladākā; Pakistānā: Baltistānā);
- 6) Lahul-Piti (Ziemeļindijā: Himčal-Pradeša raj.);
- 7) Šerpa-Džirel (Nepālas ZA);
- 8) Kjiron-Kagate (TAA Žikaces pref. Kjirona raj. un Nepālā).

Kā *lingua franca* tibetiešu kultūras reģionos tiek lietota t. s. standarta valoda⁴, kura ir cēlusies no Lhasas dialekta, kas savukārt pieder pie Centrālās Tibetas dialektu⁵ apakšgrupas.

1. tabulā parādīta tibetiešu valodas dialektu ģeogrāfiskā izplatība.

1. tabula

Tibetiešu valodas dialektu ģeogrāfiskā izplatība

Valsts	Dialekts latviski	Dialekts tibetiski	Izplatības reģions
ĶTR	Uke	དབུས་ཀྱི་	TAA Lhasas pref.
	Canke	གཙང་ཀྱི་	TAA Žikaces pref.
	Konpoke	ཀོང་པོའི་ཀྱི་	TAA Ņinci pref.
	Doke	ཚོང་ཀྱི་	TAA Nari pref., Nepāla
	Horke	ཧོར་ཀྱི་	TAA Nakču pref.
	Khamke	ཁམས་ཀྱི་	TAA Čamdo pref., Sičuāņas, Cjinhai un Juņņāņas prov.
	Amdoke	ཨ་མདོའི་ཀྱི་	Cjinhai prov. pie Cjinjai ezera, Golokas pref. un Tibetas ziemeļu rajonos
Butānā	Dzonkha jeb Dzukke	ཇོང་ཁ་ / སའུཊུག་ཀྱི་	Butānas valsts valoda kā dzimtā valoda izplatīta 8 no 20 Butānas rajoniem
Nepālā	Šerpake	ཤར་པའི་ཀྱི་	pie Everesta
	Dolpoke	གདོལ་པོའི་ཀྱི་	Dolpo rajonā
	Loke	ལོ་ཀྱི་	Mustangas ielejā
Indijā	Doke	ཚོང་ཀྱི་	ZR rajonos
	Dzamdžonke	འབྲུག་ལྗོངས་ཀྱི་	Sikhā
	Ladakke	ལ་ཚཱ་ཀྱི་	Ladākā, Zanskarā
	Purikke	པུ་རིག་ཀྱི་	Ladākā
Pakistānā	Baltike	ཧལ་རྟིའི་ཀྱི་	Baltistānas un Ganče raj. Pakistānas ziemeļos

Saskaņā ar tradīciju tibetieši izšķir *literāro* jeb *rakstu valodu*⁶ un *sarunvalodu*, kura atbilst iepriekš minētajai *standarta valodai*. Tās viena no otras atšķiras gan ar vārdu krājumu, gan gramatiku.

Literāro valodu iedala šādos attīstības posmos:

- 7.–11. gs. senā tibetiešu valoda (bodika);
- 12.–19. gs. klasiskā literārā valoda;
- no 20. gs. – modernā literārā valoda.

Atsevišķos gadījumos izšķir arī t. s. *dharmas* jeb *mācības valodu*⁷, kas lietota budistu rakstos, taču tā ir ļoti līdzīga literārajai valodai.

Tibetiešu valoda pamatā sastāv no vienzilbīgiem vārdiem un ir pieskaitāma pie izolējošām valodām. Tomēr jau vissenākie rakstu pieminekļi liecina arī par daudzsilbīgiem vārdiem un fleksijām. Vienzilbīgie vārdi bieži tiek savienoti kopā, tā veidojot jaunus vārdus un kompleksus jēdzienus, bet kontekstā vārdi parasti tiek papildināti ar gramatiskām vienībām (galotnēm un locījumu partikulām). Tādējādi šeit var runāt arī par aglutinācijas klātbūtni. Apkopojot šīs iezīmes, tibetiešu valodu var uzskatīt par pārejoša tipa valodu no izolējošajām uz aglutinatīvajām valodām, un tā ir tuvāka pēdējām.

Tibetiešiem ir zilbju alfabēts, kurš balstās uz skaņu fonētisko pierakstu. Alfabēts un rakstības pamatprincipi tika izveidoti 632. gadā no indiešu guptas raksta. Parasti šo veikumu piedēvē ministram Thonmi Sambhotam, kuru Tibetas valdnieks Soncens Gampo sūtīja uz Indiju apgūt budisma mācību un sanskritu. No šī alfabēta laika gaitā izveidojās vairāki rakstības jeb kaligrāfijas stili, no tiem svarīgākie ir divi: raksts *ar augšējo līniju*⁸, kuru lieto drukātos izdevumos, un raksts *bez augšējās līnijas*⁹, kuru izmanto rokrakstam.

Par seno tibetiešu valodu un literārajiem pieminekļiem pirms rakstības izgudrošanas vēsturiski dokumentētu ziņu ir ļoti maz, atsevišķi fakti par Himalaju reģionu un tautām ir atrodami ķīniešu vēstures hronikās. Sākot ar 7. gs., tibetiešu valodas un literatūras attīstību daudzējādā ziņā iespaidoja no sanskrita tulkotie budistu teksti un budisma filosofija.

Alfabēta burti

Tibetiešu alfabēta pamatvienība ir zilbe, kas sastāv no līdzskaņa un patskaņa. Katrai zilbei piemīt grafiska forma, fonētiska vērtība un semantiska nozīme. Tibetiešu alfabētā ir **30 galvenie burti** un **4 patskaņu apzīmējumi**. Burtu secība un sakārtojums rindās, līdzīgi kā indiešu alfabētu sistēmās, ir veidots pēc burta artikulācijas principiem, sākot no skaņām, ko izrunā kaklā, un beidzot ar šņāceņiem un bilabiāliem puspatskaņiem. Tradicionāli, lasot alfabētu, visiem līdzskaņiem pievieno (nerakstīto) patskani a, tādējādi veidojot zilbju alfabēta sistēmu. Punkts aiz katra burta norāda uz vienas veselās zilbes noslēgumu. Burtus izlasa no kreisās puses uz labo un no augšas uz leju. Patskaņu apzīmējumus kā neatkarīgas grafēmas rakstībā nelieto, tie var tikai papildināt kādu no galvenajiem alfabēta burtiem. 2. tabulā norādīti tikai drukātie burti, rokrakstā burtu grafēmas ir atšķirīgas.

2. tabula

Alfabēts			
Galvenie burti		Patskaņu apzīmējumi	
ཀ	ཁ	ག	ང
ཅ	ཆ	ཇ	ཉ
ཏ	ཐ	ད	ན
པ	ཕ	བ	མ
ཙ	ཚ	ཛ	
ཞ	ཟ	འ	
ཡ	ལ	ཤ	
ག	མ	ན	ཨ

Latviešu valodas transkripcijas veidošanai ieteicams lietot Rietumu pasaulē plaši atzīto Vaili (*Wylie*) tranlīterācijas sistēmu, pēc kuras iespējams precīzi attēlot tibetiešu rakstības grafēmu sastāvu.¹⁰ 3. tabulā redzama tibetiešu alfabēta burtu translīterācija Vaili sistēmā, bet kvadrātiekvās dota latviešu valodas transkripcija, ja tā ir atšķirīga.

3. tabula

Tibetiešu alfabēta burtu transliterācija Vaili sistēmā

Galvenie burti										
ka	ཀ		kha	ཁ		ga	ག	nga	ང	[na]
cha	ཅ	[ča]	cha	ཆ	[čha]	ja	ཇ	nya	ཉ	[ŋa]
ta	ཏ		tha	ཐ		da	ཏ	na	ན	
pa	པ		pha	ཕ		ba	བ	ma	མ	
tša	ཅ	[ča]	tsha	ཆ	[čha]	dza	ཇ			
va	ཕ		zha	ཉ	[ža]	za	མ	'(a)	འ	
ya	ཡ	[ja]	ra	ར		la	ལ			
sha	ཤ	[ša]	sa	ས		ha	ཧ	a	ཨ	
Patskaņu apzīmējumi										
i	ཨ		u	ཨ		e	ཨ	o	ཨ	

Patskaņus *i*, *e*, *o* pievieno virš, bet patskani *u* zem galvenajiem burtiem. Katrs tibetiešu alfabēta burts izrunājams kā viena skaņa, un tai automātiski seko patskanis *a*, kurš rakstiski netiek fiksēts. Pie galvenajiem burtiem pieskaita arī '(a) un *a*, kuri der tikai patskaņu nolaišanai. Pirmo no tiem dēvē par *mazo a*¹¹ un Vaili transliterācijā atzīmē tikai ar apostrofu. To parasti neizlasa, bet, ja pievienots kāds cits patskanis, izlasa un transkribē attiecīgo patskani. Otrā burta *a* fonētiskā vērtība atbilst latviešu *a*, bet, ja pie tā atzīmēts cits patskanis, lasa tikai attiecīgo patskani. Senākos tekstos pēc burtiem *r* un *l* sastopams arī spoguļattēlā apgrieztais patskanis *i*, kurš senākajos tekstos fiksēja sanskritā lietotos pusvokālus. Mūsdienās visos tekstos raksta tikai parasto *i*. Svešvārdu atveidei izmanto vēl arī piecus spoguļattēlā apgrieztus līdzskaņus, un tos izrunā kā alveolāri palatālus līdzskaņus ar aspirāciju. Tomēr šos burtus lieto ļoti reti un izrunas atšķirības no parastajiem līdzskaņiem tiem ir minimālas, tādēļ latviešu transkripcijā tos nediferencē un raksta tāpat kā parastos burtus. Vienīgi spoguļattēlā apgrieztais burts *d* mūsdienu tekstos dažreiz tiek lietots arī ar citu funkciju kā izskaņas *-gs* saīsinājums.

4. tabula

Vaili transliterācijas un latviešu valodas izrunas atšķirības

Tib. val.	Wylie	Latviešu
ང	ng	n
ཅ	c	č
ཆ	ch	čh
ཇ	j	dž
ཉ	ny	ņ
ཐ	ts	c
ཕ	tsh	ch
ཕ	w	v
ཉ	zh	ž
ཡ	y	j
ཤ	sh	š

Visā turpmākajā tekstā lietota burtu transliterācija pēc Vaili sistēmas, un uz tās bāzēta arī transkripcija latviešu valodā. Vaili sistēmai pamatā ir angļu valodas alfabēts, tādēļ nepieciešams izcelt alfabēta burtu izrunas atšķirības, kuras pamatojas uz angļu un latviešu valodas burtu izrunas un rakstības atšķirībām.

Skaņu fonētiskā klasifikācija

Līdzskaņu artikulācija

Tibetiešu valodā katram burtam ir noteikts – augsts vai zems – tonis. Zilbes patskanis automātiski pārņem līdzskanīm raksturīgo toni, un līdz ar to visa zilbe tiek izrunāta augstā vai zemā tonī. Tibetiešu rakstībā toņi grafiskā formā netiek atzīmēti. Augstais tonis tiek izrunāts ar paceltu balsi tembru, patskani uzsverot, bet zemais tonis tiek izrunāts neuzsvērti zemā balsi tembrā. Toņi diferencē vārdu nozīmi. Alfabēta galveno burtu tonalitātes un artikulācijas dalījums dots 5. tabulā, tonis atzīmēts virs pavadošā patskaņa *a*¹², ko izrunā vienmēr, ja nav norādīts cits patskanis. Ja ir norādīts cits patskanis, tas pārņem minētā līdzskaņa toni. 5. tabulā dota latviešu valodas transkripcija.

5. tabula

Alfabēta galveno burtu tonalitātes un artikulācijas dalījums

	Pievieno patskani augstajā tonī				Pievieno patskani zemajā tonī		
					Nazāls	Puspatskaņi	
Velārs	ká ㄎ	khá ㄎ		gà ㄍ	nà ㄋ		
Alveolārs	čá ㄔ	chá ㄔ		džà ㄓ	ņà ㄣ	rà ㄣ	
Dentāls	tá ㄒ	thá ㄒ		dà ㄒ	nà ㄣ		
	cá ㄘ	chá ㄘ	sá ㄣ	dzà ㄘ	zà ㄘ		
Bilabiāls	pá ㄆ	phá ㄆ		bà ㄆ	mà ㄇ	và ㄆ	
Palatāls	šá ㄒ			žà ㄒ		jà ㄒ	
Laringāls	há ㄏ	á ㄏ		'à ㄏ			
Laterāls						là ㄌ	

Latviešu transkripcijā toņus neatveido, bet, pamatojoties uz to klātbūtni, daļēji ņem vērā balsīgās, nebalsīgās, aspirētās un neaspirētās skaņas: *burti ar augsto toni* tiek izrunāti ar nebalsīgu, aspirētu skaņu, bet *burti ar zemo toni* – ar balsīgu un neaspirētu skaņu. Tādēļ augstā toņa līdzskaņus latviešu valodā ieteicams transkribēt ar nebalsīgajiem līdzskaņiem un aspirācijas (resp., burta *h*) palīdzību (piemēram, *k, kh, c, ch*), bet zemā toņa līdzskaņus – ar balsīgajiem, neaspirētajiem līdzskaņiem (piemēram, *g, d, b*).

Savienojot burtus burtkopās un zilbēs, to izruna daudzos gadījumos izmainās un tādēļ veidojas vēl vairākas līdzskaņu skaņas, kuras alfabētā neparādās.

- Zilbes sākumā var veidoties piecu veidu šņāceņi, kuru fonētiskā vērtība Internacionālajā fonētiskajā alfabētā (IPA) attēlojama šādi: [c], [ch], [tʃ], [tʃh], [ʃ].
- Zilbju savienojumos bieži vien parādās nazālas skaņas: [ᵐg], [ᵑg], [ᵐʃ], [ᵑʃ], [ᵐdz], [ᵑdz], [ᵐɕ], [ᵑɕ], [ᵐd], [ᵑd], [ᵐb], [ᵑb], [ᵐdz], [ᵑdz].

- Zilbes fināles līdzskaņi var veidot nebalsīgas, aprautas skaņas:
 - 1) [p], [k], [m], [ʔ], kuras rada īsu vai daļēji garu patskaņi;
 - 2) nazālas [ŋ], [n] skaņas;
 - 3) retrofleksīvas [ɹ] skaņas, kuras rada garu patskaņi.

Mūsdienu tibetiešu valodā zilbes fināles līdzskaņus izrunā tikai daļēji vai neizrunā vispār. Tibetiešu valodā iespējamās līdzskaņu artikulācijas IPA pierakstā ir attēlotas 6. tabulā.

6. tabula

Tibetiešu valodā iespējamās līdzskaņu artikulācijas IPA pierakstā

	Slēdzenis	Afrikatīvs	Nazālie berzeņi un slēdzeņi	Nazāls	Frikatīvs	Laterāls
Bilabiāls	p p ^h		^m b	m	w	
Dentāls	t th	ts ts ^h	^m d ⁿ d ^m dz ⁿ dz	n	s	
Dentāli velārs						ɭ l
Alveolāri palatāls		tɕ tɕ ^h	^m ɕ ⁿ ɕ	ɲ	ʃ	
Pusretrofleks		tʂ tʂ ^h	^m dz ⁿ dz		ɹ	
Palatāls	c ch		^m ɟ ⁿ ɟ		ʎ ɕ j	
Velārs	k k ^h		^m g ⁿ g	ŋ		
Laringāls	ʔ				h ^h (a)	

Latviešu transkripcijā līdzskaņu artikulācijas izmaiņas burtkopās pārsvarā tiek ievērotas un diferencētas.

Patskaņu artikulācija

Patskaņi tibetiešu valodā netiek klasificēti kā galvenie burti, tie figurē tikai kā līdzskaņus pavadošas skaņas, izņēmums ir patskaņi *a*. Piecu alfabēta patskaņu fonētiskā vērtība IPA ir šāda: [a], [ɪ], [ʊ], [ɛ], [o].

Patskaņu izruna izmainās atkarībā no zilbes fināles līdzskaņa. Šādā veidā var rasties divas daļēji garas, šauras skaņas [ø] un [y], kuras izrunā līdzīgi kā vācu valodā burtus *ö* un *ü* ar umlautu. No tā izriet, ka kopumā tibetiešu valodā ir 7 dažādi patskaņi: [a], [ɪ], [ʊ], [ɛ], [o], [ø] un [y]. Pieci alfabēta patskaņi [a], [ɪ], [ʊ], [ɛ], [o] atkarībā no burtu kombinācijas var tikt izrunāti kā īsie, daļēji garie vai kā garie patskaņi. Divi zilbes fināles radušies šaurie, daļēji garie patskaņi [ø] un [y] tiek izrunāti gari vai vidēji gari. Tādējādi pavisam kopā iespējamas 19 dažādas patskaņu artikulācijas.

7. tabula

Patskaņu artikulācijas

Īsie patskaņi	Vidēji garie patskaņi	Garie patskaņi
a	aː	ã
ɪ	ɪː	ĩ
ʊ	ʊː	ũ
ɛ	ɛː	ẽ
o	oː	õ
	ø	ø̃
	y	ỹ

Latviešu fonētiskajā transkripcijā šīs patskaņu garuma izmaiņas parasti neņem vērā, izņemot, ja vienā zilbē viens otram seko divi vienādi patskaņi. Šai gadījumā latviešu valodā tiek rakstīts garais patskanis. Īsos patskaņus tibetiešu valodas plūsmā izrunā ļoti īsi, bez uzsvāra, pieskaņojot artikulācijas pozīciju zilbes līdzskaņiem (it sevišķi, ja zilbes finālē seko noslēgts bilabiālais līdzskanis). Šī iemesla dēļ zilbju un vārdu savienojumos atkarībā no konkrētās un sekojošās zilbes līdzskaņiem patskaņu artikulācija var būt nedaudz atšķirīga, piemēram, *a*, *e* un *i* var tikt izrunāti līdzīgi kā krievu valodā cietais *в*. Šīs valodas plūsmā radušās patskaņu izmaiņas ir neregulāras un tibetiešu rakstībā neparādās, arī latviešu valodas transkripcijā šīs īpatnības nav iespējams fiksēt.

Zilbes struktūra un teikuma uzbūve

Zilbe tibetiešu valodā atbilst vienai grafēmai, vienai morfēmai un vienam vārdam. Burtu kombināciju iespējas zilbē ir daļēji ierobežotas¹³, bet zilbju skaits un arī zilbju kombināciju skaits nav stingri noteikts. Tādējādi valodā pastāv daudzas iespējas jaunvārdu radīšanai un svešvārdu atveidei.

Tibetiešu *rakstībā* katrā grafēmā izšķir vienu pamatburtu un vienu vai vairākus palīgbertus. Visi alfabēta galvenie burti var figurēt kā pamatburti. Kā palīgbertus var izmantot tikai *g*, *d*, *b*, *m*, *w*, *'(a)*, *y*, *r*, *l*, *s* un patskaņus. Tibetiešu rakstībā palīglīdzskaņus ar zilbes pamatburtu var savienot ligatūrās un tie var atrasties gan pirms, gan pēc, gan virs, gan arī zem pamatburta. Piemēram, འཕྲོད་ bstod.

Transkripcijā šo grafisko īpatnību nav iespējams attēlot, tāpēc pieņem, ka palīglīdzskaņi atrodas vai nu pirms, vai pēc pamatburta. Saskaņā ar zilbes skaņu secību

- līdzskaņi, kuri tibetiešu grafēmās atrodas pirms (t. i., kreisajā pusē) un virs pamatburta, transliterācijā tiek atzīmēti pirms pamatburta;
- līdzskaņi, kuri atrodas zem pamatburta, transliterācijā tiek atzīmēti uzreiz aiz pamatburta;
- līdzskaņi, kuri atrodas pēc pamatburta (t. i., labajā pusē), transliterācijā tiek attēloti kā pēdējie, tie seko aiz patskaņa.

Katrā grafēmā ir jābūt vismaz vienam līdzskanī (t. i., pamatburtam), bet maksimāli tajā var būt 6 līdzskaņi (t. i., viens pamatburts un 5 palīgberti¹⁴). Izņēmumu veido dažas gramatiskās formas, kad vienā zilbē, resp., vienā grafēmā, var parādīties divi pamatburti un divi patskaņi (kuri parasti saplūst un veido divskani).¹⁵ Arī svešvārdos (piemēram, fonētiskajos aizguvumos no sanskrita) vienā grafēmā būt vairāki pamatburti un vairāki patskaņi.

Lai pareizi transliterētu tibetiešu grafēmu latviešu valodā un pareizi fiksētu transkripciju, vispirms ir jānosaka zilbes pamatburts. To iespējams noteikt pēc patskaņiem, kuri var atrasties tikai virs vai zem pamatburta. Ja zilbē patskanis nav norādīts, tas nozīmē, ka zilbes patskanis ir *a*. Šādā gadījumā pamatburtu nosaka pēc palīglīdzskaņu atrašanās vietas. Šeit ir nepieciešamas zināšanas par burtkopu uzbūves un lasīšanas pamatlikumiem, jo tibetiešu rakstībā ir stingri noteikts, kādā veidā un kurus pamatbertus un palīgbertus iespējams kombinēt.¹⁶ Vārds ar maksimālo burtu skaitu vienā zilbē ir, piemēram, འཕྲོད་འཕྲོད་ bsgrigs (pamatburts *g*). Tibetiešu rakstībā zilbi var iedalīt divās daļās:

- 1) *iniciāle*, ko veido līdzskaņi – pamatburts un viens vai vairāki palīgburti;
- 2) *fināle*, ko veido patskanis (vai divskanis) un viens vai divi beigu līdzskaņi.

Vaili transliterācijā vispirms raksta palīgburts, kuri atrodas pamatburta priekšā, tad tos, kuri atrodas augšā, tad pamatburtu un palīglīdzskaņus, kuri atrodas zem pamatburta. Zilbes finālē seko patskanis un viens vai divi zilbes beigu līdzskaņi.

Fonētikā minimālā zilbes vienība ir viens *patskanis* (V)¹⁷, kura vietā (arī visās tālāk minētajās zilbju shēmās) var būt divskanis VV. Parasti patskani ievada vai pavada *līdzskanis* (C)¹⁸. Divas visizplatītākās zilbju struktūras ir CV un CVC. Ļoti retos gadījumos zilbe iesākas ar patskani un beidzas ar līdzskani (VC). Palīglīdzskaņus, kuri atrodas pirms vai pēc pamatburta (zilbes iniciālē), modernajā tibetiešu valodā parasti neizrunā, taču tie var izmainīt pamatburta izrunu. Dažreiz šos palīgburts tomēr izrunā, tāpēc zilbes sākumā var rasties divas skaņas CCV vai CCVC. Palīgburts, kuri atrodas zilbes finālē aiz patskaņa, izrunā daļēji, un tie dažreiz ietekmē patskaņa izrunu. Divi skaidri izrunāti līdzskaņi zilbes beigās sastopami ļoti reti. Pastāv pieņēmums, ka senajā tibetiešu valodā lielāko daļu palīglīdzskaņu izrunāja, bet, sākot ar 9. gs., tie pamazām saplūda kopā, un tādēļ šodien līdzskaņu kopas zilbē parasti izrunā kā vienu skaņu.

Tibetiešu valodas *morfoloģijā* ir dažas līdzības ar eiropiešu valodām. Eksistē vārdu šķiras, piemēram, lietvārdi, darbības vārdi, īpašības vārdi, gramatiskās partikulas. Tomēr vārdu šķiras ne vienmēr ir stingri noteiktas un var parklāties. Nosacīti var runāt arī par galotnēm, kuras pievieno atsevišķiem vārdiem, lai definētu to funkciju teikumā. Dažiem vārdiem galotne ir neiztrūkstosa sastāvdaļa, it īpaši vienzilbīgiem vārdiem. Lietvārdiem un īpašības vārdiem atsevišķos gadījumos ar galotņu palīdzību izšķir dzimti vai nozīmi. Darbības vārdiem ir laiku formas un deklinācijas, kuras veidojot dažreiz izmainās pamatzilbes burtu kombinācija. Modernajā tibetiešu valodā laiku formas un deklinācijas izšķir arī ar papildus pievienotu zilbju palīdzību, tāpēc šeit var nosacīti runāt par vārda sakni, saknes izmaiņām un galotni. Tibetiešu valodā lietvārdiem un īpašības vārdiem ir locījumi, kurus norāda ar finālē pievienotu līdzskaņu vai papildus pievienotu zilbju (jeb galotņu) palīdzību.

Sintakse tibetiešu valodā daudzējādā ziņā atšķiras no indoeiropiešu valodām. Vārdus teikumā citu no cita neatdala, bet katras zilbes beigās liek punktu. Tādēļ arī Vaili transliterācijā zilbes raksta ar atstarpi, piemēram, ལྷན་མཁའ་ *nam mkha'*. Tibetiešu rakstībā nav lielo un mazo burtu. Domu pauzes tiek iezīmētas ar vertikālu svītru, dažreiz tā atdala arī vienlīdzīgus teikuma locekļus vai norāda uz teikuma beigām. Tomēr pārsvarā teikuma vai teikuma daļu beigas ir jānosaka pēc izteicēja atrašanās vietas, funkcionālajiem vārdiem vai konteksta loģikas. Ļoti bieži teikuma locekļi un veseli teikumi tiek sasaistīti ar ģenitīva palīdzību. Rindkopas beigas norāda divas vertikālas svītras. Gramatiskās sakarības tiek fiksētas ar papildus pievienotu burtu vai zilbju palīdzību. Tāpat kā eiropiešu valodās, arī tibetiešu teikumā ir dažādi teikuma locekļi, piemēram, teikuma priekšmets, papildinātājs un izteicējs, bet to definīcijas un funkcijas ne vienmēr sakrīt ar eiropiešu valodu gramatisko klasifikāciju. Izteicējs tibetiešu valodā vienmēr atrodas teikuma beigās, bet pārējo teikuma locekļu pozīcija var dažādoties.

Alfabēta burtu transkripcija ar piemēriem

- Latviešu valodas transkripcija tiek veidota, par pamatu ņemot Vaili transliterācijas sistēmu.
- Vaili transliterācijā fiksē katru tibetiešu grafēmas burtu saskaņā ar alfabētu un burtu secību zilbē.
- Transliterējot burtus, jāņem vērā atsevišķas grafiskās ligatūras:

Burti ལྷལ་རྩ་, kad tie atrodas zem pamatburta (kā piemērs dots ཀ), tiek saīsināti šādā veidā: ཀྱཀྱ

Burts རྩ་ virs pamatburta tiek saīsināts šādi: རྩ་
- Lai izšķirtu burtkopas ལྷལ་ (pamatburts *y*) un རྩ་ (pamatburts *g*), pirmajā lieto punktu: *g.ya* un *gya*
- Transliterācijā katru zilbi raksta atsevišķi, bet latviešu transkripcijā zilbes tiek savienotas kopā un vārdam tiek pielikta galotne.
- Īpašvārdus transliterācijā norāda, ar lielo burtu atzīmējot pirmās zilbes pamatburtu (piemēram, *mTsho chen, rTsa mda'*), bet transkripcijā ar lielo burtu raksta vārda pirmo skaņu.

8. tabulā redzama tibetiešu alfabēta burtu transkripcijas piemēri vārdos. Trešajā un ceturtajā stabiņā fiksēta tikai konkrētā burta (un nevis zilbes) izruna, tādēļ tibetiešu grafēmās nav lietots punkts, jo tas parasti norāda zilbes beigas. Patskanis *a* pie līdzskaņu IPA izrunas atzīmēts tikai, lai norādītu toni (šeit: *á* – augstais tonis, *à* – zemais tonis).

8. tabula

Tibetiešu alfabēta burtu transkripcijas piemēri vārdos

Tibetiešu burta grafēma	Burta fonētiskā vērtība IPA	Burts Vaili transliterācijā	Burts latviešu valodas transkripcijā	Piemērs tibetiešu valodā	Piemērs Vaili transliterācijā	Piemērs latviešu val. transkripcijā
ཀ	[ká]	k	k	ཀཅུ་	<u>K</u> a chu	<u>K</u> a <u>č</u> hu
ཁ	[k ^h á]	kh	kh	ཁབྱང་	<u>K</u> ha byang	<u>K</u> ha <u>d</u> žana
ག	[kà]	g	g	ས་དགའ་	Sa <u>d</u> ga'	Sa <u>g</u> a
ང	[ŋà]	ng	n	མིན་ཉིང་	Min <u>n</u> ying	Min <u>ŋ</u> ina
ཅ	[tɕá]	c	č	ཅིག་ཅར་	<u>C</u> ig char	<u>Č</u> ik <u>č</u> hara
ཆ	[tɕ ^h á]	ch	čh	ཀཅུ་	Ka <u>ch</u>	Ka <u>č</u> hu
ཇ	[tɕà]	j	dž	ཇོ་མོ་	<u>J</u> o mo	<u>D</u> ž <u>o</u> mo
ཉ	[ɲà]	ny	ŋ	ཉི་མ་	<u>N</u> yi ma	<u>N</u> ima
ཏ	[t ^h á]	t	t	མེ་ཏོག་	Me <u>t</u> og	Me <u>t</u> oka
ཐ	[thá]	th	th	ལི་ཐང་	Li <u>th</u> ang	Li <u>th</u> ana
ད	[tà]	d	d	དར་ལག་	<u>D</u> ar lag	<u>D</u> arlaka

Tibetiešu burta grafēma	Burta fonētiskā vērtība IPA	Burts Vaili transliterācijā	Burts latviešu valodas transkripcijā	Piemērs tibetiešu valodā	Piemērs Vaili transliterācijā	Piemērs latviešu val. transkripcijā
ན	[nà]	n	n	ཡན་ཡོན་	Yan yon	Jenjonā
པ	[pá]	p	p	པུ་རང་	Pu rang	Purana
ཕ	[pʰá]	ph	ph	ཕུ་རོང་	Phu rong	Phurona
བ	[pà]	b	b	བ་ཡན་	Ba yan	Bajena
མ	[mà]	m	m	ཉི་མ་	Nyi ma	Nima
ཅ	[tsá]	ts	c	རྩ་མདའ་	rTsa mda'	Camda
ཇ	[tsʰá]	tsh	ch	ཇོ་མོ་གློ་བུ་ལྷ་ས་	mTsho chen	Chočhena
ཇ	[tsà]	dz	dz	འདམ་ཐང་	'Dzam thang	Dzamthana
འ	[wà]	v	v	འུ་ལཱ་ན་	Wu la'n	Vulana
ཞ	[cà]	zh	ž	ཞོ་པ་	Zho pa	Žopa
ཟ	[sà]	z	z	ཟུང་ཅུ་	Zung chu	Zunču
འ	[ʰà]	ʼ(a)	-	འདབ་པ་	'Dab pa	Dappa
ཡ	[jà]	y	j	ཡུང་ཏིང་	Yung teng	Juntena
ར	[rà]	r	r	རུ་ཐོག་	Ru thog	Ruthoka
ལ	[là]	l	l	ལུང་དགུ་	Lung dgu	Lungu
ཤ	[cá]	sh	š	ཤིང་གི་	Shing ki	Šinki
ས	[sá]	s	s	ལྷ་ས་	Lha sa	Lhaša
ཧ	[há]	h	h	ཧོར་སྐད་	Hor smad	Horme
ཨ	[ʔá]	(a)	a	ཨ་མདོ་	A mdo	Amdo
ཀ	[i]	i	i	གཡུ་རྫི་	g.Yu ri	Juri
ཁ	[u]	u	u	ནག་ཅུ་	Nag chu	Nakču
ཇ	[ε]	e	e	མེ་ཇེ་	Me che	Meče
འ	[o]	o	o	ཇོ་མོ་	Jo mo	Džomo

Pasaulē izplatītākās tibetiešu alfabēta transkripcijas sistēmas

Pasaulē ir pazīstamas vairākas tibetiešu burtu transkripcijas sistēmas. 9. tabulā salīdzinājumam ar latviešu valodu doti paraugi Internacionālajā fonētiskajā alfabētā (IPA), kā arī angļu, ķīniešu, franču un krievu valodnieku izveidotajās sistēmās.

9. tabula

Tibetiešu alfabēta transkripcijas sistēmas

Tibetiešu burti	IPA	Latviešu val.	F. W. Thomas (angļu val.)	T. V. Wylie (angļu val.)	H. Hoffmann (angļu val.)	KTR (pinyin) (ķīniešu val.)	J. Baocot (franču val.)	B. V. Semičovs K. Sedlačeks (krievu val.)
ཀ	[ká]	k	k	k	k	g	k	к
ཁ	[k ^h á]	kh	kh	kh	k'	k	kh	кх
ག	[ká]	g	g	g	g	k	g	г
ང	[ŋà]	n	ʔ	ng	ʔ	ng	ʔ	н(а)
ཅ	[tɕá]	č	c	c	č	j	č	ч
ཆ	[tɕ ^h á]	čh	ch	ch	č'	q	čh	чх
ཇ	[tɕà]	dž	j	j	ĵ	q	ĵ	дж
ཉ	[nà]	ŋ	ñ	ny	ñ	ny	ñ	н(я)
ཏ	[tá]	t	t	t	t	d	t	т
ཐ	[t ^h á]	th	th	th	t'	t	th	тх
ད	[tà]	d	d	d	d	t	d	д
ན	[nà]	n	n	n	n	n	n	н
པ	[pá]	p	p	p	p	b	p	п
ཕ	[p ^h á]	ph	ph	ph	p'	p	ph	пх
བ	[pà]	b	b	b	b	p	b	б
མ	[mà]	m	m	m	m	m	m	м
ཙ	[tsá]	c	ts	ts	c	z	c	ц
ཚ	[ts ^h á]	ch	tsh	tsh	c'	c	ch	цх
ཛ	[tsà]	dz	dz	dz	j	c	j	дз
ཌ	[wà]	v	v	w	v	w	v	в
ཌ	[eà]	ž	ž	zh	ž	x	ž	ж
ཎ	[sà]	z	z	z	z	s	z	з
ཏ	[^h à]	'	Ç	'	'	-	'	'
ཙ	[jà]	j	y	y	y	y	y	(я)
ར	[rà]	r	r	r	r	r	r	р
ལ	[là]	l	l	l	l	l	l	л
ཤ	[cá]	š	sh, ś	sh	š	x	ś	ш
ས	[sá]	s	s	s	s	s	s	с
ཧ	[há]	h	h	h	h	h	h	х
ཨ	[ʔá]	a	'a	a	a	a	a	а

Tibetiešu valodas skaņu atveides problemātika

Burtus savienojot burtkopās un zilbes savienojot vairākzilbju vārdos, pamatlīdzskaņu un pamatpatskaņu izruna tibetiešu valodā daudzos gadījumos izmainās. Līdzskaņu kopu un zilbju savienojumu izrunu pārsvarā nosaka līdzskaņu kombinācijas, bet finālē tās var ietekmēt arī patskaņa izrunu. Atkarībā no pievienotajiem palīglīdzskaņiem pamatburti var no nebalsīgiem līdzskaņiem pārvērsties balsīgos, mainīt toni vai pārvērsties citā skaņā. Laika gaitā līdzskaņu kopas, kurās grafiski attēloti vairāki burti, ir saplūdušas un tās izrunā kā vienu skaņu. Turklāt ir radušās arī vairākas burtkopas, kuru grafiskais sastāvs ir dažāds, bet kuras izrunā līdzīgi vai vienādi. Tādējādi mūsdienu tibetiešu valodā eksistē daudzi homonīmi, kurus raksta dažādi, bet izrunā vienādi. Transkripcijā, kur nav iespējams precīzi attēlot tibetiešu raksta elementus, daudzi šādi vārdi iegūst vienādu formu.

Pieminami arī vēl vairāki transkripcijas trūkumi:

- latviešu rakstībā nav iespējams fiksēt toņus;
- nav *umlautu* (kā vācu valodā), kas palīdzētu zilbju fināles patskaņu atveidē;
- trūkst vairāku šņāceņu ekvivalentu (piem., atveidojot burtkopas *by*, *py*, *dr*, *tr*, *gr*, *kr* u. c.);
- latviešu valodā tibetiešu īpašvārdu precīzu atveidi ļoti negatīvi ietekmē latviešu valodas gramatikas noteiktās galotnes un locījumi;
- īpašvārdu rakstība ar lielo burtu neatbilst tibetiešu valodas likumiem (tibetiešu valodā neizšķir lielos un mazos burtus).

Šīs problēmas ir risināmas tikai daļēji.

1. Tibetiešu valodā katrai zilbei ir noteikts tonis, turklāt atkarībā no burtkopas struktūras un zilbju savienojumiem vārdos un teikumos toņi var mainīties. Latviešu valodā atsevišķu alfabēta burtu toņus daļēji atveido ar aspirācijas palīdzību un balsīgajiem un nebalsīgajiem līdzskaņiem, neņemot vērā skaņu augstuma izmaiņas. Arī tālākās toņu izmaiņas burtu un zilbju savienojumos latviešu valodā vairs netiek ņemtas vērā. Sistemātikas dēļ transkripcijā ieteicams pēc iespējas saglabāt zilbes pamatburtu, lai gan tā aspirācija un tonis atsevišķos gadījumos mainās.
2. Arī patskaņu izmaiņas, ko iespaido finālē esošie beigu līdzskaņi, latviešu valodā nav iespējams attēlot. Dažās citvalodu transkripcijas sistēmās šīs izmaiņas atveido ar umlauta palīdzību (piemēram, *ä*, *ö*, *ü*), bet, tā kā latviešu valodas rakstībā šīs diakritiskās zīmes nav, ieteicams saglabāt zilbē grafiski fiksēto patskani, bet fonētiskās izmaiņas neņemt vērā. Izņēmumu veido tikai patskanis *a*, kuru dažos gadījumos pārveido par *e*.

Tibetiešu valodas skaņu atveidei latviešu valodā ir zināmas priekšrocības. Latviešu valodā ir garie patskaņi un mīkstie līdzskaņi, kuru nav daudzās citās valodās, bet kuri labi atbilst tibetiešu fonētikai. Tibetiešu alfabēta skaņas latviešu valodā var atveidot salīdzinoši adekvāti. Tomēr, kas attiecas uz skaņām burtkopās un zilbju savienojumos, fonētiskā atbilstība ir diezgan problemātiska. Tādēļ jāņem vērā, ka nākamajās nodaļās aprakstītie transkripcijas principi tikai daļēji spēj dot analogus oriģinālās tibetiešu valodas skaņām.

Lai latviešu valodā adekvāti fiksētu tibetiešu rakstības grafēmas un aptuveni norādītu uz to fonētisko vērtību, nepieciešams izšķirt *transliterāciju* un *transkripciju*. *Transliterācija* atspoguļo zilbes grafēmu un burtus, kas veido zilbi, bet *transkripcija* – izrunu. Nākamajā nodaļā, kurā detalizēti uzskaitīti transkripcijas pamatprincipi, šī shēma ir uzskatāmi parādīta.

Transkripcijas pamatprincipi

Vispārēji ieteikumi

1. Latviešu fonētiskajai transkripcijai par pamatu izmanto tibetiešu burtu transliterāciju Vaili sistēmā.
2. Atveidojot tibetiešu vārdus ar latviešu alfabēta burtiem, visas zilbes, kas veido vienu nosaukumu vai vienu vārdu, ieteicams savienot kopā.
 - *gZhi ka rtse* = Žikace
 - *sKu ka mkhar* = Kukakhara
3. Īpašvārdus, kas aizgūti no sanskrita un citām valodām, pēc iespējas transkribē saskaņā ar to izrunas un transkripcijas likumiem attiecīgajā valodā.
 - *U rgyan* = **tib.** *Urgjena* = **skrt.** *Uddijāna*
 - *Sangs rgyas thub pa* = **tib.** *Sangje Thuppa* = **skrt.** *Buddha Šākjamuni*

Līdzskaņu un burtkopu transkripcijas principi zilbes iniciālē

1. Palīgburts **g**, **d**, **b**, **m**, **s**, **r**, **l** un **w**, ja tie atrodas zilbes iniciālē pirms vai pēc pamatburta, neizrunā un tādēļ transkripcijā neatspoguļo.
 - *gZhi ka rtse* = Žikace
 - *bDe chen* = Dečhena
 - *mTsho smad* = Chome
 - *Zhwa lu dgon* = Žalugona
 - *sKu ka mkhar* = Kukakhara
2. Pamatburti, kuriem seko palīgburts **r**, saplūst ar to vienā retrofleksīvā skaņā un tās transkribē šādi:
 - **kr**, **pr**, **tr** = **t**: *bKra shis gling* = *Tašilina*
 - **KHR**, **phr**, **thr** = **c**: *A khra chen ma* = *Acačhenma*, *Phrang pho* = *Canpho*
 - **gr**, **br**, **dr** = **dz**: *Gru pa rong* = *Dzuparona*, *Rong brag* = *Rondzaka*
 - **hr** = **š** (lieto pārsvarā svešvārdos, it īpaši ķīniešu īpašvārdos):
 - **ķīn.** 贡山 *Gong shan* = *Gunšaņs*, **tib.** *Kung hran* = *Kunšens*.
3. Ja palīgburts **l** atrodas zilbes iniciālē pēc pamatburta, pamatburtu neizrunā, bet izrunā tikai laterāli **l**.
 - *A gling* = *Alina*
 - *dGra bla* = *Dzala*
4. Burtkopa **zl** saplūst vienā dentāli nazālā skaņā un to transkribē kā **d**.
 - *Zla stod* = *Dato*
 - *Zla thang ba* = *Dathanva*

5. Burtkopa **lh** paliek nemainīga, to izrunā kā laterāli **l** ar aspirāciju.
 - **lHa sa** = **Lhasa**
 - **lHa rtse** = **Lhace**
6. Burtkopā **db** palīgburts **d** saplūst ar pamatburtu **b**, veidojot skaņu **u**, kurai pievieno zilbes galveno patskani. Ja zilbes patskanis ir **u**, transkripcijā neraksta divus **uu**, bet gan tikai vienu **u**.
 - **dBus** = **U** (U raj.)
 - **dBang** = **Uans** (cilvēka vārds)
7. Ja burtkopai **db** seko vēl kāds palīglīdzskanis, tad izrunā un transkribē tikai šo palīglīdzskani.
 - **dByis** = **Ji**
8. Līdzskaņu kopas **ky**, **khy**, **gy** izrunā kā vienu slēgtu palatālu skaņu, tās ieteicams transkribēt šādi: **ky** = **kj**, **khy** = **khj**, **gy** = **gj**.
 - **gTing skyes** = **Tinkje**
 - **khyed rang** = **khjeran**
 - **Phyongs rgyas** = **Čhongje**
9. Ja palatālais frikatīvs **y** figurē kā pamatburts un pirms tā atrodas palīgburts **g**, šādu līdzskaņu kopu transliterē kā **g.y** (atdalot ar punktu) un latviešu valodā transkribē kā **j**.
 - **Yar 'brog g.yu mtsho** = **Jamdzokjucho**
10. Līdzskaņu kopas **py**, **phy**, **by** saplūst vienā alveolāri palatālā skaņā, un tās ieteicams transkribēt šādi: **py** = **č**, **phy** = **čh**, **by** = **dž**.
 - **spyod yul** = **čojul**
 - **Phyongs rgyas** = **Čhongje**
 - **Byams chen** = **Džamčhena**
11. Līdzskaņu kopa **my** saplūst vienā alveolāri palatālā nazālā skaņā un tiek transkribēta kā **ņ**.
 - **Myu chung** = **Ņučhuna**
12. Velāro nazāli **ng**, kas tibetiešu rakstībā atbilst vienam burtam, transkribē kā **n**.
 - **rNga ba** = **Nava**
 - **lNga mda'** = **Namda**
13. Ja vienā ligatūrā kombinēti vairāki pamatburti, kuri pēc gramatikas likumiem nevar sekot cits citam, tie visi tiek izrunāti un var veidot vairākas zilbes. Šādā gadījumā visus burtus, arī patskaņus, transkribē bez izmaiņām. (Šāda rakstība pārsvarā ir svešvārdiem.)
 - **Karma'e dgon** = **Karmegona**
14. Spoguļattēlā apgrieztos burtus, kad tie figurē kā pamatburti zilbes sakumā, latviešu valodā transkribē tāpat kā attiecīgo parasto pamatburtu. Ja tiem ir pievienoti kādi palīgburti, tad ņem vērā tos pašus burtkopu transkripcijas noteikumus kā parastajiem līdzskaņiem.

Patskaņu un palīglīdzskaņu transkripcijas principi zilbes finālē

- Zilbes finālē līdzskaņi **d** un **s** kļūst par laringāliem slēdžeņiem vai arī saplūst ar patskani, tādēļ transkripcijā tos neatspoguļo.
 - *Sems nyid* = *Semņi*
 - *gTing skyes* = *Tinkje*
 - *sTobs 'bangs* = *Tobana*
- Burti **g** un **b**, ja tie atrodas zilbes beigās, arī kad tiem seko neizrunātais fināles palīglīdzskanis **s**, pārvēršas par nebalsīgiem slēdžeņiem **k** un **p**.
 - *Reb gong* = *Repgona*
 - *Nyag chu* = *Ņakčhu*
 - *lCags zam* = *Čakzama*
 - *sKyabs rje* = *Kjapdže*
- Dentālo šņāceni **s**, kad tas atrodas zilbes finālē 2. pozīcijā, neizrunā. Tādējādi burtkopas **bs**, **gs**, **ngs**, **ms** zilbes beigās transkribē kā **p**, **k**, **n** un **m**.
 - *Khams* = *Kham* (*Khama raj.*)
 - *Gang rin po che* = *Ganrinpočhe*
- Velāro nazāli **ng**, kas tibetiešu rakstībā atbilst vienam burtam, zilbes finālē transkribē kā **n**.
 - *Reb gong* = *Repgona*
 - *gTing skyes* = *Tinkje*
- Patskani **a** pirms zilbes fināles palīgburtiem **d**, **l**, **n**, **s** izrunā kā plato **e** un transkribē kā **e**.
 - *las ka* = *leka*
 - *sdug bsngal* = *duknel*
 - *Ye ma than* = *Jemathena*
 - *sPo smad* = *Pome*
- Ja zilbes izskaņā atrodas spoguļattēlā apgriezti līdzskaņi ར་ལ་ u. c., ko lieto svešvārdos, un zilbes patskanis ir **a**, tad patskaņa **a** izruna nemainās.
 - *Pan chen shing sde* = *Pančhenšinde*
- Ja '(a) rakstīts samazinātajā formā ligatūrā zem pamatburta, to transliterācijā atzīmē aiz patskaņa. Ja šādas zilbes finālē atrodas palīgburti **d**, **l**, **n**, **s**, patskaņa **a** izruna nemainās, bet tam seko attiecīgais fināles palīgburts. (Šāda rakstība parasti sastopama svešvārdos.)
 - *Shur ka'n* = *Šurkana*
 - *Ar sha'n ta* = *Aršanta*
- Ja pēc pamatburta atrodas '(a) samazinātā formā un tam neseko zilbes beigu burti **d**, **l**, **n**, **s**, zilbe tiek izrunāta ar garo patskani un tā arī tiek transkribēta. Ja ir atzīmēts cits patskanis, tad **a** vietā izlasa citu garo patskani. (Šāda rakstība pārsvarā ir svešvārdiem.)
 - *Kha la ta' ban* = *Khalatāvana*
- Ar apostrofu atzīmētais '(a) tiek izrunāts kā skaņa **a**, ja tas atrodas zilbes vidū pēc pamatburta (šajā gadījumā vienā ligatūrā savienotas divas zilbes) vai zilbes

fināles pēdējā pozīcijā kā palīgburts. Ja pie '(a) ir atzīmēts cits patskanis, *a* neizrunā, bet izrunā un transkribē attiecīgo patskani.

10. Ja '(a) savieno divus patskaņus vienā zilbē vai arī ja zilbju savienojumos viens otram seko divi patskaņi, rodas divskanis.
 - *Chang te'u mda'* = Čanteumda
 - *Gan ko'u dbyi* = Genkouji
11. Dažos gadījumos divi viens otram sekojoši patskaņi saplūst un to izruna mainās.
 - *yi'u, i'u = ju: Li'u thung chang* = Ljuthunčhana
 - *a'a = ā; e'e = ē; i'i = ī; u'u = ū: Ku'u lang* = Kūlana
 - *a'e = e: Cha'e dzi* = Chedzi
 - *a'i = e: Dom cha'i nags tshang* = Domčhenakchana
 - *u'o = o: Ku'o khreng dbyi* = Kocenji
12. Svešvārdos vienā ligatūrā sastopami viens virs otra rakstīti dubulti patskaņi, divi *e* vai divi *o*. Šādā gadījumā tie kļūst par divskaņiem, *ee* izrunā kā *ai*, bet *oo* – kā *ao*.
 - *ee = ai: Beechu* = Baičhu
 - *oo = ao*

Burtu transkripcijas principi zilbju savienojumos

1. Vairākzilbju vārdos vidējās un pēdējās zilbēs *ba* un *bo* izrunā ar frikatīvu skaņu un transkribē kā *va* un *vo*. Ja *ba* un *bo* veido vienu burtkopu ar '(a) vai citiem palīgīdzskaņiem, bilabiālis *b* paliek nemainīgs.
 - *The bo = Thevo*
 - *Ri bo che = Rivočhe*
 - *Khram bu dgon = Cambugona*
 - *dPal 'bar = Pelbara*
2. Ja zilbju savienojumos *pēc pārveidošanas latviešu valodas transkripcijā* izveidojas divi vienādi balsīgie vai nazālie līdzskaņi *bb, ll, mm, nn*, tos raksta kā vienu līdzskani. Ja izskaņām *-b* vai *-bs*, kuras latviešu valodā transkribē kā *p*, nākamās zilbes sākumā pēc zilbes pārveidošanas latviešu transkripcijā seko burts *b*, tad pirmās zilbes beigu burtu un otrās zilbes sākuma burtu savieno kopā un transkribē kā vienu *b*.
 - *Byams me dgon = Džamegona*
 - *sTobs 'bangs = Tobana*
3. Ja zilbju savienojumos *pēc zilbju transkribēšanas latviešu valodā* izveidojas divi vienādi nebalsīgie līdzskaņi, piemēram, *kk* vai *pp*, tos atstāj kā dubultos līdzskaņus.
 - *Thub pa = Thuppa*
4. Ja zilbe beidzas ar patskani vai palīgburtiem *b, bs, d, l, r, s* un tai seko otra zilbe, kura iesākas ar '(a) un balsīgajiem, nenazālajiem līdzskaņiem, veidojot burtkopas *'g, 'gy, 'j, 'by, 'd, 'b, 'dz, 'gr, 'dr, 'br*, tad '(a) vietā izrunā un transkripcijā pievieno nazālos savienotājlīdzskaņus *n, ņ, m*. Pirmās zilbes

izskaņas palīglīdzskaņi, ja tādi ir, saplūst ar nāzeni un zaudē savu fonētisko vērtību.

- Pirms cietajiem balsīgajiem līdzskaņiem (t. i., burtkopām *'g, 'd, 'dz, 'gr, 'dr*) pievieno *n*: *Khri 'du = Cindu, sKyabs 'gro = Kjandzo*
 - Pirms mīkstajiem līdzskaņiem (t. i., burtkopām *'gy, 'j*) – *ŋ*: *Go 'jo = Goŋdžo*
 - Pirms lūpeņa *b* (t. i., burtkopām *'by, 'b, 'br*) pievieno *m*: *sKu 'bum = Kumbums*
 - Pirmās zilbes fināles palīglīdzskaņi *b, bs, d, l, r, s*, ja tādi ir, izzūd: *Yar 'brog g.yu mtsho = Jamdzokjucho*
5. Ja pirmā zilbe beidzas ar patskani vai palīgburtiem *b, bs, d, l, r, s* un tai seko otra zilbe, kura iesākas ar sekojošām līdzskaņu kopām *lg, lj, lt, ld, lb, zl, bzl*, tad starp abām zilbēm rodas nazāla skaņa un transkripcijā pievieno savienotājlīdzskaņus *n, ŋ, m*. Pirmās zilbes fināles palīglīdzskaņi, ja tādi ir, izrunā saplūst ar starpzilbju nazālo skaņu un zaudē savu fonētisko vērtību.
- Pirms cietajiem līdzskaņiem (t. i., burtkopām *lg, lt, ld, zl, bzl*) pievieno *n*: *da lta = danta*
 - Pirms mīkstā līdzskaņa (t. i., burtkopas *lj*) pievieno *ŋ*: *rna ba'i phyi ljon = navečhiŋdžon*
 - Pirms lūpeņa *b* (t. i., burtkopas *lb*) pievieno *m*: *lba le lbo le = balembole*
6. Ja pirmā zilbe beidzas ar patskani vai palīgburtiem *b, bs, d, l, r, s* un tai seko otrā zilbe, kura iesākas ar sekojošām līdzskaņu kopām *mg, mgy, mgr, mj, md, mdz*, tad otrās zilbes sākuma nazāli *m* izrunā un atspoguļo arī transkripcijā. Pirmās zilbes beigu līdzskaņi (*b, bs, d, l, r, s*), ja tādi ir, saplūst ar nāzeni *m* un zaudē savu fonētisko vērtību.
- *A mdo = Amdo*
 - *Cang te'u mda' = Čanteumda*
 - *Chab mdo = Čhamdo*
7. *Ir izņēmuma gadījumi*, kad nazālos vai retrofleksīvos līdzskaņus, kuri neparādās rakstībā, izrunā un transkribē zilbju savienojumos. To ietekmē pirmās zilbes fināles līdzskanis var izzust.
- *rGyal rce = Gjance*
 - *sDe dge = Derge*
 - *dGa'ldan = Gandens*
8. *Ir izņēmuma gadījumi*, kad zilbju savienojumos izrunā palīgburtus, kuri atrodas otrās zilbes sākumā. Ja zilbe beidzas ar patskani un tai seko otrā zilbe, kura iesākas ar palīgburtiem *b* vai *r*, šos līdzskaņus izrunā. Otrās zilbes iniciālais balsīgais lūpenis *b* šādā gadījumā kļūst par nebalsīgo *p*.
- *Gru bzhi = Dzupži*
 - *U rgyan = Urgjena*
9. *Izņēmuma gadījumos* atsevišķu burtkopu vai patskaņu transkripcija zilbju savienojumos var atšķirties no standarta. Tas it īpaši attiecas uz vārdiem, kuri nāk no dialektiem.

- *Bla brang* = *Labrans* (*nevis Ladzans*)
 - *Rwa sdeng* = *Redins* (*nevis Radens*)
 - *Can dan zhol* = *Candanžola* (*nevis Cendenžola*)
 - *'Bri ru* = *Biru* (*nevis Džiru*)
 - *sBra nag zhol* = *Banakžola* (*nevis Džanakžola*)
10. Dažreiz novērojami *izņēmumi* zilbes beigās, kad neizrunā un netranskribē zilbes izskaņas palīgīdzskaņus, kurus parasti transkribē.
- *Ngag dbang* = *Nauans* (*nevis Nakuans*)

Īpašvārdu gramatizācija

Galtnes pievienošana un sugas vārdu lietošana

1. Ja pēdējā zilbe beidzas

- ar līdzskani – pievieno sieviešu dzimtes galotni **-a** vai vīriešu dzimtes galotni **-s**;
- ar patskani vai divskani – galotni nepievieno.

2. Vārdus iesaista locījumos saskaņā ar latviešu valodas gramatikas likumiem.

3. **Apdzīvoto vietu** (pilsētu, ciemu un ciematu) nosaukumiem pievieno sieviešu dzimtes galotni, sugas vārdus nelieto.

- *Lhasa*
- *Tobana*
- *Džamegona*

4. **Prefektūru un rajonu** nosaukumiem pievieno: prefektūrai sieviešu un rajoniem – vīriešu dzimtes galotni ģenitīva locījumā un sugas vārda saīsinājumus **“pref.”** vai **“raj.”**. Sugas vārdus – tibetiešu **“dzong”** un ķīniešu **“sjeņ”**, ja tie norāda uz prefektūru, nelieto.

- *U raj.*
- *Ucana raj.*
- *Nanas pref.*

5. **Upju** nosaukumiem pievieno sieviešu dzimtes galotni, sugas vārdus transkribē kā nosaukuma sastāvdaļu.

- *Jarluncanpo*
- *Sengekhabapa*
- *Kjičhu*

6. **Kalnu** nosaukumiem pievieno vīriešu dzimtes galotni, sugas vārdus transkribē kā nosaukuma sastāvdaļu.

- *lCags po ri* = *Čakpori*

7. **Kalnu pāreju** nosaukumiem pievieno vīriešu dzimtes ģenitīva locījuma galotni un latviešu sugas vārda saīsinājumu **“pār.”**. Tibetiešu sugas vārdu **“la”** atmet, ja nosaukumā ir vairākas zilbes. Vienzilbīgiem vārdiem to atstāj un tāpat pievieno saīsinājumu **“pār.”**. Ja nosaukums sastāv no sieviešu personas vārda, tam pievieno sieviešu dzimtes ģenitīva locījuma galotni.

- *Danla pār.*
 - *Ganposanlama pār.*
 - *Dzolmas pār.*
8. **Ezeru un ūdenskrātuvju** nosaukumiem pievieno vīriešu dzimtes galotni, sugas vārdus transkribē kā nosaukuma sastāvdaļu.
- *Namcho*
 - *Chonaks*
 - *Jamdzokjucho*
9. **Aizu, alu, avotu, ganību, ieleju, kalnu grēdu, kalnu virsotņu, klinšu, klosteru, līdzenumu, pļavu, salu, stūpu, tempļu un tuksnešu** nosaukumiem pievieno vīriešu dzimtes ģenitīva locījuma galotni. Ja nosaukumu veido sieviešu personas vārds, tam pievieno sieviešu dzimtes ģenitīva locījuma galotni. Tibetiešu valodas sugas vārdus netranskribē, bet pievieno attiecīgo sugas vārdu latviešu valodā.
- *Kumbuma templis*
 - *Gandena klosteris*
 - *Ganņi stūpa*
10. **Sieviešu personu vārdiem** pievieno galotni *-a*, bet **vīriešu personu vārdiem** *-s*.
- *Dzolma*
 - *Selnans*

Īpašvārdu zilbju dalījums

1. **Vietu nosaukumi**, kuri sastāv no vairākām zilbēm, bet veido vienu jēdzienu, tiek rakstīti kā viens vārds.
 - *Kukakhara*
 - *Konpogjamda*
 - *Medzogunkara*
 - *Jarluncanpo*
2. **Personu vārdi**:
 - ja sastāv no divām zilbēm, tiek rakstīti kopā: *Sanši, Selnans*;
 - ja sastāv no četrām zilbēm, tiek rakstīti kā divi atsevišķi vārdi ar lielajiem sākuma burtiem: *Lhatho Thori, Tisons Decens*, izņemot, ja, vārda izcelsme norāda uz citādu zilbju dalīšanu;
 - ja sastāv no trim, piecām vai vairāk zilbēm, tie tiek dalīti saskaņā ar vārdu izcelsmi: *Relpačens, Landarma, Ješe De, Thonmi Sambhota, Čokro Lui Gelcens, Go Khukpa Lhece*.
3. **Goda titulus un citus pagodinājuma vārdus** raksta kopā tādā secībā, kā tie ir tibetiešu valodā. Ja titulā ir vairāk par piecām zilbēm, to daļa pa zilbēm pēc tāda paša principa kā personu vārdus. Goda titulus raksta ar lielo burtu, ja tie attiecas uz konkrētu personu, bet ar mazo burtu, ja lietoti vispārīgā nozīmē un apzīmē vairākas personas nekonkrēti.
 - *Dalailama Tendzins Gjacho, Dagjaps Rinpoče, 10. Pančhenlama*
 - *daudzi dalailamas, daži karmapalamas*

TRANSKRIPCIJAS TABULAS

Skaņu atveide no tibetiešu alfabēta

Līdzskaņu un burtkopu transkripcija zilbes iniciālē

10. tabula sakārtota secībā pēc tibetiešu alfabēta, bet burtkopas – alfabētiski pēc pamatburta. Nazālos līdzskaņus *m, n, Ņ*, kuri atzīmēti ar zvaigznīti *, transkribē tikai zilbju savienojuma otrās zilbes sākumā, ja iepriekšējā zilbe beidzas ar patskani vai zilbes fināles palīgburtiem *b, bs, d, l, r, s*. Tādā gadījumā šie palīgburti zaudē savu fonētisko vērtību, saplūstot ar nazālo līdzskani, un transkripcijā netiek fiksēti. Internacionālajā fonētiskajā alfabētā patskanis *a* dots tikai kā toņa norāde.

10. tabula

Līdzskaņu un burtkopu transkripcija zilbes iniciālē

Tibetiešu val.	IPA	Vaili transliterācija	Latviešu val. transkripcija
ཀ	ká	k	k
ཀྱ དཀ བཀ སྐ ལྐ རྐ ལྐ བྐ ལྐ	ká	kw, dk, bk, rk, lk, sk, brk, bsk	k
ཀྲ ལྲ ལྲ ལྲ ལྲ ལྲ ལྲ ལྲ	cá	ky, dky, bky, rky, sky, brky, bsky	kj
ཀླ དླ བླ ལླ	tʂá	kr, dkr, bkr, bskr	t
ཁ	khá	kh	kh
ཁྱ མཁ བཁ	khá	khw, mkh, 'kh	kh
ཁྲ མཁྲ བཁྲ	chá	khy, mkhy, 'khy	khj
ཁླ མཁླ བཁླ	tʂhá	khr, mkhr, 'khr	c
ག	kà	g	g
གྱ	kà	gw	g
གྲ	cà	gy	gj
གླ གླ	tʂà	gr, grw	dz
དག བག སྐ ལྐ རྐ ལྐ	kà	dg, bg, rg, sg, brg, bsg	g
མག	mgà	mg	g / mg*
འག ལྐ	ŋgà	'g, lg	g / ng*
དཀྲ བཀྲ ལྐྲ ལྐྲ	cà	dgy, bgy, brgy, bsgy	gj
མྲ	mʂà	mgy	gj / mgj*
འྲ	ɲʂà	'gy	gj / ŋgj*
དླ ལླ	tʂà	dgr, bsgr	dz
མླ	mdzà	mgr	dz / mdz*

ᳵ	ᳵdzà	ʼgr	dz / ndz*
ᳶ	ᳶà	ng	n
ᳶᳵ ᳶᳶ ᳶ᳷ ᳶ᳸ ᳶ᳹ ᳶᳺ	ᳶá	dng, mng, rng, lng, sng, brng, bsng	n
᳷	᳷á	c	č
᳷ᳵ ᳷ᳶ ᳷᳷ ᳷᳸	᳷á	cw, gc, bc, lc	č
᳸	᳸há	ch	čh
᳸ᳵ ᳸ᳶ	᳸há	mch, ʼch	čh
᳹	᳹á	j	dž
᳹ᳵ	m᳹à	mj	dž / mdž*
ᳺᳵ ᳺᳶ	ᳺ᳹à	ʼj, lj	dž / ᳺdž*
ᳺ᳷ ᳺ᳸	ᳺá	rj, brj	dž
᳻	᳻à	ny	᳻
᳻ᳵ ᳻ᳶ ᳻᳷ ᳻᳸ ᳻᳹ ᳻ᳺ ᳻᳻	᳻á	gny, mny, nyw, rny, sny, brny, bsny	᳻
᳼	tá	t	t
᳼ᳵ	t᳼á	tr	t
᳼ᳶ ᳼᳷ ᳼᳸ ᳼᳹ ᳼ᳺ ᳼᳻ ᳼᳼	tá	gt, bt, tw, rt, lt, st, brt, blt, bst	t
᳽	ndá	lt	t / nt*
᳽ᳵ	thá	t	t
᳽ᳶ	thá	th	th
᳽᳷	t᳼há	thr	c
᳽᳸ ᳽᳹	thá	mth, ʼth	th
᳾	tà	d	d
᳾ᳵ	tà	dw	d
᳾ᳶ	t᳼à	dr	dz
᳾᳷ ᳾᳸ ᳾᳹ ᳾ᳺ ᳾᳻ ᳾᳼ ᳾᳽	tà	gd, bd, rd, sd, brd, bld, bsd	d
᳾᳾	m᳾à	md	d / md*
᳿ᳵ ᳿ᳶ	ndà	ʼd, ld	d / nd*
᳿᳷	ndzà	ʼdr	dz / ndz*
᳿᳸	dà	d	d
᳿᳹	nà	n	n

གན མན རྩ ལྷ འན འལྷ	ná	gn, mn, rn, sn, brn, bsn	n
ཎ	nà	n	n
པ	pá	p	p
པ འཔ	tcá	py, dpy	č
པ འཔ འཔ	tšá	pr, dpr, spr	t
པ འཔ འཔ	pá	dp, lp, sp	p
ཕ	phá	ph	ph
ཕ འཕ	tchá	phy, 'phy	čh
ཕ འཕ	tšhá	phr, 'phr	c
ཕམ	phá	ph, 'ph	ph
བ	phà	b	b / v ¹⁹
བ	tcà	by	dž
བ འབ	tšà	br, sbr	dz
བ འབ	ʔá	db	u ²⁰
བ འབ	tcà	dby	j
བ འབ	ɾà	dbr	r
མབ འམ	mbà	'b, lb	b / mb*
མབ	mʔà	'by	dž / mdž*
མབ	mdzà	'br	dz / mdz*
མ	mà	m	m
མ	ɲà	my	ɲ
མ	mà	mr	m
མ མ མ	má	dm, sm, rm	m
མ	tsá	ts	c
མ མམ མམ མམ མམ མམ མམ	tsá	tsw, gts, bts, rts, sts, brts, bst	c
མ	tshá	tsh	ch
མ མམ མམ	tshá	tshw, mtsh, 'tsh	ch
མ	tsà	dz	dz
མམ	mdzà	mdz	dz / mdz*
མམ	ndzà	'dz	dz / ndz*

ཅ ཅཱ ཅུ ཅེ	tsà	rdz, gdz, brdz	dz
འ	wà	w	v
ཟ	cà	zh	ž
ཟ ཟཱ ཟུ	cà	zhw, gzh, bzh	ž
མ	sà	z	z
མ མཱ མུ མེ	sà	zw, gz, bz	z
མ མཱ	ndà	zl, bzl	d / nd*
ཨ	hà	'(a)	— ²¹
ཨ	jà	y	j
ཨཱ	já	g.y	j
ར	rà	r	r
ར	rà	rw	r
ལ	là	l	l
ལཱཱཱ	là	lw	l
ལ ལཱ ལུ ལེ ལུ ལེ ལུ	lá	kl, gl, bl, rl, sl, brl, bsl	l
ཤ	cá	sh	š
ཤ ཤཱ ཤུ	cá	shw, gsh, bsh	š
ས	sá	s	s
ས སཱ སུ སེ སུ	sá	sw, sr, gs, bs, bsr	s
ཧ	há	h	h
ཧ	ǎá	hr	š
ཧ	ǎá	lh	lh

Patskaņu transkripcija un palīgburtu transkripcija zilbes finālē

Vietās, kur atzīmēts kvadrāts □, atrodas pamatburts vai burtkopa, kura veido zilbes iniciāli.

Burts ལ kā patskaņa nesējs tabulā dots tikai kā piemērs, tā vietā var būt jebkurš cits pamatburts.

Tabula sakārtota pēc tibetiešu alfabēta, vispirms parādot zilbju fināles ar patskaņiem, bet pēc tam zilbju fināles ar palīglīdzskaņiem un ar burtu '(a).

11. tabula

Patskaņu transkripcija un palīgbertu transkripcija zilbes finālē

Tibetiešu val.	IPA	Vaili transliterācija	Latviešu val. transkripcija
Pamatpatskaņi			
ཨ་	a	a	a
ཨི་	i	i	i
ཨུ་	u	u	u
ཨེ་	ɛ	e	e
ཨོ་	o	o	o
Zilbes fināles palīgīdzskaņi un patskaņi savienojumā ar fināles līdzskaņiem			
ཁ་ ཁ་	k	g, gs	k
ང་ ང་	ŋ	ng, ngs	n
ད་ ས་	—	d, s	—
ཨད་ ཨས་	ɛ	ad, as	e
ཨིད་ ཨིས་	i	id, is	i
ཨུད་ ཨུས་	y	ud, us	u
ཨེད་ ཨེས་	ẽ	ed, es	e
ཨོད་ ཨོས་	ø	od, os	o
ན་	n	n	n
ཨན་	ẽn	an	en
ཨིན་	ĩn	in	in
ཨུན་	ỹn	un	un
ཨེན་	ẽn	en	en
ཨོན་	õn	on	on
པ་ པ་	p	b, bs	p
མ་ མ་	m	m, ms	m
ཨམ་	m	om	om
ར་	r	r	r
ལ་	l	l	l
ཨལ་	ẽl	al	el
ཨིལ་	ĩl	il	il
ཨུལ་	ỹl	ul	ul

ཨོལ་	ẽl	el	el
ཨོལ་	õl	ol	ol
ཁ་	—	'(a)	—
ཨུ་ ²²	a	a'	a
ཨུ་ ²³	ã	ã	ã
ཨེའི་	ẽ	ai	e
ཨིའི་	ĩ	i'i	ĩ
ཨུའི་	ÿ	u'i	ui
ཨེའི་	ẽ	e'i	ei
ཨོའི་	õ	o'i	o
ཨུའུ་	au	a'u	au
ཨིའུ་ ཨིའུ་	jɔ	i'u, yi'u	ju
ཨུའུ་	ũ	u'u	ũ
ཨེའུ་	ɛʔu	e'u	eu
ཨོའུ་	ou	o'u	ou
ཨོའོ་	ao	a'o	ao

Skaņu atveide no Vaili transliterācijas sistēmas

Vaili transliterācijas sistēma²⁴ precīzi norāda uz tibetiešu vārdu grafisko sastāvu, uz tās pamata angļu valodā vēlāk tika izveidota t. s. Vaili vienkāršotā transkripcijas sistēma²⁵, kas norāda zilbju izrunu angļu valodā. Precīza tibetiešu valodas skaņu atveide latviešu valodā iespējama tikai no Vaili transliterācijas sistēmas. Vienkāršotajā Vaili transkripcijas sistēmā daži burti, kurus latviešu valodā ieteicams saglabāt, lai labāk diferencētu vārdu zilbisko sastāvu, ir atmesti, lai angļu valodā neradītu pārpratumus. Piemēram,

- aspirētajās skaņās *ch, kh, ph, th, tsh* burts *h* vienkāršotajā transkripcijā neparādās. Līdz ar to arī visas retrofleksīvās burtkopas *kr, pr, tr* un *kh, phr, thr* vienkāršotajā Vaili sistēmā ir pārveidotas par *t*. Tiešajā transkripcijā no tibetiešu valodas uz latviešu valodu šīs skaņas ieteicams diferencēt, burtkopas *kr, pr* un *tr* rakstot kā *t*, bet *kh, phr* un *thr* atveidojot kā *c*.
- Tā kā angļu valodā nav ligatūras *dz*, tās vietā vienkāršotajā Vaili sistēmā dažreiz raksta burtu *z*, kas savukārt dubultojas ar tibetiešu alfabēta burtu *z* (to šajā gadījumā pārveido par *s*, kas savukārt dubultojas ar tibetiešu alfabēta burtu *s*). Latviešu valodā ieteicams transkripcijā izšķirt visas šīs trīs skaņas: *dz, z* un *s*.
- Angļu alfabēta burts *w* vienkāršotajā Vaili sistēmā tiek izmantots gan *b*, gan *db* transkripcijai. Latviešu valodā burtkopu *db* labāk ieteicams atveidot ar *u*.

Līdzskaņu un burtkopu transkripcija zilbes iniciālē

Nazālos līdzskaņus *n, m, ņ*, kuri atzīmēti ar zvaigznīti *, transkribē tikai zilbju savienojuma otrās zilbes sākumā, ja iepriekšējā zilbe beidzas ar patskani vai fināles palīgburtiem *b, bs, d, l, r, s*. Nosauktie fināles palīgburti šādā savienojumā zaudē savu fonētisko vērtību, saplūstot ar nazālo līdzskani, un tādēļ transkripcijā netiek atspoguļoti. Zilbju savienojumos divus vienādus balsīgus vai nazālus līdzskaņus (*bb, ll, mm, nn*) raksta kā vienu.

12. tabula

Līdzskaņu un burtkopu transkripcija zilbes iniciālē

Vaiļi translit.	Latv. transkr.				
ʼ(a)	- ²⁶	brdz	dz	cw	č
ʼb	b / mb*	brg	g	d	d
ʼbr	dz / mdz*	brgy	gj	db	u ²⁹
ʼby	dž / mdž*	brj	dž	dbr	r
ʼch	čh/č ²⁷	brk	k	dby	j
ʼd	d / nd*	brky	kj	dg	g
ʼdr	dz / ndz*	brl	l	dgr	dz
ʼdz	dz / ndz*	brn	n	dgy	gj
ʼg	g / ng*	brng	n	dh	d
ʼgr	dz / ndz*	brny	ņ	dhr	dz
ʼgy	gj / ņgj*	brt	t	dk	k
ʼj	dz / ņdž*	brts	c	dkr	t
ʼkh	kh	bs	s	dky	kj
ʼkhr	c	bsd	d	dm	m
ʼkhy	khj	bsg	g	dng	n
ʼph	ph	bsgr	dz	dp	p
ʼphr	c	bsgy	gj	dpr	t
ʼphy	čh	bsh	š	dpy	č
ʼth	th	bsk	k	dr	dz
ʼtsh	ch	bskr	t	dw	d
b	b / v ²⁸	bsky	kj	dz	dz
bc	č	bsl	l	dzh	dz
bg	g	bsn	n	g	g
bgj	gj	bsng	n	g.y	j
bh	b / v ²⁸	bsny	ņ	gc	č
bhr	dz	bsr	s	gd	d
bhy	dž	bst	t	gdz	dz
bk	k	bsts	c	gh	g
bkr	t	bt	t	ghr	dz
bky	kj	bts	c	ghy	gj
bl	l	by	dž	gl	l
bld	d	bz	z	gn	n
blt	t	bzh	ž	gny	ņ
br	dz	bzl	d / nd*	gr	dz
brd	d	c	č	grw	dz
		ch	čh/č ²⁷	gs	s

gsh	š
gt	t
gts	c
gw	g
gy	gj
gz	z
gzh	ž
h	h
hr	š
j	dž
jh	dž
k	k
kh	kh
chr	c
chw	kh
khy	khj
kl	l
kr	t
kw	k
ky	kj
l	l
lb	b / mb*
lc	č
ld	d / nd*
lg	g / ng*
lh	lh
lj	dz / ņdž*
lk	k
lng	n
lp	p
lt	t
lt	t / nt*
lw	l
m	m
mch	čh/č ²⁷
md	d / md*
mdz	dz / mdz*

mg	g / mg*
mgr	dz / mdz*
mgy	gj / mgj*
mj	dž / mdž*
mkh	kh
mkhr	c
mkhy	khj
mn	n
mng	n
mny	ņ
mr	m
mth	th
mtsh	ch
my	ņ
n	n
ng	n
ny	ņ
nyw	ņ
p	p
ph	ph
phr	c
phy	čh
pr	t
py	č
r	r
rd	d
rdz	dz
rg	g
rj	dž
rk	k
rky	kj
rl	l
rm	m
rn	n
rng	n
rny	ņ
rt	t

rts	c
rw	r
s	s
sbr	dz
sd	d
sg	g
sh	š
shw	š
sk	k
sky	kj
sl	l
sm	m
sn	n
sng	n
sny	ņ
sp	p
spr	t
sr	s
st	t
sts	c
sw	s
t	t
th	th
thr	c
tr	t
ts	c
tsh	ch
tshw	ch
tsw	c
tw	t
w	v
y	j
z	z
zh	ž
zhw	ž
zl	d / nd*
zw	z

Patskaņu un līdzskaņu transkripcija zilbes finālē

Vienkāršotajā Vaili transkripcijā zilbju izskaņu atveidei četriem patskaņiem ir pievienotas speciālas diakritiskās zīmes: *é, ä, ü, ö*. Tā kā šīm skaņām latviešu valodā ekvivalentu nav, speciālie simboli netiek izmantoti un paturēti pamatpatskaņi, resp., *é, ü, ö* → *e, u, o*. Vienīgi *ä* atveido kā *e*.

13. tabula

Patskaņu un līdzskaņu transkripcija zilbes finālē

Vaili traslīt.	Latv. transkr.				
a ³⁰	a	e'i	ei	ngs	n
a'i	e	e'u	eu	o	o
a'o	ao	g	k	o'i	o
a'u	au	gs	k	o'u	ou
ad	e	i	i	p	p
al	el	i'i	ī	r	r
an	en	i'u	ju	s	-
as	e	k	k	u	u
b	p	l	l	u'i	ui
bs	p	m	m	u'u	ū
d	-	ms	m	yi'u	ju
e	e	n	n		
		ng	n		

Atšķirīgo līdzskaņu atveide no citām transkripcijas sistēmām

Dažreiz zinātniskos darbos vai citās publikācijās lietotas arī citas tibetiešu valodas transkripcijas sistēmas, tomēr tās ļoti minimāli atšķiras no Vaili transkripcijas. Izņēmums ir daži līdzskaņi ar pievienotām diakritiskām zīmēm. Galvenās atšķirības dotas 14. tabulā.

14. tabula

Atšķirīgo līdzskaņu atveide no citām transkripcijas sistēmām

Līdzskanis citās sistēmās	Latviešu transkripcija
t'	th
p'	ph
c'	ch
Ç	-
ž	ž
k'	kh
³	n
č'	čh
ĵ	dž
ñ	ņ

ĶTR lietotā tibetiešu skaņu transkripcijas sistēma (*pinyin*) un tās atbilstība transkripcijai latviešu valodā

Salīdzinājumam dota arī ĶTR lietotā tibetiešu valodas skaņu transkripcijas sistēma. Tā ir veidota uz piņņiņ (*pinyin*) fonētiskā alfabēta bāzes, ko ĶTR oficiāli lieto ķīniešu valodas skaņu latinizēšanai. Piņņiņ sistēma savukārt ir aizgūta no angļu valodas alfabēta. Šai gadījumā tibetiešu skaņu atveidē pastarpinātas divas fonētiski ļoti atšķirīgas valodas (ķīniešu un angļu) un tiešas atbilstības ar tiešo transkripciju latviešu valodā nav.

15. tabula

ḲTR lietotā tibetiešu skaņu transkripcijas sistēma (*pinyin*)

Burts / burtkopa tibetiešu val.	Fonētiskā vērtība (saskaņā ar ḲTR avotiem ³¹)	Burts / burtkopa ḲTR <i>pinyin</i> sistēmā	Burts / burtkopa latviešu transkripcijā
ཀ	k	g	k
ཁ	k'	k	kh
ག	k'	k	g
ང	ŋ	ng	n
ཅ	tʃ	j	č
ཆ	tʃ'	q	čh
ཇ	tʃ'	q	dž
ཉ	ɲ	ny	ņ
ཏ	t	d	d
ཐ	t'	t	th
ད	t'	t	t
ན	n	n	n
པ	p	b	p
ཕ	p'	p	ph
བ	p'	p	b
མ	m	m	m
ཅ	ts	z	c
ཆ	ts'	c	ch
ཇ	ts'	c	dz
ཉ	w	w	v
ཏ	ɕ	x	ž
ཐ	ɕ	x	š
མ	s	s	z
ཙ	s	s	s
ཇ	j	y	j
ར	r	r	r
ལ	l	l	l
ཤ	h	h	h
ཇ	c	gy	kj

ཁ	c'	ky	khj
ཅ	c'	ky	gj
ཎ	ɕ	zh	t
ཏ	ɕ'	ch	c
ཐ	ɕ'	ch	dz
ཨ	ʃ	sh	š
ལ	ɬ	lh	lh
ཨ	a	a	a
ཨུ	au	au	au
ཨག་ ཨགས་	aʔ	ag	ak
ཨང་ ཨངས་	aŋ	ang	an
ཨབ་ ཨབས་	ap	ab	ap
ཨམ་ ཨམས་	am	am	am
ཨར་	ar	ar	ar
ཨལ་	ɛ	ai, ä	el
ཨེ	ɛ	ai, ä	e
ཨད་ ཨཔ་	ɛʔ	ai, ä	e
ཨན་	ẽ	ain, äñ	en
ཨི	i	i	i
ཨིལ་	i	i	il
ཨིལི	i	i	ī
ཨིུ	iu	iu	ju
ཨིུ	iu	iu	eu
ཨིག་ ཨིགས་	iʔ	ig	ik
ཨིད་ ཨིཔ་	iʔ	i	i
ཨིང་ ཨིངས་	iŋ	ing	in
ཨིབ་ ཨིབས་	ip	ib	ip
ཨིམ་ ཨིམས་	im	im	im
ཨིར་	ir	ir	ir
ཨིན་	ĩ	in	in
ཨུ	u	u	u
ཨུག་ ཨུགས་	uʔ	ug	uk
ཨུང་ ཨུངས་	uŋ	ung	un

ཡུབ་ ཡུབས་	up	ub	up
ཡུམ་ ཡུམས་	um	um	um
ཡུར་	ur	ur	ur
ཡུལ་	y	ü	ul
ཡུའི་	y	ü	ui
ཡུད་ ཡུས་	yʔ	ü	u
ཡུན་	ȳ	ün	un
ཡེ་	e	ê	e
ཡེལ་	e	ê	el
ཡེའི་	e	ê	ei
ཡེག་ ཡེགས་	eʔ	êg	ek
ཡེད་ ཡེས་	eʔ	ê	e
ཡེང་ ཡེངས་	eŋ	êng	en
ཡེབ་ ཡེབས་	ep	êb	ep
ཡེམ་ ཡེམས་	em	êm	em
ཡེར་	er	êr	er
ཡེན་	ẽ	ên	en
ཡོ་	o	o	o
ཡོག་ ཡོགས་	oʔ	og	ok
ཡོང་ ཡོངས་	oŋ	ong	ong
ཡོབ་ ཡོབས་	op	ob	op
ཡོམ་ ཡོམས་	om	om	om
ཡོར་	or	or	or
ཡོལ་	ø	oi, ö	ol
ཡོའི་	ø	oi, ö	oi
ཡོད་ ཡོས་	øʔ	oi, ö	o
ཡོན་	õ	oin, öñ	on

Skaņu atveide no krievu valodas transkripcijas sistēmām

Krievu transliterācijas sistēmas pārsvarā balstās uz eiropiešu tibetologu izveidoto burtu transliterāciju, daļēji sekojot arī valodnieka J. N. Rēriha tradīcijai. Tomēr fonētiskajā transkripcijā ir ņemtas vērā krievu valodas izrunas un rakstības īpatnības. Krievu valodā nav līdzskaņu, ar kuriem apzīmēt mīkstās skaņas kā, piemēram, angļu valodā *ky, gy, ny* vai latviski *kj, gj, ņ*. Tādēļ šeit novērojami

dažādi risinājumi: * šņāceņu ligatūras (piem., *дж, чж*); * mīkstinošais burts *ь*; * cietinošais burts *ъ* vai arī * patskaņi *я, ю, ѝ*, kuru nav citās valodās.

Kas attiecas uz aspirētajiem, neaspirētajiem, balsīgajiem un nebalsīgajiem līdzskaņiem, tad arī šeit krievu tibetologiem vienprātības nav. Lielākā daļa atveido aspirāciju ar *x* (piem., B. D. Badarajevs, B. V. Semičovs, K. Sedlačeks), kas arī dod iespēju precīzāk izšķirt tibetiešu skaņas. Tomēr daudzos pierakstos šī aspirācija vispār nav atspoguļota. Krievu valodā nav tipiski arī vairāki šņāceņi, kuri ir tibetiešu valodā, tādēļ šeit transkripcijas varianti nereti atšķiras. Daži autori vārda sākumā izlaiž burtu *ng*, atstājot tikai patskaņi.

16. tabulai par pamatu ņemta tibetologa B. D. Badarajeva sistēma. Arī šī transkripcijas tabula nav pilnīgi konsekventa un nedod pārskatu pār pilnīgi visām krievu valodā izmantotajām burtu kombinācijām un to precīzu atveidi.

- Līdzskaņus, kuriem seko mīkstinošais burts *ь*, latviešu valodā transkribē kā mīkstos līdzskaņus.
- Izņēmumi zilbju izskaņā: *-ад, -ал, -ан => -e, -el, -en*.
- Patskaņus *e, ě, ѝ, я, ю*, kuri atzīmēti ar zvaigznīti *, transkribē kā *e, o, i, a, u* pēc līdzskaņa, kurš tādā gadījumā tiek mīkstināts, piemēram, *ѣе, ѣи*. Ja šie patskaņi atrodas zilbes sākumā, tie latviešu valodā rakstāmi kā *je, jo, ji, ja, ju*.

16. tabula

Skaņu atveide no krievu valodas transkripcijas sistēmām

Krieviski	Latviski				
а	a	и	i	у	u
-ад	e	ий	ī	уй	ū
-ай	e	й	(j)i*	yo	o
-ал	el	к	k	xp	š
-ан	en	кx	kh	ц	c
е	(j)e*	л	l	цз	dz
ё	(j)o*	лx	lh	цx	ch
б	b / v ³²	н	n	ч	č
в	v	нг	n	чж	dž
г	g / k ³³	нь	ŋ	чx	čh
д	d / - ³⁴	п	p	ш	š
дж	dž	пx	ph	э	e
дз	dz	р	r	эй	ē
др	dz	с	s	ю	(j)u*
ж	ž	т	t	я	(j)a*
з	z	тр	t		
		трx	c		

Atsauces

- ¹ Mūsdienās ķīniešu un tibetiešu valodai gan fonētikā, gan gramatikā kopīgu iezīmju ir ļoti maz, arī atsevišķos vārdos radniecība vairs nav saskatāma. Tomēr, salīdzinot tibetiešu vārdus ar viduslaiku ķīniešu valodu, fonētikā un morfoloģijā ir atrodamas kopīgas iezīmes.
- ² Šim reģionam un tālāk minētajam balti dialektam nav radniecības ar Baltijas reģionu. Nosaukums ir tikai sakritība.
- ³ Tib. skad [ke] *jeb* yul-skad [julke]
- ⁴ Tib. spyi-skad [čike]
- ⁵ Tib. dbus-skad [uke]
- ⁶ Tib. yig-skad [jikke]
- ⁷ Tib. chos-skad [čhoke]
- ⁸ Tib. dbu-can [učen]
- ⁹ Tib. dbu-med [ume]
- ¹⁰ Tibetologs Turels Vaili (Turrell Wylie) šo sistēmu izveidoja 1959. gadā.
- ¹¹ Tib. a-chung [ačun]
- ¹² Jāņem vērā, ka tibetiešu rakstībā ne patskanis *a*, ne arī tonis neparādās.
- ¹³ Piemēram, līdzskaņu kombinācijām zilbes sākumā ir noteikti likumi.
- ¹⁴ Pēdējā pozīcijā aiz pamatburta (t. i., labajā pusē) var atrasties 2 palīg līdzskaņi.
- ¹⁵ Šādā gadījumā pamatzilbei pievieno patskaņa nesēju *ʼ(ā)* un vēl vienu patskani.
- ¹⁶ Detalizēti par zilbes pamatburta noteikšanu sk. Hahn, Michael, 7.–21. lpp., Tournadre, Nicolas; Sangda Dorje, 47–65. lpp.
- ¹⁷ V: vocal (angl.)
- ¹⁸ C: consonant (angl.)
- ¹⁹ Kā *v* transkribē vārda otrajā vai trešajā zilbē, ja tam seko patskaņi *a* vai *o*.
- ²⁰ Zilbē pievieno attiecīgo patskani, līdz ar to veidojot divskani (piem., *ua, ue, uo*). Savienojumā ar patskani *u* (resp. *uu*) raksta tikai vienu burtu *u*.
- ²¹ Ja pie šī burta Vaili transliterācijā atzīmēts patskanis, tad izrunā attiecīgo patskani. Ja patskanis nav atzīmēts, burtu neizrunā.
- ²² Kvadrāta vietā atrodas kāds no zilbes fināles palīg līdzskaņiem *d, l, n, s*.
- ²³ Ja patskaņa *a* vietā ir patskaņi *e, i, u*, tad arī tie pārvēršas par garajiem patskaņiem *ē, ī, ū*.
- ²⁴ Sk. Wylie, Turrell: “A Standard System of Tibetan Transcription” un “THDL Extended Wylie Transliteration Scheme”.
- ²⁵ Sk. Germano, David; Tournadre, Nicolas: “THDL Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan”.
- ²⁶ Ja pie apostrofa atzīmēts patskanis, tad transkribē attiecīgo patskani. Ja patskanis nav atzīmēts, apostrofu atmet.
- ²⁷ Pārveidojot no Vaili transliterācijas sistēmas, burtkopu *ch* latviski transkribē kā *čh*, bet no vienkāršotās transkripcijas sistēmas kā *č*.
- ²⁸ Kā *v* transkribē tikai vārda otrajā vai trešajā zilbē, ja tam seko patskaņi *a* vai *o*.
- ²⁹ Zilbē pievieno attiecīgo patskani, līdz ar to veidojas divskanis (piem., *ua, ue, uo*). Savienojumā ar patskani *u* (resp. *uu*) raksta tikai vienu burtu *u*.
- ³⁰ Ja tam finālē neseko neviens cits burts.
- ³¹ Sk. Zhongguo diminglu.
- ³² Kā *v* transkribē vārda otrajā vai trešajā zilbē, ja tam seko patskaņi *a* vai *o*.
- ³³ Zilbes beigās kā *k*.
- ³⁴ Zilbes beigās neizrunā un atmet.

Literatūra

1. Benedict, Paul K., Matisoff, James A. *Sino-Tibetan. A Conspectus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
2. Claude, Andre. *Tibet Maps*. The Tibet Map Institute. Pieejams: <http://www.tibetmap.com> (sk. 13.12.2011.)
3. Driem, George L. Van, *Karma Tshering of Gaselo*. Dzonkha. Brill, Leiden, 1998.
4. Germano, David, Tournadre, Nicolas. THDL Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan. In: *Tibetan & Himalayan Digital Library (THDL)*. University of Virginia. Charlottesville 2000–2011. Pieejams: <http://www.thlib.org/reference/transliteration/#!essay=/thl/phonetics/> (sk. 13.12.2011.)
5. *rGya dmar gji btsan 'og tu gnas ba'i Bod dang sa 'brel khag gi sa khra*. Amnye Machen Institute, Tibetan Centre for Advances Studies, 1998.
6. Hahn, Michael. *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache*. Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf, 1996.
7. Hoffmann, Helmut. *Tibet: A Handbook*. Indiana University Publications, Bloomington, 1975.
8. *Table of Road distance in the three provinces*. Bod chol kha gsum khyi 'grim 'grul lam tshad re'u mig. Research and Analyses Centre, CTA. Dharamsala, 1994.
9. Thurgood, Graham, LaPolla, Randy (ed.) *The Sino-Tibetan Languages*. Routledge, London, 2003.
10. Tournadre, Nicolas. Simplified System for Transcribing Tibetan Words. In: Tournadre, Nicolas, Sangda Dorje. *Manual of Standard Tibetan: Language and Civilization*. Snow Lion Publications, Ithaca N/Y 2003, 475–479.
11. Tournadre, Nicolas, Sangda Dorje. *Manual of Standard Tibetan: Language and Civilization*. Snow Lion Publications, Ithaca N/Y 2003.
12. Tshe-tan Zhabs-drung. *Bstan rtsis kun las btus pa*. Qinghai minzu cbs., Xining, 1982.
13. Wang, Furen / 王辅仁. *Xi zang fo jiao shi lue / 西藏佛教史略*. Qinghai renmin cbs., Xining, 1983.
14. Wylie, Turrell. *A Standard System of Tibetan Transcription*. HJAS 22 (1959), 261–67.
15. THDL Extended Wylie Transliteration Scheme. In: *Tibetan & Himalayan Digital Library (THDL)*. University of Virginia. Charlottesville 2000–2011. Pieejams: <http://www.thlib.org/reference/transliteration/#!essay=/thl/ewts/> (sk. 13.12.2011.)
16. Zhongguo diminglu / 中国地名. *Guojia cehuiju cehuikexue yanjiusuo diming yanjiushi / 国家测绘局测绘科学研究所地名研究室* (red.). Ditu cbs., Shanghai, 1983.
17. *Zhongguo jiaotong liuyou fensheng tuji*. 中国交通旅游分省图集. China Communications Press. Beijing, 1989.
18. Бадараев, Бал-Доржи. *Об основах транскрипции и транслитерации для тибетского языка*. Бурятский институт общественных наук. Улан-Удэ, 1967.
19. Парфионович, Юрий М. *Тибетский письменный язык*. Москва, Наука, 1970.

Summary

This is the first research in the scope of Latvia Asian studies, which presents an elaborate analysis of the phonetics of Tibetan language, and in meantime the first scientific proposal of the transcription of Tibetan alphabet, syllables, and proper nouns in Latvian language. In the beginning the author gives a general introduction of the Tibetan language, its historical development, including a table of dialects and their areal prevalence. Tibetan language is based on the syllabic alphabet with 30 main letters and 4 additional symbols for vocals, which are apt to a rather adequate transcription into Latvian. Along with the transcription of Tibetan alphabet the following topics are specified: phonetic classification of sounds, articulation of consonants and vocals, structure of the Tibetan syllable and of sentences. Other transcription systems of Tibetan alphabet (those used in China, English speaking countries, France, and Russia) are given as a comparison.

The seeking of Latvian analogues for sounds of Tibetan syllable connections leads to several difficulties. There are regular and irregular changes in the pronunciation of Tibetan language sounds, depending on letter ligatures and syllabic combinations; these are based on Lhasa dialect, generally used by Tibetans as lingua franca. It is advisable to distinguish between the pronunciation of sounds in the beginning and in the end of a syllable, as well as in the connections of syllables. A part of the research is dedicated also to proper nouns, summarizing general principles of their transcription rules, grammatical changes in Latvian, adding of endings, and separation of syllables. An integral part of the article are attachments, which include transcription tables from Tibetan writing, from Wylie system, from the pinyin transcription system used in PRC as well as from Russian language. The transliteration system of Turrell Wylie, which represents a precise analogue of Tibetan graphemes, is used as the bases for the transcription of Tibetan sounds in Latvian.

Keywords: *Tibetan language, Tibetology, transcription, transliteration, phonetics, proper nouns.*

Indonēziešu valoda un tās latviskā transliterācija

Indonesian Writing and its Latvian Transliteration

Leons Taivans

Latvijas Universitātes Moderno valodu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: leons.taivans@lu.lv

Raksts sniedz īsu indonēziešu valodas aprakstu tās vēsturiskajā attīstībā. Indonēziešu valoda pieder pie austronēziešu valodu saimes. Tajā runā ap 400 miljonu planētas iedzīvotāju Indijas un Klusā okeāna baseinā. Raksts arī īsi apskata modernās indonēziešu valodas rakstības pavērsienus. Tomēr tā galvenais uzdevums ir sniegt pārskatu par indonēziešu valodas skaņu izrunu un to transliterāciju latviešu valodā.

Atslēgvārdi: indonēziešu valoda, malajiešu valoda, skaņas, izruna, transliterācija.

Indonēziešu valoda (*Bahasa Indonesia*) pieder pie austronēziešu valodu saimes malajiešu-polinēziešu atzara.¹ Indonēziešu valoda ir sestā vai septītā pasaules lielākā valoda pēc runātāju skaita. Kopš 1945. gada tā ir Indonēzijas oficiālā valsts valoda. Tajā runā ar dažādu zināšanas pakāpi 250 miljoni Indonēzijas iedzīvotāju. Tikainiecīgām indonēziešu mazākumam tā ir dzimtā valoda. Viena daļa pētnieku uzskata, ka indonēziešu valodai nav dialektu². Citi ieņem atšķirīgu pozīciju, atrodot šai valodai 4 dialektus: ziemeļu un dienvidu dialektu, turklāt otrais ir dalāms vēl divos – austrumu un rietumu dialektā³.

Indonēziešu valodas dialektos runā arī Taizemes dienvidu provinču iedzīvotāji, šī valoda ir pazīstama Austrumtimorā (*Timor Leste*) un Austrālijas Kokosu (Kīlinga) salās. Šo valodu saprot Sulu arhipelāgā, kas savieno Malajas ar Filipīnu arhipelāgu, kā arī Mindanao salas dienvidos.

Vēsturiski indonēziešu valodas pamats ir malajiešu valoda. Saskaņā ar pirmajām rakstītās vēstures ziņām par malajiešu valodu tajā ir runājusi tauta, kas dzīvojusi abpus Malakas jūras šaurumam. (Jūras šaurums atdala Sumatras salu no Malajas pussalas.) Malakas jūras šaurums kopš seniem laikiem ir svarīgs jūras ceļš; daudzi ceļotāji un tirgotāji šeit ir nākuši kontaktā ar vietējo valodu, kas pamazām kļuva par *lingua franca* piekrastes tirgotājiem. Malajiešu valoda, būdama starptautiskas saziņas līdzeklis ne mazāk kā tūkstoš gadu, 20. gs. kļuva par Malaizijas, Singapūras, Brunejas, kā arī Indonēzijas valsts valodu par spīti tam, ka Indonēzijā visizplatītākā ir nevis malajiešu, bet javiešu valoda⁴.

Malajiešu valoda, kuru lietoja kā saziņas līdzekli jūrasbraucēji un tirgotāji, ir pidžins ar irdenu gramatisko struktūru un nepietiekami fiksētu leksiku.⁵ Tās nosaukums ir *pasar melayu* jeb “tirgus malajiešu valoda”⁶. *Pasar melayu* kļuva par pamatu indonēziešu valodai, turpretī malajiešu valodas Džohoras dialekts kļuva par Malaizijas, Singapūras un Brunejas malajiešu (jeb “Malaizijas valodas” – *Bahasa*

Malaysia) pamatu. Tagadējā Malaizija, Singapūra, Bruneja līdz 20. gs. vidum bija Britu koloniālās impērijas sastāvā; Indonēzija piederēja Holandei, un to sauca Holandes Ostindija. Arī vēlākā neatkarīgā valstiskā eksistence ir bijusi nošķirta no Malajas. Šis apstāklis ir veicinājis strauju kādreizējās vienotās valodas sadalīšanos no sākuma divos dialektos un vēlāk – divās deklarētās un daudzējādā ziņā arī faktiskās valodās. Malajiešu valodas attīstība balstījās galvenokārt uz klasisko malajiešu valodas mantojumu, kas bija izplatīts valdnieku galmos ar rakstniecības tradīciju no 7. gs. sanskrita, bet no 14. gs. – arābu rakstībā.⁷ Kopš angļu koloniālā laikmeta sākuma par spēcīgu iespaidojošu faktoru kļuva angļu valodas ietekme, no kuras tika aizgūta liela daļa Eiropas izcelsmes kultūras un tehniskās leksikas. Ieviešot latīņu rakstību, sekoja angļu pareizrakstības normām.

Turpretī indonēziešu valodas savdabību noteica tas, ka *pasar melayu* valoda tur saglabāja savu “zemās valodas” statusu, jo politiski nozīmīgajā Djokjakartas un Surakartas (Java) galmā tika lietota javiešu valoda, kurā tika rakstīta galma literatūra. Ar holandiešu kolonizatoru ierašanos 16. gs. beigās *pasar melayu* apguva arī eiropiešu iecelotāji. To sāka lietot holandiešu misionāri, un tie bija pirmie, kas pieprasīja valodas uzlabošanu, proti, atteikšanos no vulgārismiem, pāreju uz rakstu valodu, kas atbilstu vietējo iedzīvotāju priekšstatiem par valodas eleganci un svinīgumu (*langö*). Tā kā holandieši, atšķirībā no citu zemju kolonizatoriem, nespieda vietējos iedzīvotājus apgūt metropoles valodu, sekojot misionāru iniciatīvai, indonēziešu valodu nācās apzināti piesātināt ar javiešu un holandiešu terminoloģiju.⁸ Rakstu valodā sāka lietot sarežģītākas gramatiskās formas, piemēram, afiksus, kurus “zemajā valodā” lieto maz. Tas pats sakāms par pieklājības formām, daļēji aizgūtām no javiešu un baliešu valodas, kuras indonēziešu rakstu valodā iegūst fiksētas normas. Otrkārt, pārejot no arābu rakstības (*jawi*) uz latīņu alfabētu, sāka veidoties pareizrakstība, kuras principi bija aizgūti no holandiešu valodas.

Arī aizguvumi no arābu valodas ieguva dažādu lietojumu Indonēzijā un Malajā. Indonēzijā plašu lietojumu rakstu valodā guva sanskrita terminoloģija, kas daļēji patapināta caur javiešu valodu, kā arī lielāks skaits tiešu javiešu valodas vārdu. Līdz ar to, kaut malajieši (malaizieši) un indonēzieši saprot viens otra valodu, tomēr viņu pašapziņā tās ir divas dažādas valodas (īpaši Malaizijā).

Kad 20. gs. sākumā Indonēzijā sākās nacionālā atmoda, jautājums par to, kāda valoda būs neatkarīgās valsts instruments un atribūts, nebūt nebija skaidrs. Pirmie nacionālisma ideoloģijas raksti un grāmatas tapa holandiešu valodā. Mazāk tika lietotas Indonēzijas vietējās valodas, tai skaitā malajiešu valoda. Vēsturē iegājušais Jaunatnes kongress (1928) pieņēma “Jaunatnes zvērestu” (*Sumpah pemuda*), kas *pasar melayu* nosauca par indonēziešu valodu, nodēvējot to par nacionālās vienības valodu.

1942. gadā Japānas armija okupēja toreizējo Holandes Ostindiju. Viens no pirmajiem politiskajiem pasākumiem bija holandiešu valodas aizliegums. Tā kā vietējo iedzīvotāju – japāņu valodas zinātāju – skaits bija vēl mazāks nekā vietējo iedzīvotāju – holandiešu valodas pratēju skaits, okupācijas administrācijai nācās balstīties uz indonēziešu valodu. Šis apstāklis indonēziešu valodas statusu nostiprināja vēl vairāk. Okupācijas gadi praktiski veica priekšdarbus šīs valodas valstiskošanai. Šodien visās dzīves jomās – zinātnē, likumdošanā, administrācijā, tiesās, izglītībā u. c. – tiek lietota indonēziešu valoda. Kad 1945. gada 17. augustā tika proklamēta Indonēzijas neatkarība, proklamācijas teksts tika sastādīts

indonēziešu valodā, valsts filozofija *Panca Sila* un Konstitūcija tāpat – sarakstīta indonēziski.

Šodien indonēzieši lielākoties ir bilingvāli, bet ļoti daudzi runā 3–4 valodās. Bērnībā viņi iemācās vismaz vienu no vietējām valodām, vēlāk apgūst indonēziešu valodu skolā, sadzīvē vai no TV un radio. Nav skaidrs, cik liels skaits iedzīvotāju apgūst indonēziešu valodu kā savu pirmo valodu. Lēš, ka tas varētu būt ap 20% no zemes iedzīvotāju skaita.⁹ Jebkurā gadījumā šis skaitlis aug, to par tādu dara jauktās laulības un urbanizētais dzīvesveids. Vietējās valodas ir vairāk izplatītas lauku apvidos un mazpilsētās, kur tās lieto sadzīvē un tirgos.

Indonēziešu valoda dominē presē. Avīzes angļu, ķīniešu valodā vai vietējās valodās ir ar relatīvi maziem metieniem. Vietējā TV pārklājums aptver visu zemi. TV darbojas indonēziešu valodā, nelieli izņēmumi ir kultūras raidījumi angļu valodā un dažās vietējās valodās; ārzemju filmas un pārraides tiek dublētas indonēziski vai nodrošinātas ar subtitriem. Līdzīgā kārtā ļoti populārais radio skan galvenokārt valsts valodā.

Indonēzijas vēsturiskais kultūras mantojums ir veidojies reģionālajās valodās, bet kopš 19. gadsimta beigām strauji attīstās modernā kultūra uz indonēziešu valodas pamata. Tādas personas kā rakstnieks Pramudja Ananta Turs, dramaturgs V. S. Rendra, dzejnieks Hairils Anvars (*Chairil Anwar*), kinematogrāfists Garins Nugroho ir ieguvušas starptautisku atzinību un pazīstamību. Indonēziešu valoda ir kļuvusi arī par masu kultūras valodu, jo tajā tiek veidotas TV melodramas un komēdijas, viegla satura romāni, estrādes dziesmas, karikatūras un komiksi.

Indonēzijas valstiskā pastāvēšana ir padarījusi indonēziešu valodas dominanci Malajas arhipelāgā par valsti veidojošu un cementējošu spēku. Indonēziešu valoda ir svarīgs nāciju veidojošs faktors. Un tomēr – Indonēzija ir javiešu impērija. Javieši ir valsts dominējošā tauta ar senām impēriskas nācijas tradīcijām un pazīmēm. Javieši visumā ir pārņēmuši holandiešu koloniālās pārvaldes metodes un iemaņas. Tas izraisa atsevišķu etnosu pretestību, īpaši pēc 1998. gada, kad beidzās prezidenta Suharto autoritatīvais valdīšanas laikmets. Kopš 90. gadu beigām ir pacēlis galvu separātisms – īpaši tajās vietās, kur vietējā valoda un reliģiskās atšķirības ir visvairāk redzamas. Pie tādām vietām pieder Ačē – Sumatras ziemeļu teritorija, kur gadu simtiem ir pastāvējis ortodoksāls Tuvo Austrumu tipa islāms, kas atšķiras no javiešu sinkrētiskā islāma, kur Muhammada reliģija ir sajaukusies ar hinduisma, budisma un vēl senākām tradīcijām. Līdzīga situācija ir izveidojusies Austrumtimorā un Rietumpapua, kur indonēziešu valoda nav laidusi dziļākas saknes, turklāt oficiālajam islāmam tur stāv pretī vietējā kristietība, kas šajos reģionos ir vairākuma reliģija.

Valodas standarts un varianti

Indonēziešu valodai ir stingrs standarts, kuru lieto visas valsts teritorijā. Vēsturiski standarts ir veidojies izdevniecības “Balai Pustaka” darbības rezultātā. Izdevniecību dibināja holandieši 1917. gadā. Rediģēšanas darbā tika ņemta vērā Centrālās Sumatras literārās malajiešu valodas tradīcijas.

Otrā pasaules kara laikā japāņu okupācijas iestādes nodibināja “Valodas komisiju” (*Komisi Bahasa*), lai radītu jaunus terminus un sistemātiski attīstītu indonēziešu valodu kā nacionālu saziņas un modernās tehnoloģijas valodu.

Šis iestādījums turpināja savu eksistenci arī neatkarības gados ar dažādiem nosaukumiem, līdz 1975. gadā tas tika pārveidots par “Valodas attīstības centru” (*Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa*, saīsināti – *Pusat Bahasa*)¹⁰. Valodas attīstības centrs turpina darbu pie valodas standartizācijas, ir izveidis standarta gramatiku un “Lielo indonēziešu valodas vārdnīcu”¹¹.

Vēl viens faktors, kas normē valodu un kalpo par standartu, ir valdības dokumenti, kā arī TV. “Nopietnām avīzēm”, tādām, kā “Kompas” un “Republika”, kā arī nedēļas avīzēm “Tempo” un “Gatra”, ir nosliece veidot jaunus terminus un citas valodas inovācijas, bet vienlaikus ieturēt formālu stilu, izvairoties no ielās dzirdamiem jauniešu žargona vulgārismiem.

Pareizrakstība

Mūsdienās indonēziešu valodā lieto latīņu rakstību. Atsevišķos, galvenokārt reliģiskos izdevumos tiek lietota vecā arābu rakstība (*jawi*). Latīņu alfabēta lietošana sākās 19. gs. otrajā pusē, un jau 20. gs. sākumā tas bija praktiski izspiedis arābu grafiku. Pirmajā laikā transliterācija bija haotiska. 1947. gadā tika ieviesta tā dēvētā Suvandi pareizrakstība (*edjaan Soewandi*), saukta arī par “Republikas pareizrakstību” (*Ejaan Republik*). 1972. gadā notika pēdējā rakstības reforma, kas ieviesa tā dēvēto EYD (*Ejaan yang disempurnakan* – “uzlabotā rakstība”)¹². Pēdējās uzdevums bija ieviest kopīgu pareizrakstību ar Malaiziju, turklāt Indonēzija atteicās no ļoti precīzās Suvandi sistēmas par labu Vilkinsona sistēmai (*ejaan Wilkinson*)¹³, kas atvieglo valodas apguvi tiem, kam pazīstama angļu valoda, bet veicina valodas fonētiskos kropļojumus šņāceņu izrunā.

Latviešu valodai skanējuma precizitātei vislabāk atbilst Suvandi sistēma. Skaņas, kas atšķiras no latviešu valodas skaņām tiek apzīmētas šādi:

Vilkinsona sistēma	Suvandi sistēma	EYB/ERB	Latviskais skanējums
<i>ch</i>	<i>tj</i>	<i>c</i>	<i>tj, k</i>
<i>j</i>	<i>dj</i>	<i>j</i>	<i>dj, ģ</i>
<i>ch</i>	<i>kh</i>	<i>kh</i>	<i>kh</i>
<i>ny</i>	<i>nj</i>	<i>ny</i>	<i>ņ</i>
<i>sh</i>	<i>sj</i>	<i>sy</i>	<i>sj</i>
<i>j</i>	<i>y</i>	<i>y</i>	<i>i</i>
<i>u</i>	<i>oe*, u</i>	<i>u</i>	<i>u</i>

* 1947. gadā *oe* tika nomainīts ar *u*.

EYB/ERB sistēmā lietotais *c* latviski skanētu kā *c*, angļiski – *č*, taču indonēziešu un malajiešu valodā skaņas *č* nav. Tā vietā skan latviski ļoti saudzīgi izrunāts *k*, kas atgādina skaņu starp *t* un *k*. Suvandi piedāvātā transliterācija *tj* ir samērā precīza, un to būtu ieteicams lietot toponīmos un īpašvārdos, piemēram, Tjeribona (ostas pilsēta Javā) agrākā, no krievu valodas patapinātā Čeribona vietā, Tjampa (sena malajiešu valsts Indoķīnas pussalas dienvidos) Čampas vietā, utt.

Vilkinsona un arī EYB/ERB sistēmā pieņemtais *j* angļiski runājošam skan *dž*. Arī šādas skaņas mūsu aplūkojamajā valodā nav. Suvandi transliterācijā lietotais *dj* skan kā maigs latviešu *ģ* vai fonētiskais *dj*. Indonēzijas galvaspilsētas nosaukumu “Džakarta”, vai Javas galvaspilsētas Džokjakartas nosaukumu indonēzietis, šādi

izrunātu, parasti neatpazīst. Latviski nebūtu valodniecisku šķēršļu rakstīt šos vārdus saskaņā ar Suvandi transliterāciju, proti, Djakarta, Djokjakarta.

Tā kā latviešu valodā (izņemot latgaliešu variantu) netiek lietots *y*, *ny*, transliterācijas gadījumā ir jāizvēlas starp Vilkinsona *ch* vai Suvandi *sj*. Šī skaņa ir starp latviešu *s* un *š*. Precīzākais iespējamais transliterējums būtu Suvandi *sj*.

Indonēziešu valodas skanējuma īpatnība ir spriegti līdzskaņi, ļoti izteikts *r*, daži neizrunājami līdzskaņi vārdu beigās, ja tiem neseko patskaņi. Visā pārējā šī valoda nesagādā īpašas izrunas grūtības latviešu valodas pratējam.

Atsauces

- ¹ Н. Ф. Алиева. *Индонезийский язык*. Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990, 192. Šī klasifikācija nav vienīgā. Tradicionāli skaitījās, ka indonēziešu valoda pieder pie indonēziešu (“Indijas salu iedzīvotāju”) valodu saimes. Sk. Slametmuljana. *Kaidah bahasa Indonesia, dj. I-II*. Djakarta, 1956–1957. Citā klasifikācijas mēģinājumā (Н. Ф. Алиева, В. Д. Аракин, А. К. Оглоблин, Ю. Х. Сирк. *Грамматика индонезийского языка*. М.: Наука, 1972, 8) ir minēts, ka “indonēziešu valoda kopā ar *aċe*, *haijo*, *minankabau*, *bataku* valodu, kurās runā Sumatras un tuvējo salu iedzīvotāji, veido indonēziešu valodu atzara malajiešu jeb Sumatras grupu”.
- ² Sk. Н. Ф. Алиева. *Индонезийский язык*. Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990, 192.
- ³ Dž. Kinns (*George Quinn*) savas grāmatas *The Learner's Dictionary of Today's Indonesian* (Sydney: Allen & Unwin, 2001) priekšvārdā zem indonēziešu valodas nosaukuma ievieto arī tagadējo malajiešu (dažkārt sauktu par *malaiziešu*) valodu, kuru runā Malaizijā, Singapūrā un Brunejā. Pie dienvidu dialekta viņš pieskaita Indonēzijā runāto indonēziešu valodu, sadalot to savukārt divos dialektos – austrumu un rietumu dialektā, kam ir fonētiskas un leksiskas atšķirības. Rietumu variantu runā Sumatrā, Kalimantanā, Javā, Bali, Lombokā, Sumbavā un Sulavesi lielākajā daļā. Austrumu variants, kuru nereti sauc par Ambonas malajiešu valodu, tiek lietots Sulavesi ziemeļos, Maluku salās, Floresā, Timorā un Rietumpapua (Jaungvineja). Tā kā indonēziešu valoda lielākajā Malajas arhipelāga daļā ir *lingua franca*, tā iespaidojas no vietējo etnosu pamatvalodām. Etnosu valodu iespaids rada vietējos dialektus, un pie tādiem ir pieskaitāmi Ziemeļsumatras batakū dialekts, Rietumsumatras minangkabau dialekts, Djakartas, Javas, Bali un citi mazie dialekti.
- ⁴ Singapūra šajā *success story* ir izņēmums. Statistiski tajā 4,5 milj. (2006. g. jūl.) iedzīvotāju jeb 76,8% (2000. g. skaitīt.) ir ķīniešu imigranti. Malajiešu-indonēziešu pirmiedzīvotāji ir nospiesti nenozīmīgas minoritātes (13,9%) stāvoklī (*The World Factbook*. Singapore. Pieejams: <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/sn.html>). Singapūrā vietējās valodas “valstiskais statuss” ir dekoratīvs.
- ⁵ Indonēzija ir, bez šaubām, tipisks “kultūras recipients” atšķirībā, piemēram, no Japānas, kas, liekas, ir drīzāk kvalificējama kā “kultūras donors”. Šī īpatnība caurstrāvo visas kultūras jomas, bet vispirms – valodu. Šis jautājums politikas un reliģijas kontekstā detalizēti ir aplūkots monogrāfijā *Austrumu mistērija*. Sk. Л.-Г. Тайван. *Восточная мистерия. Политика в религиозном сознании индонезийцев*. М.: Восточная литература РАН, 2001. Valodas leksiskajam sastāvam ir nepierasti liela spēja uzņemt aizgūvumus no kontakta valodām, par kādām malajiešu pidžinā kalpo vietējo etnosu valodas, no vienas puses, un lielās internacionālās valodas (vēsturē: sanskrits; arābu, portugāļu, holandiešu valoda; mūsdienās – angļu valoda), no otras puses. Th. G. Oey. *Everyday Indonesian. Phrasebook & Dictionary*. Singapore: Periplus, 1992, 7.
- ⁶ Bez *pasar melayu* pastāv arī citi malajiešu pidžini – tā dēvētie *Pidgin-Malay-Derived languages* – *PMD languages*, piemēram, baba-malajiešu (ķīniešu-malajiešu pidžins), Ambonas malajiešu, Manado malajiešu, Ternates malajiešu, Šrilankas malajiešu u. c.). Sk. *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas*. Eds. S. A. Wurm, P. Mühlhäusler, D. T. Tryon. Trends in Linguistics. Documentation 13. Berlin: Mouton de Gruiter, 1996, 673–693.
- ⁷ Par malajiešu valodas vēsturi sk. Т. В. Дорофеева. *История письменного малайского языка (VII – начала XX веков)*. М.: Гуманитарий, 2001.
- ⁸ Ibid., 203–211.

⁹ George Quinn. *The Learner's Dictionary of Today's Indonesian*. Sydney: Allen & Unwin, 2001, iv.

¹⁰ Ibid.

¹¹ *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: PPPB, 1988; *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: PPPB, 1988.

¹² Malaizijā to sauc *Ejaan baharu* ("jaunā rakstība") vai *Ejaan Rumi Bersama* (ERB) – "kopīgā latīņu rakstība". Sk. *Kaidah lengkap sistem ejaan baharu*. Selangor: UP, 1972, 7–16.

¹³ *Ibid.*, hal. 9. No Vilkinsona sistēmas ir aizgūta atsevišķu angļu burtu izrunas tradīcija.

Summary

The article provides a brief description of the Indonesian language in its historical development. Indonesian language belongs to Austronesian family of languages and it is spoken by nearly 400 million inhabitants of countries situated in the basin of Indian Ocean and partly Pacific. The article deals with the history of Indonesian writing system to provide guidelines of its transliteration in Latvian.

Keywords: Indonesian, Malay, sounds, pronunciation, transliteration.

Sanskrits un bānglā

Sanskrit and Bānglā

Viktors Ivbulis

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža ielā 4a, Rīgā, LV-1050
E-pasts: ivbulis@lanet.lv

Strādājot ar Latvijā mazāk zināmām, bet ļoti plaši izplatītām un svarīgām valodām, Āzijas studiju nodaļas mācībspēki nāca pie slēdziena, ka ir nepieciešamas izmaiņas citvalodu vārdu latviskošanā, vairāk piemērojoties oriģinālrakstībai. Tas pirmkārt attiecas uz īpašvārdiem, jo pat indiešu indoeiropiešu valodas, kā šajā rakstā autors to parāda, ielūkojoties *sanskritā* un īpaši *bānglā*, ļoti atšķiras no mūsu valodas. Tādēļ nešķiet pareiza ilgā laika posmā izstrādātās prakses vienkārša piemērošana citvalodu vārdu latviskošanā. Tā, runājot par indiešu vārdiem, atsevišķos gadījumos šķiet pilnīgi voluntāra. Tas ir noticis ar daudziem burtiem, ņemot to daļu, kas transkripcijā un transliterācijā ir redzama kā *h*.

Atslēgvārdi: indiešu valodas, indiešu vārdi latviskā rakstībā.

No indiešu valodu viedokļa

Indoeiropiešu dienvidu atzars (no protoindoeiropiešu kopuma atdalījušies indo-irāņi) sadalās irāņos un indoārijos. Mūsdienā Dienvidāzijas indoeiropieši runā daudzās valodās. Indijā 22 no tām ir oficiālas – valsts valoda *hindī* un pavalstu mēles. Pakistānā viena ir valsts valoda (*angļu*) un viena nacionālā (*urdū*, kas ir dzimtā tikai apmēram 13 miljoniem cilvēku), Bānglādēšā (“Bānglā zemē”) *bānglā* ir valsts valoda, kuru par savu sauc 98% iedzīvotāju. Kopumā ļoti daudzi Dienvidāzijas valodu vidū izplatītākā ir *hindī*, kuru par dzimto uzskata apmēram 490 miljoni cilvēku, subkontinentā otra lielākā ir *bānglā* (*bengālī*, *bengāļu*), kas ir dzimtā 233 miljoniem. 22–25% Indijas iedzīvotāju ir dravīdi, kuru izcelsme nav zināma. To lielākās valodas ir *tamilu*, *telugu*, *kannada* un *malajālam*, kuras ir oficiālās attiecīgi dienvidu Tāmilnādu, Āndhrapradešas, Karnātākas un Keralas štātā.

Šajā apcerējumā tuvāk aplūkosim tikai *sanskritu* un man tuvu *bānglā*. Taču nedrīkst nedaudz neparunāt arī par dravīdiem, kuri varbūt apdzīvoja lielu daļu ziemeļrietumu un ziemeļu Indijas tad, kad tur ienāca indoāriji ap 1700. g. p. m. ē. Abu valodu saimju savstarpējā ietekme ir bijusi nenoliedzama visos laikos.

Dravīdu valodas visas kopā un katra atsevišķi izceļas ar nacionālu savdabību un vēl vairāk ar to, ka tās pārstāvošās pavalstis ir starp ekonomiski spēcīgākajām Indijā un apsteidz daudzus citus reģionus arī zinātnē un svarīgās augstākās izglītības jomās.

Keralā uzaugušais *tamilu* tautības Šankara (8.–9. gs.) un Tāmilnādu *tamils* Rāmānudzā (11.–12. gs.) savus darbus rakstīja *sanskritā*. Viņi abi ir galvenie hinduisma teorētiķi. *Tamils* ir arī Sarvepalli Rādhākrišnans (1888–1975) – 20. gadsimta Indijas

atzītākais filozofs un viens no valsts prezidentiem. Āndhrapradeša ne tik droši, bet tomēr drīkst teikt, ka viņu senčus pārstāvēja dižākais seno laiku budisma filozofs, par otro Buddhu dēvētais Nagardžuna (1.–2. gs.).

Dravīdu mēles līdz ar hinduisma izplatīšanos ir pārņēmušas pamatīgu skaitu *sanskrita* vārdu. Vismazāk to ir *tamilu* valodā. Tās pat no gramatikas viedokļa ir nedaudz ietekmējušas *sanskritu*, un *dravīdu* izcelsmes vārdi atrodami jau “Rigvedas” jaunākajās daļās. Tas vismaz liecina par indoāriju un *dravīdu* cilšu atrašanos blakus jau tālā senatnē.

Paši dienvidnieki nebija mēģinājuši aplūkot visu radniecīgo valodu saimi tikmēr, kamēr ar to nesāka nodarboties eiropieši 19. gadsimta sākumā. Dienvidindijā joprojām godā turētā skotu misionāra bīskapa Roberta Kōldvela (*Robert Caldwell*, 1814–1891) 1856. gadā uzrakstītā “Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages” bija ievērojams notikums un ļoti nozīmīgs darbs.

Dravīdu valodām ir šādas raksturīgākās iezīmes: jauni vārdi tiek veidoti no salikteņiem un vārds vienmēr aizsākas ar tā sakni – ir tikai piedēkļi un nav priedēkļu. Tādā veidā var rasties tik garš vārds, ka angļiski tas prasa veselu teikumu. Lietvārdu dzimte tieši nav atkarīga no dzimuma, bet no augstāka vai zemāka stāvokļa, darbības vārdiem ir apstipriņošā un noliedzzoša kārta, vārdi nereti sākas un beidzas ar patskaņiem. Ļoti daudzajiem no *sanskrita* pārņemtajiem *telugu*, *kannada* un *malājalām* vārdiem ir aspirēti (ar *h* kā to otro daļu transkripcijā rakstīti) līdzskaņi. Katrai lielajai *dravīdu* valodai ir savs alfabēts.

Senākā un citu zemju augstskolās visvairāk apgūtā ir *tamilu* mēle. Daži Dienvidindijas valodnieki tai piešķir pat līdz divarpus tūkstošiem gadu ilgu, it kā pierādītu mūžu un – tas ir droši – vairāk nekā divus tūkstošus gadus atpakaļ sacerētu literatūru. Viduslaikos pārņemtos *sanskrita* vārdus mūslaiku sarunu valodā aizstāj ar vietējiem. Pastāv divas valodas formas – senākā, ar *sanskrita* vārdiem bagātinātā, par *sentamil* sauktā un svinīgos gadījumos vai literatūrā joprojām izmantotā, un *kodontamil* – ikdienā lietotā. Pēdējā ņem virsroku aizvien pārliecinošāk, kas tomēr nenozīmē, ka arī skolās netiek apgūti senie literatūras pieminekļi. 2005. gadā pēc ilgstošiem strīdiem Indijas parlaments *tamilu* mēlei oficiāli ir piešķīris klasiskās valodas statusu, šajā ziņā to pielīdzinot *sanskritam*. Tad gan ir noticis tas, ko varēja sagaidīt: to pašu panāca arī *telugu* un *kannada* runātāji. Godājamo nosaukumu *tamilu* mēle un pārējās ir saņēmušas ne tikai par savu senumu, ieskaitot literatūru, bet arī par to, ka to vēsture nav aizmirsta mūslaikos. Ir saglabājies arī daudz kas no senās leksikas. Netiek par to runāts, taču parlamenta lēmumam varēja būt politisks segums: bija nepieciešams parādīt lielāku godu agrāk ne pārāk daudz izceltajai senajai Dienvidu kultūrai, jo šis reģions visas zemes ekonomikā, un sevišķi zinātnē, iegūst aizvien lielāku vietu uz agrāk cildināto, bet šodien ekonomiski atpalikušāko ziemeļu rēķina.

Tamilu skaits nav mazs: 2001. gadā Tamīlnādu pavalstī un Šrī Lankā to bija 83 miljoni. Viņu valoda ir viena no oficiālajām arī Singapūrā. Alfabēts ir *brāhmī* paveids. Tikai 1978. gadā nostabilizējās alfabēta drukātā forma. Tajā ir 12 patskaņi un 18 līdzskaņi, kā arī neliels skaits ligatūru. Ir garie un īsie patskaņi. Par gariem tiek uzskatīti arī divskaņi. *Tamilu* izcelsmes vārdos nav līdzskaņu, kuriem transkripcijā vajadzētu pievienot izelpojamo, tas ir, aspirēto, *h*. Uz *tamilu* valodu attiecas tas, ka jaunvārdi tiek veidoti, saknei pievienojot nepieciešamos piedēkļus, kuru skaits var būt liels un kuri nosaka personu, skaitli, darbības laiku un izteiksmi. Stipri sarežģīta ir vārdu šķiras vai lietvārdu un vietniekvārdu dzimtes noteikšana.

Sanskrits

Sanskrits ir viena no senākajām indoeiropiešu valodām. Par to pāris gadsimtu vecāka pilnīgi droši ir tikai hittitu (hetu) kādreiz runātā tagadējā Turcijā. Taču pēdējā laikā ir tendence arī citās valodās uzsvērt formas, kas ir vecākas nekā *sanskritā*. To vidū ir arī lietuviešu valoda. Vediskajā *sanskritā* ir sacerēta visa senākā hindu literatūra, sākot ar “Rigvedu”, kas kā vienīgais šāda veida avots sniedz ne ar ko citu neaizstājamas liecības par visai mūsu valodu saimei ļoti tālo aizvēsturi. Vienlaikus *sanskrits* ir sakrālās literatūras valoda. Tajā ir sacerēti arī diezgan daudzi vēlākā budisma un – mazāk – džainisma avoti. Dienvidāzijas valodu vidū *sanskritam* vēsturiski ir īpaša vieta ne tikai Indijā. Tā starptautiski pirmo reizi iezīmējās 1786. gada 2. februārī, kad Kalkutas Augstākās tiesas tiesnesis, daudzas valodas protošais, ļoti erudētais Viljams Džounss (*William Jones*), uzrunājot viņa un citu augstu stāvošu britu amatvīru pirms diviem gadiem dibināto “The Asiatic Society of Bengal” – pirmo orientālistisko biedrību pasaulē, izteica domu, ka tas ir brīnišķīgi uzbūvēts, pilnīgāks nekā grieķu un bagātīgāks nekā latīņu mēle, un izsmalcinātāks nekā tās abas, turklāt uzrādot tām lielāku radniecību darbības vārdu saknēs un gramatikā, kā tas būtu iespējams sagādīšanās dēļ, un ka neviens filologs nevar tās aplūkot citādi, kā tikai ar kopēju izcelsmi no kāda avota, kas varbūt vairs nepastāv. Sākās jauns etaps valodniecības attīstībā. *Sanskritu* sāka studēt visās Eiropas labākajās universitātēs. Vienlaikus notika daudzu svarīgu tekstu tulkošanas darbs un līdz 19. gadsimta beigām, kad indiešu sanskritoloģija zinātniski bija tikai sākusi sevi pieteikt, katra hinduista dzīvi un svētkus stingri regulējošie galvenie un ļoti apjomīgie sacerējumi jau bija pārtulkoti angļiski, daļēji arī vāciski un franciski.¹

Sanskritu parasti iedala vediskajā un klasiskajā *sanskritā*. Senāko, līdz mums nonākušo *sanskrita* gramatiku ir radījis Pānini (5.–4. g. p. m. ē.). Viņa aprakstītā klasiskā *sanskrita* gramatika sniedz informāciju arī par vedisko valodu. Darbā ir galvenokārt aprakstīts valodas pareizs lietojums un uzrunāti triju augstāko varnu vīrieši. Bet Pānini teiktais visvairāk attiecas tikai uz brāhmaniem (bramīniem), kas varētu liecināt par to, ka kšatrijas un vaišjas *sanskritu* nemaz neprata vai to zināja slikti. Nav pat skaidrības, vai to pārvaldīja bramīni, kas nebija priesteri. Pānini min arī dialektus. Īpaši analizējot vediskos tekstus, viņš parāda brīžiem to ne visai būtisko atšķirību no sarunu mēles, ko daži mūsdienu indiešu valodnieki uzskata par pierādījumu viedoklim, ka nemaz nav divu dižās valodas paveidu – vediskā un klasiskā, kā parasti tiek uzskatīts. Ģeniālais Pānini ir tikai pirmais labi zināmais indiešu valodnieks, jo viņš ar cieņu atsaucas uz priekšgājējiem. No viņa gramatikas mācījās Eiropas valodnieki līdz pat 20. gadsimta vidum, sākot ar pirmo izcilo vācu sanskritologu Francu Bopu (1791–1867). No pārējiem īpaši jāizceļ vēlākās strukturālās lingvistikas un semiotikas izveides pazīstamākais ietekmētājs šveiciešu sanskritologs Ferdinands de Sosīrs (*Ferdinand de Saussure*, 1857–1913).

Nav zināms, vai Pānini darbs tika pierakstīts. Sakrālie teksti, ieskaitot visas četras Vedas un Upanišadas, līdz pat mūsu laikam ir atnākuši mutvārdos, tos

¹ Labāko vācu valodnieku slēdziens jau 19. gadsimta pirmajā pusē, ka no visām dzīvajām Eiropas valodām *sanskritam* ir tuvākās baltu mēles, Latvijā ilgi atbalsojās. Indieši tika dēvēti par “brāļiem”. Diemžēl neviens pa īstam neķērās klāt pie *sanskrita* vai citu “brāļu valodu” apgūšanas.

iemācoties no galvas un nododot nākamajai paaudzei. Diemžēl līdz ar iegaumēto “Rigvedas” tekstu tomēr nav saglabājušās tālaika izrunas īpatnības. Lai svētie sacerējumi būtu viegli iegaumējami, tie visvairāk tika rakstīti dzejas pantos un ar muzikālu pavadijumu. Varbūt, ka unikālo, ļoti plaša apjoma darbu nekļūdīgas iegaumēšanas grūto darbu cilvēki veica arī tāpēc, ka to tekstu – vienīgās augstākās zināšanas – nedrīkstēja zināt šūdras un sievietes, par čandālām (vēlākajiem nepieskaramajiem) un mlecčām (barbariem – ārzemniekiem) nemaz nerunājot. Pierakstīts tas kļūtu visiem pieejams. Nebija arī droša materiāla, jo bērza tāss vai palmas lapa visai ātri sairst. Pirmie saglabājušies hindu avotu pieraksti nāk tikai no 14.–15. gadsimta.

Gramatikas uzplaukumu un ilgu turēšanos īpašā goda vietā noteikti veicināja fakts, ka tā tika pieskaitīta pie Vedāngām – pie Vedām piederīgām, tātad svētām. Vedāngas bija arī sūtras – īsi sakrāli izteikumi, astronomija kā zināšanas par pareiza laika noteikšanu ceremonijām un rituāliem (joprojām tie notiek pēc mēness kalendāra), mācība par pantmēriem, fonētika un vārdu etimoloģija. Ļoti augsts statuss bija arī valodai, kas pazīstama kā klasiskais *sanskrits* un maz izmainītā veidā pastāv visu laiku pēc Pānini. Tā slavenākie gramatiķi ir vienu gadsimtu vēlāk dzīvojušais Kāṭjāvana un vēl vēlākais Patandžali (150–200). Viņam pieder apgalvojums: “Gramatika jāstudē, lai mēs sasniegtu vienotību ar dižo dievu,” tas ir, nonāktu līdz *mokšai* – atbrīvošanās no atkalpiedzimšanām.

Dižciltīgās mēles jaunais paveids pārliecinoši atklājas visiem pieejamos un ar reliģiskām idejām piesātinātajos daudzsējumu eposos “Mahābhārata” un “Rāmājana”, kas jau bija izveidojušies pilnā apjomā mūsu ēras pirmajos gadsimtos. Pētnieki atrod, ka, šiem sacerējumiem kļūstot gandrīz vai par tautas garīgo enciklopēdiju, izmaiņas *sanskritā* ir radušās ikdienā lietoto un augstās kultūras valodai paralēli pastāvējušo sarunu valodu – *prākritu* ietekmē. Klasiskajā *sanskritā* ir sacerēts ļoti daudz labas dzejas un dramaturģijas. Pazīstamākais autors ir ļoti slavenais Kālidāsa (5.–6. g. s.). Viņa un citu tālaika dramaturgu lugās pietiekoši plaši parādās arī dažādie *prākriti*. Tajās pastāv stingrs iedalījums, ka ķēniņš runā *sanskritā*, bet zemākie raksturi – *prākritos*, kurus valdnieks un viņa kalpi saprot. Arī tā sievietēm bija jāzina šīs valodas. Nevar pierādīt, ka šāda kārtība atbilda īstenībai.

Senākais alfabēts, kurā 3. g. s. p. m. ē. ir uzrakstīti 37 visā subkontinentā izkaisītie slavenā imperatora Ašokas (272.–233. g. p. m. ē.) vārdā uz klintīm vai augstos akmens stabos *prākritos* iecirstie edikti (likumakmeņi), ir *brāhmī*. Tā nosaukums ir atvasinājums no dieva radītāja vārda Brahmā. Uzskata, ka alfabēts pastāvēja, sākot ar 5.–4. g. s. p. m. ē. Nav skaidrs, vai *brāhmī* ir radies Indijā vai tā pamati ir jau atrodami daudz senākajos semītu rakstos. Subkontinentā izplatību ieguva arī vairāki citi alfabēti. Sākot ar 12. gadsimtu, tiek lietots *brāhmī* tuvais *nāgarī* jeb *devanāgarī*. To lieto *sanskrita*, *hindī*, *mārāthī* un *nepālī* valoda. Par tiešu *devanāgarī* atvasinājumu uzskata *bānglā* (*bengālī*). Vēl nesen to neturēja par droši pierādāmu, bet tagad autoritātīvās grāmatās varam izlasīt, ka arī Indijas dienvidnieku lielo valodu it kā ļoti atšķirīgajiem rakstiem sencis ir *nāgarī*.

Pilnā veidā uzrakstīti *sanskrita* patskaņi izskatās šādi:

अ आ इ ई उ ऊ ऋ ॠ ए ऐ ओ औ अं अँ अः लृ लृ

a ā i ī u ū ṛ ṝ e ai o au aṅ aṁ aḥ | ṛ ṝ
[ʌ] [a:] [i:] [i:] [u:] [u:] [r̄] [r̄:] [e:] [a:i] [o] [a:u] [aŋ] [ə] [əh] [l̄] [l̄:]

प पा पि पी पु पू पृ पृ पे पै पो पौ पं पाँ पः पू पू

pa pā pi pī pu pū pṛ pṝ pe pai po pāu paṅ paṁ paḥ pl̄ pl̄̄

(Otrā rinda ir patskaņu saīsinātais uzrakstījums gadījumos, kad tie ir aiz līdzskaņa.)

Līdzskaņi:

क	ka [kʌ]	ख	kha [kʰʌ]	ग	ga [gʌ]	घ	gha [gʰʌ]	ङ	ṅa [ŋʌ]
च	ca [cʌ]	छ	cha [cʰʌ]	ज	ja [jʌ]	झ	jha [jʰʌ]	ञ	ña [ɲʌ]
ट	ṭa [ʈʌ]	ठ	ṭha [ʈʰʌ]	ड	ḍa [ḍʌ]	ढ	ḍha [ḍʰʌ]	ण	ṇa [ɳʌ]
त	ta [tʌ]	थ	tha [tʰʌ]	द	da [dʌ]	ध	dha [dʰʌ]	न	na [nʌ]
प	pa [pʌ]	फ	pha [pʰʌ]	ब	ba [bʌ]	भ	bha [bʰʌ]	म	ma [mʌ]
य	ya [jʌ]	र	ra [rʌ]	ल	la [lʌ]	व	va [vʌ]		
श	śa [ʃʌ]	ष	ṣa [ʂʌ]	स	sa [sʌ]				
ह	ha [ɦʌ]	ळ	ḷa [ɭʌ]						

Turklāt vēl ir liels skaits salikto līdzskaņu – ligatūru (apm. 1000), kas veidojas, ja divi vai trīs no tiem atrodas blakus un to starpā nav patskaņu.

Tabulā ir labi redzams, ka pagājušā gadsimta 70.–80. gados latviešu valodnieku izskaustā indiešu burtu *h* daļa nav noņemama no to pirmās daļas, jo kopā ar to veido labi skaidri redzamus atsevišķus burtus *kha*, *gha*, *džha*, *tha*, *dha* un *bha*. Tā sauktie retrofleksie līdzskaņi *t*, *d*, *th* un *dh* (transkripcijā raksta ar punktiņu apakšā) ir laikam pārņemti no protodravīdu valodas, jo to nav citās indoeiropiešu valodās.

Skaitļa vārdi (to apzīmējumi transkripcijā latvietim lielākoties izskatās stipri atpazīstami):

०	१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०
शून्य	एक	द्वि	त्रि	चतुर	पञ्चन	षष	सप्तन	अष्टन	नवन	दशन
śūnya	eka	dvi	tri	catur	pañcan	ṣaṣ	saptan	aṣṭan	navan	daśan
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Prākṛiti (prākṛits)

No *sanskritam* paralēli pastāvējušiem dialektiem ir izveidojusies varbūt tikpat sena vai pat senāka sarunu valoda *prākṛits* jeb *prākṛiti*, atsevišķi izceļot kopš 18. gadsimta ar vārdu “*pāli*” apzīmēto, kas agrāk bija pazīstams kā *magādhī*. *Prākṛiti* ir savstarpēji maz saprotamie, savulaik arī literatūrā plaši izmantotie *magādhī*, *mahārāštrī*, *šauraseni* un citi. Gan Buddha, gan viņa nedaudz vecākais laikabiedrs – džainisma iedibinātājs Mahāvīra – savus sekotājus uzrunāja *prākṛitā*, tādējādi celdams tā prestižu. Abi reliģiju dibinātāji, neatzīdami Vedu nemaldīgumu, arī nevarēja lietot to valodu – *sanskritu*. Tas arī nebija tuvs vienkāršajai tautai. Bet tieši vienkāršo tautu, paceldamies pāri varnu/kastu un dzimumu barjerām, mēģināja uzrunāt jauno reliģiju dibinātāji.

Prākṛitu izpēte ir sarežģīts darbs, jo Indijas tradicionālās dzīves normu, reliģijas un kultūras izpausmju ideoloģiskie noteicēji *bramīni* tos nekad nav atzinuši par nopietni ņemamām valodām. Tāpēc tiem nav tāda senā valodnieciskā pamata un pārliecinošu sacerējumu, kādi ir *sanskritam*, un pētniekiem ir jāstrīdas gandrīz par visu, kas saistās ar *prākṛitiem*. Tomēr līdz mums ir nonākušas to gramatikas. *Prākṛiti* savulaik bija valdnieku galmu atbalstīti, un tajos radās daiļliteratūra, taču šīs valodas nekur nekļuva par kaut kāda noteikta Indijas reģiona saziņas līdzekli. Pēc budistiskās Maurju impērijas norieta 185. g. p. m. ē. tās prestižs pamazām noplaka. *Prākṛiti* ir saglabājušies arī vēlākās *sanskrita* lugās, bet tikai kā prastas tautas vai pat zagļu un blēžu valoda.

Vairums pazīstamāko Senindijas valodu pētnieku uzskata, ka *prākṛiti* – “dabiskās” sarunu valodas – līdz ar to tālāko izveidošanos par jaunajām indiešu mēlēm nav radušās no “attīrītā”, izsmalcinātā un dižciltīgā *sanskrita*, bet tikai no tā bagātinājušās. Tādu viedokli atbalsta arī vairums mūsdienu autoritatīvo sanskritologu. Stipri vienbalsīgi pieņemts, ka jaunās indiešu valodas, sākot ar 10. gadsimtu (pēc dažu pētnieku domām vēl agrāk) veidojās no *prākṛita* atvasinājuma *apabhramšas*. Tad vēl pastāvēja arī *prākṛits*. Taču par noteicējam ikdienas dzīvē ātri kļuva *bānglā*, *marāthī*, *hindī* dialekti un citas. *Tamilu*, *kannada* un *telugu* bija iekarojušas atzīšanu daudz agrāk.

Bānglā (bengālī, bengāļu valoda)

Nav īstas skaidrības par katras indiešu valodas runātāju skaitu. Bānglādešā (“*Bānglā* zemē”) un galvenokārt Indijas Rietumbengāles pavalstī *bānglā* ir pirmā valoda 233 miljoniem cilvēku. Bet vēl ir daudzie bengāļi, kas dzīvo daudz kur pasaulē. *Bānglā* ir Bānglādešas Islāma Republikas valsts valoda, Indijas Rietumbengāles un Tripuras štata oficiālā valoda. Tās lietošanu regulē Bānglādešas un Rietumbengāles Akadēmijas apstiprinātie noteikumi. Taču valodnieki vēl nav savu darbu veikuši līdz galam un ir ne mazums neskaidrību. Akadēmiju teiktajam arī nav likuma varas, kādēļ viens un tas pats vārds Rietumbengālē vien šad tad tiek rakstīts un izrunāts dažādi pat tad, ja runa nav par dialektiem.

Visa Bengāle un tās *bānglā* (*bengālī*), mēle, būdama ģeogrāfiski tālāka par vi sām pārējām pie šīs saimes piederīgajām, ir bagātinājusies arī ar austrumu kaimiņu pavisam citādāko valodu leksiku un pat ar dažām gramatikas iezīmēm. *Bengālī* vēstures sākumu mēdz datēt ar apmēram 950. gadu, izceļot trīs tās attīstības

periodus: seno – līdz 1400. gadam, kad jau tika sacerēta dzeja; vidējo – no 1400. līdz 1750. gadam, kad dažāda veida reliģiska dzeja ieguva lielu vietu tautas kultūrā un kad intensīva kļuva *sanskrita* ietekme un vārdu pārņemšana no *persiešu* (*farsi*), *arābu* un *tjurku* valodas. Jaunākais laikmets *bānglā* vēsturē iesākās 18. gadsimta vidū, bet lielas izmaiņas radās ap 1800. gadu, kad tajā iekļāvās vēl vairāk *sanskrita* vārdu. Ap 19. gadsimta vidu pirmo reizi sāka attīstīties mākslinieciskā proza Eiropā tapušos žanros, un tā pirmo reizi ieguva goda vietu daiļliteratūrā 19. gadsimta pēdējā trešdaļā.

Ar Indijas Nacionālā Kongresa un Musulmaņu līgas piekrišanu 1947. gadā Bengāle sadalījās, izveidojoties Indijai un Pakistānai. Daudzi miljoni cilvēku mainīja savu dzīvesvietu nedzirdētas asinsizliešanas pavadībā subkontinenta rietumos un austrumos. Jau 1952. gadā Austrumpakistānā notika studentu demonstrācija, kas beidzās ar apšaušanu, pieprasot *bānglā* atzīšanu par Austrumpakistānas oficiālo valodu. Šis 21. decembris kā “*bānglā* diboš” – *bānglā* diena – tiek svinīgi atzīmēts, arī Rietumbengālē. Pēc tam, kad 1971. gadā sacēlusies Austrumpakistāna ar lielu Indijas militāru palīdzību izveidoja savu valsti Bānglādešu, visas Bengāles ļaudis it kā varēja vairāk satuvoties. Bet tas ir tikai daļēji noticis un vienā valodā runājošie ļaudis sevi nosauc dažādi: indieši ir “*bāngālī*”, kamēr viņu kaimiņi – “*bānglādešī*”.

Bānglā ir apmēram 100 000 vārdu. No tiem (ieskaitot vairumu reti vai mūsdienās nemaz nelietoto) 67% ir *tatsama* (no *sanskrita* tieši pārņemtie), 28% *tadbava* (lokāla *indoeiropiska* izcelsme) un pārējie – *bidešī* (“citzemju”). Ir arī daudzi vārdi, kas ienākuši no persiešu, arābu, tjurku, portugāļu, franču, angļu valodas un citām valodām vai pārņemti no pirmiedzīvotājiem, kuri attiecīgo teritoriju apdzīvoja pirms indoāriju parādīšanās. Bengāle bija tā province, kurā vispirms plaši izplatījās Eiropas kultūra, filozofija un zinātne. Britu dibinātā Kalkuta (tagad Kolkāta) bija Indijas galvaspilsēta līdz 1911. gadam. Bengāļu tautas labākie pārstāvji 19. gadsimtā kļuva par lāpnešiem visā Indijā. Diez vai kādus citus tālaika pazīstamākos indiešus var nolikt blakus pirmajam izcilajam apgaismotājam Rāmmohonam Rājam (1772–1833), romānistam un esejistam Bonkimčondro Čotopādhājam (*Čatterdži*, 1838–1894). Rabindranāts Tagore (1861–1941) jau 19. gadsimta beigās, pats to neapzinoties, sāka vilkt sev līdzī citas indiešu literatūras un pagājušā gadsimta 20. gados savu nelielo ciematu Šāntiniketonu padarīja par labāko subkontinenta dzejnieku un prozaīku Meku.

Visu 19. gadsimtu literatūrā un citos valodas lietojumos tika galvenokārt izmantota visai samākslotā un sanskritizētā “*šādhu bhāšā*”, kaut gan tajā ikdienā neviens nerunāja. “*Čolti* (*čolito*) *bhāšā*” – sarunu valodas literāra forma pa īstam autoritāti sāka iegūt 1916. gadā pēc tam, kad tika izdots tajā uzrakstītais Tagores romāns “Mājās un pasaulē”, kas manā tulkojumā ir pieejams arī latviski. Mūsdienās šī valodas forma pat Rietumbengālē ir reti pamanāma un par standarta *bānglā* ir kļuvusi “*čolti bhāšā*”. Literatūrā un ikdienā plaši tiek lietoti dialekti, kuru leksika nereti visai stipri atšķiras, nav atrodamā vārdnīcās un ārzemniekam stipri apgrūtinā tulkošanas darbu.

Bānglā pirmais sencis ir *pāli* un nākamais – *apabhramša*, kura atšķirībā no dažādiem *prākrieti* pirms tās rašanās ir gandrīz tāda pati Austrumindijā un Rietumindijā. Literārais variants *šādhu bhāšā* ir cēlies no 16. gadsimta centrālās Bengāles dialekta, kas vēlāk ir ticis pamatīgi bagātināts ar *sanskrita* vārdiem.

“Mēness” *śādhu bhāṣā*, piemēram, ir “čondro”, bet *čolti bhāṣā* “čād” (ar nazalizētu *ā*), čūska attiecīgi “šorpo” un “šāp” (arī ar nazalizētu “ā”). Ja valodas apguvējs sarunā ar bengāli lietos kādu no *śādhu bhāṣā* vārdiem, tas izraisīs humoristisku efektu. *Čolti bhāṣā* pamatā ir abām Bengāles daļām kopējs, pārveidots dialekts, kādā runā Nodia apgabalā uz ziemeļiem no Kolkātas un pašā lielpilsētā. Ir diezgan daudz dialektu, par kuru pastāvēšanu noteiktās teritoriālās robežās valodniekiem nav vienprātības. Būtiski ir tas, ka nav noliedzamas reģionālās atšķirības. Indijas Rietumbengāles pavalstī lietotajā valodā ir vairāk vārdu, kas nākuši no *sanskrita*, bet Bānglādešā savukārt islāma ietekmē leksikā ir stiprāk pārstāvēta *persiešu*, *arābu* un *tjurku* (visvairāk uzbeku un turkmēņu) valoda. Tomēr tādēļ nav iemesla teikt, ka katrai zemei pastāv sava valoda vai literatūra. Labākie rakstnieki ir kopēji, kaut arī tie parasti nav vienādi augstu vērtēti valstu robežas abās pusēs. Protams, uzrunas un sasveicināšanās formas, ar radniecību vai ar reliģisko dzīvi saistītā leksika Bānglādešas un Rietumbengāles valodā ir atšķirīga. *Bānglā* rakstība ir *brāhmī* atvasinājums, līdzīgi visu citu indiešu valodu alfabētiem. Tā sāka atdalīties no *devanāgarī* tikai 11. gadsimtā. Valodas pirmā drukas forma parādījās 1778. gadā, pateicoties Čārlzam Vilkinsam (*Charles Wilkins*) – vienam no pirmajiem britu indologiem. Kopš tā laika drukātais alfabēts ir piedzīvojis tikai nelielas izmaiņas.

Bānglā runā uzsvars parasti ir uz vārda pirmās zilbes. Izņēmums ir no *sanskrita* pārņemtie vārdi, kas saglabā uzvaru uz to saknes. Garie patskaņi nav vienmēr gari. Izņēmums ir vienzilbīgi vārdi, kuros garumzīme var parādīties arī uz īsa patskaņa. Garais patskanis var kļūt garš atkarībā no vārda vietas teikumā. Ārzemju bengālisti (bet ne visi citi autori, jo angļu mēlē nav garumzīmes apzīmējuma), rakstot *bānglā* vārdus transliterācijā, garos patskaņus vienmēr raksta garus. Man to gribas darīt arī latviešu valodā, jo garumzīmes *bānglā* principā pastāv. Tāda rakstība turklāt šo valodu pietuvina *sanskritam* un daudzām citām indiešu valodām.

Bānglā alfabēts ir sillabisks, aiz katra līdzskaņa (vai līdzskaņu kopas) seko patskanis. Ja patskaņa rakstībā nav, tas ir *o*, kurš var tikt un netikt izrunāts.

Patskaņi izskatās šādi, gandrīz kopējot to *sanskrita* izkārtojumu:

अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ए	ऐ	ओ	औ
a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	e	ai	o	au
[ɔ, ɒ]	[ɑ:]	[i, e]	[i]	[u, ɒ]	[u]	[ri]	[e, æ]	[oj]	[o]	[ow]
क	का	कि	की	कु	कू	कृ	के	कै	को	कौ
ka	kā	ki	kī	ku	kū	kr	ke	kai	ko	kau

Apakšējā rindā aiz alfabēta pirmā līdzskaņa *k* ir ievietota patskaņu vienkāršotā forma, kas būtībā nozīmē jaunu burtu. Starptautiskajā transliterācijā īsais *o* aiz līdzskaņa vai to kopas parādās kā *a*. Tā notiek varbūt angļu valodas ietekmē, kurā nav vienkāršā īsā *o*. Visi patskaņi, atrodoties blakus, veido divskaņus, kas tomēr nav pielīdzināmi mūsējiem, izņemot *oi* un *ei* (tie tiek rakstīti kā vienkārši patskaņi). Rodas grūti risināma problēma, kā latviski uzrakstīt divu patskaņu atrašanos blakus, ja tie neveido mums pazīstamu divskani. Tiem vairākiem burtiem (apzīmējot *džo*, *no*, *šo*), kuru izruna tagad atšķiras maz vai nemaz neatšķiras, tiek pievienoti papildu apzīmējumi – paliekas no *sanskrita* rakstības.

Līdzskaņu izkārtojums, sekojot senindiešu valodnieku izdarītajam, ir īpatnēji strukturizēts.

क	ka	[kɔ]	ख	kha	[kʰɔ]	ग	ga	[gɔ]	घ	gha	[gʰɔ]	ङ	ṅa	[ŋɔ]	
च	ca	[tʃɔ]	छ	cha	[tʃʰɔ]	ज	ja	[dʒɔ]	झ	jha	[dʒʰɔ]	ञ	ña	[ɲɔ]	
ट	ṭa	[tɔ]	ठ	ṭha	[tʰɔ]	ड	ḍa	[dɔ]	ढ	ḍha	[dʰɔ]	ण	ṇa	[ɳɔ]	
त	ta	[tɔ]	थ	tha	[tʰɔ]	द	ḍa	[dɔ]	ध	dha	[dʰɔ]	न	na	[nɔ]	
प	pa	[pɔ]	फ	pha	[pʰɔ]	ब	ba	[bɔ]	भ	bha	[bʰɔ]	म	ma	[mɔ]	
य	ya	[jɔ]	र	ra	[rɔ]	ल	la	[lɔ]							
श	śa	[ʃɔ/sɔ]	ष	ṣa	[ʃɔ]	स	sa	[sɔ/sɔ]	ह	ha	[ɦɔ]				
य	ya	[dʒɔ]	ड़	ṛa	[rɔ]	ड़	ṛa	[rɔ]							

Šajā tabulā labi redzams, ka *t*, *th*, *d*, *dh*, kā arī visi cerebrālie (ar punktiņu apakšā apzīmētie) līdzskaņi ar *h* sastāvdaļu ir atsevišķi burti un var radīt vārdu ar citu nozīmi. Tādēļ to *h* sastāvdaļas nosvīturošana ir pilnīgi neattaisnojama un tā ir ieviesta tikai latviešu valodā.

Bengālī apgūšanu padara grūtāku ligatūras – divu vai triju līdzskaņu izveidota zīme, ja starp tiem nav patskaņu. Salīdzinot ar *sanskritu*, to veidojošie burti ir vieglāk saskatāmi. Dzejnieki dažkārt atļaujas ligatūras atvērt, uzrakstot pilnas rakstības līdzskaņus un tādējādi tiem it kā pievienojot *o*. Visbiežāk lietotas ir šādas ligatūras:

क	kka	क्त्	kṭa	क्त	kta	कब	kba	कम	kma	क्र	kra	क्ल	kla	कष	kṣa	कस्म	kṣma		
क	kṣa	क	gdha	ग	gna	ग	gba	ग	gma	ग	gla	घ	ghna	क	ṅka	क	ṅkṣa		
ज	ṅtha	ज	ṅga	ज	ṅgha	ज	ṅma	ज	ṅcha	ज	ccha	ज	cchba	ज	cña	ज	jja	ज	jba
ज	jja	ज	jña	ज	jba	ज	ṅca	ज	ṅcha	ज	ṅjha	ट	ṭa	ट	ṭba	ण	ṇa		
ण	ṅtha	ण	ṅda	ण	ṅna	ण	ṅma	ण	ṅta	ण	ttba	ण	ttha	ण	tna	ण	tba		
ण	tma	ण	tra	ण	dda	ण	ddha	ण	dba	ण	dbhra	ण	ṅta	ण	ṅda	ण	ṅta		
ण	ntba	ण	ntra	ण	nda	ण	ndha	ण	nna	ण	nba	ण	nsa	ण	ṅta	ण	ṅta		
ण	pna	ण	ppa	ण	pla	ण	psa	ण	phla	ण	bhra	ण	bhla	ण	mna	ण	mpha		
ण	mṅba	ण	mṅla	ण	ṅta	ण	ṅda	ण	ṅba	ण	ṅla	ण	shcha	ण	ṅka	ण	ṅta		
ण	sna	ण	skra	ण	sta	ण	stra	ण	sba	ण	hna	ण	hma	ण	hba	ण	hla		

Vēl ir piecas visai vienkāršas papildu rakstu zīmes, kuras lieto noteiktos gadījumos. Ir 11 patskaņi, 35 līdzskaņi un 5 zīmes, kas aizstāj burtus noteiktās pozīcijās. Patskaņu nazalizācija parādās tikai zināmās burtu kombinācijās. Ne visi valodnieki saskaita vienādu burtu skaitu. Kaut ko līdzīgu atsevišķām skaņām dažkārt var veidot arī ligatūras.

Skaitļu nosaukumi un apzīmējumi izskatās šādi (uzrakstītais īsais *a* izrunā visur ir *o*, un *s* ar punktiņu apakšā vai ar zīmi augšā parasti ir *ṣ*):

০	১	২	৩	৪	৫	৬	৭	৮	৯	১০
শূন্য	এক	দুই	তিন	চার	পাঁচ	ছয়	সাত	আট	নয়	দশ
śunna	ek	dui	tin	cār	pañc	chay	sāt	āt	nay	daś
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Bengālī lietvārdiem un vietniekvārdiem nav dzimtes, arī daudzskaitlis ir ne visiem lietvārdiem. Lietvārdiem un vietniekvārdiem ir četri locījumi: nominatīvs, objektīvs, ģenitīvs, lokatīvs. *Bānglā* un dažu citu indiešu *indoāriju* valodu īpatnība ir vairāki vārdi, uzrunājot cilvēku otrajā un trešajā personā. Atklāti par zemāku uzskatītu personu, bērnu, skolēnu vai ļoti labu draugu vienaudzi otrā personā var familiāri uzrunāt ar “tui”, cilvēku, kas kaut kādā ziņā it kā ir nedaudz zemāks, vienāda sociāla stāvokļa vai labi pazīstams, – ar “tumi”, bet cienījamu personu vai svešinieku – ar “āpni”. Saprotamā veidā izskatās, ka pēdējā uzrunas forma iegūst aizvien lielāku lietojumu un kļūst līdzīga mūsu “jūs”. Tikai pabeigtajiem darbības vārdiem ir (pirmā, otrā, trešā) persona. Visai izvērsta ir laiku sistēma. Darbības vārda galotne ir atkarīga no tā, par cik cienījamu personu ir runa. Darbības vārdi nemainās atkarībā no dzimtes, taču ir liela to atvasinājumu bagātība. Var gadīties, ka teikumā blakus atrodas 5–6 darbības vārdu formas, kas bieži tikai kaut kā papildina izteicēju.

Gramatikas likumi, lai arī skaitās obligāti, ne visos apvidos un ne vienmēr tiek stingri ievēroti. Nav pat vienprātības, vai *bengālī* gramatikai jāturpina zināmā mērā atdarināt dižo *sanskrita* valodnieku – Pānini un Patandžali – radītās, vai to jāsāk veidot pilnīgi citādāk. Pirmās *bengālī* gramatikas 1778. gadā uzrakstīja eiropieši: portugālis Manuels Da Asumkams (*Manoel da Assumcam*, 1734–1742) un brits Nethenjels Bresi Hōlheds (*Nathaniel Brassey Halhed*, 1751–1830). Tās arī bija vispār pirmās, kurās tika aplūkotas jaunās indiešu *indoāriju* valodas. Tikai 1832. gadā parādījās Rāmmohāna Rāja “The Grammar of Bengali language”, un tai sekoja daudzas citas aizvien labākas.

Bānglā runātāju mēle ir indoeiropiska, taču no tā nevajadzētu secināt, ka tās apgūšana latvietim ir tikpat viegla kā iemācīšanās runāt angļiski, krieviski, vāciski vai spāniski. Tas, ka stipri līdzīgi skan pamatskaitļa vārdu apzīmējumi vai māte ir “mātā” un brālis ir “bhrātā”, vēl daudz ko neizsaka, jo šādu paralēļu ir maz un tās nav raksturīgas abām valodām – *bānglā* un *latviešu* – to kopumā.

Runājot par Eiropas izplatītākajām valodām, jāteic, ka nezinātniskā literatūrā indiešu vārdu rakstība krieviski ir vistuvāk tam, kā tam vajadzētu būt latviski. Plus attiecīgās galotnes, protams, ja tādas ir nepieciešamas. Krieviem nav garumzīmes, un varbūt tāpēc krievu valodnieki noliedz tās patiesi ne visai drošo pastāvēšanu arī *bānglā*. Maldīgi var būt angļiski uzrakstītie indiešu īpašvārdi, kuri tādā pašā

veidā parasti parādās arī citās latīņu alfabētu lietotajās valodās un zināmā mērā pat transliterācijā. Izcilais bengāļu kinorežisors Šottodžit(s) Rāi (Rājs) angļiski ir “Satyajit Ray” vai “Satyajit Roy”. Angļu alfabēta iespējas atsevišķos gadījumos ir stipri ierobežotas.

Mums jārūpējas ne tikai par latviešu valodas statusa un tās drošas nākotnes izredžu saglabāšanu, bet kaut kas arī jādara, lai vienkāršotu vismaz no jauna ie-nākošo citvalodu vārdu latviskošanu, atsakoties no dažiem rakstības noteikumiem, kam nav īsti loģiska pamata. Iepriekš jau tika runāts par indiešu burtu transkripcijā ar *h* apzīmētās daļas nosvīturošanu, kura var mainīt vārda nozīmi. *Bānglā* “tākā” ir “cieši skatīties”, bet “thākā” ir “dzīvot”, “mist”. Retrofleksais pirmais burts (“thākā”), kas transkripcijā tiek rakstīts ar punktiņu apakšā, savukārt ir “rūpija”, “nauda”. Protams, visi trīs burti ir arī izrunājami atšķirīgi. Retrofleksi līdzskaņi nav atrodami daudzos vārdos, bet *kh*, *gh*, *džh*, *bh*, *th* un *dh*, kurus sauc par aspirētajiem, ir milzums. Kad savulaik, jau vismaz pirms gadsimta ceturkšņa, vairāku indiešu valodu apguvēju vārdā mēģināju protestēt pret nepieņemamu šo burtu rakstības vienkāršošanu, no pāris pazīstamiem valodniekiem saņēmu izsmeļošu atbildi: “Vai tad latvietis kaut ko tādu var izrunāt?” Tagad, kad jau ir pierādījies, ka kāds tūkstotis mūsu pašu bakalauru kā specialitāti jau ir apguvuši japāņu, ķīniešu, arābu un tjurku valodu, liekas, ka latvieša mēle tomēr nav tik nelokana. Bet mūsu mīļajā valodiņā joprojām skan, piemēram, “darma” “dharmas” vietā un “sadu” “sādhu” vietā laikam uz kaut kāda valodnieciska dekrēta pamata, kas izsūtīts visiem kaut kad pagājušā gadsimta 70. gados. Tā esamību tomēr neviens neapstiprina. Krievu valodā daži vārdi – un tikai daži – to ir pazaudējuši, bet vismaz visās pārējās lielajās joprojām tie ir Nehru, Delhi, Gandhi (Gāndhī) un Buddha. Noņemot burta ar *h* apzīmēto daļu vārdā vai uzvārdā, kas bieži ir tulkojami, var iznākt kaut kas nejauks. Un neviena no daudzajām visādi nosauktajām valodnieku komisijām vai padomēm jautājumu nekad nav gribējusi apspriest.

Kāpēc nevar neierobežoti būt dubultlīdzskaņi, kas principā ir arī latviešu valodā, kāpēc nevar būt garais *o*, kas ir daudzās citās valodās, kāpēc vietu nosaukumiem un personu vārdiem, ja tie beidzas ar *i*, jāpievieno latviska galotne? Kāpēc nesen pārdēvēto lielpilsētu nosaukumi Mumbai (Bombeja) un Čennai (Madrasa) latviski nevarēja palikt neizmainīti? Kāpēc, šķiet, visās Eiropas valodās (izņemot krievu) vārdam “Bengal” vajadzēja pārvērsties par “Bengālija”? Vai citvalodu vārdu latviskošanas noteikumi patiesi pieder pie neapgāžamām valodniecības likumsakarībām?

Literatūra

Bykova, E. M. *The Bengali language*. Moscow, 1981.

Chatterji, S. K. *Balts and Aryans*. Simla, 1968.

Čotopādhjāja (Čatterdži), S. K. *Šorol bhāšā prokāš. Bānglā byākoron* (Valodas parastā izpausme). Kolikāta, 1971.

Dasgupta, P. *Bānglā – The Indo-Aryan languages*. London, 2003.

Dotto, B. (un citi). *Ākādemī bidyārthī bānglā obhidhān* (Akadēmiskā bānglā vārdnīca). Kolikāta, 2000.

Fortson, B. W. *Indo-European language and culture*. Oxford, 2010.

- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. V. *Indo-jevropeiskij jazyk i indo-jevropeicy*. Tbilisi, 1984.
- Ghosh, N. *Ādhunik Bānglā byākoron o ročonā* (Mūsdienu bengāļu gramatika un rakstība). Kōlikāta, 1989.
- Ideology and status of Sanskrit*. Ed. E. M. Houben. Leiden, 1996.
- Language in South Asia*. Ed. By Braj Kachru, Yamuna Kachru, and S. N. Sridhar. Cambridge, 2008.
- Langues indoeuropéens. Sous la direction de Françoise Baden*. Paris, 1904.
- Malory, J. P. and Adams, D. Q. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London, 1997.
- The Dravidian languages*. Ed. By Steever B. S. London, 1998.
- The Indo-Aryan languages*. Ed. by George Cordona and Dhanesh Jain. London, 2003.
- The Indo-European languages*. Ed. by Giacalone Ramat and Paolo Ramat. London, 2003.

Summary

While working with important and widely spread languages, less known in Latvia teachers of the Asian Studies Department have come to conclusion that changes in the way foreign words are written in Latvian are necessary. For even Indian Indo-European languages, as the author shows in this paper, by looking into some of characteristic features of Sanskrit and especially of Bengali are very different from our language. Therefore it does not seem correct to simply apply their writing in Latvian, though the practice worked for a long time. Speaking of Indian words, in some cases it seems quite voluntary. This has happened to many Indian letters by taking off a part that in transcription and transliteration we see as “h”.

Keywords: *Indian languages, Indian words in Latvian.*

Arābu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija

Arabic Language History and Latvian Transliteration

Jānis Ešots

Latvijas Universitāte, Islamic College, UK
Islamic College for Advanced Studies (ICAS)
London, NW10 2 SW, High Road 133
E-pasts: j.esots@islamic-college.ac.uk

Raksts sniedz īsu arābu valodas aprakstu tās vēsturiskajā attīstībā. Arābu valoda (*al-luġha al-‘arabiyya*) ir semītu grupas valoda, kas ir dzimtā valoda apmēram trīssimt miljoniem cilvēku, kuri apdzīvo plašu teritoriju no Persijas līča līdz Atlantijas okeānam. Raksts arī īsi apskata šīs valodas galvenos dialektus. Tomēr tā galvenais uzdevums ir sniegt pārskatu par arābu valodas skaņu izrunu un to transliterāciju latviešu valodā.

Atslēgvārdi: arābu valoda, periodi, dialekti, skaņas, izruna, transliterācija.

Arābu valoda (*al-luġha al-‘arabiyya*, arī *lisān al-arab* ('arābu mēle')) ir afroaziātu (semītu-hamītu) saimes semītu grupas valoda, kas ir dzimtā valoda apmēram trīssimt miljoniem cilvēku, kuri apdzīvo plašu teritoriju no Priekšāzijas līdz Ziemeļāfrikai, no Persijas līča līdz Atlantijas okeānam (ieskaitot Arābijas pussalu, Auglīgo Pusmēnesi, Magribu un Ziemeļsahāru). Tajā runā absolūtais iedzīvotāju vairākums Saūda Arābijā, Apvienotajos Arābu Emirātos, Kuveitā, Katarā, Bahreinā, Omānā, Jemenā, Jordānijā, Sīrijā, Irākā, Libānā, Ēģiptē, Lībijā, Alžīrijā, Tunisijā, Marokā, Maurītānijā un Palestīnas teritorijās, lielākā daļa Sudānas iedzīvotāju; ievērojamas arābu minoritātes dzīvo Izraēlā, Irānā (Hūzistānā), Tanzānijā (Zanzibārā), Turcijā (Mārdīnā), Džibuti; no Eiropas valstīm – Francijā, Spānijā, Lielbritānijā. Arābu valoda ir noteikta par otro valsts valodu Čadā, Džibuti, Somālijā un Komoru salās. Arābu valoda ir islāma sakrālā valoda: tajā ir sacerēts Korāns un tā tiek izmantota vairumā musulmaņu reliģisko rituālu. Aptuveni tūkstoš trīssimt gadu tā bija un daudzējādā ziņā joprojām ir (kaut gan pēdējos gadu desmitos daļēji atdevusi savas pozīcijas angļu valodai) musulmaņu intelektuālās elites *lingua franca*: līdz pat 20. gs. sākumam vairākums musulmaņu autoru zinātnisko darbu tika rakstīti arābiski.

Afroaziātu (semītu-hamītu) valodu saimē arābu valoda līdz ar dienvīdarābu un etiopiešu valodu veido šīs saimes semītu valodu grupas dienvīdarābu (vai dienvīdrietumsemītu) atzaru. Šī atzara valodas gandrīz pilnībā saglabājušas protosemītisko skaņu sistēmu; daudzskaitlis tajās tiek veidots ar iekšējās fleksijas palīdzību. Tai pašā laikā arābu valodai ir vairākas kopīgas iezīmes ar šīs grupas ziemeļrietumu atzaru, proti, ebreju, ugarītu un aramiešu valodu, kuras atšķir to no dienvīdarābu un etiopiešu valodas: vīriešu dzimtes daudzskaitļa sufikss *-in/ma*, iekšējais pasīvs un vienota deminutīva veidošanas paradigma.

Mūsdienu literārā arābu valoda, kas tiek lietota lietišķajā saziņā, literatūrā, zinātnē un plašsaziņas līdzekļos un ir saprotama katram izglītotam arābam, ir izveidojusies uz klasiskās arābu valodas pamata (kura pati, savukārt, ir galvenais arābu valodas literārais dialekts) un atšķiras no pēdējās ar vienkāršotu gramatiku un daudziem aizguvumiem no Eiropas valodām. Faktiski tā ir tā pati klasiskā arābu valoda, kurā sacerēti agrīnā arābu dzeja un Korāns, tikai pielāgota mūsdienu pasaules reālījām.

Atskaitot klasisko jeb literāro valodu, pārējās arābu valodas formas pieder vienai no trim grupām (reizē – valodas attīstības stadijām):

- 1) senarābu valoda;
- 2) agrīnie dialekti (*lughāt*);
- 3) sarunvalodas dialekti (*lughāt al-'amma*, *al-lugha al-'ammiyya*, arī *dāridža* un *lahadžāt* ('izloksnes')).

Pirmās rakstiskās liecības par arābu ciltīm ir atrodamas asīriešu hronikās (853.–626. g. p. m. ē.): tajās aprakstīts karš ar *aribi* ciltīm, kuras apdzīvoja teritoriju starp Sīriju un Mezopotāmiju, un pieminēti apmēram četrdesmit arābu personvārdi¹. Pirmie teksti senarābu valodā ir Hasas (mūsdienu Saūda Arābijas austrumos) uzraksti, kurus vairums pētnieku datē ar 8. gs. p. m. ē. un kuri rakstīti t. s. *musnada* rakstībā. Tiem seko Lihjānas (Hidžāzas ziemeļos) uzraksti, kuri tiek datēti ar 6. gs. p. m. ē. un rakstīti dienvidsemītu alfabētā, un t. s. "tamudiešu" un "safaītu" uzraksti (rakstīti dažādos dienvidsemītu alfabēta paveidos). Tomēr jāatzīst, ka mūsu zināšanas par arābu un arābu valodas pirmsākumiem ir fragmentāras. Modernā arābistika spēj sniegt daudz maz sistemātisku priekšstatu par arābu vēsturi no m. ē. 2.–3. gadsimta, bet ne agrāk. Ir zināms, ka m. ē. 2.–6. gs. lielā daļā Arābijas pussalas tika lietoti dialekti, kuri ievērojami atšķīrās no senarābu (jeb protoarābu) valodas un bija visai tuvi klasiskajai arābu valodai: acīmredzot var pamatot apgalvot, ka pati klasiskā arābu valoda radās šai laikā (cita starpā, pateicoties intensīviem kontaktiem ar jūdiem un kristiešiem, šai laikā arābu valodā ienāca vairāki simti aizguvumu no aramiešu valodas; mazāks skaits (daži desmiti) vārdu tika aizgūti no dienvidarābu un etiopiešu valodas). Vecākie arābu valodā un rakstībā saglabājušies teksti ir trīs grafiti uz Ramma tempļa sienām Sinajā, kuri tiek datēti aptuveni ar m. ē. 300. gadu.²

Tiem seko kristiešu uzraksti Zabadā (512. g.), Harrānā (568. g.) un Hīrā (ap 560. g.).³ Šie uzraksti vedina domāt, ka, tāpat kā daudzus citus Tuvo Austrumu alfabētus, arābu alfabētu, visdrīzāk, radīja kristiešu misionāri – visticamāk, ka tas notika Hīrā vai Anbārā⁴ (domājams, ka pirms islāma rašanās bija ticis veikts vismaz daļējs Bībeles tulkojums arābu valodā).⁵ Pēc Velhauzena domām, lieli nopelni klasiskās arābu valodas izveidošanā pieder kristiešu misionāriem Hīrā.⁶ Agrīnā arābu klasiskā literatūra radās kā galma literatūra (galvenokārt dzeja) arābu valstiņās Dienvidirākā (Lahmīdu valsts), Dienvidsīrijā (Gasanīdu valsts) un Centrālajā Arābijā (Kindītu valsts), kuras izveidojās m. ē. 4. gs.

Klasiskā (literārā) arābu valoda un dialekti

Detalizēts klasiskās arābu valodas standarts tika izstrādāts 9. un 10. gs., kad skrupulozi tika izpētīta tās gramatika, sintakse, leksika un stilistika. Kopš tā laika literārās valodas standarta formas faktiski nav mainījušās (kaut arī ikdienas saziņā

mūsdienās katrā arābu valstī lieto savu atšķirīgu dialektu). Etalons normatīvu izstrādei bija Korāna teksts (kura galīgā kodifikācija notika 7. gs. 60. gados halīfa Usmāna (644.–655. g.) valdīšanas laikā). Gadījumos, kad Korāna tekstā tā vai cita valodas parādība nebija fiksēta, par sekundāru etalonu tika izmantoti hadīsu (nostāstu par pravieša Muhameda vārdiem un darbiem) krājumi, pirmo halīfu un citu slavenu oratoru runas, kā arī agrīnās (6.–7. gs.) dzejas antoloģijas.

Taču tajā pašā laikā (9. un 10. gs.), kad valodnieki izstrādāja detalizētu literārās valodas standartu, kuru apguva un (vismaz daļēji) arī ikdienā ievēroja izglītotā sabiedrības daļa, zemākie sabiedrības slāņi pilsētās lietoja vienkāršotu klasiskās valodas paveidu (tika vienkāršota izruna, izzūdot glotālajai pauzei un atšķirībai starp uzsvērtajām un neuzsvērtajām skaņām, tika arī atmesti īsie beigu patskaņi un līdz ar to izzuda locījumi un izteiksmes). Uz šīs vienkāršotās klasiskās valodas pamata pakāpeniski izveidojās dialekti.

Arābu valodas dialektus tradicionāli iedala austrumu grupā (tiek lietoti teritorijās uz austrumiem no līnijas starp Solumu (Austrumlībijā) un Čadu) un rietumu grupā (tiek lietoti zemēs, kuras atrodas uz rietumiem no šīs iedomātās līnijas). Atšķirības starp austrumu un rietumu dialektiem un starp dialektiem vispār un literāro valodu izpaužas atšķirīgā līdzskaņu izrunā (piemēram, literārās valodas skaņai *dž* Ēģiptes dialektā atbilst *g*, bet Sīrijas dialektā – *ž*)⁷, literārajā valodā neesošu patskaņu (*e*, *ē*, *o*, *ō*) izmantošanā dialektos, atšķirīgā zilbju struktūrā.

Atšķirībā no literārās valodas, gan austrumu, gan rietumu dialektos ir praktiski izzudusi skaņa *ظ* (*tāʾ*), pārvēršoties vai nu par uzsvērto *ض* (*dād*), vai *ذ* (*zāl*). Starpzobu frikatīvi (*š*āceņi) *ذ* (*zāl*) un *ث* (*tā*) ir kļuvuši par zobeņiem *د* (*dāl*) un *ت* (*tā*). Atklātās zilbēs (*t. i.*, zilbēs, kuras beidzas ar patskaņi, nevis ar līdzskani) īsie patskaņi (*it sevišķi i un u*) ir izzuduši vai tiecas izzust. Divskaņi *ai un au*, savukārt, ir aizstāti ar skaņām *ē* un *ō*. Izzūdot īsajiem patskaņiem vārda beigās, savukārt, pieaug vārdu kārtības teikumā nozīme (nereti tikai ar tās palīdzību var atšķirt teikuma priekšmetu no papildinātāja). Divskaitļa forma vairumā dialektu ir saglabājusies, taču tiek traktēta kā daudzskaitlis. Visi attieksmes vietniekvārdi (*al-ladhī* ‘tas’), *al-latī* ‘tā’) un to divskaitļa un daudzskaitļa formas) tiek aizstāti ar vienu nelokāmu bezdzimtes un bezskaitļa vietniekvārdu *al-lī*. Tiecas izzust darbības vārdu un vietniekvārdu sieviešu dzimtes formas un darbības vārda ciešamās kārtas formas, kuras tiek veidotas ar patskaņu mijas palīdzību (piemēram tādas kā *qatala* ‘viņš ir nogalinājis’; un *qutila* ‘viņš ir ticis nogalināts’). Gandrīz pilnīgi izzudušas vairākas ar patskaņu mijas palīdzību veidojamas lietvārdu daudzskaitļa formas.

Savukārt galvenās atšķirības pašās dialektu grupās ir šādas:

- 1) darbības vārda pirmās personas imperfekta formas veidošana pēc atšķirīgas paradigmas (austrumu dialektos ar *b-*, rietumu – ar *n-* (piemēram: *bektub* ‘es rakstu’, *mnektub* ‘mēs rakstām’ austrumos; *niktib* ‘es rakstu’, *niktbu* ‘mēs rakstām’ – rietumos): gan *b-*, gan *n-* aizstāj klasiskās arābu valodas skaņu *hamza*);
- 2) visos rietumu dialektos īsais patskanis vaļējās zilbēs ir pilnīgi izzudis, bet austrumu dialektos tas tiecas izzust tikai vārda beigās;
- 3) darbības vārda paradigma *fāl* rietumu dialektos tiecas aizstāt klasiskajā arābu valodā lietojamās 9. un 11. paradigmas (*if‘alla* un *if‘ālla*), kuras ir saglabājušās austrumu dialektos;
- 4) vārds *vāhid* ‘viens’ rietumu dialektos tiek lietots ne vien kā skaitļa vārds, bet arī kā nenoteiktais artikuls (piem.: *vāhd er-rādžil* ‘[kāds] vīrietis’);

- 5) partikulas *āš* (kontrakcija no *ajj šai* 'kāda/jebkura lieta') bagātīga izmantošana rietumu dialektos jaunu vārdu veidošanai (piemēram: *bāš* 'no kā/no kurienes/lai', *kifāš* 'kā, kādā veidā', *qaddāš* 'cik daudz/cik liels');
- 6) rietumu dialektos novērojama tendence aizstāt tiešo idafetu (pievienošanu) ar netiešo (kas iekļauj kopulu) (piemēram, klasiskajā valodā un austrumu dialektos saka *rīht el-ward* 'rozes smarža'), bet Ziemeļāfrikā – *er-rīha miā' el-ward* (burtiski: 'smarža – rozes piederums').

Austrumu dialektu grupā plašāk izplatītie dialekti ir šādi:

- 1) ēģiptiešu dialekts (*mišrī*), kurā runā apmēram astoņdesmit miljonu ēģiptiešu (tā kā Ēģiptes galvaspilsēta Kaira ir arābu pasaules kultūras metropole un ēģiptiešu kino un mūzika ir populāri visā arābu pasaulē, šo dialektu saprot arī absolūtais vairākums ārpus Ēģiptes dzīvojošo arābu);
- 2) levantiešu jeb sīriešu dialekts (*šāmī*), kuru lieto Sīrijā, Libānā, Palestīnā, Rietumjordanijā un Kiprā (kipriešu maronīti) un kurā runā apmēram divdesmit miljonu cilvēku;
- 3) irākiešu dialekts (*irāqī*) (kura paveids ir Irānas dienvidrietumu provincē Hūzistānā lietotais *hūzistānī*) (šajā dialektā lieto vairākas no literārās valodas būtiski atšķirīgas darbības vārdu veidošanas paradigmas);
- 4) Ziemeļaustrumarābijas dialekts (*baḥreinī*), kuru lieto Saūda Arābijas austrumos, Rietumirākā, Sīrijas austrumos, Austrumjordanijā un daļā Omānas;
- 5) Persijas līča dialekts (*ḥalīdžī*), kuru lieto Bahreinā, Saūda Arābijas austrumu provincēs, Kuveitā, Apvienotajos Arābu Emirātos, Katarā un Omānā;
- 6) Nadždas dialekts (*nadždī*), kuru lieto Saūda Arābijas centrālajā daļā;
- 7) Jemenas dialekts (*jamanī*);
- 8) sudāniešu dialekts (*sūdānī*), ko lieto Sudānā un Čadas ziemeļos.

Savukārt nozīmīgākie rietumu dialekti ir šādi:

- 1) Ziemeļāfrikas jeb Magribas dialekts (*magribī*), kuru lieto Marokā, Alžīrijā, Tunisijā un Rietumlībijā un kurā runā aptuveni astoņdesmit miljoni cilvēku (šī dialekta paveids ir maltiešu valoda, kuru lieto Maltā un kura vienīgā no semītu valodām izmanto latīņu alfabētu);
- 2) hasanītu dialekts (*ḥassāniyya*), kuru lieto Mauritanijā, Rietumsahārā un daļā Mali un kurā runā ap desmit miljonu cilvēku.

Arābu valodas skaņas un to latviskais atveidojums

Patskaņi un divskaņi

Arābu valodā ir trīs patskaņi – *a*, *i* un *u*, katram no tiem ir īsā un garā forma (attiecīgi *a/ā*, *i/ī*, *u/ū*) un divi līdzskaņi – *aj* (*ai*) un *av* (*au*). Latviešu valodā arābu īsais patskanis būtu konsekventi jāatveido ar tam atbilstošo īso latviešu patskani, bet garais patskanis – tikpat konsekventi ar attiecīgo garo patskani. Vienīgais ieteicamais izņēmums: ja arābu vārdā divi garie patskaņi seko viens otram, pirmo no tiem būtu vēlams atveidot ar īso, bet otro – ar garo patskani (piem.: arābu *Džabrā'il* – latv. *Džabraīls*).⁸

Ja atveidojamajā arābu vārdā ir kāds no uzsvērtajiem līdzskaņiem *d*, *s*, *t*, *z* vai ja patskanis *a* seko aiz cietajiem līdzskaņiem *r* un *v*, faringālajiem *ḥ* un 'ain,

uvulārajiem *g*, *h* un *q*, vai arī ja aiz tā seko tautosillabisks *v*, arābu *a* atveidojams ar latviešu *a*, bet visos pārējos gadījumos – ar latviešu *e* (*Hartuma*, *Katara*, *Trablūsa* – bet *Meka*, *Medīna*, *Beirūta*).

Līdzskaņi

Līdzskaņi tāpat kā patskaņi arābu valodā var būt īsi vai gari (garie ir tieši divreiz garāki par īsajiem). Garie (vai dubultie) līdzskaņi arābu rakstībā tiek apzīmēti ar *šadda* (diakritisko dubultošanas zīmi) ˘ virs attiecīgā burta. Transkribējot vārdu ar latīņu burtiem, to atveido, dubultojojot attiecīgo līdzskani, piemēram *مُوَءَیَّان* *mu'ayyan*.

Gandrīz pusei arābu valodas līdzskaņu nav analoga latviešu valodā, tādēļ iespējams tikai aptuvenus to atveidojums latviski. Tie ir šādi līdzskaņi:

- 1) ذ (*z* vai *dh*). Šī balsīgā interdentalā spraudzeņa izruna ir tuva angļu fonēmas *ð* izrunai. No izrunas un artikulācijas viedokļa šī fonēma būtu jāatveido latviski ar *z* – piemēram, *نونلواذ* – **Zu-n-Nūns**;
- 2) ض (*d*). Šis ir balsīgs velarizēts dentāls priekšējais mēlenis, eksplozīvs slēdzenis un troksnenis. Latviski atveidojams kā *d*. Piem.: *ةرابض* – **Dubāra**;
- 3) غ (*g*). Šis balsīgais uvulārais troksnenis jāatveido latviski kā *g*. Piem.: *دادغب* – **Bagdāde**;
- 4) خ (*h*). Šis nebalsīgais uvulārais vibrants, spraudzenis un troksnenis atveidojams latviski ar *h* (precīzāks atveidojums būtu iespējams ar *ch*, ko izmantoja līdz pagājušā gadsimta 50. gadiem). Piem.: *روباخ* – **Hābūra**;
- 5) ح (*h*). Nebalsīgs uvulārs vibrants, kas atveidojams latviski ar *h*. Piem.: *نوححلا* – **al-Hadžūns**;

Literārās arābu valodas līdzskaņi

		Lūpeņi	Labiodentālie	Interdentālie	Zobeņi (iesk. alveolāros)		Aizalveolārie	Palatizētie	Velarizētie	Uvulārie	Faringālie (dobeņi)	Rīkleņi
					vienkāršie	uzsvērtie						
Eksplozīvie	Nebalsīgie				ت t	ط ʔ			ك k	ق q		ء ʕ
	Balsīgie	ب b			د d	ذ ɗ	ج d					
Frikatīvie	Nebalsīgie		ف f	ث ʈ	س s	ص ʃ	ش ʃ	خ ɣ			ح ɣ	ه h
	Balsīgie			ذ ɗ	ز z	ظ ʒ		غ ɣ			ع ʕ	ajn
Nazālie		م m			ن n							
Laterālie					ل l							
Rūceņi					ر r							
Aproksimanti		و w						ي j				

- 6) ي (j). Aproximants *j* vairumā gadījumā (zilbes sākumā – vienmēr) jāatveido ar latvisko *j* (kuram tas tuvs pēc izrunas), bet tautosillabiskā pozīcijā aiz patskaņa *a*, kad tas vokalizējas un kopā ar šo patskani veido divskani *aj* (*ai*), tas jāatveido ar latvisko *i*. Piem.: نديلا – Jemena, bet سيق – Kaiss;
- 7) ق (q). Šis nebalsīgais dziļi pakalējais mēlenis jāatveido latviski ar *k*. Piem.: ديديق – Kudaida;
- 8) ص (š). Šis nebalsīgais stipri velarizētais priekšējais mēlenis atveidojams latviski ar *s*. Piem.: بونص – Sinūba;
- 9) ث (t). Šo nebalsīgo starpzobu spraudzeni izrunā līdzīgi angļu fonēmai *θ*. Šai arābu skaņai tuvākā latviešu valodas skaņa ir *t*, taču krievu tradīcijas ietekmē parasti tā tiek atveidota ar *s* (piem. نامثع – Usmāns). Šajā situācijā pareizākais, šķiet, būtu sekot J. Sīkstuļa ieteikumam⁹ atveidot šo skaņu divējādi: ģeogrāfiskajos nosaukumos – ar *t*, bet personvārdos – ar *s*. Piem.: ريبيث – Tabīrs, bet ثيل – Leiss;
- 10) ط (t). Šo nebalsīgo velarizēto apikāli dentālo priekšējo mēleni latviski jāatveido ar *t*. Piem.: سوسرط – Tarsūsa;
- 11) و (w). Šo aproksimantu latviski parasti atveido ar *v*, izņemot gadījumus, kad tas atrodas tautosillabiskā pozīcijā aiz patskaņa *a* – šajos gadījumos tas jāatveido kā *u*, ja vien neatrodas tieši latviskās galotnes priekšā. Piem.: ورجو – Vadžra, bet سالوا – Aulāss;
- 12) ظ (z). Šo balsīgo velarizēto apikāli dentālo priekšējo mēleni latviski jāatveido ar *z*. Piem.: نارهظ – Zahrāna;
- 13) ء (hamza). Šo nebalsīgo guturālo eksplozīvo slēdzeni atkarībā no tā pozīcijas latviski atveido dažādi:
- a) ja tas atrodas zilbes sākumā, tas tiek ignorēts (piem.: رىازج – Džazāira);
 - b) ja tas atrodas tautosillabiskā pozīcijā aiz īsa patskaņa (un aiz tā seko kāds cits līdzskanis), to atveido, pagarinot iepriekšējo patskani (piem.: ءادوسلا لبج – Džibal as-savdā);
- 14) ع (‘ajn). Šo balsīgo faringālo spraudzeni, ja tas noslēdz zilbi vārda vidū aiz īsa patskaņa, latviski atveido, dubultojojot šo patskani (piem.: نامعن – Nuumāns). Pārējos gadījumos to latviski neatveido.

Arābu līdzskaņus *b*, *d*, *dž*, *f*, *k*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s*, *š*, *t*, *z* atveido ar to latviskajiem analogiem.

Zilbes un uzsvari

Arābu valodā ir divu veidu zilbes – vaļējās (līdzskanis-patskanis) un slēgtās (līdzskanis-patskanis-līdzskanis). Zilbe nekad nesākas ar patskani (izņemot gadījumus, kad vārds sākas ar noteikto artikulu *al-*). Ja vārds beidzas ar patskani, bet tam sekojošais vārds sākas ar noteikto artikulu, artikulu *a* neizrunā, un tādējādi līdzskanis noslēdz iepriekšējā vārda beigu zilbi (piem.: اسنلانسح – husnunnisā’).

Uzsvērta var tikt tikai viena no vārda trim pēdējām zilbēm. Ja pēdējā zilbe ir “smagā” zilbe (t. i., zilbe, kura vai nu satur garo patskani, vai beidzas ar līdzskani¹⁰), uzsvērta tiek tā (piem.: *kitĀb*); ja nav “smagā” zilbe, tiek uzsvērta priekšpēdējā (piem.: *kĀtib*). Ja arī tā nav “smaga”, uzsvērta tiek priekšpriekšpēdējā (piem.: *maktĀbatun*). Reizē jāatceras, ka literārajā valodā nekad neuzsver vārda pēdējo

garo patskani, bet dialektos šis noteikums netiek ievērots. Dubultots līdzskanis tiek pielīdzināts diviem līdzskaņiem (piem.: *'avvām*).

Gramatisko kategoriju atveidošana

Arābu valodas gramatiskā struktūra balstās uz darbības vārdu (*fīʿl*), kas tiek veidots no saknes, kura parasti sastāv no trīs līdzskaņiem. Ar iekšējās fleksijas palīdzību no šīs saknes var izveidot līdz piecpadsmit dažādu darbības vārda paveidu, katrs no tiem apraksta noteikta veida darbību. Darbības vārdam ir divi laiki (paradigmas) – pabeigtais un nepabeigtais (vārdnīcās norāda nepabeigtā laika vienskaitļa trešās personas formu, kuru traktē kā indoeiropiešu valodu darbības vārda nenoteiksmes formas ekvivalentu), divas kārtas (darāmā un ciešamā), divas dzimtes (vīriešu un sieviešu), trīs skaitļi (vienskaitlis, divskaitlis un daudzskaitlis) un trīs personas (pirmā, otrā un trešā). Pabeigto paradigmu veido ar kombinēto piedēkļu palīdzību (kuri norāda dzimti, skaitli un personu), bet nepabeigto – ar priedēkļu (kuri parasti norāda personu) un piedēkļu (kuri norāda dzimti un skaitli) palīdzību. Nepabeigtajai paradigmai ir piecas izteiksmes (norādījuma, pavēles, nosacījuma, saīsinātā un uzsvērtā). Šīs izteiksmes arī veido ar piedēkļu palīdzību. Ciešamo kārtu veido no darāmās kārtas ar patskaņu mijas palīdzību. Daudzskaitļa formas parasti lieto tikai tad, ja darbības veicējs (vai cietējs/objekts) nav norādīts. Ja teikums sākas ar darbības vārdu, bet tam vēlāk sekojošais teikuma priekšmets ir lietvārds, darbības vārdu lieto vīriešu dzimtē neatkarīgi no tā, kādā dzimtē ir teikuma priekšmets. Ja teikuma priekšmets daudzskaitlī (teikumā, kurš nesākas ar darbības vārdu) nav cilvēks, izteicējā lieto darbības vārda sieviešu dzimtes vienskaitli (pārējos gadījumos darbības vārds tiek saskaņots ar to pārvaldošo lietvārdu, vietniekvārdu vai īpašības vārdu dzimtē, skaitlī un personā).

Atskaitot darbības vārdu, visus pārējos patstāvīgos vārdus (mūsu terminoloģijā – lietvārdu, īpašības vārdu, vietniekvārdu, skaitļa vārdu un daļēji – apstākļa vārdu) arābu gramatiķi apvieno kategorijā *ism* ('vārds, nosaucējs'). Nearābu pētnieki (kuru paraugam es šeit sekoju) ērtības labad mēdz šo lielo kategoriju iedalīt sīkākās, mūsu priekšstatiem labāk atbilstošās kategorijās (lietvārds, īpašības vārds, vietniekvārds), taču jāatceras, ka šis iedalījums ir nosacīts.

Lietvārdam un īpašības vārdam ir trīs locījumi (nominatīvs, ģenitīvs (ko lieto arī tad, ja vārdu pārvalda prievārds) un akuzatīvs), divas dzimtes (vīriešu un sieviešu), trīs skaitļi (vienskaitlis, divskaitlis un daudzskaitlis) un trīs stāvokļi (nenoteiktais (ko veido ar t. s. *tanvīna* palīdzību, t. i., pievienojot vārda beigās, aiz locījuma galotnes, skaņu *n*), noteiktais (ko veido, pievienojot vārdam artikulu *al-*) un saistītais (arābu *idāfa*, lat. *status constructus*; šis stāvoklis iestājas tad, ja vārdam seko cits vārds ģenitīvā vai vietniekvārda piedēklis)). Locījumus veido, pievienojot vārda beigās locījuma galotni (parasti – kādu īso patskani). Daudzskaitli veido, vai nu pievienojot vārda beigās daudzskaitļa galotni, vai ar iekšējās fleksijas palīdzību.

Vietniekvārdam nav locījumu, bet ir dzimte, skaitlis un persona. Vietniekvārdam ir divas formas – patstāvīgā un pievienotā (enklītiskā). Enklītiskos vietniekvārdus pievieno lietvārda, darbības vārda vai prievārda beigās, norādot ar tiem darbības objektu, prepozicionālo attiecību vai piederību.

Dialektos locījumi ir izzuduši, tiek lietots tikai lietvārda (bet ne vairs darbības vārda) divskaitlis, tajos ir izzudušas gandrīz visas literārās valodas izteiksmes

(atskaitot pavēles izteiksmi), bet dažos no tiem ir izveidojušās jaunas izteiksmes (kuras veido ar dažādu priedēkļu palīdzību). Tajos tiecas izzust arī lietvārda nenoteiktais stāvoklis un darbības vārda ciešamā kārtā.

Rakstība

Arābu alfabēts ir izveidots uz aramiešu rakstības bāzes (ar sīriešu un nabatiešu alfabētu starpniecību). Tāpat kā citās semītu rakstībās, arābu rakstībā raksta no labās puses uz kreiso. Arābu alfabētā ir divdesmit astoņi burti, ar kuriem apzīmē līdzskaņus un garos patskaņus. Atkarībā no tā, vai burts atrodas vārda sākumā, vidū vai beigās vai stāv savrup, to var rakstīt četros dažādos veidos (sešiem burtiem, kuri vairumā gadījumu nesavienojas ar citiem, ir tikai savrupā un beigu rakstības forma). Lielos un mazos burtus arābu rakstībā neizšķir. Ja nepieciešams precīzi attēlot vārda izrunu (piem., Korānā, hadīsos, oficiālos dokumentos vai transkribējot svešvārdus), izmanto diakritiskās zīmes (*fathu, kasru, dammu* u. c.), ar kuru palīdzību, rakstot tās virs vai zem burtiem, norāda īsos patskaņus, līdzskani *hamza*, locījumus, līdzskaņu dubultošanos u. tml.

Transkripcijas gramatiskie aspekti

Apdzīvotu vietu, valstu, teritoriju un to administratīvā iedalījuma vienību atveidojumā lietota sieviešu dzimte. Citi ģeogrāfiskie objekti (kalni, upes, salas, ezeri u. c.) parasti atveidoti tai dzimtē, kāda attiecīgajam nomenklatūras vārdam ir latviešu valodā.

Atveidotie arābu īpašvārdi lokāmi pēc atbilstošās latviešu valodas deklinācijas paradigmas (izņēmums ir vārdi, kuri beidzas ar galotnēm *-ā, -i, -ī, -o, -u, -ū, -* tie uzskatāmi par nelokāmiem). Ja toponīms vai hidronīms sastāv no vairākām sastāvdaļām, gramatizējama tikai pēdējā no tām.

Īpašvārdi, kuriem arābu valodā ir divskaitļa vai daudzskaitļa forma, bet kuri apzīmē vienu objektu vai objektu grupu, latviešu valodā atveidoti vienskaitlī. Savukārt tie nosaukumi, kuri apzīmē vairākus objektus, – daudzskaitlī.

Artikuli, kuri atrodas īpašvārda sākumā, latviski netiek atveidoti. Ja ģeogrāfiskais nosaukums sastāv no diviem vai vairākiem komponentiem, atveidē saglabāts artikuls, kurš atrodas otrā vai trešā komponenta priekšā (tas rakstīts ar mazo burtu un **nav** savienots ar defisi ar tam sekojošo vārdu).

Ja toponīma vai hidronīma sastāvā ietilpst nomenklatūras vārds (kalns, upe, sala u. tml.), tas tulkots latviski (izņemot gadījumus, kad tas ietilpst epitetu sastāvā).

Summary

The article provides a brief description of the Arabic language in its historical development. Arabic (al-lughā al-‘arabiyya) is a language of the Semitic group which is the native language of approximately 300 million people who inhabit a vast region between the Persian Gulf and the Atlantic Ocean. The article also deals with the main dialects of this language. Its principal importance, however, consists in giving a detailed account on the pronunciation of sounds of the Arabic language and providing guidelines of their transliteration in Latvian.

Keywords: Arabic, periods, dialects, sounds, pronunciation, transliteration,

Atsauces un piezīmes

- ¹ Grohmann, A. Al-‘Arab’. In: *Encyclopaedia of Islam*, ed. H. Gibb et al., CD-ROM edition, Leiden: Brill 1999 (I. 524b).
- ² Rabin, C. ‘Arabiyya’. In: *EI* (I. 561b).
- ³ Abbott, N. *The Rise of the North Arabian Script*. Chicago: Chicago University Press, 1939, 1. ieliktnis.
- ⁴ Abbott. *Rise*, 5.
- ⁵ Andrae, T. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Upsala, 1926, 16.
- ⁶ Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 1927, 232.
- ⁷ Sīkstulis, J., Šūmane, M. *Norādījumi par citvalodu īpašvārdu pareizrakstību un pareizrunu latviešu literārajā valodā (XV): Arābu valodas īpašvārdi*. Rīga: Zinātne, 1982, 6.
- ⁸ Jāņa Sīkstuļa un Marijas Šūmanes ieteikums atveidot garo patskani ar īso, ja tam seko garš skanenis (sk.: Sīkstulis, J. *Norādījumi...*, 32.), neliekas pietiekami pamatots.
- ⁹ Sīkstulis, J. *Norādījumi...*, 27.
- ¹⁰ Jemenas dialektā par garām tiek uzskatītas tikai zilbes, kas satur garo patskani.

Persiešu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija

Persian Language History and Latvian Transliteration

Jānis Ešots

Latvijas Universitāte/ Islamic College, UK
Islamic College for Advanced Studies (ICAS)
London, NW10 2 SW, High Road 133
E-pasts: j.esots@islamic-college.ac.uk

Raksts sniedz īsu persiešu valodas aprakstu tās vēsturiskajā attīstībā. Persiešu valoda (*zabān-i fārsī*) ir indoeiropiešu valoda, kas pieder pie šīs valodu saimes indoirāņu grupas dienvidrietumu atzara. Tā ir dzimtā valoda apmēram septiņdesmit miljoniem cilvēku Irānā, Afganistānā, Tadžikistānā un Uzbekistānā. Raksts arī īsi apskata šīs valodas galvenos dialektus. Tomēr tā galvenais uzdevums ir sniegt pārskatu par persiešu valodas skaņu izrunu un to transliterāciju latviešu valodā.

Atslēgvārdi: persiešu valoda, periodi, dialekti, skaņas, izruna, transliterācija.

Persiešu valoda (*zabān-i fārsī*) ir indoeiropiešu valoda, kas pieder pie šīs valodu saimes indoirāņu grupas dienvidrietumu atzara. Tā ir dzimtā valoda apmēram septiņdesmit miljoniem cilvēku Irānā, Afganistānā, Tadžikistānā (šajās trīs valstīs tā ir arī valsts valoda) un Uzbekistānā, kā arī no šīm valstīm ieceļojušo imigrantu kopienās dažādās pasaules valstīs (lielākās no tām mīt Bahreinā, Apvienotajos Arābu Emirātos, Kuveitā, Katarā, Turcijā, Vācijā, Krievijā, ASV, Kanādā, Francijā un Zviedrijā). Apmēram sešdesmit miljoni cilvēku (Irānā¹, Afganistānā², Pakistānā, Indijā³) lieto persiešu valodu kā otro valodu.

Persiešu valodai piemīt daudz tipisku indoeiropiešu valodas iezīmju, piemēram, patskaņu mija saknē pagātnes laiku formās un labi attīstīta flektīvā verbālā morfoloģija. No citām indoeiropiešu valodām to, savukārt, atšķir vārda analītiskā sistēma, kurā dominē prievārdi, afiksu aglutinācija, izafets (pievienošana jeb *status constructus*). No neindoeiropiešu valodām persiešu valodu, neapšaubāmi, visvairāk iespaidojusi arābu valoda: tās ietekme redzama gan fonētikā (uvulārās un frikatīvās skaņas), gan morfoloģijā (iepriekš minētais izafets, kā arī lietvārdu daudzskaitļa formu veidošana pēc arābu valodas paradigmām), gan leksikā (ļoti daudz no arābu valodas aizgūtu vārdu).

Vēsturiski mēdz izšķirt četrus persiešu valodas attīstības periodus:

- 1) *proto-irāņu valoda* (ap 1500. g. p. m. ē. – ap 500. g. p. m. ē.). Šī valoda bija tuva senās Indijas Vedu valodas radniece. Tajā tika sacerēti senākie Avēstas teksti (Gātas);
- 2) *senpersiešu valoda* (ap 500. g. p. m. ē. – m. ē. 300. g.) (lietoja senpersiešu ķīlrakstu). Senākais saglabājies šai valodā rakstīts teksts ir t. s. Behistunas

uzraksts (teksts, kas iekalts Behistunas klinītī netālu no Kermānšāhas (Rietumirāna) pēc Ahemenīdu dinastijas valdnieka Dārija I (valdīja 522.–486. g. p. m. ē.) pavēles). Senpersiešu valodas gramatika bija daudz komplicētāka, salīdzinot ar viduspersiešu un jaunpersiešu (piem., lietvārdam tajā bija astoņi locījumi, kurpretī mūsdienu persiešu valodā tie ir pilnīgi izzuduši);⁴

- 3) *viduspersiešu valoda* (300.–800. g.) (lietoja uz aramiešu alfabēta pamata izveidotu *pahlavī* rakstību). Acīmredzot izveidojās un tika lietota kā sarunvaloda Dienvidrietumu Irānā (Fārsā), sākot ar 4. gs. p. m. ē.,⁵ taču par rakstu valodu kļuva Sasanīdu dinastijas valdīšanas laikā (224.–651. g.) (senākie rakstu pieminekļi – no m. ē. 6. gs.). Atšķirībā no senpersiešu valodas tajā ir izzudusi lielākā daļa lietvārda deklināciju un darbības vārda konjugāciju; izzuduši arī dzimte un divskaitlis (saglabājas vienskaitlis un daudzskaitlis).⁶ Lai parādītu teikumu locekļu savstarpējās attiecības, locījumu vietā tiek izmantoti prievārdi;
- 4) *jaunpersiešu jeb mūsdienu persiešu valoda* (no 9. gs. sāk.) (lieto persiešu alfabētu, kas ir arābu alfabēta modifikācija). Sāka veidoties 7. gs. beigās pēc tam, kad Irānu bija iekarojuši arābi. Sākot ar 9. gs. beigām, kļuva par *lingua franca* islāma pasaules austrumu daļā (Horasānā, Afganistānā, Transoksijānā). Pakāpeniski tā tika arvien vairāk piesātināta ar aizguvumiem no arābu valodas (gan ar atsevišķiem vārdiem un izteicieniem, gan ar gramatiskām struktūrām). Pēc šīs piesātinātības ar arābismiem pakāpes un dažiem citiem kritērijiem, klasiskajā jaunpersiešu valodā mēdz izšķirt trīs stilus (patiesībā – dažādas literārās valodas attīstības periodus):
 - Horasānas stilu (9.–12. gs.);
 - Irākas stilu (13.–15. gs.) un
 - Isfahānas jeb Indijas stilu (16.–18. gs.).⁷

Pēc Kadžāru dinastijas (1795.–1925. g.) gāšanas pie varas nākušais Reza Pehlevī un viņa dēls Muhameds Reza Pehlevī pielika zināmas pūles, lai attīrītu persiešu valodu no arābismiem un aizguvumiem no Eiropas valodām. Šai nolūkā pagājušā gadsimta 30. gados tika nodibināta Persiešu valodas akadēmija (*farhangistān-i zabān-i fārsī*), kuras uzdevums bija radīt jaunus persiešu vārdus un ieviest tos valodā, aizstājot ar tiem arābismus, gallicismus, anglicismus utt. Pēc 1979. gada islāma revolūcijas tā pārtrauca savu darbību, bet 1990. gadā tika atjaunota, tomēr tās ieviestie jaunvārdi vairumā gadījumu tiek lietoti tikai oficiālajā lietvedībā un valdības subsidētajos plašsaziņas līdzekļos.

Klasiskā persiešu valoda un dialekti

Literāro persiešu valodu var iedalīt trijos nedaudz atšķirīgos paveidos:

- 1) *darī*⁸ – Afganistānā un Pakistānā lietotajā persiešu valodā (tajā ir salīdzinoši mazāk arābismu un novērojamas nelielas fonētiskas atšķirības);
- 2) *fārsi-i tādžikī* – Tadžikistānā, Uzbekistānā un Krievijā (tur mītošās tadžiku diasporas) lietotajā persiešu valodā. Tā ir līdzīga *darī*, bet atšķiras no pēdējās ar ievērojamu daudzumu rusicismu, kas tajā ieplūda 20. gs. laikā. No 1940. gada⁹ tā lieto modificētu kirilīcu, nevis arābu-persiešu alfabētu;

- 3) *fārsī-i īrānī* – Irānā lietotais persiešu valodas paveids, kas atšķiras no diviem pirmajiem ar lielāku arābismu un no Eiropas valodām aizgūtu vārdu (galvenokārt gallicismu) īpatsvaru. Turklāt, kā tika atzīmēts iepriekš, sākot ar 20. gs. 30. gadiem, tajā ir ticis mēģināts ieviest vairākus simtus zinātnieku darinātu jaunvārdu.

Irānā lietotajā persiešu valodā varam izšķirt apmēram desmit dialektu, nozīmīgākais no tiem ir Teherānas dialekts, kurš tiek lietots ne vien sarunvalodā, bet nereti arī daiļliteratūrā, teātrī, kino un plašsaziņas līdzekļos. Teherānas dialekts atšķiras no klasiskās persiešu valodas fonētiski (platais *e* tajā, kā likums, tiek aizstāts ar šauro; *l* un *r* var aizstāt viens otru) un morfoloģiski (lietvārdu daudzskaitļa formu gan dzīvām būtnēm, gan lietām veido ar piedēkli *-hā*; tiek vienkāršotas vai atmetas darbības vārda personu galotnes). No citiem Irānā izplatītiem persiešu valodas dialektiem kā nozīmīgākie jāpiemin Šīrāzas, Isfahānas, Mešhedas, Sīstānas un Kirmānas dialekts. Tadžikistānā nozīmīgākie ir Hudžandas (kurā jūtama spēcīga uzbeku valodas ietekme), Kuļābas (Hatlonas), Pendžikentas un Darvāzas dialekts; Uzbekistānā – Samarkandas un Buhāras dialekts, Afganistānā – Kābulas, Mazāri Šarifas, Herātas un Badahšānas (Darvāzas) dialekts.

Persiešu valodas skaņas un to latviskais atveidojums

Patskaņi un divskaņi

Klasiskajā persiešu valodā ir tādi paši garie un īsie patskaņi kā latviešu valodā (proti, *a/ā*, *e/ē* (platais un šaurais), *i/ī*, *o/ō*, *u/ū*). Mūsdienās, it sevišķi Irānā dominējošajā Teherānas dialektā, novērojama tendence gariem patskaņiem izzust; pēc mūsdienu valodas prakses, patskaņi būtu drīzāk iedalāmi stiprajos (*a*, *u* un *i*) un vājajos (*e* un *o*). Vājie patskaņi vieglāk pakļaujas redukcijai un paskaņu mijai.

Persiešu valodā ir divi divskaņi – *ou* un *ei*.

Līdzskaņi

Literārās persiešu valodas līdzskaņi¹⁰

		Lūpeņi	Labio-dentālie	Interdentālie	Zobeņi (iesk. alveolāros)		Aizalveolārie	Palatizētie	Velarizētie	Uvulārie	Faringālie (dobeņi)	Rīkleņi
					vien-kāršie	uz-svērtie						
Eksplozīvie	Nebalsīgie	پ p			ت t	ط tÖ	چ č		ك k	ق q		ء ʿ
	Balsīgie	ب b			د d	ذ dÖ	ج dž		گ g			
Frikatīvie	Nebalsīgie		ف f	ث tÖ	س s	ص sÖ	ش š		خ hÖ		ح hÖ	ه h
	Balsīgie			ذ zÖ	ز z	ظ zÖ	ژ ž		غ gÖ		ع ʿ	
Nazālie		م m			ن n							
Laterālie					ل l							
Rūceņi					ر r							
Aproksimanti		و w						ي j				

Persiešu valodas līdzskaņus *b, č, d, dž, f, g, k, l, m, n, p, r, s, š, t, z, ž* atveido ar to latviskajiem analogiem. Bez šiem līdzskaņiem, kas ir kopīgi visām indoeiropiešu valodām, persiešu valodā ir vēl četrpadsmit citi līdzskaņi, kuri aizgūti no arābu valodas un kurus atveidot latviski iespējams tikai aptuveni. Tie ir šādi līdzskaņi:

- 1) ذ (*z* vai *dh*). Šī balsīgā interdentalā spraudzeņa izruna ir tuva angļu fonēmas *ð* izrunai. No izrunas un artikulācijas viedokļa šī fonēma būtu jāatveido latviski ar *z* – piemēram, راقفلاوذ – **Zu-l-Fikārs**;
- 2) ض (*ḏ*). Šis ir balsīgs velarizēts dentāls priekšējais mēlenis, eksplozīvs slēdzenis un troksnenis. Latviski atveidojams kā *d*. Piem.: ضيرة – **Darijja**;
- 3) غ (*ġ*). Šis balsīgais uvulārais troksnenis jāatveido latviski kā *g*. Piem.: غني نغ – **Gazna**;
- 4) خ (*ḫ*). Šis nebalsīgais uvulārais vibrants, spraudzenis un troksnenis atveidojams latviski ar *h* (precīzāks atveidojums būtu iespējams ar *ch*, ko izmantoja līdz pagājušā gadsimta 50. gadiem). Piem.: خاسارخ – **Horasāna**;
- 5) ح (*ḥ*). Nebalsīgs uvulārs vibrants, kas atveidojams latviski ar *h*. Piem.: دابأحاح – **Hādžīabāda**;
- 6) ي (*j*). Aproksimants *j* vairumā gadījumu (zilbes sākumā – vienmēr) jāatveido ar latvisko *j* (kuram tas tuvs pēc izrunas), bet tautosillabiskā pozīcijā aiz patskaņa *a*, kad tas vokalizējas un kopā ar šo patskani veido divskani *aj* (*ai*), tas jāatveido ar latvisko *i*. Piem.: جوساي – **Jāsūdža**, bet ثيل – **Laiss**;
- 7) ق (*q*). Šis nebalsīgais dziļi pakaļējais mēlenis jāatveido latviski ar *k*. Piem.: مق – **Kuma**;
- 8) ص (*s*). Šis nebalsīgais stipri velarizētais priekšējais mēlenis atveidojams latviski ar *s*. Piem.: اعنص – **Sana**;
- 9) ث (*t*). Šo nebalsīgo starpzobu spraudzeni izrunā līdzīgi angļu fonēmai *θ*. Šai skaņai tuvākā latviešu valodas skaņa ir *t*, taču krievu tradīcijas ietekmē parasti tā tiek atveidota ar *s* (piem.: نامثع – **Usmāns**). Ieteicams atveidot šo skaņu divējādi: ģeogrāfiskajos nosaukumos – ar *t*, bet personvārdos – ar *s*. Piem.: بقمثما – **Mutakkaba**, bet ثيل – **Leiss**;
- 10) ط (*t*). Šo nebalsīgo velarizēto apikāli dentālo priekšējo mēleni latviski jāatveido ar *t*. Piem.: اناسرربط – **Tabaristāna**;
- 11) و (*w*). Šo aproksimantu latviski parasti atveido ar *v*, izņemot gadījumus, kad tas atrodas tautosillabiskā pozīcijā aiz patskaņa *a* – šajos gadījumos tas jāatveido kā *u*, ja vien neatrodas tieši latviskās galotnes priekšā. Piem.: نيمارو – **Varāmīna**, bet گنروا – **Aurangs**;
- 12) ظ (*z*). Šo balsīgo velarizēto apikāli dentālo priekšējo mēleni latviski jāatveido ar *z*. Piem.: بيرظ – **Zarība**;
- 13) ء (*hamza*). Šo nebalsīgo guturālo eksplozīvo slēdzeni atkarībā no tā pozīcijas latviski atveido dažādi: a) ja tas atrodas zilbes sākumā, tas tiek ignorēts (piem.: ناماد – **Madāina**); 2) ja tas atrodas tautosillabiskā pozīcijā aiz īsa patskaņa (un aiz tā seko kāds cits līdzskanis), to atveido, pagarinot iepriekšējo patskani (piem.: اارحص – **Sahrā**);
- 14) ع (‘*ajn*). Šo balsīgo faringālo spraudzeni, ja tas noslēdz zilbi vārda vidū aiz īsa patskaņa, latviski atveido, izrunājot šo patskani kā garo jeb stipro (piem.: نامعن – **Nūmāns**). Pārējos gadījumos to latviski neatveido.¹¹

Līdzskaņi iedalās mīkstajos (*š, ž, č, dž, k, g, l, j*) un cietajos (*‘ayn, hamza, p, b, f, t, t̄, d, g, m, n, q, h, h̄, v, s, š, r, z, z̄*). Līdzskaņi var būt īsi vai gari jeb vienkārši un dubulti: garie jeb dubultie parasti ir divreiz garāki par īsajiem jeb vienkāršajiem. Izņēmums ir gadījumi, kad dubultojamais līdzskanis atrodas vārda beigās un nevar saplūst ar nākamo vārdu – šajā pozīcijā to nedubulto. Garie (vai dubultie) līdzskaņi persiešu rakstībā tiek apzīmēti ar *šadda* (diakritisko dubultošanas zīmi) virs attiecīgā burta. Transkribējot vārdu ar latīņu burtiem, to atveido, dubultojojot attiecīgo līdzskani, piemēram: دمشهم – *Mašhad* (Mešheda).

Fonēmas *p, t* un *k* tiecas būt aspirētas, it sevišķi uzsvērtu patskaņu un sonoru līdzskaņu priekšā, kā arī vārda beigās. *K* un *g* palatizējas vārda beigās. Šajiem patskaņiem netiek klusināti arī tad, ja atrodas vārda beigās.

Zilbes un uzsvari

Galvenie zilbju veidi persiešu valodā ir šādi:

1) vaļējās zilbes:

- a) līdzskanis-patskanis,
- b) patskanis,
- c) patskanis-līdzskanis,
- d) patskanis-līdzskanis-līdzskanis;

2) slēgtās zilbes:

- a) līdzskanis-patskanis-līdzskanis,
- c) līdzskanis-patskanis-līdzskanis-līdzskanis.

Persiešu valodā zilbe nevar sākties ar diviem vai vairākiem līdzskaņiem pirms patskaņa (tādēļ šādas zilbes saturošos aizgūtos vārdos vārda priekšā tiek likts vai starp līdzskaņiem tiek iestarpināts patskanis – piem., krievu vārds *стакан* persiešu valodā kļuvis par *estakān*).

Uzsvars persiešu valodā ir dinamiski tonāls, un tas parasti tiek likts uz vārda pēdējās zilbes (*zabĀn, parvānE*). Salikteņos ir divi uzsvari – primārais (uz vārda pēdējās zilbes) un sekundārais (uz salikteņa pirmās daļas pēdējās zilbes) (*kitĀb-hānE*). Darbības vārda personu formās primārais uzsvars tiek likts uz (pirmā) piedēkļa, bet sekundārais – uz personas galotnes (*mIraVAm, nAmīdānAm*).

Galvenās gramatiskās kategorijas un to atveidošana

Darbības vārds mainās gan personā, gan skaitlī. Tam ir trīs izteiksmes – apgalvojuma, nosacījuma un pavēles izteiksme (saglabājušās arī dažas izzudušās vēlējuma izteiksmes vienskaitļa trešās personas formas). Transitīvajiem darbības vārdiem ir gan darāmā, gan ciešamā kārtā (ciešamo kārtu veido analītiski, ar palīgdarbības vārda *šudan* palīdzību: *man kitāb-rā tardžuma mikunam* ('es tulkoju (šo) grāmatu') – *kitāb tardžuma mišavad* ('grāmata tiek tulkota')). Darbības vārdam ir divas saknes – tagadnes un pagātnes sakne (piem., *gu-*; *guft-* – 'sacīt'). No pirmās veido apgalvojuma un nosacījuma izteiksmju tagadnes laikus un pavēles izteiksmi, no otrās – nenoteiksmi un visus pārējos laikus (saliktajos laikos vēl izmanto palīgdarbības vārdus, piem., *budan* ('būt'), *dāštan* ('piederēt'), *hāstan* ('gribēt')). Ar piedēkļu *mi-* un *be-* palīdzību darbības vārdam piešķir aspektuālu nozīmi.

Darbības vārds mainās gan personā, gan skaitlī. Tam ir trīs izteiksmes – apgalvojuma, nosacījuma un pavēles (saglabājušās arī dažas izzudušās vēlējuma

izteiksmes vienskaitļa trešās personas formas). Transitīvajiem darbības vārdiem ir kā darāmā, tā ciešamā kārtā (ciešamo kārtu veido analītiski, ar palīgdarbības vārda *šudan* palīdzību: *man kitāb-rā tardžuma mikunam* ('es tulkoju (šo) grāmatu') – *kitāb tardžuma mišavad* ('grāmata tiek tulkota')). Darbības vārdam ir divas saknes – tagadnes un pagātnes (piemēram; *gu-*; *guft-* – 'sacīt'). No pirmās veido apgalvojuma un nosacījuma izteiksmju tagadnes laikus un pavēles izteiksmi, no otrās – nenoteiksmi un visus pārējos laikus (saliktajos laikos bez tam izmanto palīgdarbības vārdus – piem.: *budan* ('būt'), *dāštan* ('piederēt'), *h ʕstan* ('gribēt')). Ar priedēkļu *mi-* un *be-* palīdzību darbības vārdam piešķir aspektuālu nozīmi.

Parastā teikuma locekļu kārtība vienkāršā paplašinātā teikumā ir šāda: teikuma priekšmets-papildinātājs-izteicējs. Apzīmētājs tiek pievienots apzīmējamajam vārdam ar izafeta palīdzību un nostājas aiz tā (*sag-i buzurg* – 'liels suns'). Ja vārdam ir vairāki apzīmētāji, tie visi nostājas aiz apzīmējamā vārda un tiek savienoti savā starpā ar izafetu (izņemot gadījumus, kad apzīmētājs ir īpašības vārds vispārākajā pakāpē vai kārtas skaitļa vārds ar sufiksu *-umīn*: tie nostājas apzīmējamā vārda priekšā (*buzurgtarīn hāne* – 'vislielākā māja'; *pandžumīn sālgard* – 'piektā gadadiena'). Teikuma priekšmets un izteicējs tiek saskaņoti skaitlī un personā.

Rakstība

Persiešu alfabēts ir arābu alfabēta modifikācija. Tajā ir trīdesmit divi burti, četri no tiem (پ, چ, گ, گ) nav arābu alfabētā. Atkarībā no tā, kurā vārda daļā atrodas burts, to var rakstīt četros dažādos veidos. Savukārt lielie un mazie burti netiek izšķirti. Raksta no labās puses uz kreiso (izņemot skaitļus un datumus, kurus raksta no kreisās puses uz labo). Septiņi burti (و ز ر د ذ ا) nekad nesavienojas ar burtiem, kas seko aiz tiem.

Īsie jeb vājie patskaņi parasti netiek rakstiski attēloti (izņemot mācību grāmatas un vārdnīcas, kur tos, tāpat kā arābu valodā, attēlo ar diakritiskām zīmēm (*ḥarakāt*)).

Pehlevī režīma laikā (1930.–1960. g.) Irānas valdošās aprindas un intelektuālā elite ilgstoši un intensīvi diskutēja par iespējamo pāreju uz latīņu alfabētu. Tomēr dažādu apsvērumu dēļ (baidoties no tautas nemieriem, kā arī uzklusot ekspertu bažas par iespējamo kultūras mantojuma zaudēšanu) šaha valdība no šī nodoma atteicās. Lingvistiem ir pazīstami vairāki persiešu alfabēti, kas veidoti uz latīņu rakstības pamata (piem., Muhameda Kejāna veidotais *pārsī-i džahānī* un A. Moslihī izstrādātais *pārsīk*). No 1929. līdz 1940. gadam Tadžikistānā tika lietots latīņu alfabēts, kas bija veidots uz turku jaunā alfabēta pamata. 1940. gadā to aizstāja ar kirilīcas modifikāciju, kura tiek izmantota arī mūsdienās (tajā ir seši papildu burti, kuru nav krievu alfabētā).

Transkripcijas gramatiskie aspekti

Apdzīvotu vietu, valstu, teritoriju un to administratīvā iedalījuma vienību atveidojumā lietota sieviešu dzimte. Citi ģeogrāfiskie objekti (kalni, upes, salas, ezeri u. c.) parasti atveidoti tai dzimtē, kāda attiecīgajam nomenklatūras vārdam ir latviešu valodā.

Atveidotie persiešu īpašvārdi lokāmi pēc atbilstošās latviešu valodas deklinācijas paradigmas (izņēmums ir vārdi, kuri beidzas ar galotnēm *-ā*, *-i*, *-ī*, *-o*, *-u*,

-ū, – tie uzskatāmi par nelokāmiem). Ja toponīms vai hidronīms sastāv no vairākām sastāvdaļām, gramatizējama tikai pēdējā no tām.

Īpašvārdi, kuriem persiešu valodā ir daudzskaitļa forma, bet kuri apzīmē vienu objektu vai objektu grupu, latviešu valodā atveidoti vienskaitlī. Savukārt tie nosaukumi, kuri apzīmē vairākus objektus, – daudzskaitlī.

Ja toponīma vai hidronīma sastāvā ietilpst nomenklatūras vārds (kalns, upe, sala u. tml.), tas tulkots latviski (izņemot gadījumus, kad tas ietilpst epitetu sastāvā).

Summary

The article provides a brief description of the Persian language in its historical development. Persian (fārsī) is an Indo-European language which belongs to the south-western branch of the Indo-Iranian group of languages. Currently it is the native language of about 70 million people in Iran, Afghanistan, Tajikistan, and Uzbekistan. The article also deals with the main dialects of this language. Its principal importance, however, consists in giving a detailed account on the pronunciation of sounds of the Persian language and providing guidelines of their transliteration in Latvian.

Keywords: *Persian, periods, dialects, sounds, pronunciation, transliteration.*

Atsauces un piezīmes

- ¹ Otra skaitliski lielākā Irānas tauta pēc persiem (kuri veido apmēram pusi no kopējā iedzīvotāju skaita jeb aptuveni trīsdesmit piecus miljonus) ir Azerbaidžānas turki (aptuveni ceturtdaļa jeb apmēram astoņpadsmit miljoni), tiem seko kurdi (desmitā daļa jeb septiņi miljoni) un vairākas mazākas tautas (luri, beludži, bahtijāri u. c.).
- ² Lielākā Afganistānas tauta (aptuveni divas piektdaļas no kopējā iedzīvotāju skaita jeb apmēram divpadsmit miljoni) ir puštuni, kuri runā fārsī radniecīgajā puštunu valodā (paštu).
- ³ Persiešu valoda bija izglītoto Indijas iedzīvotāju otrā valoda no 12. gs. līdz 20. gs. sākumam un galma un oficiālās lietvedības valoda Mogulu impērijā (1526.–1858. g.).
- ⁴ X. Герценберг, *Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках*. Ленинград: Наука 1972, 12.
- ⁵ Henning, W. E. *Mitteliranisch*. In: Spuler, B. (hrsg.) *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., Bd. 4, Leiden: Brill, 1958, 22.
- ⁶ *Ibid.*, 23.
- ⁷ Browne, E. G. *A Literary History of Persia*. Vols. 1–4. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, vol. 1, 68.
- ⁸ No *dārbārī* ('galma'). Novājinoties Abbasīdu halifātam un samazinoties totālās arābizācijas tendencēm, no centrālās varas vairs tikai nomināli atkarīgās Horasānas un Transoksiānas valstiņas irāņu izcelsmes valdnieku galmos 10. gs. jaunpersiešu valoda tās senākajā variantā (t. s. "Horasānas stila") kļuva par galma valodu. Mūsdienās Afganistānā lietotā persiešu valoda ir saglabājusi daudzas "Horasānas stila" īpatnības un ir ievērojami arhaiskāka, salīdzinot ar Irānā lietoto (sk. Lazard, G. Darī. In: *Encyclopaedia Iranica* (ed. E. Yarshater). Pieejams: <http://www.iranica.com>).
- ⁹ Vispirms 1929. gadā arābu-persiešu alfabēts tika aizstāts ar latīņu alfabētu, un vairāk nekā desmit gadu (1929.–1940. g.) tadzīki lietoja latīņu alfabētu (Steblin-Kamensky, I. Tadjiki. In: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, ed. H. Gibb et als., CD-ROM edition, Leiden: Brill, 1999, X.64a).
- ¹⁰ Tabulas pamatā ir persiešu valodas līdzskaņu tabula, kas atrodama J. Rubinčika persiešu valodas gramatikā (Рубинчик, Ю. А. Грамматический очерк персидского языка. В кн.: *Персидско-русский словарь*, ред. Рубинчик, Ю. А., 2-е изд. Москва: Русский язык, 1985, том 2, 796).
- ¹¹ Ieteikumi no arābu valodas aizgūto līdzskaņu atveidei sastādīti, galvenokārt balstoties uz J. Sīkstuļa un M. Šūmanes savulaik dotajiem ieteikumiem (Sīkstulis, J., Šūmane, M. *Norādījumi par citvalodu īpašvārdu pareizrakstību un pareizrunu latviešu literārajā valodā (XV): Arābu valodas īpašvārdi*. Rīga: Zinātne, 1982, 23.–31.), taču vairākos gadījumos esmu tos modificējis vai piedāvāju citu atveides variantu.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
779. sējums. Orientālistika. Latvijas orientālistikas 20 gadi

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Baznīcas ielā 5, Rīgā, LV-1010
Tālrunis 67034535

Iespiests SIA «Latgales druka»