

LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
RAKSTI

803. SĒJUMS

# Orientālistika

SCHOLARLY PAPERS  
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 803

# Oriental Studies

SCHOLARLY PAPERS  
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 803

# Oriental Studies

LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
RAKSTI

803. SĒJUMS

# Orientālistika

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

**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** (MGIMO Universitāte, Maskava)

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

*PhD. asoc. prof.* **Jānis Ešots** (LU; 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 literārā redaktore **Andra Damberga**

Maketu veidojusi **Baiba Lazdiņa**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2015

ISSN 1407-2157

ISBN 978-9934-18-016-3

## Saturs/Contents

Priekšvārds Editor's Note.....	7
<b>Kultūru un reliģiju dialogs</b> <b><i>Dialogue of Civilizations and Religions</i></b> .....	11
<b><i>Sigma Ankrava</i></b> Latvian Bearslayer as a Mythological Hero between the Cultural Traditions of East and West <i>Austrumu un Rietumu kultūru tradīciju ietekme uz latviešu Lāčplēša tēla ģenēzi ...</i>	13
<b><i>Chiaki Sekiguchi Bems</i></b> The Will toward the Sun: A Comparative Study of Women Writers in Latvia and Japan <i>Saules alkas: salīdzinošs pētījums par rakstniecēm sievietēm Latvijā un Japānā ...</i>	28
<b><i>Janis Esots</i></b> Al-Fārābī and Ismā'īlī Thought: Tracing Mutual Influences <i>Al Farābī un ismailītu reliģiskās filozofijas savstarpējā ietekme .....</i>	53
<b><i>Kaspars Kļaviņš</i></b> The Importance of Islamic Civilization at the Crossroads of European Thinkers: the 16 <sup>th</sup> and 17 <sup>th</sup> centuries <i>Islama civilizācijas nozīme Eiropas domātāju krustcelēs: 16. un 17. gadsimts .....</i>	66
<b><i>Hasan Mustafa, Kaspars Kļaviņš</i></b> Muslim Population in Europe: Prospects for Integration <i>Musulmaņu iedzīvotāji Eiropā: integrācijas perspektīvas .....</i>	79
<b><i>Anita Stašulāne</i></b> Kristiešu un musulmaņu attiecību dinamika <i>The Dynamics of Christian-Muslim Relationships .....</i>	87
<b><i>Elizabete Taivāne</i></b> Starpreliģiju dialogs: daži krievu ekskluzīvisma piemēri <i>Interreligious Dialogue: A Few Examples of Russian Exclusivism .....</i>	102
<b><i>Leons Taivans</i></b> Russian Orthodoxy's Kinship with Islam? A Comment on Samuel Huntington <i>Krievu pareizticības radniecība ar islāmu? Komentārs par Semjuela Hantingtona teoriju .....</i>	122

<b>Orientālistika, aktualitātes un akadēmiski ziņojumi</b> <b><i>Oriental Studies, Current Issues and Academic Reports</i></b> .....	131
<b><i>Agita Baltgalve</i></b>	
“Pārmaiņu grāmata” Eiropas un Krievijas sinologu pētījumos “ <i>Book of Changes</i> ” in <i>Works of European and Russian Sinologists</i> .....	133
<b><i>Aksels Tuklers</i></b>	
Krimas etniskā vēsture <i>Ethnic History of Crimea</i> .....	144
<b><i>Aleksandrs Hodakovskis, Žanis Mantnieks</i></b>	
Ievads Tuvo Austrumu pētniecības vēsturē <i>Introduction to the History of Middle East Studies</i> .....	155
<b>Āzijas valodas</b>	
<b><i>Asian Languages</i></b> .....	173
<b><i>Agnese Haijima</i></b>	
Japāņu valodas vārdu transkripcija latviešu valodā <i>Transcription of Japanese Words into Latvian</i> .....	175

## Priekšvārds

### *Editor's Note*

Mūsdienās orientālistika aizvien lielākā mērā kļūst par lietišķu zinātni atšķirībā no iepriekšējiem gadsimtiem, kad par Austrumu pētniecības priekšmetu kalpoja senie, bieži – sakrālie teksti, kurus lūkoja skaidrot un atšifrēt tekstologi, meklējot satūra dziļāko jēgu un filozofiskas konotācijas. Seno tekstu pētniecība kļūst par aizvien šaurāku nodarbi, kurai nodoties spēj tikai entuziasti un arī tad, ja viņu darbu kāds ir gatavs atalgot. Pagātnē aiziet arī antropoloģiskie pētījumi ar savu lauka darbu sezonu romantiku un mazattīstīto civilizāciju īpašo auru. Tos nomaina ikdienišķs izpētes darbs pilsētu kvartālos un ražotņu cehos, imigrantu apdzīvotos kvartālos un līdzīgās vietās. Darba pasūtītāji nereti ir uzņēmēji, mārketinga aģentūras un politiskas domnīcas.

Modernā Austrumu pētniecība rūpīgi seko politiskajām un ekonomiskajām norisēm, kā arī sabiedriskajai domai austrumu puslodē. Šāds pavērsiens nav nejaušs. Ekonomiskās un politiskās dzīves centrs no Atlantijas okeāna krastiem ir pārvietojies uz Klusā okeāna reģionu, kur straujas attīstības tempus pēdējās divās desmitgadēs ir uzrādījusi ĶTR un Dienvidkoreja, kopā ar Japānu izveidojot daudzsolu pretsvaru Eiropai. Tirdzniecības apritē jau esam raduši, ka preču marķējums un lietošanas instrukcija tiek drukāti ne tikai Eiropas valodās, bet arī arābu, ķīniešu, japāņu, korejiešu rakstībā. Kādreiz koloniālie Austrumi ir kļuvuši par svarīgu globalizētās pasaules sastāvdaļu, un problēmas, kas risināmas tur, maz atšķiras no Eiroatlantijas jautājumiem.

Ekonomiskajai sāncensībai 2014. gadā nāca līdzī arī civilizāciju sadursmes jautājumi. Visu cilvēces dzīvi risina ne tikai ekonomika un matemātiski aprēķināmi procesi, bet arī atsevišķu civilizāciju politiskā kultūra, proti, veids, kā tradicionāli tiek regulētas attiecības ar daudzveidīgajām interešu grupām zemes iekšienē un aiz tās robežām. Šai sakarā jāatzīmē, ka ir beidzies ilūziju pilnais gadsimta ceturksnis, kas sekoja pēc Padomju Savienības sabrukuma. Šī perioda starptautiski izplatītie maldi bija par iespējamību integrēt Krieviju Eiroatlantisko vērtību sistēmā un vienlaikus – Eiroatlantiskajās politiskajās un militārajās struktūrās. Šos maldus zinātnes sfērā ievadīja Frānsiss Fukujama ar saviem priekšstatiem par globālās konfrontācijas vēstures noiešanu no skatuves.<sup>1</sup> Viņa studiju biedrs Semjuels Hantingtons (*Huntington*) izrādījās veiksmīgāks nākotnes paredzēšanā. Aizgājušais 2014. gads lieku reizi pierādīja Hantingtona teorijas patiesumu. Krievijas asiņainā agresija Ukrainā, Ukrainas austrumu reģionu gatavība piederēt *ortodoksajai Krievijas civilizācijai* un

<sup>1</sup> Sk. Francis Fukuyama (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press. ISBN 0-02-910975-2.

nevēlēšanās atbalstīt uz Rietumu civilizāciju orientētos ukraiņu politiskos līderus aplicināja divas no S. Hantingtona tēzēm. Pirmā tēze ir par to, ka civilizāciju nemainīgā pašidentitāte (kuru nosaka reliģija un etniskā piederība) ir dabiskais cilvēces stāvoklis, kopš ir beidzies pasaules ideoloģiskā sadalījuma laikmets (1917–1990), un, otrkārt, no politoloģiskā un vēsturiskā viedokļa nekas neapstiprina Krievijas piederību Eiropai. Hantingtons viņu visur liek blakus *islāma civilizācijai*, atrodot tajā daudz kopīga vēsturiskā materiāla.

Civilizāciju sadursmes un dialoga tematika ir šī rakstu krājuma laidiena centrā, jo tai pievēršas vairāki autori. S. Hantingtons, sekojot Arnoldam Toinbijam (*Toynbee*), apgalvoja, ka ikvienu esošo un bijušo civilizāciju ir izauklējusi kāda no lielajām reliģijām. Taču Toinbijs savā darbā neiedziļinājās, kā attiecīgās reliģijas veido savu civilizācijas modeli, kādas reliģiski dogmatiskās nostādnes nošķir to no citām civilizācijām, veidojot intelektuāli biheivioristisko fonu. Šim jautājumam ir veltīts E. Taivānes raksts, kas parāda krievu reliģiskā ekskluzīvisma fenomenu no dažādām perspektīvām. Runa ir par to, ka Krievijas ortodoksijas tradīcija ir slēgta starpreliģiju dialogam. Patiesības kvintesence esot atrodama tikai un vienīgi ortodoksijā, un šī iemesla dēļ nekāds ekumēniskais dialogs *a priori* nav iespējams.

Šādu viedokli pauž visi ievērojamākie Krievijas teologi. Līdzīga pozīcija ir atrodama arī islāmā. Arī šī reliģija neuztur nekādu nopietnu iekšēju dialogu ar citām reliģijām, ar to modelējot arī savu ekskluzivitāti. Taču reliģisko dogmatu statiskums ir krasā pretrunā ar apkārtējās dzīves realitātēm. Sabiedriskās, politiskās un ekonomiskās vērtības, kas pastāvēja 7. gadsimtā, nevar būt par rīcības plānu modernajā pasaulē.

Ne velti Ēģiptes, Turcijas un daudzu citu Tuvo Austrumu musulmaņu valstu politiskā realitāte ir valdošo aprindu (armijas, birokrātijas) novēršanās no islāma par labu praktiskam sekulārismam. Taču sabiedrības pārējās un lielākās daļas islāmiskā identitāte rada spriedzi politiskās varas un tautas starpā, izraisot nemierus un tādas sacelšanās kā 2011. g. "Arābu pavasaris" ar tai sekojošajiem notikumiem un kariem Tuvajos Austrumos.

Islāma valstu un Krievijas ideoloģiskā noslēgtība, orientācija uz vērtībām, kas vairs nav savienojamas ar globalizēto pasauli, nekonvencionāla starptautiskā uzvedība liek domāt, ka reģionālajā kultūru loku teorijā Krievijai ir iedalāma vieta Austrumu civilizāciju starpā. Tās ģeogrāfiskais izvietojums un piederība vienai no kristietības konfesijām vēl nenodrošina piederību Eiropas civilizācijai. Krievijas izglītotās elites daļas eiropiskā izglītība un vēlme piederēt Eiropas politiskai kultūrai arī maz ko maina šīs zemes politiskajā uzvedībā. Agresivitāti, kā rāda socioloģiskās aptaujas, labprāt atbalsta iedzīvotāju absolūtais vairākums.

Taču Eiropai pretī stāv arī Arābu pasaule, un tās redzējumu prezentē K. Kļaviņa un viņa arābu kolēģa Hasana Mustafā (*Mustapha*) raksti. Savas civilizācijas pārākuma un racionalitātes izjūta antropoloģijā ir jau sen definēts likums. Eiropocentrismam ir arī savas ēnas puses, kuras ir lūkots formulēt K. Kļaviņa rakstā, tikmēr daudz viņātajai islāma kultūras ienākšanai Eiropā pievēršas Hasana Mustafā empīriskais materiāls, kas pasniegts no specifiski austrumnieciskās perspektīvas.

Bez civilizāciju sadursmes jeb, pareizāk, konfrontācijas ir arī faktori, kas vie- no dažādas civilizācijas. Latvijas un Austrumu zemju kultūras paralēlēm ir veltīti



---

japānietes Čiaki Sekiguči Bems (*Chiaki Sekiguchi Bems*) raksts par sieviešu rakstniecēm Latvijā un Japānā, kā arī Sigmas Ankravas pētījums par Austrumu un Rietumu kultūru tradīciju ietekmi uz latviešu Lāčplēša tēla ģenēzi.

Šis rakstu krājuma laidieni publicē arī apkopojosu akadēmisku informāciju par politiski aktuālo Krimas tēmu (A. Tuklers) un Tuvo Austrumu pētniecības vēsturi, ko apkopojusi Aleksandrs Hodakovskis un Žanis Mantnieks.

Leons Taivans



**Kultūru un reliģiju dialogs**

---

*Dialogue of Civilizations and Religions*



## Latvian Bearslayer as a Mythological Hero between the Cultural Traditions of East and West

### *Austrumu un Rietumu kultūru tradīciju ietekme uz latviešu Lāčplēša tēla ģenēzi*

**Sigma Ankrava**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte  
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [sigma\\_ankrava@hotmail.com](mailto:sigma_ankrava@hotmail.com)

**Abstract:** Bearslayer is the greatest Latvian mythological hero. Legends and tales tell about an exceptionally strong man being born from a bear-mother. Being a human, he still has bear's ears, which are the source of his superhuman strength. He is brought up by his foster father. Once, when his foster father is attacked by a bear out in the woods, Bearslayer kills the animal by tearing it into two by bare hands. Since then he gets his name. Later he forms a friendship with other two strong men, marries a princess, thus becoming the king himself. He drives away foreign invaders from his country until he meets a mysterious opponent, the Black Knight or the Blind Knight. One of the local chieftains Kangars out of envy betrays the secret of Bearslayer's strength to the Blind Knight who, regardless of his blindness, cuts off the bear's ears. They continue fighting one-to-one on the bank of the river Daugava until they both fall into the river where the fight continues until this very day. Bearslayer has become the epitome of a patriot and a devout fighter for the freedom of Latvia. The highest military award in Latvia is the Order of Bearslayer. The Memorial Soldiers' Day on November 11 is known as Bearslayer's Day. Genesis of Bearslayer and his relationship to other mythological heroes of East and West is analysed in this article.

**Keywords:** myth, hero, epic, matri-lineality, patri-lineality, comparative mythology.

On the basis of legends and tales Latvian poet Andrejs Pumpurs created a national epic 'Bearslayer' first published in 1888. About two decades later, another Latvian writer Rainis created his tragedy 'Fire and Night'. It is mostly from their writings that contemporary people derive their knowledge about Bearslayer. They both introduced in their texts some auxiliary characters, the authenticity of which is difficult to prove.

Bearslayer, as represented in Latvian literature, is a composite character combining elements of myth, medieval court culture and Romanticism. The great writers of Latvian literature Andrejs Pumpurs and Rainis have romanticized Bearslayer and his time. The origins of Bearslayer are mythical. Traditionally it is regarded that he is born from a bear-mother and an unidentified biological father. As his biological father is unknown, Bearslayer naturally belongs to his mother's tribe. Lielvārdis, his foster father, has only taken up the responsibility of his upbringing.

Andrejs Pumpurs in the First part of the Second canto writes that Bearslayer had been taken to his foster father by an honourable old man, presumably a priest:<sup>1</sup>

*A Vaidelots sent on a Herald's quest,  
He told how, deep within forest wild,  
Strong suckling at a she-bear's milky breast,  
Was found a strange and mighty human child.  
(Canto II, Scene 1, 50-54)  
(Transl. by Arthur Cropley)*

It does not said, whether Bearslayer had been stolen from his natural mother or taken away by force. Probably his bear-mother had given over her child to the priest by her own free will the same way as lady Igraine had handed her son Arthur to Merlin.<sup>2</sup> Though Bearslayer is not the natural son of Lielvārdis, he says the following:<sup>3</sup>

*"The Lielvārde clan to all is known,"  
The **old man told his son** about their fame,  
"Our fathers past their heroes' worth have shown,  
No shameful stain attaches to their name."  
(Canto II, Scene 2, 130-134)  
(Transl. by Arthur Cropley)*

The same way none from the Pāndavas in the Indian epic 'Mahabharata' were natural sons to the king Pāndu but they all were working for his fame.<sup>4</sup>

The hunter-gatherer society either did not know or ignored the role of a man in procreation and yet adoption of gifted people had taken place in all societies. Bearslayer apart from his bear's ears had no other connection with his mother's kin. There is no evidence in tales that his mother's relatives – bears or bear worshippers – would have contacted him or participated in his upbringing and adventures. The only time when he already as an adult meets a bear, he kills it. Considering the supernatural force of the hero and the fact that he was much stronger than a bear he might have frightened away the animal or appeased it in some other way. We can conclude that it was not necessary to kill the bear in order to save the life of Lielvārdis. Thus, slaying or tearing the bear becomes a symbolical act, a gesture of siding with the father's kin. By killing his kinsman, someone related by bloodline, probably a brother, Bearslayer tears all ties with his mother's kin. In folk tales this episode is not mentioned. In folk tale versions the hero most often is known by the name of Bearman or Bearears.

Shedding blood within one's own kin had a symbolical meaning. It annihilated any possibility of coming back. It took away any chance to play the role of a *lost son* coming back after long years of wandering to his *mother's* house (certainly, *the father's house* had not yet been invented in the hunter-gatherer society). Thus,

<sup>1</sup> Pumpurs, A., Bearslayer, transl. by Arthur Cropley, Adelaide, 2005, pp. 50-54.

<sup>2</sup> Matthews, J., The Arthurian Tradition, Element Books Limited, 1994, p. 11.

<sup>3</sup> Pumpurs, A. Bearslayer, transl. by Arthur Cropley, Adelaide, 2005, pp. 130-134.

<sup>4</sup> Wilkins, W. J., Hindu Mythology, New Delhi, 2012, p. 413.

if during the time of the legend there had been only tribes organised according to matri-lineal and matri-local principle, any newcomer would have been admitted to the tribe after complicated rituals symbolising *birth* of this particular person in this kin. In special festival of adoption this person would have to creep naked through the legs of some old woman who would afterwards play the role of his/her mother. In this way any kin adopted those individuals whose kin had been exterminated or who had lost it because of some cataclysm.

Bearslayer, no matter for how long and no matter how far he might have wandered, regardless of what he might have done, would always be regarded as one of his mother's kin unless he shed blood within his kin or broke the prohibition of having sexual relationship within the kin. These misdeeds would evoke immediate execution or exile from the kin. Breaking away from his mother's kin as radically as it was done by Bearslayer precluded the possibility to ever return into it. A similar method was used by Absalom. A situation is described in the Old Testament when Absalom had openly started an armed fight against his father David to take away the power from him. It is written in the Second Book of Samuel, 16, 21:<sup>5</sup>

*And Ahithophel said unto Absalom, Go in unto thy father's concubines, which he has left to keep the house; and all Israel shall hear that thou art abhorred of thy father: then shall the hands of all that are with thee be strong.*

And Psalm 22:<sup>6</sup>

*So they spread Absalom a tent upon the top of the house; and Absalom went in unto his father's concubines in the sight of all Israel.*

This means that Absalom's entering to his father's concubines/wives was carrying the same symbolic meaning as slaying the bear for Bearslayer. This is why it was not a secret act but an open, public and kind of demonstrative act, which made return to his mother's kin absolutely impossible.

This method was quite often used in later times. So in Russia in 1698 tsar Peter I after the Mutiny of Strelci ordered that each of his supporters beheaded at least one of the rioters, thus closing the way back to the opponents of the tsar (this public execution has been powerfully presented by Vasily Surikov in his canvas). Nowadays it is also practised that gangs order newcomers to kill someone, thereby making person's return to normal life more difficult if not impossible.

If he had remained in his mother's kin, Bearslayer would have no chance to become better off than the rest of its members because of the common property of the kin. Each member of the kin would share their very last with him and would expect him do the same in return. Even today in those parts of the world where the kin-related social tradition still exists, (like in some parts of Africa, Australia, etc.) those members of the kin who have acquired good education and well paid jobs know that they are expected to help the less successful or less laborious relatives.

---

<sup>5</sup> Holy Bible, King James version, The Second Book of Samuel, 16 : 21.

<sup>6</sup> Ibid., pp. 16-22.

According to the tradition, he *being a luckier hunter* is expected to feed all members of the kin, or else he has to declare that he is leaving the kin, which is impossible without a scandal. In this case, the respective person is risking losing the only reliable allies he might have. In unsophisticated civilizations money often does not work and cheating a person who does not belong to the kin or tribe is not considered a crime, but rather a matter of honour. In Africa there are countries where the statesmen are to rely on his kin entirely in order to survive. As his kinsmen are the only ones ready for anything to protect his interests and sacrifice their own lives, the sole possibility is to appoint them to money-yielding posts.

The myth of Bearslayer, like most of the myths, reveals several cultural strata having originated here in different ages or in some other place. This is why it would be logical to look at each of these strata separately.

The earliest protagonist of the Bearslayer myth could have been some extraordinarily strong man from the hunter-gatherer culture worshipping the totemic Bear. Possibly, this man was so strong that he could control the enraged Bear-God. In spring, when the bears wake up, the Bear's tribe or kin is celebrating the religious feast or the Bear's Day. The bear, which has been caught well before this and tied up, is being teased by the whole crowd of people so that it gets infuriated and collects all its strength, and then is ritually killed. It is no use to kill a sleeping or a weakened bear because its people cannot obtain force from a weak God. After two days of mourning and fasting, on the third one, confirming their devotion and asking for forgiveness about their cruelty, all members of the kin gather and consume their God, thus obtaining his protection, benevolence and strength.

Possibly, on one of such occasions a bear might have got loose and this exceptionally strong man might have conquered the bear. This conflict of a man with his God might have remained within the kin but later generations could have evolved this story into a tale about a hero who single-handedly conquered a bear or even tore it into two. This tale could have come into circulation with other tribes or kins with a similar way of life and religious rituals. Overcoming a beast or a monster was an important duty of a *cultural hero*. In Greek mythology, the first labour of Heracles<sup>7</sup> was to *strangle* (which means to conquer with bare hands) the Nemean Lion. Gilgamesh, the hero of the ancient Sumerians, and the Anglo-Saxon Beowulf<sup>8</sup> acted the same way. In the original version, Gilgamesh was a very strong warrior, later he was interpreted as a military commander, but still later, in the Akkadian version, he had become a king.<sup>9</sup> The positive heroes in the collective memory grow greater and more important in the course of time.

Conquering a bear by Bearslayer in the collective memory of the people could become the act of slaying the bear only in the times when Bear had ceased to be the God for those people. In Europe, Bear worshipping in later times has been regarded as obsolete and childish, whereas it is still practised by several peoples in Siberia. Among many nations in Europe still existed a belief about Bear as a giver of

---

<sup>7</sup> Murry, A., *Who is Who in Mythology*, London, 1994, p. 249.

<sup>8</sup> *Beowulf*, transl. By Burton Raffel, USA, 1963, pp. 786-835.

<sup>9</sup> Storm, R., *The Encyclopedia of Eastern Mythology*, Hermes House, 2011, p. 36.



happiness and good health: before the WWII there was a tradition in the Baltic States that babies were laid naked on a bear's skin to get its protection and good health, bears were taken around the houses in villages to frighten away diseases and all the evil spirits, etc., but bear was not worshipped any more. Profanation of the ancient God and his rituals took place. In Britain, where a teddy-bear seems to be one of the most traditional cultural phenomena, an absolutely appalling entertainment has been practised up to the mid-nineteenth century when a bear was put in a cage and a couple of hounds let at it, and people were enjoying the sight of animals tearing each other to pieces.

The next stratum of Bearlayer legends could have appeared at the time when the Finno-Ugrian, mostly matri-lineal and matri-local, came into contact with the Balts which had an established patri-lineal and patri-local kin. The Balts had arrived to the territory of contemporary Baltics as nomads. Getting used to a settled way of life, they had developed some primitive forms of agriculture. They knew how to process bronze and produce bronze arms, jewellery and some tools. In this society, the early kin aristocracy started advancing. The Bearlayer of this age most probably could have been a very clever and successful deserter from Finno-Ugrian tribes to the Balts. Possibly, he might have killed someone of his own kin to whom Bear was a totem, and in this age of clash between two different cultural systems had deserted to the neighbours or enemies of his own kin.

This is why, in the beginning, at least from the perspective of Bear-worshippers to call someone a bear-slayer might be the worst thing to be said about anyone, and it could be used as a derogatory word. In this context, 'bear-slayer' might denote a person who has denied his own God or even worse – sinned against it by murdering his God. This might explain why in fairy-tale versions where the act of killing the bear is not mentioned, the hero is bearing a different name: Bear-ears or Bear-man or Bear Krish.

Bearlayer, however, is never sorry for the crime he has committed against the member of his Mother's kin because he is abundantly rewarded and admitted as a full-fledged member of the patriarchal society of the Balts. Obviously, this man had exceptional gifts. Otherwise the aristocracy would scorn to admit him and promote his status in the society through a marriage.

Having given up his backward and poor hunter-gatherer kin, Bearlayer marries Laimdota who comes from the upper aristocracy of ancient Balts. From a contemporary perspective, one would call this a marriage of convenience allowing the hero to raise from a Stone Age hunter-gatherer kin to aristocracy of a developed Bronze Age patriarchal kin. Possibly, there were numerous cases of this kind during this clash of two civilizations when enterprising renegades left their backward kins to join a more highly developed culture. Certainly, not all of them were admitted to the higher Baltic aristocracy. Instead, most of them joined lower classes of the Balts because of their rather underdeveloped social skills. But even commoners possessing no land or cattle had some more or less constant source of existence like grain and milk, so their life was more safe if compared to the hunter-gatherer life. It is quite natural that there could be a strong temptation among the younger hunter men to become economic refugees or marry into a farmer tribe. In addition, the patriarchal

structure of this tribe allowed to develop their can-do and other talents suppressed by the regulations of matri-lineal kin more freely.

Still, freely this joining the new society was not easy. There was the language barrier, differences in upbringing, way of life and priorities. The newcomers, most probably, did not know how to cultivate land but they were good at hunting and fishing. They also knew the local herbs which could be used for food during famine, and how to preserve and cook them. This knowledge for Balts who were new to these territories and did not know much about the local possibilities was of a great help. Genetic studies reveal that contemporary Latvians genetically are closer to Estonians than to Lithuanians who represent the only other surviving Baltic nation.<sup>10</sup> It is possible that by mixing with the ancient Finno-Ugrian tribes, the modern Latvians obtained prominent cheek bones, broad front teeth and slightly slanting upper eyelid.

The legend about Bearlayer appears to justify and glorify such cases of passing over from matri-lineal Finno-Ugrian to patri-lineal Balt society. As to women, the situation was very different. The women belonging to the matri-lineal society could have children from men of other tribes if they wanted to (this is how they secured generations and generations of the Holy Grail guardians), but to *marry* into the patriarchal kin of another nation was much more difficult. This is why it is quite possible that Lielvārdis was the biological father of Bearlayer and was later happy to bring up and educate his son still evading to bring the mother into his own tribe. There could be many cases of mixed marriages in this transitory stage from matri-lineal to patri-lineal society. But in such cases a lot of problems cropped up, as it is stated in a folk song: *My son took a wife/ She was small and dark like a shit... (Dēls apņēma līgaviņu/ Mazu melnu kā bambalu...)* Typologically, a similar situation is described in the Greek legend about Jason and Medea.<sup>11</sup>

Those men who passed over from their mother's bear-worshipper kin to their fathers' kins had to sacrifice a lot. They had to give up their past and the people they loved. So Bearlayer had to give up (at least officially) the keeper of matri-lineal wisdom and tradition Spīdala/Spīdola. Andrejs Pumpurs and Rainis both connect her origins with the totemic snake, the creator of the world. Rainis in his play 'Fire and Night' makes Spīdola say during her first encounter with Bearlayer: *You are coarse like a sack of chaff./ But I am a fine and supple daughter of a snake, see/ With the teeth of a snake... (Pats tu rupjš un netīrs kā maiss.../ Bet es, lūk, vijīga un smalka čūskas meita/ Ar čūskas zobiem...)*<sup>12</sup> The attempt by Andrejs Pumpurs to present Spīdala as the daughter of Aizkrauklis does not sound convincing because these two characters live in completely different dimensions. This is stressed by Rainis, too. In the first act of his play Spīdola, when talking to her father Aizkrauklis, reminds him: *I come from the tribe of snakes, forget it not... (Es esmu čūsku cilts, to neaizmirsti...!)*<sup>13</sup> which naturally means that Aizkrauklis himself is *not* from the tribe of snakes. Thus, Aizkrauklis either was her biological father but she did not bestow much importance

<sup>10</sup> Available: [www.abc.ee/EVOLUTSIOON/villems.html](http://www.abc.ee/EVOLUTSIOON/villems.html) (last viewed 02.04.2015.).

<sup>11</sup> Murry, A., *Who is Who in Mythology*, London, 1994, p. 325.

<sup>12</sup> Rainis, *Uguns un nakts, Kopoti raksti, septītais sējums*, Rīga, 1950, p. 206.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 187.

to this fact, or Aizkrauklis himself belonged to a tribe which had formally joined the patriarchal society of the Balts but in which the females were still practising the ancient cultural traditions of matri-lineal society. Possibly, Aizkrauklis himself could have come from a tribe regarding a raven as their totem (Aizkrauklis/ Behind a raven/Protected by a raven). The origin of Spīdala and her relations are shrouded in mystery. Her true relative seems to be her old aunt, mentioned in the part II of Canto II, who is drawing her into different mysterious rituals. This could have been her aunt on the maternal side who had not left behind the old practices even after having joined the patri-lineal Balts.

The protagonist of Spīdala most probably only knew her relatives of the maternal line. They were quite numerous and with a good knowledge of traditional medicine and lore. Spīdala must have also had a good practical knowledge and could have been able to evaluate the skills and talents of Bearslayer quickly. Possibly, she despised or even hated him as an apostate and a traitor, and wanted to kill him on her way to her mysterious night gathering by drowning into the river Daugava the log where he was hiding. Spīdala was not inclined or even capable of becoming a faithful wife or an obedient daughter in the understanding of a patriarchal society where the will of the father or other men of the clan plays the decisive role. If we admit the model suggested by Andrejs Pumpurs that her father is a Latvian nobleman then the question arises how a man who is not aware of his own daughter's nightly dances with devils and fights with witches, can manage his royal realm. If we admit that he comes from some more ancient matri-lineal society, from a tribe of totemic raven, then it is clear that he paid no special interest to the nightly practices of the women of his family.

Spīdala, as far as one can grasp, was not inclined to put up with those very limited and small-minded, often cruel restrictions dictated to women by the written and unwritten laws of a patriarchal society. In practice, it meant that all the major decisions were made by semi-cultured and self-content men, who were afraid that providing women with more freedom they would soon, regardless of their overwhelming physical strength but because of their spiritual inertia, get henpecked. Any clever woman used to spiritual freedom would find it difficult to put up with such decisions.

In Arthurian legends, the Lady of the Lake<sup>14</sup> on purpose makes King Arthur and several knights of the Round Table give solemn oaths to fulfil her wishes before granting the fulfilment of their wishes. She is quite aware of the fact that it is extremely difficult even for a very clever woman to control a stern and upright man who has already achieved his goal. Besides, these vows are of no help later. King Arthur breaks them. It happens not because of his cunning or evil mind but because the situation has changed and is no more under his control. He is profoundly unhappy about this but life has turned out more complicated than it could have been thought at the moment of delivering the oath. The Lady of the Lake turns out to be a loser. Spīdala, in comparison, might face similar problems: even if she decided to be a faithful wife to Bearslayer and tried to fit into the new society where she would get no support from

---

<sup>14</sup> Matthews, J., *The Arthurian Tradition*, Element Books Limited, 1994, p. 30.

her mother, sisters or other female relatives, she would turn out to be quite helpless. This new and more advanced tribe would hardly ever agree to regard her as their equal and promote her husband (who would also be a newcomer to the tribe).

Typologically similar situation is described in the Greek legend mentioned above about Jason and Medea. When Medea had helped the Argonauts to obtain the Golden Fleece and arrived as Jason's wife to her husband's country, she was admitted there quite coldly. Medea as a witch was much superior to Spīdala but nobody was going to appoint Jason as the king because of that. The only possibility for Jason to advance was the marriage of convenience with Glauce, the daughter of king Creon. The cloak sent by Medea to Glauce as a wedding present destroyed the bride of Medea's husband. Typologically again this cloak is similar to the cloak sent by Morgan le Fay to Arthur when he had entered a marriage of convenience with Guinevere granting royal realm to him and had left Morgause, the representative of matri-lineal clan. Yet in Arthurian legends the Lady of the Lake turned out to be in the right place in the right time to wreck the plan. The famous Greek hero Heracles died a similar death. His abandoned wife Deianeira had sent a cloak soaked in the poisoned blood of Centaur Nessus. Heracles could not be saved and he died in suffering. This theme, most probably, had come into Arthurian legends from the Greek sources.

The third strata in Latvian legends show Bearslayer around the time of the early feudal society, probably centuries 9–12 AD. It was the time when familial connections had a very important and probably the major role in decision making. Laimdota who was brought up in the traditions and obedience typical for a patriarchal family, had no initiative of her own. She was a lot more convenient wife for Bearslayer as a potential king than the impulsive and unpredictable Spīdala guided by her sudden desires. Being used to leaving her father's house on her own at nights and dancing with devils as a girl she would hardly turn out to be a faithful and obedient wife. The fact that King's wife often leaves her place and is to be found in other men's beds would hardly add to the popularity of the King and to his prestige in patriarchal society.

In such conditions the question about succession would become complicated. Which of his wife's children should King appoint as his successor? This question might become extremely complicated in patriarchal society where the succession is usually carried out on paternal line, but the wives of kings bring in new land territories as their dowry. Bearslayer got his kingship as the husband of Laimdota, most possibly. Neither A. Pumpurs nor Rainis call him 'King' before that. Arthur also becomes the 'King of Britain' only after marrying Guinevere, the daughter of king Leodegrance, the king of Cameliard. In her dowry, Guinevere brings along vast land properties including the legendary Camelot where the Round Table brotherhood is formed.

The territories ruled by Spīdala are indefinable: these are the Otherworld (*zemzeme* – 'under-earth'), waters and air. Bearslayer would be unable either to grasp or rule these properties. Laimdota instead brings to her husband a practical kingship and land property he can grasp. She is also quite predictable herself, which makes life with her easy and convenient. In early feudal society where treasons within one family were a usual matter, it would be quite unacceptable to make it even more

unstable by an unpredictable wife brought along by any newcomer. This woman would be regarded as the mother of king's official children, whereas nobody would know their biological father.

Spīdola and other witch-girls in Rainis' play declare: 'Today I hew as the first one, I shall not know him tomorrow' ('*Šodien cērtu pirmā, rītu nepazīšu*'),<sup>15</sup> which means that they need a playmate for one night only and not some egotistic man for the rest of their lives whom they would have to obey and serve, someone thinking that he is always right and speaking about himself in highest terms, and someone they might find it difficult to get rid of when he becomes boring. Similarly, in Arthurian legends Morgause is ready to kill King Arthur and so is Morgan le Fay regarding her husband King Urien in order not to be hampered to live the lives they choose. In Greek mythology it is the queen Klytaemnestra<sup>16</sup> who kills her husband Agamemnon. He was the biological father of her children but certainly was not her relative according to the laws of matri-lineal society. It was not her duty to be kind-hearted to a stranger who was going to mess up her life. The situation was radically different concerning her relationship to her children: she could not harm the children of her line. This is why she did not fight back when her son Orest who was brought up in the traditions of a patri-lineal society came to kill her, thus avenging the death of his father. Likewise, Spīdala did not hesitate to drown the log where Bearslayer, having arrived from nowhere, was hiding.

Spīdala right in tune with her origin offers herself to Bearslayer in the capacity of his wife but she is turned down. This is done by Bearslayer rather tactfully. He certainly is not as rude as Gilgamesh turning down Ishtar in the Sumerian epics where he calls her really bad names. Yet, his major argument was her attitude towards her ex-lovers, towards her ex-men in general. When they started boring her, Ishtar turned one of them into a bird with broken wings, the other was turned into a hard-working horse who had to drink muddy water, the third one – a shepherd who had been killing goats to provide her with fresh meat, and he was turned into a wolf persecuted by hounds, still one more man, a gardener, who had been bringing figs for her daily but had allowed to pass some critical remarks on her, was turned into a spider. Gilgamesh foresaw that he might have a similar fate and was trying to avoid it. Similarly, Bearslayer could imagine that the married life with Spīdala would not resemble a safe harbour. Bearslayer, like most egotistic men, would have wanted to be the decision-maker at home, at least formally. But Spīdala was not the one who might provide him with a home as such.

Spīdala legally had no land property at all. This is a counter-argument to the assumption that she might have been the daughter of a chieftain. She was ruling by her strength of spirit and magic spells. There was no single territory under her administration. Instead, she was ruling over a l l land on the basis of her *natural rights*. The same holds true to Mari-Morgans<sup>17</sup> or Ladies of the Lake of the Celts. One of the major functions of Spīdala before she had given up her magic spells

<sup>15</sup> Rainis, *Uguns un nakts, Kopoti raksti, septītais sējums*, Rīga, 1950, p. 194.

<sup>16</sup> Murry, A., *Who is Who in Mythology*, London, 1994, p. 189.

<sup>17</sup> Ashe, G., *Mythology of the British Isles*, London, 1993, p. 219.

(Canto V, Part 1) was to hinder Bearslayer on his way just as Morgan le Fay or Morgause were hindering King Artur and the knights of the Round Table on their way. It is a pity that the legend about Bearslayer ends abruptly and prematurely. In its classical Indo-European tradition Spīdala should have had a son by Bearslayer. This son and the father should have met on the battlefield not recognizing one another, and the son would die from his father's hand. Or he would try to organize a succession to take away the father's royal realm as it was the case with King Arthur and his son Mordred.

The legendary Latvian Bearslayer, if he came from the *yet emerging* patri-lineal kin, most probably would be profoundly convinced that women have 'long hair and short mind'. In the course of history Latvians preserved deep respect for women because the Cult of Mothers had been practiced in Latvia for a long time. Still, after establishment of the patriarchal society, some men started to feel ashamed of this respect. Instead, if Bearslayer came from the Finno-Ugrian society with still dominating matri-lineal principles, and he had some life experience in this society, *which means that he could not have been taken away from it as a baby*, he might have had, like the ancient Celtic heroes who learned the secrets of war skills and fighting from women, a high regard of female wisdom. This female wisdom and knowledge would grant some advantage in comparison with those young men who were brought up *only* in the tradition of a patriarchal kin. *This knowledge of the principles of matri-lineal kin and female wisdom accumulated by numerous generations could have been the 'bear's ears' securing the success of Bearslayer if compared to other young men brought up in the patri-lineal tradition only.*

It could also be that Bearslayer's mother, who belonged to a tribe of Bear worshippers herself, had had a romance with young Lielvārdis, and he was the biological father of Bearslayer. In this case, Lielvārdis with the regard of his privileged social status had the possibility and desire to take care of Bearslayer's education and career in the already dominant patriarchal society. This might also explain that he had no inner struggle to adopt Bearslayer as his foster son. If so, the earlier stages of Bearslayer's protagonist might have been as follows:

The first. Bearslayer's mother who, in the tradition of Mother's kin, had a right to choose the father of her children herself, with the condition that he had to be from another kin, might have made friends with the young Lielvārdis. As a result, Bearslayer might have been born. The child initially had been named differently. This friendship might have lasted for quite a while because the matri-lineal Finno-Ugrian tribes on the territory of Latvia had been living side by side with the Indo-European Balts who had arrived later. The Finno-Ugrians remained along the rivers and near the lakes good for fishing, whereas Balts occupied the lands good for pastures and clearances. It was not said whether Lielvārdis was married; it was known that he had no other children, at least officially acknowledged ones.

If Bearslayer was born in the beginning of the Common Era, his mother most probably had been a Liv woman. Most of the Liv tribes had developed patriarchal relations along with the skills of iron production. However, there still remained 'witch kins' within these tribes whose women did not marry; or if they did, their husbands died soon. In such kins daughters mostly survived and stayed with their



mothers. They were known for their medical skills and practices regarding people and domestic animals.

To bring up his son not only as his biological but also as his social heir, Lielvārdis most probably got a consent from Bearslayer's mother to take the child away from his mother's kin preparing children for a rather primitive life of hunters, fishermen and gatherers. Bearslayer's mother, who probably might have had children from other men also, most probably did not object to her son becoming a heir of a Baltic chieftain. The boy might have been about seven to ten years old when this happened. This means he had already obtained the most basic knowledge of his mother's kin culture. His further education was entrusted, most probably, to some *vaidelotis* who was speaking the Baltic language of his tribe and was an expert in its culture. These *vaideloši*, just like Celtic druids, were extraterritorial. This is why the education of the young Bearslayer could have been carried out in some other district far from his mother's kin in order to avoid their interference. The same tradition was practiced by the Celtic druids to educate their young adepts, King Arthur was brought up by Merlin in exactly the same way.

A young man belonging to the class of warriors (Old Irish – thanes) along with his theoretical knowledge had to learn social manners and military skills. This is why both future kings – Bearslayer and Arthur – happen to spend a definite stage of their boyhood at the court where they master these skills. In Bearslayer's case, this did not take place in his father's court as Lielvārdis might have wished to keep the existence of his son secret, being concerned about the life and safety of his heir. This training could have taken place in the castle of Lielvārdis's vassal. Only after he had acquired the necessary military skills, the code of behaviour of his class and its way of life, he was invited to his father's place in Lielvārde. Then the adult Bearslayer, respected and acknowledged by other chieftains of the Balts, could learn the skills of administration of his lands from his aging father. But the news of his return to the native places could have reached his mother's kin as well. This kin would still regard Bearslayer as a member of *their* kin. Furthermore, they would regard that now it is his *duty* to take care of the members of his kin as they had cared about him in his childhood. A young man like him speaking several languages, good at military crafts, a capable ruler being respected in his age group and by the elders of Baltic aristocracy would have been a valuable asset to any kin. This is what might have caused some conflict between Lielvārdis and some representatives of the mother's kin.

The members of the mother's kin might have hoped that by killing Lielvārdis, the only relative of Bearslayer apart from themselves, they would promote his return to his mother's relatives. However, this conflict was solved by Bearslayer himself when taking the side of his father's kin.

In this situation it would have been cleverer not to exhort, because Bearslayer himself after some time would have felt the urge to meet his maternal relatives, but people in the initial stages of civilisation are less hypocritical and have less patience. The conflict took place, and it was tragic. The fact that *next morning* after 'tearing the bear' Bearslayer is being sent away by Lielvārdis to Burtņieki under the pretext of educational purposes speaks about a great precaution on the father's side. He was

taking the necessary steps to avoid Bearslayer meeting any other relatives of his mother's kin.

In the early feudal times/Middle Ages, the safest roads were made along the rivers. However, Bearslayer who was bound for Burtņieki did not take the shortest and most direct route that would bring him from Lielvārde to Sigulda and Līgatne, then along the river Gauja to contemporary Valmiera, wherefrom a strong man would cover distance to Burtņieki in one day on foot. Instead, Bearslayer goes to Burtņieki making a huge curve travelling along the rivers Daugava, Aiviekste and Pededze, so that afterwards near the contemporary Alūksne along the rivers Vaidava and Melnupe to get to Gauja and arrive to the Burtņieki lake from the other side. The idea behind this choice was that by taking the shortest route Bearslayer would travel through the territories of Bear-worshipping Livs, which would make his travel extremely unsafe, as the news about him having slain a bear, or a member of his own kin, would have spread among Livs. This would have made Bearslayer most unwelcome in these territories. By choosing another route he would be travelling mostly through the blands inhabited by Lettgaliāns (as was his father Lielvārdis) and Selonians. There were Estonians living by the rivers Vaidava and Melnupe, but they were already used to contacts with Lettgaliāns. It was while travelling along this route that Bearslayer met Spīdala in Aizkraukle and Koknesis ('the carrier of wood/logs') in Koknese.

Spīdala – the daughter of Aizkrauklis, as she is depicted in the epic by Andrejs Pumpurs, is a 'donation' to Romantic tradition. The yard of a chieftain's castle in ancient Latvia was not so big that witches' logs could lie around there unnoticed. She as a chieftain's daughter also would have a better attendance. The night guards being in their posts on the walls of the fortress would not let all those evil spirits play around... Spīdala most probably could belong to a Liv tribe living on the bank of the river Daugava. She could have belonged to some local 'witch kin'. Possibly, when travelling through this part of Latvia, Bearslayer happened to spend some time in their home. The hostesses would take him for a travelling Baltic warrior as his manners and armour would suggest. In the beginning he might conceal that he speaks the language of their hostesses, as well. Most probably this could have been the Liv language which is quite difficult for Indo-Europeans. Among Baltic aristocracy this language had a somewhat low prestige as a means of communication used by lower classes – hunters, fishermen and gatherers. If they knew this language, then, most probably, on a basic level. That is why Spīdala and other women of her kin could have felt quite free to discuss their guest in his presence and to model the possible development of relationship with him. Spīdala could have also discussed with her sisters some aspects of her personal life which she would have kept secret from any man, especially from Bearslayer, whom she liked. She could even discuss her feelings about him, being convinced that he does not understand anything. It would not have crossed her mind that this young man who, judging by his behaviour and dress, is the son of a Lettgaliān chieftain, speaks her language since childhood and is well versed in all its nuances and subtexts. One can hardly imagine the rage she fell in when Bearslayer on his departure let her know that he had understood all she said and probably had added some rebuke on her duplicity. Her liking could have immediately turned into hatred.



In the play 'Fire and Night' by Rainis Spīdola is portrayed in her attitude towards Bearslayer not as a primitive society mistress but rather as a mother or sister belonging to a primitive society. On the other hand, she may be interpreted as a wife *or* mistress of a quite sophisticated society. The love triangle constructed by Rainis including Bearslayer – Spīdola – Laimdota, and resembling another love triangle King Arthur – Morgan le Fay – Guinevere comes, most probably, not from the Early Medieval tradition but at least from the *Metaphysics of Love* and court poetics of High Middle Ages. But most possibly it stems from the Renaissance when a wise woman was seen as a value *per se* again, and was respected not only because of her body. As interpreted by Rainis, Spīdola was trying to foster the spiritual development of Bearslayer and promote him as a politician. A woman coming from the tradition of matriarchy would be profoundly indifferent to the career of her partner and to his spiritual advancement. In the Early Medieval society she would be completely unable to influence the development of his mind as she would simply have no access to him; the only woman he would take any spiritual guidance from would be his mother.

Bearslayer is the hero of the transition period. He is a hero who has to fight for his position in life. He had to prove his exceptional skills before becoming the ruler. The classical feudal tradition is based on the fact of birth not taking into account individual's merits or abilities. King Arthur's particularity is singled out by his capability to take the sword out of the stone. This was based on the fact of his birth and he himself had no merit of his own in this. The same way Bearslayer had obtained his strength hidden in his ears. He had inherited this from his mother. This is why one might sooner regard his opponents as heroes because these were people who knew that Bearslayer is much stronger, and they would die. Similarly, King Arthur was made stronger than other knights by the sword and scabbard donated to him by the Lady of the Lake.

Bearslayer, as opposed to King Arthur, was not surrounded by the Round Table knights. Koknesis or Log Carrier was his only ally. In folk tales one more man, Mountain Shifter, is mentioned. However, he is not referred to by A. Pumpurs or Rainis. Both these helpers represent crude primitive force in folk tales. There is no brotherhood or solidarity among them. This is the reason why, when the Black Knight comes to his court, Bearslayer has to take the challenge himself. From the perspective of stately affairs it is short sighted and dangerous. King Arthur in similar situations when challenged by the Red Knight or by the Green Knight was replaced by the members of the Round Table brotherhood. Obviously, there existed a tradition or an unwritten law for a king *not to fight in his own home*, not to risk his life. There the order had to be secured by state administration means.

Koknesis is depicted as the vassal to Bearslayer in some other episode in connection with the abduction of Laimdota. In Canto III, parts 3 and 4 by Andrejs Pumpurs, Laimdota, the wedded bride of Bearslayer, disappeared from the castle of Burtnieki. Koknesis had disappeared on the same night – almost resembling the story of Guinevere and Lancelot. The difference is that Koknesis is not the abductor. The very theme of abduction could have come into both stories as an echo from the rapes widely practiced in the formative stages of patri-lineal society (remember the

rape of the Sabines in the ancient Rome or an attempted rape of Sita in Indian epic ‘Ramayana’).<sup>18</sup> This is why in English abduction and rape often mean the same.

However, in the case of Laimdota and Koknesis we can find the rules of High Medieval court culture at work. These rules implied vassal’s service not only to his feudal lord but also to the lord’s wife, especially in absence of the lord. This what Koknesis does: he follows Laimdota faithfully to wherever she is being taken and renders his service and protection to her. It is only due to the activities of Kangars that some jealousy is being stirred in Bearslayer’s heart.

Kangars could have been a Liv chieftain according to Rainis. His name in the Liv language means ‘a mound’. He is said to have lived in the Kangari Mountains. It is possible that the hatred of Kangars against Bearslayer was of a deep *ethical* concern and was rooted in latter’s behaviour against his mother’s kin. This hatred had a social basis, as well. For Andrejs Pumpurs, Kangars is a wizard, a shaman. In the conditions when the Liv tribes had transited from matri-lineal to patri-lineal society, the major functions of healing and charming were also taken over by men. It is quite possible that in a professional competition we find the hidden reasons of the conflict between Spīdala and Kangars. Along with the growing influence of secular political leaders in the society, the influence of shamans and their knowledge useful for isolated and closed society lost their value. The information collected by the previous generations and kept in the castle of Burtņieki, which had become available to Bearslayer, had made Kangar’s knowledge and skills obsolete. Here comes additional reason for Kangar’s hatred. Actually, in the course of time shamans and traditional magicians found themselves deprived of their earlier privileged position in the society and being reduced to the status of common people. This is why they understood the common people better than their rulers. If shamans wanted to preserve their influence and privileges in the society, they had to ally with the enemies of their enemies. In legends about Bearslayer they were invaders from far away, the Crusaders. These new invaders had brought their own ‘shamans’ along, the priests. This is why they made use of Kangars but did not raise him to power.

If, in Bearslayer’s case, his treason of his own Bear’s kin had been a success because he *was needed* by the opposite side, by his father’s kin due to his exceptional abilities, then afterwards he got a chance to develop them more profoundly. Having denied his earlier kin he became the positive hero and protector of his new kin. Bearslayer, in his turn, was negative about those who were trying to establish a still newer order, – the attempts of German feudal powers to colonize and subjugate Latvia.

Kangars’s readiness to give over Latvia and its people to *foreign* invaders did not promote his career but brought about his degradation because his *best* qualities like wisdom, experience and knowledge of tradition *was not needed* by the invaders. His abilities could not turn him into the positive hero, the preserver and protector of Latvia subjugated by the German crusaders. The invaders were not interested to preserve and develop the knowledge Kangars had with regard to the conquered nation. In fact, the situation was entirely opposite: they were motivated to destroy this

---

<sup>18</sup> Wilkins, W. J., *Hindu Mythology*, New Delhi, 2012, p. 178.

knowledge as soon as possible along with all the memories of political and spiritual independence (likewise, in Gaul Julius Caesar ordered that druids and their sacred forests be exterminated in the first place, because these were inspiring Gauls to fight for their freedom). This is a profoundly tragic situation with respect to Kangars's social role as it is leading nowhere. As a shaman, Kangars had been highly respected by his countrymen. Rainis shows in his play that the spit of the dying Kangars has been licked up by a Liv chieftain thus taking over all the knowledge and skills, and preserving this heritage for the future.

The ways of history turning some into heroes and some – into despised anti-heroes are tricky. One can still admire the talent of Andrejs Pumpurs and Rainis who could resurrect Bearslayer, the greatest Latvian hero, out of quite sketchy and incompletely preserved folk tales and legends. They have managed to do it so convincingly that even today we often speak about the past and future of Latvia in the terms and categories created by them.

## Kopsavilkums

*Lāčplēša tēls – viens no latviskās identitātes simboliem mūsdienās – ir sinkrēts tēls. Izmantojot salīdzinošās mitoloģijas metodes un izsekojot matrilineārās paradigmas maiņai ar patrilineāro principu, atklājas zināmas līdzības gan ar Rietumu kultūras tradīciju, gan Austrumu (Indijas, Mezopotāmijas, Izraēlas) kultūru episkajiem varoņiem.*

**Atslēgvārdi:** *mīts, varonis, eps, matrilinearitāte, patrilinearitāte, salīdzinošā mitoloģija.*

## The Will toward the Sun: A Comparative Study of Women Writers in Latvia and Japan

### *Saules alkas: salīdzinošs pētījums par rakstniecēm sievietēm Latvijā un Japānā*

Chiaki Sekiguchi Bems

E-mail: [csbems@gmail.com](mailto:csbems@gmail.com)

**Abstract:** This article compares two women writers of the early twentieth century in Latvia and Japan: Aspazija and Hiratsuka Raichō. It examines Aspazija's play, *Ragana* (The Witch) and Raichō's *Seitō* manifesto, "In the Beginning, Woman was the Sun" with a focus on the use of sun imagery. It argues that the invocation of the sun in these works embodies the woman's relentless search for self and a challenge to conventional society. The article also discusses Yosano Akiko's poem "Rambling Thoughts" ("Mountain Moving Day") that shows an alternative to the sun imagery to pursue womanhood and female creativity.

**Keywords:** Aspazija, *Ragana*, Hiratsuka Raichō, *Seitō*, Yosano Akiko, Feminists, Latvia, Japan.

In her Introduction to the translated volume of plays *Ragana, The Silver Veil* (2003), Astrida B. Stahnke writes: "Aspazija should not be limited only to the Latvian nation and its people. [...] Aspazija's life and works will enrich any study of modern feminism and women writers of the world" (20). Elsewhere, in her 1992 article "What Happened to Aspazija? In Search of Feminism in Latvia," Agate Nesaule has written: "she [Aspazija] is not forgotten and her spirit does live in Latvia. I found her through feminism and women's studies, which has the potential for linking women across cultures" (11). It is in this vein – that is, Aspazija's feminist potential for trans-cultural meditation – that I attempt to compare women writers in Latvia and Japan. This article examines a play by Aspazija, *Ragana*, in English translation, and considers feminist themes that resonate in the Japanese female writings of the early twentieth century. In particular, I focus on the writings by Hiratsuka Raichō and Yosano Akiko<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> When referring to Japanese names in the text, I use them in the Japanese fashion, family name preceding the given name. Raichō is a pseudonym of Hiratsuka Haru (1886–1971). For aesthetic purposes, she chose to write the pseudonym, meaning thunderbird or snow grouse, with hiragana *ra-i-te-u* in the old transcription rather than *ra-i-chi-yo-u* or with the kanji. This article uses Raichō to refer to Hiratsuka Raichō and Akiko to Yosano Akiko.

published in the literary journal *Seitō* (Bluestockings, 1911–1916),<sup>2</sup> Japan's first female-run magazine, which significantly contributed to the development of Japanese feminism. Exploring these Latvian and Japanese writers side by side undoubtedly shows considerable differences arising from disparate historical and social contexts. At the same time, however, it also points to a comparable search for the female self, guided by powerful metaphors acquired from nature, the most prominent of which is the invocation of the sun. Employed by Aspazija and Raichō in their struggle for self, the sun as a metaphor invites us to an imaginary dialogue of this unlikely pair. There is a regrettable paucity of English-language sources for the study of the great Latvian writer Aspazija. Some of her poetry and plays have been translated and anthologized, while, to my knowledge, few articles have been written.<sup>3</sup> It is by no means sufficient to understand her literary contributions, and I am aware of the risks and limitations of depending solely on the sources available in English. This article may contain errors but I hope to convey a certain interpretation that overlaps with the themes of the aforementioned Japanese women writers.

A cursory look at Aspazija and Raichō brings up a few connections. Aspazija (pseudonym for Elza Rozenberga, 1865–1943) and Raichō (pseudonym for Hiratsuka Haru, 1886–1971) were both well-educated young women from well-to-do families when they made literary debuts with success and somewhat scandalous reputation.<sup>4</sup> They both engaged themselves with women's issues and other social issues. Critics have recognized a close proximity between Aspazija and the strong female protagonists in her dramas, and Aspazija herself seems to have endorsed this conflation (Meškova, 287). On the other hand, Raichō, who contributed numerous essays – some poetic, many earnest in nature – and translations to *Seitō*, wrote also about her own views and experiences as a woman. Their work should never

<sup>2</sup> The name *Seitō* (Bluestockings) refers to the pejorative term “Bluestockings”, which was applied to a group of eighteenth-century English women who gathered at a salon to discuss literature. The name was suggested by Ikuta Chōkō who urged Raichō to start a monthly literary journal for women.

<sup>3</sup> Eight of Aspazija's poems are translated by W.K. Matthews in *A Century of Latvian Poetry* (London: John Calder, 1957).

<sup>4</sup> Aspazija's scandalous reputation is reported by Sandra Meškova, as follows: “Her public life was touched by her slightly scandalous reputation, related to her early marriage and its enigmatic breakdown: she appeared on the literary scene as the undivorced wife of a runaway husband” (286). Meškova further states that Aspazija's life circumstances “provoked the erotization of her image in the public consciousness” (287). Similarly, by the time Raichō founded the Bluestockings and published the inaugural issue of their journal *Seitō* in 1911, in the public mind her name had been associated with notoriety. A few years before the journal's appearance, in the snowy mountains not far from Tokyo, she had attempted a suicide with a married man and author Morita Sōhei (1881–1949), who was under the tutelage of the novelist Natsume Sōseki (1867–1916). The incident was reported in the newspapers and came to be known as the Shiobara Incident. A newspaper serialized Morita's fictionalized account of the incident and their relationship in 1909, and Morita's subsequent novel treating the same subject, *Baien* (Black Smoke), became a best-seller.

be reduced to autobiography, but it illuminates their lives as well as their literary concerns.

In her essay, "Two Mothers of Latvian Literature: Aspazija and Anna Brigadere," Sandra Meškova argues that Latvian literary history has canonized both writers by polarizing the two: Aspazija as a "subversive woman" and Brigadere as a "traditional matriarch." She writes: "The opposition set up between these two writers treat Aspazija as a woman of protest and Anna Brigadere as the 'white' ethical Latvian woman, white being the traditional symbol of virtue and goodness in Latvian folklore" (278). Meškova demystifies the putative rivalry and says that it is an "artificially constructed competition" (279). Each writer deserves a separate and more nuanced appreciation. She points out the difference between the advocacy of women and the advocacy of the feminine: "The vivid presence of women in Latvian cultural tradition might seem to be a glorification of woman, but in fact is glorification of the feminine, as appropriated by the patriarchal discourse" (276). This glorified femininity refers to such qualities as those espoused in Brigadere's work: harmony, nature, and self-sacrifice. "Taming a woman into the sublime feminine becomes an intrinsic part of the creation of the patriarchal world" (282). In Latvia, Meškova informs us, Brigadere's "self-sacrificial feminine figures" embody "the traditional idealized Latvian woman, for which Anna Brigadere was so much praised" (281). Her centrality as the National writer has never been questioned to this day, including the Soviet and post-Soviet times. On the other hand, Aspazija, "a woman of protest," too, Meškova suggests, eventually found her own life culturally inscribed in Latvian history. She accepted the feminine code of self-sacrifice for Rainis's literary creation for the nation. Rainis was not just her husband but also the symbolic father of the young Latvia; in the nation's eyes the couple was seen as symbolic parents and Rainis' creation, which Aspazija constantly encouraged and helped, the symbolic child. Her early great success as a lyrical poet and playwright of symbolic dramas was eclipsed by the symbolic role of maternal sacrifice she assumed for Rainis, despite the fact that she enjoyed a second productive period after her return to Latvia, publishing eighteen volumes of poetry, plays, autobiography, and fiction.<sup>5</sup>

The questionable contrast between Brigadere and Aspazija is reinforced by natural metaphors applied to these writers. According to Meškova, Aspazija's 1932 poem contains these metaphors, comparing Brigadere to a rising sun and herself to the moon. This may have served to emphasize Brigadere's "progress, in opposition to Aspazija's decline and deterioration" and helped to shape the Latvian literary canon accordingly (Meškova, 278). However, rather than accepting the polarized attributes at face value even though they were proffered by Aspazija herself, I propose that we pay attention to the importance of early imagery of the sun in her play to draw a more complex understanding of Aspazija as a woman writer of feminist and national thoughts. If Aspazija is remembered as subversive, in what sense exactly is she subversive? Examining *Ragana* and its female protagonist will help to explore this question.

---

<sup>5</sup> Agate Nesaule talks about Aspazija's self-sacrifice "for the good of Latvia by giving her energies to Rainis rather than to her own writing" and her subsequent depression, suffering from literary neglect and political ostracism, as well as the recovery of her creativity (9-10).

### *Aspazija, Ragana (The Witch): A Tragedy in Four Acts*

“Aspazija’s unique addition to world literature and drama are her larger-than-life female protagonists,” writes Stahnke (11). *Ragana*, premiered in April 1895, also features a striking female protagonist, Liesma. Liesma is a witch born in a dark cave inhabited by her old witch mother and her older sisters. Whereas her mother and sisters are depicted evil, bringing harm to humanity, Liesma alone stands out as something indefinable. Unlike her sisters, she disobeys her mother’s order to bring misery to human world and drifts away picking wild flowers and searching for a fern’s magic blossom (41). As her search for the magical fern, which is believed to realize one’s wishes, implies, Liesma is curious about the world outside the darkness of witches’ cave and yearns for light and happiness. Witches are a perfect medium into which to project Aspazija’s female aspirations and struggles. Possessing otherworldly powers, they are not as rigid and limited as common humans; yet they are not completely a product of imagination either. In the Baltic territory, there was a strong belief in witches who were thought to work for the devil. During the late Middle Ages and early Renaissance women blamed as “witches” were burned in Old Riga, and superstition and false accusations continued even after the end of 18<sup>th</sup> century (Stahnke, 20-21). In Aspazija’s time, the superstition still lingered. Thus, when she visited a primeval setting with a legend of witches in Nītaure, Vidzeme during the summer of 1894, the excursion made a strong impression on her. In a letter to Rainis she wrote: “The pressure of the times, full of new, progressive ideas, was so strong that it affected me too with its electrical charges ... How else could I have created Liesma, who from a dark cave reaches for the sun?” (cited in Stahnke, 22). As Stahnke convincingly argues, Liesma distinguishes herself from other representations of witches in Western literature. For Shakespeare, Wagner, the Brothers Grimm, and later Rainis, witches are “tangential characters and complete in their evil nature” (21). In Aspazija, witches gain centrality and their nature is not predetermined as evil. Stahnke continues: “Aspazija, on the other hand, exposes the *process* by which an ideal and innocent otherworldly being *becomes* human and turns evil because she is treated carelessly and callously misunderstood” (21). It is this malleable nature of Liesma coupled with naïve innocence and boldness that captivates the reader’s attention, as it goes through changes over the course of the play. It is not just Liesma’s adventure but it comes to symbolize every woman’s soul search. The play is structured in four acts which follow a woman’s life from youth to maturity.

In the beginning of the play, Liesma’s mixed origin is described to indicate her subsequent self-search.

GILTINA (an old witch and Liesma’s mother):

You were born between light and darkness,

So only half of you belongs to our breed.

On you fell morning’s early light

And some stray sunray touched your head

And made your hair turn golden.

Forever searching,

Forever without joy and peace, you now must wander on.



For endless light you will be reaching,  
But endless night you will be finding! (42-43)

Indeterminacy of her nature – “born between light and darkness” – and accidental “touch” by “some stray sunray” stress her mythical origin. Rhetorical repetition in verse form in the last four lines rings like an ominous oracle about her search while giving a mythical or epic dimension to the play. Simultaneously, however, most of the speech in the play is conveyed in informal vernacular (at least in translation), so that all the characters appear to be real-size humans rather than lofty beings. Still, both fantastic and realistic elements exist with Liesma’s witch status and other characters’ realistic, feudalistic realities and humanly desires, making the play an imaginative response to a reality. Liesma’s connections to the sun and detachment from witches are also stressed later by Princess Līgita’s observation of her: “Some ray of light that shines in your eyes tells me / That you do not belong to the spirits of this darkness” (46). Flickering ray in her eyes and golden hair are constant reminders of her ambiguous, undefined nature.

After begging her witch mother for the sun in vain, almost like a begging child in every family’s casual conversation, Liesma sneaks out of the cave to encounter a sunset for the first time: “What wondrous light can this be? / It fills my eyes. I cannot look at it. [...] / It has no limit, no beginning and no ending. / It has no borders.” She is overwhelmed and senses her rebirth and awaking: “All seems to me so new and clear, / And I myself feel as clear as water, / And all sensations that have been sleeping deep inside me / Shine like pearls at the bottom of the sea” (49). She cries out her joy: “It is the sun! The sun!” Immediately and instinctively, she expresses her desire to identify with it:

LIESMA:

I want to be with you, queen of the flames!  
How is it possible to reach you, hold you, pull you down  
And then sink and dissolve inside your golden waves?  
That power and glory that from you streams  
Like blazing fire within me gleams! (50)

The name Liesma means flame in Latvian, and she is aware of it when introducing herself to Almars, the prince and chieftain she has saved in a war (53). Being a symbolic flame herself, Liesma longs for further identification with the flame of a bigger scale, the sun, “queen of the flames.” It is not so much narcissism as a healthy interest in one’s life as when a youth meets a kindred but greater spirit in a new world. Her passionate response, though, foreshadows the intensity and tenacity of her search for the sun.

The play progresses as if taking the natural course of a woman’s life. Leaving the dark cave of her mother, which is a symbolic uterus, Liesma steps into “this light’s kingdom” where “everything is beautiful, bright, and new” (53). She wonders what possibilities await her.

LIESMA:

Will I find room in this New World for all  
That breaks out from within me?



Can my will, my ability, and power break through the air  
 And split the mountains, break down the cliff?  
 How can I with my power and my passion  
 Embrace the whole world's big bright realm? (53)

This could be read as a youthful pondering over future possibilities, or in gendered reading an expressed feminist struggle to utilize women's potentials in the male-dominant world. A seemingly proud pondering indeed derives from a strong belief in one's potentials – “my will, my ability, and power” and “my passion” – which take almost a violent form of triumphing over natural terrains. Conquering the “air,” “mountains,” and “cliff,” her ambitions will triumph the New World. As if it were hard to contain her own versatile potential within herself, she seeks a space into which to release it without restriction.

Contrary to her proclivity for freedom, the men she meets in this world try to possess and confine her. Almars, the chieftain she saved from death, is spellbound by her beauty and wants to marry her, neglecting his childhood love and friend Ligita, a princess. He idolizes and romanticizes Liesma – “She is her own shining jewel” (70), “No earthly power must touch her” (72) – while sounding condescending and self-interested: “Tell me, dear child, what is your name? [...] From now on you must not be a destructive flame / That smolders within itself, / But a noble brilliance that gives light. / Tell me, will you give light to my life?” (53) Almars gives a glimpse to a well-intended but self-interested, male-dominant world. But he himself also suffers from oppression in the political system of monarchy. Thus, several layers of power structures exist in the play – political, gender, and social – restricting freedom in each sphere. The reader will see how Liesma, alien to these systems of civilization, will negotiate her self-search and freedom in these complex environments. The King, who represents a despot with an absolute power, is also dazzled by Liesma's beauty and makes an overt sexual advance by threatening her with his multi-layered power: “Nothing is too high for my reach, / Nor too far for my grasp. / Right now I have only to stretch out my arm / To pluck you, you golden fruit, / You lovely regal flower!” (65) Liesma's rejection only enflames the King's desire: “The more your thorns prick, the more you tempt me” (66). The conventional metaphor of woman as a flower to be picked works effectively to convey his aggression and the gender dynamic of male-dominance. The King's masochistic infatuation, imbedded misogyny, and decadent behaviors at the court lead to a rather pathetic, tragicomic portrayal of the ruler, possibly signaling Aspazija's ironic view of the rulers. Foreign to worldly values and desires, Liesma repels predatory forces: “Don't! Leave me alone. / I am free. I am as free as the storm / That blows over mountains. / No one must even dare to tie me down” (66).

However, Liesma does change and does not stay apart from the rest of the characters as she becomes involved with them. Her ambiguous nature deriving from the double breed of darkness and light, and of witch and something undefined but related to the sun, is to be tested through her involvement with human characters. Further, it is to be given meanings according to her deeds, as everyone's nature is in this world. New to this world and with a mysterious origin, she does not fully

understand human values and motives at first. While she instinctively longs for the sun, she does not understand Princess Ligita's love for Almars because of her witch origin and lack of experience. Seeing Ligita being relieved to know about Almars's safety, Liesma simply asks: "Why are you so happy?" (47) To Liesma who says to her mother, "My heart is sick and pines like that princess' heart," her mother replies: "We witches have no hearts. / Instead, in each chest hides only a smoldering coal" (48). To the King who speaks of his love to Liesma, she demands its tangible proof.

LIESMA:  
 Love. Love?  
 Why does everyone promise me love?  
 Sweet is the promise but much too small—  
 Like a jewel hidden in a pocket.  
 Or – like a tiny stream that ripples underground,  
 While I – I want the whole wide sea! I want heaps of jewels!  
 I want even more. Much more. I want – to live! (66)

The driving forces behind Liesma are boundlessness and infinity, and this explains her unabashed request for more. Apart from this logic, she does not understand "love" or anything. In addition, heart was denied for her at her half-witch origin. At the King's urge, "Confess it! Do you love him [Almars]?" Liesma says, "How can I confess to what I do not know. / He was so good to me and I – I therefore must love him" (71). Curiously enough, this reluctant conclusion does not convince her to choose Almars over the King who entices her with the infinite brilliance of his court.

Liesma may be understood as an allegory of every woman who is born with a mixture of the danger of evil (witch and darkness) and the potential of good (the sun and light). She reaches out for the sun but how to grasp the sun is not revealed to her. She gropes her way through unguided, or, if anything, guided occasionally by her half-kin witches toward evil, and makes mistakes. The end of Act Two shows how she errs in judgment. Pressured by the two suitors, Almars and the King, Liesma chooses the King, tempted by the "brilliance, beauty, and light" of his kingdom as well as his promise of enthroning her as a queen. For she does not know there are different types of light. Thus, when first brought into the King's grandiose palace after experiencing a kind of sensuous mythical union with a sunlight on the way to the palace, something she had dreamed since her first encounter with the sun, she embraced the light that civilization created with no scepticism:

LIESMA:  
 Ah, out  
 When the wind softly stroked my cheeks  
 And sunbeams sparkled down on me  
 Like bits of rubies in a shower of rain,  
 Then my soul like a newly tuned harp made sweet music,  
 And all I saw and heard overflowed my whole being  
 As if I were a golden cup that could hold its liquid.  
 Oh, everything is so delightful!

Such loveliness and brightness  
*(walks around touching things)*  
 That I want to touch and look at everything.  
 Ah! – This is real gold. (63-64)

Note that Liesma discusses her ecstatic outside sun exposure and the glittering splendor of the King's court at the same level: the preceding seven lines in the past tense and the following four lines in the present tense. Liesma, lacking critical judgment, does not distinguish the light of civilization from the sunlight. On the other hand, Almars's romantic love, without material brilliance, does not compare well with the King's opulence. Expelled from the court by the angry King, Almars is forced to live an unprivileged life, possibly in prison. Although she hesitates to decide, out of the pressures from the two suitors and murmuring wicked witches, she decides to trust the light she sees in front of her: "What was the use for me to strive for freedom, / If now, so soon, I should go back to prison? / I see before me a starry light / And I must trust this vision bright" (75). It is suggestive enough that the "bright" "vision" she sees here is not a sunlight but "a starry light" illuminating darkness and night.

The second half of the play portrays the post-Edenic, lapsarian world for Liesma, resulting from this irreparable mistake. In Act Three we observe a whole array of budding emotions in her from love, jealousy, regret, fallacy, conscience, lust, desire, vanity and fame, power, to evil. Previously undetermined Liesma's character is now tested and appears to shift toward evil, culminating with her crowning as the queen of darkness. Searching for more light and happiness, Liesma inadvertently finds herself engaged in a series of terrible acts. She plots to poison the repulsive king, agrees to burn the woods of her mother, albeit a witch mother, and drives Almars and Ligita to imprisonment and Visvalds, their loyal friend, to death. One may wonder what drives these actions which end up alienating her from others. She does show some hesitation and signs of conscience, as when she begins to ask the King to release his sister Ligita from her ties (LIESMA *(comes forth anxiously)*: "Let her be, let go ... The princess is not ... 90) and when she thinks of Almars (LIESMA *(aside)*: "He suffers because of me. I did not want that" 81). However, these softly spoken unfinished utterances do not receive enough time and thought by herself and others, and she chooses to behave rather impulsively as if possessed of something uncontrollable. Act Three discusses the question of her nature and people's attempts to define it. For most people she represents abominable evil but for the enchanted King, she is a quintessential *femme fatale*:

KING *(passionately)*:  
 How beautiful you are!  
 This fiery reflection pours over you like blood.  
 You, enchanting woman, it does not matter  
 Whether you have climbed down from heaven  
 Or whether you are the queen of the darkest hell –  
 You are all in one – angel, woman, goddess, demon –  
 And now you are my slave. Mine, only mine!

Now let's enjoy our wedding night in peace!  
 (*Tries to embrace her.*) (82)

Multiple natures “all in one – angel, woman, goddess, demon” bespeak Liesma's undefinability and the *femme fatale's* attraction. The King calls Liesma his “slave,” but in fact he is a slave in mind serving her. His enslavement to an alluring yet dangerous woman recalls male writers' fascination with the theme of the *femme fatale* in European and American literature of this period.

Female nature, particularly, that of fallen women or the *femme fatale*, was investigated with great enthusiasm in Western literature from the late nineteenth century to the early twentieth century. In the works of Symbolists, such female types as Eve, Sphinx, and Salome were frequently explored, and in this context the 1895 play *Ragana* may be linked to this literary tendency.<sup>6</sup> Especially, it shows structural links to Wilde's *Salome*. The King's pleading Liesma to marry him by promising rewards – “Beautiful child, I lay my kingdom at your feet” (74) and “I will share my throne with you” (75) – recalls the similarly motivated tetrarch, Herod. He beseeches Salome to dance for a reward: “Yes, dance for me, Salome, and whatsoever thou shalt ask of me I will give it thee, even unto the half of my kingdom” (Wilde, 320). Almars, Ligita, and Visvalds are akin to Iokanaan, the prophet, in representing the object of the female protagonist's love and the essence of moral conscience. The witch mother Giltina can be paired with Herodias, wife of Herod and mother of Salome, for their evil intentions. Liesma, who urges the King to execute Almars who has rejected and denounced her as solipsistic, resembles Salome who demands the head of Iokanaan, to whom she exhibits a morbid desire but who has denounced her and her mother as immoral. However, many differences exist between the two plays as well. Whereas Wilde ends the play with the sudden execution of Salome ordered by the King: “Kill that woman!” (329), Aspazija, as Stahnke informs us, never having written the last act, leaving several versions of the end, leaves Liesma suffering from her decision of Almars's execution (22, 106). Although both female characters show an intense desire to get what they want, Liesma is not so much a female type of Salome as a woman with psychological depth. She struggles to contain her too powerful a drive for life, a sharp contrast to Salome's association with death and the moon.

Her crowning as a queen placed at the end of Act Three marks a defining moment of her error. But it also shows how she negotiates with her inner doubts and decides to move on for her goal. That the Queen's purple mantle “burns” her does not disturb her: “How it burns me! – But ... / (*very excited.*) / I am the Queen! / I've reached the crown!” (90-91). Prompted by the King to go up the steps to the throne, she says:

<sup>6</sup> I am not arguing for direct influences but for contemporary literary interests. To name but a few, Oscar Wilde, for example, published his poem “Sphinx” in 1894 and his play *Salome* (original French version in 1893, English version in 1894, premiered in 1896). The Salome theme was also explored in Gustave Flaubert's *Hérodias* (1871) and Joris-Karl Huysmans's *A Rebours* (1884).

LIESMA:

Up these steps? Higher and higher!

*(Stumbles over VISVALDS' body)*

This corpse ... Ha! ... All right!

Even if it must be over a dead body!

Through ruins, rubble, and blood

While curses and cries around me howl

My shining goal calls me aloud.

While worms crawl down in earth's black dust

For higher clouds I now lust.

*(Rushes up the steps.)*

There, before me, shines and beckons my bright crown!

I take it down! (91)

Even when she sees the crown letting out “such a ghastly glow” and her touch incites “flames,” Liesma is resolved to take it and fight its “powers of darkness”: “Come here, then, powers of darkness, I challenge you to war” (92). Finally, by saying “And even though all hell should lend it fire, / I’d pull it down to get what I desire!” Liesma crowns herself as “[...] *flames engulf her as if she were burning*)” (92). The last image ironically calls to mind a burning of a “sinful” witch. After overcoming her doubts, she takes the crown of darkness and accepts its challenge. By doing so, she takes on real dark and evil flames that transform her nature and lead to the destructions toward the end of the play. With subtle differences in the choice of words and attentions to bodily sensations, Aspazija emphatically discloses to the reader the meanings of Liesma’s choices. Thus, when Liesma experiences heavenly ecstasy in the exposure to a sun light, her physical response is spontaneous and pleasant, her body becoming a vessel (“a golden cup”) holding an overflowing liquid that affirms her selfhood. By contrast, the flame of darkness is hard to take in. The queen’s purple mantle “burns” her, and the crown’s flames “engulf” her, robbing her of any free movement. The sensory difference between the inner pouring fluid and the external pressure is large enough to anticipate a disaster that follows.

Act Four, the last one in the play, begins with her soliloquy in moonlight which sings about her despondency over the loss of love (Almars) and happiness. In lyrical verse she sings of her innermost soul: “*Lost in dust, / For my lust / Souls are quaking, / White leaves shaking*” (93). She realizes that she has overstepped her path leaving her sought-after happiness behind her. But what *is* happiness for her? Is it true light? Is it the sun? Is it glory? Or is it Almars’s love? Her train of thought is revealed here:

LIESMA:

Is this the happiness I reached for? Happiness ...

Is it not more like power, fame, and glitter?

Why can it not put out that hot thirst within my breast?

It only grows. Oh, happiness, pray tell,

Where are you? Do not allow me to despair!

Are you hiding still higher up in clouds?

Should I strive harder? – Ah, no. It is behind me already.  
 Behind me. I think some voice is calling me.  
 It speaks a name. Almars.  
 (*Jumping up.*) (94)

At the sound of Almars's name, Liesma shifts the focus from the unresolved question of happiness to retrieving Almars's love, hoping that doing so will satisfy and calm "that hot thirst within my breast." But will it or would it?

Last meeting with Almars to win back his love proves to be futile and Liesma's indignation over his rejection and jealousy toward Ligita motivate her to bring destruction to them. Ironically, Liesma, who has detested containment and favored freedom, wants to possess her lover so that "to me alone you [Almars] would belong," and when she finds out that this is impossible she exercises her power as a queen to execute him and his true love (98). Another irony is the inversion of integrity. Liesma, who strove for leaping high, is now condemned low, and Ligita, whom Liesma humiliated with a fabricated conspiracy to poison the King, is revered high by Almars. "She is worthy of everybody's praise and honor," Almars says of her and she "stands too high" for Liesma's hatred (98). Ligita and to some extent Visvalds underplay the important theme of morality in *Ragana*. At crucial moments she is contrasted with Liesma's self-focused nature. At the end of Act Two, when Liesma chooses the King over Almars, Ligita confesses her self-sacrificial love to him: "Any my love – strong and pure – / In sacrifice alone will show its force –" (74). In Act Four Almars talks about the virtue of sacrifice with Ligita in mind:

ALMARS:

You do not understand high and holy feelings.

You do not know what self-denial means.

LIESMA:

To deny you? No, no, no!

I hold you, though in chains, but still I hold you (98).

It is telling that Liesma misunderstands the meaning of "self-denial," inadvertently proving Almars's point. For Liesma, the concept of self-sacrifice stays foreign and everything starts with the affirmation of self and her desire.

In conclusion, what does the sun signify for Liesma after all? Is it the good as contrasted with the evil? But if it is moral righteousness, it is already represented by the character Ligita who "stands so high" and "holy." The sun is perhaps rather related to the invitation to open possibilities in life. It entails an endless self-search. This is the opposite of self-denial. Self-sacrifice was espoused by such national writers as Anna Brigadere, but Aspazija could be questioning its virtue by creating an alternative, yet captivating character of Liesma, who insists on the individual and self rather than others or a bigger cause. Like Liesma herself, the sun seems to elude its definition. Dichotomies of light and darkness, heaven and hell, happiness and misery do not explain its real attraction and significance by themselves. Born as a daughter of the sun as well as of the darkness, Liesma instinctively longs for reunion with the sun/mother. But in this post-Edenic world, reconnection with the

sun is not easy because the light comes in many disguises. Liesma is a confused but honest and daring seeker of happiness that the sun seems to promise. Her search is, in a way, a basic human instinct. She hopes to resolve her search with love. But it is not at all clear whether or not Almars's love could indeed quench Liesma's "thirst." Stahnke's English translation offers a wide range of words related to flame and light with subtle differences: sun ray, brilliance, glow, moonlight, starry light, glitter, ghostly glow, and burning. The breadth of the range is a testimony of Liesma's open nature; it can assume anything, and as long as there is life, the search to find true light continues. There seems to be a good reason that Aspazija did not finish the play to her satisfaction, leaving several published versions and sketches for the end. I suppose that Aspazija did not wish to draw a conclusion, to end Liesma's search and define her nature. In the version I use here, the play ends leaving Liesma appalled and overwhelmed at Almars' execution, but Aspazija does not write further, for example, to depict the ensuing sense of guilt like the one felt by Lady Macbeth. Aspazija avoids the death of the female protagonist as in Wilde's *Salome* or Ibsen's *Hedda Gabler* (1890). Could it be that Aspazija did not wish to let moralistic or misogynistic or other forces judge and conclude Liesma's life? In another published ending that Stahnke shares with the reader (106), Liesma stops the execution and admits her error to the King but still discusses "this passionate yearning / That eats and burns, and never gives me peace." She confides, "It drives, it always drives me forward without mercy." It is this merciless forward drive within her that comes closest to the description of her search for the sun and self. This published version is more explanatory in nature and contains Liesma's hindsight summarizing her life: "[...] within my breast two mighty forces rule / That always war against each other / And, churn me constantly between heaven and hell. / And, I, thirsting, reached for streams of light / But only grasped the burning flames of night" (cited in Stahnke, 106). In this ending, Liesma throws herself, while saluting the sun, with the witches' wand down an abyss to prevent the witches from doing further evil deeds. But in the version we examined, which seems to have been used in performance until the 1920s, Aspazija closes her play with the final image of Liesma absorbed in the middle of intense inner anguish, thus enabling the reader/audience to feel and share its fervour. The reader is invited to draw an open interpretation of Liesma as a character and woman.



### **Hiratsuka Raichō, “In the Beginning, Woman Was the Sun”**

Raichō begins her 1911 opening statement for the first issue of *Seitō* in this way:

In the beginning, Woman was truly the Sun. An authentic person.  
 Now, Woman is the Moon. Living off another, reflecting another’s  
 brilliance, she is the moon whose face is sickly and wan.  
 And now, it is here that *Seitō* has been born.

Created by the brains and hands of today’s Japanese women,  
*Seitō* has been born. (Bardsley, *Bluestockings*, 94)<sup>7</sup>

As for Aspazija of *Ragana*, the image of the sun played an important role for Raichō. Like Aspazija, Raichō begins at the moment when Woman is separated from the Sun. It is Raichō’s mission and hope as the founder of *Seitō* to lead Woman back to the Sun, to her self-autonomy, and to her healthy brilliance from current “sickly and wan” state of the moon. Raichō called for Japanese women’s spiritual awaking and *Seitō* served as a forum dedicated to that end. As the translator of Raichō’s autobiography Teruko Craig notes, at the time of its publication other women’s magazines exist in Japan but their focus is on practical advice regarding home and family. In contrast, *Seitō* was “the first to call for women’s spiritual revolution,” and “by encouraging women to speak out and assert their selfhood, it gave fresh impetus to the nascent feminist movement in Japan” (Craig, x). Between 1911 and 1916, *Seitō* published women’s short stories, poetry, translations of Western authors and essays, while changing its focus gradually from literature to women’s social issues. It openly discussed issues like female sexuality, abortion, and independence, which other women’s journals of the time avoided. Challenging social and moral convention, the journal and *Seitō* writers came to be associated with the controversial public image of the New Woman. But, when Raichō published the above essay, a tremendous number of women responded enthusiastically, helped by an “allure” coming from her New Woman status, her recent scandal, and her wealth of intellectual and artistic knowledge evident in the essay (Bardsley, *Bluestockings*, 91).

Raichō was born Hiratsuka Haru in 1886 and grew up in privileged circumstances in Tokyo. Her father was a high-ranking civil servant in the Audit Board of the Meiji government, and her mother was the daughter of a doctor of Chinese medicine. She received good education attending Ochanomizu, an elite girls’ high school and later Japan Women’s College when only one percent of women received a higher education. By the time Raichō graduated from college in 1906, Japan had gone through rapid changes in preceding decades. Trying to “catch up with the West,” the new Meiji government was set to modernize the country. It abolished the hierarchies based on feudal class, centralized political system, began military conscription, mandated primary education for all children, and promulgated a constitution in 1889. Under the first wave of social and cultural change known as the Civilization and

<sup>7</sup> I use Jan Bardsley’s English translation in her book *The Bluestockings of Japan: New Women Essays and Fiction from Seitō, 1911–1916*. Occasionally, original Japanese words are provided in parenthesis from Raichō’s essay “Genshi josei wa taiyo de atta—*Seitō* hakkan ni saishite,” which is reproduced in Nanatsu Iwata’s *Seitō Bungakushū*.



Enlightenment movement of the 1870s, the first public discussion of women's issues began calling for reform to improve the low estate of women. During the second wave in the late 1870s and 1880s called the Freedom and People's Rights movement, some female activists emerged calling for women's rights. From the second half of the 1880s, however, the government began to advocate traditional Japanese values, while continuing to advance modernization. Craig writes, "Nowhere was this more evident than in the measures affecting women" (ix). In the national project to make the country an industrial and military power, the government promoted a patriarchal ideology of the family-state with the emperor serving as father to the nation. The 1898 Civil Code stipulated the patriarchal family as the legal unit of society making women subordinate to men and to the family. After the First Sino-Japanese War, with the view to involve women in the national project, the government required every prefecture to establish at least one girl's high school for the education of "good wives and wise mothers" (*ryōsaikenbo*). This describes an ideal of "thrifty, domestically skilled, good wives to the nation's leaders and wise, patriotic mothers to their children" (Bardsley, *Bluestockings*, 11). The 1901 Article 5 of the Police Security Regulations prohibited women from joining political organizations and organizing or participating in political meetings.

It was against this background that *Seitō* was published. Raichō later recollects: "In putting out a journal that called for the restoration of woman's rights as a human being, a possible confrontation with advocates of 'good wife and wise mother-ism' was not totally unexpected" (Hiratsuka, *Beginning*, 162). In other words, Raichō's assertion was in direct conflict with the patriarchal ideology of the time and could be seen as a threat to conventional society. Horiba Kiyoko writes that Raichō's opening statement of "bold and daring" (*daitan kiwamarinai*) self-affirmation had the possibility to overthrow the foundation of society because female self should never have existed apart from "good wife and wise mother," and the family-state ideology was founded on the "self-annihilation" (*jikomekkyaku*) of all women (8). In our discussion, women's relationship to selfhood and national ideology bears a comparative interest. Raichō argued against the strictures imposed by the national ideology of "good wife and wise mother" by encouraging women to "reach into their innermost selves and recover their lives and their creativity" (*Beginning*, 161). Against the oppressive social and moral convention she called for women's spiritual revolution and transcendence of gender which breaks free from patriarchal ideologies.<sup>8</sup> For Aspazija, what did women's self-affirmation mean? In the social climate of national awakening, the discourse of female self may have indicated counter-productive solipsism or indulgence. Why was self-sacrifice espoused as a female virtue in Latvia? How did women negotiate their selves with society under

---

<sup>8</sup> Raichō's claim on transcendence of gender division is inspired by her practice of Zen Buddhism and is seen in her earlier work including "In the Beginning, Woman Was the Sun." Later, as she becomes more socially aware and experiences motherhood, she comes to realize that she needs to face gender issues and liberate women as women as well as humans. See Bardsley, "The New Woman of Japan and the Intimate Bonds of Translation."

political upheaval? When Aspazija assumed the role of maternal sacrifice for the nation, did she not suffer from the longing of self?

Although Raichō's opening essay "In the Beginning, Woman Was the Sun" came to be known as the *Seitō* manifesto and the powerful first few lines have been cited frequently in the contexts of women's movements, the essay as a whole is also an ingenious work of literary merits. It is not merely a positioning statement of the feminist founder of a literary magazine but an act of poetic and philosophical meditation and a performance that engages sensuously as well as cerebrally with the reader. Jan Bardsley points out this unusual character – "its length, its lyrical style, and its free-wheeling transitions from one point to another" – and suggests another way to approach it (*Bluestockings*, 90). This is a manifesto that "could be felt" (*Ibid.*, 91). Rather than as an expository argument, it can be thought as "an artistic performance of feminist aspirations, a poetic dance meant to rouse the author and her readers" (91). I would add that with the clarity of language and conceptualization of woman, it is genuinely cerebral as well as sensual. Like Aspazija's *Liesma*, Raichō's narrator possesses a larger-than-life quality. She appears at once as a founder of the journal, a sage, a spiritual guide, a hypnotizer, an artist, and a fellow and commander of this whole endeavour.

Let me examine the text closely. This essay is linked to *Ragana* by women's search for the lost sun. Like *Liesma*, *Woman*, the essay implies, is now in a post lapsarian world, because she has fallen from a heavenly state. She has been "abandoned by Genius," which is a concept equated with the Sun. Indeed, the narrator at one point evokes woman's original mythical nature endowed with unworldly powers: "I felt like a celestial being robbed of her heavenly robe, like a mermaid stranded on the shore" (96).<sup>9</sup> However, unlike Aspazija, Raichō describes how *Woman* came to stand where she is now, fallen from the paradisiacal sphere of the sun, by having the narrator speak about her own experience. "In the past," the narrator begins as if she knew the archaic past of humankind as well as her personal past, "I did not know that 'females' existed in this world. Nor did I know that 'males' existed" (95). A practitioner of Zen meditation, Raichō the narrator insists on "spiritual focus" (*seishin shūchū*, 22) to reach "the true self" (*shinga*, 23) and "Genius" (*tensai*, 22) in "the farthest recesses of the human consciousness" (95).<sup>10</sup> The Genius thus attained is the "authentic person" (*shinshō no hito*, 22) and "is neither male nor female" (95). It transcends gender duality. However, the narrator learned about the difference between "males" and "females," when she experienced the "weakness of human character" which could not deal with problems deriving from "the sheer abundance of my [her] spiritual energy" (95). In the contemplation of death, *Woman* interfered, and she saw that "the one who must be destroyed, is what we call *Woman*" (96). Invoking a pre-lapsarian whole, the narrator writes: "Formerly living in a unified world, presently existing in a fragmented and broken one, gasping for every breath,

<sup>9</sup> The "celestial being robbed of her heavenly robe" may be an allusion to the *Hagoromo* (the feather mantle) legend in Japan, whose various versions have a common theme of an aerial spirit losing her magical feather mantle on earth and not being able to return to Heaven.

<sup>10</sup> Raichō practiced Zen and achieved in her youth *kenshō* (the first stage in enlightenment).

the impure one, what we call Woman” (96). What is reinforced here is what she keeps silent about: Woman’s original, unified whole and purity. But she is not a fatalist giving up her life; she believes that “our fortunes are something we make ourselves” (96). Still, certain feminine qualities have taken root in her, moving her away from Genius and the Sun. This emotional transformation and her realization occur as below:

I cried, and cried bitterly, over the fact that the strings of the harp I’d played day and night had gone slack, its pitch grown low. When I knew that “character” (*seikaku*) had formed within me, I also knew that I was abandoned by Genius. I felt like a celestial being robbed of her heavenly robe, like a mermaid stranded on the shore.

I grieved in heartrending agony over losing the rapture that had been mine, and my last hope. (96)

Raichō might be referring to her own personal past of youthful idealism and painful realisation of gender difference which was made apparent by public ridicule of the Shiobara Incident, but the narrator’s language is so poetic and elevated that it generates a mythical, universalizing air that softly envelopes the reader. In lyricism of the passage, the narrator’s first-person pronoun comes to signify every woman. It is her and every woman’s spiritual history.

Thus, the narrator sets out to recapture the Sun. She reiterates her thesis stated in the first few lines of the essay and clarifies her task: “We must now recapture our hidden Sun. / ‘Let us reveal our hidden Sun and our dormant Genius’” (96). Overlapping with Liesma’s inextinguishable thirst for the sun, this turn to women’s selves is the “craving so hard to suppress, so difficult to extinguish.” Unifying all fragments, Woman’s “sole instinct” should work toward “the ultimate completion of character” (96). How can she achieve her goal? The narrator refers to modern research of hypnotism, Buddhism, and Rodin to discuss the need to abandon worldly thoughts, release self in the void, and embrace Nature. Speaking of the French sculptor Rodin, whom the narrator considers as Genius practicing spiritual focus, the narrator again relies on her own experience to perform in text her intense aesthetic response, in order to demonstrate a moment of awakening and reconnection with her hidden Genius and the lost Sun. The lyrical language romanticises the scene of urban solitary meditation and leads up to her awakening: “[...] I awake, alone at the bottom of a wide ocean. My muscles tighten, blood coursing through my whole body” (98-99). After this intense physical response to the awakening comes an intense sensual appreciation:

I think of [Rodin’s famous sculpture] “The Kiss,” a kiss that melts everything in the crucible of passion, my kiss. A kiss that is actually *one*. Spirit! Flesh! Rapture of tranquillity at the extremities of ecstasy. Repose! The beauty of rest! Tears of deep emotion surely sparkle with golden light. (99)

Rodin’s aesthetic that “melts” the duality of spirit and flesh, of the man and the woman kissing, of passion and repose, and of the art object and the viewer, serves

as an example of artistic transcendence and spiritual truth. Its spiritual energy is recognized as the Sun:

It is the Sun, before sunset, burning with a scorching heat above the Japan Alps, circling round and round. It is my hushed sobbing as I stand by myself at the summit of a lone peak. (99)

This emotionally overwhelming moment is accompanied by a calm, distanced self that responds to the same phenomenon at a different cognitive level. The speaker is wholly embraced in the scorching heat of the sunset of the Japan Alps, while at the same time noticing objectively her own sobbing. It is noteworthy that the pseudonym Raichō was used for the first time for this essay, and its reference to *raichō* or thunderbird links her to the northern Alps in Nagano where she first learned about the bird. She said she liked the fact that the bird lived at an altitude of 3,000 meters, living on alpine vegetation, turning pure white in winter, and being indigenous to Japan since the Ice Age (*Beginning*, 166). It could be argued that writer Raichō was born at this very moment of aesthetic experience. The narrator goes on to describe an aesthetic reaction similar to the sublime:

My soul shudders endlessly in the face of fear and anxiety. How weak, exhausted, indefinable, and hard to grasp it is! A trembling deep in my mind, a reverberation that would bend a silver wire, my obsession with black-winged Death that advances on me when I awake. And yet ... and yet, once invigorated, my dormant Genius still leads me onward. It has not completely abandoned me. (99)

Provoking “fear and anxiety” and causing earlier muscle tightening, the experience recalls Edmund Burke’s conceptualization of the sublime whose ruling principle, he claimed, is terror. The narrator is driven to the fear of Death. Yet, “once invigorated” (*ichido jifun surutoki*, 27), it is here that Genius “still leads me onward.” Once reunited with Genius, the narrator reaches the whole:

And then, my entire body overflows with power – I know not where it comes from – and I simply become strong. My heart becomes big, deep, tranquil and bright. My field of vision expands, and rather than seeing each and every thing as discrete objects, the whole world is reflected in one glance. My heavy spirit grows lighter and lighter, as if it had escaped from my body and become suspended in air. Or, rather, has my body become weightless and simply evaporated? I become intoxicated with an ineffable feeling of oneness and harmony in which my body and spirit are completely forgotten. (99)

Liesma once has expressed her wish to merge with the sun and to dissolve in its powerful flames in somewhat similar terms. Raichō’s narrator talks about that merging and dissolving moment which leads to “an ineffable feeling of oneness and harmony.” Having recovered the Sun, the narrator has transcended Life and Death and embraced “Eternal ‘Life’”: “I know neither Life nor Death. / I daresay that therein lies Eternal ‘Life,’ a will of fiery steel” (99). At the end of this episode,

the narrator records her shamanic writing experience of this section, with her truly liberated mind and body and her right hand being “numb,” yet starting to write.<sup>11</sup> She is in a way a hypnotizer to the reader and a subject of hypnosis recounting a story of Woman at once. And still, she is also a commander-in-chief for Woman’s spiritual revolution as seen at the close of the essay: “Even if I collapse halfway, or even if I sink to the bottom of the ocean, a shipwrecked soldier, I will raise both my paralyzed hands and yell with my last breath, ‘Women! Advance! Advance!’” (102). Raichō’s call to fight together to reclaim the Sun met a great success, receiving support from many women.

Concerning the images of the sun and the moon, Raichō writes later in her autobiography that they were a product of sudden inspiration rather than of historical research or theory, although readers saw their resemblance to the rhetoric in Nietzsche’s *Thus Spake Zarathustra* and other sources. Nor did she expect that her *Seitō* manifesto would contribute to the Japanese feminist movement. Her focus was not on social issues or the Woman Question but on women’s self-discovery at this point of her career. The sun, she says, “that enormous body of light, has ever been the symbol of the source of life. Thus, when I said we had to ‘reveal the hidden sun, the hidden genius within us,’ I was calling out to women to reach into their innermost selves and recover their lives and their creativity” (*Beginning*, 161). Proposing the image of woman as the sun was also an antithesis to the impression Raichō had about contemporary women and to prevalent images of women favoured by men at the time. Because the women’s potentials remained hidden due to social condition, to Raichō the women around her “seemed false” (*Beginning*, 144). When Ikuta Chōkō, who suggested that Raichō start *Seitō* and was a mentor for the group, said “Women like Ophelia have their merits, too,” Raichō wondered “how a man could be attracted to someone like her” (*Beginning*, 159-160). The image of woman as the sun thus defies the sickly image of Ophelia and falsified outlook of contemporary women. Raichō used the image of the sun again in 1913 in an essay “New Woman” (*Atarashii onna*) for *Chūō kōron*, a general-interest magazine. After the *Seitō* writers became associated derisively with the New Woman, partly because of what they wrote, but mostly because of writer’s personal love affairs and misogynous public interest, Raichō redefines the New Woman in the essay, stating that she is the “New Woman” and the Sun: “with the bright virtue of a sun that renews itself each day, the New Woman is trying to build a new realm of the spirit, a realm endowed with a new religion, new morality, and new laws” (cited in Bardsley, *Bluestockings*, 87). The image of the sun functioned as a source of energy that moves women forward away from oppressive feudalistic codes of femininity.

Raichō as a feminist thinker did not exist independently in Japan. As a New Woman she saw connections with New Women in the world through translations and European dramas. In the same fall of 1911 when the inaugural issue of *Seitō* was issued, Ibsen’s *A Doll’s House* was performed in Japan causing a great social controversy. Nora’s self-awareness was a direct challenge to Japan’s family-state

<sup>11</sup> Barnsley notes that many have compared the narrator to a shamaness with mystic powers who performs a sexually charged, ecstatic dance (*Bluestocking*, 89).

system and the feminine code of “good wife, wise mother.” *Seitō* took up the issue in 1912 and many of its members expressed strong support for the play’s female protagonist Nora. Only Raichō showed reservations in her support, claiming that Nora has not yet reached true self-awareness. Recalling her argument in the *Seitō* manifesto, Raichō, who showed more interest in *Hedda Gabler*, argues that Nora’s problem is “spiritual one” (*shinrei mondai*), and she needs to get rid of “illusionary self” (*genei no jiko*, 67) (“To Nora”, 66). Only then can she arrive at true self-knowledge and become a true New Woman. Raichō also complained that much acclaimed Matsui Sumako’s performance as the role of Nora was not convincing enough because it lacked “emotional depth” to convey the heroine’s “inner turmoil” as she gained “self-awareness” (*Beginning*, 167). *Seitō* published translations of such Western male writers as Anatole France, Anton Chekhov, Guy de Maupassant, Edgar Allan Poe, George Barnard Shaw, and Havelock Ellis, and of such Western New Women writers as Emma Golden, Ellen Key, Sonya Kovalevsky, and Olive Schreiner. Their interest shifted from literature to social issues, but, as Bardsley argues, such breadth of interest in Western thoughts positions the New Woman of Japan as “a new hybrid” who lived in Japan but intellectually transcended nation’s borders, lending *Seitō* “a truly modern, cosmopolitan panache” (*Bluestockings*, 6). In her article “The New Woman of Japan and the Intimate Bonds of Translation,” Bardsley argues how *Seitō* writers’ “intimate bonds” with the New Woman abroad through translation “shaped the translators’ sense of self, their philosophy of women’s liberation, and ultimately, the contours of New Woman discourse in Japan” (206). Bardsley shows that Raichō’s encounter with Swedish mother’s rights advocate Ellen Key’s *Love and Marriage* as well as her own motherhood enabled Raichō to take up “new, gendered terms for interpreting her own life events, somehow taking her away from her earlier Zen-inspired hope to transcend the limiting duality of gender altogether” (221). Women, Raichō claimed in 1915, must be liberated not only as human beings and individuals but also as women.

Such symbiosis and dialogue of the New Women on a transnational level seem to be anticipated boldly in the cover design of the inaugural issue.<sup>12</sup> Raichō briefly refers to it in her autobiography, remembering it as “daring and certain to awaken the aspirations of young women” (*Beginning*, 156). Naganuma Chieko’s cover employs a modernist language of formal abstraction and features a regal woman in profile with a crown and adornment who stands surrounded by stylized design elements and letters of *Seitō*. The area where she stands is dark brown against a cream background of the cover. The stately appearance of the woman recalls ancient goddesses depicted in Egyptian and Greek artefacts. Her long, dark, perpendicular hair hangs down almost to her knees, swaying and tapering at the end, evoking serpentine curves of a snake and Eve by association. Her hair’s curving line is joined by soft, flowing, curved lines running from her chest to the bottom of her dress. These soft swaying

<sup>12</sup> The image of the cover is reproduced in many published sources including Raichō’s autobiography, Teruko Craig ed., *In the Beginning, Woman Was the Sun* (on the verso of the title page), Bardsley’s *The Bluestockings of Japan* (p.2), and Kiyoko Horiba ed., “*Seitō joseikaiharonshū* (cover).



lines of her body are contrasted by the angular, masculine, geometric dark zigzag lines which surround her like stylized seaweed. Indeed, she looks like she is under the water with numerous white round circles suggesting water bubbles. As small unicolor bubbles rise from the lower part of the picture, they take the prominent shape of a traditional design pattern, called *tomoe*, which signifies a whirlpool. This bicolor pattern depicts a swirling shape within a circle. Placing whirling forces in the six visible patterns around the woman's head, Naganuma builds up anticipation for something new for the woman to think. New thoughts are emerging. The woman's double-lid eye with a line below makes her look drowsy. Yet, at the same time, she also looks resolute casting her eyes slightly upward over the edge of painted sphere, over the water surface. Her mouth is firmly shut. The ambiguous gesture of her arms, bent upward to the shoulders, looks as if they were about to extend upward out of the water. Appropriate to *Seitō*'s inaugural issue, the cover shows a woman awaking from the bottom of water. Raicho in her *Seitō* manifesto describes a moment of awaking in a similar image: "I awake, alone at the bottom of a wide ocean." The cover's transcultural implication is also of significance. Naganuma places the woman at the centre of the picture against a darker rectangular shape full of designs of dazzling optical effects, as if encasing her in a box. She may appear locked in it. However, a closer look will reveal that what may have appeared like a box is in fact a part of female costume. Two independent smaller dark square planes placed at the top of the design flank the central box or dark area on which she is drawn. On those two square areas swaying letters of *Seitō* are written, with the character *sei* (blue) on the right and *tō* (stockings) on the left. We realize that this design arrangement indicates a patterned kimono when unfolded and unworn from back view. The traditional design pattern of *tomoe*, which has been also used on kimono and as a family crest, the letters of "*Seitō*" on the sleeves, and the central female design on the back constitute part of an extravagantly designed kimono. In a metaphorical act of wearing it on their skin, Japanese *Seitō* writers and readers were able to meet and connect with this symbolic, ancient woman. With such archaic female figure placed on a Japanese kimono, Naganuma's cover implied bonds to women beyond national borders and time, declaring *Seitō*'s transcultural feminist aspirations.

### ***Coda: Yosano Akiko, "Rambling Thoughts"***

Yosano Akiko, a well-established poet known for her passionate tanka of *Tangled Hair (Midaregami)*, also wrote for *Seitō* as a supporting member and a contributor. Her poem, "Rambling Thoughts," was printed on the first page of the inaugural issue and became just as known, particularly in the feminist discourse, as Raichō's manifesto, "In the Beginning, Woman Was the Sun." Like Raichō's manifesto, it has a powerful metaphor of women. The opt-quoted beginning reads as follows:

The day when mountains move has come.  
 Or so I said. But no one believed me.  
 The mountains have simply been asleep for awhile.  
 In their ancient past,

the mountains blazed with fire and they moved.  
 If you don't believe that either, fine.  
 But trust me when I tell you this –  
 all the women who were sleeping  
 are awake now and moving.

I desire to write entirely in the first person.  
 I who am a woman.  
 I desire to write entirely in the first person.  
 I. I. (Bardsley, *Bluestockings*, 253-254)

Comparing women to dormant mountains which have just woken up, Akiko proclaims that women will now “write entirely in the first person,” rather than relying on the males of family or society to speak for them. As an opening piece for a journal by women and for women, Akiko’s poem seemed to fit the journal’s goal of inspiring female self-awakening. Raichō was delighted to receive the manuscript, especially because Akiko had earlier seemed sceptical of women’s literary calibre and of the *Seitō* project (Raichō, *Beginning*, 149-150). Raichō’s manifesto, written after reading Akiko’s poem, clearly shows the inspiration she received from the poem in its historical dimension and its primeval metaphors for women.<sup>13</sup> However, what is equally significant and puzzling for readers is the weary image of a wan moonflower in the last line of the poem, which is strikingly different from the blazing mountains. One wonders how Raichō read this image of a moon flower which evokes not only the moon but also an Ophelia-like woman. In her autobiography, she cites only the opening lines as quoted above. In what Bardsley calls “Akiko’s melancholy verse,” however, I would suggest that Akiko shows conversely another way to explore female selfhood and live by the moon as ardently as toward the sun (*Bluestockings*, 89).

The moon flower appears in the last segment of the poem:

Downpour on a summer’s night,  
 I imagine my house sagging into the muddy bottom of a sodden rice field,  
 all its pillars flexing like grass, as  
 water dribbles through the leak in the roof, just like a snake.  
 Odor of night-sweat, a sad scent indeed. The grinding teeth of a sickly child.  
 Green mosquito net, all puffed up like a frog’s throat,  
 hair falling to my shoulders, rustling like grass in a mountain stream.  
 How pale it makes my face look.  
 Floating this way on dirty water, it is a Moon Flower. (256)

What does it mean to end the poem which opened with a sense of emerging female power with an image of a weary moon flower? Akiko’s poem comprises twelve segments of verse in varying length. They are loosely linked with the theme of female nature and the theme of writing. They might be thought as disparate, individual portraits or snapshots related to these themes. It is not entirely clear if

<sup>13</sup> Raichō contemplates later that Akiko’s poem may have been inspired by *Seitō*’s statement of purpose (*Beginning*, 150).



the speaker is Akiko herself or someone else or a collective voice of many women or each different speaker. The tone changes from assertive to personal, to ennuï, to laconic, to lyrical, to descriptive, making the whole look like a collage. The title of the poem “Rambling Thoughts” suggests that what is gathered here is a work of free association rather than an expository writing or a pursuit of a theme, although this may well be a performance of female self-deprecation or of her pessimistic irony toward women. In the section which Akiko later entitled “Woman,” the speaker writes: “Do not forget your whip!’ / said Zarathustra. / Women are oxen, they are sheep. / Maybe I should add, / ‘Let them run to the wilds!’” (255) The last two lines express an indignant sentiment toward male-dominance by outwitting its logic. While the speaker does not care about what men think of her smoking, she cares about a particular male’s love. Even in the midst of passion and reciprocal love, the speaker is afraid that one day “he will curse me” (254). The speaker also discusses female vanity which enjoys ornaments, vulnerability like a fragile bowl, and razor-like sharpness and danger. Several segments on singing or writing are also included. Then, the last part with a moon flower comes. The scene details a desolate household affected by night rain. The speaker who speaks of destitution recalls the mother in the eighth segment who unravels her great-grandmother’s Buddhist rosary to give its separated gems as toys to her children. This last segment has vivid descriptive details of the speaker’s imagination as well as reality, distinguishing itself from the rest of the poem: summer night rain encroaching her modest house, a sad night-sweat smell, a sickly child’s teeth-grinding, and a blown-up frog’s throat (i.e. a mosquito net) swallowing her entire family, and water everywhere running through her dishevelled hair and over her face. It enables the reader to see, smell, and feel a woman’s unexaggerated and un-glorified life of motherhood and literature.

I maintain that the last segment is not in contradiction with the opening of the poem; it, in fact, proves the speaker’s point. Although it may sound less heroic and out of tune with the inspiring opening, the speaker has shown a female voice or voices writing “entirely in the first person,” using fragmented observations. One may interpret that “Rambling Thoughts” shows Akiko’s sense of ideal and reality, as Ogata Akiko does, and perhaps it is rightly so, but the mundane character of the ending seems to have its own strength.<sup>14</sup> In 1911, when Raichō was twenty-five, Akiko was thirty two and a mother of seven children and an established poet. As Tanaka Natsumi suggests, Akiko, who had criticised educated Meiji women for not taking woman’s issues seriously and for lacking self-awareness earlier that year in her published critical essays, may have had some misgivings about Raichō’s proposal of *Seitō*. Akiko may have doubted the seriousness of college-educated, upper-class young women. Tanaka sees Akiko’s reservations and doubts in the

<sup>14</sup> Ogata further writes that Akiko’s sense of ideal and reality is symbolic of the journal *Seitō*, which sought to find female Genius but could not achieve higher objectives than producing female personal narratives. See Akiko Ogata, “‘Sozorogoto’: *Seitōzakkan*,” *Literary Arts Selection of Treatises* 12 (1976), pp. 44-45.

nonchalance of the title “Rambling Thoughts.”<sup>15</sup> Contrary to Raichō’s grand gesture of cerebral manifesto with a metaphysical as well as sensuous dimension, Akiko’s poem, discusses the same theme in seemingly mundane subdued lyricism. I say “seemingly,” because this mundane character itself has a power of sustaining and paradoxically achieving female self-discovery. The weary moon-flower metaphor can be a redefinition of the idealized female type of Ophelia from a female perspective. It does not go beyond speculation, but the image of a floating moon flower evokes the Pre-Raphaelite painter John Everett Millais’s 1851-2 painting *Ophelia*. Millais’ sumptuously-dressed Ophelia lies dead in muddy water with her pale face looking up from water surface and her hair freely flowing in the water. Plants and flowers with botanical detail surround her: roses, willow, nettle, daisy, pansies, violets, poppy, and forget-me-nots. Each one of them is symbolically charged. Despite, or because of, the scene’s tragic setting, Millais’s painting is beautiful with exquisite details, rich verdure colours, and an air of serenity. Ophelia who drowned out of grief and madness was a popular topic for artists, and, as Ikuta Chōkō’s comment suggests, connoted a type of idealized femininity. Similarly, night-blooming moon flowers with their white, delicate petals, too, suggest a certain, culturally favoured femininity: unobtrusiveness and fragility. But, by singing unflattering truths of a struggling mother with children and an unadorned body, Akiko’s speaker demystifies this male-constructed ideal and redefines it in her own term. If a woman writes in the first person, this is the truth of what the males would think of “Ophelia” or the “Moon Flower.” The syntactic stress used in the original Japanese – “kono naka ni aojiroki wagakao koso / akuta ni nagarete yoreru tsukimisō nare” – emphasizes that this, and nothing else, is the real “Moon Flower” (9). With details of life, it may not be as pretty a sight any more as male artists would have liked. However, it is not pessimistic self-negation that some may relate to the moon, either. No matter how wan and weary it may look, the moon flower blooms beautifully during the night, turning its white petals to pink toward morning. Surely, it is not an ardent call to recapture the Sun. But it implies Akiko’s ironic twist and pride to pursue creativity in Meiji environment generally hostile to female creativity.<sup>16</sup> Akiko’s poem implies a deep-seated flame which is different from that of sun-seeking Raichō or Liesma, but, nonetheless, it is another woman’s flame and will directed toward life. The mountains are moving.

The use of sun imagery in literary work may be related to youthful aspirations of the writers. But for both Aspazija of *Ragana* and Raichō of *Seitō*, their longing is an unflinching will toward the sun. It is a will toward life with full understanding of self. Insistence on woman’s individual self-awareness is often in conflict with the

<sup>15</sup> See Natsumi Tanaka, “*Taiyo no musume tachi: Raichō to Akiko*,” *Literary Arts Selection of Treatises* 31 (1995), pp. 28-29.

<sup>16</sup> Bardsley introduces Nakashima Miyuki’s article “Shi to kaiga ni miru *Seitō* no joseizō” which reads Akiko’s 1914 *Seitō* poem “Gaslight” as an indication of Akiko’s own sense of self and her resistance to follow Raichō’s sun imagery. In the poem, Akiko describes the pale-faced gaslight as her “nocturnal sun” and as a kindred spirit. See Bardsley, *Bluestocking*, p. 252.

feminine codes of oppressive societies. For Aspazija, to make Liesma pursue her search in the historical context of national awakening, even though the play is set at a non-specified feudal past, may have been controversial. Wasn't it considered solipsistic to discuss individual aspirations at the time when racial awareness was burgeoning? Or was it understood symbolically a longing for the lost motherland, Latvia? When female sacrifice was a culturally-promoted feminine code, Liesma behaved outside the feminine norm. Did the character of Liesma infuriate or save the audience by acting outside the social norm? Even in the time of political and cultural upheaval and solidarity, however, humans were born as individuals and endowed with an instinctive will to fulfil one's life. Although her deeds often take extreme forms, aren't Liesma's motives human in essence and bespeak our own nature and will? Her errors as well as her passions are, ultimately, ours. Aspazija's extant several versions of the ending are telling enough to suggest the controversy that Liesma's character may have caused – about individuals' and women's inner struggles within a given society. Raichō would have enjoyed reading *Ragana* and seeing it performed. I dare to imagine that she would have liked to see further inner turmoil of Liesma, which was left unwritten but can easily be imagined at the end of the play. The sun for Raichō represented recovery of women's true selves at the time when women were still bound to feudalistic codes of femininity. Under the Meiji state ideology of "good wife and good mother," there was no female identity apart from "wife" or "mother." Bound by the feudalistic family system and betrayed by education which taught "good wife and good mother" ideology, many women turned to literature, the only venue to express their inner selves, and *Seitō* serves as a springboard for the recovery of female genius. The sun was a guiding principle of Raichō's feminist search.

## WORKS CITED

- Aspazija [Elza Rozenberga]. *Ragana; The Silver Veil*. Trans. Astrida B. Stahnke. Rīga: Pils, 2003. Print.
- Bardsley, Jan. *The Bluestockings of Japan: New Women Essays and Fiction from Seitō, 1911–1916*. Ann Arbor: U of Michigan, 2007. Print.
- . "The New Woman of Japan and the Intimate Bonds of Translation." *Review of Japanese Culture and Society*. 20 (2008): pp. 206-225. Print.
- Craig, Teruko. Introduction. *In the Beginning, Woman Was the Sun: The Autobiography of a Japanese Feminist*. By Raichō Hiratsuka. New York: Columbia UP, 2006. vii-xiii. Print.
- Hiratsuka, Raichō [Haru Hiratsuka]. "Genshi josei wa taiyo de atta–*Seitō* hakkan ni saishite." In Nanatsu Iwata ed., *Seitō Bungakushū*. Tokyo: Fuji Shuppan, 2004, pp. 21-32. Print.
- . *In the Beginning, Woman Was the Sun: The Autobiography of a Japanese Feminist*. Trans. Teruko Craig. New York: Columbia UP, 2006. Print.
- . "The *Seitō* Manifesto: 'In the Beginning, Woman Was the Sun'" In Jan Bardsley, *The Bluestockings of Japan: New Women Essays and Fiction from Seitō, 1911–1916*. Ann Arbor: U of Michigan, 2007, pp. 94-103. Print.
- . "To Nora ("Nora san e.")" In Kiyoko Horiba ed., "*Seitō*" *josei kaihōron shū*. 1991. Tokyo: Iwanami Shoten, 2010, pp. 62-69. Print.
- Horiba, Kiyoko. *Seitō no Jidai: Hiratsuka Raichō to Atarashii Onna tachi*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988. Print.
- . ed. "*Seitō*" *josei kaihōron shū*. 1991. Tokyo: Iwanami Shoten, 2010. Print.

- Meškova, Sandra. "Two Mothers of Latvian Literature: Aspazija and Anna Brigadere." *Journal of Baltic Studies*. 34:3 (2003): pp. 276-297. Print.
- Nesaule, Agate. "What Happened to Aspazija? In Search of Feminism in Latvia." In Ilze Trapenciere and Sandra Kalniņa eds., *Fragments of Reality: Insights on Women in a Changing Society*. Riga: Vaga Publishers, 1992, pp. 5-14. Print.
- Stahnke, Astrida B. Introduction. *Aspazija: Ragana, The Silver Veil*. By Aspazija. Rīga: Pils, 2003, pp. 5-31. Print.
- Wilde, Oscar. *Salome*. In *Oscar Wilde: The Major Works*. 1989. Oxford: Oxford World Classics, 2000, pp. 299-329. Print.
- Yosano, Akiko. "Rambling Thoughts." In Jan Bardsley, *The Bluestockings of Japan: New Women Essays and Fiction from Seitō, 1911-16*. Ann Arbor: U of Michigan, 2007, pp. 253-258. Print.
- . "Sozorogoto." In Nanatsu Iwata ed., *Seitō Bungakushū*. Tokyo: Fuji Shuppan, 2004, pp. 5-9. Print.

## Kopsavilkums

Šis raksts salīdzina divas rakstnieces 20. gadsimta sākumā Latvijā un Japānā: Aspaziju un Hiratsuku Raichō. Tās pēta Aspazijas lugu "Ragana" un Raichō Seitō manifestu "Sākumā sievietē bija Saule" ar uzsvāru uz Saules tēla lietošanu. Rakstā ir aizstāvēts viedoklis, ka Saules piesaukšana šajos darbos iemieso sievietes nebeidzamo sevī meklēšanu. Tas ir izaicinājums sava laika sabiedrībai. Analizēts arī Yosano Akiko dzejolis "Ložņājošās domas", kas parāda alternatīvu Saules tēlam, lai panāktu sievišķību un sievietes radošumu.

**Atslēgvārdi:** *Aspazija, Ragana, Hiratsuka Raichō, Seitō, Yosano Akiko, feministes, Latvija, Japāna.*

## **Al-Fārābī and Ismā‘īlī Thought: Tracing Mutual Influences**

### *Al Farābī un ismailītu reliģiskās filozofijas savstarpējā ietekme*

**Janis Esots**

The Institute of Ismaili Studies  
London, UK  
E-mail: [jeshots@inbox.lv](mailto:jeshots@inbox.lv)

**Abstract:** My article examines the possible reciprocal influences between al-Fārābī and Ismā‘īlī thought in political philosophy, cosmology and eschatology.

As argued by Daiber, al-Fārābī appears to have developed the principal thesis of his political philosophy – that religion is a picture and imitation of philosophy – from the seminal remarks of the Ismā‘īlī *dā‘ī* Abū Ḥātim al-Rāzī. I examine his argument in the first section.

Al-Fārābī’s influence on the Ismā‘īlī thought was exerted mainly through the works of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī – in particular, through his *Rāḥat al-‘aql*, in which he reproduces al-Fārābī’s cosmological scheme of the ten intellects. In the second section, I reassess De Smet’s hypothesis of the radically different role of these intellects in both systems.

The third section analyses the parallels between al-Fārābī’s Excellent City and the eschatological Column of Light, described by the Ismā‘īlī authors.

**Keywords:** al-Farābī, al-Kirmānī, Ismā‘īlī philosophy.

### **1. Politics: Was al-Fārābī Influenced by Abū Ḥātim al-Rāzī?**

While some general remarks on the possible Ismā‘īlī influence on al-Fārābī were made by Ibrahim Madkour and Henry Corbin,<sup>1</sup> it was, in all likelihood, Hans Daiber, who first attempted a more systematic discussion of the issue in his chapter on political philosophy in S. H. Nasr and O. Leaman’s *History of Islamic Philosophy*<sup>2</sup> and particularly in his article ‘The Ismā‘īlī Background of Fārābī’s Political

---

<sup>1</sup> Ibrahim Madkour, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1934; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris: Gallimard 1986, translated into English by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard as *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul, 1993, pp. 160-161.

<sup>2</sup> Daiber, Hans, ‘Political Philosophy’, in S. H. Nasr and O. Leaman, *History of Islamic philosophy*, London: Routledge, 1996, pp. 841-885, in particular pp. 848-851.

Philosophy: Abū Ḥātim al-Rāzī as Forerunner of Fārābī', published in Abdoljavad Falaturi's *Festschrift*.<sup>3</sup>

In his article, Daiber mentions several points, which, in his opinion, are typical of the Ismā'īlī doctrine and are present in the works of al-Fārābī. These are: 1) distinction between external forms and their true meaning;<sup>4</sup> 2) esoteric interpretation of religious laws and symbols, indicating the same universal meaning;<sup>5</sup> 3) the universality of true religion (the belief in one single God and in the justness of His laws, common to all nations);<sup>6</sup> 4) conception of society with a hierarchical structure;<sup>7</sup> 5) the idea of the universality of thinking;<sup>8</sup> 6) the idea that disparity among people necessitates the appointment of a leader for them by God.<sup>9</sup>

Can we describe these concepts and ideas as either pertaining exceptionally or predominantly to the Ismā'īlī thought, or as originated in an Ismā'īlī milieu? Let us discuss them separately.

1) The idea of the distinction between particular external forms, or symbols, and their true and universal meaning, which constitutes a commonplace truth in Islamic thought, apparently goes back to Plato's theory of ideas (and, of course, has parallels in the Qur'an). The Ismā'īlīs interpreted it in the light of their conception of the cyclical history of mankind, arguing that the true meaning of external forms and symbols can only be revealed (and, hence, properly understood) gradually, during the entire cycle of the history of mankind, which culminates in the advent of the awaited Resurrector (*al-Qā'im* or *al-Mahdī*). As far as I know, there is no evidence of al-Fārābī's sharing the idea of the gradual progressive revelation of universal truths in the course of the history of mankind<sup>10</sup> – nor he appears to have shared the

<sup>3</sup> Daiber, Hans, 'The Ismā'īlī Background of Fārābī's Political Philosophy: Abū Ḥātim al-Rāzī as Forerunner of Fārābī', in M. Klöcker and U. Tworuschka (eds.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi*, Cologne: Böhlau, 1991, pp. 143-150. On Daiber's understanding of al-Rāzī's religious thought, see Daiber H., 'Abu Hatim ar-Razi (10<sup>th</sup> century AD) on the Unity and Diversity of Religions', in J. Gort et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, Amsterdam: Rodopi, 1989, pp. 87-104. Cf. also Daiber, Hans, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages*, Sarajevo: Kult, 2008, pp. 101-102.

<sup>4</sup> Daiber, 'Ismā'īlī Background', p. 146.

<sup>5</sup> Daiber, 'Political Philosophy', p. 848.

<sup>6</sup> Daiber, 'Ismā'īlī Background', p. 148; idem, 'Political Philosophy', p. 849.

<sup>7</sup> Daiber, 'Ismā'īlī Background', p. 148; idem, 'Political Philosophy', p. 849.

<sup>8</sup> Daiber, 'Ismā'īlī Background', 148.

<sup>9</sup> Daiber, 'Ismā'īlī Background', p. 144. Apart from al-Rāzī, he also refers to the treatises of the Ikhwān al-Ṣafā', in particular to the treatise 22 'On the Variety of Animals', which discusses animal rebellion against human domination, apparently postulating inequality of living beings as a reason for the establishment of a ruling authority (see *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, an Arabic critical edition and English translation of Epistle 22 by Lenn E. Goodman and Richard McGregor, Oxford: Oxford University Press, 2010).

<sup>10</sup> He does refer to the need of the replacement of outdated symbols/imitations of these truths with more appropriate ones, but this appears to imply a mere adjustment, not a progress in interpretation.

eschatological dynamism of the Ismāʿīlīs (who hold that the souls of the lower ranks are gathered in the higher rank that is immediately above them, thus forming the so-called ‘column of light’ – a structure, which ensures that all souls ascend to the soul of the imam of their particular era (this issue will be addressed in section 3). Instead, he appears to view the mankind as a static entity with distinct unchangeable ranks.

2) The idea of the universality of true religion is certainly endorsed by al-Rāzī, but in a peculiar way – namely, it must be considered in the context of the Ismāʿīlī conception of the cycles of human history, each of which is more complete than the preceding one (this is particularly true regarding the period of the rule of the Riser/Resurrector (*al-Qāʿim*), but applies to the earlier periods, as well). Hence, the external religious law, brought by every subsequent prophet, appears to be more perfect than the one established by his predecessor.

On the other hand, according to al-Fārābī, although all inhabitants of the excellent or virtuous city tend to share the same beliefs, leading them to happiness, only a tiny minority – the philosophers – can establish the veracity of these beliefs by demonstrative proofs. The majority – the common believers – know them only through their likenesses (*muthul*) – namely, imitations (*muḥākāt*) of their intelligible forms. The likenesses that exist in their imagination differ from one another in their degree of perfection and particular characteristics, which leads to differences of opinions among the inhabitants of various excellent cities (al-Fārābī divides the believers into several groups according to the differences between the likenesses, in which the principles and beliefs that lead the human being to happiness, are presented to them). Being, by its very nature, a simplistic imitation, designed for the common people, religion cannot be universal – on the contrary, it has to be adjusted to the particular circumstances and situation of a certain city and a certain rank of people.

3) As for the Ismāʿīlī conception of society with a hierarchical structure, consisting of differing ranks, in general terms, it is shared by both al-Rāzī and al-Fārābī, but this by no means proves the latter’s recourse to Ismāʿīlī sources. As it is known, al-Fārābī grades people in accordance with their intellectual capacities, which either allow them to immediately grasp the intelligible forms and principles that lead to happiness, or limit them to the contemplation of the imitations and symbols of these forms, reflected in their imagination.

It is somewhat difficult to establish the underlying principle of the Ismāʿīlī hierarchy with absolute certainty, but we can argue that the main determining factor is the relevant member’s ability to receive the divine support (*taʿyīd*), i.e., the intuitive knowledge, ultimately emanating from the First Intellect, through a smaller or larger number of intermediaries. Hence, we can conclude that the underlying principles of Fārābian and Ismāʿīlī hierarchical gradation of the society are similar, but it is difficult to prove either a direct influence, or a recourse to a common (Neoplatonic) source (the latter is more likely, though).

According to Daiber, the *sitz im leben* of Abū Ḥātim al-Rāzī and al-Fārābī’s similar statements is the Ismāʿīlī distinction between symbols and ‘external’ forms and their true meaning.<sup>11</sup> However, one can argue that, according to the Ismāʿīlī

<sup>11</sup> Daiber, ‘The Ismāʿīlī Background’, p. 146.



tenets, it is more proper to speak about the correspondence between different levels of existence, or different worlds, which allows such thinkers as Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī to use the method of the so-called ‘balance of religion’ (*mīzān al-diyāna*),<sup>12</sup> in order to establish the hidden counterparts of the known existents, situated on a different level of existence.

It is noteworthy that al-Kirmānī claims more than once that reflection on the structure of the Ismā‘īlī community (‘the world of religion’) provides the thinker with a detailed knowledge about the structure of physical and intelligible worlds. On the other hand, as far as I know, al-Fārābī makes no attempt to establish the structure pertaining to the world of immaterial intellects by examining the hierarchical structure of his Excellent City.

4) al-Rāzī endorses the idea that disparity among people necessitates the appointment of a leader by God in several ways<sup>13</sup> – *inter alia*, by stating that, at the current phase of human history, the true intelligible order of things is known only to the imam of the time, but will be revealed to all true believers upon the advent of the Riser (*al-Qā’im*).

Al-Fārābī, in turn, argues that the true intelligible order of things is properly known only to the philosopher-king; as for the other people, it is known to them in a symbolical way, according to their measure of understanding. The religious laws reflect that measure.

In this way, both admit the necessity in teacher and spiritual guide, although they envisage this figure in a rather different way.<sup>14</sup>

One epistemological issue has to be discussed here briefly. According to Daiber, ‘to the Ismā‘īlī notion of interpretation of religious symbols, of parables, indicating the same universal meaning of differing external forms, the laws, al-Fārābī adds the Aristotelian doctrine of conception and understanding, based on Aristotle’s *Organon* and *Rhetoric*’, according to which the universals are only conceivable to human thought by the assistance of imaginative faculty, which conceive them through the imagination of particulars, perceived by sense.<sup>15</sup> The latter assertion appears

<sup>12</sup> On which see De Smet, Daniel, *La quiétude de l’intellect: néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’oeuvre de Hamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Louvain: Peeters, 1995, pp. 27-31, 397-398.

<sup>13</sup> al-Rāzī, *A’lām*, p. 110.

<sup>14</sup> Al-Rāzī claims, in particular, that the difference between people in terms of their abilities necessitates the need in cooperation and the emergence of the leader. Furthermore, he argues, different peoples have different abilities of learning and developing philosophy; different languages are suitable for philosophy in a different degree (who has ever heard of philosophy in Persian, he inquires) (al-Rāzī, *A’lām*, pp. 5-6).

<sup>15</sup> Daiber 1996, p. 848. Cf. his remark in the 1991 article: ‘According to Aristotle, we can only philosophize in the shape of pictures. Universals are only imaginable to human thinking by using the imaginative powers which conceive them by imitating the perceptible things, the particulars; ultimately they are inspired by the divine *intellectus agens* to the prophet-king, who transmits them to the people. This original explanation appears to be a unique combination of different philosophical trends in Plato, Aristotle and the peripatetic commentaries, especially Alexander of Aphrodisias’ doctrine of the divine *Nous* as expounded in his commentary on Aristotle’s *De anima*’ (Daiber, *The Ismā‘īlī Background*, p. 143).



to contradict al-Fārābī’s statement, according to which, the sages of the excellent city know the First Cause, the immaterial intellects, and the celestial and physical bodies as they are through demonstrations and by the inner eyes (*baṣā’ir*) of their souls, whereas the others know them through symbols that imitate them.<sup>16</sup> If we endorse Daiber’s Aristotelian stance, the philosopher-king will be no exception to the rule and will also have to perceive the First Cause and the immaterial intellects only in symbols. In that case, how can he produce the imitations of the intelligible immaterial realities, which he is himself unable to perceive directly?

Hence, it seems that al-Fārābī’s teaching on the Excellent City only makes sense in the context of Plato’s doctrine of the world of eternal immaterial ideas, imitated by the temporal material world. This is somewhat strange that Daiber appears not to have considered this point. In addition, he appears to have built his argument solely on the *A‘lām al-Nubuwwa*, which is a polemical work, defending common Muslim beliefs against the attacks of the famous free-thinker Abū Bakr al-Rāzī. As such, it bears few specifically Ismā‘īlī traits.

To sum up, while there certainly are several parallels between the Ismā‘īlī political doctrine and the Fārābian teaching on the Excellent City, it is difficult, if not impossible, to argue for explicit Ismā‘īlī influence on al-Fārābī, as Daiber does:<sup>17</sup> the truths, endorsed by both al-Rāzī and al-Fārābī, can hardly be described as specific Ismā‘īlī tenets.<sup>18</sup> Hence, it appears more productive to look for the common Neoplatonic sources of both doctrines – a task for the future research.

## 2. Cosmology: al-Fārābī’s Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

Al-Fārābī’s cosmological system represents an attempt of the synthesis of Neoplatonic (in particular, Proclean) emanationism and Ptolemy’s astronomy. He divides the cosmos into nine principal spheres, postulating an equivalent number of immaterial intellects, which are the causes of both the existence and the motion of these spheres.<sup>19</sup>

Ten immaterial and separate intellects form the vertical line of existents, which relates the First Existent to the sublunary world, situated below the last intellect. The first nine separate intellects are called *al-thawānī* (‘the secondaries’), while the tenth is called ‘the Agent Intellect’ (*al-‘aql al-fā‘āl*).<sup>20</sup>

<sup>16</sup> al-Fārābī, Abū Naṣr, *Mabādī āra’ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Ṭāhā Ḥubayshī, Cairo: al-Maktaba al-azhariyya li tirāth, 2002, pp. 223-224.

<sup>17</sup> Cf. Philippe Vallat’s opinion: ‘...l’ismaélisme n’intervient à aucun moment dans cette théorie des images qui prend bien plutôt sa source dans la sémantique alexandrine’ (Vallat, Philippe, *Farabi et l’École d’Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004, p. 341, note 3).

<sup>18</sup> This does not necessarily rule out the possibility of al-Fārābī’s acquaintance with the Abū Ḥātim al-Rāzī’s *A‘lām al-Nubuwwa* and/or other Ismā‘īlī works.

<sup>19</sup> Janos, Damien, *Intellect, Substance, and Motion in al-Fārābī’s Cosmology*, Montreal: McGill University, 2009 (unpublished Ph. D. dissertation), p. 137.

<sup>20</sup> Janos, p. 132. Remarkably, al-Fārābī does not offer any proof of the existence of the separate intellects or any explanation about their number (Janos, p. 133).

As one knows, in his *Platonic Theology*, Proclus introduces a series of secondary demiurges situated below the main Demiurge (mentioned in Plato's *Timaeus*). These demiurges are noetic beings responsible for the creation of the lower existents such as the souls. Hence, according to Proclus, there are a number of demiurges or creating gods, who create through intellection. They are not merely intermediaries, but demiurges in the true sense.<sup>21</sup>

To each of the *thawānī* or secondary intellects corresponds a rational celestial soul, which governs one of the celestial spheres.<sup>22</sup> Thus, there are nine *thawānī*, an Agent Intellect, and nine celestial souls, arranged in different levels. This hierarchy bears close similarity to the metaphysical model of Proclus; simultaneously, considered in its essence (i.e. if we consider the intellects and the souls in their totality), it corresponds to the Neoplatonic triad of One, the Intellect, and the Soul.<sup>23</sup>

One may argue that, rather than following the Neoplatonic cosmology, al-Fārābī may be reproducing Aristotelian cosmology as exposed in the *Metaphysics*, *Lambda* 7-8. The hierarchy proposed there also consists of the First Cause or the Unmoved Mover, a number of inferior unmoved movers and relevant celestial spheres. This is difficult to either prove or disprove this hypothesis, because Aristotle's discussion in *Lambda* 7 and 8 is notoriously obscure.<sup>24</sup>

The cosmological section of Aristotle's *Metaphysics Lambda* mentions forty-seven spheres in one case, and fifty-five in another. Aristotle's commentators Alexander of Aphrodisias and Simplicius attempted to simplify this extremely difficult cosmological model. Thus, Alexander appears to have reduced it to a model, consisting of eight principal spheres,<sup>25</sup> whereas Simplicius devised a model of nine main celestial spheres. This latter model is identical to the one adopted by al-Fārābī.<sup>26</sup> Like al-Fārābī, Simplicius posits several unmoved movers.<sup>27</sup> Thus, Alexander and Simplicius' works provide a precedent for al-Fārābī's model. Furthermore, Simplicius, apparently following Ammonius, treats God not only as the final cause, but also as the efficient one.<sup>28</sup> This strongly suggests al-Fārābī's acquaintance with the works of Simplicius (and possibly those of other thinkers of Ammonian school).

Hence, we may conclude that al-Fārābī interprets the cosmological passages of *Metaphysics Lambda* in the light of Alexander and Simplicius' works – in particular, he reads them through the prism of Simplicius's commentary on Aristotle's *De caelo* and Alexander's *Mabādi*' and *Quaestiones*, in which the metaphysical theories of *Lambda* are combined with a simplified astronomical model.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> Janos, p. 284.

<sup>22</sup> Janos, p. 134.

<sup>23</sup> Janos, p. 135.

<sup>24</sup> Janos, pp. 135-136.

<sup>25</sup> Janos, p. 139.

<sup>26</sup> Janos, p. 154.

<sup>27</sup> Janos, p. 154.

<sup>28</sup> Janos, p. 155. As Janos remarks, al-Fārābī may also have been influenced by the noetical theories of Proclus, which ascribe efficient causality to a totality of intellects (see Janos, p. 156).

<sup>29</sup> Janos, p. 157.

However, al-Fārābī seems to have disapproved of the treatment of the immaterial intellects as mere intermediaries in creation; instead, he appears to have favoured the Proclean approach, treating different noetic beings as demiurges in their own right,<sup>30</sup> as the following statement seems to testify:

“[Each immaterial intellect] on its own is capable of existentiating something else, without seeking the help of any instrument or circumstance apart from its own substance.”<sup>31</sup>

Nevertheless, in other cases al-Fārābī claims that the existence which emanates from God is received by all levels of existents situated between Him and the sublunary world.<sup>32</sup> Hence, one can conclude that he attempts to compromise between the various views on creation and emanation, found in the Greek and Arabic Proclus. On the one hand, he argues that, far from being mere intermediaries, the immaterial intellects play a genuine role in creation (read: emanation), but, on the other hand, he follows the Arabic Proclus in treating creation as a single emanation that ‘pours’ on all things according to their capacity to receive it. Thus, his account compromises between the monotheistic belief in an omnipotent God and the Proclean notion of a cluster of intelligible demiurgic deities. For this reason, it can be described as only partly coherent, since certain logical and conceptual discrepancies are quite evident in it.<sup>33</sup>

A very important role in al-Fārābī’s cosmology is played by the Agent Intellect. Unlike the other separate intellects, whose intellection is twofold, it intellects in three aspects – namely, it intellects the First One, the secondary intellects in their totality and itself.<sup>34</sup> Hence, it is more multiple and, consequently, has a lower degree than the *thawānī*. This accounts for its special status and its inability to produce another separate intellect.<sup>35</sup>

On the other hand, the Agent Intellect belongs to the same species as the acquired human intellect,<sup>36</sup> and, hence, is epistemologically connected with man’s rational soul. One can even assume that al-Fārābī may have intentionally designed his celestial noetics after the pattern of the human one.

As it is well known, the Ismā’īlī authors distinguish two different kinds of creation, pertaining to two different stages. Firstly, the Absolute, an Ismā’īlī analogue of Plotinus’ One, the Unthinkable and Ineffable (God), originates the first existent by an act of primordial innovation or creation *ex nixilo (ibdā’)*, which does not require

<sup>30</sup> Janos, p. 286.

<sup>31</sup> Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. F. M. Najjār, Beirut: al-Matba‘a al-kāthūlīkiya, 1964, pp. 40-41; cf. Janos, 287.

<sup>32</sup> Janos, p. 288.

<sup>33</sup> For more details, see Janos, pp. 289-290.

<sup>34</sup> al-Fārābī, *al-Siyāsa*, p. 34; cf. Janos, 297.

<sup>35</sup> Janos, p. 298.

<sup>36</sup> al-Fārābī, *Risāla fī al-‘aql*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938, p. 27; cf. Janos, p. 299.

any pre-existing substrate and does not follow any previous pattern.<sup>37</sup> According to the pre-Kirmānī Ismā‘īlī thinkers al-Nasafī and al-Sijistānī, then the Soul emanates from the Intellect, and the Nature – from the Soul.

Al-Kirmānī introduced significant changes in this typically Plotinian scheme, increasing the number of intellects to ten and apparently eliminating the Universal Soul. As it was demonstrated by De Smet, there is little doubt that in so doing he followed the cosmological model, proposed by al-Fārābī, which we have just discussed.<sup>38</sup>

According to al-Kirmānī, the Absolute does not intellect anything and cannot be intellected itself; the intellection, with emanation as its concomitant, starts from the First Intellect, which intellects only itself; from it, two (not one, as in al-Fārābī!) intellects (the second and the third) proceed. The second intellect then produces seven other intellects, each of which emanates from the preceding one, becoming, in turn, the source and principle of the following one. Each of these intellects intellects itself and the ones that precede it.<sup>39</sup>

But, along with the immaterial intellects *in actu*, al-Kirmānī introduces in his cosmological system an intellect *in potentia*. Consisting of a form and a spiritual matter, this intellect, in spite of its incorporeality, brings potentiality in the world of the intellects. The celestial spheres, according to al-Kirmānī, are not produced by the self-intellection of the immaterial intellects; instead, they represent the result of the action, collectively exerted by nine intellects *in actu* on the intellect *in potentia*: by actualizing the spiritual matter, the nine active intellects give it a possibility to generate the spheres – in other words, these intellects provide the demiurge with the necessary forms, which allow it to create the universe.<sup>40</sup> Consequently, the production of the celestial spheres is the result of a collective effort of the intellects. The correspondence between a particular intellect and a sphere is established by the divine providence *post factum* (hence, the separate intellects retain their full independence and can be dissociated from the spheres).<sup>41</sup>

Unlike al-Fārābī, al-Kirmānī adds to the celestial spheres the spheres of four elements, of which the sublunary world consists, and establishes a univocal correspondence between these spheres and the separated intellects. Notably, no sphere corresponds to the First Intellect, whereas to the last one – namely, the Agent Intellect – correspond four elemental spheres that form the sublunary world.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn, *Rāḥat al-‘aql*, ed. M. Ghālib, Beirut: Dār al-andalus, 1983, p. 157.

<sup>38</sup> See De Smet, Daniel, *La quiétude de l’intellect: néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’oeuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Louvain: Peeters, 1995, pp. 275-284; idem, ‘Al-Fārābī’s Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī’s Theory of Intellect and Soul’, in Peter Adamson (ed.), *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> Century* (Warburg Institute Colloquia 12), Londres – Turin, 2008, pp. 131-150.

<sup>39</sup> De Smet, *Quiétude*, p. 273.

<sup>40</sup> De Smet, *Quiétude*, p. 274.

<sup>41</sup> De Smet, *Quiétude*, p. 283.

<sup>42</sup> Al-Kirmānī, p. 278; cf. De Smet, *Quiétude*, p. 280.

Both thinkers identify the tenth immaterial intellect with the Aristotelian Agent Intellect.<sup>43</sup> But, simultaneously, al-Kirmānī describes the tenth intellect as the intellect *in potentia*. This double identification apparently entails a contradiction and, hence, requires a further explanation.

In al-Fārābī's system, the Agent Intellect plays a threefold role: 1) it is the secondary cause of the existence of the sublunary world of engendering and corruption; 2) it is the cause of the human thought and the actualizer of the intellect *in potentia*; 3) it serves as the principle of prophecy. In turn, in case of al-Kirmānī, the last two functions are performed jointly by all intellects, rather than being the prerogative of the Agent Intellect;<sup>44</sup> the 10<sup>th</sup> and the passive intellect, as the demiurge of the sublunary world, creates it in accordance with the forms, provided by the active intellects situated above it. Hence, it is evident that al-Kirmānī's Agent Intellect performs a quite different role than al-Fārābī's one.

De Smet has argued that, in al-Kirmānī's cosmological system, the second intellect assumes the role of the Universal Soul and the third one – that of the Nature, whereas the remaining seven active intellects appear to represent different levels or aspects of the second intellect.<sup>45</sup> If so, al-Kirmānī appears to have superimposed the Fārābian model on the old Plotinian one, ascribing the functions characteristic of the members of Plotinian triad to those of Fārābian decade.

However, the picture is even more complicated, since, in addition to the decade of intellects, al-Kirmānī introduces a spiritual matter – and, hence, an aspect of potentiality and passivity/affection – in his system, and makes two intellects, the second and the third, issue from the first one, thus invalidating the Neoplatonic axiom *ex uno non fit nisi unum* (from one, only one can proceed).

One can assume that matter and potentiality are introduced in order to account for the diversity of forms.<sup>46</sup> That said, the third intellect is permanently actualized by the intellects *in actu*; hence, its potentiality is only a mentally posited affair, which refers to a level or aspect of existence, where the forms require a substrate for their existence.<sup>47</sup>

Furthermore, the place of the potential intellect in al-Kirmānī's system is ambiguous: while it is described as the 'third' one, its characteristics (in particular, the need of a substrate) make us treat it as an entity which is situated on the border of the intelligible and physical worlds. Why does not al-Kirmānī explicitly describe it as the 'tenth intellect'? The answer is probably given by the Ṭayyibī author Ibrāhīm al-Ḥāmidī, many passages of whose *Kanz al-walad* represent a commentary on al-Kirmānī's *Rāḥat al-'aql*. According to him, the order of the intellects reflects the sincerity of their obedience to the Absolute and their recognition of the superiority of the intellects that precede them. The third intellect, claimed al-Ḥāmidī, out of its profound negligence, not only refused to recognize the superiority of the second one,

<sup>43</sup> Al-Kirmānī, p. 245.

<sup>44</sup> Al-Kirmānī, p. 452; De Smet, *Quietude*, pp. 282, 355-360.

<sup>45</sup> De Smet, *Quietude*, p. 221.

<sup>46</sup> De Smet, *Quietude*, p. 227.

<sup>47</sup> De Smet, *Quietude*, p. 244.

but also denied the existence of the Absolute, pronouncing the First Intellect God.<sup>48</sup> For this reason, it failed to immediately attain its second perfection, remaining an intellect *in potentia* and, as such, was placed on the lowest level of the intelligible world, taking the position of the tenth intellect. It then repented its mistake and pleaded for the support of the other, higher intellects, which, acknowledging its sincerity, bestowed on it the second perfection, that of an actual intellection. However, meanwhile, its negligence had engendered matter in its essence, which led to the creation of the sublunary elemental world. This event is described by Henry Corbin as ‘the drama in heaven’.<sup>49</sup> In this way, al-Ḥāmidī provides an esoteric interpretation (*ta’wīl*) of al-Kirmānī’s cosmology.

### III. Eschatology: Excellent City Envisaged as the Column of Light?

According to al-Fārābī, the ultimate goal of human existence is the attainment of happiness, which consists in the conjunction (*ittiṣāl*) with the Agent Intellect (*al-‘aql al-fa’āl*), the active principle of understanding, and, hence, intellection *in actu*. For this reason, one assumes that his eschatology is likely to boil down to the soul’s ‘coming in contact’ (*ittiṣāl*) with the Agent Intellect. However, the issue is not that simple.

Firstly, Ibn Rushd, referring to al-Fārābī’s lost commentary on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*, argues that its author actually ruled out the possibility of such conjunction.<sup>50</sup> This, however, would undermine his teaching on the philosopher-king, therefore, in the absence of the actual text, I suggest taking Ibn Rushd’s claim with a good grain of salt. To me, al-Fārābī’s political doctrine implies such a contact at least in the case of the philosopher-king, the ruler of the Excellent City. That said, there is no doubt that this is not the case with the absolute majority of his subjects, who are only able to grasp the images that imitate philosophical truths, but not these truths themselves.

What is their situation, then, it is asked, and do they enjoy any existence at all after the separation of their souls from the physical body?

There are two similar, nearly identical passages in the *al-Madīna al-fāḍila* and *Siyāsat al-madīna*, apparently providing a hint, if not a definite answer. The one in the *Siyāsa* runs, as follows:

“If a group passes away, and their bodies are annihilated, their souls purified and happy, and other people come after them who take their place in the city and do their actions, these too will have their souls purified. When their bodies are annihilated, they reach the ranks of those who, among that group, had died, come close to them – in the way that there may be a closeness for what is incorporeal – and the kindred souls among the people of the same group became linked one to another. The more numerous the kindred separate souls and the more they are united

<sup>48</sup> al-Ḥāmidī, Ibrāhīm al-Ḥusayn, *Kitāb kanz al-walad*, ed. Muṣṭafā Ghālib, Wiesbaden: Fritz Steiner, 1971, pp. 68-69; cf. De Smet, *Quietude*, p. 248.

<sup>49</sup> Corbin, *History*, pp. 84-86; cf. al-Ḥāmidī, p. 297.

<sup>50</sup> See Davidson, *Alfarabi*, pp. 70-73.

one to another, the greater the pleasure of each one of them. Whenever those who come after them join them, the pleasure of each one who joins them increases through his encountering those who passed away, and the pleasure of the latter increases through their union with those who join them, since each one of them intellects himself and many times the like of himself, and what he intellects will increase through the following ones joining them later. So the increase in pleasure of each one of them in the future will be without end. That is the condition of each group. This is the true, ultimate happiness, the aim of the Agent intellect.<sup>51</sup>

Apparently, in the state of *barzakh*, the increase of the number of the souls that belong to the same group necessitates the increase of their collective happiness. The passage seems to suggest that the increase of the number of the souls, freed from their physical bodies, may – at least theoretically – continue infinitely. Hence, the increase of the collective happiness must be, likewise, infinite.

In this regard, one wonders if the souls belonging to a certain level or station can rise to a higher degree or descend to a lower one and if there is any relationship between the souls that pertain to different degrees. The passages in the *Madīna* and *Siyāsa* give no clear answer.

We find strikingly similar descriptions of the structure, formed by the souls separated from their material bodies and collectively enjoying an ever-increasing happiness in the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> century C.E. Ismā'īlī sources – in particular, in 'Alī b. al-Walīd's (d. 612/1215) *al-Dhakhīra fī al-ḥaqīqa*, where the totality of the souls of the believers, gathered in the Riser and constituting his form of light, is described as the 'column of light' (*amūd min nūr*). Acting as a divine magnet, this column (or temple) attracts the forms of the lower degrees to those of the higher ones. The soul of the believer is connected to this column via the point of light, situated in its innermost part. Upon the increase of the illumination which it receives from the Column/Temple of light, this point expands into a form of light, which experiences a permanent attraction from the column of light.

When the soul is separated from the physical body, it unites with the form of light (which manifests itself to the dying individual in his imagination, representing the personification of his acquired divine knowledge and performed good deeds), and they become a single angelic light. The united affair, in turn, then unites with a form, which occupies the closest higher rank in the column. Eventually, the souls of all believers unite with the pleroma that constitutes the 'gate' of Imam 'Alī, or the 'gate' of the Riser, which, in turn, is sometimes identified with the Universal Soul.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> al-Fārābī, *al-Siyāsa*, p. 82. The English translation of the passage by T.-A. Druart and V. J. Hoffman, in Valerie J. Hoffman, 'Al-Fārābī's "True King" and Mullā Ṣadrā's "Path": Human Perfection and Divine Action in Islamic Esoteric Traditions', in *Islam-West Philosophical Dialogue. The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra (May 1999, Tehran)*. Volume 4. *Mulla Sadra and Comparative Studies*. Tehran: SIPRI Publications, pp. 183-184. Cf. the passage in al-Fārābī, *Mabādī*, p. 209.

<sup>52</sup> See 'Alī b. Muḥammad Ibn al-Walīd, *al-Dhakhīra fī al-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad Ḥasan al-A'zamī, Beirut: Dār al-thaqāfa, 1971, pp. 79, 143.



One wonders, however, if direct parallels can be drawn between Fārābian Excellent City and the Ismā‘īlī Column (or Temple) of Light. The former appears to be a predominantly mundane affair, whereas eschatological aspect seems to prevail in the latter. However, as the passage quoted above from *al-Siyāsa* testifies, the Excellent City, too, apparently possesses an eschatological dimension, which is envisaged as an ever-increasing collective posthumous happiness. In turn, the body of the Ismā‘īlī *da‘wa* appears to represent the mundane aspect of the Column/Temple of Light. Both the Excellent City and the Column/Temple imply hierarchical organization of the society or community as a prerequisite for attaining the collective and individual happiness of its members. In case of the Excellent City, they are arranged in ranks in accordance with their ability to directly perceive intelligible meanings; in case of the Column/Temple of Light, as mentioned above, the arrangement is in accordance with the particular member’s receptivity of the divine support (*ta’yīd*), descending from the intelligible world.

#### IV. Conclusions

On the basis of the above discussion, we can make the following conclusions:

- 1) Al-Fārābī and the Ismā‘īlī authors agree that a natural inequality between the human beings, in terms of the strength and weakness of their intellect and ability to grasp the intelligible meanings of the things, exists;
- 2) They further agree that this entails the need of (human) instruction and guidance, at least for the absolute majority of people, in order to enable every human being to reach the perfection and achieve the happiness accessible to him/her;
- 3) They also agree that such instruction implies the need of symbolic representation of intelligible meanings and philosophical truths by means of images and imitations;
- 4) Furthermore, the natural disparity between individual human beings entails the existence of some sort of hierarchy between them, based on the difference of their intellectual abilities;
- 5) They seem to agree that hierarchy of separated intellects and celestial souls must be, in some way, analogous or parallel to the hierarchy of human beings;
- 6) Both the Excellent City of al-Fārābī and the Column/Temple of Light of Ismā‘īlī authors bear eschatological connotations;
- 7) Despite the evidence of shared ideas (listed above in articles 1–4), there is no conclusive proof of al-Fārābī’s acquaintance with the works of the Ismā‘īlī authors;
- 8) However, there is a conclusive evidence of the al-Kirmānī’s acquaintance with al-Fārābī’s works;
- 9) Owing to al-Kirmānī, al-Fārābī’s cosmological doctrine was partly integrated into the later Ismā‘īlī cosmology;
- 10) Post-Fārābī Ismā‘īlī authors are likely to have also been acquainted with his teaching on the Excellent City, and this acquaintance may have stimulated the development of their teaching on the Column/Temple of Light.



## Kopsavilkums

*Rakstā analizēta musulmaņu filozofa-peripatētiķa Abū Nasra al-Fārābī (ap 870–950) un ismailītu reliģiskās filozofijas savstarpējā ietekme, it sevišķi politiskajā filozofijā, kosmoloģijā un eshatoloģijā.*

*Kā apgalvo Hans Daibers, al-Fārābī politiskās filozofijas galvenā tēze (“reliģija ir filozofijas attēls un imitācija”) ir aizgūta no ismailītu domātāja Abū Hātima ar-Rāzī (m. 933 vai 934). Raksta pirmajā daļā autors izskata argumentus par un pret Daibera apgalvojumu, secinot, ka to nevar nedz viennozīmīgi apstiprināt, nedz noliegt.*

*Raksta otrajā daļā apskatīta al-Fārābī kosmoloģijas ietekme uz ismailītu domātāju Hamīd al-Dīnu al-Kirmānī (m. ap 1021), kurš savā darbā Rāḥat al-ʿaql (“Saprāta mierinājums”) re-producē al-Fārābī kosmoloģisko sistēmu. Autors ar dažām atrunām piekrīt Daniela De Smeta viedoklim, ka al-Kirmānī darbā no al-Fārābī aizgūtā kosmoloģiskai sistēmai ir radikāli atšķirīga nozīme.*

*Trešā daļa veltīta eshatoloģijai. Tajā apskatīts, kā al-Fārābī utopija (“ideālā pilsēta”) ismailītu autoru darbos pārtop par reliģisku un eshatoloģisku simbolu – “gaismas stabu”.*

**Atslēgvārdi:** *al-Fārābī, al-Kirmānī, ismailītu filozofija.*

## The Importance of Islamic Civilization at the Crossroads of European Thinkers: the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries

### *Islama civilizācijas nozīme Eiropas domātāju krustcelēs: 16. un 17. gadsimts*

**Kaspars Kļaviņš**

Emirates College of Technology in Abu Dhabi (UAE)  
PO Box 41009, Abu Dhabi, United Arab Emirates

Riga Technical University, Faculty of Engineering Economics and Management,  
Institute of Building Entrepreneurship and Real Estate Economics (Latvia)

1/7 Meža Street

Riga, LV-1048

E-mail: *klavinskaspars@gmail.com*

**Abstract:** The 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries were a time when the European society was faced with just as important choices as in the contemporary reality of the modern world – both from the aspect of catastrophes, shocks, military conflicts, and the aspect of alternative ideas and reevaluation of values. The later stage of Renaissance and disappointment in social reforms, fight against injustice and usury, Reformation and Counter-Reformation, strengthening of the Ottoman Empire, The Thirty Years' War followed by a complete breakdown of Central Europe, obscurantism of the official science and flourishing of alternative, secret knowledge – alchemy, magic, numerology, manifestations of Arab medicine and Hermeticism, complete disappointment in the traditional world outlook and atheism, change of Christians, especially Protestants, over to Islam. Unfortunately, just like today, the Western civilization was incapable to find a harmonious, clever and a matter-of-fact solution to any of the questions raised by the epoch, instead pulling not only Europe, but the entire world into its agony, which undoubtedly brought along a range of unachieved hopes and utopias.

**Keywords:** Arabic intellectual heritage, protestants, Ottoman Empire.

In the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries Europe was still standing at the crossroads – in social, as well as cultural, scientific and religious areas. Its medieval foundation was shattered and many of the traditions (both in positive and negative sense) respected over centuries were questioned. Different development alternatives existed. In this context, for many thinkers of Central Europe Arabic intellectual heritage became a teaching worth exploration, if not an ideology valued enough to be imitated.

The numerous itineraries of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries serve as an important source material reflecting the reception of the Middle East in the European mind. The expansive missionaries' movement, colonialism, investments in the slave trade, as well as the craving for extraction of precious metals, spices and raw materials,

were all factors existing already from the end of the 15<sup>th</sup> century that partly tore off the misty veil which had protected the stereotypes of the European population. Of course, stereotypes did not cease to exist and in certain cases even became stronger. However, some opinions were revised. People started travelling in other capacity, not only as participants of aggressive military expeditions or explorers of exotic sources of income. Their interest about other religions, cultures and traditions in general increased, making them see themselves and their own society with much more critical eyes. That was the other side of the coin. In this regard, the itineraries of, for example, travellers from the intellectually active but colonially passive small German countries were more interesting than the descriptions written by the agents of the expansive colonial empires. Indeed, they provide a deeper insight into Europe's own problems, comprehending that a description of a stranger is a reflection of one's own problem in a remote mirror. From the vantage point of intercultural relations the Middle East (including even Central Asia and India in this region) was nothing new in the European context. Arabs had participated in the formation of the European education, culture and civilization over the entire Middle Ages, not even to mention Spain and the territories of southern Italy that used to be under their rule. The Ottoman Turkey had become a new, enormous force, which controlled the Balkan peninsula and a part of Central Europe. In a way, it was a "new introduction to former colleagues". One may agree with Mark Greengrass, that, for instance, with regard to Turkey "The more thinking Europeans saw and heard about Ottoman society, the more intrigued and impressed they became."

<sup>1</sup> Disregarding the stereotype of "*Turk Infidel, the enemy of Christendom*", in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries more and more itineraries appear, in which positive aspects of the inhabitants living in the vast Islamic empire are noticed. The Flemish writer Ogier Ghislain de Busbecq and the French philosopher Guillaume Postel, for example, wrote about the Ottoman justice and moral virtues.<sup>2</sup> The humanist Paolo Giovio, for example, was one of the earliest to be fascinated by the Ottomans. His "History of the Turks" (1531) started a flood of 'turcica' – poetry, songs, lyrics, dramas, novels, broadsides and travelogues.<sup>3</sup>

To a certain extent, this craving for an interest in travelling worked as a basis for the modern "intercultural studies", continuing the tradition initiated by Arab travellers already back in the early Middle Ages. Certainly, it was not without the medieval perceptions of monsters, amazons, exotic customs, etc.<sup>4</sup> However, also in this context realistic observations and impressions became more and more obvious. Curious people started to compare different cultures and traditions and found surprisingly many similarities. This especially refers to the comparison of

---

<sup>1</sup> Greengrass, M. *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648*. London: Penguin Books, 2014, p. 520.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Donecker, S. *The Lion, the Witch and the Walrus. Images of the Sorcerous North in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries* // *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Nr. 17., Februar 2010. Sektion 4., 5.

the traditions characteristic to the populations of Northern Europe (Baltic) and Middle East, which considered the parallels of the traditional households, beliefs, economy and self-sufficient trades of the forest and desert inhabitants who lived in close relationship with nature. Just like Arabs are associated in itineraries with cabalism, mysticism and knowledge of alchemy, the residents of Baltic territories – Latvians and Estonians – are referred to as sorcerers, the traditions of Livonian werewolves are being explored, etc.<sup>5</sup> Still, at the same time there are numerous accurate observations regarding similarities in clothing, eating, household and other traditions. Reinhold Lubenau compared the clothing of Bulgarians under the Turkish rule with the peasant clothes in Courland and Livland,<sup>6</sup> and an itinerary by a priest of the Danish Order of Saint John, dated 1592, mentions, for example, that Latvian peasant women were dressed in a “*Moor style*” – wearing a lot of silver, gold and copper bells, jewellery, brooches and chains.<sup>7</sup> Comparing the traditional clothing of Bedouin and Latvian women in museum exhibitions one has to admit that the observer was rather correct, which can be explained by the similarity of self-sufficient, rich in local craft traditions, conservative lifestyles. The reference to Moor or Arab traditions as “pagan” is yet a legacy of the vocabulary from the times of crusade confrontations, which is essentially false *per se* (since Islam is a strictly monotheist religion).

Observation of the positive aspects is a frequent phenomenon in the description of Islamic society in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century. The Humanists opened the door to comparing Christian and Islamic civilizations. Guillaume Postel's *Turkish Letters* (1580s) praised Ottoman soldiery, the Turkish sense of social equality, and their hospitality to travellers and care for the poor. At the same time, memoirs by less known and not widely praised travellers like Reinhold Lubenau's (1556–1631), born in Königsberg, contain extensive comments upon the Turk and Arab traditions learned in Ottoman Empire and are of a very high value. He started his journey in 1573 and successfully finished it – as he wrote himself – on 17 October 1589.<sup>8</sup> In addition to the cosmetic duties paid to Islam criticism (as a representative of Christianity, Lubenau was not ready to openly praise or accept Islamic religion), Lubenau's itinerary specifically attracts attention with the positive evaluation of the society's social system and people's morality in his writings about Turkey and the lands ruled by it. Furthermore, Reinhold Lubenau also expressed sharp criticism with regard to

<sup>5</sup> Olaus Magnus. *A Description of the Northern Peoples 1555*. London: The Hakluyt Society, 1996–1998.

<sup>6</sup> *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 104.

<sup>7</sup> *Reise durch die Nordischen Ländern im Jahre 1592*. Bericht des Augustin Freiherrn zu Mörsberg und Beffort St. Johanniter Ordens-Prior in Dänemark. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag, 1980, p. 138.

<sup>8</sup> *Beschreibung der Reisen des ehrenvesten, namhaften und wolweisen herren Reinholdt Lubenauen des Eltter, Rahtsverwandten der loblichen Altenstand Königsbergk in Preussen, so ehr im Jahr 1573 angefangen und ao. 1589 den 17. Octobris glucklichen vollendet und in sechs Bucher getheilet, darinnen alle seien Leben und Wandel, sowol wie es im auf dieser Reise wunderlich ergangen*.

the legal and financial situation in Europe, insatiability in eating and drinking habits as contrasted to the traditions in the Muslim world. First of all, Reinhold Lubenau appreciated the strict public order in Turkey (an in the Middle East in general) and the well-established legal protection, as a result of which each “Turk, Jew, Arab or Christian” – without division as to one’s religious beliefs or ethnicity – was entitled for his case to be reviewed on the merits within three or four days, followed by the court hearing, which restored justice. Moreover, a person was allowed to defend himself in the court. In this relation, Lubenau sadly sighs with respect to Europe of those days, mentioning “his homeland” (that is, Prussia), where due to manipulations by dishonest attorneys and prosecutors justice was so mixed up that many people had been unfairly accused and were unable to release themselves from such predicaments over their lifetime. Meanwhile, the abovementioned attorneys and prosecutors were becoming richer at the expense of the unfortunate persons, usurping their homes, gardens and savings. He finds Muslim traditions in the area of justice worth to be taken over:

*“So haben mir insonderheit ... bei den Turcken gefallen ihre schöne Policeiordnung in Steten, in der justitia, da weder Turck, Jude noch Araber oder Christ, wehr ehr auch sen magk, angesehen wirdt, sondern in drei oder vier Tagen jedem Recht und Gerechtigkeit gepflogen, jeder sein Wort selber reden magk. O, wie wol wurde es in unsrem Vaterlande stehen, wan nicht die ungerenchten, verfluchten Advocaten und procuratores also uberhandt genohmen hetten und die Hendel also verwirret werden, das mancher unbilligerweise ins Recht gezogen wirdt, das ehr sein Lebtage sich nicht herauswickeln kan, daneben umb alle das Seinige komet, und reissens die procuratores nd Advocaten alles an sich, Heuser, Speicher und Gerten.”*<sup>9</sup>

Certainly, a prison remains a prison also in Turkey and the slave trade in Ottoman Empire does not earn appreciation from any European traveller. Lubenau especially mentions the role of Tatars in delivering of slaves, as a result of which a noble Livonian Thisenhausen (apparently, it was an offspring of the distinguished Lettgalian landlord family) was taken to the prison of Galata.<sup>10</sup>

Nevertheless – as mentioned by Mark Greengrass – “it was fairly standard practice within the Ottoman Empire to preserve local laws for the local communities – Ottoman shari’a law, in any case, had to respect the status of the Christian and the Jew (the *rum* or *gavar* and the *yahudi*). This meant that the Bible was seen as a legal code to be used in all Christian disputes. Armenian, Greek Orthodox and Jewish communities all had their own courts within the empire. Genoese, Venetian, French, English and Dutch residents were also allowed their own courts in the trading centres.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, pp. 5-6.

<sup>10</sup> Ibid., p. 216.

<sup>11</sup> Greengrass, M. Christendom Destroyed. Europe 1517–1648. London: Penguin Books, 2014, p. 499.

It should be taken into account that in Muslim countries freedom was traditionally identified with justice instead of any particular form of administration that would provide citizens (especially the most active, ruthless and richest ones) with different “opportunities”.<sup>12</sup> In the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, the stereotypical, all negative aspects-covering concept of Western democracy had not yet emerged in Europe. The ideal of justice stood behind Reformation and Anabaptist activities in Germany, social justice was reflected in Jesuit thinking within the framework of Catholicism, it was supported by critical and tolerant thinkers, for example, Baruch Spinoza (1632–1677) and others. At the same time, as a result of the development of early capitalism in Central Europe, usury and dishonesty (along with unjust genesis of monopolies and opacity in trade relations) gained growing criticism in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, which led to a social escalation during the German peasant wars in 1524–1526.<sup>13</sup> In these areas, too, Reinhold Lubenau stresses the advantages of the Muslim world, describing what he observed about organisation of trade in Ottoman Empire. The Lutheran traveller was surprised by the transparency and honesty in Turkish markets, where goods were evaluated on a daily basis and any forgers were severely punished, and as a result peasants could safely supply their products. “*Let the God open our eyes and we could succeed in eliminating the damned dealers!*”, the traveller bitterly exclaims when comparing the environment in Turkey with the trade particulars in Europe:

*“Zum achten habe ich bei den Turcken gesehen und erfahren die uberaus schone Anordnung in Handel und Wandel, da jedes Thuen seinen bestimbtten Ort hatt, sonderlich, das alle Victualien teglich geschetzet werden, die Verfelscher hart gestraffet, alles, was der Landtmann oder Paur zur Marckte bringet, an jedem gewissen Ohrt aushekern und verkaufen muss. O, wan Gott eins uns die Augen aufthun wolte, das die verfluchten Vorkeuffter und Heker moechten abgeschaffet werden!”*<sup>14</sup>

Also, condemnation of unfair begging with mercenary purposes is a frequent theme in the European chronicles of the 16<sup>th</sup> century, vividly presented in the works of another Baltic writer Caspar Hennenberger, namely, in his Prussian chronicle, where-in he sharply criticises the beggars wandering everywhere in Prussia, who, in addition to begging, engaged also in robberies and murders.<sup>15</sup> Reinhold Lubenau stresses that in Turkey beggars are not favoured since the citizens are ashamed of such activity, but the poor receive support from the government. Vagabonds, beggars for gifts and other similar deceivers, so widespread in Christian countries, are not tolerated

<sup>12</sup> Lewis, B. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Western Response*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 54.

<sup>13</sup> Available: <http://swiki.hfbk-hamburg.de/Lebensreform/173> (last viewed 27.03.2015).

<sup>14</sup> *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 6.

<sup>15</sup> Caspar Hennenberger, *Erklärung der preußischen größeren Landtafeln oder Mappen*. Königsberg, 1595, pp. 454; 486.

there.<sup>16</sup> These observations largely reflect the principle of *zakat* – giving to the poor followed in Islam, as well as the high level of integration characteristic to the Muslim society, starting with the responsibility within the family and kin, which ensured social order for a long time by preventing development of extensive marginal groups of population. The endless begging for money that has affected particular regions of modern Middle East is, to a large extent, a result of Western colonialism, modernisation and overpopulation rather than a historical tradition. In Livonia and Prussia (regardless of the numerous wars) social protection was for a long time guaranteed by Teutonic knights with their functional administration. Nevertheless, secularisation had taken place and a new, complicated era started. The emerging capitalism and the growing role of money, along with the strengthening of bondage to the east of the Elbe caused by grain exports, resulted in strong opposition. In German states the alternative society development ideas had suffered defeat as a result of suppression of the peasant war and the betrayal by Martin Luther whereby he reached an agreement with the holders of power and money (namely, with the local rulers). Protestantism had lost its fighter spirit after the year 1525, which not only disappointed many of its followers, but also made them look for new alternatives. One of them was Islam.

First of all, a part of active and thinking citizens of Europe were positively influenced by the religious tolerance of the uniting element of the Islamic world at that time – the Ottoman Empire. Those who practiced different religions were persecuted in Europe over a long period – Spanish Moors, South France Cathars, Jews, etc. Let us not even mention the bloody wars between Catholics and Protestants. Power and religion walked hand in hand, like power and ideology of today. Of course, in Muslim countries, too, the rulers tried to exercise control over different groups of inhabitants, the evidence of which is, for example, the activities of the Ottoman Empire in Balkans. However, they never performed such ruthless repressing of a group of inhabitants due to their adherence to a different religion. In comparison with Western Europe, Turkey (like the lands ruled by Tatars) was tolerant in this regard.<sup>17</sup> Reinhold Lubenau, for instance, in his itinerary describes, how Christians (“Catholics, Armenians or Greeks”) in Turkey hold their services under the protection of a Janissary officer, who even places Janissary guards at the Christian churches in order to ensure protection during ceremonies.<sup>18</sup> All religious confessions were accepted there – Latin-rite Christians, Lutherans, Calvinists, Unitarians, Orthodox Christians. Jews were accepted and protected along with Christians and Muslims. At the same time, the Ottoman Empire was and remained Islamic one, with the state and social order determined by the Muslim tradition. In this context, for many Central European thinkers Islam became a teaching worth to explore, if not an ideology valued enough to be imitated. There even were cases when Protestant theologians, having reviewed

---

<sup>16</sup> Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 166.

<sup>17</sup> Goodwin, J. Lords of the Horizons. A History of the Ottoman Empire. London: Vintage 1999, p. xiii.

<sup>18</sup> Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 193.



former church dogmas, switched over to Islam, for example, the supporter of anti-Trinitarianism Adam Neuser (1530–1576). Many critically thinking and radical supporters of the 16<sup>th</sup> century reformation understood the common origin of Christianity, Islam and Judaism in the context of Monotheism. Adam Noiser had read the translation of Quran by Theodor Bibliander (1509–1564) published in 1543, which facilitated his views of denying the Holy Trinity and non-recognition of Jesus as the God, explaining the dogma of the trinity as blasphemy and idolatry stance – like it is substantiated in Islam. Protestant rapprochement with Islam is also explained by an objective similarity of Islam to the European Protestant principles in a number of areas, including denial of celibate as hypocrisy, denial of deifying the countless church saints, different icons and other cult objects as idolatry, etc. In this context it is important to see how the popular modern Arab writer Amin Maalouf refers to Martin Luther in the book about Leo Africanus, where the protagonist of the novel – the Andalusian Berber and Moor diplomat Leo Africanus, who had been coercively turned to Christianity (c. 1494–c. 1554?), as contemporary comments upon the deliberations provoked by a postulator of the Reformation ideas. Luther’s position, according to the author of the novel, made him remember Hadiths of the Prophet Muhammad, taking into account that Luther, very much like a follower of Islam, had recommended removal of all statues and idolatry symbols from the prayer places, and, furthermore, he perceived Christians as a mere community of believers, which should not be identified only according to the church hierarchy.<sup>19</sup> Moreover, the followers of the ruling theology and the church had brought only misery and breakdown to German states by draining levies and fees out of people and into the hands of the entertainment-seeking noblemen and the treasury of the Roman Church that was already rich enough. In this context “restoration of the initial ethical principles” of Christianity is extremely topical, as it is within any religiously-social movement (and not at all limited to Christianity).<sup>20</sup> Therefore, the representatives of Reformation liked Islam also because of non-existence of a defined church structure, which theoretically did not allow a large number of people guided by secular motives to usurp power and property under the cover of belief. On the contrary, the inhabitants of Central Europe and South Europe (Italy) alike – devastated by religious wars and different invasions – perceived a strong synthesis of spiritual and secular power as an escape from misery and humiliation. Furthermore, representatives of Ottoman Turkey willingly supported Protestants in the territories under its rule. According to Ian Almond, the Ottomans helped the Hungarian Protestants so much that some historians interpret the Turkish victory in the battle of Mohács as a phase of Reformation! Under the Turks, the Lutherans and Calvinists in some areas were even actively encouraged, so that the Hungarian town of Debrecen quickly became known as the “*Calvinist Rome*.”<sup>21</sup> Among the conservative European priests there were even fears

<sup>19</sup> Maalouf, Amin. *Leo Africanus*. Chicago: New Amsterdam Books, 1992, p. 295.

<sup>20</sup> Available: <http://madrasaoftime.wordpress.com/2011/04/28/der-haupttater-entkam/> (last viewed 27.03.2015).

<sup>21</sup> Almond, I. *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe’s Battlegrounds*. London: I. B. Tauris, 2009, pp. 158-159.



of a new Calvino-Turkism.<sup>22</sup> “Turkish tolerance” also quickly became a classic propaganda instrument in Protestant criticism of Counter-Reformation. The opinions of Adam Noiser were the result of all these factors. In addition, like many of his contemporaries, he was under the crossfire of different areas of Reformation. In Heidelberg Noiser supported the ideologists of Zurich Reformation, opposing the authoritarian model of church strictly regulated by Geneva, which gained victory regardless of his attempts. All this made Noiser’s opinions even more radical and in 1570 he sent a letter to the Turkish Sultan in Istanbul, wherein he said that he was disappointed by Christianity and considered Islam to be better. With the same, he urged Sultan Selim II to conquer Europe so that Christians would suffer the consequences of their idolatry beliefs and double-dealing.<sup>23</sup> This confirms the assumption regarding the ability of the European thinkers of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries to accept without bias different world outlooks and create their own individual views of the world and nature, which makes them to a large extent similar to the great ancient Middle East thinkers from the golden era of Arab and Islam civilisation. From a Catholic mystic to a radical Protestant, from a follower of Reformation ideas to an Islam supporter, from a holder of intensively religious mentality to an atheist – it was a matter of just one single step at that time. Itineraries of Reinhold Lubenau (1556–1631) provide extremely interesting information regarding these issues, the unique material, which is yet insufficiently used in the studies of European history of ideas.<sup>24</sup> Reinhold Lubenau relates that in Istanbul (Constantinople) he made acquaintance with a translator of Polish Marx Benckner, whose home he had visited and met there the above-mentioned Adam Noiser together with another man whose name he did not remember. Moreover, not only the scandalously distinguished Adam Noiser, but all three sirs had voluntarily accepted Islam! Only in respect of Noiser an odd turn happened. Namely, before Noiser died, he confirmed his last views to Marx Benckner. He had said: “*There is nothing after this life...*” (“*Nach diesem Leben sei nichts mehr.*”)<sup>25</sup> Thus, Adam Noiser who changed from Protestantism to Islam, finished his life as an atheist or at least a person who did not believe in the immortality of the soul... Adam Noiser succeeded in moving to Istanbul and living his life as a Muslim, but the fate of others from his co-thinkers’ group was much sadder. For example, anti-Trinitarian Johann Sylvan (?–1572) was sentenced to death by beheading in 1572 in Heidelberg.<sup>26</sup> The German Protestant radical Matthias Vehe (~1545–1590) who studied in Heidelberg and Rostock, having spent a longer time in the tolerant Poland, ventured to return to Germany, where he was immediately arrested and died in prison in 1590. Unlike Noiser, he became the follower of Judaism. In Rostock, Vehe studied with

<sup>22</sup> Åkerman, S. *Rose cross over the Baltic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, p. 24.

<sup>23</sup> Available: <http://madrasaoftime.wordpress.com/2011/04/28/der-haupttater-entkam/> (last viewed 27.03.2015).

<sup>24</sup> *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Horn C., *Johann Sylvan un die Anfänge des Heidelberger Antitrinitarismus // Neue Heidelberger Jahrbücher* 17 (1913), pp. 219-310.

David Chyträus (1530–1600), who was known as one of the first historiographers who recorded Luther's texts addressed to the city of Riga.<sup>27</sup>

Even the seemingly aggressive Islam opponents accumulated and further developed the knowledge inherited from Arabs, however, it did not prevent them to publicly vilify the Islamic countries at the same time also maligning the competing Catholicism. A good example of this is the composition by Courland priest Adam Nachemoser "*Prognosticon Theologicum*" (1588), where he explained the fate of the world on the basis of the doctrine of conjunctions taken over from the Arab scientist Al Kindī (c. 801–873 CE), while singling out the followers of the "Pope of Rome" in the West and "Turks" in the East.<sup>28</sup>

The shock brought about by Reformation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries in north-eastern Europe led to violation of borders of confessions and religions, thereby increasing interest in the legacy of Islam, Judaism, local paganism and Ancient Greek science. There was certainly a struggle between different schools and perceptions regarding use of Greek and Arab knowledge. Sometimes it was perceived as a single whole, sometimes as two different, varied teachings. Thus, for example, in 1526 Janus Cornarius arrived in Livonia and stayed in Riga for a long time and tried to "purify" the ancient Greek knowledge of medicine from the absolutely dominant "Arabism".<sup>29</sup> In the European society the knowledge of medicine and biology necessary for humans did not gain the support of the official holders of power and the church for hundreds of years. Since the very beginning they were forced underground as "secret", "magic" or "heretical". Unfortunately, with the time passing, this process did not cease. A typical example in this regard is the protagonist of a classic German legend – Dr. Faust, who has become one of the symbols of the Western civilization through a literary tradition. This hero from a German chapbook of the 16<sup>th</sup> century makes "a pact with the Devil", exchanging his soul for unlimited knowledge. And this is precisely the abnormal and sick aspect of this story. According to the text of the 16<sup>th</sup> century German chapbook, Dr. Faust is a physician who has helped many people by using different herbs and roots. What is his crime? Is it the attempt to expand his knowledge through going beyond the limits permitted by the "official science"? Is this the reason why the person had to be subjected to demonization? What exactly is the secret, "harmful" knowledge that Dr. Faust masters? The German folk book mentions that he studied Arab, Persian, Greek and Chaldean wisdom. Thus, he actually did the same that was done by the entire science community of the medieval and Early Modern Europe, the studies that could not be imagined without the reception of the Arab and Middle Eastern scientific heritage. Regardless of the reception of Arab medicine, chemistry, astronomy and philosophy over the entire Middle Ages in Europe, the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries were a new period of rebirth of

<sup>27</sup> Taimiņa, A., Kļaviņš, K. Ticība un neticība Livonijā: Mārtiņš Luters & Matiass Knutsens. Salzburg: Verlag Kaspars Kļaviņš, 2013, p. 7.

<sup>28</sup> Nachemoser, A., *Prognosticon Theologicum Das ist: Gaistliche grosse Practica ...*, Straßburg, 1595, p. II.

<sup>29</sup> Arbusow, L. *Die Einführung der reformation in Liv-, Est- und Kurland*. Leipzig: Vermitlungsverlag von M. Heinsius Nachfolger, 1921, p. 627.

the Middle Eastern science. After the defeat of Arabs in Al-Andalus and the final expulsion of the Moriscos from Spain, the Arab cultural heritage quickly reached Central and North Europe. European intellectuals increasingly sought for secret knowledge of “Oriental origin”. However, this process was intrinsically linked with the traditions of ancient Arab metaphysics (Ibn Rushd), Aristotelianism (al-Kindi, etc.) and astrology.<sup>30</sup> It is interesting that in the itinerary of his journey through the Ottoman Empire Reinhold Lubenau mentioned Arabs specifically as astronomers and prophets of the future.<sup>31</sup> As stressed by Susanna Åkerman, the Arab and Islamic idea of the Unity of the Divine Principle, for example, was extremely important in acknowledging of the ideas of Copernicus in Europe of the Early Modern Period. “It opened a way for Copernicanism to be accepted without denying Divine revelation.” At the same time, “the Hermetic idea of an original revelation facilitated acceptance of the celestial intelligences at work in Averroistic metaphysics, intelligences that propelled motions through the soul of the world, that moreover were explained by the geometric optics developed by Al-Kindi, al-Hazen and other Arabic scholars. Without having in mind the Arabic formulation of the works of the seven angels and celestial influence, it would be impossible to understand the heart of signs.”<sup>32</sup> The entire reception of European magic, alchemy and “secret knowledge” in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries was under the sign of Arab Hermeticism. The motif of Idrīs (Hermes Trismegistus) – that became extremely important during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries – is also interesting from the intercultural perspective, taking into account its former popularity in Europe (and in the West in general). It became known to Europeans in the Middle Ages only due to the Arab composition, after the translation of which into Latin, the Emerald Tablet was perceived as the symbol of the deepest wisdom in the West. This was intrinsically related to the genesis of Rosicrucian ideas. Let us remember, among others, Johannes Trithemius or the eminent Swedish mystic Johannes Bureus. In the context of Hermeticism of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries, the reception of the Arabic Aristotelians’ knowledge was important, especially with regard to the astrology of Abu Ma’shar al-Balki (d. 886) [ibid., page 84]. A large part of European mystics referred, without doubt, to “Sābian literature”. The Rosicrucian reader John Selden did so in his “*De Diis Syris*” (1617), because the Sura 2:32 of the Quran says that the Sabians will be saved along with the “peoples of the Book.”<sup>33</sup> In the tradition of Arab science and literature, “Sābians” were understood to be the so-called Sābians of Harrān. The Harrānians were, as is well known, the worshipers of the planets. The old Arabic writers overlaid the rather crude rituals of their paganism with a network of abstruse theories and represented *Sābianism* as a philosophical religion. As highlighted by Johann Fück, “it was especially the Emanation theory of Neoplatonism which – in combination with Astrology – was made use of in representing the Sābian religion as a lofty system of a very high

<sup>30</sup> Åkerman, S. *Rose cross over the Baltic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, pp. 237-238.

<sup>31</sup> *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*. Hg. von W. Sahn. 1. Teil. Königsberg i. Pr.: Kommissions-Verlag von Ferd. Beyers Buchhandlung, 1912, p. 186.

<sup>32</sup> Åkerman, S. *Rose cross over the Baltic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, p. 236.

<sup>33</sup> Ibid., p. 42.

moral and intellectual order. In this way the old Planet-gods were transformed into personal Spiritual Beings or impersonal spiritual forces pervading the sublunary world.”<sup>34</sup> In this relation in the context of north-eastern Europe the distinguished Livonian alchemist, the professor of history at the University of Dorpat Friedrich Menius (pseudonym: *Solomonus Majus*) (1593–1659) was an important figure. In Danzig he was related to a group of astronomers who expressed Hermetic and Rosicrucian ideas and engaged in reception of Copernicus’ ideas.<sup>35</sup> Hermetic concerns, for example, are evident in his spiritual tract “*Pandora Sophica*”. In 1632 (or 1635) he wrote “*Syntagma de origine Livonorum*” or the “Composition on the Origin of Livonians”. He mentions ancient Hebrews as one of the possible origins of Baltic peoples. In general, reference to Jewish, Chaldean and “*Sābian*” sources in all possible issues was the fashion of the respective time. In the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries the entire North and East Germany, as well as Livonia (the present-day Latvia and Estonia), were one of the centres where the genesis of Hermeticism and early Rosicrucian ideology took place, and it was determined by the spiritual legacy of the Hanseatic League and Teutonic Knights along with the intellectual tension resulting from Reformation and counter-Reformation discussions.

The Protestants and Muslims of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries had many things in common. As a result, there were even attempts of political cooperation. It was very real in Transylvania, where a neo-Calvinist prince ruled with Ottoman support.<sup>36</sup> Of course, there was cooperation with Turkey, which was not based on acknowledgement of common values, but solely on the political calculations, as it was in the case of the alliance between France and the Ottomans. The initiative was brought forward by Charles V, whose aim was to rule the Italian peninsula and, as a result, joint military operations were planned and implemented in 1537.<sup>37</sup> The European power and spiritual elite was, however, much more worried about the attempts of particular thinkers to achieve an agreement with the Islam world on the basis of common ideas and social principles, which had to replace the social, spiritual and economic order in Europe criticised by them. Adam Noiser was not at all the only person who tried to establish contacts with the Sultan of Turkey, perceiving the Islamic world as an alternative or atonement for the problems of the epoch. The German Baroque poet and mystic Quirinus Kuhlmann (1651–1689) who supporter unification of Protestants and Turks in order to destroy, in his opinion, the unjust and corrupted Habsburg monarchy along with the institute of the Pope, and founding the utopian “Kingdom of Jesus” instead, was much alike. Kuhlmann even went to meet the Czar of Moscow to persuade him to join this thought-up alliance, but was executed in Moscow.<sup>38</sup> In 1678, when going to Istanbul, Kuhlmann brought as a

<sup>34</sup> Fück, J. *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter*. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger, 1981, p. 62.

<sup>35</sup> Åkerman, S. *Rose cross over the Baltic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, p. 24.

<sup>36</sup> Greengras, M. *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648*. London: Penguin Books, 2014, p. 498.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>38</sup> Ignasiak, D. *Das literarische Jena. Bucha bei Jena*: quartus-Verlag, 2012, p. 74.

gift for the Turkish Sultan an edition of “*Lux in tenebris*” (1657) – a compilation of prophecies by the distinguished philosopher, theologian and pedagogue Johann Amos Comenius (1592–1670), in which he called to fight against the Habsburgs and Catholicism. Unfortunately, the sultan was not available and Kuhlmann had to return without any results. Without doubt, Comenius was extremely popular all over the Europe of that time. It is interesting that even the philologist and theologian Ernst Glück (1654–1705) used Comenius’ pedagogical ideas in the teaching process at the peasant schools he had opened in Alūksne. At the same time, it should be taken into account that many outstanding thinkers of the 17<sup>th</sup> century who, like Comenius, are today perceived as “symbols of European identity”, actually were opponents in their societies at the time. Unlike many conformist modern Western intellectuals, they were fierce critics of social inequality. For example, the abovementioned Johann Amos Comenius devoted his work “*Listové do nebe*” (1619) to the criticism of social inequality. In relation to the events of the appalling Thirty Years’ War (1618–1648) indignation grew in the face of the unpunished violence, which took the European writers of the 17<sup>th</sup> century nearer to the reception of Islam and Middle East, seeking it for sources of inspiration, on which they could base their ideas or an alternative social model. For example, an outstanding reception of Arab literature is presented in the novel “*Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*” (1668/69) by the 17<sup>th</sup> century Baroque writer Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1622–1676), where the protagonist of the novel acquires spiritual peace together with physical health without interference of artificial medicine on an uninhabited southern island, like the character from the work “*Hayy Ibn Yaqzān*” by the Arab writer Ibn Tufayl (the 12<sup>th</sup> century). This fact is extremely interesting from the point of view of literary studies. So far, the opinion was valid that Daniel Defoe (c. 1660 – 24 April 1731) wrote his famous novel “*Robinson Crusoe*” specifically on the basis of Ibn Tufayl. However, a deeper analysis devoted to the work of Grimmelshausen leads to a thought that Defoe was not influenced by the ancient Arab author directly, but through the intermediation of Grimmelshausen’s work. In Central Europe, Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen presented visions of peace that in the future would become a reality among all peoples of the world against the background of his “dark age”. The author provided especially pathetic prophecies regarding the fate of the most devastated country in Europe at that time – his native Germany. When all murderers, usurers, robbers, adulterers and prostitutes are eliminated; when a German parliament is established with the members being only two cleverest and most educated residents from each city; when cities are amalgamated forever; when bondage is eliminated together with all customs’ duties and levies – then Germany will be more blessed with abundance than the *happy Arabia* (apparently meaning *Arabia Felix*, which includes the present-day Yemen), *Mesopotamia and Damascus region* (Syria).<sup>39</sup> The Middle East motive works as a comparative criterion in his future vision and in the ideal social model which leads the way out of the collapse and darkness of the age.

---

<sup>39</sup> H. J. Chr. von Grimmelshausen. *Der abenteuerliche Simplicissimus*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1953, p. 211.

## Kopsavilkums

*16. un 17. gadsimts Eiropas sabiedrībā bija tikpat liels izšķiršanās laiks kā mūsdienu pasaules realitāte šobrīd – kā no sociālu satricinājumu, militāru konfliktu, tā alternatīvu ideju un vērtību pārvērtēšanas viedokļa. Vēlīnā renesanse un vilšanās sabiedrības reformās, cīņa pret netaisnību un augļošanu līdz ar cīnītāju sakāvi pašu pielaisto kļūdu un varmācības dēļ, reformācija un radikālā protestantisma idejas, Osmaņu impērijas nostiprināšanās, Trīsdesmitgadu karš līdz ar pilnīgu Centrāleiropas sabrukumu un postu, oficiālās zinātnes tumsonības triumfs un alternatīvo, slepeno zināšanu uzplaukums – no arābiem pārņemtās alķīmijas, numeroloģijas, medicīnas un hermētisma izpausmēs, pilnīga vilšanās tradicionālajā pasaules uzskatā un ateisms, Eiropas baznīcas noliegums un kristiešu, sevišķi protestantu, pāriešana Islāmā – tas viss apgriezītā spogulī atgādina mūsdienu norises. Diemžēl līdzīgi kā pašlaik Rietumu civilizācija nespēja harmoniski, gudri un pēc būtības atrisināt nevienu no laikmeta uzdotajiem jautājumiem, tā vietā ieraujot citas zemes savā agonijā, kas neapšaubāmi nesa līdzīgu nerealizētu cerību un utopiju.*

**Atslēgvārdi:** arābu intelektuālais mantojums, protestanti, Osmaņu impērija.

## Muslim Population in Europe: Prospects for Integration<sup>1</sup>

### *Musulmaņu iedzīvotāji Eiropā: integrācijas perspektīvas*

**Hasan Mustafa**

Emirates College of Technology  
Millennium Tower,  
Sheikh Hamdan Street,  
P. O. Box: 41009,  
Abu Dhabi,  
United Arab Emirates  
E-mail: *hassankomustafa@gmail.com*

**Kaspars Kļaviņš**

Emirates College of Technology  
Millennium Tower,  
Sheikh Hamdan Street,  
P. O. Box: 41009,  
Abu Dhabi,  
United Arab Emirates

Riga Technical University, Faculty of Engineering Economics and Management,  
Institute of Building Entrepreneurship and Real Estate Economics (Latvia)  
1/7 Meža Street,  
Riga, LV-1048  
E-mail: *klavinskaspars@gmail.com*

**Abstract:** Islam is the fastest-growing religion in Europe. Driven by immigration and high birth rates, the number of Muslims in the continent has tripled in the last 30 years. According to forecasts, most demographers also expect a high rate of growth in the coming decades. Both non-Muslims and Muslims in Europe must be able to change in the name of shared, balanced future. There is much more in common than we think. However, this may be noticed only if one does not succumb to the hatred-arousing propaganda and simplified understanding of “other” traditions, religions, customs and values.

**Keywords:** integration, Islam, Muslims, Europe, immigration, manipulation, tolerance.

---

<sup>1</sup> Hasan Mustafa is responsible for the exact information provided in the article (demographic, economic, and other calculations) and setting forth prospects in these areas. Kaspars Kļaviņš provided the culture and historical information (education, system of values) and the related deliberations. The conclusions are provided jointly by both authors.



The reality of today's Europe is a huge proportion of Muslims in it. The "reality" *per se* does not mean anything "good" or "bad". Its manifestations depend solely on the European inhabitants as a whole – whether they are able to use this reality as an advantageous opportunity or, on the contrary, – allow themselves to be guided by the hatred-inciting propaganda, manipulation and demonization, which benefits those who stand behind such negations both in the West and Middle East, while the inhabitants of Europe remain in a losing position, with everybody being a loser – both Muslims and non-Muslims. A major responsibility for objective assessment of present reality and a positive use thereof – or failure to use it and causing a catastrophe – lies with the joint administration structures of the European Union, national governments of certain states and influential financial and business stakeholders, including the omnipotent business associations – companies. At the same time, there are many issues, which the inhabitants themselves – families, friends, teachers, counsellors – should be able to solve. A decisive role in the entire process, of course, remains with the level of education and awareness.

To gain a better understanding of the situation, let us first characterise the background of the modern European reality by providing a summary of the number of Muslims in Europe and the prospects of its increase in the nearest future.

Islam nowadays is the one of the most influential religions worldwide. Its followers are increasing day after day in all parts of the world. The Arabs, in whose land Islam started, represent only 20 percent of Muslims, and the rest are distributed all over the world; from Indonesia with the largest Muslim population of about 210 million to India with the largest Muslim minority of about 180 million. Islam also expands in Africa, China, Europe, America and other parts of the world.

Today Islam is the fastest-growing religion in Europe. Driven by immigration and high birth rates, the number of Muslims on the continent has tripled in the last 30 years. According to forecasts, most demographers expect the high rate of growth to continue in the coming decades. By contrast, Europe's native population is rapidly aging and beginning to decline in absolute numbers.<sup>2</sup> The Muslim population in the EU, Norway and Switzerland is expected to increase by more than 55% in the next 21 years, rising from estimated 23.10 million in 2014 to 36.50 million by 2035. In 2014 almost 5% of the total population of the EU countries are Muslims. This proportion is expected to rise rapidly in the future, reaching more than 7% by 2035. Realistically looking, in Germany alone the Muslim population will reach 10 million by 2035.

Higher birth rates among Muslims in comparison to Non-Muslims and immigration from the Near East are the factors that stand behind the increase of the European Muslim population. By 2035 there will be more than 36 million Muslims in the European Union (EU 28+2), who will represent a powerful force in the European

---

<sup>2</sup> Calculation of the expected Muslim population in the European Union, Norway and Switzerland is based on various estimates and different sources of data – such as Pew Research "Religion & Public Life Project" in 2011 and Houssain Kettani, Muslim Population in Europe: 1950 – 2020 // International Journal of Environmental Science and Development, Vol. 1, No. 2, June 2010.



Member states of the EU + 2	Exp. 2014	Proportion 2014	Exp. 2035	Proportion 2035
Austria	535,000	6.30%	925,000	10.30%
Belgium	730,000	6.50%	1,350,000	10.80%
Bulgaria	900,000	12.40%	810,000	12.50%
Cyprus*	265,000	30%	360,000	35%
Denmark	250,000	4.50%	355,000	6.00%
France	5,700,000	9%	8,500,000	12%
Germany	5,000,000	6.25%	6,830,000	9.00%
Greece	575,000	5.10%	860,000	7.50%
Italy	1,900,000	3.10%	4,000,000	6.15%
Netherlands	1,050,000	6.25%	1,600,000	9.10%
Spain	1,300,000	3.15%	2,500,000	5.00%
Sweden	585,000	6.10%	1,350,000	12.60%
United Kingdom	3,350,000	5%	6,720,000	9%
Norway**	180,000	3.50%	470,000	7.90%
Switzerland	485,000	6.00%	760,000	8.40%
other European countries	300,000	< 1%	450,000	< 1%
<b>Total</b>	<b>23,105,000</b>		<b>36,490,000</b>	

\* The country is represented as a unit; we don't consider the division of this country in north and south.

\*\* Norway & Switzerland are considered in this statistic, because of their importance for the European Union.

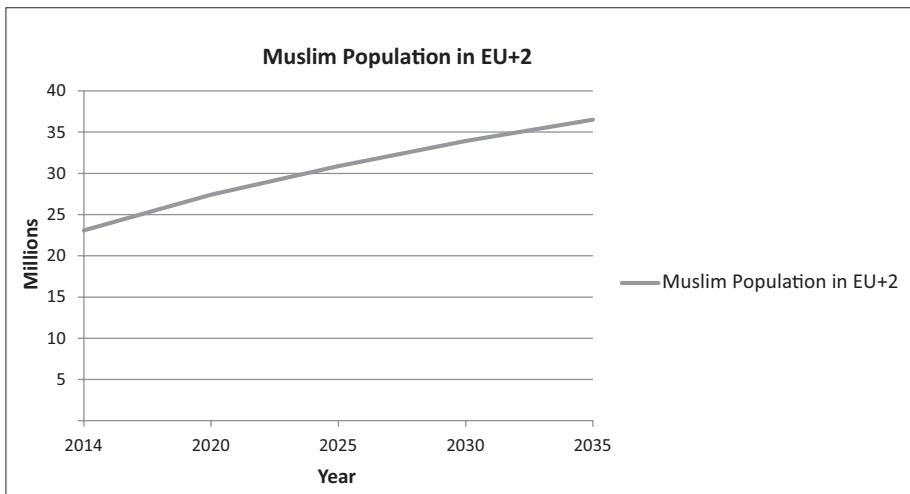


Figure 1: Expected Muslim population in EU+2 (2014–2035)

political landscape. Unfortunately, the Middle East is a politically unstable region and will remain so for the next two decades. Let us see just the political escalation in Yemen and Egypt with about 115 million Muslims or the turmoil in Nigeria with about 80 million. These events will produce a new extensive immigration wave to Europe in future.

These trends result in multiform reactions among European population, at the same time opening up different prospects, which we will try to bring forward.

First of all, Europeans often see migrants and Muslims as one.<sup>3</sup> This makes it very easy to manipulate with human minds through promotion of xenophobic stereotypes, myths, etc. In response to such reaction it should be remembered that the European civilisation itself is a result of synthesis of different migration processes and cultures, which cannot even be thought of without the influence of Arabs who had accumulated a variety of Middle and Far East knowledge in the Middle Ages or the relations with the Ottoman Empire in the 15<sup>th</sup>, 16<sup>th</sup>, 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. Secondly, it should be remembered that the reasons behind the Muslim migration are not only the attempts for a “better life” by the Islam followers, but also processes caused by the colonialism in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, as well as Western military invasions during the 21<sup>st</sup> century. France conquered Algeria in 1830, Tunisia was occupied in 1881, Sudan in 1889, Libya and Morocco in 1912, etc.<sup>4</sup> Certainly, finding out who is “guilty” or “not guilty” by means of historical materials is a fruitless process, which often enough only increases confrontation and does not reveal any perspective for mutual cooperation and integration. It is important to rebut different stereotypes that create obstacles for moving forward and block our thinking.

Regardless of certain success in nature and environmental protection, the doctrine of European economic development is still not oriented towards sustainable development. It continues to be based solely on the traditional need for the increased economic speed. Where the increase stops, an economic cooling, crisis, etc. starts. The heavy European administration system, with the division of positions depending on the “division of places by the basket of favours”, rather than on a person’s capacities in the particular area, is unfortunately not sufficiently ready for innovation, alternative ideas and new approaches. Yet even from the standpoint of traditional *economic growth*, the migration of Muslims is presently almost the single guarantee of this. Over the long run, especially if the birth rate continues to decline, which is very confidently expected by all experts, the share of the population of working age will also decline, leading to an increase of the dependency ratio. In European countries the population ageing accelerates and the fact that the present European generation does not have enough children to replace itself eventually leads to a general reduction of the European population and, consequently, its economy. The European countries with significantly lower birth rates, such as Germany with the birth rate of about 1.35 will not be able to continue economic growth with increasing productivity rate for long. Subsequently, the only solution for European countries

---

<sup>3</sup> Europeans see migrants and Muslims as one / Compiled from agencies, Al Jazeera // Gulf News, Tuesday, February 3, 2015, A27.

<sup>4</sup> Armstrong, K. The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam. London: Harper Perennial, 2004, p. 160.

to maintain the growth, to smooth the change in the demographic pattern and in a longer term to avoid the worst-case scenario of the collapse, is to allow immigration. From this point of view the immigration critique is ridiculous since it is planned and at all times facilitated by the European economic strategy itself. At the same time Muslims, too, have to be aware of the global overpopulation problem and understand that many of their own problems (poverty, unavailability of education) are a result of family planning that fails to fit the modern situation. The world changes, and both non-Muslims and Muslims in Europe must be able to change in the name of common stable future. However, determining of such principles of development in Europe must not and may not take place without a tolerant discussion among all groups of the population at the political level, accepting the result of such discussion as the vision of each country's development. Also, changing the economic development strategy from short-term (fast growing) profits to a sustainable model is only possible upon the change in the value orientation of the society. The Muslim population does not have to be eternal proletariat in the unstable, openly polarised society. This will also eliminate one of the reasons behind the youth radicalisation, whereby the followers of nationalism in Europe join the ranks of right-wing extremists, while Muslim youths – those of the ISIL. Both radicalisations bring about far-reaching, destructive consequences for all cultures and identities.

A new strategy is necessary in respect to the entire European population. Perhaps European countries should copy the Canadian model for selected immigration, which will add more value for integration as well as bring more benefits to economic growth and social life. Just as well, Europe could cooperate with the entire Mediterranean region and Arab countries, thus creating a new model of self-sufficient economy considering of the particular resources and possibilities of each region, instead of trying to unify one's own model and press it upon others. From the USA Europe could learn flexibility and the ability to use talents instead of drowning in the sea of bureaucracy and prejudice. This especially refers to the new immigrant generation whose talented representatives are not valued here in the majority of cases and their capacities are not used for the overall public benefit.

In Europe, unlike other regions (especially the so-called “developing or third world countries”), the considerate attitude to nature, non-pollution of environment, maintenance of the beauty of landscape, etc. have been traditionally stressed as one of the aspects of superiority. Taking into account the great economic importance of China, India or Gulf Arab countries, Europeans lately yet continue to highlight their different attitude, which according to the stereotype, originates from the *different world outlook*. Although many issues related to the area of environment are indeed much better organised in Europe than in other countries (regardless of the devastating activities of European corporations elsewhere), the impression that such conduct originates from some uniquely different “world outlook” is merely a supercilious myth. For example, Islam is extremely environmentally friendly. Let us remember that the destruction of environment is forbidden in the Qur'an as well as unnecessary waste – both in times of plenty and famine.<sup>5</sup> The Prophet forbade

<sup>5</sup> Fazlun M. Khalid with Joanne O'Brien. *Islam and Ecology*. London: World Wide Fund of Nature, 1992, p. 91.

a person to waste water even in washing for prayer on the bank of an abundantly flowing river. By becoming more deeply familiar with other cultures and traditions one can come across many identical contact points in areas, which the unaware people might consider the monopoly of their own background. Of course, these common values should be repeatedly made topical, which once again is a task for the governments.

Social protection of the population has been among the most important priorities in Europe after the World War II. In this respect, the Muslim contribution may be regarded as clearly positive, taking into account that the business law of Islam prohibits usury, the most condemned form of which is renting money. The expanding Islamic banking has become an actual alternative for many Europeans who do not want to risk their funds by depositing with regular banks.

One of the strongest, most painful and most dangerous prejudices in the modern Europe is the prejudice regarding Islam as a religion. In this regard even ISIL is being identified with the “Muslim belief”, which is utterly absurd, taking into account the harsh criticism received by this organisation in all Islam countries and from the leading Islamic clerics, who have qualified the respective criminals as the greatest enemies of Islam. Naturally, a critically thinking person will immediately ask – who benefits from such demonization and disinformation. Unfortunately, at the level of wider public knowledge Islam as a religion is being blamed and every Muslim is subject to suspicion. When studying the principles and values of different religions, we will come across surprisingly numerous similarities between Islam and the Europe-born Protestantism, which is sometimes perceived as the father of Western rationalism and Enlightenment. Both Islam and Protestantism characteristically deny celibate and cult objects as icons, etc. At the same time, Islam contains absolutely the same message as Christianity or Judaism, all the prophets and messengers mentioned in the Qur’an are also mentioned in the Bible (Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus). Secondly, in its very fundament Islam stresses the Universality, as does Christianity. It is neither nationalistic nor xenophobic.

Taking into account the huge numbers of population in the Middle East who do not have access to modern formal education, a stereotype is generated in Europe, according to which “educated Europeans” are contrasted to “uneducated Muslims”, also projecting such difference onto the past and explaining it with the different genesis of “Western” and “Eastern” education systems. We are not going to explore the history of the Middle Ages here, where the population of Europe were for hundreds of years classified as “uneducated” and “barbarian”, having regained the lost knowledge of the ancient world due to translations from the Arab language. We might also argue about whether the modern formal education actually facilitates the level of intellectual development of the man at all, or quite on the contrary. Without doubt, formal education (reading and writing skills, etc.) is of importance and lack of formal education is among the factors behind the reasons why it is so easy to manipulate the population of the Middle East. Nevertheless, the myth of the cardinally different genesis of the education systems of Europe and the Middle East is without any justification. One might fully agree with the thesis of George Makdisi that “The professionalized higher learning of classical Islam was based on

two traditions of learning: humanism and scholasticism which happen to be also the two basic traditions of modern Western higher learning.”<sup>6</sup>

Another cornerstone of the national myths of Europe is the national languages and their uniqueness.<sup>7</sup> Several problems can be pinpointed here in the very European context itself. The myth that was born at the end of the 18<sup>th</sup> century together with the idea of the Spirit of Nation was strong yet, and its authors – the European intellectuals who lived at the turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries – were neither xenophobes nor fools. A language is without doubt a carrier of different social values and perceptions. However, it always changes, as the social values themselves change, many values collapse and new values – not always positive – take their place. At the same time, it is being used in the propaganda of the radical European nationalists.

The key aspect in this relation is to understand that *values* or *non-values* of a society are not national. A fight for social, ecological and educational values against their devastators is ongoing all over the world and in each culture, regardless of race, ethnicity or religion. These values are a result of synthesis of different traditions, rather than a national invention. We can clearly see it from the number of words and terms contained in European languages, which were borrowed from Arab during the Middle Ages and which happened simultaneously with acquisition of the Middle Eastern knowledge and technologies. If these terms were crossed out, European national languages would not be capable of functioning, they would become meaningless in the context of explanation of a variety of phenomena. An *admiral*, *alchemy*, *alcohol*, *algebra*, *tariff* and many other words<sup>8</sup> came to Europe through the Arab language. Instead of concentrating on xenophobic safeguarding of the purity of their languages today, Europeans should rather focus on the development of their educational and cultural values in the complex modern world that is subject to many different risks.

The concept of *European culture* has arisen in the eighteenth century, but the *history* of European culture as an idea itself originated only in the nineteenth. This historical vision of Europe was closely connected with contemporary political, social and religious ideals and ideas of what the future should bring. The concept of Europe was therefore not only historicized, but also politicized.<sup>9</sup> Historically viewed, the importance of the culture of Middle East in the medieval Europe is unquestionable. Only, if, with regard to the time distance, today it just fascinates historians alone, the influence of Arab, Persian and other poets, writers and thinkers of the Islamic world on the genesis of modern European literature and art is frequently ignored. A viewpoint exists that “*perhaps the easterners were clever in the past, but what*

<sup>6</sup> Makdisi, G. Universities: Past and Present // Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung. Ed. By Farhad Daftary and Joseph W. Meri. London; New York: I. B. Tauris Publishers, 2003, p. 53.

<sup>7</sup> Hobsbawm, Eric J. Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt: Campus Verlag GmbH, 2005.

<sup>8</sup> Osman, Nabil. Wörter arabischer Herkunft. München: Verlag C. H. Beck oHG, 2010.

<sup>9</sup> Mythen der Nationen: Ein Europäisches Panorama. Hg. von Monika Flacke. München; Berlin: Koehler & Amelang Verlagsgesellschaft, 2001.

*does it have to do with the wonderful achievements of European literature and art of the Modern Period*". One should remember that some of the greatest European writers, including Goethe<sup>10</sup> and Tolstoy, were deeply affected and influenced by the civilization of Islam. There is much more in common than we often think. However, this can be noticed only if one does not succumb to the hatred-arousing propaganda and simplified understanding of "other" traditions, religions, customs and values. Perhaps this finding may work as an invitation to the entire European population – both non-Muslims and Muslims – to facilitate mutual understanding, tolerance and cooperation in the name of common, positive aim.

## Kopsavilkums

*Islāms ir visstraujāk augošā reliģija Eiropā. Imigrācijas un augstās dzimstības dēļ musulmaņu skaits te pēdējo 30 gadu laikā ir trīskāršojies. Vairāki demogrāfi prognozē islāmticīgo skaita ievērojamu pieaugumu arī turpmāk. Šajā situācijā visiem Eiropas iedzīvotājiem jāspēj rast kopīga sadarbības stratēģija stabilas nākotnes vārdā. Jāsaprot, ka musulmaņu un nemusulmaņu starpā vēsturiski ir vairāk kopīga, nekā, stereotipiski raugoties, liekas. Tomēr, lai to saprastu, nedrīkst padoties naida propagandai, manipulācijām un vienkāršotai "citu" kultūru un tradīciju izpratnei.*

**Atslēgvārdi:** *integrācija, islāms, musulmaņi, Eiropa, imigrācija, manipulācija, tolerance.*

---

<sup>10</sup> "The essence of Goethe's literary orientalism lies in his concept of world literature and in his dream of a unity of East and West in universal brotherhood as the title of his *Diwan* is clearly meant to indicate." Dr. Abdulla Al-Dabbagh is Professor of English Literature and Chair of the English Literature Department, United Arab Emirates University.

## Kristiešu un musulmaņu attiecību dinamika *The Dynamics of Christian-Muslim Relationships*

Anita Stašulāne

Daugavpils Universitāte  
Vienības iela 13, Daugavpils, LV-5401  
E-pasts: [anita.stasulane@du.lv](mailto:anita.stasulane@du.lv)

Daudzviet pasaulē – Tuvajos Austrumos, Ziemeļāfrikā, Ziemeļindijā, Volgas krastos un Balkānos – kristieši un musulmaņi jau gadsimtiem dzīvo līdzās. Mūsdienu sociālekonomiskie faktori ir veicinājuši plašu migrāciju, kas kristiešus un musulmaņus ir darījuši par kaimiņiem arī citos pasaules reģionos: Rietumeiropā, Ziemeļamerikā un Okeānijā. Vēstures gaitā attiecības starp abām reliģiskajām kopienām ir nonākušas dramatiskā strupceļā ne reizi vien. Tā kā mūsdienās kristieši un musulmaņi veido lielu pasaules iedzīvotāju daļu, kas dzīvo vai nu līdzās, vai vienuviet, attiecību dinamika starp šīm abām reliģiskajām kopienām būtiski ietekmē situāciju pasaulē. Raksturojot kristiešu un musulmaņu attiecības gan Āzijas valstīs, gan Eiropā, autore ir ilustrējusi abu reliģisko kopienu attiecību dinamiku 20. gs. beigās un 21. gs. sākumā un ieskicējusi starpreliģiju dialoga sekmīgas risināšanas priekšnoteikumus.

**Atslēgvārdi:** islāms, musulmaņi, kristiešu un musulmaņu attiecības, reliģiskie konflikti, starpreliģiju dialogs.

### Kristieši musulmaņu valstīs

Attiecības starp kristiešiem un musulmaņiem nav viendabīgas – tās ir atkarīgas no konkrētas politikās un reliģiskās situācijas katrā atsevišķā valstī. Lai gan **Indijā** (79,5% hinduistu, 14,4% musulmaņu, 2,5% kristiešu) ir deklarēta reliģijas brīvība, tomēr attiecības starp reliģiskajām kopienām ir visai saspīlētas. *Human Rights Watch* 2014. gada ziņojumā ir norādīts, ka Indijā pieaug reliģisko minoritāšu (Indijā gan kristieši, gan musulmaņi ir reliģiskā minoritāte) tiesību ierobežošana. Pēc minētās organizācijas uzskatiem, par nauda uzliesmojumiem pret reliģiskajām minoritātēm ir atbildīgas hindu fundamentālistu organizācijas. 1999. gadā Maharaštras pavalstī uzsāka bengāliski runājošo musulmaņu deportācijas kampaņu. Savukārt 2002. gada sākumā Gudžaratas pavalstī veica musulmaņu skaitīšanu, kam sekoja vardarbības vilnis, kurš izdzēsa tūkstošiem musulmaņu dzīvību. Kad 2003. gada jūlijā Gudžaratas policija sāka reģistrēt arī kristiešu ģimeņu locekļu skaitu, to nodarbošanos un ienākumus, indiešu kristiešu saimē radās pamatots satraukums, jo arī kristieši nejūtas pasargāti no vardarbības. 2014. gada vasarā Belarā vietējā vara aizliedza veikt reliģiskās aktivitātes, kas nav hindu tradīcijas, un ieceļot personām, kas nav hinduisti. Šie ierobežojumi skar galvenokārt kristiešus.

Tendence ierobežot kristiešu skaitu izpaužas ne vien ceremoniju rīkošanā par godu tiem, kas atsakās no Kristus un pievēršas hinduismam, bet arī likumdošanā,



piem., 2002. gada nogalē Tamilnādas pavalstī tika pieņemts likums, kas dara gan drīz neiespējamu *dalitu* (nepieskaramo) atteikšanos no hinduisma, kura ietvaros pastāvošā kastu sistēma viņus nostāda nožēlojamā sociālā un ekonomiskā stāvoklī. 2003. gada 6. decembrī, kad 1000 Tamilnādas *dalitu* vēlējās pieņemt kristietību, tika arestēti 16 kristību ceremonijas organizatori, bet tie, kas devās uz svētku norises vietu, tika piekauti.

Nevalstiskās organizācijas *Catholic Secular Forum* ziņojumā norādīts, ka Karnātakas pavalsts ir kļuvusi par reliģisko konfliktu karstāko punktu Indijā: 2011. gadā tur notika vairāk nekā 1000 uzbrukumu kristiešiem, respektīvi, 3–5 uzbrukumi dienā. Savukārt aģentūra *Fides* norāda, ka Indijā pieaug vardarbība pret kristiešiem: kristīgo skolu audzēkņu apmētāšana ar akmeņiem, baznīcu dedzināšana, indiešu izcelsmes mūķeņu izvarošana, priesteru nogalināšana utt. 2013. gadā ir reģistrēti 4000 vardarbības aktu, kas vērsti pret kristiešiem un ko veikuši hindu ekstrēmisti. Vardarbības aktus, kuru rezultātā cieš nevainīgi cilvēki, vada ekstrēmistu grupas, kas mērķtiecīgi uzkurina pūli, piem., 1999. gada 23. februārī Manoharpurā, izkliezdnot hinduistu lozungus, pūlis dzīvu sadedzināja mašīnā nakšņojošo protestantu misionāru kopā ar diviem viņa dēliem. 2003. gada 13. janvārī Keralas pavalstī radikālie hinduisti uzbruka un smagi ievainoja protestantu bīskapu, bet 2003. gada jūnijā Radžastānas pavalstī pēc svētdienas dievkalpojuma hinduistu pūlis smagi piekāva kādu misionāru. Analizējot situāciju Indijā, 2013. gadā *The Catholic Secular Forum* (CSF) paziņoja, ka, salīdzinot ar iepriekšējiem gadiem, kopumā uzbrukumu (kristiešiem) skaits nav pieaudzis, bet tie ir notikuši vietās, kur agrāk nebija novēroti. Visaktīvākā vēršanās pret kristiešiem notiek, kā parasti, Karnātakā (67 uzbrukumi 2012. gadā) un Madhja Pradešā (28 uzbrukumi 2012. gadā), bet pārsteidz tas, ka uzbrukumu skaits ir pieaudzis Tamilnadu, Asamā, Mizoramā un Goa pavalstī.

Indijā reliģiskās pārliecības maiņa jāreģistrē valsts iestādē. Kad Indijas prezidents A. Abduls Kalams, pēc reliģiskās piederības musulmanis, pieņēma ielūgumu piedalīties jezuītu skolu absolventu kongresā (*World Jesuit Alumni Congress*), 2003. gada janvārī radikālie hinduisti paziņoja, ka Jēzus Sadraudzība lieto “vardarbīgus un barbariskus līdzekļus” pret hinduistiem. Gudžaratas pavalstī par “piespiedu” pievēršanu kristietībai draud trīs gadu cietumsods, kas var būt vēl bargāks, ja kristietībai pievērstā persona ir sieviete vai nepilngadīgais. Attieksmi pret kristiešiem Gudžaratas štātā spilgti raksturo tas, ka vienā no pavalsts rajoniem kristiešiem ir aizliegts smelt ūdeni no akām, kas atrodas ciematos.

Indijā gan kristieši, gan musulmaņi ir reliģiskā minoritāte, kurām ir jāsadarbojas, lai iestātos par cilvēktiesību ievērošanu un stiprinātu demokrātiju valstī. 2014. gada septembrī kristiešu un musulmaņu līderi kopīgi nosodīja vardarbību, kas Indijā pieaug pret reliģiskajām minoritātēm hindu fundamentālisma nostiprināšanās rezultātā.

Tā kā hinduistu ekstrēmistu vardarbības dēļ Indijā cieš gan musulmaņi, gan kristieši, abu monoteisko reliģiju ticīgie Indijā ir vajāšanu upuri, un tas rada priekšnoteikumus abu kopienu starpreliģiju dialoga risināšanai. Indijas kristieši un musulmaņi ir iesaistījušies dialoga grupās, kurās valda draudzīga un sirsnīga atmosfēra, kaut arī starpreliģiju dialogs norit sporādiski un emociju līmenī un tajā iesaistīto personu skaits ir neliels. Analizējot kristiešu un musulmaņu attiecības Indijā, jezuītu tēvs K. V. Trolls ir norādījis, ka dialogam būtu jābalstās uz zināšanām, ideju apmaiņu



un konstruktīvu gaisotni: “Dialogam jānotiek ideoloģiskā, teoloģiskā un praktiskā līmenī. Lai dialogs darbotos šajos līmeņos, nepieciešama izglītošana un informācijas apmaiņa par dialoga partnera reliģiskajiem uzskatiem un reliģisko kopienu. Vai kristiešu garīgie semināri un musulmaņu madrasas sniedz pietiekamu ieguldījumu? Vai ir vērojama vēlme darīt vairāk? [...] Skaistie kopīgie paziņojumi, kas izskan starptautiskā līmenī, raisa cerības, bet, ja tiem neseko konkrēti darbi, ja netiek pieliktas pūles īstenot deklarēto, cerētais netiks sasniegts un [dialogs] kļūs smieklīgs.” Diemžēl starpreliģiju dialogs Indijā pagaidām nav nesis gaidītos rezultātus, jo vardarbības akti notiek arī starp musulmaņiem un kristiešiem, piem., 2011. gadā Rietumbengālā 50 musulmaņi uzbruka personām, kas bija pieņēmušas kristietību.

Vienā no pasaules nabadzīgākajām valstīm – **Sjerraleonē** (78% musulmaņu, 0,8% Āfrikas tradicionālo reliģiju sekotāju, 20,9% kristiešu) – pastāv draudzīgas attiecības starp kristiešiem un musulmaņiem, jo šīs zemes iedzīvotāji savu identitāti saista pirmām kārtām ar reģionālo izcelsmi, nevis ar reliģisko piederību. Sjerraleones konstitūcija garantē reliģijas brīvību, bet no 1991. līdz 2002. gadam tās īstenošanu apgrūtināja pilsoņu karš. Gan kristiešiem, gan musulmaņiem bieži uzbruka revolucionāri, piem., 1999. gadā musulmaņu svētā mēneša – ramadāna – laikā revolucionāri ielauzās mošejā un vardarbīgi piespieda musulmaņus dzert alkoholiskos dzērienus. Savukārt kristiešus nolauņēja, lai izspiestu izpirkuma maksu no Romas katoliskās Baznīcas. Pilsoņu kara laikā musulmaņu un kristiešu reliģiskie līderi apvienojās kopīgās organizācijas un, bieži riskējot ar savu dzīvību, veica vidutāju funkciju starp nemierniekiem un valdības spēkiem. Rietumāfrikas kristiešu un musulmaņu attiecībām raksturīgs tas, ka kopīgi tiek risinātas nevis teoloģiskas problēmas, bet sociāli nozīmīgi jautājumi, respektīvi, starpreliģiju dialogs notiek darbos, nevis vārdos. Gadījumos, kad Sjerraleonē izveidojas jauktās kristiešu-musulmaņu ģimenes, to locekļi apmeklē gan baznīcu, gan mošeju. ANO neatkarīgais eksperts, kas apmeklēja Sjerraleoni 2013. gadā, savas vizītes noslēgumā ziņoja, ka ir patīkami pārsteigts par valstī valdošo reliģisko toleranci, kas izpaužas kā dinamisks reliģiskais plurālisms.

**Lībijā**, kur musulmaņu ir 96,6% no visiem valsts iedzīvotājiem, reliģiskai situācijai raksturīga sena kristiešu un musulmaņu līdzāspastāvēšanas tradīcija. Lai gan Kadafi režīma laikā (1969–2009) par vienīgo likumu tika atzīts islāma likums jeb *šarīa* un konstitūcija tika vērtēta vien kā “cilvēku likums”, tomēr valstī nenotika vajāšanas reliģisku motīvu dēļ. Taču kristiešu darbību stingri ierobežoja noteikums, ka katrai kristīgajai konfesijai Lībijas pilsētās drīkst būt tikai viena baznīca, un bija aizliegts pievērst kristietībai musulmaņus. Arī pēc Kadafi krišanas 2011. gadā Lībijā kristiešiem ir liegta misionārā aktivitāte: 2013. gada Bengāzī tika apcietinātas četras personas, kristīgie misionāri, kas iespieda un izplatīja literatūru par kristietību. Tā kā apcietinātajiem draud nāves sods, šobrīd Lībijā kristieši jūtas apdraudēti un Lībiju ir jau pametušas trīs katoļu kongregāciju mūķenes. Pirms Kadafi gāšanas Lībijā bija apmēram 100 000 kristiešu, galvenokārt viesstrādnieki no Ēģiptes, Filipīnām un Indijas, bet pašlaik tiek lēsts, ka kristiešu skaits ir sarucis uz pusi.

Lībijā joprojām turpinās bruņotas sadursmes un nav izveidojusies stabila valdība, kas spētu nodrošināt valstī drošību un stingru robežu kontroli, kura neļautu ieceļot islāmistu ekstrēmistiem. Zīmīgi, ka vairums Lībijas kristiešu ir ārzemnieki, bet vietējie musulmaņi nav vienoti: sunnīti uzskata, ka šīti ir herētiķi, savukārt pret

sūfijiem tiek vērsti vardarbības akti: ir sagrautas vairāk nekā 70 mošejas un svētnīcas, kā arī simtiem islāma mistiķu kapavieta.

**Nigēra** (98,4% musulmaņu, 0,8% kristiešu) ir viena no retajām musulmaņu vairākuma valstīm, kas neaizliedz Muhammada sekotājiem pievērsties citai reliģijai. Tas nodrošina reālu reliģijas brīvības principa īstenošanu. Reģistrējuši savu draudzi Iekšlietu ministrijā, kristieši var darboties brīvi. Nigērā musulmaņi un kristieši veiksmīgi sadarbojas sociālajā, karitatīvajā un izglītības laukā. ASV starptautiskajā reliģiskās brīvības ziņojumā par 2011. gadu ir minēts tikai viens reliģiskās spriedzes gadījums Nigērā: musulmaņu sievietes protestēja pret kristīgo evaņģēlistu aktivitātēm, ko organizēja ārzemju sludinātājs, toties ziņojumā par 2012. gadu ir minēts uzbrukums katoļu baznīcai, kad to izdemolēja musulmaņu jaunieši, paužot sašutumu par filmu, kas uzņemta Rietumos un aizskar islāmu.

Turpretim **Nigērijā** (48,8% musulmaņu, 49,3% kristiešu, 1,4% Āfrikas tradicionālo reliģiju sekotāju) musulmaņu un kristiešu konfrontācijai ir visai gara vēsture. Turklāt attiecības šo divu valstī dominējošo reliģisko kopienu starpā arvien saasinās, piemēram, 1999. gadā Ilorinā apmēram 2 000 musulmaņu liels pūlis sagrāva 18 kristiešu baznīcas. Spriedzi saasina tas, ka musulmaņi cenšas likt šķēršļus jaunu kristiešu dievnamu celtniecībai. Lai gan jaunajā konstitūcijā, ko pieņēma 1999. gada maijā, ir deklarēts, ka Nigērijā nepastāv valsts reliģijas, tomēr apvidos, kur musulmaņi ir vairākumā, islāma likumu jeb *šaria* cenšas ieviest arī valsts dzīvē. Šī iemesla dēļ saspīlētās attiecības abu reliģisko kopienu starpā bieži vien pāraug vardarbīgās sadursmēs, piem., 2000. gada februāra beigās nemieros aizgāja bojā vairāk nekā 400 cilvēku. Kad 2002. gada augustā Kano vietējās varas pārstāvji paziņoja, ka puse no kristiešu baznīcām ir jāslēdz, jo to esot "pārāk daudz", tika iznīcināts vairāk nekā 30 dievnamu. Sakaitēto reliģisko situāciju spilgti raksturo 2003. gada asiņainie notikumi pirms Nigērijā paredzētā skaistuma konkursa *Miss World*. Kad laikraksta *This Day* žurnāliste savā rakstā bija izteikusies, ka pats Muhammads gribētu apņemt par sievu vienu no šīm skaistulēm, valsti pārņēma plašs vardarbības vilnis (250 cilvēku nogalināti, 200 ievainoti, sagrautas 20 baznīcas). Nigērijas stabilitāti, demokrātiju, nacionālo saskaņu apdraud konflikti, ko izraisa reliģiskais fundamentālisms. 2012. gadā Nigērijas kristiešu un musulmaņu attiecības pārauga smagā krīzē, par ko liecināja reliģiskās vardarbības eskalācija.

Lai gan visbiežāk par konfrontācijas iemesliem tiek atzīts fanātisms, bigotisms, tolerances trūkums, ekskluzīvisms, nezināšana, tomēr cēloņi ir meklējami dziļāk: kristiešu un musulmaņu konfrontāciju Nigērijā uzkurina dažādu politisko spēku ciniska manipulēšana ar reliģiju, kas destabilizē situāciju valstī. Intensīvā reliģijas politizēšana ir padziļinājusi kristiešu un musulmaņu antagonismu, tāpēc nigērieši sāk apsvērt jautājumu, vai ir iespējama tālāka vienotas valsts pastāvēšana. Dažiem šķiet, ka problēmas varētu atrisināt federālisma ieviešana, respektīvi, autonomu reģionu izveidošana, bet tikai retais cer uz izlīgumu, risinot starpreliģiju dialogu.

**Indonēzijā** (87,2% musulmaņu, 9,9% kristiešu, 1,7% hinduistu, 0,7% budistu), kur oficiāli ir deklarēta reliģiskās pārliecības brīvība, dzīvo gan musulmaņi, gan kristieši, gan budisti, gan hinduisti, gan konfūcisti, gan jūdaisti, gan šintoisti, gan daoisti. Varētu teikt, ka Indonēzijai ir raksturīga reliģiskās tolerances un plurālisma tradīcija, ko apdraud ekstrēmistu grupas, piemēram, *Front Pembela Islam* (Islāmisko

aizsargu fronte), kas vērsās pret Ahmadija kopienu, kristiešiem, šiītiem un hinduistiem. Lai gan oficiāli ir izskanējuši paziņojumi, ka grupa izformēta, tomēr tās locekļi, kuru skaits sasniedz vairākus tūkstošus, maina savu taktiku, lai varētu turpināt darboties. Indonēzijas valdībai izdevās izformēt Javā bāzēto bruņoto islāmistu grupu *Laskar Džihād* (Džihāda kareivji), tomēr ne visi karotāji ir atstājuši Maluku un Centrālo Sulavesi, kurp kopš 2000. gada grupa ir iesūtījusi tūkstošiem savu locekļu, lai tie vadītu musulmaņu cīņu pret citu reliģiju piederīgajiem. Lai arī valdība vērsās pret teroristiem, reliģiskās minoritātes nereti tiek pakļautas pazemojumiem, diskriminācijai un vardarbības akcijām, kuru skaits pieaug no gada gadā: 2012. gadā reliģiskās minoritātes piedzīvoja jau 264 uzbrukumus.

Indonēzijā ir vislielākais islāmticīgo skaits pasaulē, un pēdējā gadu desmitā pieaug musulmaņu reliģiskās identitātes akcentēšana: kā savas reliģiskās dievbijības zīmi arvien vairāk cilvēku sāk valkāt indonēziešu tradicionālos musulmaņu tērpus; tiek dibinātas arvien jaunas musulmaņu bankas, uzņēmumi un plašsaziņas līdzekļi; arvien populārāka kļūst māksla, kas ataino islāma tēmas. Indonēzijas musulmaņu līderiem ir svarīga loma sociālajā dzīvē, jo valstī darbojas vairākas reliģijā sakņotas politiskās partijas, universitātes, skolas un plašsaziņas līdzekļi.

Tā kā Indonēzijā ir apmēram 300 dažādu tautību, konflikti starp reliģiskajām kopienām bieži vien balstās uz etniskajām nesaskaņām. Intolerances atmosfēru raksturo 1999. gada 7. septembra asiņainie notikumi, kad uzbrukumā Baubau diecēzes centram bojā gāja vairāk nekā 100 cilvēku, bet 2000. gadā Ziemassvētku dievkalpojuma laikā bumbas sprādzienā tika nogalināti 19 kristieši. Sadursmes starp kristiešiem un musulmaņiem ir īpaši asas Centrālajā Sulavesi. Trīs gados Poko apvidū bojā gāja vairāk nekā 2000 cilvēku. Priesteri, kas vadīja izlīguma sarunas starp abām reliģiskajām kopienām, mēģināja aplūsināt ar visdažādākajiem līdzekļiem. Tas zināmā mērā arī izdevās, jo 2003. gada 16. jūnijā viņam piesprieda trīs gadu cietumsodu par nelegālu ieroču glabāšanu. Tomēr vislielāko rezonansi pasaulē izraisīja 2002. gada oktobra terorakts Bali salā, kur bumbu sprādzienos bojā gāja 180 cilvēki un bez vēsts pazuda 200 personas, galvenokārt austrāliešu tūristi. Ačehā 2012. gada maijā piespiedu kārtā tika slēgtas 17 kristiešu baznīcas, bet 2013. gadā tika apcietināti pieci kristieši, ko apsūdzēja 70 musulmaņu pievēršanā kristietībai.

Saspīlējumu veicina dažu Indonēzijas salu iedzīvotāju un islāmistu grupu prasība pēc neatkarības, lai dibinātu islāmisku valsti. 2000. gada sākumā Javas studenti izveidoja kustību *Negra Islam Indonesia* (Indonēzijas islāmiskā valsts). Džakartā tās atbalstītāji uzstādīja kontroles punktus un pārbaudīja personu dokumentus, apgrūtinot iebraukšanu pilsētā tiem, kas nav musulmaņi, un piespiežot viņus skandēt Korāna vārsmas. Līdzīgi incidenti ir notikuši arī Sulavesi dienvidos. Indonēzijas mērenie musulmaņi ir satraukušies, ka ekstrēmistu idejas varētu tikt uzspiestas visiem valsts musulmaņiem, un tas apdraudētu nacionālo saskaņu. 2000. gada nogalē 70 musulmaņu reliģiskie līderi un 17 nevalstisko organizāciju vadītāji vērsās pie valsts policijas ar atklātu vēstuli, aicinot uzraudzīt kontrolētas izklaides vietas, lai izbeigtu ekstrēmistu organizētos "tīrīšanas" reidus.

Personas, kas tiek diskriminētas reliģisku motīvu dēļ, nespēj rast tainību tiesā. 2012. gadā Rietumsumatrā uz divarpus gadiem cietumā tika notiesāts jaunietis, kas sociālajā tīklā *Facebook* bija izveidojis forumu ateistiem. Viņš tika atzīts par vainīgu

islāma un Muhammada zaimošanā. Savukārt kristiešu misionāri, kas darbojas Sula-vesi, ir nobažījušies, ka vardarbības vilnis (1998–2003) varētu atkārtoties.

Valstis, kur vairums iedzīvotāju ir musulmaņi, kristiešiem aizvien ir jābūt piesardzīgiem, piem., **Pakistānā** (96,4% musulmaņu, 1,6% kristiešu) kristiešiem nākas pārvarēt dažādas grūtības: pirmkārt, kristīgo skolu nacionalizācijas seku likvidēšana (lai gan valdība ir apsolījusi atdot nacionalizētās kristiešu skolas, praktiski denacionalizācija notiek ārkārtīgi lēni un birokrātiski); otrkārt, kristiešu bērnu reliģiskā izglītība (kristiešu bērni ir spiesti apgūt islāma doktrīnu); treškārt, kristiešu politiskās tiesības (reliģiskajām minoritātēm nav tādu vēlēšanu tiesību kā musulmaņiem, jo kristieši savus pārstāvjus var izvirzīt tikai ierobežotam vietu skaitam parlamentā), ceturtkārt, nāves sods par zaimošanu (kopš 2008. gada ir spēkā nāves soda izpildīšanas civiliedzīvotājiem moratorijs). Likums par zaimošanu tiek kritizēts arī Pakistānā, jo tas tiek izmantots reliģisko minoritāšu vajāšanai, reliģiskā ekstrēmisma uzkurināšanai un personisko rēķinu kārtošanai. 2011. gadā tika nogalināts Pakistānas minoritāšu lietu ministrs Šahbabs Bhati (*Shahbaz Bhatti*), kurš bija vienīgais kristiešu kopienas pārstāvis valdībā un vērsās pret islāmu privileģējošo likumu. Savukārt politiķe Šerija Rehmena (*Sherry Rehman*) ir apvainota islāma un pravieša Muhammada zaimošanā, jo ir teikusi runu, aicinot izskatīt zaimošanas likumu, kas valstī ir veicinājis kristiešu vajāšanu savtīgu interešu dēļ. Pakistānā apsūdzība par zaimošanu ir ārkārtīgi bīstama, jo var izraisīt tūlītēju pūļa vardarbību, respektīvi, apsūdzētajam draud linča tiesa. 2014. gada novembrī musulmaņu pūlis nogalināja kristiešu pāri, kas bija apsūdzēts Korāna apgānīšanā. Jāšaubās, vai cilvēktiesības tiek ievērotas tajā gadījumā, kad nepilngadīgais, kas ir pieņēmis islāmu, piespiedu kārtā tiek izņemts no kristiešu ģimenes un atdots musulmaņu ģimenei.

Kad pēc valsts apvērsuma Pakistānā pie varas nāca ģenerālis Mušarafs (1999–2008), viņš centās norobežoties no islāmistiem, uzsverot, ka islāms māca nevis naidu, bet gan toleranci un brālību. Tomēr valstī turpināja uzliesmot vardarbība pret kristiešiem: tika dedzinātas baznīcas, notika izrēķināšanās ar tiem, kas pieņēmuši kristietību. Pirms ASV iebrukuma Afganistānā un Irākā Pakistānas islāmisti uzsāka īpaši intensīvu kampaņu pret kristiešiem. 2003. gada janvārī Pakistānas Ziemeļrietumos un lielākajās pilsētās urdu un arābu valodā tika izplatīts aicinājums izkaut visus kristiešus. Saprotais, ka tādā atmosfērā Pakistānas kristieši jutās apdraudēti un bezspēcīgi.

Pakistāna ir kodolieroču valsts, kas spēj piesaistīt lielo pasaules valstu politiku uzmanību. Lai gan tā ir nozīmīgs spēlētājs globālajā arēnā, Pakistānas nākotne nav pilnīgi skaidra. Islāmisti uzskata, ka nošķiršanās no hinduistu Indijas un musulmaņu valsts izveidošana (1947) ir radījusi priekšnoteikumus patiesā islāma atdzimšanai, turpretim Pakistānas sekulārie līderi, kas izglītību ir ieguvuši Rietumos, vēlas, lai valsts ietu soli soli ar moderno Rietumu pasauli.

Lai gan 1998. gadā **Malaizijā** (63,7% musulmaņu, 17,7% budistu, 6 hinduisti, 9,4% kristiešu) atcēla valsts reliģijas statusu islāmam, tur ir saglabājušies vairāki reliģiski ierobežojumi. Tā kā pastāv cieša saikne starp Malaizijas pilsonību un islāmu, iespēja pieņemt citu reliģiju ir problemātiska. Saspiļējumu radīja valdības ieviestā obligātā prasība norādīt taufību un reliģisko piederību personu apliecinošos dokumentos. Nemusulmaņi ar to nav apmierināti, jo tas var izraisīt diskrimināciju.

Socioloģiskās aptaujas dati liecina, ka Āzijas valstīs tieši malaizieši visbiežāk uzskata, ka “vairums reliģiju dod pozitīvu ieguldījumu sabiedrībā”.

**Turcijas** (98% musulmaņu, 0,4% kristiešu) konstitūcijā ir deklarēta visu pilsoņu vienlīdzība bez jebkādiem reliģiskiem ierobežojumiem. Lai gan Turcija ir sekulāra valsts, pilsoņu personu apliecinošajos dokumentos tiek norādīta reliģiskā piederība. Kaut gan nepastāv nekādi juridiski ierobežojumi, kas liegtu musulmanim mainīt savu reliģisko pārliecību, to regulē spēcīgs sabiedrības spiediens, piem., Iskenderunā 2003. gada jūnijā tika panākta Jaunās Derības baznīcas slēgšana, jo kristieši esot aizskāruši musulmaņu reliģiskās un nacionālās jūtas. 2003. gada janvārī sāka izmeklēšanu pret kapucīnu tēvu, kas Iskenderunā nokristīja 26 gadus vecu musulmani, kurš vēlāk iestājās garīgajā seminārā. Mūku, kas bija darbojies Turcijā 45 gadus, apsūdzēja vardarbīgā musulmaņa pievēršanā kristietībai.

Kopš 2002. gada, pieaugot turku islāmistu kustībā sakņotās partijas *Adalet ve Kalkinma partisi* (Taisnības un attīstības partija) ietekmei, Turcijā ir notikušas pārmaiņas, par ko ir ziņojušas dažādas starptautiskās organizācijas, norādot, ka Turcijā tiek ierobežota preses brīvība, pārkāptas cilvēktiesības un netiek īstenots dzimumu vienlīdzības princips. 2014. gada Preses brīvības ziņojumā, kas atspoguļo plašsaziņas līdzekļu atkarību no politiskajām partijām, Turcija vairs nav ierindota to valstu vidū, kur vērojama tikai “daļēja ietekme”, bet ir iekļauta to 197 valstu vidū, kur prese “nav brīva” no politiskās ietekmes. 2011. gada vēlēšanās Taisnības un attīstības partija ieguva 49,8% vēlētāju balsu, un tai radās iespēja veikt pārmaiņas izglītības sistēmā par labu islāmistu kustībai: kā obligāts priekšmets tika ieviesta reliģijas mācība, bet kā izvēles priekšmeti – Korāns un Muhammada dzīve. Reliģisko lietu pārvaldei tika uzticēts nodrošināt, lai ikvienas augstskolas teritorijā tiktu uzcelta mošeja. Taisnības un attīstības partija cenšas ietekmēt arī kultūras dzīvi, sākot ar Stambulas pilsētas teātriem, kuros kontrolē repertuāru. Vēl jo vairāk – partija paziņoja, ka katrā teātrī ir jābūt *mescit* – nelielai lūgšanu telpai. Taisnības un attīstības partija panāca to, ka Turcijā kā nacionālos svētkus vairs nesvin Turcijas Republikas dibināšanas dienu un valdības namus vairs nerotā plāksnes ar uzrakstu “Turcijas Republika”.

Islāmiski orientētie politiķi kristietību uzskata par Turcijai svešu un nepieņemamu reliģiju. It īpaši spēcīgs spiediens ir jāiztur Dienvidaustrumturcijā dzīvojošajiem Sīrijas ortodoksālās Baznīcas locekļiem, kam ir piešķirta tikai minimāla kulta brīvība un kam pastāv stingri ierobežojumi attiecībā uz kristīgās kopienas īpašumiem. Ja priesteru un draudzes locekļu trūkuma dēļ reliģiskās celtnes kādu laiku netiek izmantotas, tās kļūst par valsts īpašumu. Šī iemesla dēļ arī vairākas citas reliģiskās minoritātes, piem., grieķu pareizticīgie, jūdi un armēņu pareizticīgie, ir zaudējuši savas baznīcas.

Polarizējoties Turcijas sabiedrībai (liberālā, prosekulārā un kristīgā sabiedrības daļa pret islāmistiem un to atbalstītājiem), zūd valsts stabilitāte un tiek apdraudētas Turcijas reliģiskās minoritātes, pirmām kārtām, kristieši. Turcijas Romas katoliskās Baznīcas bīskapa Luidži Padovēzes noslepkavošana 2010. gada 3. jūnijā liecina, ka Turcijā kristiešu stāvoklis konstanti pasliktinās. Bīskaps Luidži Padovēze aktīvi darbojās, lai uzlabotu musulmaņu un kristiešu attiecības Turcijā, bet viņa slepkava, veicis noziegumu, sauca: “Es nogalināju Lielo Sātanu. Allahu Akhbar!”

Turcijas valdošie politiķi žonglē starp Rietumvalstu prasībām pēc cilvēktiesību ieviešanas un islāmistu spiedienu, tāpēc Turcijā oficiāli atzītās reliģiskās minoritātes (Armēņu ortodoksālā Baznīca, Grieķu ortodoksālā Baznīca, Armēņu katoliskā Baznīca, Grieķu katoliskā Baznīca, Kaldiešu katoliskā Baznīca) var baudīt zināmu labvēlību: tām sāk atdot īpašumus, kas tika atsavināti pēc 1936. gada, vai izmaksātas kompensācijas. Šāda labvēlība neattiecas uz Romas katolisko Baznīcu un protestantu baznīcām. Vairums Turcijas kristiešu atbalsta Turcijas iestāšanos ES, franciskāņu mūks Rubens Tjerablanka (*Ruben Tierrablanca*) uzskata, ka tas "pavērtu jaunu lapusi [Romas] katoliskās Baznīcas dzīvī, jo līdz ar to mums būtu tas, kā pietrūkst šodien, pirmām kārtām, reliģiskās brīvības. Ierobežojumi, ko nosaka Turcijas likumi, tiktu atcelti, ja Turcijas valdība respektētu Eiropas regulas."

**Ēģiptē** (94,9% musulmaņu, 5,1% kristiešu) Mubarakas valdīšanas laikā (1981–2011) kristiešu un musulmaņu attiecības varēja raksturot kā formāli tolerantas, kas tika uzturētas, lai saglabātu nacionālo vienotību un saskaņu. Valsts vara centās izkļaidēt saspīlējumu musulmaņu un kristiešu starpā. 1999. gadā Ēģiptes valdība izveidoja ekspertu komisiju, kuras uzdevums bija pārskatīt skolu mācību grāmatu saturu, tajās ieviešot tematus par Bizantijas impērijas laiku un koptu kristiešiem. Kristiešu bērni varēja neapmeklēt skolu savos reliģiskajos svētkos, un valsts televīzija un radio nodrošināja Ziemassvētku un Lieldienu Liturģijas translāciju. Tomēr Ēģiptē nereti notika islāmistu uzbrukumi kristiešiem, kas pirmām kārtām tika vērsti pret koptu priesteriem, piem., 1999. gada 1. augustā priesteris tika nogalināts dievkalpojuma laikā. 1999. gada 31. decembrī, kad nelielā ciemā izvērtās sadursmes starp kristiešiem un musulmaņiem, bojā gāja 16 cilvēki. Lai pārtrauktu vardarbību, kas bija pārņēmusi arī apkārtējos ciematus, nācās iejaukties karaspēkam. Sadursmju laikā tika nodedzināta baznīca un vēl 50 celtnes. 2011. gada 1. janvārī tika sarīkots terorakts Aleksandrijas baznīcā, kur gāja bojā 21 cilvēks un 70 tika ievainoti. Tā kā tas notika neilgi pirms revolūcijas, tā arī netika noskaidrots, kas sarīkoja šo vardarbības aktu.

"Arābu pavasaris" radīja Ēģiptē iepriekš neprognozējamā politiskās pārmaiņas, kas skāra visus sabiedrības locekļus, tai skaitā arī Ēģiptes kristiešus jeb koptus, kas nebija vienoti attieksmē pret Mubarakas režīmu. Kad sākās nemieri, Koptu ortodoksālās Baznīcas hierarhija vēl jutās saistīta ar valdošo režīmu, bet laji lielā skaitā pievienojās protestētājiem. Tomēr Koptu ortodoksālā Baznīca lēnām mainīja savu pozīciju, atļaujot saviem priesteriem svinēt dievkalpojumu Kairā, Tahrira laukumā, kur pulcējās protestētāji.

2011. gada februārī, kad tika gāzts Mubarakas režīms, koptus darīja bažīgus ar Brīvības un taisnības partiju saistītās Musulmaņu brālības iespējamā nāksana pie varas un salafistu ietekmes pieaugums. Šīs bažas vairoja 2011. gada vidū pret kristiešiem vērstie uzbrukumi Vidusēģiptē un Kairā, kā arī oktobrī koptu demonstrācijas laikā vairāk nekā 20 personu nonāvēšana. Pēc islāmistu uzvaras parlamenta un prezidentu vēlēšanās (2011–2012) un koptu patriarha Šenouda III nāves kristiešus pārņēma bailes. Ultraortodoksālā musulmaņu grupa *Ad-da'wa al-Salafīyya*, parasti dēvēta īsāk – *Dawa*, kas pēc 2011. gada revolūcijas bija pārtapusi politiskā partijā, guva negaidītus panākumus vēlēšanās, iegūstot gandrīz ceturto daļu no parlamenta deputātu vietām. *Dawa* locekļus raksturo asa nostāja pret sekulāristiem un koptu kristiešiem, viņu darbības mērķis ir ieviest Ēģiptē islāma likumdošanu (*šaria*).



Prezidenta Morsi valdīšanas laikā musulmaņu konsolidācija nodrošināja valstī islāmistu dominēšanu, kuras sekas bija ekstrēmistisko izlēcienu skaita pieaugums, kas saasināja musulmaņu un kristiešu attiecības, piem., salafīti sagrāba zemes gabalu Šubra al Heima diecēzē Kairas centrā: bruņojušies ar nūjām un pātagām un policijai vienaldzīgi noraugoties, vairāki ekstrēmisti ieņēma zemes gabalu un uzstādīja uzrakstu "Al Rama mošeja". Tikai tad, kad Baznīcas pārstāvji par notikušo informēja Iekšlietu ministriju, ieradās likuma sargi un uzrakstu noņēma.

Mubarakas valdīšanas laikā kristiešu un musulmaņu attiecības bija formalizētas stabilā partnerībā starp politisko eliti un Koptu ortodoksālās Baznīcas hierarhiju, bet pēc 2011. gada revolūcijas šo partnerību nomainīja pilsoņu pārstāvniecības plurālisma modelis: kopti savas intereses var aizstāvēt individuāli. Ēģiptē pieauga koptu sekulāro kustību sociālā loma, kas kļuva īpaši svarīga pēc Koptu ortodoksālās Baznīcas vadītāja Šenouda III nāves (2012), viņa patriarhāts bija ildzis 40 gadus.

Jaunievēlētais Koptu ortodoksālās Baznīcas patriarhs Anba Tavadross II uzstāj, ka kristiešu un citu reliģisko minoritāšu tiesības ir jāgarantē konstitūcijā un ka kristieši pretosies jebkādiem mēģinājumiem valstī ieviest islāma likumus (*šaria*). Pastāvošā spriedze starp kristiešiem un musulmaņiem Ēģiptē izlaužas sporādiskās vardarbības akcijās. 2014. gada vēlēšanās par Ēģiptes prezidentu kļuva Abdelfatahs Elsisī (*Abdel Fattah el-Sisi*), atliek vien minēt, vai Koptu ortodoksālā Baznīca spēs veikt starpnieka lomu, aizstāvot Ēģiptes kristiešu intereses.

**Maroka** (99% musulmaņu, 0,1% kristiešu) ir oficiāla islāma valsts, kur kristietību brīvi var praktizēt tikai ārzemnieki. Pret kristietību un jūdaismu Marokā izturas iecietīgi tikai kā pret kultūras fenomenu. Turklāt, atšķirībā no jūdiem, kristiešiem Marokā nav juridiskā statusa, kas garantētu viņu kā reliģiskās minoritātes tiesības. Lai arī brīvprātīga pievēršanās kristietībai nav aizliegta, Marokā nav juridisku instrumentu, kas dotu kristiešiem tādas pašas tiesības kā jūdiem. Mirušos ģimenes locekļus Marokas kristieši nevar apbedīt pēc kristiešu reliģiskajām tradīcijām, arī kāzām jānotiek pēc islāma tradīcijām. Marokiešiem, kas pieņēmuši kristietību, nav iespējas oficiāli pievienoties vietējai kristiešu draudzei, kuru locekļi var būt tikai ārzemnieki.

Kristiešu līderi lēš, ka Marokā ir apmēram 4000 vietējo kristiešu, galvenokārt berberi, kas dzīvo valsts dienvidos un regulāri tiekas tā dēvētajās "mājas" baznīcās. Kopumā Marokā varētu būt apmēram 8000 kristiešu, kas, baidoties no valsts uzraudzības un sociālajām vajāšanām, nemēdz bieži pulcēties kopā. 2010. gada februārī Amizmizā drošības policija veica reidu kristiešu tikšanās laikā un uz 14 stundām aizturēja 16 personas, lai gan nekādas apsūdzības netika izvirzītas. Vienu no šīs tikšanās dalībniekiem, kas bija ārzemnieks, izraidīja no valsts. 2010. gadā no Marokas tika izraidīti apmēram 150 kristieši ārzemnieki, kurus apsūdzēja prozelītisma noteikumu pārkāpšanā, balstoties uz imigrācijas likumu, kas dod tiesības izsūtīt ikvienu ārzemnieku, kurš rada "draudus sabiedriskajai kārtībai". 2013. gadā uz diviem gadiem un sešiem mēnešiem ieslodzījumā notiesāja jaunieši, kas bija pieņēmis kristietību. Savukārt viņa ģimene nonāca sociālā izolācijā, jo vietējā sabiedrība novērsās no tās locekļiem: tos pilnīgi ignorēja, demonstrējot nosodījumu. Marokā Bībeli atļauts pārdot tikai svešvalodās. Ja ir notikusi kaut vai viena musulmaņa pievēršana kristietībai, tad, balstoties uz Marokas likumiem, tūdaļ var slēgt kristīgo skolu, aprūpes namu vai bāreņu namu.

**Sudānā** (90,7% musulmaņu, 2,8% Āfrikas tradicionālo reliģiju sekotāju, 5,4% kristiešu), kur šobrīd valsts vara ir radikālo musulmaņu rokās, ilgstoši risinājās otrs pilsoņu karš (1983–2005), kad notika cīņa pret dienvidu reģionu, kur vairums iedzīvotāju ir kristieši vai Āfrikas tradicionālo reliģiju piekopēji. Bruņotajos konfliktos gāja bojā apmēram 2 miljoni cilvēku, bet 4 miljoni devās bēgļu gaitās. Lai gan Sudānas valdība apgalvoja, ka tās nebija reliģiskās vajāšanas, Sudānas kristieši šo pilsoņu karu vērtē tieši tā. Īstenībā Sudānā pilsoņu karu izraisīja komplicēti sociālpolitiskie faktori, jo bruņotās cīņas aizsākās īsi pirms valsts neatkarības pasludināšanas (1956). Ilgstošo pilsoņu karu noteica ne vien kultūras, etniskie un reliģiskie cēloņi, bet izšķirošā loma ir bijusi arī vēsturiskajam mantojumam un politiski ekonomiskajām interesēm.

Pēc Dienvidsudānas neatkarības pasludināšanas (2011) daudzi kristieši no valsts ziemeļiem pārcēlās uz dzīvi kristiešu apdzīvotajos Sudānas dienvidos, tomēr ievērojama daļa joprojām mīt ziemeļos, kur dominē musulmaņi un kur ir labāks ekonomiskais stāvoklis.

Lai gan formāli valstī ir deklarēta reliģijas brīvība, sabiedrības dzīvi regulē islāma likums un reliģisko minoritāšu tiesības ir ierobežotas. Sudānā regulāri tiek vajāti priesteri, mūki un mūķenes, sistemātiski tiek demolētas kristiešu baznīcas un skolas. Turklāt kristiešiem ir jāiztur brutāls spiediens pieņemt islāmu. Kopš 1999. gada Sudānā ir spēkā jauna izglītības programma, kuras mērķis ir skolu islāmizācija.

Sudānā regulāri tiek pārkāptas cilvēktiesības, piem., 1995. gadā ar starptautisko organizāciju starpniecību izdevās atbrīvot 1066 vergus, kas bija kristieši vai Āfrikas tradicionālo reliģiju piekopēji. 2003. gada 22. maijā Sudānas valdības spēki iebruka Augšņilas rietumu ciematos, kur nogalināja 59 cilvēkus un aizveda gūstā daudzas sievietes un bērnus.

Pēdējā laikā no Sudānas pienāk satraucošas ziņas par dievnamu nojaukšanu, bet visskaļāk izskanēja ziņa par 2014. gada maijā uz nāvi notiesāto kristieti Meriamu Ibrahimu, kuras māte ir kristiete, bet tēvs musulmanis, kas gan nav dzīvojis kopā ar ģimeni. Tiesa pieprasīja, lai sieviete atsakās no savas ticības un pieņem islāmu. Kad viņa atteicās to darīt, tika piespriests nāves sods. Tas izraisīja plašu rezonansi pasaulē, un starptautiskā spiediena rezultātā sieviete tika atbrīvota un viņai kopā ar savu ģimeni, vīru, ASV pilsoni, un bērniem, tika dota atļauja izbraukt no valsts.

*World Watch* gadskārtējā sarakstā, kas atspoguļo kristiešu stāvokli pasaulē, starp 50 valstīm, kurās kristieši tiek apspiesti, Sudāna ir ierindota 11. vietā aiz Ziemeļkorejas, Somālijas, Sīrijas, Irākas, Afganistānas, Saūda Arābijas, Maldīvijas, Pakistānas, Irānas un Jemenas.

Tā kā **Saūda Arābijā** (93% musulmaņu, 4,4% kristiešu) islāms ir valsts reliģija, tās pilsoņi var būt tikai musulmaņi. Jebkuras citas reliģijas piekopšana Sudānā ir nelikumīga. Citas reliģiskās pārliecības cilvēki nedrīkst rīkot reliģiskas sanāksmes. Saūda Arābijā mīt apmēram 6 miljoni imigrantu, kas nav musulmaņi, – tiem ir liegta tiesības praktizēt savu reliģiju. Pēdējos divos gados par “kristīgo aktivitāti” ir arestēti un izraidīti no valsts vairāk nekā 100 imigrantu kristiešu, piem., 2014. gada septembrī tika arestēti 28 kristieši, tai skaitā sievietes un bērni, kas bija sapulcējušies privātā namā, lai kopā lūgtos.



## Musulmaņi Rietumeiropā

Rietumos arvien vairāk nostiprinās reliģiskais plurālisms. Darbā, skolā, kultūras pasākumos, tirdzniecības darījumos un politikā darbojas dažādas reliģiskās pārliecības cilvēki. Dienvidrietumeiropā musulmaņi bija apmetušies jau 13. un 14. gadsimtā, kad šīs zemes nonāca Osmaņu impērijas jūgā. Toties visstraujākais musulmaņu pieplūdums bija vērojams tieši 20. gs. 60. gados, kad Rietumeiropas valstis noslēdza darba līgumus ar musulmaņu zemēm. Kopš 1962. gada Eiropā vērojams spēcīgs imigrācijas vilnis un dažās valstīs musulmaņu skaits ir divkārtšojies vai četrkārtšojies. Rietumu presē nereti tiek lietots izteiciens “musulmaņu invāzija Eiropā”. Atliek jautāt, vai par iebrucējiem var uzskatīt tos, ko eiropiešu valstsvīri aicinājuši darbā? Musulmaņu iebrukšana Eiropā tika atvieglota ekonomisku aprēķinu dēļ, kas savā veidā ir viena no jaunlaiku koloniālās politikas izpausmēm.

Musulmaņu skaita pieaugumu Rietumos ir ietekmējušas arī nesaskaņas starp arābiem un ebrejiem, Irānas revolūcija, pilsoņkarš bijušajā Dienvidslāvijā, karadarbība Čečenijā, karš Afganistānā, Irākā un Sīrijā. Lai gan varētu šķist, ka Latviju neskar musulmaņu un kristiešu attiecību problēmas, der atgādināt, ka Latvijā ir reģistrētas vairākas musulmaņu kopienas. Ņemot vērā, ka daudzi čečenu bēgļi ir atraduši mājvietu Lietuvā un ka Skandināvijas valstis ir kļuvušas par iecienītu vēlamās apmešanās vietu migrantiem no dažādām islāma zemēm, jautājums par musulmaņu klātbūtni Latvijā ar katru dienu kļūst arvien aktuālāks. Par musulmaņu draudžu aktivitātes pieaugumu liecina pieaugošais reģistrēto draudžu skaits: 1990. gadā – draudzes nebija organizētas, 1995. gadā – 3 draudzes, 2000. gadā – 6, 2005. gadā – 14, 2012. gadā – 17 draudzes.

Cik musulmaņu ir Eiropā – atbildēt uz šo jautājumu nav vienkārši vairāku iemeslu dēļ, pirmkārt, tautas skaitīšanā reliģiskā piederība tiek reģistrēta tikai Vācijā, Šveicē un Īrijā, bet Francijā kopš 1978. gada veikt aptaujas par reliģisko piederību ir aizliegts; otrkārt, ne visi, kas ierodas no islāma zemēm, ir musulmaņi; treškārt, statistikas datus, kas attiecas uz Eiropu, tiek iekļauta arī Krievija un Turcija, kuru teritorijas sniedzas ārpus Eiropas robežām. Ņemot vērā, ka pieejamie statistikas dati nav precīzi, varam vien lēst aptuveno musulmaņu skaitu Eiropā – apmēram 3% no visiem Eiropas iedzīvotājiem: Vācijā ir apmēram 4 760 000, Francijā – 4 710 000, Lielbritānijā – 2 740 000, Itālijā – 2 220 000, Spānijā – 980 000, Beļģijā – 630 000, Šveicē – 420 000, Somijā – 40 000.

**Latvijā** musulmaņu kopienas vēsture aizsākās 19. gadsimtā līdz ar industrijas attīstību, un oficiāli pirmā musulmaņu kopiena Latvijas teritorijā izveidojās 1902. gadā, lai gan Rīgā musulmaņu kopi tika izveidoti jau 1890. gadā. Tā kā mūsdienās Latvijā tautas skaitīšanā vairs netiek iekļauts jautājums par reliģisko piederību, precīzi dati par musulmaņu skaitu šobrīd Latvijā nav pieejami. Pēdējā tautas skaitīšana, kurā tika vākti dati par reliģisko piederību, notika 1989. gadā. Tā sniedza ziņas, ka Latvijas PSRS dzīvo 12 000 musulmaņu izcelsmes cilvēku: tatāri, azeri, kazahi u. c., bet mūsdienās musulmaņu skaits Latvijā tiek lēsts ļoti plašā diapazonā no nepilniem 500 reģistrētiem draudžu locekļiem līdz aptuveni 5–12 tūkstošiem. Iegūt precīzus datus par musulmaņu skaitu Latvijā apgrūtinā tas, ka daudzi, kas sevi uzskata par musulmaņiem, nepraktizē islāmu un nav reģistrēti nevienā no Latvijā

esošajām musulmaņu draudzēm, tāpēc praktizējošo musulmaņu skaits, ko Tieslietu ministrijai iesniegtajos pārskatos ir norādījusi Latvijas musulmaņu kopiena, ir visai neliels: 2008. gadā Latvijā bijuši 369 musulmaņi, 2009. gadā – 267, 2010. gadā – 263, 2011. gadā – 319, 2012. gadā – 340 musulmaņi. Toties intervijās presei Latvijas musulmaņi ir snieguši ziņas par visai atšķirīgu Latvijas musulmaņu skaitu: gan 500, gan 5000 vai 6000, līdz pat 10 000. Lielāko musulmaņu skaitu ir minējis Latvijas musulmaņu kopienas vadītājs Zufars Zainuļins, lai gan atrunājot, ka tikai 10–20% no tiem ir praktizējošie musulmaņi.

Pieņemot, ka musulmaņu skaits Latvijā nepārsniedz 0,4% no valsts iedzīvotājiem, un balstoties uz jaunākajiem pētījumiem par iedzīvotāju skaitu Latvijā, varam aplēst maksimālo iespējamo nominālo musulmaņu skaitu Latvijā: no Latvijas 1,9 miljoniem iedzīvotāju 7600 varētu būt musulmaņi. Tā kā saskaņā ar musulmaņu kopienas apgalvojumu 10–20% musulmaņu ir praktizējoši ticīgie, varam lēst, ka Latvijā varētu būt apmēram 760–1500 praktizējošu musulmaņu.

Eiropas musulmaņi ir dažādu rasu, valodu un kultūru pārstāvji. Vācijā, Skandināvijā, Austrijā, Šveicē un Beļģijā dzīvojošie musulmaņi pārsvarā ir turki. Lielbritānijā – indieši, pakistānieši un izceļotāji no Vidusāzijas. Albānijā, Kosovā un Maķedonijas Republikā – albāņi. Francijas musulmaņi ir nākuši no Ziemeļāfrikas un Rietumāfrikas valstīm. Tikpat raiba aina ir vērojama arī reliģijas aspektā: lai gan vairums Eiropā dzīvojošo musulmaņu ir sunnīti, vienota Eiropas musulmaņu saime nav izveidojusies. Vācijā, Holandē un Beļģijā dzīvojošiem musulmaņiem raksturīga īpaša tautas dievbijība, kas ietver pat šamanisma elementus. Toties Šveicē mīt pārsvarā irāņi un libānieši, kas ir šīti.

Eiropas musulmaņi brīvi dibina reliģiskās kopienas, pulcējas kopīgām lūgšanām un ceļ mošejas, piemēram, Eiropā lielāko mošeju atvēra Romā 1995. gadā, un tajā var vienlaikus lūgties 12 000 cilvēku. Tā kā Rietumos dzīvojošie musulmaņi ir dažādu tautību cilvēki, par savstarpējās saziņas un pat lūgšanu valodu tiek izmantota tās zemes valoda, kurā viņi ir apmetušies. Tas dod iespēju pievērst islāmam arī Eiropas kristiešus: leš, ka, piem., Lielbritānijā ik gadus islāmā konvertējas apmēram 5000 britu, Francijā ir apmēram 50 000 konvertītu, bet Vācijā – 100 000 konvertītu.

Reliģiskās brīvības principam būtu jāpastāv visās pasaules valstīs. Šobrīd situācija ir samērā dīvainā: kristiešu zemēs musulmaņi bauda tādu pašu reliģijas brīvību kā kristieši un citu reliģiju sekotāji, bet vairumā musulmaņu zemju kristiešiem un citu reliģiju sekotājiem ir liegta ticības un kulta brīvība. Tātad kristiešu un musulmaņu savstarpējo attiecību lielākais klupšanas akmens ir abpusēja reliģiskās brīvības principa neievērošana. Ja musulmaņiem ir reliģiskā brīvība kristiešu kultūrvidē, varētu vēlēties, lai kristiešiem tā būtu arī islāma kultūrvidē. Tas, ka daudzās musulmaņu valstīs kristieši var būt tikai ārzemnieki vai vispār, piemēram, Saūda Arābijā, ir aizliegts praktizēt jebkādu citu reliģiju, izņemot islāmu, ir pretrunā ANO cilvēktiesību deklarācijas 18. paragrāfam, kas paredz, ka ikvienai personai ir tiesības uz reliģisko brīvību.

Mēdz jautāt, vai Eiropas valstīm nebūtu jāizdara spiediens uz Rietumos dzīvojošajiem musulmaņiem, lai islāma zemēs kristiešiem tiktu dota tāda pati brīvība, kāda musulmaņiem ir kristiešu zemēs. Šāda jautājuma nostādne būtu netaisna, jo uz spēles tiktu liktas cilvēktiesības. Neatkarīgi no tā, kā pret kristiešiem izturas citur,

musulmaņu minoritātes tiesības Eiropā ir jāievēro. Tomēr ir skaidrs, ka arī kristiešu minoritātei musulmaņu zemēs būtu jāgarantē reliģiskā brīvība. Musulmaņu vadītājiem ir jāapzinās, ka kristieši pieprasa nevis kaut ko ārkārtēju, bet gan tādu pašu reliģisko brīvību, kāda ir viņu ticības brāļiem un māsām Rietumos.

## Starpreliģiju dialoga iespējas

Laikā, kad Eiropā līdzšinējo vienas kultūras sabiedrības modeli nomaina multi-kulturālais modelis, kristieši piedāvā starpreliģiju dialogu un solidaritāti ar visiem, kas cieš reliģijas vai savas tautības dēļ. Lai risinātu dialogu, tiek piedāvātas organizētā dialoga programmas. Katoļi, luterāņi, prezbiterāņi un metodisti starpreliģiju dialoga veidošanā ir ieguldījuši ievērojamas pūles un līdzekļus. Lai arī organizētie starpreliģiju dialoga pasākumi ne vienmēr ir veiksmīgi un nes gaidītos rezultātus, pūles attaisnojas, jo tiek gūta nenovērtējama pieredze un veidojas kontakti starp dažādu reliģiju pārstāvjiem: “Mēs dzīvojam bīstamā pasaulē, kur daudzi turpina fundamentālisma aizsāktu ceļu, ejot “mēs/viņi” virzienā. Reliģija ir galvenais temats, kas ir svarīgs vairumam planētas iedzīvotāju. Daudzveidojot organizētā starpreliģiju dialoga formas, var sākt ļoti svarīgu ceļu, kuru ejot “mēs visi” varēsim konstruktīvāk runāt viens ar otru par “mums”.” Mūsdienās starpreliģiju dialogā tiek risinātas svarīgas sociālās problēmas: ekonomiskā ekspluatācija, nabadzības pieaugums, ekoloģiskās vides degradācija, AIDS krīze.

Lai risinātu dialogu, pirmkārt, ir jāapzinās kopīgais un atšķirīgais starp abām reliģijām.

Kopīgais:

- gan kristieši, gan musulmaņi atzīst, ka ir tikai viens vienīgs, transcendents, žēlsirdīgs un taisnīgs Dievs, visa redzamā un neredzamā Radītājs, kas tiesās visus Pēdējā tiesā;
- kristieši un musulmaņi uzskata, ka Dievs ir runājis caur praviešiem;
- gan kristieši, gan musulmaņi godina Ābramu: vieni – kā ticības tēvu, otri – kā nelokāmas ticības paraugu;
- kristiešiem un musulmaņiem ir kopīgi reliģiskās prakses elementi: lūgšana, gavēnis, svētceļojums.

Atšķirīgais:

- musulmaņi neatzīst Trīsvienību, inkarnāciju un Kristus dāvāto pestīšanu;
- musulmaņu skatījumā Jēzus ir nevis Dieva Dēls, bet tikai pravietis;
- musulmaņi neatzīst, ka Jēzus nāve būtu varējusi kalpot kā dzīvības avots: viņu skatījumā Jēzus nav miris krustā. Kristus vietā esot pienaglots kāds cits, kas esot bijis viņam līdzīgs, jo Dievs taču nepieļautu savam uzticīgajam pravietim piedzīvot tik nežēlīgu nāvi;
- lai gan Korānā Marijas vārds ir minēts 34 reizes, turklāt ar lielu cieņu, viņu neuzskata par Dievmāti;
- musulmaņi ir pārliecināti, ka Muhammads ir pēdējais pravietis un Korāns ir galīgā Dieva atklāsmē;
- islāmā reliģijas joma nav nodalīta no sabiedriskās un politiskās jomas, savukārt kristieši dod priekšroku reliģiskās un sekulārās jomas nošķiršanai;

- lai gan sabiedrības dzīvē vīriešiem un sievietēm ir dažādas sociālās funkcijas, kristieši atzīst vīrieša un sievietes vienlīdzību, jo Dievs ir devis debesu valstības apsolījumu neatkarīgi no dzimuma. Lai gan ir tādas musulmaņu valstis, piemēram, Pakistāna, kur sievietes var ieņemt pat premjerministra posteni, musulmanietes loma sabiedrībā ir stingri reglamentēta. Sieviete ir jāievēro ģērbšanās ierobežojumi, un dažās valstīs ir limitēta pat pārvietošanās brīvība. Sociālo atšķirību starp vīrieti un sievieti musulmaņu zemē var pamanīt uzreiz: musulmanis nekad neies blakus sievietei, jo tai ir jāturas allaž aiz vīrieša. Ierodoties viesos musulmaņu namā, jārēķinās, ka sievieti uzņems nama sieviešu daļā. Islāma likums nepiešķir sievietei tādas pašas tiesības kā vīrietim. It īpaši tas attiecas uz laulībām: vīrietis var ņemt pat četras sievas, viņam ir vieglāk šķirt laulību. Pēc islāma likuma, dēliem ir jāseko tēva reliģijai, savukārt mantojuma ziņā tiek diskriminētas meitas un sievas.

Tā kā islāma likums aizliedz musulmaņu sievietēm precēties ar citticībnieku, jauktās reliģiskās laulības visbiežāk veido musulmaņu vīrietis un kristiešu sieviete. Ja ģimene dzīvo zemē, kur vairums iedzīvotāju ir musulmaņi, šai sievietei ir stingri ierobežotas iespējas praktizēt savu ticību. Neskaitot grūtības, ko nākas pārvarēt jebkuram laulāto pārim, jauktajām musulmaņu un kristiešu ģimenēm nākas atrisināt arī reliģiskās problēmas.

Otrkārt, lai dialogs ritētu sekmīgi, ir jāpārvar galvenie šķēršļi, kas apgrūtina musulmaņu un kristiešu dialogu – savstarpējie aizspriedumi, kas ir veidojušies nacionālo, kultūras, kā arī sociālo un politisko apstākļu ietekmē. Aizspriedumi pret musulmaņiem mēdz būt arī kristiešiem: musulmaņu garīgajā dzīvē dominē akla paklausība likumam; musulmaņi ir fanātiķi, kas tūdaļ ķeras pie ieročiem un sāk svēto karu; musulmaņi ir kūtri modernās zinātnes un tehnoloģiju jomā; islāms ir baiļu, nevis Dieva mīlestības reliģija. Savukārt musulmaņiem ir raksturīgi šādi aizspriedumi: kristieši ir sagrozījuši Bībeli; kristieši ir politeisti, jo pielūdz trīs dievus (Trīsvienību); Baznīca tiecas vienīgi pēc laicīgās varas; kristieši neseko patiesajai Jēzus mācībai. Šādi savstarpēji apvainojumi balstās uz aplami izprastām teoloģiskām idejām un bēdīgo vēstures pieredzi, pārdzīvojot politiskos un kultūras pazemojumus, ekonomisko kundzību u. c.

Treškārt, lai dialogs starp kristiešiem un musulmaņiem ritētu veiksmīgi, ir nepieciešams, lai abās reliģiskajās kopienās būtu tādi līderi, kas spētu uzlūkot pagātnes konfliktus ar mierīgu prātu un pārvarētu aizvainojumus, vēlētos piedot un meklētu iespēju izlīgt. 2000. gada 24. februārī, kad pāvests Jānis Pāvils II ieradās Kairā, musulmaņu garīgais līderis šeihs Muhammads Saidis Tantavi, sagaidījis pāvestu jau lidostā un uzņēmis viņu savā oficiālajā rezidencē, atzīmēja, ka ar prieku sveic pāvestu – “arābu draugu” –, un pateicās viņam par atbalstu palestīniešu centienos pēc neatkarības. Savukārt tālaika Ēģiptes prezidents uzsvēra, ka pret fanātismu, aizspriedumiem un naidu ir jācīnās kopīgiem spēkiem. Kopš 1978. gada Romas katoliskā Baznīca veiksmīgi risina dialogu ar Ēģiptes musulmaņiem.

Izlīgums starp kristiešiem un musulmaņiem nav utopija, jo abām reliģiskām tradīcijām ir raksturīga bagāta vēsture, dziļa filosofiskā un teoloģiskā skola, savas literārās un zinātniskās domas tradīcijas, – tātad abas reliģiskās tradīcijas ir tik bagātas, ka būtu, ar ko dalīties. Protams, pēc 2001. gada 11. septembra notikumiem un tiem

sekojošās reakcijas situācija pasaulē ir kļuvusi daudz sarežģītāka. Agrāk bija jāpārvar tikai pagātnes mantojuma šķēršļi, bet tagad ir radušies jauni un vēl grūtāk pārvarami šķēršļi.

Ceturtkārt, dialoga risināšanai nepieciešami divi partneri. Pieaugot musulmaņu un citu reliģiju sekotāju skaitam Rietumos, rodas problēma, kā saglabāt kristīgo identitāti, jo daudzviet Rietumu sabiedrībā iezīmējas pārspīlētas tolerances tendences, piem., 2001. gadā Itālijā (Spēcijā), uzsākot jauno mācību gadu, kāda skolotāja noņēma no sienas krucifiksu, jo 29 kristiešu bērnu klasē bija viens musulmanis, savukārt Austrālijas bērnudārzā audzinātāja ierosināja svinēt Ziemassvētkus bez jebkādiem kristietības elementiem. Bez šaubām, Rietumu sabiedrības bagātība ir tās atvērtība, jo cilvēks netiek vērtēts pēc tā reliģiskās vai rasiskās piederības, taču pārspīlēta reliģiskā tolerance, proti, atteikšanās no savas reliģiskās identitātes, nav vērtējama pozitīvi. Rietumu sabiedrība var zaudēt savu kultūras identitāti, kas neapšaubāmi ir veidojusies kristietības ietekmē. Par to liecina izvairīšanās no kristīgā mantojuma un Dieva pieminēšanas Eiropas Savienības konstitūcijā.

Reliģiskā plurālisma apstākļos rodas sarežģīts jautājums: kā saglabāt savu reliģisko identitāti, vienlaikus cienot citu reliģisko pārliecību? Nez vai šo problēmu atrisinās krucifiksu noņemšana. Gluži otrādi – atsakoties no savas reliģiskās identitātes, kristieši zaudētu jebkādu iespēju risināt dialogu ar citām reliģijām: kā gan varētu notikt starpreliģiju dialogs starp sarunu partneriem, kuriem nav reliģiskās identitātes.

## Summary

*In many places around the world – in the Middle East, Northern Africa, Northern India, on the banks of the Volga and in the Balkans – Christians and Muslims have lived next to each other for centuries. Contemporary socio-economic factors have encouraged broad migration, which has made Christians and Muslims neighbours in other regions of the world: Western Europe, North America and Oceania. Over the course of history, relationships between both religious communities have ended in a dramatic stalemate not just once. As today's Christians and Muslims form a large proportion of the world's inhabitants who live alongside each other, or in the same place, the dynamics of the relationship between both of these religious communities significantly influences the world situation. In describing the relationships between Christians and Muslims in both Asia and Europe, the author has illustrated the dynamics between both religious communities in the late 20<sup>th</sup> century and the early 21<sup>st</sup> century and outlined the pre-conditions for a successful solution of interreligious dialogue.*

**Keywords:** *Islam, Christian-Muslim relations, religious conflict, interreligious dialogue.*

## Starpreliģiju dialogs: daži krievu ekskluzīvisma piemēri

### *Interreligious Dialogue: A Few Examples of Russian Exclusivism*

Elizabete Taivāne

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte  
Raiņa bulv. 19, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [elizabetetaivane@hotmail.com](mailto:elizabetetaivane@hotmail.com)

Lai gan starpreliģiju dialogs mūsdienās ir tik svarīgs, tomēr krievu teologi un reliģiju pētnieki vēl joprojām ir ļoti skeptiski savā attieksmē pret starpreliģiju dialoga un vispār starpreliģiju kontakta iespējām. Teologu pozīciju ilustrē prominentais krievu pareizticīgo priesteris Aleksandrs Šmemans. Tas, kā viņš interpretē holismu, nepieļauj nevienas citas reliģijas autentiskuma un pastāvēšanas varbūtību blakus pareizticībai. Šmemans veido savu pozīciju, daļēji balstoties uz filozofa Vladimira Solovjova uzskatiem. Solovjovs savā sacerējumā “Īsais stāsts par antikristu” izsmalcināti parāda, ka ekumēnisms un starpreliģiju dialogs ir antikrista, nevis Dieva darbs.

Krievu reliģiju pētnieku pozīciju ilustrē V. Šohins, A. Nakorčevskis, A. Smirnovs, S. Horužijs un V. Šmidts. V. Šohins uzskata, ka jebkurš dialoga mēģinājums ir implicīti prozelītisma akts. Tāpat kā Nakorčevskis un Smirnovs, viņš norāda uz starpreliģiju kontakta problēmām sakarā ar to, ka katra reliģija ir dziļi iesakņojusies neatkārtojamā pasaules skatījumā un operē ar ekskluzīvu jēdzienu kopu. Horužijs runā par *reliģisko tradīciju* kā par ideju un prakšu kopu, kurai būtu jāizvairās no jebkādas inficēšanās. Kontakta ar citām reliģijām rezultātā reliģiskā tradīcija var zaudēt sakrālo saturu. Šmidts savukārt parāda, kā dažādu semiotisko ķēžu attiecību gadījumā tās neizbēgami degradējas. Ekskluzīvo starpreliģiju dialoga modeli var vērtēt kā veselīgās rezistences pazīmi, kas ir būtiska katras reliģiskās tradīcijas izdzīvošanai un vitalitātei.

**Atslēgvārdi:** starpreliģiju dialogs, ekskluzīvisms, krievu reliģiju pētniecība.

Angļu izcelsmes benediktīniešu mūks Bīds Grifits, kurš dzīvoja Indijā ilgu laiku (no 1955. g. līdz pat savai nāvei 1993. g.) un nodibināja tur benediktīniešu kopienu, kas praktizēja indiešu sanjasinu dzīvesveidu, savā grāmatā “Atgriešanās centrā” rakstīja, ka visu reliģiju pamatā ir vienotā dievišķā Patiesība. Viņš sauca to arī citos vārdos, piem., par neizsakāmo un transcendentu Noslēpumu (*Mystery*). Šis visām reliģijām kopīgais un prātam netveramais pamats ir jāuztver kā kāda visu esošo aptveroša un caurstrāvojoša realitāte, ārpus kuras nekā nav, bez kuras nekas neeksistē. Kā cilvēks, kas pieredzēja ieiešanu savas apziņas dziļēs, Bīds Grifits pauda holistisko jeb monisko pasaules skatījumu, kas ir tipisks daudziem mistiķiem neatkarīgi no reliģiskās piederības. Viņš rakstīja: “Dievā, absolūtajā Esībā, nav sadalītības vai kāda salikuma. Viņš ir “ārpus dualitātes” un redz un pazīst visas lietas sevī, jo tās eksistē, mūžīgi būdamas viens ar viņu [*exist eternaly in identity with him*].”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bede Griffiths, *Return to the Centre* (Collins Fount Paperbacks, 1978), p. 24.



Šim holismam Bīds Grifits pievieno atziņu par reliģijām, kas katra atspoguļo kādu vienu un neatkārtojamo Realitātes modu. Šo domu, kas ir tipiska *teocentriskajam* jeb *plurālistiskajam* starpreliģiju dialoga modelim, viņš paskaidro šādi: “Dievišķais Noslēpums allaž ir apslēpts zem plīvura, un katra atklāsmē atsedz kādu vienotās Patiesības aspektu, vai, ja vēlaties, plīvurs kļūst kādā vietā caurspīdīgāks. Semītiskās reliģijas jūdaisms un islāms spēcīgi atklāj dievišķā Noslēpuma transcendentu aspektu. Austrumu reliģijas neizmērojami dziļi atklāj dievišķo Imanenci. [...] Mums ir jācenšas atklāt iekšējas attiecības starp šiem dažādajiem Patiesības aspektiem un apvienot tos sevī.”<sup>2</sup>

Tas nozīmē, ka, no vienas puses, Grifits apliecina realitātes totālo raksturu, bet, no otras puses, runā par reliģiskās pieredzes fragmentāciju, kad neviena reliģija nevar pretendēt uz Patiesības totālo apjēgsmi un vienas vai otras reliģiskās tradīcijas pārstāvis nevar būt drošs, ka savas tradīcijas klēpī viņam būs iespēja gremdēties Dzīvē visā pilnībā. Viņam it kā jāmeklē arī kaut kas cits, kas papildinātu un uzlabotu viņam jau pieejamo pestītījošās pieredzes perspektīvu. Ir vajadzīgas citas reliģiskās tradīcijas, kas piegādātu vēl vairāk bruģakmeņu: tie ir domāti tam, lai uzbūvētu ceļu, kas ved uz pilnību. Vienu vai otru reliģisko tradīciju var salīdzināt arī ar mozaīku, kur ir pabeigts tikai viens fragments. Citiem vārdiem, reliģijas neiztiek cita bez citas, jo tikai kopā tās veido pilnīgu ainu un atklāj visaptverošo Realitāti.

Šķiet, tieši to saka Veins Tīseils (*Wayne Teasdale*), kad runā par starpreliģisko laikmetu, kurā mēs pašreiz dzīvojam un kurš dāvā mums brīvību izmantot visas garīguma formas, kādas vien pastāv. Mūsdienās nu ir iespējamas dažāda veida radošas pārejas un aizguvumi starp reliģijām. Autors runā par tādu garīguma veidu, kurš būtu piemērots lielajai cilvēces ģimenei un kura starpreliģiskais mehānisms vienlaikus neiznīcinātu atšķirības starp atsevišķām reliģiskām tradīcijām. Patiesība jau ir “pietiekami liela, lai iekļautu mūsu uzskatu daudzveidību”.<sup>3</sup>

Līdzīgas domas par reliģiju nepilnību pauž Džons B. Kobs (*John B. Cobb, Jr.*). Viņš uzskata, ka starpreliģiju dialoga mērķis ir reliģiju savstarpējā transformācija. Iedziļinoties specifiski budisma un kristietības dialoga tēmā, viņš raksta, ka kristietība var atklāt budismā kontemplatīvo dimensiju, jo kristietībai tās trūkstot. Budisms, savukārt, būtu ieguvējs, ja aizgūtu no kristietības Kristus ideju.<sup>4</sup>

Tā vai citādi, bet teocentriskā jeb plurālistiskā dialoga modeļa īpatnība ir, pirmkārt, pievilcīgā dialoga partneru vienlīdzība, kur viņi bez jebkādiem slēptiem prozelītisma mēģinājumiem cenšas atklāt kopējo Patiesību. Otrkārt, teocentriskais dialogs ir neizbēgami saistīts ar reliģisko tradīciju savstarpējo relativizēšanu, kad neviena reliģija vairs neizpilda normatīvās tradīcijas lomu un nespēj pretendēt uz absolūtās patiesības paudējas statusu. Treškārt, teocentriskais modelis ir saistīts ar kompromisiem, bez kuriem nemaz nevar iztikt un kuri ir saistīti ar iepriekš minēto relatīvisma principu. Lai atrastu reliģiju kopsaucēju un panāktu veiksmīgu sarunas vai

<sup>2</sup> Bede Griffiths, *Return to the Centre* (Collins Fount Paperbacks, 1978), p. 71.

<sup>3</sup> Wayne Teasdale, *Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions* (Novato: New World Library, 2001), p. 12.

<sup>4</sup> John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1998), pp. 51-52.



sadarbības rezultātu, dialoga dalībnieks ir spiests piekāpties vai noklusēt kaut ko viņa reliģijai ļoti būtisku, bez kā tā vienkārši pārstāj būt tā pati reliģija.

Par piemēru var kļūt Jēzus Kristus unikālā Dievcilvēcība. Jēzus Kristus teocentriskajā dialogā starp kristiešiem un hinduistiem vai budistiem pārtop par vienu no Dieva inkarnācijām vai par vienkāršu, kaut arī neordināru cilvēku, kas līdzīgi citiem pirms un pēc Viņa ir atbrīvojies no nezināšanas un *karmas*. Šāds pavērsiens bez šaubām atņem kristietībai labo vēsti. Citiem vārdiem, šāds dialoga modelis neizbēgami paredz reliģisko tradīciju redukciju, kuras rezultātā sarunas partneri par labu cēlajam universālās Patiesības principam pārstāj būt tie, kas viņi patiesībā ir. Var teikt, ka teocentriskā jeb plurālistiskā dialoga rezultātā rodas sava veida jauna eklektiska reliģija, kas izpilda robežvarianta lomu un kas vairāk vai mazāk apmierina abus dialoga partnerus.

Iezīmējot teocentriskā dialoga modeļa īpatnības, esam tuvojušies šī raksta tēmai, kas ir teocentrisma antipods. Runa ir par krievu ekskluzīvismu. Tomēr vispirms jāatgādina, ka, ņemot vērā dialoga doktrināro dimensiju, pastāv trīs dialoga modeļi, kas ir jau pieminētais *teocentriskais* jeb *plurālistiskais*, *inkluzīvais* un *ekskluzīvais* modelis.

*Inkluzīvais* modelis ir raksturīgs, piem., Romas katoļu Baznīcai, sākot ar Vatikāna II koncila norises laiku. Romas katoļu *inkluzīvās eklesioloģijas* kontekstā citas reliģijas tiek pieņemtas kā pestīšanas ceļi, kas, bez šaubām, ir pozitīvi. Bet vienlaikus inkluzivitātes princips padara šīs citas reliģijas par anonīmās kristietības paveidiem un tādēļ iedibina reliģiju hierarhijas principu. Kristietība izpilda normatīvās un pilnīgās reliģijas lomu, pretendējot uz absolūtās patiesības paudējas statusu, kamēr pārējās reliģijas tiek atzītas par nepilnīgām, par tādām, kas ir pusceļā uz pilnību. Šajā gadījumā dialoga dalībnieki vairs nav vienlīdzīgi partneri. Un, kaut arī inkluzīvais modelis nepadara aktīvu prozelītismu par pamattaktiku, tomēr prozelītisms ir klāt tajā implicitā, t. i., aizplūvurotā veidā. Šādā dialogā nevar būt absolūta atklātība starp sarunas biedriem, jo primārā reliģija, kas pretendē uz normatīvās tradīcijas statusu un zem sava lietussarga novieto citas reliģijas, noklusē pašu būtiskāko, kas Romas katoļu inkluzīvās eklesioloģijas gadījumā ir Jēzus Kristus pestīšanas darba universālais raksturs.

Visbeidzot, *ekskluzīvais* modelis, kura spilgtais pārstāvis protestantisma pasaulē ir Karls Barts, ir dialoga veids tikai nomināli, jo neparedz pozitīvu dialoga iznākumu. Protams, allaž pastāv iespēja uzskatīt par dialogu jebkuru komunikāciju, kas varētu būt gan pozitīva, gan negatīva. Sarunu, kuras rezultātā partneri nerasniedz konsensu, arī var uzskatīt par dialogu. Par pozitīvu dialoga iznākumu savukārt ir jāuzskata kopsaucēja un reliģisko tradīciju abpusējas validitātes atzīšana.

Ņemot vērā to, ka mēs dzīvojam globalizācijas laikmetā, kad dažādas kultūras un reliģijas komunicē ļoti cieši, tās vairs nevar norobežoties cita no citas. Starpreliģiju dialogs ir absolūti nepieciešama un neizbēgama mūsdienu pasaules aktualitāte. Šajā situācijā, kad uz kompromisiem ir gatava pat Romas Katoļu baznīca un grieķu pareizticīgā tradīcija, krievu pareizticība turas pretī jebkādiem ekumenisma un starpreliģiju dialoga kārdinājumiem. Tā ieņem ekskluzīvisma pozīciju.

Seit ir nepieciešams paskaidrot, ka runa nav par Krievijas Pareizticīgo baznīcas varas pārstāvju faktiskiem mēģinājumiem tikties, dalīties un noregulēt konflikta

situācijas, bet gan par pašu ortodoksijas garu, par īpašu, krievu pareizticīgajiem piemītošu pasaules skatījumu, kas ir dziļi iesakņojies ne tikai ticīgo cilvēku prātos. Ekskluzīvo citādības nepieņemšanu var vērot prominentu un uzticamu reliģiju pētnieku uzskatos, kas, savukārt, piedāvā interesantus argumentus par labu ekskluzīvismam. Ir jāatzīst, ka kompetentais krievu ekskluzīvisms nemaz nerobežojas ar primitīvismu, fanātismu un sektantismu, bet uzrāda veselīgas rezistences jeb imunitātes pazīmes, kas liecina vienīgi par krievu pareizticīgo garīgās tradīcijas vitalitāti.

*Diskusija par holismu.* Šo mazo pētījumu gribas sākt ar pareizticīgo priestera **Aleksandra Šmемана** teikto par pareizticības maksimālismu. A. Šmемanam, kas ir dzimis Tallinā un visu savu mūžu dzīvojis Francijā un Amerikas Savienotajās Valstīs, pazīstamajam teologam un Baznīcas vēstures speciālistam, izcilajam intelektuālim un priesterim ar lielu pieredzi, būtu grūti pārnest neiecietību. Atzīdams plurālisma nepieciešamību mūsdienu pasaulē, viņš vienlaikus pārštāv pieminēto pareizticības maksimālismu, par ko viņš raksta tā:

“Nekas visā pareizticības didaktiskajā (*в вероучительной*), liturģiskajā un garīgajā tradīcijā neliecina par plurālismu kā par pozitīvu parādību. Šis pareizticības maksimālisms izskaidro pareizticīgo tūlītēju absolūti negatīvu reakciju uz plurālismu. Katru reizi, kad pareizticīgā pasaule, bizantiešu vai krievu, piedzīvoja krahu, pirmā un gandrīz vai dabiska reakcija, ko pauda pareizticīgie, kas šo krahu piedzīvoja, bija jebkādas citas eksistences formas iespējamības apokaliptisks noliegums. Plurālismu, līdzās pastāvēšanu, pielāgošanos uzskatīja par traģēdiju un grēku. Tas ir grēks un traģēdija, par ko runā Evaņģēlijs. Vai nav teikts, ka tikai maza cilvēku grupa paliks uzticīga līdz galam? Mūsdienu pasaule ar tās saucieniem un centieniem pēc “līdzās pastāvēšanas”, ar tās kultūras relatīvismu tiek pieredzēta kā šausmas un Dieva zaimošana, un īsti pareizticīgie spēj dzīvot tajā vienīgi tad, kad viņiem nav ar to patiesas saiknes.”<sup>5</sup>

Aleksandrs Šmемans atzīmē, ka pareizticīgo dalību ekumeniskajā kustībā daži sauc par agoniju un viņš viegli varot to izskaidrot. Lai gan pareizticīgo baznīcas piedalās dažādās ekumeniskajās biedrībās un organizācijās, tomēr pareizticīgo acīs šāda dalība allaž esot bijusi apšaubāma. Pareizticīgie visas vēstures garumā esot bijuši “kārtības panicinātāji” ekumeniskajā kustībā. “Pareizticīgie kristieši nevar noticēt tam, ka Rietumi, kas ir gājuši tālu plurālisma ceļā, tik tiešām ir izstrādājuši plurālisma filozofiju, kas attaisnotu plurālismu ne tikai pragmatiskā nozīmē, bet arī attiecībā uz patiesību un garīgajām vērtībām.”<sup>6</sup>

Bet kādi tad ir plurālisma draudi? No kā pareizticīgie tik ļoti baidās? Šeit Šmемана izklāstā gribas iestarpināt bažu pilnos V. Kokinas vārdus par *toleranci*, kas bez

<sup>5</sup> Прот. Александр Шмеман, «Плюрализм и Православие», пер. Е. Ю. Дорман // Прот. Александр Шмеман, *Собрание статей 1947–1983*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), с. 35.

<sup>6</sup> Ibid.

šaubām ir tieši saistīta ar plurālismu. Iespējams, pētnieces paskaidrojums var papildināt un paskaidrot Šmemana skepsi. Viņa raksta, ka mūsdienās tolerances kustība ir ieguvusi reliģijas, bet precizējot, kvazireliģijas raksturu. Tolerances piekritēji pārmet tradicionālo reliģiju piekritējiem neiecietību un vienlaikus nepieļauj absolūto patiesību pastāvēšanu. Ja ticī Kristum, tad esi margināls. Par absolūto patiesību pārņem pasludinājums, ka katram ir sava patiesība. Kokina atsaucas uz S. Ļebedevu, kurš esot rakstījis, ka tolerances reliģija ir ne mazāk satraucoša parādība kā reliģiskais fundamentālisms. Tolerance ļoti viegli pārņem par *totaleranci*. Tolerance iet roku rokā ar sekulāro kultūru, kas ierobežo reliģiskās kultūras, liekot to piekritējiem atkāpties no dzīvei svarīgiem kanoniem un normām. Turklāt mūsdienās to dara nevis zem karojošā ateisma un skepticisma karoga, bet zem tolerances karoga.<sup>7</sup>

Ir svarīga pētnieces atziņa par toleranci kā par kvazireliģiju. Tas nozīmē, ka, atšķirībā no mūsdienu Rietumu reliģiju pētniecībā pieņemtā objektivitātes kritērija, kas nepieļauj *autentiskā* un *neautentiskā*, *patiesā* un *nepatiesā* jēdziena lietošanu, šeit figurē kvazireliģijas, t. i., viltus jeb neautentiskās reliģijas, ideja. Tas savukārt nozīmē, ka izejas punkts krievu pētnieku pārdomām par tolerances jautājumu ir vienas vai otras reliģijas attiecības ar vienīgi iespējamo Patiesību.

Par to pašu Patiesību, uz ko ir jāattiecina un ar ko ir jāsamēro visi cilvēka dzīves aspekti, arī ir rakstījis Aleksandrs Šmemans. Interesanti ir salīdzināt plurālistisko un ekskluzīvo priekšstatu par Patiesību, ko attiecīgi pārstāv Grifits un Šmemans. Grifita holismam, kad Patiesība tiek pasludināta par absolūto un visaptverošo lietu eksistenciālo pamatu, ir daudz kopīga ar pareizticības, šajā gadījumā ar Šmemana pozicionēto holisma principu. Arī Šmemans uzskatīja, ka Patiesība dievišķās realitātes nozīmē aptver visu esošo. Atšķirība ir jāmeklē domātāju attieksmē pret reliģiju. Grifits uzskatīja, ka katra reliģija tikai fragmentāri atspoguļo Patiesību, bet Šmemans uzsvēra, ka reliģija, kas šeit ir saprotama kā pareizticība bez atsaucē uz citām reliģiskām tradīcijām, atspoguļo Patiesību pilnā mērā. Tas liek ticēt tikai pareizticības izvērztajām patiesībām un piekopt tikai pareizticības piedāvāto ortopraksi. Šmemans izklāsta holisma ideju šādi:

“Pareizticība nekad nav uzskatījusi reliģiju tikai par kādu cilvēka dzīves daļu, par kaut ko tādu, kas ir domāts personīgai lietošanai. Pretēji: reliģija aptver cilvēka un sabiedrības dzīvi visā pilnībā. Tāda reliģijas izpratne izriet no pašas pareizticīgo ticības būtības. Tā, piem., liturģiskajā pieredzē, kas vispilnīgāk atspoguļo pareizticīgo pasaules skatījumu, baznīca simbolizē un reprezentē visu Kosmosu, visu pasauli tās attiecībās ar Dievu. Kosmoss, grēkā krišana, eshatoloģija, galīgs visa piepildījums Debesu valstībā – tādas ir pareizticīgo dievkalpojuma dimensijas, tā iekšējs gars. Un tieši šī visaptverošās ticības plašuma pamatpieredze izslēdz plurālismu kā kaut ko normatīvu un labu, kā cilvēka dzīves pozitīvo daļu. Atskaites punkts šeit ir patiesība par pasauli, par cilvēku

<sup>7</sup> В. А. Кокина, «Проблематика восприятия толерантности как симулякра человеческих взаимоотношений в зеркале установок православного сознания», *Свеча-2011: Толерантность: проблемы, дискуссии и возможности концептуализации*, том. 19 (Владимир: ВГУ, 2011), сс. 146-147.

un dabu – tā ir tā patiesība, kas galu galā apvieno cilvēkus, sniedz viņiem visaptverošu dzīves filozofiju, no kuras izriet universāls un pēc savas dabas visaptverošs eksistences veids.”<sup>8</sup>

Jā, bet kā šāds pareizticīgo maksimālisms vispār var novest pie dialoga? Kādēļ mēs runājam par dialogu, ja ekskluzīvisms vizuāli neatstāj telpu pozitīvai uzskatu apmaiņai? Neraugoties uz kategoriski ekskluzīvo nostāju, Šmemans tomēr paver iespēju dialogam Austrumu metafizikai raksturīgā manierē. Šāds dialoga modelis nedod skaidrus norādījumus, kā to veidot, un pat neuzrāda skaidru dialoga ieceri, ļaujot tam norisināties kādā diskursīvo prāta spēju transcendējošā areālā. No vienas puses, Šmemans ir metafiziķis, bet, no otras puses, realists. Ne velti viņš iezīmē trīs pareizticīgo eksistences iespējas mūsdienu pasaulē:

“Es pazīstu pareizticīgos, kuri apgalvo un sludina, ka viņu ciltsbrāļi var un viņiem jācensas dzīvot Rietumos noraidošā attieksmē pret Rietumu kultūru, dzīvot tā, it kā Rietumi vispār nepastāvētu, it kā tie būtu bezcerīgi izvirtuši, iegrimuši herēzē un sirgst. Šim nolūkam pietiktu mākslīgi radīt grieķu, krievu un citu tautību pareizticīgo kultūras saliņas, aizvērt visas durvis un logus un ticības brāļu vidū kultivēt piederības jūtas šim svētajam pārpalikumam. Bet šie superpareizticīgie, protams, nesaprot, ka viņu pozīcija pārtop par galīgo kapitulāciju to Rietumu priekšā, kurus viņi tik ļoti ienīst, jo tamlīdzīga domāšana padara pareizticību par tādu, kāda tā nekad nav bijusi – par *sektu*, kas pēc savas definīcijas noliedz Baznīcas *katolisko aicinājumu*.

No otras puses, nav maz tādu pareizticīgo, kas, kā jau teicu, atbalsta pareizticības “miera pilno līdzāspastāvēšanu” ar kultūru, kura īstenībā pretendē uz visu cilvēku – uz viņa dvēseli, dzīvi un reliģiju. Un abas šīs pozīcijas ir vienādi pašnāvnieciskas.

[..] Ja mūsu ticība ir, kā mēs apgalvojam, patiesa ticība, vai nav pienācis laiks parādīt, un vispirms sev pašiem, kā tā darbojas dzīvē: tajā mūžīgajā saspringtībā starp visaptverošo, absolūto un patiesi apofātisko Dieva transcendenci un Viņa reālo un brīnumaino klātbūtni šajā radītajā, kritušajā un atpirtajā pasaulē?”<sup>9</sup>

Zīmīgi, ka pēdējās rindās, kas parāda dialoga metafizisko dimensiju, Šmemans atkal apliecina holismu, tādu pašu Bīda Grifita holismu, ar kuru nekas nepastāv ārpus Patiesības. Tomēr, atšķirībā no Grifita sludinātā dievišķās atklāsmes fragmentārā rakstura vienā vai otrā reliģijā, reliģija (jeb ticība) Šmemana uztverē kļūst par vienīgo un pašpietiekamo arēnu, kur, pateicoties Dieva Inkarnācijai, cilvēks uzvelk transcendentā Dieva drēbes. Šķiet, ir grūti nesaskatīt *teozes* jeb dievišķošanas perspektīvas bezgalību, kas slēpjas Aleksandra Šmemana vārdos par reliģijas jeb pareizticīgo ticības totālo un neatgriezenisko misiju.

<sup>8</sup> Прот. Александр Шмеман, «Плюрализм и Православие», с. 34.

<sup>9</sup> Прот. Александр Шмеман, «Экуменическая боль», пер. Ю. С. Терентьева // Прот. Александр Шмеман, *Собрание статей 1947–1983*, сост. Е. Ю. Дорман (Москва: Русский путь, 2009), с. 584.

Un vēl par dialoga specifiku. Šmemans uzskata, ka dialoga gaitā neko nedrīkst slēpt, nedrīkst noklusēt neērtas tēmas un nav jēgas meklēt konsensu. Dialogam jānotiek – jānotiek mīlestībā tūkstoš gadu garumā absolūtā atklātībā, dziļi apspriežot “svaīgāko problēmu”, lai *kaut kas* notiktu. Šo *kaut ko* prominentais teologs dižā kļusētāja Buddhas Šākjamuni manierē atsakās interpretēt, acīmredzot atstājot dialoga iznākumu iracionālās Patiesības ziņā.<sup>10</sup>

*Diskusija par antikristu.* Savā rakstā “Plurālisms un pareizticība” Aleksandrs Šmemans mēģina aptuveni iezīmēt plurālisma augļus, izmantojot slavenā krievu filozofa **Vladimira Solovjova antikrista** tēlu. Solovjovs († 1900. g.) uzrakstīja savu darbu “Īsais stāsts par antikristu” neilgu laiku pirms nāves. Pēc interpretētāju domām, tas ir autobiogrāfisks un skaidri atspoguļo paša Solovjova iekšējo drāmu. Būdam brīvdomātājs, viņš izkopa īpašu cilvēka koncepciju, ko viņš ir apzīmējis ar vārdu “Dievcilvēcība” (krievu val. *Богочеловечество*). Kaut arī termins ir aizgūts no kristīgās teoloģijas, filozofs ir izpratis to citādāk, nekā to interpretē pareizticīgo dogmatika. Viņa Dievcilvēcība nelīdzinās arī mūsdienu teocentristu, piem., Raimundo Panikara, *teandrijai*. Tai ir kopīgas iezīmes ar Nīčes pārcilvēka ideju.

Cilvēks ir apveltīts ar dievišķo enerģiju, ar dievišķo spēku, un viņa misija ir pārveidot un burtiski apskaidrot sevi un pasauli. Šī Dievcilvēcība ir visu Solovjova filozofisko pārdomu fokuss. Ar to ir saistīts priekšstats par cilvēces progresu. Progress, pēc filozofa domām, vēl vairāk ļauj pieaugt šim dievišķajam cilvēkā un pavairot harmoniju sev apkārt. Vēsture ir arēna, kur piedzimst perfekts cilvēks un perfekta sabiedrība, kur top pilnīga pasaule. Vēsture gluži vienkārši neparedz sliktas beigas.<sup>11</sup>

Savas dzīves laikā Solovjovs ne reizi vien ir polemizējis ar Nīči. 1899. g. viņš izdod rakstu ar nosaukumu “Pārcilvēka ideja”, kurā viņš izsaka dažas kritiskas piezīmes Nīčes filozofijai, tomēr kopumā viņš konstatē, ka tā adekvāti atspoguļo laikmeta garu un formulē cilvēces attīstības mērķi. Krievu filozofs bija Nīčes pārcilvēka idejas piekritējs, tomēr pirms savas nāves viņš mainīja uzskatus. Nīče no domubiedra pārtapa par pretinieku. Iespējams, Solovjovs sajuta Nīčes filozofijas pretkristīgo garu un tādēļ to noliedza. Domātājs atzina, ka Nīčes filozofijas popularitāte ir antikrista tuvošanās vai viņa valdīšanas sākuma ilustrācija.<sup>12</sup> Krievu domātājs pievēršas pareizticībai un atsakās no Dievcilvēcības idejas. Par liecinieku šai metamorfozei kļūst Solovjova sarakstītais “Īsais stāsts par antikristu”.

Tajā viņš interpretē vēsturi jau citādi: kā tiesu, un tie, kas tiesājas, ir labais un ļaunais. Vēsture beigsies tieši ar ļaunā, t. i., ar antikrista, uzvaru, un tikai dievišķā iejaukšanās ļaus labajam uzvarēt un pārveidot pasauli. Solovjovs ir vīlies cilvēces dievišķajā potencē. Tāpēc antikrista tēlā var saskatīt pārcilvēka pārdrošo iedomību un līdz ar to paša Solovjova tēlu. “Īsais stāsts par antikristu” ir rakstīts ironiskā manierē. Filozofs apsmej pārcilvēku, jo Dieva priekšā viņš ir bezspēcīgs kaut ko mainīt cilvēces vēsturē.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Прот. Александр Шмеман, «Плюрализм и Православие», с. 38.

<sup>11</sup> И. И. Евлампиев, «Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева» // В. С. Соловьев, *Сочинения* в 2 т. (Москва, 1998), т. 2, с. 14.

<sup>12</sup> Ibid., сс. 23-24.

<sup>13</sup> Ibid., сс. 15, 23.

Bet kādā sakarā ir visas šīs pārdomas un atsaucis uz pārcilvēka tēlu “Īsajā stāstā par antikristu”? Tieši šajā darbā ģeniālais filozofs, kas dzīvoja 19. gs., paredzēja 20.–21. gs. ekumenisma un implicīti reliģiju sintēzes rašanos, uzplaukumu un krahu. Pirms īsi pieskarsimies stāsta saturam, derētu atcerēties, ka Solovjovs pirms atgriešanās Baznīcas klēpī daudz rakstīja par pasaules apvienošanu. Līdzīgi Šmemamam viņš ir uzsvēris esošā vienojošo raksturu: “Patiesā vienotība saglabā un stiprina savus elementus, realizējoties tajos kā esamības pilnība.”<sup>14</sup> Ar šādu esošā kārtības izpratni Solovjovs saistīja savas alkas pēc “vienotās un savstarpēji atkarīgās pasaules”. Tomēr ar vienotību un savstarpējo atkarību nevar saprast vienveidīgu sajaukumu. “Tikai tāda dzīve, tāda kultūra, kas neko neizslēdz, bet sevī sintezē vienotības augstāko pakāpi ar brīvās daudzveidības vispilnīgāko attīstību, var sniegt patiesu un drošu apmierinājumu visām cilvēka jūtu, domāšanas un gribas vajadzībām un tādā veidā kļūt par īstenu vispārcilvēcisko un vispasaules kultūru...”<sup>15</sup>

Solovjovs sapņoja par kristīgo denomināciju atkalapvienošanu. Viņš domāja: ja nu divas lielās varas, kuru pārstāvji ir krievu cars un Romas pāvests, nāks viena otrai pretī, tad kristietību nekas vairs nespēs uzvarēt un uz zemes tiks nodibināta teokrātija. Filozofs daudz braukāja pa pasauli un sadraudzējās ar Romas pāvesta padomdevējiem. Tādā veidā viņa plāns apvienot baznīcas kļuva zināms pāvestam. Pēc Aleksandra Meņa vārdiem, Romas hierarhs esot teicis: “Tā ir brīnišķīga ideja, bet ir vajadzīgs tikai brīnums, lai tā īstenotos.” Solovjovs ir bijis vientuļš savā pārliecībā arī Austrumos. Viņa darbus par teoloģiskiem jautājumiem cenzūra nelaida cauri, un filozofs bija spiests publicēt savus sacerējumus ārzemēs.<sup>16</sup> Solovjovs atmata ekumeniskās alkas dzīves beigās, atstājot baznīcu un reliģiju apvienošanu dievišķās providences ziņā.

“Īsais stāsts par antikristu” atgādina līdztību. Naratīva formā tas izklāsta kādu fantastisku sižetu iz cilvēces vēstures, kad antikrists ņem pasaules politisko varu savās rokās un kļūst par pasaules monarhu. Sākumā viņš ir vienkāršs un dievbijīgs cilvēks, viņa atkrišana no Dieva notiek nemanāmi viņam pašam. Autors sauc šo personāžu par ievērojamu cilvēku un pārcilvēku, kurš,

“sasniedzot trīsdesmit trīs gadu vecumu, kļuva plaši pazīstams kā dižs domātājs, rakstnieks un sabiedriska darbinieks. Apzinādamies sevī milzīgu gara spēku, viņš vienmēr bija pārliecināts spirituālists, un skaidrais saprāts allaž parādīja viņam, ka patiesas ir tās lietas, kurām jātic: labais, Dievs, Mesija. Viņš tiem ticēja, bet mīlēja viņš vienīgi sevi. Viņš ticēja Dievam, bet dvēseles dziļumos viņš neapzināti un nestrīdoties deva priekšroku sev pašam. [...] Viņam piemita izcila ģenialitāte, skaistums un cēlums, bet, izņemot tos, atturības, nesavtības un aktīvas labdarības visaugstākās

<sup>14</sup> В. С. Соловьев, Первый шаг к положительной эстетике // В. С. Соловьев, *Сочинения* в 2 т. (Москва, 1998), т. 2, с. 552. (Citēts pēc С. Б. Роцинский, «Формирование основ онтологии всеединства», *Соловьевские исследования*, вып. 3 (27) 2010, Ивановский государственный университет, 2010, с. 4.)

<sup>15</sup> С. Б. Роцинский, «Формирование основ онтологии всеединства», с. 11.

<sup>16</sup> Александр Мень, *Русская религиозная философия: Лекции* (Москва: Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003), с. 40.



izpaušmes, šķiet, pietiekami attaisnoja dižā spirituālista, askēta un filantropa milzīgo patmīlību. Un vai var viņu apsūdzēt par to, ka viņš, būdams apveltīts ar Dieva dāvanām, saskatīja tajās zīmes, kas liecināja par īpašu labvēlību pret viņu no augšienes, un sāka uzskatīt sevi par tādu, kas tikai par Dievu ir zemāks un ir vienīgais Dieva Dēls? [...] Sākotnēji viņš nejuta naidu pret Jēzu. Viņš atzina Viņa misijas nozīmi un cēlumu, bet viņš no visas savas sirds saskatīja Viņā tikai savu priekšgājēju.”<sup>17</sup>

Antikrista nodomi nemaz nav tik ļauni. Viņš nolemj, ka dos cilvēkiem visu, kas viņiem vajadzīgs. Kristus esot cilvēkus sadalījis ar labā un ļaunā palīdzību, bet antikrists viņus visus apvienos ar visādiem labumiem, kas ir vajadzīgi labajiem un ļaunajiem. Kristus atnesa zobenu, bet viņš nesīs mieru. Kristus draudēja ar tiesu, bet antikrists, kas arī būs pēdējais tiesnesis, pārvērtīs taisnīguma tiesu par apžēlošanas tiesu.

Tas, kādā veidā sātans viņu sagūsta, ir mājiens gan uz Jēzus kārdināšanu tuksnesī, gan uz pareizticīgo garīgā pašapmāna (krievu val. *прельщение*) paradigmu. Antikrista mēģinājumi visādi noraidīt Kristu visspilgtāk ir izteikti galvenās Dievdēlības mistērijas noliegumā. “Es, es, ne Viņš! Viņa nav starp dzīvajiem, nav un nebūs. Nav augšāmcēlies, nav augšāmcēlies, nav augšāmcēlies!” – antikrists saka pie sevis. Viņš nav spējīgs pārvarēt šo pretrunu sevī, un kādā naktī jūtu sakāpinājumā viņš izskrien no mājas un metas no kalna klints lejā. Bet kaut kas ciets notur viņu gaisā. Varonis zaudē samaņu un atjēdzas pie kraujas, noieties ceļos. Viņš dzird nejutīgu balsi, kas viņu uzrunā ar tādiem vārdiem:

“Mans mīļotais dēls, uz tevi man ir labs prāts. Kādēļ tu nemeklēji mani? Kādēļ godināji to nejauko un viņa tēvu? Es esmu dievs un tavs tēvs. Bet tas krustā sistais ubags man un tev ir svešs. Man nav cita dēla kā vienīgi tu. Tu esi vienīgais, vienpiedzimušais, vienāds ar mani. Es mīlu tevi un neko no tevis neprasu. Tu tāpat esi skaists, dižs un stiprs. Dari savu darbu savā vārdā, ne manā. Es tevi neapskaužu. Es mīlu tevi. Man neko no tevis nevajag. Tas, kuru tu uzskatīji par dievu, prasīja no sava dēla paklausību, bezgalīgu paklausību līdz pat nāvei – un viņš nepalīdzēja viņam uz krusta. Es no tevis neko neprasu, un es palīdzēšu tev. Pieņem manu garu. Tāpat kā mans gars ir dzemdinājis tevi skaistumā, tāpat tas dzemdina tevi spēkā.”<sup>18</sup>

Antikristā ieiet kāds spēks, un viņš ar neiespējamu vieglumu sāk sacerēt savu darbu “Atklātais ceļš uz pasaules mieru un labklājību”. Un, lūk, nākotnes cilvēks, kā Solovjovs sauc savu varoni, apvieno visas valstis, nodibinot pasaules monarhiju. Impērijā iestājas miers. Viņš ierosina sociālu reformu, kas padara visus cilvēkus vienlīdzīgus. Neviens vairs necieš badu. Viņš ne tikai ir filantrops, bet arī aizstāv dzīvniekus, aizliedzot vivisekciju.

<sup>17</sup> Вл. С. Соловьев, *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. Краткая повесть об антихристе* [tiešsaiste], skatīts 15.07.2014., pieejams: <http://www.vehi.net/soloviev/trirazgov/povest.html>.

<sup>18</sup> Ibid.



Viņš sasauca koncilu, kura uzdevums ir apvienot visas baznīcas. Koncila laikā antikrists apsola baznīcu pārstāvjiem visādus labumus. Saskaņā ar stāsta sižetu Romas pāvests sen ir zaudējis savu krēslu, tādēļ antikrists apsola atjaunot pāvesta institūtu. Pareizticīgajiem viņš piešķir lielus līdzekļus, lai pasaules kristietības arheoloģijas muzejs Konstantinopolē savāktu un saglabātu baznīcas, un it īpaši Austrumu baznīcas, senus pieminekļus. Protestantu labā viņš nodibina un solās finansēt pasaules institūtu, kas brīvi un dažādos virzienos pētīs Svētos Rakstus. Par visiem šiem labumiem viņš lūdz atzīt viņu, imperatoru, par vienīgo aizstāvi un aizbildni.<sup>19</sup>

Šajā nākotnes cilvēka prasībā var viegli saskatīt mājienu uz teocentrismu jeb plurālisma tendenci aizstāt kristocentrismu ar teocentrismu. Teocentrismā Kristus nav reāli augšāmceļies, viņa misijai nav primāras nozīmes. Tāpat arī stāstā par antikristu Kristus-ķēniņš ir aizstāts ar citu ķēniņu. Aizmiglojot ticīgo acis ar solītajiem labumiem un lūdzot viņus atzīt viņu par vienīgo aizstāvi, antikrists patiesībā liek ticīgajiem noliegt Kristu. Saskaņā ar stāstu lielākā koncila dalībnieku daļa pieņem imperatora piedāvājumu, bet ir arī kāda maza grupa ar starecu Jāni, pāvestu Pēteri un profesoru Paulu (katrs pārstāv savu konfesiju) priekšgalā, kas nepiekrīt. Uz valdnieka jautājumu par to, ko viņi vēl no viņa vēlas, viņi atbild: “Apliecini tagad mūsu priekšā Jēzu Kristu, Dieva Dēlu, kas ir iemiesojies, augšāmceļies un nāks.”

Konflikts beidzas ar ļaunā manifestāciju zibens veidolā, kas nogalina pāvestu Pēteri un starecu Jāni. Valdnieks pasludina magu Apoloniju, kas uzdodas par katoļu bīskapu, par pasaules Baznīcas vadītāju – jauno pāvestu. Interesanti ir Apolonija vārdi, kurus viņš saka, parakstot aktu par baznīcu apvienošanu: “Esmu tāds pats patiess pareizticīgais un patiess evaņģēlists, kāds esmu patiess katolis.” Notikumus pavada salkanas ainas, kad Apolonijs sākumā apkāmpj grieķu priesteri un vācu mācītājus, bet pēc tam ilgi tur savos apskāvienos imperatoru. Tā notiek baznīcu apvienošana un līdz ar to ļaunuma uzvara.

Būtisks un negaidīts ir stāsta nobeigums. Esam jau minējuši dievišķo iejaukšanos. Stāstā par antikristu pāvesta Pētera un stareca Jāņa miesa augšāmceļas un viņi kopā ar profesoru Paulu patiesā mīlestībā atzīst, ka Baznīca ir viena. Šo baznīcu apvienošanu apstiprina debesu parādība: sieva, saulē tērpta. Viņa aizved patiesos ticīgos sev līdzī. Tas nozīmē, ka Solovjovs nenoliedz baznīcu apvienošanu kā tādu. Stāstā ir aprakstīta autentiskā un neautentiskā baznīcu apvienošana. Pirmo paveic Dievs, augšāmceļot baznīcu pārstāvjus, bet otro organizē atkritēji ar imperatoru-antikristu priekšgalā, lai darītu galu baznīcām un garīgumam. Nav grūti atminēt, kura no divām Solovjova aprakstītajām baznīcu apvienošanām pareizticīgo acīs kļūst par mūsdienu ekumenisma ieceres simbolisko tēlu.

Fantastiskajam stāstam ir fantastiskas beigas. Ebreji, kuri ir pieņēmuši imperatoru par sengaidīto Mesiju, pēkšņi uzzina, ka valdnieks viņus piemānījis. Izrādās, ka viņš nav ebrejs un pat nav apgraizīts. Ebreji saeļas. Imperators apjukumā izdod pavēli nogalināt nepaklausīgos ebrejus un kristiešus. Sākas karadarbība. Imperatoru un viņa karapulku nogalina vulkāna izvirdums, kas pēkšņi atklājas Nāves jūras dibenā. Ebreji bēg uz Jeruzalemi, virs kuras atveras debesis. Viņi redz Kristu ar brūcēm

<sup>19</sup> Turpmāk atstāstījums pēc: Вл. С. Соловьев, *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории*.

rokās un kājās, tērptu kā ķēniņu. Ciānai tuvojas kristiešu pulks Pētera, Jāņa un Pāvila pavadībā. Viņiem pievienojas imperatora nogalinātie un augšamcēlušies kristieši un ebreji.

Šāds īsumā ir stāsta saturs. Pēdējā norise ir skaidra norāde ne tikai uz baznīcu, bet arī uz eshatoloģisko reliģiju apvienošanu zem Kristus karoga. Līdz ar to, no vienas puses, Solovjovam šāds iznākums ir gluži pieņemams, jo to paveiks pats Dievs. No otras puses, nevar ignorēt reliģiju un tautu apvienošanu tieši Kristū. Tas ļoti skaidri apliecina neizbēgamu kristocentrismu Solovjova pirmsnāves pārdomās, kas padara viņu par piederīgu tradicionālajam pareizticīgo holismam. Šķiet, secinājums uzprasās pats: "Īsais stāsts par antikristu" veiksmīgi ilustrē krievu domātāja viedokli par mākslīgi darinātā ekumenisma un plurālisma bezjēdzību. Solovjovs pauž tādu nostāju, kas ļauj viņam vairs nenonākt konfliktā ar savu dvēseli-kristieti un pareizticīgo baznīcu.

*Diskusija par prozelītismu un nesaderību.* Prominentais krievu indologs **Vladimirs Šohins**, kuru grūti apsūdzēt neiecietībā, savā rakstā "«Starprelīģiju dialogs»: virtuālais jēdziens un reālā nozīme" izsaka diezgan kategorisku viedokli par starprelīģiju dialogu kā tādu, kura saturs nemaz neatbilst nosaukumam. Pēc viņa domām, dialogs ir fikcija, jo patiesībā tam allaž ir prozelītisma zemteksts.<sup>20</sup> Prozelītisms šeit ir kāds implicīts virszudējums, kas ir klāt "freidiskos mājienos", nevis skaidros formulējumos.<sup>21</sup> Starprelīģiju dialogs ir sava veida prece, ko saskaņā ar tirgus darbošanās likumsakarībām grib pārdot par katru cenu, izmantojot visādas viltības. "Nepiemānīsi – nepārdosi." Šis aktuālās preces pircēji ir cilvēki ar ļoti neskaidru konfesionālu piederību. Viņi ļauj sevi mistificēt. Bieži tie ir tā sauktie agnostiķi jeb cilvēki bez jebkādas reliģiskās pārliecības.<sup>22</sup>

Pēc Šohina domām, dialogs kā kāda objektīvās patiesības meklēšana, kad dialoga partneri it kā norobežojas no neverificējamām un tikai savai reliģijai piemītošajām patiesībām, vispār nevar pastāvēt. Reliģija, viņaprāt, ir kaut kas ļoti praktisks, tajā nav vietas objektīvās patiesības meklēšanai. Reliģisks cilvēks kļūst reliģisks brīdī, kad viņš vienkārši pieņem kādas neverificējamās patiesības, nevis meklē objektīvo patiesību. Viņš ir dziļi ieinteresēta persona, kas nemaz nevar norobežoties no savas ticības, jo viņa ticības kritērijs ir prasme turēties pretī jebkādiem kontrargumentiem.<sup>23</sup>

V. Šohins izsaka skepsi par "nākotnes reliģijas" veidošanas stratēģiju. Atcerēsimies, ka saskaņā ar plurālisma piekritēju domām šī reliģija būs piemērota lielajai cilvēces ģimenei, turklāt tās starprelīģiskais mehānisms neiznīcinās atšķirības starp atsevišķām reliģiskām tradīcijām. Šohins apšaubā tādu dažādu reliģisko tradīciju

<sup>20</sup> В. К. Шохин, «*Диалог религий*»: виртуальное понятие и реальное значение» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php).

<sup>21</sup> В. Шохин, «*Диалог религий*»: идеология и практика» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: <http://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>.

<sup>22</sup> В. К. Шохин, «*Диалог религий*»: виртуальное понятие и реальное значение» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php).

<sup>23</sup> Ibid.

savstarpējo bagātināšanu, kuras gadījumā būtu iespējama reliģiju identitātes saglabāšana un kura neizraisītu reliģiju sinkrētisko saplūšanu. Atsaucoties uz H. Kovardu (*H. Coward*) un R. Panikaru (*R. Pannikar*), viņš dēvē reliģiju bagātināšanu par to “savstarpējo apaugļošanu”. Teorētiski tai nebūtu jāizjauc reliģiju “bezvainība”, tomēr “neaižskaramība savstarpējās apaugļošanas gadījumā” esot loģiska pretruna. Tā esot tikpat pretrunīga kā apaļš kvadrāts vai neauglīgas sievietes dēls.<sup>24</sup>

Prominentais indologs ar nožēlu atzīmē, ka kristietība vieglāk par citām reliģijām pakļaujas pieminētajai bagātināšanai un līdz ar to deformācijai, vieglprātīgi un labprāt atbrīvojoties no svarīgākās kristīgās pamatnostādnes, kas ir Dievdēlība. Šohins ironizē par pazīstamā teocentrista Džona Hika (*John Hick*) mēģinājumiem tikt vaļā no starpreliģiju dialoga “galvenā šķēršļa”, kas ir mācība par Dieva iemiesoanos. Šāda Inkarnācijas mīta demistifikācija, pēc indologa novērojuma, ļoti patīk, piem., musulmaņiem. Atsaucoties uz reālu dialogu starp Džonu Hiku un Kalifornijas Universitātes profesoru un imamu Muzamilu H. Sidiki, viņš citē paša Sidiki rakstīto par to, ka musulmaņi ļoti labi pieņem Džona Hika grāmatu “Dieva inkarnācijas mīts”, un arī par to, ka Hika piedāvātā kristoloģija var kļūt par labu objektu kristiešu-musulmaņu dialogam.<sup>25</sup>

Sašutumu par to, cik viegli Rietumu pasaule atsakās no kristīgajām saknēm, izsaka arī pazīstamais krievu matemātiķis un filozofs S. Horužijs. Pieminot 18.–19. gs. vācu dzejnieka un filozofa Novālisa eseju “Kristietība jeb Eiropa”, viņš norāda uz to, ka šie divi jēdzieni tālaika eiropietim bija identiski. Novāliss bija pārliecināts, ka divu jēdzienu sakritība ir nezūdoša realitāte. Pagāja divi gadsimti, un 20.–21. gs. mijā eiropiešu pašapziņa pauž diametrāli pretēju pozīciju: Eiropas Savienības pārstāvji atsakās ne tikai ielikt konstitūcijā jebkādas atsauces uz “mūžīgo jēgu”, bet pat pieminēt Eiropas kultūras faktisko kristīgo izcelsmi.

Viņi aizstāj Novālisa sentenci ar jauno, kas ir “Postkristiānisms un Eiropa”.<sup>26</sup>

V. Šohins, runājot par dialogu kā prozelītismu, ilustrē savu nostāju ar trīs piemēriem. Pirmais skar situāciju, kad Starptautiskās Krišnas apziņas biedrības locekļi sarīkoja starpreliģiju dialogu, kura pamattēma bija mācība par reinkarnāciju. Prominentais indologs cenšas ieskaidrot katolim, kas ir sajūsmināts par šādu “garīgās pieredzes paplašināšanas” iespēju, cik aplami ir kristietim pieņemt pat domu par reinkarnācijas pastāvēšanu. Piesaucot Nikajas ticības apliecību, viņš parāda, ka jau pirmais tās loceklis par Dievu Radītāju nekādā ziņā neiet kopā ar reinkarnācijas ideju, jo pārdzimšanas procesam nav sākuma un dzīvas būtnes saskaņā ar klasisko

<sup>24</sup> В. Шохин, ««Диалог религий»: идеология и практика» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: <http://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>.

<sup>25</sup> Siddiqi M. H. “A Muslim Response to John Hick: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism” // *Three Faiths – One God*, p. 213. Pēc: В. Шохин, ««Диалог религий»: идеология и практика» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: <http://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>.

<sup>26</sup> С. С. Хоружий, «Христианство и другие мировые религии в современном мире: в поисках новых перспектив диалога и взаимопонимания»: Раздел коллективной монографии *Мировые религии в контексте современной культуры: новые перспективы диалога и взаимопонимания*, (Спб., 2011) [tiešsaiste], skatīts 01.08.2014., pieejams: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/hor\\_dialog\\_religiy-2.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/hor_dialog_religiy-2.pdf).

indiešu pasaules skatījumu nekādā ziņā nav radītas. Līdz ar to piedāvātais “starpreligiju dialogs” nemaz nav iespējams, jo aiz dialoga maskas slēpjas paņēmiens, ar kura palīdzību kristietī cenšas pievērst pavisam svešam pasaules skatījumam, kaut gan kristieša mazākā piekrišana reinkarnācijas pastāvēšanas varbūtībai anulē viņa piederību kristīgajai tradīcijai, jo *Credo* formula skaidri iezīmē to mazo lauciņu, aiz kura robežām atrodas nekrīstīgā pasaule.<sup>27</sup>

V. Šohins nav vienīgais reliģiju pētnieks mūsdienu Krievijā, kas mēģina parādīt šo kategorisko nesaderību starp dažādu reliģiju pamatkonceptiem. Tā, piem., pazīstamais krievu japānists **Andrejs Nakorčevskis** un islāma pētniecības eksperts **Andrejs Smirnovs** ir sacerējuši intriģējošu tekstu ar nosaukumu “Budista un sūfija dialogs par to, kas ir patiesība”. Lakoniskajā ievadā autori paskaidro, ka viņu uzdevums ir parādīt, ka mysticisms kā visu reliģiju kopsaucējs ir fikcija. Katras reliģijas pamatā ir kāds unikāls pasaules skatījums, kura struktūras ietekmē arī tādu šķietami universālu jomu kā mistiskā pieredze. Autori raksta: “Dialoga forma šajā gadījumā mums šķīta visērtākā, jo tā ļauj ieraudzīt to sapratnes ilūziju, kura it kā pastāv starp divu dažādu kultūru pārstāvjiem un aiz kuras slēpjas patiesa un fundamentāla abpusēja neizpratne, ko var tikai noskaidrot, bet nevar novērst, jo tā izriet no nesaderības starp viņu filozofijas pamatjēdziena, t. i., Patiesības jēdziena, struktūrām.”<sup>28</sup>

Zīmīgi, ka dialogs starp budistu un sūfiju sākas ar to, ka sākumā viņi abi ir pārliecināti, ka viņu alku objekts ir viens un tas pats. Vienīgais, kas atšķiras, ir ceļi, kas uz to ved. Diskusijas gaitā sarunas biedri konstatē, ka viņu garīgā ceļa mērķis nemaz nesakrīt. Viņi gluži vienkārši neatrod kopīgu valodu, jo viens nemitīgi saduras ar otra paustajām nesaprotamām un nepieņemamām patiesībām. Meklējot kopsaucēju Patiesības interpretācijās, viņi atklāj, ka budismam ir svarīgi atklāt *es* iluzoro raksturu, bet sūfismā – tieši pretēji. Budismā ir mācība par *karmu* un daudzām dzīvēm, bet sūfismā – par vienu dzīvi. No tā izriet domstarpības par nāves jautājumu. Sūfijam aiz nāves sliekšņa atklājas Patiesība, jo nav vairs atgriešanās šajā pasaulē, bet budistam nāve ir tikai īslaicīga parādība, kas ir par iemeslu nākamai piedzimšanai ķermenī un samsāriskās maldīšanās turpinājumam. Sūfijš nesaprot Patiesības identificēšanu ar tukšumu, kamēr budista acīs sūfija priekšstats par Patiesību kā absolūto vienotību ir šķērslis, no kura jāatbrīvojas. Šāda neveikla taustīšanās ap dažādām doktrīnām noved sarunas biedrus pie tā, ka viņi konstatē divu Patiesības interpretāciju totālo nesaderību. Šķiet, ar to budistam un sūfijam būtu jāšķiras uz visiem laikiem, tomēr – lasītājam negaidīti – varoņi nolemj tikties citu reizi un veidot dialogu citādi: viņu izejas punkts būšot atšķirīgais, nevis kopīgais, un to izgaismošana padarīšot sarunu krietni auglīgāku.<sup>29</sup>

Šis orientālistu sacerētais teksts nav īpaši informatīvs un spēj maz pateikt par tradīciju komparatīvās analīzes iespējām. Bez šaubām, teksta jēga ir galvenokārt didaktiska. Tā parāda tādu pašu starpreligiju dialoga perspektīvu, ko piedāvāja Šmemans.

<sup>27</sup> В. К. Шохин, ««Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php).

<sup>28</sup> А. А. Накорчевский, А. В. Смирнов, «Диалог буддиста и суфия о том, что есть истина», *Историко-философский ежегодник 92* (Москва: Наука, 1994), сс. 182-199 [tiešsaiste], skatīts 20.03.2014., pieejams: [http://psylib.ukrweb.net/books/\\_nakor01.htm](http://psylib.ukrweb.net/books/_nakor01.htm).

<sup>29</sup> Ibid.

Tas ir bīstams atšķirību apspriešanas ceļš, kas robežojas ar transcendentu perspektīvu un neiztiek bez iracionālās ticības, kas, pēc Eliades domām, arī padara iespējamu kristieša izdzīvošanu vēstures šausmu piepildītajā profānajā realitātē.<sup>30</sup>

Bet atgriezīsimies pie Šohina prozelītisma piemēriem. Otrais piemērs atkal ir saistīts ar Starptautiskās Krišnas apziņas biedrības dialoga iniciatīvām un ilustrē vēl izsmalcinātākus mēģinājumus pievērst kristiešus savai reliģijai. Šoreiz Šohins min pašu biedrības dibinātāju Braktivedāntu Prabhupādu, kurš sarunā ar Stilsonu Džūdu piedāvāja interpretēt Jēzu Kristu kā Krišnas dēlu. Krišna, savukārt, ir nekas cits kā Dievs Tēvs. Pēc Šohina domām, šī šķietamā Prabhupādas piekāpšanās nu ir izcils mistifikācijas veids, jo šeit darbojas vecais hinduisma inkluzīvisma princips. Tas nozīmē, ka hinduisti uzskata savu reliģiju par mūžīgu un visas citas reliģijas aptverošu (*sanātanadharma*). Kristietība, tāpat kā islāms, budisms vai džainisms, ir tikai mūžīgās *dharma*s īslaicīgi posmi. V. Šohins atzīmē, ka “Krišnas kā Dieva Tēva” kičs ir apzināta stratēģija, kas ir domāta reliģiski neizglītotai publikai.<sup>31</sup> Var tikai piebilst, ka šāds konsenss patiesībā atņem kristietībai tās būtiskāko vēsti. Jēzus Kristus pārtop par vienu no daudzajām Krišnas inkarnācijām virs zemes, bet kristīgā tradīcija kā tāda pārvēršas par hinduisma paveidu, kamēr hinduisms šajā dialogā nezaudē neko.

Trešais Šohina pieminētais prozelītisma gadījums ir saistīts ar Vadžrajānas jeb Dimanta rata tradīcijas mēģinājumiem pievērst rietumniekus budismam. Tas uzrunā īpašu mūsdienu cilvēku kategoriju, kas cīnās par “progresīvām vērtībām” un grib sekot laikmeta garam. Mistifikatora lomu šajā gadījumā izpilda Dalailama, kurš akcentē sirds mīlestību vairāk par atšķirībām starp reliģijām. Budisms kā moderna reliģija aicina rietumniekus nepārstāt būt kristiešiem, bet vienlaikus kļūt arī par budistiem, jo tas taču ir krietni mūsdienīgāk. Par dialoga pamatbāzi šeit kļūst mistiskā pieredze, kas esot universāla, kamēr atšķirības starp reliģijām ir sekundāras. Šohins apsūdz Dalailamu viltībā, jo prominentais tantrisko budistu vadītājs labi zīnot, ka “sekundārie” pasaules skatījuma modeļi, kas strukturē katru reliģiju, īstenībā ir primāri. Tomēr atšķirīgo pasaules skatījumu izgaismošana, pēc indologa domām, traucēšot Dalailamam strādāt ar Rietumu auditoriju. Šohins ironiskā manierē secina, ka šādas preces patērētājam, t. i., cilvēkam, kas ir tālu no jebkādas reliģijas, bet vienlaikus ir tuvs tām visām, reliģiju dialogs ir audzināšana atklātās sabiedrības garā, kuras harmonija, savukārt, atklājas izglītotajā Šveicē caur apustuļa Pāvila pēcteci Dalailamu.<sup>32</sup>

Gribas gan piekrist, gan nepiekrist V. Šohinam. No vienas puses, viņš ir pārāk skarbs Dalailamas nostājas izvērtēšanā. Tas, ka Dalailama XIV ievēro doktrinārās robežas starp reliģiskām tradīcijām, ir apliecināts, piem., grāmatas veidā dokumentētajā Dalailamas dialogā ar Kristīgās meditācijas kopienas vadītāju Lorenšu Frīmenu (*Laurence Freeman*). Kamēr Frīmens aizrautīgi attiecina uz kristietību budisma

<sup>30</sup> Mirča Eliade, *Mīts par mūžīgo atgriešanos: arhetipi un atkārtotāšanās*, tulk. Irēna Auziņa un Leons Briedis (Rīga: Minevra, 1995), 168.-170. lpp.

<sup>31</sup> В. К. Шохин, ««Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php).

<sup>32</sup> Ibid.

*tathagatarbhas* konceptu, dēvējot to par Kristus garu cilvēkā, Dalailama aicina sarunas biedru nepielikt govij jaka galvu.<sup>33</sup>

Taņī pašā laikā nevar noliegt, ka Dalailama patiešām bieži viesojas Eiropas valstīs, tai skaitā Latvijā, kur publikajās lekcijās viņš vispārīna un attiecina uz Rietumu kontekstu aizplīvurotās budisma koncepcijas, kā arī uzstājas rietumniekam pieņemamā un viņu reliģisko *a priori* uzbudinošajā garā. Šeit ir domāts estētiskais, tīkamais muzikālais pasākumu pavadījums, kas maldina Rietumu patērētāju. Nav noslēpums, ka Tibetas tantriskā budisma ikonogrāfija, ļoti specifisks garīgās dziedāšanas veids un ar nāves simboliku saistītie šamaniskie rituāli rietumnieku gaumei un pasaules uztverei nemaz nav pieņemami un ir pat atbaidoši.

Nebūtu lieki arī atzīmēt, ka V. Šohins, akcentējot atšķirības starp reliģijām un aicinot neaizrauties ar pereniālām paralēlēm, iet godīga reliģiju pētnieka ceļu. Viņš nepieļauj faktu sagrozīšanu. Mūsdienu modes tendence, kad mistiku atrauj no reliģijas doktrinārās struktūras, pēc Šohina domām, ir pilnīgi nelegitīma: gan bizantiešu palamīti, gan vācu mistiķi viduslaikos bija pakļauti kontemplatīvajai disciplīnai, tomēr šī disciplīna abos gadījumos bija saistīta ar atšķirīgiem Dieva sasniegšanas ceļiem un dažādiem mistiskās tikšanās paraugiem.<sup>34</sup> Prominentā indologa nostājā tikpat labi var atpazīt Solovjova un Šmemana pausto pareizticīgo ekskluzīvisma pozīciju, kas nepiecieš kompromisus sarunā ar citas reliģijas pārstāvjiem. Līdz ar to Šohina viedokli var raksturot kā kontekstuālismu, kas sakņojas pareizticīgo holismā.

Šohins vērtē ekskluzīvismu kā veselīgu, reliģiskai tradīcijai piemītošu rezistenci jeb spēju pretoties valodas vīrusiem. Nepretošanās tiem, pēc viņa vārdiem, gan nozīmē kultūras organisma stagnāciju, kas ir "slimība uz nāvi". Indologa ekskluzīvisms nenozīmē Austrumu kultūru un reliģiju ignorēšanu. Viņš piedāvā tādu dialoga veidu, kas pēc savas būtības ir Austrumu filozofisko, zinātnisko, retorisko, poētisko u. c. sasniegumu pieņemšana un apgūšana. Vienlaikus tā ir distancēšanās no Austrumu reliģiskās pasaules.<sup>35</sup> Zīmīgi, ka Šohina piedāvātais dialoga modelis pēc savas būtības maz atšķiras no tā, ko akcentējis Šmemans, Nakorčevskis un Smirnovs.

**Sergejs Horužijs**, matemātikas un fizikas doktors, vadošais Krievijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas institūta līdzstrādnieks, prominentais hesihasma tradīcijas pētnieks, arī apspriež jautājumu par reliģiju nesaderību antropoloģiskās atjaunotnes kontekstā. Horužijs runā par to, ka mūsdienu situācijā, kad klasiskā eiropiešu antropoloģija zaudējusi savu aktualitāti, notiek intensīvi jaunās antropoloģiskās paradigmas meklējumi. Ne velti pašreiz var vērot masveida aizraušanos ar Austrumu praksēm, kas nemaz nav piemērotas Rietumu patērētājam. Lai gan pašas par sevi Austrumu psihotehnikas ir izpildāmas, tomēr antropoloģiskā paradigma, kas tām ir pamatā, Rietumu cilvēkam nav saprotama:

<sup>33</sup> His Holiness the Dalailama, *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, pp. 104-105.

<sup>34</sup> В. Шохин, ««Диалог религий»: идеология и практика» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: <http://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>.

<sup>35</sup> В. К. Шохин, ««Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение» [tiešsaiste], skatīts 28.07.2014., pieejams: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php).



“Meklējumi Tālo Austrumu antropoloģiju, Tālo Austrumu prakšu jomā uzreiz saduras ar ļoti nopietnu netulkojamības problēmu. Kā praktisko metožu avots šī joma tiek ekspluatēta ne tikai aktīvi, bet samērā veiksmīgi ( kaut arī to sagrozīšana, vulgarizācija un reducēšana līdz primitīvisma līmenim ir pamatīga). Bet mēģinājumi tās teorētiski apzināt uzreiz sastopas ar to, ka izejvaloda tām ir tik atšķirīga no tiem vārdiem, jēdzieniem, kuru robežās eiropiešu cilvēks allaž sevi ir izpratis un atšifrējis, no tām kopējām idejām, uz kurām ir celta eiropiešu domāšanas celtnē, ka savienot vienu ar otru, izveidot kādu sintētisku filozofiju un teorētisko antropoloģiju uz Tālo Austrumu prakšu bāzes izrādās ne tikai apgrūtināši, bet arī neiespējami. Šai pasaulei var tikai pievienoties, bet auglīgi izmantot to, lai atjaunotu eiropieša filozofijas pamatus, neizdodas. Vienīgi psihologi ir iemācījušies izmantot dažus Austrumu gudrības aspektus, bet kopumā pašlaik mēs esam spiesti atzīt, ka klasisko Austrumu prakšu valoda, t. i., to bāzes jēdzieni, ir netulkojami.”<sup>36</sup>

Kā alternatīvu Horužijs iesaka pievērsties Austrumu kristīgās tradīcijas piedāvātajai praktiskajai antropoloģijai, kuras pamats ir eiropiešu diskurss, eiropiešu izteiksmes valoda. Grieķu hesihasms ir tas, kas, viņaprāt, ir nodrošināts ar rietumniekam vajadzīgo jēdzienu aparātu un psihotehnikām. Tieši tas ir spējīgs sniegt Rietumu cilvēkam jauno antropoloģisko paradigmu.

*Diskusija par tradīciju un globalizāciju.* Hesihasma konteksts ļauj Sergejam Horužijam sniegt vēl dziļāku izskaidrojumu, kādēļ dažādas reliģiskās tradīcijas ir nesaļaucamas. Izrādās, nesaderība nesakņojas tikai pasaules skatījumu dažādībā. S. Horužijs ierosina diskusiju par tradīciju, šajā gadījumā par reliģisko tradīciju. Tā kā pats pētnieks ir pareizticīgo kultūras pārstāvis, viņš akcentē kontemplatīvo tradīciju vienas vai otras reliģijas kontekstā. Bez tās, viņaprāt, nav iespējama garīgā tapšana. Kontemplatīvo tradīciju var piekopt tikai individuāli. Nevienam nevar iet šo ceļu tavā vietā. Tomēr tā ir nesaraucjami saistīta ar supraindividuālo, vēsturisko un sociālo veselumu. Kontemplatīvā tradīcija pastāv, pateicoties translācijas mehānismam. Tā ir kultivēta un nodota no skolotāja māceklim, un tādā veidā personiskā reliģiskā prakse tiek socializēta.<sup>37</sup>

Pēc Horužija vārdiem, katra garīgā prakse ir smalka nodarbošanās, kas kultivē ne tikai psiholoģiskās un somatiskās, bet arī intelektuālās tehnikas; tā pieprasa ļoti precīzu un uzmanīgu iekšējo procesu vērošanu, kurai, savukārt, ir nepieciešama apziņas stāvokļu dinamiskās maiņas identifikācijas un kontroles māksla. Garīgais ceļš paredz labi izkoptas psihotehnikas, kuras Horužijs sauc par metaantropoloģisko stratēģiju. Šīs stratēģijas pamatiedzīme ir prasība sekot tai ļoti strikti un precīzi. Tam ir vajadzīga arī translācija, kas nepiecieš nekādu brīvību, t. i., garīgās prakses sagrozīšanu vai

<sup>36</sup> «Новая антропология (разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)» // *Очерки синергической антропологии* (Москва: Институт синергической антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), сс. 148-149.

<sup>37</sup> С. С. Хоружий, «Глобалистика и антропология» // *Очерки синергической антропологии*, сс. 376-380.



variācijas. Ja metaantropoloģiskā stratēģija, ko autors dēvē arī par *organomu*, tiek sagrozīta, tas noved pie autentiskās orientācijas pazaudēšanas un viltus pieredzes jeb garīgā pašapmāna (gr. val. *πλανή*) iegūšanas. “Šīs prasības iegūt tīru pieredzi un būt uzticīgam šauri iezīmētam un labi sargātam organonomam,” raksta Horužijs, “liecina par to, ka dažādu reliģiju pieredzes, vispārīgi runājot, nepiecieš nekādu sintēzi un sapludināšanu. *Nedrīkst kombinēt tradīcijas*. Katra reliģiskā tradīcija ir noslēgta pasaule, kas pasargā sevi no jebkādiem pienesumiem, kas var to sagrozīt, no visa sveša; un attiecības starp tādām pasaulēm ir nesaderības un savstarpējās izslēgšanas attiecības.”<sup>38</sup>

Tradīcijas translācijas tēmu ir apsprieduši daudzi krievu orientālisti. Būtu jāsāk ar prominentu krievu sanskritologu **Vsevolods Semencovu**, kurš konstatēja, ka Indijā garīgās tradīcijas jēga ir netveramā garīgā satura jeb “pirmatnējās cilvēka realitātes” translācija no skolotāja māceklim. Indiešu garīgums pēc savas būtības ir skolotāja imitācijas māksla.<sup>39</sup> Bez šaubām, sanskritologa rakstīto par hinduismu var attiecināt uz jebkuras reliģiskās tradīcijas kontekstu. Runa Semencova diskursā, protams, nav par skolotāja kaitīgo ieradumu atdarināšanu, bet gan par striktu metaantropoloģiskās stratēģijas ievērošanu, ko pieminējis Horužijs. Prominentā sanskritologa Semencova spēja dziļi ielūkoties reliģiskās tradīcijas būtībā ir fascinējusi tādas ievērojamus Krievijas orientālistus kā sinologs **Vladimirs Maļavins** un indologs **Aleksandrs Pjatigorskis**. Tā, piem., Maļavins atsaucas uz V. Semencova aicinājumu “mācīties tradīciju” un atklāt tajā pirmatnējo cilvēka realitāti<sup>40</sup>, bet Pjatigorskis Semencova manierē diskutē par skolotāja-mācekļa saitēm un pretnostata tās kontekstam<sup>41</sup>.

Atgriežoties pie Horužija, ir svarīgi pieminēt viņa domas par starpreliģiju dialoga iespējām. Viņš atzīst, ka pastāv divas opcijas veidot dialogu. Pirmā ir vispārpieņemtā kopsaucēja meklēšana un atšķirību noklusēšana. Šajā gadījumā dialoga partneri zaudē savas individuālās iezīmes un pārto par formalizētiem subjektiem. Apspriešamā tematika piedzīvo redukciju un vienkāršošanu. Dialoga telpa sašaurinās. Šādu dialogu var nosaukt par protokolu attiecībām, jo dzīvi indivīdi tajā vairs nepiedalās. Protokolu dialogs parasti ir paviršs, kaut arī ir labāk prognozējams nekā otrais dialoga veids, kura gadījumā, savukārt, neko neslēpj un reliģijas nereducē. Protams, otrais dialoga veids prasa lielāku prasmi un negarantē rezultātu, toties tas garantē indivīdu sarunu, kuras svarīgākā īpatnība ir ne tikai dialoga telpas maksimāla paplašināšana, bet arī cilvēka prātam netverams kontakta dziļums, ko nodrošina īpašs pārlaicīgs *kenosis*. Šeit Horužijs atsaucas uz krievu starecu harismātisko kalpošanu, kas ir

<sup>38</sup> С. С. Хоружий, «Глобалистика и антропология» // *Очерки синергийной антропологии*, сс. 379-381.

<sup>39</sup> В. С. Семенов, «Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты» // *Восток-Запад: исследования, переводы, публикации* (Москва: Наука, 1988), сс. 19-20.

<sup>40</sup> В. В. Малявин, «В поисках традиции» // *Восток-Запад: исследования, переводы, публикации* (Москва: Наука, 1988), с. 33.

<sup>41</sup> «Мифология и сознание современного человека: лекция Александра Пятигорского» // *Полит.ру* [tiešsaiste], pieejams: [www.polit.ru](http://www.polit.ru).



\*\*\*

Šajā īsajā pētījumā esam mēģinājuši parādīt krievu ekskluzīvisma fenomenu no dažādām perspektīvām un ne tikai aicināt reliģiju pētniekus un teologus gūt dziļāku ekskluzīvisma parādības izpratni, bet arī pamudināt viņus saskatīt šajā nesimpātiskajā attieksmē pret citādību pozitīvo iezīmi: tā nodrošina kultūras un reliģiskās tradīcijas kvintesences saglabāšanu. Tieši tas ir ļoti aktuāli mūsdienu Rietumu civilizācijai.

Raksta nobeigumā lai lasītājs izvērtē kādu īpašu starpreliģiju dialoga modeli, ko ir formulējis indiešu reliģiju pētnieks **Sivaramans**. Modelis gan ir pretrunā ar Aristoteļa loģiku, kas pieļauj tikai vienas patiesības pastāvēšanu, un ir saskaņā ar īpašu aziātu domāšanas veidu, kas pieņem vairāku patiesību iespējamību vienlaikus. Šis rietumnieka mentalitātei netipiskais diskurss spēj atrisināt situāciju, kad, no vienas puses, gribas saglabāt savas reliģiskās tradīcijas absolūto raksturu un tanī pašā laikā dot iespēju citām reliģiskām tradīcijām. Kā zināms, kristietis ir spiests iet ekskluzīvisma ceļu un pasludināt citas reliģijas par neautentiskām, ja viņš vēlas pasargāt kristīgo vēsti no jebkādas sagrozīšanas. Pastāv arī otra iespēja, kas ir citu reliģisko tradīciju pieņemšana un kristietības reducēšana. Otrā opcija gan ir iemesls secinājumam par visu reliģisko tradīciju, tai skaitā kristietības, relatīvo raksturu.

Sivaramans, kas ir brīvs no Rietumu domāšanas veida, aicina iztēloties visas reliģijas kā tādas, kas, pirmkārt, ved uz vienu centru. Tas tuvina viņa nostāju teocentrisma. Otrkārt, viņš pieļauj atsacīšanos no jebkādiem kompromisiem un redukcijas par labu apgalvojumam, ka visas reliģiskās tradīcijas ir nevis relatīvas, bet absolūtas.<sup>47</sup> Katra no tām ir visu pasauli aptveroša totalitāte, ārpus kuras, subjektīvi runājot, nekā nav. Sivaramana pieeju var droši uzskatīt par iracionālu, bet vai iracionalitāte atņem šim modelim tiesības uz pastāvēšanu? Kā apzīmēt indiešu pētnieka piedāvāto modeli, ja ne par *teocentrisko* jeb *plurālistisko ekskluzīvismu*? Un vai tad līdzīgu nostāju starpreliģiju dialoga un ekumenisma jautājumā nepauz šajā rakstā pieminētie un citētie krievu filozofi, teologi un reliģiju pētnieki?

## Summary

*Despite the fact that the dialogue among religions is so important today, Russian theologians and experts in the field of religious studies are still rather sceptical while discussing the question of the inter-religious dialogue and even of any contact among religions. As to the theologians, the position is illustrated by the prominent Russian Orthodox priest Alexander Shmeman. His interpretation of holism doesn't allow for the authentic status of any other religious tradition beside the Orthodoxy. His consideration is partially substantiated by the late philosophy of Vladimir Solovyov. The latter in his Short story about Antichrist shows that ecumenism and interreligious dialogue are the work of Antichrist and not of the Divine grace. The position of the experts in the field of religious studies is illustrated by V. Shohin, A. Nakorchevsky, A. Smirnov, S. Horuzhy and V. Shmidt. V. Shohin admits that any dialogue is implicitly an act of proselitism. Together with Nakorchevsky and Smirnov he underscores that religions cannot communicate because of the completely different notions and worldviews supporting the religions. Horuzhy discusses the question of the religious tradition as a complex of religious ideas and religious practices which must never be infected by any other*

<sup>47</sup> Aloysius Pieris, S. J., *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), pp. 5-6.

*religious tradition in order not to lose its sacred content. Shmidt, in his turn, shows how different semiotic chains degrade in the case of their interaction. The exclusive model of interreligious dialogue may be evaluated as a sign of healthy resistance important for any religious tradition and its vitality.*

**Keywords:** *interreligious dialogue, exclusivism, Russian Religious Studies.*

## **Russian Orthodoxy's Kinship with Islam? A Comment on Samuel Huntington**

### ***Krievu pareizticības radniecība ar islāmu? Komentārs par Semjuela Hantingtona teoriju***

**Leons Taivans**

University of Latvia, Department of Humanities  
Visvalža iela, 4a, Rīga, LV-1050  
E-mail: [taivans@lanet.lv](mailto:taivans@lanet.lv)

**Abstract:** Our suggestion is that Russian society represents a special torn variant, where the society is not swinging between European civilization values and those of Asia. Russian society represents one of Asian civilizations and the Orthodoxy in spite of its “Western” label as the version of the Christianity is to be reviewed. In accordance with Max Weber’s theory, the democratic society, to great extent, is a product of historic development of the Protestant society. Contrary to it, in case of Russia, the totalitarian domestic policy and aggressiveness in foreign relations is nothing less than an answer to the public opinion and its expectations, greatly shaped by the *caesaropapist* theological structures of the Orthodox faith.

**Keywords:** Cezaropapism, Russia, authoritarianism, Orthodoxy, Huntington.

Samuel Huntington, Harvard professor and influential scholar of international conflict, who passed away in 2008, is best known for his famous article in “Foreign Affairs” (1993) “*The Clash of Civilizations?*”<sup>1</sup> He argued that the world could be divided into discrete “civilizations” – Western, Orthodox, Islamic, Hindu, and so on – based on shared religion. In the post-Cold War world, he predicted, conflict would be rooted in these cultural differences. Like geopolitical plate tectonics, “the fault lines between civilizations will be the battle lines of the future,” Huntington warned.

Concerning Russia, Huntington was not quite sure to what type of civilization it belongs. On the one hand, Huntington placed Russian Orthodox civilization into opposition to the European civilization when speaking of the great changes, which took place after the fall of Soviet Union:

“As the ideological division of Europe has disappeared, the cultural division of Europe between Western Christianity, on the one hand, and Orthodox Christianity and Islam, on the other, has reemerged.”

---

<sup>1</sup> The article was expanded to become a book, “The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order” (1996).

Here, obviously, Huntington underlined the typological closeness of the Orthodox Christianity to Islam, but, on the other hand, he kept in mind the centuries' long debate about "the special civilizational pattern between East and West" so much discussed among the Russian intellectuals in the 19<sup>th</sup> century:

"The question of whether Russia is a part of the West or the leader of a distinct Slavic-Orthodox civilization has been a recurring one in Russian history. That issue was obscured by the communist victory in Russia, which imported a Western ideology, adapted it to Russian conditions and then challenged the West in the name of that ideology. The dominance of communism shut off the historic debate over Westernization versus Russification. With communism discredited Russians once again face that question".

Thus, S. Huntington in 1993 was not ready to answer the question regarding the exact identity of the Russian version of civilization. The subject of this article is the revision of the definition of Russia as the representative of the Christian (European) civilization. Our suggestion is that Russian society represents a special torn variant, where the society is not swinging between European civilization values and those of Asia. Russian society represents one of Asian civilizations and the Orthodoxy in spite of its "Western" label as the version of the Christianity is to be reviewed. This approach is not entirely new. Samuel Huntington in his discourse considered the European civilization "normative" as the most efficient in the terms of progress, material welfare of its citizens, and democratic achievements. According to Arnold Toynbee's theory, which Huntington follows, three of these civilizations – European, Latin American and Slavic-Orthodox are shaped by Christianity.<sup>2</sup> Thus, a false impression appears that Slavic-Orthodox civilization is an offspring of European civilization, similarly to the case of Latin America. It should be reminded, that the Middle Eastern Christian communities such as Copts, Syrians, or Chaldeans are never called "European" because of their Christian beliefs. These confessions are historically labelled "Oriental Christians". The same label should be used in the case of Orthodoxy. We shall return to this subject a little later.

### **The political profile**

The second characteristic of the certain type of civilization is its political conduct which grows out of respective religion. In certain degree Max Weber, and later – Clifford Geertz have traced these inner connections or structures. In accordance with Max Weber's theory, the democratic society, to great extent, is a product of historic development of the Protestant society. It would be difficult to find a really

---

<sup>2</sup> Huntington, following Arnold Toynbee, admitted in his famous article in "Foreign Affairs" (1993) that great religions, dead and living, nursed twenty one major civilization; only six of them exist in the contemporary world. The names of civilizations greatly coincide with the names of great religions. These include Western, Confucian, and Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin American and, possibly, African civilization.

democratic society among the countries of Islamic culture. However, in case of Russia, the aggressive policy of the government is nothing less than an answer to the public opinion and its expectations, greatly shaped by the *caesaropapist* theological structures of the Orthodox faith.

Recent invasion of Ukraine was particularly interesting from the point of political sympathies of the Russian population, which practically unanimously supported the aggression. Many members of the international community condemned Russia, accusing it of breaking international law. Many think of Russian international activities as of its President Putin's personal political extremism or the actions of a narrow Kremlin clique. Historically, this seems not to be the case. The violation of the sovereignty of Georgia; the creation of the "frozen conflict" zones in Abkhazia and South Ossetia; the violation of the sovereignty of Moldova by creating the puppet state Transnistria is the record of previous episodes of Russian foreign policy, including Yeltsin's era. The recent history proves Huntington's hint that "Slavic-Orthodox civilization" has a very special pattern of international conduct very similar to that of Middle East Islamic political organizations.

A survey by pro-Kremlin pollster Fund of Social Opinions reported in September that 57 percent of Russians support the separatist Donetsk and Luhansk People's Republics, but only 5 percent support an invasion of Ukrainian territory.<sup>3</sup> The survey of Levada-center pollster reported that 78 percent of the Russia's population support the opinion that Russia should restore its status of "Great Empire".<sup>4</sup> The popular support of Russia's foreign policy is represented by the sociologist Sam Greene (King's College London) and political scientist Graeme Robertson (UNC-Chapel Hill) who wrote in the Washington Post:

"Popular support in Russia for President Vladimir Putin and his foreign policy has reached stratospheric levels. According to the polling agency Levada Center, in October 2013, before the seriousness of the crisis in Ukraine was obvious, Putin's approval rating stood at a solid 64 percent. The most recent reading, from August 2014, put Putin's approval at a massive (even by his standards) 84 percent. In the same period, the proportion of the population who thought the country was moving in the right direction increased from 40 to 62 percent, and the skeptics are down to 22 percent from 43 percent in 2013. All this has happened despite the imposition of increasingly broad sanctions by both the United States and the European Union and a marked slowing of the Russian economy."<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Russia Votes. Available: *Centre for the Study of Public Policy University of Strathclyde/Levada Center Moscow*//Centre[http://www.russiavotes.org/admin/single\\_slide\\_display.php?sld=657](http://www.russiavotes.org/admin/single_slide_display.php?sld=657) (last viewed 28.09.2014).

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Available: <http://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2014/09/09/explaining-putins-popularity-rallying-round-the-russian-flag/> (last viewed 28.09.2014). Available: <http://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2014/09/09/explaining-putins-popularity-rallying-round-the-russian-flag/9/28/2014/> (last viewed 28.09.2014).



While Putin's supporters are often portrayed in media and scholarly work as lumpen, the research by King's College London and UNC-Chapel Hill scholars shows that this is far from the truth. They followed political opinion among educated, prosperous urban Russians over the past couple of years. In particular, they carried out a panel survey in October 2013 and July 2014 in which they asked individuals the same questions at different points in time, allowing them to track exactly what kinds of people had changed their views over the course of the Ukrainian crisis. Everyone in the survey was university-educated, middle class, and an Internet user living in a big city. The first round of the survey took place just before the downing of Malaysian Airlines Flight MH17 over Eastern Ukraine. While only 48 percent of educated urbanites approved of Putin in October 2013, fully 75 percent – close to the national number – did in July. The proportion who think the country is headed in the right direction doubled from 27 percent to 55 percent. The authors of the article argued that:

“In our survey we found no underlying shift in support for democracy, civil rights or other values among our sampled population. Even attitudes toward the United States did not change dramatically – while 53 percent of our July 2014 sample consider the U.S. to be an “enemy,” the number in October was already a stunning 42 percent – and attitudes to European countries like Germany, which have also joined the sanctions charge against Russia, barely changed at all. By July 2014, our educated urbanites felt more closely connected to Russian culture and identified more with the Russian state, but the differences were small and quite possibly reflect the impact of the temporary crisis atmosphere rather than a deep underlying change. Crises, of course, can be key turning points that become firmly etched in the minds of citizens, altering their worldview for decades to come. While this story is clearly far from over, there is as yet no reason to believe that there has been a fundamental shift of outlook among Russia's urban elite.”<sup>6</sup>

Consequently, it seems safe to say that Russian society in its greatest part has a different political orientation comparing to that of the European one. In a course of a quarter of century Russian society did not manage to develop a democratic society with independent and balanced branches of power, the diversity of public opinion, and human rights.

The third notion to comment on Huntington is the romanticism of nineties when many together with Francis Fukuyama and Samuel Huntington believed that ideological division as a special period in the humankind's history has gone forever. The reality turned out to be completely opposite. The Communist ideology was an inversion of the Orthodoxy, the old ideological paradigm using new “modern”, “socialist”, “updated” vocabulary. In case of Russia, the aggressive, bellicose foreign policy never stopped in its history. The period of the Communist rule was not an exception. Communist Russia and its satellites in the Eastern Europe, Asia, Africa,

---

<sup>6</sup> Ibid.

and Latin America were not a product of an anonymous Communist ideology; it was a purely Russian product, the project of the Slavic Orthodox civilization and its eternal imperialism. The fall of the Soviet Union was not an end of the ideology, but it was the failure of the Russian project and this failure was not the first in the history of Russia. In this respect, Russia was one of numerous Asian countries which in the course of modern history attempted to modernize themselves with no lasting success. Several attempts to Westernize Russia in the long run were a failure and the modernization on Communist grounds appeared to be as abortive as all the previous reforms undertaken by Tsar Alexius, Peter the Great, Alexander II, count P. Stolypin. It seems that the Russian case represents a special variant of civilization heavily influenced and shaped by Islam, where the abovementioned democratic political standards are nonexistent.

### Religious history

Huntington borrowed his theory from Arnold Toynbee, who thought that the key to understand a civilization is religion. Huntington did not develop an in-depth research, therefore the Slavonic-Orthodox religious history remains a mystery.

Huntington in his article of 1993 several times juxtaposed Russian Orthodox civilization with Islamic one:

“The peoples to the east and south of this line are Orthodox or Muslim; they historically belonged to the Ottoman or Tsarist empires and were only lightly touched by the shaping events in the rest of Europe; they are generally less advanced economically; they seem much less likely to develop stable democratic political systems. The Velvet Curtain of culture has replaced the Iron Curtain of ideology as the most significant dividing line in Europe. As the events in Yugoslavia show, it is not only a line of difference; it is also at times a line of bloody conflict.”<sup>7</sup>

The following text by S. Huntington reveals the history of Russia in respect of its civilization contacts:

“Much of Russian history concerns the struggle between the Slavs and the Turkic peoples on their borders, which dates back to the foundation of the Russian state more than a thousand years ago. In the Slavs’ millennium-long confrontation with their eastern neighbors lies the key to an understanding not only of Russian history, but Russian character. To understand Russian realities today one has to have a concept of the great Turkic ethnic group that has preoccupied Russians through the centuries”.

---

<sup>7</sup> Critics often mention this passage in Huntington’s article saying that recent history does not prove his suggestion, because some of the Orthodox nations now are members of the European Union. This type of objections is of a relative value because the interference of NATO into the Balkan wars and the political solution after them was not their own, but that of the NATO and EU institutions.

From the time of Arab conquests in the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> century, Greek Orthodoxy of Constantinople, Alexandria and Antioch became captive of Islamic civilization. Islamic version of monotheism heavily influenced it. Orthodoxy became very autocratic in its theology and practice. The supremacy of secular Muslim power dominated absolutely. According to Islamic regulations, all sorts of development of religious doctrines other than Islam were prohibited, it was not permitted to build new churches; the old ones were not allowed to be repaired. Caliphs and sultans became the “protectors” of all permitted faiths, including Christianity. Contacts with the rest of Christian world were cut for centuries. The same happened to the exchange of ideas and theological discussions between East and West. As a result, the Middle East Christianity became a petrified creed, reflecting the world of surrounding Islamic culture.

The Greek culture and philosophy of the Late Antiquity, which was the basis of theological thought, was preserved in the Middle Eastern Orthodoxy more as a museum artifact than a tool of creative thought. In the theological discourse, the consensus was reached that all the necessary explanation of the Scripture and Holy Fathers is once and for all given in the documents of the seven ecumenical councils, the last of which took place in 787 in Nicea. This stagnant version of Oriental Christianity Russian ruling princes in the 10<sup>th</sup> century established as the most suitable state religion. It became the basis of Russian civilization, which did not develop as an integral part of European history, but represented a branch of Middle East Christian-Islamic joint legacy.

This legacy in Russia was followed by the 250 year-long Tatar yoke, which ended in 1480, while the second period by and large overlaps the emergence and final construction of the Muscovite state and religion. The second phase extended roughly from 1480 till 1552–1556 (the dates of the capture of Kazan and Astrahan).

From the Russian point of view, the course of Tatar-Russian contacts after 1480 could be best described as a way leading from Muslim outside towards inside. “The Tatars, together with their institutions and their culture, increasingly became an organic part of Russia /.../ Tatar and Russian history became inseparable”, wrote Istavan Vasaray in his recent book “Tatars and Russians in the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries.”<sup>8</sup>

The centers of Tatar Muslim civilization in Kazan and Astrahan disappeared from the political map, while its aristocracy and people joined the Muscovite state. Vasaray and other historians suggest that the Tatar elite, which joined Russian aristocracy and bureaucracy, made some 20 percent. Normally the Muslim Tatars converted to Orthodoxy, but it didn't prevent them to act and spread ideas close to their previous faith and civilization.

Probably some of the hierarchs of Russian Orthodox Church felt a certain “inadequacy” of their belief, a growing distance between Eastern and Western Christendom. There were a couple of efforts to Westernize (and, probably, modernize) the Orthodox Church of Russia. The first one was undertaken by Patriarch Nikon (1605–1681) when he in 1654 initiated the reform of Russian

---

<sup>8</sup> Istavan Vasaray. *Tatars and Russians in the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries* (Burlington: Ashgate Variorum, 2007), p. 102.

church, formally introducing contemporary Greek liturgical texts and traditions. Taking into consideration the political dimension of this event, the Patriarch could be suspected of the design of establishing a particular national papacy; and he himself certainly maintained that the spiritual power was superior to the temporal one. His actions raised a whole host of enemies against him, and by the summer of 1658 they managed to convince Tsar Alexius that the sovereign patriarch was eclipsing the sovereign monarch.

The outcome of this reform was a certain modernization of the church liturgy, but the earlier plans to promote the education of the common people were never implemented. Though all the changes introduced by Nikon affected only the outward forms of religion, some of which were not even very old, the population and much of the clergy resisted him from the beginning. The uneducated Muscovite clergy refused to relearn prayers and rituals, while the mass of the faithful was deeply troubled by Nikon's contempt for practices regarded as holy and essential to Russia's salvation.

The second attempt to reform the church along the Western Protestant lines was undertaken by Tsar Peter the Great in the 18<sup>th</sup> century. His plan was to introduce the Western learning in the Church, inviting the Ukrainian theology professors to become bishops of Russian Church. These professors were influenced by Jesuit education system developed in Poland at the time. The administrative system of Church was reformed according to Protestant Consistory model. The Patriarch's office was abolished and the Holy Governing Synod administered by a lay director, or Ober-Procurator, was established. It was a sort of "Ministry of Religion". The bishops' incubators – monasteries – were suppressed. Land properties of monasteries were nationalized and monasteries' autonomy was abolished. State took the task to administrate monasteries.

"Peoples to the North and West of Wallace line are Protestant or Catholic; they shared the common experiences of European history – feudalism, the Renaissance, the Reformation, the Enlightenment, the French Revolution, the Industrial Revolution",

underlined S.Huntington. The two abovementioned efforts to reform the Russian Orthodox Church were not the result of grassroots movement, as it happened in the West, but they were the initiative of those in power, either of the hierarchy, or the monarchy. Neither Renaissance, nor Reformation marked the history of the Russian Church. The same is to be said concerning the Enlightenment and French Revolution. The revolution of 1991 – the end of the Russian Empire was marked not by triumph of the humanistic ideas of the Enlightenment, but by the return of the Orthodox Church as an ideological office of the state.

What are the features common to Russian Orthodoxy and Islam? The fundamental Islam makes no distinction between State and Faith. Fusion of the Church and State (in case of Russia called "Symphony") was underlined in 2011, November 7 by Church officials as well as by the President of Russian Federation.

Russian "Interfax" news agency highly commended President Dmitry Medvedev's meeting with representatives of the Orthodox public, saying that the Russian Orthodox Church will continue its policy of crafting a "symphony" in the

relationship between the church and state. It is important, said Vsevolod Chaplin, the Patriarch's press-secretary, that the president Medvedev used the word "symphony" to describe the relationship between the church and state.

"We must not and we will not lay this word aside. We do live in a secular state, which is normal, but our society is largely made of Orthodox Christians. Therefore, the symphony of the church, state and society is a natural thing. It is a relationship within one body, not between things of differing nature – the body that largely belongs at once to the people and to the Church," he said.

Ecumenical and interfaith dialogue seems equally tough-minded in case of Orthodoxy and Islam. The abortive attempt to create a platform for interfaith dialogue between Christians and Muslims is well known. In spite of the formal participation of the Russian Orthodox Church in the world's ecumenical bodies, its greatest spiritual authorities and theologians are denying any sort of mutual approach between Eastern and Western Christendom. Here we find one more similarity with Islam.

The very reserved attitude towards the theological discourse (*Kalam* in Islam) is one more feature peculiar to Islam and Russian Orthodoxy. Anathema to all sorts of philosophical discussion in the Russian Orthodoxy is a common matter in different religious publications. Correct religious conduct is a matter of proof both in Islam and Russian Orthodoxy.

The sights of blessing the arms, ammunition and soldiers going to the aggressive war in Ukraine by Orthodox priests seem suspicious. Whether there are any parallels with jihadi fighters in Islam is a good question to address.

This paper is a call for discussion before we initiate the extensive research.

## Kopsavilkums

*Krievijas sabiedrība, saskaņā ar Hantingtona teoriju, varētu būt "pārejas tipa" sabiedrība, kas nav galīgi noteikusi savu piederību Austrumu–Rietumu vērtību skalā. Krievijas sabiedrība patiesībā ir tendēta uz piederību Āzijas civilizācijām, kaut arī pareizticība tiek saukta par "Rietumu reliģiju" sakarā ar tās piederību kristietībai. Taču pretrunas ir saskatāmas, aplūkojot šo iedomāto Rietumu piederību Maksa Vēbera teorijas gaismā. Viņa redzējumā demokrātiska sabiedrība lielā mērā ir protestantiskas sabiedrības vēsturiskās attīstības produkts. Pretēji tam, Krievijas gadījumā vērojamā totalitārismam raksturīgā iekšpolitika un ārpolitikas agresivitāte atspoguļo sabiedrības noskaņojumu un tās vērtības, kuras vēsturiski ir veidojušas pareizticības cezaropapiskās teoloģiskās struktūras.*

**Atslēgvārdi:** *cezarpapisms, Krievija, autoritārisms, pareizticība, Hantingtons.*



**Oriēntālistika, aktualitātes un akadēmiski ziņojumi**

---

*Oriental Studies, Current Issues and  
Academic Reports*





## “Pārmaiņu grāmata” Eiropas un Krievijas sinologu pētījumos

### *“Book of Changes” in Works of European and Russian Sinologists*

**Agita Baltgalve**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte

Āzijas studiju nodaļa

Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

E-pasts: [agita.baltgalve@inbox.lv](mailto:agita.baltgalve@inbox.lv)

Rakstā analizēts viens no ķīniešu vissenākajiem rakstu pieminekļiem – “Pārmaiņu grāmata” (ķīn. val. “Jidzjin”), kas jau I. g. t. p. m. ē. izveidojās uz pareģojumu un zīlēšanas mākslu pamata. “Pārmaiņu grāmata” un tās komentāri veido ķīniešu tradicionālās filozofiskās un literārās domas bāzi un ir plaši pētīta visās pasaules valstīs, tai skaitā arī Eiropā un Krievijā. Rakstā minēti izcilākie tulkojumi un pētnieku paaudzes, kā arī salīdzināti viņu viedokļi par šī darba galveno ideju un praktisko lietojamību. Lielākā daļa sinologu piekrīt ķīniešu tradicionālajam uzskatam, ka “Jidzjin” uzskatāma par gudrības grāmatu, ap kuru vēlāk izveidojās daudzas morāli ētiskas un filozofiskas interpretācijas. Tomēr pastāv arī citi viedokļi. Pretstatot eiropiešu un krievu zinātnieku idejas, var secināt, ka pirmās balsītas vairāk uz pragmatisku pieeju, bet otrās – uz metafizisku apceri. Saskaņā ar Eiropas valstu pētnieku viedokli “Pārmaiņu grāmata” varēja būt valdnieku pārvaldes rokasgrāmata, senķīniešu folkloras krājums vai pat vārdnīca. Bet krievu sinologi to uztver kā kosmisku, visaptverošu simbolu-zīmju sistēmu vai arī kā kategoriju kopu, kas nes sevī ģenētiskus kodus fiziskai, garīgai un intelektuālai harmonijai.

**Atslēgvārdi:** komparatīvistika, filozofija, ķīniešu klasiskā literatūra, klasiskie kanoni, recepcija Eiropā un Krievijā.

“Jidzjin” 易經 jeb “Pārmaiņu grāmata”<sup>1</sup> ir viens no ķīniešu pirmajiem rakstu monumentiem, kas laika gaitā no shematiska 5000 zīmju teksta ir kļuvis par ķīniešu filozofiskās domas un tradicionālo zinātņu pamatu. Ir pat izveidojusies atsevišķa zinātnes nozare – idzinistika (jisjue 易學), bet komentāri un skaidrojumi, kas attiecas uz “Pārmaiņu grāmatu”, mūsdienās apkopoti pat gandrīz 200 sējumos<sup>2</sup>. “Pārmaiņu grāmata” kļuvusi arī par vairāku citu Austrumu tautu kultūru neatņemamu sastāvdaļu<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Iespējams arī tulkojums “Pārmaiņu kanons”, tomēr šeit paturēts vārds “grāmata”, jo šai rakstā minētie zinātnieki to vairāk saista ar gudrības grāmatu, nevis likumu kanonu.

<sup>2</sup> Piem., Taivānā izdota sērija 195 sējumos (嚴靈峯. 無求備齋易經集成. 台北: 成文出版社有限公司, 1976.)

<sup>3</sup> Trigrammas senatnē bieži izmantoja kā aizsargzīmes, attēloja uz spoguļiem un rituālu traukiem, lai piesaistītu īpašu debesu, kosmosa spēku. Mūsdienās tās kalpo arī kā raksturelements Austrumu filozofiskajai domai (Schilling, Dennis. *Yijing: Das Buch der Wandlungen*. Frankfurt am Mein, Verlag der Weltreligionen, 2009, S. 316).

(piem., Korejas karogā ietvertas “Jidzjin” trigrammas), un, sākot ar 18. gs., tā sasniedza arī Rietumu valstis, kur tika tulkota latīņu, franču, angļu, vācu, krievu un citās valodās. Čikāgas Universitātes Ķīnas agrinās vēstures speciālists un sinologs Edvards Šonesi (*Edward Shaughnessy*) pat apgalvo, ka pēdējo divu gadu tūkstošu laikā “Pārmaiņu grāmata” un Jaunā Derība ir divi visvairāk lasītie un komentētie rakstu pieminekļi pasaulē.<sup>4</sup>

## Eiropas sinologu pētījumi

Eiropā var nodalīt vairāku paaudžu sinologus, kuri tulkojuši un pētījuši šo darbu:

- 18.–19. gs.: tulkojumu un komentāru aizsākumi;
- 19.–20. gs.: klasiskie tulkojumi, kas radīja pamatu un iespējas jau daudz detalizētākiem mūsdienu sinologu pētījumiem;
- 20.–21. gs.: informācijas laikmeta darbi, kuri balstās uz augsta līmeņa zinātisko metodiku un ietver lingvistiski ļoti precīzus tulkojumus.

Eiropā pastāvēja daudzas, cita no citas kardināli atšķirīgas “Jidzjin” būtības interpretācijas. Galvenokārt tā tika uztverta kā pareģojumu un zīlēšanas prakse, ap kuru vēlāk izveidojās ļoti daudzas morāli ētiskas un filozofiskas interpretācijas, bet arī kā politiķu rokasgrāmata, kā vārdnīca vai kā filozofiska sistēma. Citi pierādīja, ka šeit ietverti senķīniešu folkloras elementi: teikas un tautasdziesmas, bet bija arī tādi, kas apgalvoja, ka tas ir Haņ laika<sup>5</sup> viltojums.<sup>6</sup>

“Pārmaiņu grāmatas” fragmentu tulkojumi Eiropā latīņu valodā parādījās jau 17. gs. beigās. Pirmais pilnīgais tulkojums latīņu valodā tika pabeigts 1736. gadā<sup>7</sup>, bet publikācija iznāca 19. gs. 30. gadu beigās.<sup>8</sup> Šis tulkojums ietvēra tikai pamattektu kompaktā īsas formas stilā (gluži kā ķīniešu valodas oriģināls). Heksagrammas bija dēvētas par *figura* (skaitlis, cipars)<sup>9</sup>, apstiprinot teoriju, ka heksagrammu līnijas sākotnēji attēlojušas konkrētus skaitļus.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Shaughnessy, Edward L. *I Ching: The Classic of Changes*. New York, Ballantine Books, 1997, p. 1.

<sup>5</sup> Haņ dinastija (206. g. p. m. ē. – 220. g. m. ē.).

<sup>6</sup> Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». Из: «Конфуций: Уроки мудрости». Москва, ФОЛИО Харьков, 2008, с. 468.

<sup>7</sup> To veica *Joseph de Mailla* un *Pierre du Tartre*.

<sup>8</sup> Jean-Baptiste Regis redakcija divos sējumos, 1834. un 1839. g. (Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, pp. 65-66).

<sup>9</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 65.

<sup>10</sup> Uz bronzas traukiem un citur, kur bija pierakstīti zīlēšanas rezultāti, parasti dominēja heksagrammas ar divām skaitļu kolonnām, katrā pa 6 cipariem, visbiežāk ietverot 1, 5, 6 un 8. Baošaņ un Cjiņcai kapenēs atrasti ieraksti ar skaitļiem, kas nedaudz līdzinās mūsdienu hieroglifiskajām zīmēm: 一 viens, 人 seši, 又 pieci, 八 astoņi. Tomēr nav vēl noskaidrots, vai tiem ir tiešs sakars ar “Jidzjin” vai kādām citām zīlēšanas metodēm. Arī “Pārmaiņu grāmatas” Mavandui manuskriptā pārtrauktās *jiņ* līnijas līdzinās skaitļa 8 hieroglifam 八, nevis pārtrauktai horizontālai līnijai – kā mūsdienu publikācijās (Shaughnessy, Edward L. *I Ching: The Classic of Changes*. New York, Ballantine Books, 1997, p. 18).

Pirmo angļu tulkojumu 1876. gadā Šanhajā publicēja Kanons Maklači (*Canon McClatchie*)<sup>11</sup>, kurš sauca heksagrammas par *diagrammām*. Viņa mērķis bija atklāt *pārmaiņu mistēriju caur komparatīvās mitoloģijas pieeju*.<sup>12</sup> Turklāt viņš uzskatīja, ka Šan<sup>13</sup> un Džou dinastijas<sup>14</sup> laikā Ķīnā bija izplatīts falliskais kults, tādēļ izcēla seksuālās sakarības arī starp pārtrauktajām un nepārtrauktajām līnijām, it sevišķi attiecībā uz 1. un 2. heksagrammu. Džeimss Legge, kam pieder klasiskais "Jidzjin" tulkojums angļu valodā, un vairākums citu pētnieku klasificēja Klači tulkojumu kā groteski amatierisku, un tas jau drīz nogrima neslavā.<sup>15</sup> Tomēr bija arī vairāki pasaulslaveni sinologi, kā, piem., Džozefs Nīdhems (*Joseph Needham*) un Edvards Šonesi (*Edward Shaughnessy*), kuri atbalstīja un pat ar faktiem pierādīja šo viedokli.<sup>16</sup>

Daļēju tulkojumu angļu valodā 1892. gadā publicēja arī Terjēns de Lakuperī (*Terrien de Lacouperie*), kurš uzskatīja, ka "Pārmaiņu grāmata" atklājas sveštautiešu kultūras iezīmes un ka to 2282. g. p. m. ē. Ķīnā nogādājuši Baktrijas emigranti. Viņi esot bijuši pazīstami ar babiloniešu vārdnīcām, un "Jidzjin", pēc Lakuperī domām, bija šādas vārdnīcas imitācija, kas Ķīnā noderēja kā valsts pārvaldes rokasgrāmata.<sup>17</sup> Arī daži citi sinologi, piem., Čarlzs de Hārlezs (*Charles de Harlez*) un Augusts Konradi (*August Conrady*) atbalstīja šo pieņēmumu.<sup>18</sup> Konradi apgalvoja, ka heksagrammas esot bijušas sava veida vietējā rakstība, kuras bija nepieciešams skaidrot ar hieroglifiem. Tomēr šīs idejas par "Jidzjin" kā vārdnīcu neguva plašu sinologu piekrišanu. Vairums uzskatīja, ka pat Džou laikā ķīniešu tauta vairs nebija tik primitīva, lai būtu nepieciešams rakstīt vārdnīcu tikai ar 64 vārdiem.<sup>19</sup>

Daudzu gadu garumā pamatīgu darbu "Pārmaiņu grāmatas" tulkošanā un pētniecībā ieguldīja Džeimss Legge (*James Legge*), kura angļu valodas versija iznāca 1882. gadā.<sup>20</sup> Legge tulkojums bija pedantisks ar daudziem skaidrojumiem un anotācijām. Viņam bija pieejama ļoti apjomīga informācija gan par tekstu, gan par ķīniešu

<sup>11</sup> Ar nosaukumu *A Translation of the Confucian Yi King, or the "Classic of Changes" with Notes and Appendix*.

<sup>12</sup> Šo viņa pieeju sinologs Džeimss Legge asi kritizēja, uzskatot par nelietderīgu (Legge, James. *The I Ching*. Dover Publications, New York, 1963, Preface, p. xvii).

<sup>13</sup> Šan dinastija (1700.–1045. g. p. m. ē.).

<sup>14</sup> Domāta Rietumu Džou dinastija (1045.–771. g. p. m. ē.).

<sup>15</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 66.

<sup>16</sup> Šonesi domā, ka atšķirības heksagrammu nosaukumos tradicionālajā un Mavandui versijās (piem., 1. heksagramma 乾 => 鍵, bet 2. heksagramma 坤 => 川) pierāda, ka šeit iespējama asociācija ar vīriešu un sievietes dzimumorgāniem (Shaughnessy, Edward L. *I Ching: The Classic of Changes*. New York, Ballantine Books, 1997, p. 17). Ķīniešu pētnieki par šādām asociācijām klusē, lai gan ķīniešu kultūrā un tautas ticībā jau kopš aizvēsturiskiem laikiem dziļi ir iesakņojusies ideja par to, ka debesis ir kā vīrietis un zeme kā sieviete.

<sup>17</sup> Shchutskii, K. Iulian. *Researches on the I Ching*. London, Routledge, 1980, pp. 24, 25, 74.

<sup>18</sup> Ibid., p. 27.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 49-50; Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». Из: «Конфуций: Уроки мудрости». Москва, ФОЛЛИО Харьков, 2008, сс. 463-464.

<sup>20</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 69.

komentāriem, kā arī viņš veltīja šim darbam vairāk nekā 20 gadus<sup>21</sup>, līdz ar to tas vēl ilgi tika uzskatīts par klasisku tulkošanas paraugu angļu valodā.<sup>22</sup> Legge iedibināja arī eiropiešu tulkojumu terminoloģiju un kā pirmais lietoja apzīmējumus *trigramma* un *heksagramma*. Tomēr viņš neuzskatīja “Jidzjin” zīlēšanas praksi par kaut ko būtisku un Rietumos stiprināja iespaidu, ka pamatā šis ir filozofisks darbs.<sup>23</sup>

Pirmos tulkojumus franču valodā 19. gs. beigās veica Pols Felikss Filastrs (*Paul Felix Philastre*)<sup>24</sup> un beļģis Čarlzs de Harlezs<sup>25</sup>. Filastrs kā viens no pirmajiem īpašu uzmanību pievērta Sun laika<sup>26</sup> komentāriem, tomēr viņa tulkojums bija visai neveikls un arī neietvēra zinātnisku pētījumu.<sup>27</sup> Čarlzs de Harlezs prezentēja “Jidzjin” pamattektu kā gudrības grāmatu. Pēc viņa domām, katra heksagramma ietvēra vienu noteiktu tēmu, bet līniju skaidrojumi noderēja kā piemēri.<sup>28</sup>

Ričarda Vilhelma (*Richard Wilhelm*) tulkojums vācu valodā iznāca 1924. gadā, tas tika veikts sadarbībā ar ķīniešu akadēmiķi Lai Naisjuan. Komentāros bija apvienoti Šan, Džou, Sun un Cjin<sup>29</sup> dinastijas avoti. Bet pats teksta tulkojums tika veikts vairākos līmeņos, vispirms iztulkojot vāciski, pēc tam pārtulkojot vācu tekstu vēlreiz ķīniski, lai pārbaudītu autentiskumu, un vēlreiz pārlabojot vācu versiju.<sup>30</sup> Vilhelma tulkojums Eiropā ieguva pasaules literatūras klasikas statusu, tomēr bija arī kritiķi, kuri vērtēja viņa stilu kā nedzīvu, mistisku un veclaicīgu, bet komentārus nodēvēja par morāli pagrimušā Cjin dinastijas imperatora galma intelektuālisma atspulgu.<sup>31</sup> Vilhelmu patiešām stipri ietekmēja viņa skolotājs Cjin galma ierēdnis Lao Naisjuan, un šī ietekme var tikt vērtēta gan pozitīvi, gan negatīvi. Viņš bija ieinteresēts atklāt “Pārmaiņu grāmatas” praktisko lietojamību cilvēka garīgajā attīstībā, un, tieši pateicoties šai pieejai, darbu novērtēja kā starptautiska līmeņa klasiku.<sup>32</sup>

Ričarda Vilhelma tulkojums piesaistīja psihologa Karla Junga (*Karl Jung*) uzmanību, kurš ierosināja savai skolniecei Kerijai Finkai Beinsai (*Cary Fink Baynes*) šo

<sup>21</sup> Tulkojums tika veikts jau 1854. un 1855. g., bet 1875. g. pēc dziļākas izpētes Legge uzrakstīja apjomīgus skaidrojumus un izdarīja daudzas tulkojuma korekcijas.

<sup>22</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 70.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> 1885. un 1893. g.

<sup>25</sup> 1889. g.

<sup>26</sup> Sun dinastija (940.–1279. g.)

<sup>27</sup> Shchutskii, K. Iulian. *Researches on the I Ching*. London, Routledge, 1980, p. 28.

<sup>28</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, pp. 71–72.

<sup>29</sup> Cjin dinastija (1644.–1911. g.)

<sup>30</sup> Shchutskii, K. Iulian. *Researches on the I Ching*. London, Routledge, 1980, p. 38.

<sup>31</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 78.

<sup>32</sup> “Legge iztulkoja to, kas tekstā bija rakstīts, bet Vilhelms iztulkoja tā nozīmi” (Shchutskii, K. Iulian. *Researches on the I Ching*. London, Routledge, 1980, Introduction to the English Edition, p. xii).

darbu iztulkot angļiski (ķīniešu valodu viņa nepārzināja).<sup>33</sup> Tulkojums iznāca sadarībā ar Ričarda Vilhelma dēlu, arī sinologu un "Jidzjin" pētnieku Helmutu Vilhelmu (*Hellmut Wilhelm*).<sup>34</sup> Pateicoties Beinsas angļu valodas prasmei un izmeklētajam stilam, grāmata ieguva milzīgu popularitāti hipiju un citādi domājošo vidū. Pirmo reizi to izdeva 1950. gadā, bet atkārtoti izdevumi seko līdz pat mūsdienām (1961., 1967., 1987., 1990., 1997. g.). Vācu valodā heksagrammām tiek lietots apzīmējums *Zeichen* (zīme), kam ir ciešas paralēles ar *hieroglifa* jēdzienu – *chinesisches Zeichen* (ķīnzīme). Tomēr sinologu aprindās Beinsas tulkojums netiek augsti vērtēts, pirmkārt, kā tulkojums no starpvalodas, otrkārt, tādēļ, ka teksts ir pārstrukturēts trīs daļās, bieži vien atkārtojas un tam ir pievienoti komentāri no nediferencētiem avotiem.<sup>35</sup>

Pie agrīnajiem 20. gs. tulkojumiem pieder arī Artura Veilija (*Arthur Waley*) 1933. gadā publicētais darbs, kas tiek vērtēts kā savdabīgs un asprātīgs.<sup>36</sup> Viņš (līdzīgi kā daudzi citi sinologi) uzskatīja, ka heksagrammu spriedumos un līniju vārdos<sup>37</sup> apkopotas Džou laika dzīves gudrības, dabas novērojumi, zemnieku dzīves un darba atziņas. Šeit sastopami senās Ķīnas folkloras elementi – sakāmvārdi, tautasdziesmas un teiksmas, kā arī jau agrāk citos orākulos pazīstamas mantiskās formulas.<sup>38</sup> 20. gs. otrajā pusē sekoja vēl vairāki tulkojumi angļu valodā.<sup>39</sup>

Angļu valodnieks un katoļu misionārs Ričards Ruts (*Richard Rutt*) iztulkoja "Pārmaiņu grāmatu" 2002. gadā, uzturoties Korejā. Viņš to uzskatīja par bronzas laikmeta pareģu rokasgrāmatu, kuras galvenais mērķis bija dot padomu valsts pārvaldē, karadarbībā un ziedošanā pārdabiskajiem spēkiem.<sup>40</sup> Ruta darbā ietverts arī ļoti apjomīgs pētījums ar vēsturiski hronoloģisku pieeju, viņš atspoguļo Šan un Džou laika sabiedrības ieražas, aprakstīta arī virtuves un apģērba kultūra, tehnoloģijas, matemātika, kalendārā sistēma un citas tai laikā aktuālas dzīves jomas. Viņš sasaista heksagrammu un trigrammu pārtrauktās un nepārtrauktās līnijas ar pieņēmumu, ka jau tai laikā vīrieši darbojās ārpus mājas *saules* gaismā (jan 陽), bet sievietes mājas iekšienes *ēnā* (jin 陰).<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Baynes Cary F.; Wilhelm Richard. *The I Ching or Book of Changes*. Princeton, Princeton University Press, 1997, Translator's note by Baynes, p. xli.

<sup>34</sup> Ibid., p. xli.

<sup>35</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, pp. 76-77.

<sup>36</sup> Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». Из: «Конфуций: Уроки мудрости». Москва, ФОЛИО Харьков, 2008, с. 467.

<sup>37</sup> Heksagrammas nosaukums 挂名 (guamin), heksagrammas spriedums 卦象 (guatuaņ) un līniju vārdi 爻辭 (jaoici) ir trīs galvenās "Jidzjin" strukturālās sastāvdaļas.

<sup>38</sup> Waley, Arthur. *The Book of Changes*. In: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, p. 121. Pieejams: <http://www.biroco.com/yijing/waley.pdf> [skatīts: 15.09.2014.].

<sup>39</sup> John Blofeld, Kwok Manho, Martin Palmer, Thomas Cleary, Richard A. Kunst, Rudolph Ritsema, Stephen Katcher etc.

<sup>40</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, Preface, p. ix.

<sup>41</sup> Ibid., pp. 8, 10.

Savā pētījumā Ruts pierāda, ka “Jidzjin” rašanās laikā Ķīnas teritorijā dzīvoja tikai atsevišķas nelielas ciltis, piem., Sja, Šan un Džou. Tai laikā vēl nebija nostiprinājušies morāles un ētikas principi, nebija cilvēkmīlestības, humānisma un vienlīdzības ideju, bet valdīja barbariski sodu likumi, karadarbība un stingra hierarhija. Ruts uzskata, ka zīlēšanas pierakstu tekstā toreiz bija runa tikai par pasaulīgajām reālijām un tajā nebija nekā transcendentāla. Galvenās idejas bija vērstas uz Džou valdnieku īstermiņa panākumiem pārvaldē un karadarbībā.<sup>42</sup>

Ruts izsaka domu, ka daudzus rietumniekus “Pārmaiņu grāmata” fascinē, jo tajā var ietilpināt visu iespējamo. Lielākā daļa lasītāju neapzinās, ka iedomātais “Jidzjin” garīgums pats par sevi nekad nav eksistējis, to rada tikai lasītāju domas un fantāzijas. Viņš citē matemātiķa Martina Gardenera (*Martin Gardener*) apgalvojumu: “*Jidzjin*” teksts ir tik neskaidrs un abstrakts, ka vienalga kuru heksagrammu var interpretēt tādā veidā, lai tā derētu kā atbilde jebkuram uzdotajam jautājumam.<sup>43</sup>

Kā ļoti interesants un oriģināls minams Edvarda Šonesi pētījums par “Pārmaiņu grāmatas” zīda manuskripta teksta versiju, kas atrasta Mavandui kapenēs (Hunaņ prov.) un nāk no 190. g. p. m. ē. Mavandui manuskripts ir visnenākais arheoloģijā atklātais “Pārmaiņu grāmatas” variants un lielā mērā atšķiras no tradicionālās versijas, kura Ķīnā pārmantota kā konfucianisma klasika<sup>44</sup>, bet kurai nav pieejamas arheoloģiskas liecības. Galvenās atšķirības vērojamas heksagrammu secībā un nosaukumos. Mavandui tekstā katra nākamā heksagramma tiek pievienota pēc noteiktas grafiskas shēmas, kamēr tradicionālajā versijā heksagrammas grupētas pa jēdzienisku pretstatu pāriem.<sup>45</sup> Mavandui tekstā atrodami daudzi homofoni hieroglifi, kuru izruna ir līdzīga kā tradicionālajā “Jidzjin” tekstā, bet rakstība atšķiras. Šonesi dod tikai tulkojumu un neskaidro iemeslus, kāpēc radušās šīs atšķirības.<sup>46</sup>

Kā viens no visjaunākajiem pētījumiem minams Denisa Šillinga (*Dennis Schilling*) 2009. gada tulkojums vācu valodā. Tas ir ļoti pamatīgi izstrādāts akadēmisks darbs un sastāv no 4 lielām daļām:

- 1) pamatteksta tulkojums;
- 2) tulkojums “desmit spārnu” komentāriem (ši ji十翼);
- 3) apjomīgs zinātnisks pētījums;
- 4) autora komentāri tekstam un 10 spārnu tulkojumam.

Šillings, atšķirībā no citiem vācu tulkjiem, trigrammas un heksagrammas dēvē par *diagrammām*, uzskatot, ka tās kalpojušas kā talismani un senajā Ķīnā tikušas izmantotas kā aizsargzīmes amuletos un uzrakstos.<sup>47</sup> Viņš arī apgalvo, ka “Pārmaiņu grāmatas” galvenais uzdevums Džou laikā bija dievību labvēlības vai nelabvēlības

<sup>42</sup> Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, Preface, p. 50.

<sup>43</sup> Ibid., p. 52.

<sup>44</sup> Haņ din. zinātnieka Fei Dži 費直 redakcijā.

<sup>45</sup> Shaugnessy, Edward L. *I Ching: The Classic of Changes*. New York, Ballantine Books, 1997, pp. 17, 18.

<sup>46</sup> Ibid., p. 31.

<sup>47</sup> Schilling, Dennis. *Yijing: Das Buch der Wandlungen*. Frankfurt am Mein, Verlag der Weltreligionen, 2009, S. 311.



noteikšana, bet tekstā ietvertie aforismi ir bijuši seno dabas un senču dievību domu un ziņojumu emblēmas.<sup>48</sup> Vēlāk Haņ dinastijas laikā šis teksts tika sasaistīts ar kosmoloģiskām idejām, Sun laikā ar to interpretēja imperatora galmam un valstij kalpojošo zinātnieku dzīves un lēmumu situācijas, bet Rietumu sinologi grāmatu pārvērtā par universālu antropoloģiskas pieredzes pielietojumu.<sup>49</sup>

Bez jau minētajiem pētniekiem arī daudzi citi eiropiešu sinologi devuši ieguldījumu idzinistikas izpētē, publicējot pētnieciskus rakstus un monogrāfijas, kuras ietver atsevišķu teksta fragmentu tulkojumu.<sup>50</sup>

## Krievijas sinologu pētījumi

Pamatā krievu idzinistikā var izšķirt divus periodus: pirms Otrā pasaules kara un pēc Otrā pasaules kara, turklāt otrais pētniecības posms aizsākās tikai 20. gs. pašās beigās. Kopā minami četri svarīgākie "Pārmaiņu grāmatas" tulkojumi:

- 1) Julians Ščuckis (Юлиан Щуцкий) 1937. gadā iztulkoja "Jidzjin" pamattekstu;
- 2) Bronislavs Vinogradskis (Бронислав Виноградский) 2002. gadā izdeva gan pamattekstu, gan "desmit spārnu" komentāru;
- 3) Vladimirs Jeremejevs (Владимир Еремеев) 2005. gadā izdeva pamatteksta un "desmit spārnu" komentāru tulkojumu;
- 4) Anatolijs Lukjanovs (Анатолий Лукьянов) arī 2005. gadā izdeva "desmit spārnu" komentāru tulkojumu kopā ar Ščucka pamattekstu.

Pilnu "Jidzjin" tekstu krievu valodā pirmo reizi iztulkoja sinologs Julians Ščuckis savā doktora disertācijā "Ķīniešu klasiskā "Pārmaiņu grāmata"" (*Китайская классическая Книга перемен*). Tulkojums tika pabeigts jau 1937. gadā, bet politisko intrigu un represiju dēļ, kuras tika vērstas pret austrumpētniekiem, to publicēja tikai jau ilgāku laiku pēc viņa nāves – 1960. gadā. Šis pētījums un tulkojums ir ļoti pazīstami gan Krievijā, gan pārējā Eiropā un izdoti vairākas reizes, kā arī pieejami angļu tulkojumā un interneta vidē.<sup>51</sup>

Ščuckis sev par mērķi izvirzīja filoloģisku pieeju: teksta struktūras monolītuma analīzi, teicienu diferenciaciju pēc satura, diferenciaciju pēc domāšanas tehnikas, dialektu iespaida analīzi u. c. aspektus.<sup>52</sup> Viņš pat izmantoja zviedru sinologa Bērnharda Karlgrēna (*Bernhard Karlgren*) lingvistisko metodi, lai noteiktu dialektu klātesamību tekstā.<sup>53</sup> Turklāt viņš tulkojot nodalīja 3 skaidrojumu līmeņus:

- 1) vispirms viņš burtiski tulko heksagrammu nosaukumus un spriedumus;

<sup>48</sup> Schilling, Dennis. *Yijing: Das Buch der Wandlungen*. Frankfurt am Mein, Verlag der Weltreligionen, 2009, S. 253.

<sup>49</sup> Ibid., S. 257.

<sup>50</sup> Richard Kunst, Henri Maspero, Joseph Needham, Richard John Lynn, Bent Nielson, Gerhard Schmitt, Ulf Diederichs, Richard Smith etc.

<sup>51</sup> Щуцкий, Ю. К. Китайская Классическая Книга Перемен И-Цзин. Pieejams: [http://lib.ru/POECHIN/i\\_ching\\_shucky.txt](http://lib.ru/POECHIN/i_ching_shucky.txt) [skatīts: 15.09.2014.].

<sup>52</sup> Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». Из: «Конфуций: Уроки мудрости». Москва, ФОЛИО Харьков, 2008, с. 525.

<sup>53</sup> Ibid., с. 558.

- 2) tad līniju nosaukumus un līniju vārdus;
- 3) tad seko viņa paša skaidrojumi, kuri balstīti uz Haņ dinastijas zinātnieka Van Bi, Min dinastijas budista Van Ji un japāņu pētnieka Itō Tōgai komentāriem.

Ščucka izvēlētos komentāru autorus sinologi vērtē kritiski. Tiek pārņemts, ka viņš nav izmantojis “desmit spārnu” komentāru skaidrojumus, kā arī tradicionāli atzīto ķīniešu idzinistikas pētnieku Džu Sji 朱熹, Čen Ji 程頤, Oujan Sjiu 歐陽修 un Gu Džjegan 顧頔剛 darbus. Ščucka skolotājs Aleksejevs<sup>54</sup> norāda, ka komentārus viņš izvēlēties saskaņā ar subjektīvām interesēm par filozofiju un budismu.<sup>55</sup>

Vasilijs Aleksejevs (*Василий Алексеев*) veica pētījumus par “Pārmaiņu grāmatu” jau daudz agrāk nekā Ščuckis, un viņu pat mēdz dēvēt par *idzinistikas patriarhu*. Pēc tam kad Ščuckis bija izstrādājis savu disertāciju un pabeidzis tulkojumu, Aleksejevs uzrakstīja ļoti pozitīvu atsauksmi par šo darbu.<sup>56</sup> Tomēr viņš atzīmēja, ka Ščucka pētniecības laikā nav bijusi iespēja uzturēties Ķīnā, kā tas bija daudzu Eiropas sinologu gadījumā, un tāpēc viņš nav varējis pētījuma objektu iepazīt no iezemiešu – ķīniešu autentiskā skatījuma. Šī iemesla dēļ arī bibliogrāfija neesot pilnīga, būtu vajadzējis aplūkot daudz vairāk pašu ķīniešu zinātnieku darbus.<sup>57</sup> Tomēr teksta tulkojumu Aleksejevs novērtēja ļoti pozitīvi, kā pilnībā atbilstošu ķīniešu oriģināla stilam. Tas bija nedaudz modernizēts un hiperbolizēts, lai pieskaņotu mērķauditorijas izpratnei, un ritmika dažās vietās izveidota pat tur, kur oriģinālā tās nav bijis.<sup>58</sup>

Pirmais, kurš pilnībā iztulkoja tradicionāli pārmantotos “desmit spārnu” komentārus, bija valodnieks un sinologs Bronislavs Vinogradskijs.<sup>59</sup> Vinogradska specializācijas laukā iekļāvās arī daoisma alķīmija, ķīniešu tradicionālā medicīna un psiholoģija. Līdz ar to arī savā tulkojumā viņš velk paralēles ar daoisma pareģojumiem, sasaistot “Jidzjin” teksta jēgu ar dzīves enerģijas un ķermeņa izkopšanas tehniku. Vinogradskis uzskatīja, ka pastāv noteikts mehānisms, noteikti likumi, pēc kuriem cilvēku dzīvē un dabā risinās pārmaiņas, un, iepazīstot šo mehānismu, var noteikt nākotnes notikumus. Pēc viņa domām, “Pārmaiņu grāmata” nerāda brīnumus vai mistiskus noslēpumus, *bet gan dod padomu, kā cilvēkam garā veidot iekšējo attieksmi pret ārējiem apstākļiem, mudinot uz darbu pašizglītības un pašdisciplīnas jomā*.<sup>60</sup>

20. gs. beigās aktīva “Pārmaiņu grāmatas” pētniecība aizsākās Krievijas Zinātņu akadēmijas Tālo Austrumu institūtā<sup>61</sup>, kur tika nodibināta Internacionālās “Jidzjin”

<sup>54</sup> Василий Алексеев.

<sup>55</sup> Алексеев, В. М. Замечания на книгу-диссертацию Ю. К. Щуцкого «Китайская классическая «Книга Перемен»», с. 1-23. Pieejams: [www.psylib.ukrweb.net/books/shchu01/txt30.htm](http://www.psylib.ukrweb.net/books/shchu01/txt30.htm) [skatīts: 15.09.2014.].

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid., с. 7-8.

<sup>58</sup> Ibid., с. 20.

<sup>59</sup> И Цзин – Чжоу И. Система перемен – Циклические перемены. Северный ковч, 1999.

<sup>60</sup> И Цзин. Из: «Сайт Бронислава Виноградского: Переводы». Pieejams: <http://bronislav.ru/translate/210> [skatīts: 14.09.2014.].

<sup>61</sup> Институт Дальнего Востока РАН.

pētniecības asociācijas filiāle<sup>62</sup>. Tās vadītājs bija filozofijas doktors Andrejs Krušinskis (*Андрей Крушинский*), un viņa galvenais pētījumu lauks bija senķīniešu loģikas metodoloģija un kategoriju sistēma. Krušinskis pirmais uzsāka diskusiju par to, ka ir jāizpēta "Pārmaiņu grāmatas" pamatslēma jeb universālā kosmiskā jēga un jānoskaidro tās kategoriju loma un būtība.<sup>63</sup> Viņš apgalvoja, ka heksagrammas veido kategoriju kopu, kas rada pamatu visai ķīniešu kultūrai; tās ir kā klasificējoša shēma, no kuras izriet visi svarīgākie ķīniešu termini un jēdzieni.<sup>64</sup> Pēc pētnieka domām, heksagrammu sistēma nav induktīvo metožu pieredzes kopa vai teorētiski zinātniski secinājumi, bet gan tās pamatojas uz tūri formālām matemātiskām kombinācijām un uztveramas kā *a priori* konstrukcija pirms empīriskās pieredzes.<sup>65</sup> Tādēļ ir nepieciešams skaidri nodalīt heksagrammu grafēmas un līnijas, kuras veido *a priori* shēmu, no heksagrammu nosaukumiem un tekstiem, kuros jau parādās ķīniešu domas un terminoloģijas pirmsākumi.<sup>66</sup>

Arī krievu idzinistikas pētnieks Vladimirs Jeremejevs (*Владимир Еремеев*), vienlaikus arī eksakto zinātņu eksperts, interpretēja ķīniešu klasiskos rakstus astronomijas, fizikas, ģenētikas un psiholoģijas skatījumā. Viņš uzskatīja, ka līdzšinējie tulkojumi ir cietuši neveiksmi, jo nav bijusi izvēlēta pareizā konceptuālā shēma, lai analizētu galveno elementu saturu.<sup>67</sup> Jeremejevs apgalvoja, ka "Pārmaiņu grāmatas" tekstā ir fiksēta kāda kosmiska, visaptveroša simbolu-zīmju sistēma, kas atklāj vienotu metodisku pasaules uztveres modeli un ko viņš dēvē par *aritmossistēmu*<sup>68</sup>. Saskaņā ar viņa hipotēzi tā radās Ķīnā Džou dinastijas laikā (12.–8. gs. p. m. ē.), bet vēlāk pārceļoja uz Irānu, Indiju un Grieķiju.<sup>69</sup>

Jeremejevs pats arī mēģināja izveidot jaunu "Jidzjin" tulkošanas shēmu, interpretējot heksagrammas un trigrammas kā kodētas zīmes, kas apzīmē standarta mijiedarbības modeļus. Par korelāciju pamatu kalpoja trīs līmeņi jeb *sancai* 三才: debesis, cilvēks, zeme. Svarīga nozīme viņa shēmā bija arī tādiem jēdzieniem kā *taiji* 太一, *taidzji* 太極 un *jinjan* 陰陽,<sup>70</sup> kuri tomēr "Jidzjin" pamattekstā pat neparādās.

<sup>62</sup> Российский филиал Международного общества изучения «И цзина» (International Association of I-Ching Studies).

<sup>63</sup> Крушинский, А. А. *Гексаграммные истоки темы альтернативности в китайской логико-методологической мысли. Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. Москва, Вост. лит., 2009, 502 с.; Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 1, с. 397–405, pieejams: [synologia.ru](http://synologia.ru) [skatīts: 20.01.2014.].*

<sup>64</sup> Крушинский, А. А. *Что такое гексаграммы? XXXV Конференция: Общество и государство в Китае. Москва, Восточная литература, 2005, с. 206.*

<sup>65</sup> Ibid., с. 207.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Еремеев, В. Е. *Символы и числа «Книги Перемен»*. Москва, Ладомир, 2005. Pieejams: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) [skatīts: 24.01.2014.].

<sup>68</sup> Nosaukums aizgūts no idzinistikas numeroloģijas termina ķīniešu valodā – *sjanšudžisjue* 像數之學 (mācība par simboliem un skaitļiem).

<sup>69</sup> Еремеев, В. Е. *Символы и числа «Книги Перемен»*. Москва, Ладомир, 2005, с. 7. Pieejams: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) [skatīts: 24.01.2014.].

<sup>70</sup> Еремеев, В. Е. *Символы и числа «Книги Перемен»*. Москва, Ладомир, 2005. Pieejams: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) [skatīts: 24.01.2014.].

Teorijas par *jiņ* un *jan* 陰陽 pretmetiem, par *vusjin* 五行 (pieciem elementiem) un *taidzji* 太極 (absolūto robežu) pamazām tika attīstītas tikai “desmit spārnu” komentāros un nostiprinājās daudzus gadsimtus vēlāk Haņ laika filozofijā.<sup>71</sup>

Jau sākot ar Ščucki, daudzi krievu sinologi sasaistīja pārmaiņu principu *ji* 易 ar jēdzienu *dao* 道, uzskatot tos abus par Visuma pamatshēmu jeb dabas pamatlikumu.<sup>72</sup> Ķīniešu filozofijā abi minētie termini ir tikpat abstrakti kā Debesis, Dievs, Al-lāhs vai kā Pirmatnējais Haoss. Tajos var ietilpināt jebkādu jēdzienisko vērtību, līdz ar to *ji* un *dao* iespējams gan vienādot, gan diferencēt. Tomēr, raugoties no valodnieciskā un kultūrvēsturiskā viedokļa, šie vārdi rašanās pirmsākumos krasi atšķīrās viens no otra gan pēc konteksta, gan pēc laika posma.

Ideju par *dao* kultūru īpaši ir izvērsis sinologs Anatolijs Lukjanovs (Анатолий Лукьянов). Savā pētījumā<sup>73</sup> par “Pārmaiņu grāmatu” viņš izmantoja Ščucka pamatteksta tulkojumu, pievienojot tam savus skaidrojumus un papildus iztulkojot “desmit spārnu” komentārus. Skaidrojumos Lukjanovs izmantoja ķīniešu tradicionālo teksta dalījumu pa slāņiem, uzskatot, ka tie ir radušies šādā laika secībā:

- 1) heksagrammu nosaukumi *guamin* 卦名 – vissenākais teksta slānis;
- 2) heksagrammu spriedumi *guatuaņ* 卦象 – vidēji seni;
- 3) līniju vārdi *jaoci* 爻辭 – visjaunākie.<sup>74</sup>

Lukjanovs tēlaini raksta, ka jau sākotnēji heksagrammās bija ierakstīta *dao harmonijas dziesma, kosmisko metamorfožu algoritms*.<sup>75</sup> Saskaņā ar viņa viedokli “Jidzjin” nes sevī ģenētiskus kodus fiziskai, garīgai un intelektuālai harmonijai laikā un telpā mainīgajiem etnosiem.<sup>76</sup> Iespējams, labi apzinoties faktu, ka “desmit spārnu” interpretācijas par tekstu ir radušās vēlāk, Lukjanovs tomēr pieņēma šīs idejas, uzskatot kosmosa un sabiedrības harmonizāciju par “Pārmaiņu grāmatas” prakses iemeslu un mērķi. Viņš definēja “Jidzjin” kā *dao* kultūras arhetipa formu, kas shematizēta līdz grafiskai un ciparu simbolikai 64 heksagrammu spirālē un kopē kosmiskās Visuma shēmas.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Heksagrammu un līniju tekstos hieroglifs 陰 atrodams tikai vienu reizi pie 61. heksagrammas 2. līnijas vārdiem ar nozīmi ‘ēna’, hieroglifs 行 parādās biežāk, bet tikai kā darbības vārds ‘iet, kustēties’, hieroglifu 陽, 太 un 極 tekstā vispār nav, arī 三才 kā viens jēdziens nav minēts, lai gan tekstā bieži ir runa par debesīm, zemi un cilvēku rīcību (“Jidzjin” pamatteksta pilna versija pieejama: <http://ailab2.et.ntust.edu.tw/~csho/Monograph/yijing.html> [skatīts: 15.09.2014.]).

<sup>72</sup> “Jidzjin” pamattekstā *dao* minēts salīdzinoši reti, tikai četras reizes: trīs reizes frāzē 復道 ‘atgriezies uz [sava] ceļa’ un vienu reizi teikumā 有孚在道以明 ‘godprātība [dzīves] ceļā ved pie skaidrības’. Filozofisko atvasināto nozīmi kā ‘visa aizsākums, dabas ritums, patiesības princips, pareizas izturēšanās un morāles kritērijs’ *dao* ieguva tikai Austrumu Džou laikā līdz ar “desmit spārnu” komentāriem (Rutt, Richard. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. London, Routledge, 2002, p. 22).

<sup>73</sup> «И Дзин («Канон перемен»): Перевод и исследования». Москва, Восточная литература РАН, 2005.

<sup>74</sup> Лукьянов, А. Е. Древнекитайская философия. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 6. «Идзин» («Канон перемен») – от архетипической графической системы к философскому слову. Москва, ИДВ РАН, 2012, с. 26.

<sup>75</sup> Ibid., с. 30.

<sup>76</sup> Ibid., с. 59.

<sup>77</sup> Ibid., с. 67.

Interesanti un nozīmīgi ir arī citu krievu sinologu pētījumi. Viņi nav iztulkojuši visu grāmatu, bet tikai analizē atsevišķus aspektus. Tā, piem., Nikolajs Agejevs (*Николай Агеев*), aplūkojot atsevišķas heksagrammas, secina, ka sākotnējā heksagrammu kārtība nav bijusi stingri noteikta un nemainīga, bet ka laika gaitā tās tikušas kombinētas visdažādākajos veidos, dažādās secībās un grafiskās shēmās.<sup>78</sup>

Agejevs aplūkojis arī Cjin dinastijas zinātnieka Jaņ Fu teoriju, kur "Pārmaiņu grāmata" parādās kā loģikas un dedukcijas metodes pirmavots.<sup>79</sup>

Salīdzinot Krievijas un Eiropas sinologu pētījumus, var secināt, ka krievu sinologi labprāt konstruē universālas shēmas, pievēršot uzmanību nevis atsevišķu heksagrammu simboliem, bet gan veidam, kādā tās apvienojas slēgtā sistēmā. Var pat teikt, ka viņi veido paši savas filozofiskas interpretācijas un kosmoloģiskus modeļus. Turpretim Rietumvalstu sinologi (kā argumentus piesaistot arheoloģiskas un paleoloģiskas liecības) labprāt shēmas dekonstruē, izjaucot krievu un ķīniešu mentalitātei raksturīgos priekšstatus par perfekciju un mūžīgās harmonijas eksistenci.

## Summary

*The article "“Book of Changes” in Works of European and Russian Sinologists” examines one of the first written monuments of ancient China – “Book of Changes” (Chin. “Yijing”) that developed out of the early divination practices and forms of premonitions. It was written down in the 1<sup>st</sup> millennium B. C. “Book of Changes”, together with its commentaries, forms the basis of the traditional Chinese philosophical and literary thought. It has been widely studied all over the world, including Europe and Russia. The article mentions the most outstanding translations and researchers, comparing their views on the key ideas of “Yijing” and their practical application. Most sinologists agree with the traditional Chinese view appraising it as the book of wisdom, interwoven with later moral, ethical and philosophical interpretations. However, there are also other opinions. If one compares the ideas of European and Russian scholars, it turns out that the first ones pursued a more pragmatic approach, while the second ones preferred metaphysical contemplations. According to European researchers, “Book of Changes” could have been a handbook for the governance, folklore collection or even a dictionary. Russian sinologists, however, view it as a cosmic character-mark system or as a set of categories which carries genetic codes for physical, mental and intellectual harmony.*

**Keywords:** *comparativities, philosophy, classical Chinese literature, reception of classics in Europe and Russia.*

<sup>78</sup> Šo argumentu pierāda arī Mavandui zīda manuskripts, kur heksagrammu secība atšķiras no vispārzināmās. Tāpat arī ir pazīstams 12 mēness heksagrammu grupējums *juagua* 月卦, kurā parādīts gada cikls, tumsas un gaismas spēku pieaugšana un dilšana; tām kopā ir 72 līnijas, kas norāda uz 72 piecu dienu nedēļām gadā (Агеев Николай Юрьевич. *12 сяо си гуа (гексаграммы убывания и роста)*. VII Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». Москва, ИДВ РАН, 2001. Pieejams: [synologia.ru](http://synologia.ru) [skatīts: 20.01.2014.].)

<sup>79</sup> Агеев, Н. Ю. *Три взгляда на И цзин Янь Фу, Чжан Тайяня и Хан Синьчжая*. Общество и государство в Китае: XXXII научная конференция / Ин-т востоковедения; Сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. Вост. лит., 2002, сс. 170-173, pieejams: [synologia.ru](http://synologia.ru) [skatīts: 20.01.2014.].

## Krimas etniskā vēsture *Ethnic History of Crimea*

**Aksels Tuklers**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte  
Āzijas studiju nodaļa  
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [taksels@gmail.com](mailto:taksels@gmail.com)

2014. gada 18. martā Krievijas Federācijas prezidents Vladimirs Putins paziņoja par Krimas pussalas aneksiju. Jau pirms šī jaunāko laiku vēsturē tik nozīmīgā notikuma, kas, iespējams, sašūpos pašreizējo ģeopolitisko *status quo*, publiskajā telpā pastāvīgi tiek pausts viedoklis par to, ka Krīma vēsturiski ir slāvu zeme un līdz ar to Krievijai un krieviski runājošajiem iedzīvotājiem uz to ir kādas īpašas tiesības. Šī raksta mērķis ir izpētīt Krimas pussalas etnisko vēsturi, lai noskaidrotu, kas tieši ir apdzīvojis šo pussalu un vai apgalvojumi par Krīmu kā par slāvu zemi ir pieņemami kā vēsturisks fakts.

**Atslēgvārdi:** Krīma, Krievija, Osmaņu impērija, aneksija, Krimas tatāri, Zelta Orda, mongoļi, PSRS, Bizantija, Krimas haniste, hazāri, skiti, Ukraina.

### Ģeogrāfija

Tā kā šī teritorija nevar lepoties ar īpašām dabas bagātībām, Krimas izvietojums pasaules kartē ir tās lielākais pluss, kā arī lielākais mīnuss, jo kalpojies par pamatu militāriem konfliktiem. Pussala atrodas civilizāciju krustcelēs. Vēsturiski tas ir bijis vienlaikus sliekšnis un tilts; sliekšnis starp slāvu un Tuvo Austrumu civilizācijām, tilts no Grieķijas un Bizantijas kultūras uz slāvu kultūru. Runājot par pašas pussalas ģeogrāfiju, jāmin daži vēstures attīstībā nozīmīgi faktori – viena no lielākajām Krimas bagātībām ir piekraste, kas piemērota ostām. Pussalas ostas līdz pat 21. gadsimtam bija nozīmīga vērtība, par kuru krituši ne mazums kareivju; Krimas dienvidu piekrastē atrodas Krimas kalnu grēda, kas nodala piekrastes joslu no pussalas stepēm un līdz ar to no kontinenta. Ilgu laiku attiecības starp šīm piekrastes pilsētām, to ostām un iekšzemi bija noteicošais ekonomiskais faktors pussalas dzīvē. Ziemeļos Krīmu ar kontinentu vieno Perekopa zemes strēle, un austrumos to no kontinenta atdala Kerčas jūras šaurums.

### Vēsture

Senāko Krimas vēstures posmu varētu sākt ar kimeriešu<sup>1</sup> ienākšanu pussalas teritorijā aptuveni 1000 g. p. m. ē., tomēr tas nenozīmē, ka pussala līdz tam bija neapdzīvota.

---

<sup>1</sup> Kimerieši – sena indoeiropiešu tauta, kas dzīvojusi uz ziemeļiem no Kaukāza kalnu grēdas un Azovas jūras 1300. g. p. m. ē. Tos piespieda migrēt uz dienvidiem skiti, kas tag. Turcijas teritorijā 8. gs. p. m. ē. nāca no ziemeļiem. Kimerieši pēc valodas varēja piederēt pie



Kimeriešu pēctečus Krimā dēvēja par tauriem. No šī nosaukuma 1783. gadā tika izveidots pussalas administratīvais nosaukums Krievijas sastāvā – Taurija.

### Skiti

Ap 7. gs. p. m. ē. Krimas pussalas stepju zonu iekaroja irāņu pusnomadu cilšu grupa, ko dēvē par skitiem<sup>2</sup>. Skiti Krimā un mūsdienu Ukrainas teritorijā ienesa relatīvu mieru un stabilitāti, kas ilga aptuveni 500 gadu. Skiti veidoja tirdzniecības attiecības ar grieķu pilsētām (kolonijām) Melnās jūras piekrastē, kas apgādāja Grieķiju ar nepieciešamajām izejvielām. Skitu centrs Krimā bija Neapole jeb Skitu Neapole, kas atradās netālu no mūsdienu Simferopoles. Padomju Savienībā sākotnēji bija mēģinājumi attēlot skitus kā protoslāvus, lai pierādītu, ka Krīma jau pašā aizsākumā ir bijusi slāvu teritorija, bet šīs teorijas tiek asi kritizētas.

Neilgi pēc skitu ienākšanas mūsdienu Ukrainas teritorijā no austrumiem, no dienvidiem, proti, no jūras, tajā ieradās grieķi. Rezultātā Melnās jūras, Kerčas šauruma un Azovas jūras krastos tika uzbūvētas vairākas grieķu pilsētas. Nozīmīgākās Krimā bija Hersonesa (Krimas pussalas dienvidrietumu piekrastē, Sevastopoles rajonā), Teodosija (tagadējā Feodosija), Pantikapeja (Bosfora). Aptuveni 480. g. p. m. ē. grieķu pilsētas Kerčas šauruma tuvumā sāka apvienoties Pantikapejas vadībā, kas vēlāk kļuva par Bosforas valsti. Tā ieguva neatkarību no savas dzimtenes Grieķijas un valdīja pār Kerčas un Tamaņas pussalu, kā arī Azovas jūras austrumu krastā līdz pat Donas ietekai. 63. g. p. m. ē. Bosforas valsti un citas hellēnistiskās pilsētvalstis Melnās jūras krastos savā kontrolē pārņēma Romas impērija.

Ap 3. gs. p. m. ē. Ukrainas dienvidos ienāca kārtējā irāņu izcelsmes cilšu grupa sarmāti<sup>3</sup>, kas izspieda no turienes skitus. Skitu vadoņi bēga uz Krimu, kur bija spiesti valdīt pār mazāku reģionu, kurā ietilpa Krimas pussala uz ziemeļiem no piekrastes kalniem un teritorijas uz ziemeļiem starp Krimas pussalu un Dņepru. Šis jaunais

---

irāņu-trāķiešu valodu grupas. Pēc izešanas no Melnās jūras stepēm kimerieši ap 714. g. p. m. ē. uzbruka Urartu, bet 652. g., sagrābuši Sardisu Līdijā, pēc pārdesmit gadiem (c. 637–626) pazūd no vēstures avotu lappusēm. Pieņem, ka kimeriešu pēcteči mūsdienās dzīvo Kapadokijā (sk. Meljukova A. I. *Skifija i Frakijiskij Mir* (Moscow: Nauka, 1979)).

<sup>2</sup> Skiti – vēl viena indoeiropiešu tauta, kuras dzīvesvieta ir bijusi Eirāzijas stepju zona no Karpatiem līdz Mongolijai. Skiti dominēja šajā reģionā no 7. gs. p. m. ē. līdz 4. gs. p. m. ē. (Sinor Denis. *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge University Press, 1990, p. 97). Skitu parādīšanās sakrita ar zirga domestikāciju Eirāzijas stepēs. Vēsturiski pazīstamie skiti, kas minēti grieķu tekstos, bija lokalizēti ap teritorijām uz ziemeļiem no Melnās jūras. No Ahemenīdu avotiem zināms par skitu izplatību arī Centrālāzijā (Drews Robert. *Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe*. Routledge, 2004, p. 86ff).

<sup>3</sup> Sarmāti līdzīgi skitiem parādījās Dienvidkrievijas stepēs 7. gs. p. m. ē. uz ziemeļiem no Donas. Sarmāti dzīvoja blakus skitiem bez ievērojamām militārām sadursmēm, taču 3. gs. p. m. ē. viņi sāka atspiest skitus no Melnās jūras ziemeļos esošajām stepēm, kļūstot par dominējošo tautu reģionā līdz 4. gs., kad viņus sāka izspiest jaunatnācēji goti. 4.–5. gs. gotus nomainīja hunņi (*hunnu, sjunnu*) – tauta, kas izplatīja savu iespaidu no tagadējās Ungārijas teritorijas, kaut arī tās kādreizējā izcelšanās vieta bija Ziemeļķīna (sk. Tadeusz Sulimirski. *The Sarmatians // Ancient People and Places*, vol. 73. London: Thames & Hudson / New York: Praeger, 1970).



politiskais veidojums ar galvaspilsētu Neapolē tika dēvēts par Mazo Skitiju, un tas pastāvēja aptuveni no 250. g. p. m. ē. līdz 200. g. Sākumā skitu vadība Neapolē mēģināja turpināt pieprasīt nodevas un preces no grieķu pilsētām, bet viņi vairs nekontrolēja stepju resursus, tādēļ nevarēja neko piedāvāt apmaiņai. Līdz ar to izraisījās bieži konflikti starp Krimas skitiem un grieķu pilsētām Melnās jūras piekrastē un Bosforas valstī.

### **Romas impērija**

Nestabilitātes ēra, kas ietekmēja ne tikai sarmatu kontrolēto iekšzemi, bet arī Melnās jūras pilsētas, beidzas 63. g. p. m. ē., kad Romas impērijai izdevās savā ietekmes sfērā dabūt neatkarīgās grieķu pilsētas, kā arī Bosforas valsti. Romas leģionu un administratoru klātbūtne atjaunoja šajā reģionā mieru un stabilitāti. *Pax-Romana* samazināja konfliktus starp Krimas grieķiem un sarmatu ciltīm iekšzemē. Reaģējot uz romiešu klātbūtni, viena no sarmatu ciltīm, alani, atjaunoja skitu tirdzniecības sadarbības tradīcijas ar grieķu-romiešu pilsētām. Drīz vien Bosforas valstī izveidojās jaukta grieķu-skitu-sarmatu hibrīdcivilizācija, kura atradās Romas aizsardzībā, tāpēc uzplauka tirdzniecības attiecības starp stepju iekšzemi un Vidusjūras pasauli un Bosforas valstī vairāk nekā divus gadsimtus valdīja labklājība.

Par spīti tam, ka autori no grieķu un Romas–Bizantijas civilizācijas deva šīm ļaužu grupām tādus vārdus kā skiti, kimerieši, sarmati un tamlīdzīgi, neviena šī grupa nebija kulturāli vai etnolingvistiski vienota. Tās bija dažādas nomadu ciltis, kas periodiski apvienojās kādas spēcīgākas cilts vadībā, kuras vārdā tad nosauca attiecīgo cilšu grupu. Turklāt vietsēžu, zemkopju un ganu sabiedrības, kas jau dzīvoja mūsdienu Ukrainas teritorijā, tāpat tika nosauktas valdošās nomadu cilts vārdā. Tātad šie it kā vienkāršie nosaukumi – skiti, kimerieši, sarmati un hazāri – ir jāizprot kā kompleksas kultūras.

Četri nemiera gadsimti no 250. līdz 650. gadam sākās ar to, ka trešā gadsimta sākumā no ziemeļrietumiem mūsdienu Ukrainas teritorijā ienāca goti. Šīs ģermāņu ciltis pārtrauca sarmatu kundzību Ukrainas stepēs, turklāt nākamo gadsimtu gaitā goti ieņēma grieķu-romiešu pilsētas un Bosforas valsti. Viens gotu cilšu atzars, ostrogoti jeb austrumgoti, koncentrēja savu varu pār Krimas pussalu un Bosforas valsts atliekām. Ostrogotu valdīšana augstāko punktu sasniedza ceturta gadsimta beigās valdnieka Hermanarika laikā (350–375). Vēlēdamies saglabāt labas attiecības ar Austrumromas jeb Bizantijas impēriju, ostrogoti pat pieņēma kristietību. Turpmākos četrus gadsimtus Krimas goti, kā viņus vēlāk dēvēja, ar savu cietoksni Dorosā (Hersonesa, Mangupa) bija grieķu-bizantiešu pilsētām Melnās jūras piekrastē kā vairog pret nomadu iebrukumiem no ziemeļiem.

Bizantijas impērija Melnās jūras reģionā bija stabilizējošs faktors. Savu lielāko politisko ietekmi un teritorijas apmēru tā sasniedza imperatora Justiniāna valdīšanas laikā (527–565). Šajā periodā Melnās jūras piekrastes pilsētās tika izvietotas Bizantijas armijas vienības, to mūri tika nostiprināti un Hersonesa kļuva par Bizantijas administratīvo centru šajā reģionā. Tika nostiprināta arī austrumkristietības ietekme – Hersonesā atradās desmit baznīcas un kapelas, kā arī klosteris. Tā kļuva par nozīmīgu austrumkristietības centru, no kura kristietības ietekme izplatījās Ukrainas teritorijā un starp austrumslāvu ciltīm. Arī Krimas austrumos bija jūtama spēcīga

Bizantijas ietekme – Bosforas valsts tika atjaunota kā Bizantijas impērijas kolonija. Lai gan tieša Bizantijas politiskā kontrole pār Krimas pilsētām bieži tika traucēta, tomēr ekonomiskās, sociālās un kultūras saiknes Bizantijas ortodoksālās kristietības formā tika uzturētas līdz 13. gs. Tieši Romas un Bizantijas valdīšanas laikā Krimas piekrastes pilsētās uz dzīvi apmetās Grieķijas ebreji. Neilgi pēc Bizantijas ietekmes palielināšanās, kas sākās 6. gs. beigās, no austrumiem ieradās nomadu grupa, kas atstāja lielu ietekmi uz Melnās jūras ziemeļu un austrumu reģioniem. Tie bija hazāri – tjurku izcelsmes cilts, kas sākotnēji apdzīvoja Centrālāzijas rietumu reģionu. Pretēji saviem priekšgājējiem iepriekšējos trīs gadsimtos hazāri deva priekšroku diplomātijai, nevis karam. 626. gadā viņi parakstīja līgumu ar Bizantijas impēriju. Konstantinopole nepārtraukti uztraucās par Persijas draudiem pie tās austrumu robežām un par iespējamiem iebrukumiem no Melnās jūras austrumiem, kas apdraudētu viņu teritorijas šajos reģionos, tādēļ Bizantija bija gatava sadarboties ar it kā pretimnākošajiem hazāriem.

### **Hazāri**

Hazāru parādīšanās atstāja lielu iespaidu uz notikumiem Austrumeiropā, it īpaši Ukrainā. Hazāri turpināja skitu aizsāktu tradīciju (750. g. p. m. ē. – 250. g. p. m. ē.), ko pārņēma arī sarmati (50. g. p. m. ē. – 250. g.). Saskaņā ar šo tradīciju nomadi no austrumiem ieguva varu pār vietsēžu populāciju stepēs, kontrolēja nepakļāvīgās ciltis un uzturēja tirdzniecības attiecības ar grieķu-romiešu-bizantiešu pilsētām Melnās jūras piekrastē. Senās simbiotiskās attiecības starp stepju iekšzemi un piekrasti tika atjaunotas hazāru valdīšanas laikā, kas ilga aptuveni no 7. gs. vidus līdz 9. gs. vidum. Hazāru valdīšana pasargāja šo reģionu no Centrālāzijas stepju nomadu iebrukumiem austrumos, kā arī no persiešu un vēlāk no arābu iebrukumiem dienvidos. Tādējādi hazāri aizsargāja Eiropas kontinenta austrumu un dienvidu robežas. Hazāru ietekmes laikā bija relatīvs stabilitātes periods, viņu kontrolētās teritorijās ziemeļrietumos dzīvoja arī slāvu ciltis. 8. gs. hazāri savā kontrolē pārņēma arī Krimas ziemeļu daļu, līdz ar to arī gotus un viņu centru Dorosā.

10. gs. šīs piekrastes pilsētas iekaroja Kijevas valdnieks Vladimirs Svjatoslavičs. Hersonesā viņš apprecēja Bizantijas imperatora Bazila II māsu Annu un pieņēma kristietību. Krimu viņš tomēr nespēja noturēt; tā krita kipčaku un pēc tam Zelta Ordas tatāru rokās.

### **Zelta Orda**

1222. gadā mongoļi sakāva alanus un pēc tam arī polovciešus (kumānus jeb kipčakus) un turpināja doties uz dienvidiem no Azovas jūras, Krimā ieņemot piekrastes pilsētu Sudaku. Kipčaki vērsās pie Kijevas Krievzemes valdniekiem, lai apvienotu spēkus un atsistu iebrucējus. 1223. gada pavasarī mongoļu spēki sakāva apvienoto Kijevas Krievzemes un kipčaku armiju. Rezultātā tika izveidota jauna politiskā vienība Batu. Tas bija viens no četriem reģioniem jeb ordām, kuros tika iedalīta Mongoļu impērija. Mongoļi to dēvēja par Kipčaku hanisti. Slāvu un Rietumeiropiešu avotos mongoļu vadītā Kipčaku haniste tika dēvēta par Zelta Ordu. Paši mongoļi Zelta Ordā bija minoritāte, tikai 4000 Čingishana kareivju pēcteči. Vairākums

Kipčaku hanistes iedzīvotāju bija tjurku izcelsmes – kipčaku un tatāru pēcteči, kas veidoja lielāko daļu mongoļu rietumu armiju. Sākotnējo Zelta Ordas vadoņu, Čingishana pēcteču, vietā stājās tatāri, kuri nākamos divus gadsimtus tiešā vai netiešā pakļautībā noturēja teritorijas Kijevas Krievzemē. Katram Krievzemes kņazam neatkarīgi no viņa varenības līdz pat 1480. gadam vajadzēja pakļauties Zelta Ordai un maksāt meslus.

Kijevas Krievzemes iztraucētā hazāru tirdzniecības sistēma starp Austrumiem un Bizantijas impēriju mongoļu valdīšanas laikā tika atjaunota. Šoreiz Krimas piekrastes pilsētas tika atjaunotas Venēcijas, Pizas, un jo īpaši Dženovas, tirgotāju vadībā. 1266. gadā mongoļi atļāva dženoviešiem uzbūvēt noliktavas bijušās Bosforas valsts pilsētas Teodosijas ostā. Drīz šī pilsēta ieguva nosaukumu Kafa. Dažu desmitgažu laikā lielākoties dženoviešu, kā arī nedaudz venēciešu ietekme izplatījās šajā reģionā. Tāpēc senie Bosforas valsts centri tika pārdēvēti – Pantikapeja par Vosporo, Tanaja par Tanu, Sugdeja par Soldaju (Sudaka). Tālāk uz rietumiem dženovieši kontrolēja Sembalo (Balaklava), kā arī citas ostas pilsētas Melnās jūras rietumu piekrastē. Tās visas kļuva ne tikai par starptautiskās tirdzniecības punktiem, bet arī par vietējās ražošanas un amatniecības centriem. Par galveno Kaspijas jūras, Melnās jūras un Vidusjūras tirdzniecības tīkla centru kļuva dženoviešu kontrolētā Kafa. Līdzīgi kā citās tā reģiona pilsētās, Kafā dzīvoja jaukta sabiedrība – armēņi, grieķi, slāvi, arābi, valahi (no tag. Rumānijas, Moldāvijas), karaīti (jūdu sekta) un tatāri, lai gan pilsētu pārvaldīja dažas Dženovas tirdzniecības kompānijas (faktorijas) un baņķieri, kuri uzturēja labas attiecības ar Bizantijas impēriju un bija tieši saistīti ar Dženovas ekonomiku. Dženoviešu kontroli simboliski pastiprināja katoļu bīskapijas izveidošana Kafā 1311. gadā. Galvenā rūpniecības nozare bija kuģu būvniecība, bet lielākos ienākumus Kafa ieguva no kontroles pār starptautisko zīda un Centrālāzijas garšvielu tirdzniecību, kā arī no zivju, labības, zvērādu un vergu tirdzniecības. Vergus piegādāja no mongoļu pārvaldītajām Austrumeiropas zemēm, ar dženoviešu vai venēciešu kuģiem tos pārveda uz Bizantijas impēriju un tālāk pāri Vidusjūrai uz Dienvideiropas ostām.

Neraugoties uz dažiem konfliktiem ar pirmajiem Zelta Ordas valdniekiem, 14. gs. otrajā pusē dženoviešu ietekme bija tā pieaugusi, ka lielākā daļa Krimas pussalas bija kļuvusi par Dženovas koloniju, ko dēvēja par Gotiju (pussalā vēl atradās gotu pārvaldītā Teodora kņaziste).

Būtībā no 13. gs. beigām līdz 15. gs. beigām klasiskās simbiotiskās attiecības starp stepju iekšzemi un piekrastes pilsētām tika atjaunotas. Zelta Ordas un dženoviešu hegemonija nodrošināja reģionā relatīvu stabilitāti.

Ideoloģiskā plaša starp kristīgo Kijevas Krievzemi un tās mongoļu-tatāru kungiem paplašinājās, kad 1313. gadā Zelta Orda par oficiālo reliģiju pieņēma islāmu. Šīs reliģiskās nesaskaņas ir viens no iemesliem, kādēļ tālaika hronisti apraksta mongoļus īpaši negatīvi, un arī mūsdienu vēstures aprakstos dominē termins “tatāru jūgs”.

### ***Krimas haniste***

14. gs. beigās Zelta Ordas pozīcijas destabilizēja iekšējās politiskas nesaskaņas un iebrukumi no ārienes (lietuvieši no ziemeļiem un Timurs jeb Tamerlans no austrumiem). Tā rezultātā 15. gadsimtā reiz varenā mongoļu-tatāru valsts sadalījās.

Tatāru cilšu vadoņi izveidoja trīs jaunas valstis – hanistes. Viena no tām bija Krimas haniste, kuras teritorijā ietilpa Krimas pussala un Azovas jūras piekrastes teritorijas. Visas hanistes turpināja pieprasīt meslus no bijušās Kijevas Krievzemes teritorijām. Krimas hanistei maksāja Lietuva. Krīma jau Zelta Ordas laikā kalpoja kā patvēruma vieta caurkritušiem vadoņiem, kuriem nebija izdevies ieņemt Zelta Ordas troni, tāpēc nostiprinājās priekšstats, ka Krimas hanistes valdnieki ir tieši Čingishana pēcteči. Viens no šādiem vadoņiem, Hadži Girejs, 15. gs. pirmajā pusē Krīmā bija izveidojis neatkarīgu valdību. Viņa pēctecis Mengli Girejs I (1478–1514) lika pamatus pirmajai dinastijai. Gireju dinastija konfliktēja kā ar Zelta Ordu, tā arī ar dženoviešiem, kuriem Krimas pussalā joprojām bija spēcīgas pozīcijas.

Šajā trīspusējā cīņā starp Krimas tatāriem, Zelta Ordu un dženoviešiem iesaistījās ceturtais spēlētājs – Osmaņu impērija. Pēc Konstantinopoles iekarošanas 1453. gadā sultāns Mehmeds II bija apņēmis paplašināt impērijas teritoriju uz ziemeļiem no Melnās jūras, cerēdams pārvērst to par Turku ezeru. Osmaņu sultāns apgalvoja, ka esot Zelta Ordas politiskais mantinieks. 1475. gadā pēc vairākām manipulācijām ar alianšu veidošanu turki pārtrauca dženoviešu kontroli pār Krimas piekrastes pilsētām un tā nonāca tiešā Osmaņu impērijas pakļautībā. Šo varas maiņu simbolizēja arī apdzīvoto vietu nosaukumu maiņa – dženoviešu centrālā pilsēta Kafa kļuva par turku Kefi. Kefes ostu paplašināja un iedzīvotāju skaitu palielināja tiktāl, ka 17. gs. sākumā Kefe bija viena no lielākajām Austrumeiropas pilsētām. Osmaņi galu galā atzina Mengli Gireja I tiesības uz Krimas hana titulu, un 1478. gadā ar osmaņu atbalstu Mengli padzina no pussalas dženoviešus.

Mengli Gireja I laikā bijušais Zelta Ordas administratīvais centrs pussalas austrumu daļā *Solkhat* (tagad *Starīj Krīm* – Vecā Krīma) kļuva par Krimas hanistes galvaspilsētu un tika pārveidots par iespaidīgu islāma kultūras centru. 1532. gadā par Krimas galvaspilsētu kļuva Bahčisaraja.

Lai gan Krimas tatāri pārsvarā bija vietsēži, viņu kontroles sfērā bija arī nomadi – nogaju tatāri. Sākotnēji tā bija viena no daudzajām Zelta Ordas ciltīm, un, tā kā viņi dzīvoja uz ziemeļiem no Kaukāza kalniem, viņi vēlāk nokļuva Astrahaņas hanistes pārvaldībā. Kad 1556. gadā Maskavas kņaziste iekaroja Astrahaņu, nogaji tika sadalīti vairākās cilšu vienībās. Šīs tatāru ciltis pasargāja Krimas hanisti no pastāvīgu slāvu apmetņu izveides Ukrainas stepēs un piegādāja vergus Krimas vergu tirgiem.

Krimas ekonomika pārsvarā balstījās uz vergu tirdzniecību. Pēc islāma likumiem vergu tirdzniecība bija nelikumīga, bet pravieša pēcteči ieviesa būtisku izņēmumu. Islāma juridiskā teorija paredz, ka par vergiem var tikt padarīti karā saņemtie gūstekņi. Osmaņu impērijas armijai un harēmiem vienmēr bija vajadzīgi vergi, un drīz vien tās vasaļvalsts Krīma kļuva par primāro šīs preces avotu. Interesanti, ka pirms Osmaņu klātbūtnes Krīmā, sākot ar 1470. gadu, tatāri bija panākuši miermīlīgu līdzāspastāvēšanu pie savām ziemeļu robežām, kur, tāpat kā Ukrainas iemītnieki, viņi sāka pievērsties lauksaimniecībai. Bet Osmaņu ekonomisko vajadzību ietekmē tatāri Ukrainas stepes sāka uzskatīt par lielākas bagātības avotu, nekā spēja radīt lauksaimniecība. No 15. gs. beigām līdz pat 17. gs. beigām tatāri gandrīz ik gadu devās sirojumos Ukrainas zemkopju apmetnēs, lai iegūtu vergus pārdošanai.

Šādas prakses rezultātā liela daļa Ukrainas dienvidu stepju kļuva par reti apdzīvotu vai praktiski neapdzīvotu neitrālo teritoriju. Tādējādi šī teritorija kļuva par to,

ko apzīmēja ar nosaukumu “Ukraina – robežzeme”, ne jau tādēļ, ka tā būtu civilizētās teritorijas beigu robeža, kā bieži tiek pieņemts, bet tādēļ, ka tā bija buferzona starp Polijas–Lietuvas ūniju, Maskavas kņazisti, Krimas hanisti Osmaņu impērijas sastāvā.

### **Krievija**

1774. gadā pēc sešu gadu ilga kara Krievija un Osmaņu impērija parakstīja Kučuk-Kainardžas miera līgumu. Pēc līguma nosacījumiem Krievija ieguva tiesības uz būvēt Pareizticīgo baznīcu Konstantinopolē un aizstāvēt šīs baznīcas draudzes locekļu tiesības. Ar laiku šis līguma pants tika interpretēts tā, ka Krievija ieguva tiesības aizstāvēt visus Osmaņu impērijas pareizticīgos pilsoņus. Saskaņā ar iepriekš minēto līgumu Krievija ieguva vairākas teritorijas, tajā skaitā arī daļu no Krimas hanistes – Kerčas pussalu; turklāt līgums paredzēja, ka Osmaņu impērijai ir jāatzīst Krimas hanistes neatkarība. Tomēr Krimas hanistes neatkarībai bija īss mūžs. 1783. gadā tās teritorija tika iekļauta Krievijas impērijā. Vēsturnieki lēš, ka pievienošanas laikā Krimā dzīvoja ap 500 000 cilvēku, no kuriem 90% bija Krimas tatāri. Tā Katrīna II piepildīja seno Maskavijas un Krievijas valdnieku sapni, kuru nerealizēja pat Pēteris I – pārņemt kontroli pār Krimas pussalu un lielāko daļu piekrastes reģiona uz ziemeļiem no Melnās un Azovas jūras.

1783. gadā Krievijas elite neko daudz par Krimu nezināja. Plaši zināma bija tikai tās ģeopolitiskā nozīme Melnās jūras reģionā. Pēc aneksijas tika uzsākti valdības atlīdzināti Krimas dabas, klimata un populācijas pētījumi. Arheoloģiskās ekspedīcijas koncentrējās uz grieķu civilizāciju pēdu meklēšanu, jo tās tika uzskatītas par cienīgām Krievijas priekšgājējām. Daudzi tatāru vietvārdi tika nomainīti ar grieķu vai krievu vārdiem, piem., Eipatorija nāca kādreizējās *Gozleve* vietā; Feodosija – Kefes vietā. Jaunā pareizticīgo galvaspilsēta Simferopole tika izveidota tatāru ciemata Akmesdzīta vietā. Sevastopole aizvietoja tatāru Akjaru. Grieķu nosaukumi apstiprināja Krievijas vēlmi kļūt par Bizantijas impērijas pēcteci, un Krīma ģeogrāfiski bija tuvāk Krievijas daļa kādreizējai Bizantijai.

Krimas mīts krievu iztēlē sākās kā impēriskā eksotika ar imperatores Katrīnas II ceļojumu pa tikko iekarotajām Krievijas impērijas dienvidu provincēm 1787. gada martā. No Katrīnas II un viņas ceļabiedru – Austrijas karaļa Jozefa II, kā arī Francijas, Anglijas un Vācijas grāfu un sūtņu – acīm tika aiztaupītas jebkādas uzskatāmas liecības par nekārtībām un nemieriem, pateicoties Grigorija Potjomkina menedžera dotībām, tāpēc arī radās krievu izteiciens “Potjomkina ciemi”. Krimā viņi sastapās ar mierīgi noskaņotiem tatāriem, kuri zvērēja mūžīgu uzticību Krievijai. Tieši ar šo Katrīnas II ceļojumu aizsākās Krievijas “romāns” ar šo pussalu. Krimas skaistuma un vērtības dēļ to iesauca par impērijas kroņa dārgakmeni.

Krimas nosaukuma izcelšanās nav īsti skaidra. 19. gadsimtā Eiropas vēsturnieki izvirzīja teoriju, ka tas ir radies no kimeriešu nosaukuma. Vēlākos pētījumos secināts, ka vārds “Krima” radies no tatāru vārda *Qirim*, kas nozīmē ‘cietoksnis’. Pēc Krimas pievienošanas Krievijai 1783. gadā šo reģionu sadalīja trīs apgabalos – Krīma tika pārdēvēta par Taurijas provinci (*Tavričeskaja gubernija*). Šī nosaukuma izvēle atspoguļoja arī tālaika noslieci uz neoklasicismu un grieķu kultūru. Nosaukuma maiņa uz grieķisko tika uzskatīta par eiropeisku.

Caru laikos Krimas tatāri cieta no kultūras diskriminācijas un viņu vadoņi tika vajāti. Daudzi bija spiesti bēgt uz Osmaņu impērijas galvaspilsētu Konstantinopoli. Tur viņi izveidoja vairākas savvērnieciskas organizācijas, nozīmīgākā no tām bija *Vatan* (20. gs. sākumā). Jau 18. gs. beigās aptuveni 80 000 tatāru bija pametuši Krimu. No atlikušajiem 170 000 tatāru 1793. gadā 88% bija brīvie zemnieki, 5% musulmaņu ulami, 5% nomadi (nogaju tatāri), 1,6% tirgotāji, 0,8% kalpi un 0,6% augstmaņi. 19. gs. pirmajās desmitgadēs tatāru izceļošana turpinājās, projām devās vēl 30 000 tatāru. No 1820. gada līdz 19. gs. 60. gadiem Krimā ieceļoja krievu, ukraiņu un vācu kolonisti. Pirms pievienošanas Krievijai 90% Krimas iedzīvotāju bija tatāri, bet 1854. gadā tatāru skaits jau bija nokrities līdz 60%. Tatāri atkal emigrēja pēc 1853.–1855. gada Krimas kara. 1897. gadā Krimā dzīvoja 188 000 tatāru – 34% no pussalas iedzīvotāju skaita. Cieta arī daudzi tatāru kultūras pieminekļi, mošejas tika nojauktas vai pārbūvētas par pareizticīgo baznīcām.

Pēc 1917. gada Februāra revolūcijas vairāki tatāru nacionālistu līderi atgriezās no trimdas un kopā ar biedriem Krimā izveidoja Musulmaņu izpildkomiteju, kas pieprasīja tatāriem kulturālu autonomiju. Pēc neilga laika prasības pieauga līdz teritoriālai autonomijai. Pakāpeniski par Krimas tatāru mērķi kļuva pilnīga neatkarība. 1917. gada decembrī Bahčisarajā tika sasaukta pirmā konstitucionālā sapulce *kurultajs*, kas atjaunoja nosaukumu “Krima”. Visu 1917. gadu Krimas tatāru līderi uzturēja ciešas attiecības ar Centrālo radu, kas atbalstīja tatāru prasības pēc teritoriālas un kulturālas autonomijas. Bet Krimā dzīvojošie krievi un ukraiņi pret tatāru nacionālistu aktivitātēm bija noskaņoti negatīvi. Pēc boļševiku nākšanas pie varas 1917. gada novembrī viņi kļuva par nozīmīgu politisko faktoru Krimā, it īpaši ostas pilsētā Sevastopolē. Arī padomju vara bija pret tatāru neatkarību. 1918. gada janvārī boļševiki izdzina nesen nodibināto tatāru *kurultaju* no Bahčisarajas un izveidoja padomju valdību. Tomēr tā noturējās tikai līdz maijam, kad pussalā ieradās vācu karaspēks. Arī vācieši neatzina tatāru nacionālistu mērķus. Vara tika nodota islāmticīgas militārpersonas rokās (patiesībā tas bija Lietuvas tatārs Sulkevičs), kas pārstāvēja vāciešu intereses. Pēc vāciešu atkāpšanās 1918. gada beigās Krimā valdīja prokrieviska liberālā valdība, kuras galvgalī bija Krimas karaīms Solomons S. Krims; 1919. gada aprīlī pussalu pārvaldīja Padomju Krimas republikas valdība sadarbībā ar Krimas tatāru nacionālo partiju; 1919. gada jūnijā varu pārņēma krievu baltgvardi, ģenerālis Deņikins un viņa pēctecis Pjotrs Vrangelis, kuri bija ieradušies Krimā, bēgot no Padomju armijas.

Kad 1920. gadā baltgvardi tika sakauti, pussalā trešo un pēdējo reizi atgriezās boļševiki. Tatāru nacionālistu partija tika pasludināta par kontrrevolucionāru un apliecināja savu pakļaušanos padomju valdībai Maskavā. 1921. gadā Maskava izveidoja Krimas Autonomo Padomju Sociālistisko Republiku (KAPSR), kas kļuva par Krievijas Padomju Federatīvās Sociālistiskās Republikas (KPFSR) sastāvdaļu.

1920. gadā tatāri veidoja tikai vienu ceturtdaļu no visiem iedzīvotājiem. Lai gan viņi bija minoritāte, tomēr kādu brīdi tatāri bija dominējošais kultūras un politiskais spēks KAPSR. Periodu no 1923. gada līdz 1928. gadam tatāru emigranti dēvēja par Padomju Krimas zelta laikmetu. Par šo periodu lielā mērā bija atbildīgs Veli Ibrahimovs, bijušais Krimas tatāru nacionālistu partijas biedrs, kurš 1920. gadā bija kļuvis par aizrautīgu boļševiku un nacionālkomunistu. Maskava Ibrahimovam



uzticēja veikt Krimas politisko un sociālo rekonstrukciju, kas kara, komunisma un bada periodā (1921–1922) bija zaudējusi 21% iedzīvotāju. Ibrahimovs vadīja tā dēvētās jaunās ekonomiskās politikas (NEP) ieviešanu visā pussalā un arī procesu, ko dēvēja par tatarizāciju. Šajos pasākumos viņš iesaistīja tatārus visos Krimas valdības līmeņos. Ibrahimovs arī organizēja zemes atdošanu bijušajiem īpašniekiem.

Tatarizācijas laikā tika izveidotas pamatskolas, kurās mācību valoda bija Krimas tatāru valoda (ar tolaik vēl izmantoto arābu alfabētu). 1924. gadā Simferopolē nodibināja Tauridas Universitāti, kuras paspārnē tika izveidots Orientālistikas institūts Krimas tatāru valodas un literatūras pētīšanai. Krimas valdība pat mēģināja apturēt nepārtraukto krievu, ukraiņu un citu imigrantu plūsmu. Tatāriem, kuri aizbēga pilsoņu kara un komunisma laikā, tika garantēta pilnīga amnestija, un viņi tika iedrošināti atgriezties mājās.

Padomju Krimas tatarizācijai tika pielikts punkts pēc staļinistu apvērsuma 1928. gadā. Janvārī Ibrahimovs tika arestēts par it kā nepakļaušanos Maskavas lēmumam izmitināt Krimā dažus tūkstošus Baltkrievijas ebreju. Pēc četriem mēnešiem viņu tiesāja kā “buržuju un nacionālistu” un viņam izpildīja nāvessodu. 1928.–1929. gadā budžu jeb kulaku iznīcināšanas laikā tika nogalināti 35 000–40 000 zemnieku. Piespiedu kolektivizācija un labības rekvizīcija noveda pie sporādiskas bruņotas pretestības un atteikšanās sēt labību. Drastiskais lauksaimniecības produkcijas samazinājums apvienojumā ar valdības rīkotām konfiskācijām noveda pie ilga bada perioda (1931–1933) un gandrīz 100 000 dzīvību zaudēšanas. Ibrahimova krišanai sekoja tīrīšanas valdībā, skolās un citās institūcijās. Tatāri tika turēti aizdomās par saistību ar Ibrahimovu. Tatāru intelektuāļus arestēja, vairākus preses izdevumus aizliedza, Krimas tatāru arābu alfabētu nomainīja ar kirilicu. 30. gadu beigās Ibrahimova veiktās tatarizācijas progress tika apturēts.

1941. gadā Krimu okupēja Vācijas karaspēks. Tomēr šī okupācija bija ļoti grūta, jo Sevastopole noturējās aplenkumā 250 dienas, tādējādi līdz ar Maskavu un Ļeņingradu kļūstot par vienu no populārākajiem Padomju Savienības militārās pretošanās simboliem. 1944. gada 9. maijā Sevastopoli “atbrīvoja” padomju karaspēks. Pēc šīs uzvaras Krimas tatāri tika apsūdzēti sadarbībā ar nacistiem (lai gan tatāri bija karājuši abās pusēs) un izsūtīti uz Sibīriju un Centrālāziju. 1945. gada jūnijā tika likvidēta KAPSR. Pussala tika padarīta par KPFSR apgabalu (*oblastj*). Tika iznīcināti daudzi tatāru kultūras pieminekļi, tajā skaitā arī kapsētas. Pēc Krimas tatāru deportācijām 1944. gadā vietvārdu maiņa bija vēl radikālāka nekā iepriekš. Tas bija mēģinājums izdzēst Krimas tatārus no vēstures. No Krimas kartes tika izdzēsts vairāk nekā 1400 vēsturisku nosaukumu. Vairāk nekā 1000 vietu un ēku, kas bija saistītas ar Krimas tatāru (vai Krievijas impērijas) pagātņi, tika nomainītas, lai būtu politiski pieņemamas jaunajam staļinistu režīmam. Pēc deportācijām tika aizliegtas jebkādas norādes uz Krimas tatāru saistību ar Krimu. Viņi tika pievienoti vienai kopīgai kategorijai “tatāri” un netika uzskatīti par atsevišķu etnisko grupu. Līdz pat PSRS sabrukumam 1991. gadā Krimas tatāri netika iekļauti valsts statistikā un netika uzskatīti par atsevišķu kategoriju tautas skaitīšanā. Oficiālā valsts definīcija Krimas tatārus dēvēja par “tatāriem, kuri kādreiz dzīvoja Krimā un tagad ir apmetušies Uzbekistānā”, nenorādot viņu “pārceļšanās” iemeslus. Krimas tatāru etniskās grupas statuss tika atjaunots tikai 1994. gadā.



19. gs. Krīma kļuva par vasaras atpūtas vietu un “greznu rotaļu laukumu” cariskās impērijas sabiedrības bagātņiem un intelligentiem. Krimas Rivjēra bija Krievijas ekvivalents Francijas dienvidiem. Šajā periodā izveidojās spilgtākie un ilgstošākie Krimas tēli. Padomju laikā Krimas ainava tika “iegravēta” padomju ideoloģijā. Oficiālajā retorikā un pilsoniskajā iztēlē pussala tika veiksmīgi proletarizēta kā darbaļaužu tūrisma galamērķis un sanatorija. Mūsdienās Krievijas Federācijā atmiņas par Krimu kā Padomju Savienības galveno kūrortu joprojām ir dzīvas.

### **Ukraina**

1954. gadā it kā par godu Perejaslavas līguma 300. gadadienai Hruščovs nodeva Krimu Padomju Ukrainai jau kā “slāvu” zemi. Tajā laikā Krimā dzīvoja 268 000 cilvēku (1959), no tiem 22% bija ukraiņi un 71% krievi.

80. gadu beigās un 90. gadu sākumā, Padomju Savienībai izirstot, Krimā atgriezās daudzi tatāri. Viņu skaits pieauga no aptuveni 38 000 1989. gadā līdz 300 000 gadsimtu mijā.

Jau 1989. gadā Krimā sākās krievu separātistu mobilizācija. 1991. gadā Ukrainas valdība garantēja šim reģionam autonomu statusu Ukrainas teritorijā. 1992. gadā Krimas parlaments pasludināja Krimas neatkarību un piedāvāja par šo jautājumu sarīkot referendumu, tomēr Ukrainas valdība Kijevā paziņoja, ka separātisms ir pretlikumīgs, tajā pašā laikā izdodot likumu, kas Krimai garantēja samērā lielu politisko, ekonomisko un kultūras neatkarību. 1995. gadā Ukrainas parlaments nobalsoja par Krimas konstitūcijas atcelšanu, Krimas prezidenta posteņa likvidēšanu un Krimas valdības pakļaušanu nacionālajai valdībai.

1994. gada Budapeštas memorandā, ko parakstīja Krievija, Ukraina, ASV un Apvienotā Karaliste, trīs kodollielvalstis apliecināja, ka puses respektēs Ukrainas pēcpadomju laikā noteiktās robežas, bet Ukraina apsolīja savus padomju ēras kodolieroču krājumus nodot Krievijai norakstīšanai. Krievijai tika garantētas tiesības ilgtermiņā iznomāt ostas teritoriju Sevastopolē savas Melnās jūras flotes izvietošanai. Ar Draudzības, sadarbības un partnerības līguma parakstīšanu 1997. gadā vēlreiz tika apstiprināts, ka Krīma ir Ukrainai piederoša teritorija.

2001. gada tautas skaitīšana liecina, ka no Krimā dzīvojošajiem iedzīvotājiem 58,3% bija krievi, 24,3% ukraiņi, 12% Krimas tatāri un vēl aptuveni 80 mazskaitlīgas nacionālās minoritātes.

Ideja par Krimu kā Krimas tatāru etnisko dzimteni galvenokārt aizsākās 20. gs. Paradoksāli, bet tieši Padomju Savienība pabeidza sekulāras Krimas tatāru nacionālās identitātes veidošanu. Padomju vara to aizsāka 20. gados. Pēc 1944. gada deportācijām šī saliedētā teritoriālā un kultūras identitāte kalpoja kā kopēja saikne izdzīvošanai izsūtījumā. Vēlme uzzināt ko vairāk par Krimas tatāru vēsturi, kas PSRS režīma laikā bija tabu, bija aizsākums Krimas tatāru nacionālistu kustībai 50. un 60. gados. Perestroika bija nozīmīgs pagrieziena punkts nacionālistu mobilizācijai, kam sekoja Krimas tatāru atgriešanās Krimā 90. gadu sākumā. Pašlaik aptuveni 15% jeb 300 000 pussalas iedzīvotāju ir tatāri.

Krimas vēsturē nav atrodams neviens vēsturisks iemesls, kādēļ šo pussalu vajadzētu saukt par slāvu zemi, ja vien neskaita pašreizējo Krimas etnisko sastāvu, kurā krievu imigrantu ir vairākums. Tādēļ Krievija savas varas leģitīmācijas nolūkā

meklē jaunus pagātnes argumentus; oficiālajā retorikā tiek izmantoti romantizēti izteikumi par Krimu kā slāvu zemi, tam par attaisnojumu ņemot ne tikai notikumus senākā vēsturē, bet arī piemērojot jaunāko laiku vēstures faktus, piem., Sevastopoles pretošanos Vācijas iebrukumam Otrā pasaules kara laikā, un radot politiskai lietošanai domātus nacionālus mītus.

## Summary

*In 2014 the Russian Federation annexed the Crimean Peninsula, which had been a territory of Ukraine since 1954. Russian officials before and after this event quite often pronounced the opinion that Crimea historically has been the land of Slavs, thus trying to justify the fact of the annexation. However, after researching the history of Crimea from about 1000 BC until today nowadays, one can come to the conclusion that this territory has been populated by many peoples, cultures and civilizations. This peninsula, historically of strategical importance to many nations, has served as a threshold between Slavic and Middle Eastern civilizations and as a bridge from Greek, Byzantine cultures to Slavic culture. Actually, it was only at the end of the 18<sup>th</sup> century when Crimea came under the direct influence of Russia. As the result of the subsequent policies implemented by the Russian Empire and later USSR, Russian-speaking segment of the society really makes up the largest part of the population in Crimea. However, this fact does not in any way prove that Russia can have any historically valid claims to this territory.*

**Keywords:** *Crimea, Russia, Ottoman Empire, annexation, Crimean Tatars, Golden Horde, Mongols, USSR, Byzantine Empire, Kazaks, Ukraine, Scythians, Crimean Khanate.*

## LITERATŪRA

- Fowkes, Ben. *Ethnicity and Ethnic Conflict in the Post-Communist World*. New York, 2002.
- Kubicek, Paul. *The History of Ukraine*. Westport, Connecticut. London: Greenwood Press, 2008.
- Mirsky, Georgiy I. *On Ruins of Empire: Ethnicity and Nationalism in the Former Soviet Union*. Westport, Connecticut. London: Greenwood Press, 1997.
- Sasse, Gwendolyn. *The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict*. Cambridge, Massachusetts, 2007.

## Ievads Tuvo Austrumu pētniecības vēsturē<sup>1</sup>

### *Introduction to the History of Middle East Studies*

**Aleksandrs Hodakovskis, Žanis Mantnieks**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte

Āzijas studiju nodaļa

Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

E-pasts: [sanyafootball@gmail.com](mailto:sanyafootball@gmail.com)

### Grieķi un persieši

Ar vārdu “barbars” grieķi galvenokārt apzīmēja tos, kuri nerunāja grieķiski. Tie varēja būt cilvēki kā no Rietumiem, tā no Austrumiem, ar augsti attīstītu vai pavisam primitīvu kultūru. Par barbariem tika saukti arī persieši, kuru varenā impērija ap 490. g. p. m. ē. sasniedza Grieķijas robežu. Grieķi cienīja persiešus un viņu kultūru, atzinīgi vērtēja fenīkiešu rakstību. Kopumā grieķu attieksme pret dažām Austrumu tautām bija daudz labāka nekā pret viņu pašu ziemeļu kaimiņiem trāķiešiem vai skitiem.

490. g. p. m. ē. Dārijs Lielais mēģināja iekarot Atēnas, bet cieta smagu zaudējumu. 485. g. p. m. ē. Dārijs nomira, bet viņa dēls Kserkss, kurš kļuva par nākamo valdnieku, atjaunoja tēva karagājienu. Pēc pieciem gadiem Kserkss ar milzīgu armiju iebruka Eiropā, bet pēc zaudējumiem Termopilas, Platejas, Salamīnas kaujā bija spiests atteikties no idejas iekarot Grieķiju.

472. gadā notika sengrieķu dramaturga Eshila radītās traģēdijas “Persieši” (*Πέρσσαι*) pirmizrāde, kuras autors un tās publika bija šī kara veterāni. Eshila brālis bija nogalināts vienā no asiņainajām kaujām, un viņš pats zaudēja roku. Bet, neskatoties uz to, izrādē karš tika rādīts no persiešu skatpunkta. Lugā tika attēlota gan imperatora māte, kura redzēja ļaunu vēstošu sapni, gan viņa tēvs Dārijs, kurš tika rādīts kā mirušais gars, kas nosoda savu dēlu par augstprātību, pareģojot tam zaudējumu Platejas kaujā. Dārijs tika parādīts kā apdāvināta un varonīga personība. Eshils izdarīja visu, lai demonstrētu, ka tā patiešām bija traģēdija, bet galvenie cietušie nebija grieķi.

Hērodots no Halikarnāsas tiek bieži saukts par vēstures tēvu. Savu darbu, kuram vēlāk tika dots nosaukums “Vēsture”, viņš uzrakstīja, balstoties gan uz savu

---

<sup>1</sup> Teksts, kas sagatavots kā studentiem paredzēts mācību materiāls, lielās līnijās seko Irvina Roberta naratīvam, taču ir papildināts ar jauniem faktiem un datiem. Sk.: Irwin, Robert. *Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, pp. 141-185. London: Penguin Books Ltd., 2007.

tiešo pieredzi, gan uz aculiecinieku stāstiem. Ir pieņemts, ka tieši grieķu–persiešu karš pamudināja viņu sākt rakstīt savu darbu, kurš vēlāk kļuva par historiogrāfijas aizsākumu. Vispirms “Vēstures” priekšvārdos aprakstīts naida starp eiropiešiem un aziātiem leģendārais aizsākums. Pirms slavenā Trojas kara aprakstīšanas Hērodots atsauc atmiņā nostāstus par Jo, Eiropas un Mēdejas izvarošanu, uzsverot konflikta senatnīgumu. Veidojot stāstu par Trojas karu, viņš bija īpaši ieinteresēts pēdējā Līdijas valdnieka Krēza liktenī, kā arī citos persiešu “imperīālisma” upuros: ēģiptiešos, skitos un lībiešos.

Rakstot par persiešiem, Hērodots bieži mēģināja izpētīt viņu tradīcijas un despotisko pārvaldi, poligāmiju, dzimšanas dienu svinēšanu utt. un salīdzināt tos ar grieķiem. Visvairāk Hērodots bija satricēts par viņu “rasismu”: “Persieši uzskatīja sevi esam pārākus par visiem citiem un visvairāk godināja savus tuvākos kaimiņus, jo, viņuprāt, tautas, kas atradās tālāk no viņiem, nespēj pārņemt labās persiešu īpašības.” Hērodots bieži uzsver, ka *nomoki* jeb tradicionālas uzvedības normas ir tas, kas veido sociālās paražas, un ka tieši seno paražu dēļ persiešiem var likties, ka tas, ko viņi dara, ir norma. Bet, neskatoties uz atšķirībām, Hērodots neizcēla grieķu kultūras pārākumu. Vēstures tēvs izrādīja īpašu interesi par citām kultūrām, viņš apbrīnoja ēģiptiešu faraonu sasniegumus, kā arī vairākkārt atzina, ka tie ir devuši lielu ieguldījumu grieķu kultūrā. Tāpēc viņš bieži tika dēvēts par “barbaru draugu”. Hērodots uzskatīja, ka agrīnā Grieķijas kolonizācija notikusi no austrumiem un ka spartieši ir ēģiptiešu pēcnācēji, bet persieši ir grieķiem tuvāki nekā skiti.

Ksenofons, kurš savā dzīves laikā paspējis kļūt par vēsturnieku, filozofu, tirgotāju un karavīru, rakstīja par 4. gs. p. m. ē. notikumiem Senajā Grieķijā un Persijā. 401. g. p. m. ē. grieķu algotņu sastāvā viņš piedalījās Kīra Jaunākā neveiksmīgajā mēģinājumā gāzt savu brāli Artakserksu II no Persijas valdnieka troņa. Vēlāk šos notikumus Ksenofons aprakstīja savā darbā “Anabāze” (*Ανάβασις*). Bez šī darba viņš sarakstījis arī vēsturisku darbu “Kīropēdija” (*Κύρου παιδεία*), kurā, pieļaujot virkni vēsturisku neprecizitāšu, persiešu valdnieks tika attēlots kā ideāls valdnieks. Turpretī “Anabāzē”, kur Ksenofons apraksta ilgo mājupceļu no kara pēc Kīra armijas sāpīgā zaudējuma, viņš attēlo persiešus kā maigus, bet nodevīgus.

Eshils, Hērodots un Ksenofons savos darbos neapraksta notikumus tikai no viena skatpunkta un mēģina izvairīties no aizspriedumiem attiecībā pret Austrumu tautām, neuzskatot sevi kaut kādā veidā pārākus par viņiem. Tomēr sengrieķu demokrātiskajā sabiedrībā pastāvēja arī citi viedokļi. Aristotelis deva priekšrocību tam, ko viņš pats uzskatīja par pareizu, balstoties uz savām zināšanām. Savā politiskās filozofijas darbā “Politika” (*Πολιτικά*) viņš raksta par Austrumu despotismu, apgalvojot, ka Persija ir tipisks piemērs; viņš pieskaita persiešus pie kareivīgām tautām. Aristotelis uzskatīja, ka tirānija ir vairāk pieļaujama Austrumu sabiedrībās, jo tās pēc sava rakstura ir “verdziskākas” un līdz ar to pieņem despotisku pārvaldi ar mazākām iebildēm. Viņš raksta, ka austrumniekiem, kam ir gan prāts, gan prasmes, atšķirībā no eiropiešiem, trūkst drosmes un gribasspēka; līdz ar to tie paliek verdzībā un pakļautībā. Tuvāk grāmatas nobeigumam Aristotelis spekulē ar klimata ietekmi uz cilvēku mentalitāti.

Medicīnas tēvs Hipokrāts savā darbā “Par gaisiem, ūdeņiem un vietām” gluži kā Aristotelis uzskata, ka klimatam un reģionam ir būtiska nozīme cilvēka veidošanā.

Viņš salīdzina Eiropas un Āzija reģiona ģeogrāfiskās īpašības, apgalvojot, ka to iedzīvotāju temperamenti atšķiras klimata dēļ. Vēlāk šis sengrieķu “klimata teorijas” atdzima renesanses domātāju vidū.

## Romas periods

Romas laikā vārdu “arābs” parasti izmantoja, lai apzīmētu klejotāju vai pusnomadu dzīvesveidu; cilvēka rasi. Pilsētās dzīvojošiem “arābiem” (kas patiesībā bija gan persieši, gan berberi, gan citi) bija tendence pieņemt romiešu vai grieķu vārdus, līdz ar to ir grūti novērtēt, cik liels bija arābu ieguldījums romiešu kultūrā. Romas austrumu provinces lielākoties apdzīvoja arābu vai aramiešu valodā runājošie. Tajās arī atradās vairākas lielas Romai pakļautas monarhijas – Emesa, Nabateja, Palmira un Edesa. Palmira un Petra bija lielas komerciālas pilsētas ar augstu kultūras līmeni. Tomēr romiešu dzejnieks satīriķis Juvenāls sūdzējās par Austrumu kultūras ietekmi uz Romas impēriju. Savā darbā “Satīra” (*Satyræ*) viņš vaino Romas impērijā dzīvojošus grieķus un sīriešus pagrimumā un dzīves tukšībā. Turpretim grieķi Strabons un Sicīlijas Diodors sajūsminājās par Nabatejas reģiona arābiem.

Daži pētnieki strīdas par to, vai pēc Eshila un Hipokrāta laikiem grieķi un romieši turpināja izrādīt jebkādu interesi par Austrumiem, kurus vēlāk pārņēma kristīgā Eiropa.

## Islāma parādīšanās un reliģiju konfrontācija

Ap 632. gadu, kad mira pravietis Muhammads, lielākā daļa Arābijas pussalas iedzīvotāju pārgāja islāmā. Pēc pāris gadiem jaunās reliģijas armijai izdevās ne tikai atņemt bizantiešiem Sīriju, bet arī nopostīt persiešu Sasanīdu impērijas galvaspilsētu Ktesifonu. Arābu armija galu galā sasniedza Ķīnas robežu, tajā pašā laikā arābu un berberu spēki iekaroja Ziemeļāfriku un ap 711. gadu sasniedza Spāniju. Kādā brīdī varēja likties, ka robežas starp Eiropu un Arābu kalifātu bija novilkta Šveices un Francijas dienvidu teritorijās.

Agrākajos avotos, kas bija uzrakstīti latīņu valodā, arābu iekarotāji tika saukti par hagariešiem vai par saracēņiem. Kaut gan arābu musulmaņi iekarotajās teritorijās maz ko darīja, lai mēģinātu konvertēt savā reliģijā dzīvojošos, tomēr kristiešu monarhijas uztvēra viņus ne tikai kā militāru, bet arī kā nopietnu ideoloģisku draudu.

Tālaika kristieši uzlūkoja jaunradīto reliģiju sev raksturīgā manierē, pasludinot to par vecas herēzes jaunu variantu. Daži kristiešu domātāji apgalvoja, ka islāms nav nekas cits kā ariānisma<sup>2</sup> atzars. Vēlāk sāka izplatīties ziņas, ka Muhammads savā jaunībā esot ticis ar vientuļnieku herētiķi, vārdā Bahīrs (dažos avotos Sergijs); šie nostāsti kļuva par apstiprinājumu viedoklim, ka islāms ir kārtējā kristīgā maldu

<sup>2</sup> Ariānisms – teoloģiska kristietības interpretācija, kas atšķiras no katoliskās ar savu kristoloģiju. Ariānisma dibinātājs ir Aleksandrijas prezbiters Ārijs (c. 250–336); viņš mācīja, ka Kristus dievišķība ir ierobežota, ka Kristus ir Dievam Tēvam hierarhiski pakļauta substance. Ārija mācību noraidīja Nīkajas 325. gada koncils. Ariānisma elementi ar to nekur nepazuda, ariānisms līdz mūsdienām dažādā veidā ir klātesošs daudzās kristietības konfesijās un sektās.

mācība. Kristiešu polemīki stāstīja, ka vientuļnieks (dažās versijās tas bija nodevīgs kardināls) apmācījis Muhammadu kristietības ķecerībās.

Vēlāk musulmaņu grāmatnieki atbildēja ar kristietības galveno doktrīnu kritiku. Pirmkārt, viņi noraidīja ideju par to, ka cilvēcisai būnei varēja piedzimt Dievs, otrkārt, viņi neatzina to, ka Kristus ir miris pie krusta, un atteicās atzīt viņa dievišķo būtību, un, treškārt, Trīsvienības koncepcija, viņuprāt, dara kristiešus par politeistiem. Savukārt kristieši raksturoja islāmu kā miesaskārīgu kultu, atsaucoties uz pravieša Muhammada sievu skaitu, izsmēja Korānā aprakstīto paradīzi, uzskatot to par pārāk zemisku, kā arī izzoboj musulmaņu pravieti par to, ka viņš nespēja radīt brīnumus.

Grieķu vai latīņu valodā rakstītos tekstos pastāvēja tendence aprakstīt islāma triumfu kā zīmi Pastardienas pienākšanai. Daži runāja par musulmaņiem kā par vienu no ceturtā zvēra ragiem, kurš tika aprakstīts Vecās Derības Daniela grāmatā. Citi, aprakstot Jeruzalemes krišanu, kritizēja kristiešus par viņu vienotības trūkumu, kuras dēļ musulmaņi bija tik sekmīgi.

Kaut arī neliels skaits garīdznieku nodarbojās ar polemiku, lielāko daļu kristiešu vispār neinteresēja ne jaunā reliģija, ne to piekritēji.

## Tulkošanas kustība Spānijā

Ap 9. gadsimtu Spānijā uzplauka interese par arābu filozofiju, teoloģiju un dažādām zinātnēm, tika veikti pirmie nopietnie mēģinājumi izprast islāmu bez nolūka atrast tajā nesaskaņas jaunai polemikai. Taču tolaik Spānijā islāma un arābu valodas pētīšana netika atzīta par labu. Kristieši, kuri tērēja lielus līdzekļus arābu tekstu kolekcionēšanai, tika skarbi kritizēti, kā arī liels cilvēku skaits, kuri tekoši runāja vai sacerēja dzejas arābu valodā, tika nosodīti. Viss mainījās ap 1085. gadu, kad musulmaņiem svarīgo Toledo pilsētu atkaroja Alfonso VI; rezultātā liels arābu manuskriptu daudzums nonāca kristiešu rokās. Šis notikums faktiski aizsāka vērienīgu tulkošanas kustību. Jau 12. gadsimtā Toledo kļuva par galveno arābu materiālu pētīšanas centru. Ap 1100. gadu viens Seviljā dzīvojošs musulmanis Abdelmadžids ibn Abdūns brīdināja savu musulmaņu draugu, lai viņš nepārdod jūdiem un kristiešiem grāmatas arābu valodā, jo, tās pārtulkojot, tie mēdzot uzdot sevi par arābu grāmatu īstajiem autoriem.

1143. gadā anglis Ketonas Roberts (*Robertus Ketenensis*, 1110?–1160?), pieņēmis musulmaņa vārdu Muhammads, kļuva par pirmo eiropieti, kurš pārtulkoja Korānu latīņu valodā (šis tulkojums bija vienīgais līdz pat 17. gs., kad francūzis Andrē Dirjē (*André Du Ryer*, c. 1580–1660) un itālis L. Marači (*Louis Maracci*, 1612–1700) sagatavoja jaunus tulkojumus attiecīgi franču un latīņu valodā). Turklāt Roberts kopā ar savu kolēģi – zinātnieku Hermanu no Karintijas (latīņu valodā pazīstams kā *Sclavus Dalmata*, apm. 1100–1160) – pārtulkoja citus nozīmīgus arābu autoru darbus, kuru nolūks bija jauna polemika. Tika pārtulkots al Kindi darbs, kurā figurēja debātes starp kristiešiem un musulmaņiem, šis jaunās versijas nosaukums latīņu valodā ir “Saraceņa vēstules” (*Epistola Saraceni*). “Stāsti par saraceņiem” (*Fabulae Saracenorum*) bija krājums par dažādām islāma tradīcijām. Tika

pārtulkots traktāts par pravieša Muhammada ģenealoģiju (*Liber Generationis Mahumet*) un “Adbulas ibn Salama jautājumi”, izdoti ar nosaukumu “Muhammada doktrīna” (*Doctrina Mahumet*). Papildus literāro darbu tulkošanai viņi aktīvi nodarbojās ar zinātnisko tekstu, tostarp matemātisko un astronomisko tekstu, tulkošanu, kā arī ar astroloģiju un alķīmiju. Vislielāko atzinību Eiropā guva arābu matemātiskie traktāti, kā arī sengrieķu darbi par matemātiku, kuri saglabājušies arābu valodā un kuriem bija būtiska nozīme tālākās Rietumu zinātnes attīstībā.

Viduslaiku arābu ieguldījums Eiropas filozofijas attīstībā bija tikpat vērtīgs. Pateicoties Kremonas Gerardam (*Gerardus Cremonensis*, apm. 1114–1187), kurš bija tulkojis Aristoteļa darbus no arābu valodas, vairākās Rietumu intelektuālajās galvaspilsētās – Parīzē, Oksfordā un Boloņā – zinātnieki varēja iepazīties ar šī sengrieķu filozofa fundamentālajiem traktātiem. Aristoteļa darbu komentāri arābu valodā tika uzskatīti par tikpat vērtīgiem. Abū Alī ibn Sīnā (apm. 980–1037) darbus (latīņu valodas speciālistiem viņš bija pazīstams ar vārdu Avicenna) sāka tulkot Toledo 12. gadsimta beigās, vēlāk viņa komentāri tika atzīti par visnozīmīgākajiem. Savos bagātīgajos darbos persiešu zinātnieks mēģināja savienot sengrieķu filozofiju ar islāma teoloģiju. Ar laiku šo domu pārņēma kristiešu domātāji, izmantojot argumentus no Avicennas darbiem, viņi mēģināja apvienot Aristoteļa idejas ar kristietības doktrīnu, tādējādi aizsākot sholastikas tradīciju Eiropā.

Ibn Rušds (1126–1198), kurš Eiropā bija pazīstams ar vārdu *Averroes*, ir atstājis ne mazāku ietekmi uz sholastiskas filozofiju Rietumos. Gluži kā Avicenna, ibn Rušds bija pazīstams un cienīts Eiropā par Aristoteļa darbu interpretāciju, taču no Avicennas viņu atšķīra uzskats par to, ka ticībai un prātam nav obligāti jābūt harmonijā. Viņa teorijas par Dieva esamību un par to, ka pasaule ir vienmēr pastāvējusi, tika aktīvi apspriestas Eiropas vadošās universitātēs, kā arī nopietni ietekmējušas daudzu Eiropas zinātnieku domāšanas veidu. Lai gan daudzas no ibn Rušda idejām varētu būt viegli pielīdzināmas ateisma idejām, daži ļoti ortodoksāli erudīti – Akvīnas Toms un Dante Aligjēri – vēltīja viņam vislielāko uzmanību.

Pateicoties tieši arābu zinātnieku darbu tulkojumiem, viduslaikos sāka strauji attīstīties kultūra un tehnoloģijas, taču ne visam, kas tika pārtulkots Spānijā vai citās Rietumeiropas zemēs, bija liela vērtība. Tulkotie darbi par astroloģiju, alķīmiju, numeroloģiju, kā arī dažāda veida zīlēšanu (skapulimantija, ģeomantija) savulaik tika uztverti kā zinātniski, kaut gan patiesībā tie nebija zinātniski. Tādi arābu erudīti kā modernās ķīmijas tēvs Džābīrs ibn Haijāns (apm. 721–815), matemātiķis al-Madžriti († 1008) vai al-Kindi nodarbojās arī ar talismanu un maģisku zāļu gatavošanu, ļaunprātīgu burvestību kolekcionešanu un dažādām mistiskām lietām. Nav pārsteigums, ka ar laiku Toledo pilsēta ieguva slavu kā okultisma un melnās maģijas centrs. Avicenna savā dzīves laikā ir uzrakstījis ap 200 grāmatu, daudzas no tām tika vēltītas mistiskajai tematikai. Viņa uzrakstītais “Medicīnas kanons” (*al-Qānūn fī al-Ṭibb*), kurš tika pārtulkots 12. gadsimtā un balstījās uz Hipokrāta, un it īpaši uz Galēna, doktrīnām, Eiropā kļuva par standarta mācības grāmatu medicīnā.

Arābu zinātnisko darbu tulkošanas kustība, kas dzima 12. gadsimtā, ap 13. gadsimtu sāka lēnām izzust, bet jau 14. gadsimtā jauni tulkojumi vairs neparādījās.



## Orientālisms krusta karu laikā

Ap 12. gadsimtu krustneši nodibināja vairākas hercogistes Sīrijā un Palestīnā, bet tikai nedaudzi Rietumu zinātnieki nolēma izmantot šo izdevību un doties uz turieni, lai iepazītos ar arābu un islāma kultūru. Parīzē apmācīts hronists Tīras Vilhelms (*Guillelmus Tyrensis*, c. 1130–1186) un Anglijā dzimušais filozofs Bātas Adelards (*Adelardus Bathensis*, c. 1080–1152) bija reti izņēmumi. Teritorijās, ko krustnešiem izdevās iekarot, bija nelielas pilsētiņas, kuras iedzīvotāji nodarbojās ar ziepju, ādas un stikla tirdzniecību un kuras atradās tālu no islāma kultūras centriem Bagdādē un Isfahānā. Ap 1090. gadu Sīrijā un Palestīnā nedzīvoja neviens izcils filozofs, zinātnieks, dziednieks vai vēsturnieks.

13. gadsimtā aktīvi aizsākās misionāru kustība, sākotnēji to īstenoja atsevišķi entuziasti, un vēlāk tajā iesaistījās arī franciskāņu un dominikāņu ordeņi, kuri sūtīja sludinātājus uz Tuvajiem Austrumiem. Lai sludināšana būtu efektīvāka, sludinātājiem tika mācīta islāma un arābu kultūra. Vieni no pazīstamākajiem sludinātājiem bija francūzis Žaks de Vitrī (*Jacques de Vitry*, 1160/70?–1240) un dominikānis Tripoles Vilhelms (*Guillelmus Tripolitanus*), kurš 1273. gadā uzrakstīja rokasgrāmatu par islāma ticību un paražām (*Tractatus de Statu Saracenorum*), un itāļu izcelsmes dominikānis Rikoldo da Montekroče (*Riccoldo da Monte di Croce* apm. 1243–1320), kurš savos darbos “Ceļojums” (*Intinerarius*) un “Smagums” (*Gravitas*) slavina arābu dievbijību un tradīcijas.

## Musulmaņi Rietumu viduslaiku literatūrā

Viduslaiku Eiropas autori savos darbos neizrādīja īpašu interesi par islāmu un par arābu dzīvesveidu. Tipisks piemērs tam ir Dante Aligjēri, iespējams, viens no nozīmīgākajiem viduslaiku dzejniekiem. Viņu, gluži tāpat kā visus pārējos tālaika rakstniekus, gandrīz neinteresēja, kas notika ārpus kristīgās pasaules robežām. “Dievišķajā komēdijā” tika īsi pieminēti tikai pieci musulmaņi. Muhammads un viņa brāļadēls Ali tika minēti nevis kā jaunas reliģijas dibinātāji, bet gan kā strīda sējēji. Kaut gan Dante ticēja tam, ka Muhammads kādreiz bijis kristietis, un līdz ar to neuzskatīja viņu par absolūtu svešinieku, tomēr slavenais dzejnieks nolādē islāma pravieti par to, ka viņš sagādājis baznīcai daudz nepatikšanu. Bet leģendārais musulmaņu karavadonis Salādīns un ievērojamie zinātnieki ibn Sīnā un ibn Rušds kopā ar citiem slaveniem pagāniem ir spiesti mūžīgi palikt elles priekštelpā par to, ka neizvēlējās Kristu.

1356. vai 1357. gadā Džons Mandevils (*John Mandeville*) prezentēja savu darbu “Sera Džona Mandevila ceļojumi” (*Travels of Sir John Mandeville*) kā uzticamu ceļvedi uz Svēto Zemi; šī grāmata bija domāta tiem, kuri vēlējās doties svētceļojumā, bet nevarēja to izdarīt pāvesta aizlieguma dēļ. Vai angļu bruņinieks Džons Mandevils tiešām pastāvējis, ir diskutējams jautājums, bet ļoti svarīgi ir tas, ka viņa darbs bija ārkārtīgi populārs Eiropā ilgā laiku un līdz mūsdienām ir saglabājušās vairāk nekā 300 kopiju dažādās valodās. Viņa stāsti bija pārpilni ar izklaidējošiem brīnumiem un pārsteidzošām muļķībām – viņš rakstīja izklaidēs pēc un viņu lasīja izklaidēs pēc. Mandevila darbā figurē jērs no dārzeniņiem, jaunības strūklaka un

skudru pūznis no zelta putekļiem. Tas bija laikmets, kad no ceļojuma autora netika pieprasīts stingri balsīties uz faktiem. Visticamāk, viņš nekad nebija bijis Āzijā, bet nodarbojās ar ceļotāju stāstījumu apkopošanu, arī atkārtoti izmantojot vecus ceļotāju stāstus, kuri bija gandrīz folklorizējušies. Savā darbā viņš bieži lietoja vecākas paaudzes zinātnieku argumentus un idejas, it īpaši kritizējot Rietumu sabiedrību par pārmērīgo lepnību un baudkāri un atgriežoties pie veclaicīgā uzskata, ka kristieši zaudējuši savas teritorijas Austrumos kā Dieva sodu par viņu grēkiem. Savukārt musulmaņus Mandevils slavina, aprakstot viņus kā ļoti dievbijīgus un taisnīgus cilvēkus, kuri stingri ievēro savas svētās grāmatas baušļus, tādā veidā mēģinot ieaudzināt kristiešu lasītājiem kauna sajūtu. Salīdzinot kristiešus ar musulmaņiem, Mandevils vērsās pie Tripoles Vilhelma idejām, uzsverot, cik daudz kopīga islāmam ir ar kristietību un cik reāla ir musulmaņu pievēršana kristietībai. Lai gan Mandevils nekad nebija apmeklējis Austrumus un daudz kas no tā, ko viņš rakstīja, bija nevis zinātnisks, bet gan nereāls un dažreiz pat muļķīgs, radot tēlu par Austrumiem kā par neizprotamu un burvīgu vietu, tomēr viņš kļuva par pirmo autoru, kurš spēja izraisīt salīdzinoši masveidīgu interesi par Austrumiem. 14. gadsimtā aprakstītie Āzijas brīnumi ieinteresēja vēlāka laika zinātniekus, tajā skaitā pirmo lielo Eiropas orientālistu Gijomu Postelu (*Guillaume Postel*, 1510–1581), kā arī 17. un 18. gadsimta mākslas priekšmetu un antikvāra kolekcionētājus.

Dažiem izciliem viduslaiku dzejniekiem bija pazīstamas vairākas slavenas Austrumu pasakas, tajā skaitā pasakas, kuras bija “Tūkstoš un vienas nakts” krājumā. Itālis Džovanni Bokačo (*Giovanni Boccaccio*, 1313–1375) aizguva dažus motīvus no Austrumu pasakām, kurus viņš izmantoja, rakstot noveļu grāmatu “Dekameron”, bet katalāņu erudīts Ramons Lulls (*Ramon Llull*, c. 1232–1315) veltījis daudz laika pasaku pētīšanai, kaut gan viduslaiku Eiropā arābu valodu nemācīja. Tā kā Lulls skaitās viens no Eiropas arābistikas pamatlicējiem, viņa personu mēs apskatīsim rūpīgāk.

Lulls savā dzīves laikā ir uzrakstījis vairāk nekā 200 grāmatu, un daudzās no tām pausts viņa viedoklis par arābiem un islāma draudiem, bet šeit tiks pieminēti tikai daži viņa darbi. Lulls ir dzimis bagātā un dižciltīgā ģimenē, bet 30 gadu vecumā viņš nolēma kļūt par misionāru un sāka studēt arābu valodu, lai sludinātu Tuvajos Austrumos. Viņš pavadīja 9 gadus Maljorkā, kur studēja arābu valodu un islāmu un kur uzrakstīja savas pirmās grāmatas arābu valodā. Turklāt viņš nodarbojās ar tekstu tulkošanu no arābu valodas. Šeit varētu pieminēt slavenā sūfija al-Gazālī darba “Apkopoņums par al-Gazālī loģiku” tulkojumu katalāņu valodā ritmiskās dzejas formā. Svarīgi pieminēt, ka Lulla iepazīšanās ar sūfisma mistiskajiem tekstiem (it īpaši ar al-Gazālī darbiem) stipri ietekmēja viņa tālākās gaitas. “Grāmata par pagānu un trim gudrajiem vīriem” (*Llibre del gentil i dels tres savis*) ir teoloģiski filozofisks stāstījums, kurā pagāns, kam nav zināšanu par Dievu, bet kurš ir filozofiski mācīts, diskutē ar trim gudrajiem: vienu ebreju, vienu kristieti un vienu musulmani, kuri mēģina atgriezt dievišķās esamības nepieciešamību.

Vēl viens darbs ir “Blankerna” (*Blanquerna*). Tas ir romāns ar autobiogrāfiskiem elementiem par dvēseles miera meklējumu. Šis darbs ir pilns ar Austrumu pasaku motīviem, kas aizgūti no pasaku krājumiem “Tūkstoš un vienas nakts pasakas” un “Kalila un Dimna”. Savā romānā Lulls sajūsminājās par sūfismu un sūfijiem, rakstot

par viņiem kā pār “labākajiem starp saraceņiem”, kuri var kalpot par piemēru pat dažiem eiropiešiem; viņš slavina arī Korānu. Un tomēr Lulls uzskatīja musulmaņu reliģiju par nepatiesu un nolādēja tās sekotājus; viņš asi kritizēja musulmaņu domātāju ibn Rušdu, kas bija populārs Eiropā, viņa sekotājus Eiropā un ibn Rušda komentārus par Aristoteļa filozofiju.

Savā vēlākajā darbā “Debates ar saracēni Hamaru” (*Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*) Lulls izrāda lielas bažas par kristīgās pasaules draudiem, jo viņa dzīves laikā viena trešdaļa mongoļu-tatāru cilšu jau bija pieņēmuši islāmu, turklāt arvien vairāk kristiešu dienēja musulmaņu valdnieku armijās. Grāmatā “Lielā māksla” (*Ars Magna*), kas, iespējams, ir Lulla pazīstamākais darbs, tiek aprakstīts sava veida viduslaiku “dators”, kas vadāms ar roku un kas ticis radīts, lai cīnītos ar musulmaņu draudiem. Šis aparāts bijis domāts kā debašu līdzeklis, kurš pārvilina musulmaņus kristietībā ar loģikas un saprāta palīdzību. Ar analītiskajiem paņēmieniem Lulls izveidoja sistēmu, ar kuras palīdzību lasītājs varēja ievadīt argumentu vai jautājumu par kristietību. Tad lasītājs vērsās pie atbilstošā indeksa un lapiņas, lai atrastu pareizo atbildi. Kaut arī vēlākie orientālisti Lulla personību vērtēja atšķirīgi un strīdīgi, tieši pateicoties viņam un citiem tālaika filozofiem un zinātniekiem, 1311.–1312. gadā Vīnes Baznīcas padome izdeva dekrētu par grieķu, ebreju, aramiešu un arābu valodas studiju ieviešanu Eiropas nozīmīgākajās universitātēs.

Rezumējot Eiropā veiktos pētījumus par islāmu un musulmaņiem, varam teikt, ka tiem nebija liela nozīme eiropiešu apziņā. Vairāku veikto pētījumu mērķi bija radīt polemiku, uzsvert kristīgās sabiedrības problēmas un, kas, mūsūprāt, ir mazāk svarīgi, radīt kristīgās pasaules paštēlu. Turklāt viduslaiku eiropiešu rakstnieku darbos nepastāvēja sajūta, ka Tuvie Austrumi bija atpalikuši tehnoloģijas, ekonomikas un militārā ziņā, bet daži, piemēram, Bātas Adelards, atzina, ka arābu kultūra savā ziņā ir pat pārāka salīdzinājumā ar Rietumu kultūru. Arābi un turki netika uzskatīti par barbariem un par neeiropiešiem. Liels daudzums dezinformācijas par islāmu cirkulēja viduslaiku kristīgajā pasaulē, ko radīja cilvēki, kurus neinteresēja fakti, bet interesēja polemika, kas kalpoja kristīgās identitātes stiprināšanai. Taču 16. gadsimta orientālisti vēlējās noskaidrot, kas no viduslaikos radītā ir patiess un kas radīts mākslīgi.

## Modernā orientālisma dibinātājs

Francūzis Antuāns Īzaks Silvestrs de Sasī (*Antoine Isaac Silvestre de Sacy*, 1758–1838) bija viens no pirmajiem modernā laika orientālistiem. Viņš bija ticīga jansenistu notāra dēls. Būdams ļoti dievbijīgs cilvēks, sākotnēji de Sasī mācījās senebreju valodu reliģisku iemeslu dēļ. Vēlāk Žoržs Bertero (*George Berthereau*, 1732–1794) iedvesmoja viņu uzsākt arābu valodas studijas. De Sasī pievērsšanās arābu un citām Austrumu valodām kļuva par orientālisma vēstures pavērsienu. Tāpat kā Bertero, de Sasī saskārās ar grūtībām, mācoties arābu valodu. Universitātēs nebija neviena, kurš bija spējīgs viņu apmācīt. Nelielu palīdzību de Sasī guva no dragomana Etjēna Legrāna (*Étienne le Grand*), un, iespējams, viņš mācījās pie kāda ebreju

zinātnieka. Tāpat nebija gandrīz nekādu pētīšanas vērtu tekstu, izņemot Goliusa (*Jacobus Golius*, 1596–1667) gramatiku (*Lexicon Arabico-Latinum*), un de Sasī mācījās patstāvīgi, iegaumējot galvenos klasiskās arābu literatūras tekstus. Galu galā viņš apguva arābu, sīriešu, etiopiešu, persiešu, turku, senebreju, aramiešu un mandeješu valodu, kā arī vairākas Eiropas valodas, kuras pārvaldīja jebkurš sevi cienošs 19. gadsimta akadēmiķis.

1795. gadā de Sasī kļuva par Moderno Austrumu valodu skolas (*École speciale des langues orientales vivantes*) profesoru. Viņš bija drūma, stingra un pretrunīga rakstura cilvēks. Viņa studentiem nācās mācīties no galvas gramatikas sadaļas un izvēlētos tekstus, bet drīz kļuva skaidrs, ka viņš ir bijis iedvesmojoša persona. Kopā ar Žanu Fransuā Šampolionu (*Jean-François Champollion*, 1790–1832) viņš bija viens no Āzijas biedrības (*Société Asiatique*) līdzdibinātājiem (1821) un tās pirmais priekšsēdētājs. 1832. gadā de Sasī kļuva par Francijas pēru.

1806. gadā de Sasī publicēja “Arābu hrestomātiju” (*Chrestomathie arabe*) – no manuskriptiem apkopotu izlasi. Viņš uzskatīja seno arābu dzeju par noderīgu avotu agrīnās arābu vēstures un arābu filoloģijas studijām. Neskatoties uz tādu neromantisku pieeju arābu dzejai, šķiet, de Sasī ir bijis pirmais eiropiešu zinātnieks, kurš saprata, kā darbojas arābu metrika. Viņam ir bijis stingrs viedoklis par arābu prozu – de Sasī noraidīja “Tūkstoš un vienas nakts” nesakārtoto iztēli un vieglprātīgo sarunvalodu, kā arī viņam bija slikts viedoklis par al-Harīrī darbu *Maqāmāt*.

Vienā no saviem vissarežģītākajiem darbiem – *Grammaire arabe* (publicēts 1810. gadā, atkārtoti izdots 1831. gadā) – de Sasī mērķis bija sākumā izklāstīt arābu gramatiku loģiski un tādā veidā, kā to pasniedza arābu gramātiķi. Viņš vēlējās, lai viņa gramatika aizstātu agrāko Erpeniusa *Grammatica Arabica*, un it īpaši to, lai jaunā gramatika atbīrvotos no latīņu valodas struktūras, kuru Erpeniuss savulaik bija piemērojis arābu gramatikai.

Turklāt de Sasī publicēja pētījumus par pirmsislāma Persiju, persiešu gramatiku, rakstus par persiešu dzejnieku al Attaru, ēģiptiešu hieroglifu atšifrēšanu, Mauritanijas valdnieku vēsturi un samariešu tekstiem. Tā kā de Sasī bija dedzīgs kristietis, vairāk vai mazāk bija neizbēgami, ka viņš uzskatīja Muhammadu par blēdi. Tomēr de Sasī vairāk interesējās par islāma shizmatiskām, slepenām un dažkārt pat graužošām kustībām nekā par islāma pamatvirzienu.

Silvestram de Sasī bija stingrs viedoklis arī par citiem jautājumiem. Vienu gadsimtu agrāk Monteskjē, pamatojoties uz diezgan virspusējām Austrumu vēstures un sabiedrības zināšanām, apgalvoja, ka Austrumu despotismā nebija civillikumu par nekustamo īpašumu, mantošanu, tirdzniecību vai sieviešu tiesībām. De Sasī uzrakstīja garu traktātu par Ēģiptes zemes īpašumtiesībām speciāli tāpēc, lai oponētu Monteskjē.

De Sasī bija politiska persona, līdz ar to viņam bija panākumi Austrumu studiju katedru, biedrību un žurnālu tapšanā – viņš izveidoja orientālistikas institūcijas, kas pārdzīvoja viņu pašu. Tieši viņš vairāk nekā jebkurš cits radīja orientālismu kā ilgtspējīgu disciplīnu ar regulāru skolotāju, studentu, intelektuālās iniciācijas rituālu un akadēmiskajiem standartiem.

## Silvestra de Sasī intelektuālais mantojums

De Sasī dibinātā Āzijas biedrība 1823. gadā izdeva pirmo biedrības “Āzijas Žurnāla” (*Journal Asiatique*) numuru. Ievērojami agrāk, 1784. gadā, Viljams Džonss (*William Jones*) bija izveidojis Bengālijas Āzijas biedrību (*Asiatick Society of Bengal*) ar tās zinātnisko žurnālu “Āzijas Pētījumi” (*Asiatick Researches*). Iedvesmojoties no Džonsa radītās institūcijas, 1823. gadā tika nodibināta Lielbritānijas karaliskā Āzijas biedrība (*Royal Asiatic Society*) ar tās “Žurnālu” (*Journal*); Amerikas Orientālā biedrība (*The American Oriental Society*) tika nodibināta 1842. gadā, un 1845. gadā tika izveidota Vācu Austrumzemju biedrība (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*).

Ilgu laiku orientālistu pasaulē nebija vienotības. Orientālistu pirmais kongress notika Parīzē tikai 1873. gadā. Turklāt 19. gadsimtā Austrumu pētniecība lielā mērā bija entuziastu amatieru, bieži vien aristokrātu un garīdznieku nozare. Zinātniskiem rakstiem, kas parādījās orientālistu žurnālos, nebija sistemātisko atsauču (kā tas ir noteikts mūsdienās). Tāpat rakstos bija maz analīzes un sintēzes. Sākumā arābu pasaulei tika veltīta salīdzinoši maza uzmanība autoritatīvajos Austrumu pētniecības periodiskajos izdevumos. *Journal Asiatique* vairāk koncentrējās uz Tālajiem Austrumiem. Tā kā daudzi orientālisti bija dienējuši Indijā, žurnālos bija daudz rakstu par sanskrita pētījumiem, pali tekstiem, agrīno Indijas budismu utt.

“Vācu Austrumzemju biedrības avīze” (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*) koncentrējās uz Indijas jautājumiem. Lai gan vāciešiem nebija impērijas Indijā, viņi bija fascinēti par savu āriešu izcelsmi, kuru viņi mēģināja izsekot līdz senajai Indijai. Indijas brāminus iedalīja āriešos un neāriešos, pielīdzinot tos attiecīgi civilizētiem un necivilizētiem cilvēkiem, un tieši šo jautājumu vācu austrumpētnieki aplūkoja pirmām kārtām. Šī tendence kļuva par vienu no Eiropas rasisma avotiem.

Tas bija neizbēgami, ka Francijas austrumpētniecībā 19. gadsimta pirmajā pusē dominēja de Sasī studenti. Spilgtākais no tiem bija Etjēns Marks Katremērs (*Etienne Marc Quatremère*, 1782–1857). Katremērs tāpat kā de Sasī bija jansenists un ienīda Lielo franču revolūciju. Gluži kā de Sasī viņš apguva senebreju valodu galvenokārt pašmācības ceļā. Kopā ar savu skolotāju Katremērs mācījās Moderno Austrumu valodu skolā un arābu valodu iemācījās no viņa. Viņš strādāja Impēriskajā bibliotēkā (*Bibliothèque Impériale*) un pēc tam 1819. gadā kļuva par Francijas koledžas (*Collège de France*) senebreju, haldiešu un sīriešu valodas profesoru. Katremērs bija strādīgs, askētisks cilvēks ar plašām interesēm un, cita starpā, pētīja fenīķiešu valodu, faraonu atstātos uzrakstus, kā arī persiešu un ēģiptiešu mameluku vēsturi. Turklāt de Sasī mācīja vairākus citus izcilus franču zinātniekus, tostarp Šampolionu, Žanu Pjēru Abelū-Remizā (*Jean-Pierre Abel-Rémusat*, 1788–1832), Ežēnu Burnofu (*Eugène Burnouf*, 1801–1852), Žozefu Reino (*Joseph Reinaud*, 1795–1867) un vēl vienu jansenistu Žozefu Garsenu de Tasī (*Joseph Garcin de Tassy*, 1794–1878).

## Vācu orientālistika

Lai gan de Sasī ietekme uz franču orientālismu bija milzīga, viņa iespaids uz Vācijas un Krievijas austrumpētniecības attīstību ir vēl pārsteidzošāks, bet, pirms

apskatīt Silvestra de Sasī vācu sekotāju sasniegumus, ir nepieciešams vērsties pie tālaika orientālistiem, kuriem bija diezgan atšķirīga pieeja Austrumu tekstiem.

Austrietis Jozefs Hammers-Purgštāls (*Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall*, 1774–1856) uzsāka savu karjeru kā tulks (*dragomans*)<sup>3</sup> Levānā. Ar dažādu pakāpju kompetenci viņš pārvaldīja turku, persiešu un arābu valodu. Pēc atgriešanās Eiropā Hammers-Purgštāls uzrakstīja virkni grāmatu, rakstu un tulkojumu par Austrumu tēmām. Atšķirībā no sava franču kolēģa, Hammers-Purgštāls bija ražīgs un bezrūpīgs rakstnieks. Viņam nebija akadēmiskās izglītības, un viņš bija pārņemts ar idejām, daudzas no tām bija ne tikai nepareizas, bet arī mazliet trakas. Hammera-Purgštāla galvenais darbs bija “Osmaņu impērijas vēsture” (*Geschichte der Osmanisches Reiches*, 1827–1835) 10 sējumos; viņš uzrakstīja arī persiešu literatūras vēsturi (*Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, 1818). Hammera-Purgštāla tulkojumi šajā darbā, kā arī daudzi raksti par persiešu dzejniekiem, piem., Hāfezu Šīrāzi (*Hāfez-e Šīrāzī*) un Dželāledīnu Rūmī (*Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī*), iedvesmoja gan Gēti, gan Ralfu Valdo Emersonu – tas ir pārsteidzoši, jo Hammera-Purgštāla tulkojumi ir neveikli un necili. Viņa aizraušanās ar Austrumu dzeju un romantiku bija neierobežota, bet neaptēsta. Tāpat kā de Sasī, Hammers-Purgštāls interesējās par Austrumu sektām. Gan Hammera-Purgštāla aizraušanās ar persiešu mistisko dzeju, gan viņa fantāzijas par Austrumu sektām bija romantiska reakcija uz apgaismības vērtībām 18. gadsimta beigās. Saprāts un zinātne neinteresēja tos, kuri Austrumos meklēja gudrību un kuri sapņoja atrast pazaudēto veselumu ideālajā Austrumu pagātnē.

Vācu orientālists Heinrihs Fleišers (*Heinrich Fleischer*, 1801–1888) nebija romantiķis. 1824. gadā pēc teoloģijas studijām Leipcigā viņš devās uz Parīzi mācīties pie de Sasī. Periodā no 1835. līdz 1888. gadam viņš pasniedza arābu, persiešu un turku valodu Leipcigā, kā arī bija viens no *Deutsche Morgenländischen Gesellschaft* dibinātājiem. De Sasī mācīja vairākus citus vācu orientālistus, tostarp Vilhelmu Freitagu (*Wilhelm Freytag*, 1788–1861), Ālvartu Habihtu (*Ahlwardt Habicht*), Gustavu Veilu (*Gustav Weil*, 1808–1889), Kozegartenu (*Kosegarten*), Gustavu Flīgeli (*Gustav Flügel*, 1802–1870), Franci Bopu (*Franz Bopp*, 1791–1867), Eihornu (*Eichhorn*) un Molu (*Mohl*), taču Fleišers bija viņa svarīgākais audzēknis, pēc de Sasī viņš kļuva par nākamās orientālistu paaudzes skolotāju, ieskaitot Kaspari (*Caspari*), Dītrihu (*Dietrich*), Ignacu Goldcīeru (*Ignác Goldziher*, 1850–1921), Hartmanu (*Hartmann*), Zahau (*Sachau*) un citus.

Vāciešu dominējošais stāvoklis orientālismā 19. un 20. gadsimta sākumā daļēji bija saistīts ar lielu universitāšu skaitu Vācijā. Jau ap 18. gadsimta 40. gadiem pārsteidzoši liels skaits profesoru Vācijas universitātēs bija ebreji. Ebreju akademiķi ieviesa kritisku pieeju islāma un Korāna pētīšanā – pieeju, ko, protams, viņi aizņēmas no rabīniskās un talmūdiskās izglītības, kuru daudzi no viņiem bija saņēmuši. Ābrahāms Geigers (*Abraham Geiger*, 1810–1874) bija saņēmis talmūdisko izglītību pirms studijām Bonnā kopā ar vienu no de Sasī mācekļiem – Vilhelmu Freitagu. 1833. gadā, būdams jauneklis, Geigers publicēja eseju “Ko Muhammads pārņēma

<sup>3</sup> Par dragomaniem sauc Austrumu valodu tulkus. Viņu pienākums ir ne tikai valodiska tulkošana, bet arī jēdzienu pārceļšana citas kultūras jēdzienu un kategoriju valodā.



no Jūdaisma” (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*), kurā Geigers centās noteikt tos elementus Korānā, kurus, pēc viņa domām, praviētis bija apzināti aizņēmieš no jūdiem.

Gustavs Veils vispirms sāka studēt rabīnisko literatūru, pēc tam Heidelbergā studēja arābu valodu un 1830. gadā devās uz Parīzi pie de Sasī. Šis strādīgais, bet nedaudz garlaicīgais pētnieks piecos sējumos (1846–1862) rakstīja par pravieša Muhammada dzīvi, kā arī par kalifāta vēsturi. Tomēr Veils tikai tulkoja un hronoloģiskā secībā strukturēja izrakstus no viduslaiku arābu hronikām, necenšoties savos darbos izmantot kritisku pieeju.

Kā jau tika minēts, tieši vācieši, nevis briti dominēja Indijas un sanskrita pētīšanā. Pirmās sanskrita gramatikas sastādīja vācu un austriešu misionāri, 1818. gadā tika izveidota Vācijas pirmā sanskrita katedra, kamēr Lielbritānija savu sanskrita katedru nodibināja tikai 1833. gadā. Vēl viens de Sasī students, Francs Bops, attūstīja šo nozari, 1833. gadā publicējot indoģermāņu valodu salīdzinošo gramatiku (*Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen*). Turklāt Bops izveidoja valodu vēsturiskās izpētes principus. Kontinenta zinātnieki dominēja arī sinoloģijā – liela ķīniešu tekstu kolekcija atradās Parīzes Nacionālajā bibliotēkā (*Bibliothèque Nationale*), bet arvien vairāk ar Francijas zinātniekiem šajā jomā sacentās vācieši. Lai gan britiem bija daudz komerciālo interešu Ķīnā, tas neizraisīja atbilstošu interesi (par sinoloģiju) uzplaukumu Lielbritānijā.

## Krievija

Ārpus Vācijas de Sasī galvenais intelektuālais mantojums bija Krievijā. Tieši de Sasī studenti nodibināja pirmo orientālistikas institūtu Sanktpēterburgā. Daudzi no de Sasī intelektuālajiem misionāriem bija vācieši, un, iespējams, ievērojamākais no tiem bija Bernhards Dorns (*Bernhard Dorn*, 1805–1881), kurš pasniedza Afganistānas un Kaukāza studijas, islāma numismātiku un citus mācību priekšmetus.

1807. gadā Kazaņā tika izveidota Āzijas studiju profesūra, kas kļuva par impērijas galveno Austrumu studiju centru. 1818. gadā Sanktpēterburgā tika atvērta Āzijas muzejs, kuru vadīja vācu orientālists un Krievijas Tuvo Austrumu pētniecības dibinātājs Kristiāns Frēns (*Christian Frähn*, 1782–1851).

Vienlaikus ar krievu ekspansiju Melnās jūras un Kaukāza reģionā impērijā pieauga interese par orientālistiku un islāma studijām. Daudzi persiešu, afgāņu, turku un citu tautu pasniedzēji mācīja Kazaņas Universitātē un citur Krievijas impērijā. Piemēram, Mirza Kazem-Beks (*Mirza Kazem-Beg* jeb *Александр Касимович Казембек*, 1802–1870) pasniedza arābu un persiešu valodu, kā arī islāma vēsturi Kazaņas Universitātē pirms kļūšanas par persiešu valodas profesoru Sanktpēterburgā. Šeihs Muhammads Ajāds Tantāvī (*Muhammad Ayūād Tanṭāwī*, *Мухаммед Айяд Тантави*, 1810–1861) ieradās Krievijā 1840. gadā un kļuva par arābu valodas profesoru Sanktpēterburgā. Nākamās orientālistu paaudzes pārstāvis barons Viktors Rozens (*Виктор Романович Розен*, 1849–1908) bija Krievijas vadošais arābu kultūras pētnieks; viņš ieviesa moderno tekstu analīzes paņēmienus.



## Britu impērija

Britu universitāšu dzīvē, ciktāl universitāšu dzīve pastāvēja vispār, dominēja Bībeles pētniecība un klasiskās studijas. Jēdziens “orientālists”, kas ir attiecināms uz Austrumu valodām un literatūru, parādījās angļu valodā jau 1779. gadā. Franču ekvivalents – 20 gadus vēlāk.

18. un 19. gadsimtā jēdziens “Austrumi” parasti apzīmēja Tuvos Austrumus un Osmaņu Ziemeļāfriku, nevis Āziju kopumā. Tomēr Indijā jēdzienam “orientālists” kādu laiku bija diezgan specifiska nozīme, jo tas attiecās uz britu orientālismu, kurš ne tikai pētīja Indijas kultūru, bet arī atbalstīja Indijas pārvaldi saskaņā ar vietējiem likumiem un paražām. Vorens Hastings (*Warren Hastings*), pirmais Indijas ģenerālgubernators, bija vislielākais šādas pieejas piekritējs. No 1772. gada līdz apmēram 1830. gadam “orientālisti” dominēja Indijas valdībā. Fortviljamas koledžas (*College of Fort William*) dibināšana 1800. gadā Kalkutā bija viņu nopelns. Koledžā pasniedza ne tikai grieķu un latīņu valodu, bet arī arābu, persiešu valodu, sanskritu, urdu, hindi un bengāļu valodu.

Plašākā nozīmē britu virsnieku un ierēdņu entuziasms veicināja to, ka indiešiem radās pastiprināta interese par Bengālijas renesansi un savu pagātņi. Fortviljamas koledža pārtrauca darbību 1830. gadā. Tās slēgšana bija daļa no diezgan plašas reakcijas pret Britu Indijas “orientālismu”. Šīs reakcijas iniciatori bija evaņģēlistu un utilitāristu alianse Lielbritānijā. Evaņģēlistus aizvainoja tas, ka “orientālisti” neatbalstīja misionāru darbību Indijā un pretojās šai darbībai.

Izcilais sanskrita un persiešu valodas pētnieks Edvards Kovels (*Edward Cowell*, 1826–1903), kurš 15 gadu vecumā atklāja sera Viljama Džonsa darbu *Poesiae Asiae Commentarii*, persiešu un arābu dzejas komentārus, mācījās persiešu valodu pie bijušā Indijas armijas virsnieka un vēlāk patstāvīgi iemācījās un iemācīja savai sievai sanskritu. 1867. gadā Kovels kļuva par pirmo jaunizveidotās Kembridžas Universitātes Sanskrita katedras vadītāju.

Sers Viljams Mjurs (*William Muir*, 1819–1905) bija viens no nedaudzajiem ievērojamiem Britu Indijas arābistiem un islāma pētniekiem. Pirms pievēršanās akadēmiskajiem jautājumiem un kļūšanas par Edinburgas Universitātes rektoru Mjuram bija izcila karjera Indijas administrācijā, kur viņam bija galvenie nopelni cīņā pret meiteņu slepkavībām un kur viņš kļuva par Ziemeļrietumu pierobežas provinces ģenerālgubernatoru. Lai gan viņš pavadīja lielu daļu savas dzīves, studējot islāmu, viņš to ienāda.

## Leina Ēģiptes etnogrāfija

Mjurs bija ieguvis arābu valodas un islāma zināšanas ārpus universitātēm. Tas pats attiecas uz Edvardu Leinu (*Edward Lane*, 1801–1876), kurš pēc profesijas bija gravieris, bet aizrāvās ar Seno Ēģipti. Leins bija redzējis franču izdevumu *Description de l’Egypte* un apbrīnoja to, tomēr, ceļojot pāri visai Ēģiptei, viņu satricēja milzīgs kļūdu un nepatieso apgalvojumu skaits. 1836. gadā Leins izdeva grāmatu “Moderno ēģiptiešu manieres un paražas” (*Manners and Customs of the Modern Egyptians*).

Leins dzīvoja Kairā un reizē ar citiem priekšmetiem mācījās arī arābu valodu kopā ar Tantāvī. Leina grāmatu, kura bija rakstīta plašam lasītāju lokam, publicēja Derīgu zināšanu izplatīšanas biedrība (*Society for the Diffusion of Useful Knowledge*), organizācija, kuras publikāciju mērķauditorija bija “visas sabiedrības grupas, īpaši tie, kas nespēj atļauties pieredzējušus skolotājus vai arī izvēlās mācīties paši”. Britu zinātnieki nebija ieinteresēti pētīt moderno Ēģipti. Zinātnieki ievēroja Leina grāmatu kā svarīgu informācijas avotu tikai 20. gadsimtā. Leins izdeva savu “Tūkstoš un vienas nakts” tulkojumu (1838–1841). Viņš uzlūkoja to kā izglītības projektu, jo tas “brīnišķīgi attēlo arābu, un konkrēti, ēģiptiešu, manieres un paražas”.

Sākot ar 1842. gadu, Leins bija iesaistīts savā līdz šim grandiozākā projektā, veidojot arābu-angļu vārdnīcu. Leins bija tik pārņemts ar šo monumentālo uzdevumu, ka viņa vienīgā atpūta bija pusstundas pavadīšana uz viņa mājas jumta saulrieta laikā. 1848. gadā slimības dēļ Leinam nācās atgriezties Anglijā, bet viņš turpināja strādāt pie vārdnīcas. Līdz savai nāvei 1876. gadā Leins bija sasniedzis *fa* no 28 alfabēta burtiem. Līdz 19. gadsimta vidum citu vērā ņemamu britu arābistu vai islāma pētnieku nebija. Situācija sāka mainīties tikai ar Viljama Raita (*William Wright*, 1830–1889) un Devida Margoliuta (*David Margoliouth*, 1858–1940) iecelšanu profesora amatā attiecīgi Kembridžā un Oksfordā.

## Divi E. Saīda pieminēti orientālisti

Ernests Renāns (*Ernest Renan*, 1823–1892), Edvarda Saīda grāmatas viena no galvenajām personām, “paradigmatiskais orientālists un rasists” – tā viņu nosauca E. Saīds, 1843. gadā sāka studēt senebreju valodu un vēlāk pievērsās sīriešu un arābu valodas mācīšanai. Savas sliktās arābu valodas zināšanas Renāns paskaidroja ar to, ka viņa skolotājs bijis tikpat sliktis. Ja mēs pieņemam, ka Renāns ir bijis nopietns arābists, tad mums ir jāvērsas pie viņa otrā publicētā darba. Viņa pirmais darbs latīņu valodā *De Philosophia Peripatetica apud Syros* dienas gaismu ieraudzīja 1852. gadā; tajā pašā gadā viņš aizstāvēja disertāciju *Averroès et l'averroïsme*, ko publicēja 1861. gadā. Rakstot šo darbu par ievērojamo 12. gadsimta filozofu Averroesu jeb ibn Rušdu, Renāns deva priekšroku neprecīziem tulkojumiem latīņu valodā, nevis oriģināliem arābu tekstiem. Šī grāmata ir vairāk stāsts par Rietumu racionālismu nekā nopietns islāma filozofijas pētījums.

Turpretī Renāna senebreju valoda bija diezgan laba. Renānu pārsteidza darbi par sanskritu un indoeiropiešu āriešu saimes valodām, īpaši, Franča Bopa indoģermāņu valodu salīdzinošā gramatika. Renāns pētīja valodas iespējamo ietekmi uz semītu raksturu darbā *Nouvelles considérations sur le caractere général des peuples sémitiques* (1859). 1863. gadā publicētais izdevums *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* bija Renāna mēģinājums paveikt ar semītu valodām to, ko Bops bija paveicis ar indoāriešu valodām.

1861. gadā Renāns tika iecelts par Franču koledžas Senebreju valodas katedras vadītāju, bet viņa darbība tika pārtraukta pēc atklāšanas lekcijas, kurā viņš pretrunīgi atsaucās par Jēzu, norādot, ka Jēzus patiešām bija cilvēks, nevis Dievs. Publicējot “Jēzus dzīvi” (*Vie de Jesus*, 1863), Renāns apstiprināja savu ateistiskā domātāja statusu.

Renāns uzskatīja, ka filoloģija, īpaši indoāriešu un semītu valodu filoloģiskie pētījumi, pierāda kopīgu balto cilvēku izcelsmi. Semītiem, tāpat kā āriešiem, bija svarīga nozīme civilizācijas veidošanās procesā, lai gan viņu laiki bija jau pagātnē. Renāna rasisms tikai uzsvēra pseidozinātnisko ideju triumfu, kas jau pastāvēja sabiedrībā. Cilvēkiem nebija nepieciešami orientālisti, lai izgudrotu rasismu. Sākumā Renāns bija pieņēmis iecietīgi labvēlīgu attieksmi pret islāmu, un tikai pēc braucieniem uz Tuvajiem Austrumiem 1860. un 1865. gadā viņš pārliecinājās, ka islāms traucē šī reģiona attīstību. Darbā *L'Islamisme et la science* viņš puda viedokli, ka islāms un zinātne ir nesavienojami. Šo tēzi kritizēja izcilais musulmaņu domātājs Džamāls Addīns al-Afgānī (*Jamāl al-Dīn al-Afghānī*).

Citi Renāna kritiķi bija orientālisti. Renāns uzskatīja, ka semītu dvēsele pēc būtības ir monoteiska un naidīga visiem mitoloģijas veidiem. Lai gan Ignacs Goldciērs pierādīja, ka tas ir absurds, Renāns atteicās atbildēt uz šo kritiku. Citi orientālisti, tai skaitā Heinrihs Evalds (*Heinrich Ewald*, 1803–1875), Viljams Robertsons Smits (*William Robertson Smith*, 1846–1894) un Makss Millers (*Max Müller*, 1823–1900), viņu šajā sakarā kritizēja. Henrijs Lamens (*Henri Lammens*, 1862–1937) pārmeta Renānam viņa sliktās arābu valodas zināšanas, un Mihaels Jans de Gūje (*Michael Jan de Goeje*, 1836–1909) nopēla Renānu 1883. gada orientālistu konferencē Leidēnē. Renāna draugs grāfs Žozefs Artūrs de Gobino (*Joseph Arthur Comte de Gobineau*, 1816–1882) pilnveidoja Renāna idejas par atšķirību starp semītiem un āriešiem un atbalstīja Renāna viedokli, pieņemot, ka vācieši bija pārāki par francūžiem.

1849. gadā Gobino kļuva par ārlietu ministra Aleksa de Tokvila (*Alexis de Tocqueville*, 1805–1859, pazīstams arī kā politiskais teorētiķis) kancelejas priekšnieku. Periodos no 1855. līdz 1858. gadam un no 1861. līdz 1863. gadam Gobino pavadīja Teherānā pirmā sekretāra, lietveža un ministra amatā. Persijā Gobino uzrakstīja vairākus darbus – *Mémoire sur l'état social de la Perse actuelle* (1856), *Trois ans en Asie* (1859), *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale* (1865), kā arī *Histoire des Perses* (1869).

Gobino ārēji iespaidīgais darbs, ko viņš veica, atšifrējot ķīļrakstu, patiesībā bija absurds. Viņš publicēja divus bezjēdzīgus darbus: *Lecture des textes cunéiformes* (1858) un *Traité des écritures cunéiformes* (1864). Viņa viscaur kļūdaino ķīļraksta izpratni vēl vairāk veicināja viņa atteikums pieņemt 19. gadsimta zinātnieku viedokli, ka indoāriešu valodas bija radušās Indijas subkontinentā.

Gobino nebija mācīts orientālists. Nedz viņa persiešu valodas, nedz arī arābu valodas prasmes līmenis nebija augsts. Tāpat kā de Sasī un Hammers-Purgštāls, Gobino bija visvairāk ieinteresēts islāma sektu atzarojumos, un viņu īpaši interesēja *babisma* kustība, kas parādījās Persijā 19. gadsimta 40. gados.

Kaut arī Edvards Saids savā grāmatā *Orientalism* nosauca Gobino par “oficiālās orientālisma ģenealoģijas” galveno personu, tomēr nekas neliecina, ka Saids tiešām bija lasījis Gobino. Gobino darbu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (publicēts 1853. gadā, atkārtoti izdots 1855. gadā) plaši citē īpaši tie, kuri to nav lasījuši. Lai gan nacistu teorētiķi sludināja vēstures triumfālisma versiju, kurā pārāki āriešu rasei it kā lemts dominēt pār zemākām rasēm, Gobino viedoklis bija citāds. Viņš uzskatīja, ka āriešu liktenis pēc gadsimtiem bija nolemts ilgam rasu sajaukumam un ka “cilvēces labākās dienas jau ir aiz muguras”. Tomēr kā romānu rakstniekam

Gobino ir zināmi nopelni un viņa īso stāstu krājumu *Nouvelles Asiatiques* (1876) ir vērts lasīt.

Viljams Robertsons Smits bija cita veida rasists: viņš uzskatīja, ka arābi ir pārāka rase, lai gan *nēģeri* – zemāki. 19. gadsimta Eiropā rasisms kļuva izplatīts. Atšķirtībā no 20. gadsimta rasistiem, 19. gadsimta rasisti ne vienmēr ir bijuši triumfālisti. Pessimistiskais Gobino nebija vienīgais savā ziņā, piemēram, ekscentriskais zinātnieks Antuāns Fabrs Dolivē (*Antoine Fabre d'Olivet*, 1767–1825), kurš rakstīja par senebreju valodu un lingvistiskiem jautājumiem, uzskatīja, ka pēc ilgāka laika perioda melnā rase, kas bija spēcīgāka, paverdzinās baltos cilvēkus.

## Orientālistika Holandē

19. gadsimta sākumā holandiešu orientālisms piedzīvoja nelielu atdzimšanu, pateicoties nedaudz garlaicīgam zinātniekam Teodoram Džuinbolam (*Theodor Juynboll*, 1802–1861), kurš sākotnēji pētīja teoloģiju, bet pārgāja uz arābu valodas studijām un uzrakstīja vērtīgu darbu par viduslaiku arābu ģeogrāfiju.

Reinharts Dozī (*Reinhart Dozy*, 1820–1883) nebija garlaicīgs, un viņš nonāca pie arābu studijām, pateicoties romantiskajai literatūrai. Dozī pirmām kārtām pievērsās arābu valodai, “lai peldētos tās dzejas viļņos”. Viņa pirmais lielais darbs bija 1849. gadā izdots Spānijas musulmaņu vēstures pētījums līdz 1110. gadam (*Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*). 1861. gadā Dozī publicēja savu darbu “Musulmaņu vēsture Spānijā” (*Histoire des Musulmans d'Espagne*). Tajā laikā viņš tika kritizēts par to, ka rakstījis pētniecisku darbu franču, nevis latīņu valodā. Dozī nepatika tas, ko viņš lasīja par Muhammadu, un viņš atbalstīja tajā laikā starp Eiropas zinātniekiem izplatīto uzskatu, ka pravietis bija epileptiķis. Visbeidzot, 1881. gadā Dozī izdeva savu vārdnīcu *Supplément aux dictionnaires arabes*. Viņa vārdnīcas pamatu veidoja vārdi, kuri bija atrodami tekstos, nevis citās vārdnīcās, un daudzos gadījumos viņam nācās uzminēt to nozīmi no konteksta. Zinātnieki izmanto šo vārdnīcu līdz pat šai dienai.

## Lielbritānijas orientālistika

Lielbritānijā nebija intereses veikt nopietnus pētījumus par islāmu un arābu valodu. Savā “Tūkstoš un vienas nakts pasaku” (1885–1888) tulkojumā Ričards Bērtons (*Richard Burton*, 1821–1890) atgādināja, ka Lielbritānija tolaik valdīja pār lielāko daļu musulmaņu impērijas, tādēļ viņš domāja, ka tam būtu jānovēd pie daudz lielākas intereses par musulmaņu valodām un kultūrām. Bērtons vēlējās studēt arābu valodu Oksfordā, bet nevarēja atrast nevienu, kurš būtu gatavs viņu mācīt. Viņš studēja grieķu un latīņu valodu, bet, tā kā tas viņam likās garlaicīgi, viņš sāka mācīties pats, izmantojot Erpeniusa grāmatu *Grammatica Arabica*.

Bērtonam neviens nebija teicis, ka arābu valodā teksti tiek rakstīti no labās puses uz kreiso, un tikai tad, kad viņš Oksfordā satika de Sasī izcilo spāņu studentu Paskālu de Gajangosu (*Pascual de Gayangos*, 1809–1897), šis būtiskais pārpratumš tika noskaidrots. Vēlāk Bērtons ieguva ievērojama valodnieka reputāciju. Tāpat kā daudzi viņa laikabiedri, Bērtons ienīda Oksfordu. Orientālistikas studiju pagrimums

Oksfordā daļēji atspoguļoja plašāku Lielbritānijas universitāšu stagnāciju 19. gadsimta sākumā. Linkolnas koledžas kolēģijas bijušais loceklis Marks Petisons (*Mark Pattison*) 19. gadsimta 50. un 60. gados Oksfordā izvirzīja priekšlikumus par augstskolu reformām. Viņa idejas lielā mērā nāca no apmeklējumiem Vācijas universitātēs. Tolaik Oksfordā bija tikai 20 profesoru, kamēr Leipcigā to bija vairāk nekā 100. Turklāt Vācijā bija arī lielāks studentu skaits. Nopietna universitāšu reforma tika uzsākta 19. gadsimta 70. gados ar parlamenta un karalisko komisiju aktiem.

Britu Austrumindijas kompānijas kapteiņa dēls Viljams Raits piedzima Nepālā. Pēc viena mācību gada Sv. Endrjūsa Universitātē Raits devās uz Mārtiņa Lutera Halles–Vitenbergas universitāti Vācijā, kur viņš pētīja vispirms sīriešu un pēc tam arābu valodu. Viņš arī prata persiešu, turku valodu un sanskritu. Pēc tam viņš devās uz Leideni, kur Reinharts Dozi bija viņa doktora studiju vadītājs. Raits tika iecelts par Londonas Universitātes koledžas Arābu katedras vadītāju un vēlāk arī par Dublinas Trīsvienības koledžas Arābu katedras vadītāju. Dublinā Raits uzrakstīja arābu valodas gramatiku (*A Grammar of the Arabic Language*, 1859–1862). 1861. gadā viņš atteicās no sava akadēmiskā amata, lai savestu kārtībā sīriešu manuskriptus Britu muzejā. Viņa al-Mubarrada antoloģijas izdevums *al-Kamil* tika publicēts Vācijas Orientālās biedrības avīzē. 1870. gadā Raits tika iecelts Tomasa Adamsa Arābu katedras (*Thomas Adams Chair of Arabic*) vadītāja amatā Kembridžā, šo amatu viņš saglabāja līdz pat savai nāvei. Tāpat kā lielāko daļu 19. gadsimta orientālistu, Raitu vairāk interesēja Bībele nekā Korāns. Viņš pētīja Jaunās Derības apokrifus un bija Vecās Derības Revīzijas komitejas (*Old Testament Revision Committee*) loceklis. Viljams Raits nomira 1889. gadā, un viņa darbs par semītu valodu salīdzinošo gramatiku *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* tika publicēts gadu vēlāk.

Lielākā daļa 19. gadsimta orientālistu bija bibliotēku darbinieki un koledžu absolventi. No viņiem atšķīrās poliglots, spiegs un dzejnieks Edvards Palmers (*Edward Palmer*, 1840–1882). Pēc tikšanās ar Indijas skolotāju Palmers uzsāka urdu un persiešu valodas mācības un pēc tam mācījās arābu un ebreju valodu. Palmers studēja tikai 3 gadus, tomēr Kembridžas Universitātes sanskrita profesors Edvards Kovels palīdzēja Palmeram kļūt par Kembridžas Universitātes Svētā Jāņa koledžas kolēģijas biedru. Palmers papildināja savus niecīgos ienākumus, publicējot rakstus persiešu un urdu valodā indiešu avīzēs. 1869. gadā Palestīnas izpētes fonds (*Palestine Exploration Fund*) nodrošināja finansējumu Palmera Sīnāja pussalas topogrāfiskai uzmērīšanai.

Pēc tam Palmers kļuva par fonda sekretāru, novelista un vēlāk Karaliskās Literatūras biedrības (*Royal Society of Literature*) dibinātāja Voltera Bīseņa (*Walter Besant*, 1836–1901) draugu. Kopā viņi abi uzrakstīja grāmatu par Jeruzalemes vēsturi (*Jerusalem, a Short History of the City of Herod and of Saladin*) (izdota 1871. gadā). Tajā pašā gadā Palmers tika iecelts par Lorda Almonera Arābu katedras (*Lord Almoner's Chair in Arabic*) priekšsēdētāju Kembridžas Universitātē. Šajā periodā Palmers publicēja darbu *The Desert of the Exodus*, īsas arābu un persiešu vārdnīcas, 13. gadsimta ēģiptieša Bahā Addīna Zuheira (*Bahā' al-Dīn Zuhayr*) dzejas izlasi un pilnu tulkojumu, ne īpaši precīzu Korāna tulkojumu un Jaunās Derības tulkojumu persiešu valodā. Viņš arī kļuva par sera Ričarda Bērtona tuvu draugu.

1882. gada jūnijā pēc nemieriem Aleksandrijā, kas bija vērsti pret eiropiešiem, Palmeru nosūtīja slepenā misijā, lai vestu sarunas ar beduīnu cilti pie Suecas kanāla vai nepieciešamības gadījumā to izpirktu un pārliecinātos, vai tā negatavo uzbrukumu britu karaspēkam. Beduīnu cilts nogalināja viņu kopā ar pāris britu armijas virsniekiem. Pirms savas nošaušanas Palmers esot nolādējis beduīnus daiļrunīgā arābu valodā.

Vēl viens izcils orientālists – Viljams Robertsons Smits – savu sākotnējo izglītību balstīja uz grieķu un latīņu tekstiem. Studējot senebreju valodu Edinburgas Brīv-  
bazuņā (*Free Church College*), viņš atkārtoti viesojās Vācijā, lai papildinātos studijās. 1870. gadā Smits kļuva par koledžas Austrumu valodu un Vecās Derības interpretācijas profesoru. Pēc viņa vizītes Getingenē, kas notika 1872. gadā, Smita interese par arābu valodu pieauga, un no 1878. līdz 1879. gadam Smits apmeklēja Ēģipti un citas arābu valstis, lai uzlabotu savas arābu valodas zināšanas. Atgriežoties Apvienotajā Karalistē, Smits kļuva par Viljama Raita tuvu draugu. Viņš arī kļuva par Edvarda Palmera iecienītāko protežē.

1881. gadā Skotijas Brīvbasuņā Ģenerālā Asambleja (*General Assembly of the Free Church of Scotland*) atbrīvoja Smitu no viņa amata koledžā, jo savos rakstos “Britu enciklopēdijai” Smits lietoja vāciešu avotu pētniecības metodes un izturējās pret Bībeli kā pret vēsturisku dokumentu, nevis neapstrīdamu Dieva vārdu. Rakstot “Britu enciklopēdijai”, Smits vēlāk kļuva par tās redaktoru. Pēc Edvarda Palmera nāves Smits ieņēma viņa vietu. Tā kā šis amats nebija pietiekami labi atalgots, Smits nolēma kļūt par universitātes bibliotekāru. Pēc viņa drauga Viljama Raita nāves (1889) Smits ieņēma prestižāko Tomasa Adamsa Arābu katedras vadītāja vietu. Lai gan Smita pārziņā bija arābu valoda, viņš turpināja nodarboties ar Bībeli un seno ebreju problemātiku.

Lai pierādītu, ka agrīnā arābu sabiedrība bija matriarhāla un matrilokāla, 1885. gadā Smits publicēja darbu *Kinship and Marriage in Early Arabia*. 1889. gadā viņš publicēja savas lekcijas *Lectures on the Religion of the Semites*, darbu, kas aplūkoja upurēšanas rituālus, dievu pielūgšanu un izpirkšanu, ko praktizēja seno ebreju un arābu ciltis. Grāmatai ir nepabeigtības piegarša, iespējams, Smits varēja paveikt vairāk, taču sliktās veselības dēļ to nespēja izdarīt. Viņš bija kaislīgs, enerģisks cilvēks, kurš vājas zināšanas uzskatīja par netikumību. 1894. gadā, guļot uz nāves gultas, Smits iecerēja “Bībeles enciklopēdiju” (*Encyclopædia Biblica*). Šis lieliskais darbs kopā ar “Britu enciklopēdiju” ir jāuzskata par modernā orientālisma ievērojamākā sasnieguma – “Islāma enciklopēdijas” (*Encyclopædia of Islam*) – paraugu.

**Āzijas valodas**  

---

*Asian Languages*





## Japāņu valodas vārdu transkripcija latviešu valodā *Transcription of Japanese Words into Latvian*

**Agnese Haijima**

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte  
Āzijas studiju nodaļa  
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [agnese770@gmail.com](mailto:agnese770@gmail.com)

Raksts iepazīstina ar jauno japāņu valodas transkripcijas sistēmu, ko pēdējos gados LU HZF Āzijas studiju nodaļā izstrādājusi raksta autore, ar tās aktualitāti, kā arī sniedz ieskatu japāņu valodas transkripcijas izveides vēsturē.

**Atslēgvārdi:** japāņu valoda, transkripcija.

Tulkojot japāņu valodu, stāstot par Japānu Latvijas medijos, publikācijās, biznesa sarunās, konferencēs un citur, ikreiz nākas saskarties ar japāņu vārdu transkripcijas problēmu latviešu valodā – jautājumu, kurā joprojām pastāv daudz neskaidrību un neprecizitāšu.

Pēdējo desmitgažu laikā Latvijā izmantoja Edgara Kataja sastādīto japāņu valodas transkripciju, kuras pozitīvais aspekts bija tas, ka tika lietots vienots transkripcijas veids, bet negatīvais – šī transkripcijas sistēma neatveido japāņu skaņas pēc to reālās izrunas. Laikā, kad Latvija bija iekļauta Padomju Savienībā, nebija atļauts veidot tiešos diplomātiskos, kultūras, izglītības un ekonomikas kontaktus ar Japānu. Līdz pat 90. gadiem, kad Latvijas Universitātē pirmo reizi Latvijas vēsturē izveidoja pirmo Japānas akadēmisko pētījumu centru un profesionālu japāņu valodas un kultūras apguves programmu, japāņu valodas attīstība Latvijā bija dažu neatlaidīgu censoņu rokās, kuri, spītējot nebrīvei, arī aiz dzelzs priekškara japāņu valodu centās apgūt pašmācības ceļā, izmantojot pieejamās mācību grāmatas, kas ienāca no Krievijas. Šajos gados sastādītā E. Kataja transkripcijas sistēma ir veidota uz Krievijā pieņemtās transkripcijas bāzes, kura pati par sevi atsevišķās skaņu grupās neatbilst reālajai izrunai. Tāpēc lasītājam, kam nav priekšstata par dabīgo japāņu valodas skaņējumu, valoda tiek pasniegta izkropļotā veidā. Piemēram, tautā plaši pazīstamais vārds “suši” pēc E. Kataja transliterācijas būtu jāraksta “susi”. Arī Krievijas japonoloģijas skola Padomju Savienības laikā pašu valdības noteiktās izolācijas dēļ attīstījās savdabīgi. Japāņu valoda tika mācīta ar Krievijas skolai raksturīgo īpatnējo akcentu, kas izpaudās, piemēram, tā, ka *ši* skaņa tika izrunāta kā *si*. Vēl 90. gadu sākumā japāņu valodas pedagoģijā Latvijā imitēja Krievijas japonoloģijas skolu, bet pamazām, uzaicinot japāņu izcelsmes pasniedzējus vai pedagogus, kas mācījušies Japānā, šīs tendences izzuda. Vēl 2008. gadā Latvijā G. Eglītei (1943–2008) nebija problēmu sniegt tādai prestižai iestādei kā Valsts valodas aģentūra ieteikumus japāņu

valodas transkripcijai, kuri bija balstīti uz E. Kataja izveidoto sistēmu, jo nebija ekspertu komisijas, kas izvērtētu darba saturu.<sup>1</sup>

Tālāk raksta autore piedāvā savu jauno transkripcijas sistēmu, kas pēdējo piecu gadu laikā pakāpeniski izstrādāta Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātē un kas ir veidota, sekojot japāņu vārdu izrunai. Šī transkripcijas sistēma ir prezentēta un apspriesta Apvienotajā Pasaules latviešu zinātnieku 3. kongresā un Letonikas 4. kongresā 2011. gadā.

**Japāņu vārdu transkripcijas tabula** (sast. Agnese Haijima)

が	ぎ	ぐ	げ	ご
<i>ga</i>	<i>gi</i>	<i>gu</i>	<i>ge</i>	<i>go</i>
ざ	じ	ず	ぜ	ぞ
<i>dza</i>	<i>dži</i>	<i>dzu</i>	<i>dze</i>	<i>dzo</i>
だ	ぢ	づ	で	ど
<i>da</i>	<i>dži</i>	<i>dzu</i>	<i>de</i>	<i>do</i>
ば	び	ぶ	べ	ぼ
<i>ba</i>	<i>bi</i>	<i>bu</i>	<i>be</i>	<i>bo</i>

あ	い	う	え	お
<i>a</i>	<i>i</i>	<i>u</i>	<i>e</i>	<i>o</i>
か	き	く	け	こ
<i>ka</i>	<i>ki</i>	<i>ku</i>	<i>ke</i>	<i>ko</i>
さ	し	す	せ	そ
<i>sa</i>	<i>ši</i>	<i>su</i>	<i>se</i>	<i>so</i>
た	ち	つ	て	と
<i>ta</i>	<i>či</i>	<i>cu</i>	<i>te</i>	<i>to</i>
な	に	ぬ	ね	の
<i>na</i>	<i>ni</i>	<i>nu</i>	<i>ne</i>	<i>no</i>
は	ひ	ふ	へ	ほ
<i>ha</i>	<i>hi</i>	<i>fu</i>	<i>he</i>	<i>ho</i>
ま	み	む	め	も
<i>ma</i>	<i>mi</i>	<i>mu</i>	<i>me</i>	<i>mo</i>
や		ゆ		よ
<i>ja</i>		<i>ju</i>		<i>jo</i>
ら	り	る	れ	ろ
<i>ra</i>	<i>ri</i>	<i>ru</i>	<i>re</i>	<i>ro</i>
わ				を
<i>va</i>				<i>o</i>
ん				
<i>n</i>				
ぱ	ぴ	ぷ	ぺ	ぽ
<i>pa</i>	<i>pi</i>	<i>pu</i>	<i>pe</i>	<i>po</i>

<sup>1</sup> Valsts valodas aģentūra. Valodas aktualitātes. Guna Eglīte. *Japāņu valodas skaņu kopu problemātiskie atveides gadījumi latviešu valodā*. Rīga, 2008, 3.-5. lpp.

じ un ぢ skaņai ir vienāda izruna, bet atšķirīgs pieraksts, tādēļ latviešu valodā tās apzīmē vienādi ar *dži*.

ず un づ skaņai ir vienāda izruna, bet atšķirīgs pieraksts, tādēļ latviešu valodā tās apzīmē vienādi ar *dzu*.

## Saliktās skaņas

きゃ <i>kja</i>	きゅ <i>kju</i>	きょ <i>kjo</i>
しゃ <i>ša</i>	しゅ <i>šu</i>	しょ <i>šo</i>
ちゃ <i>ča</i>	ちゅ <i>ču</i>	ちょ <i>čo</i>
にゃ <i>ņa</i>	にゅ <i>ņu</i>	にょ <i>ņo</i>
ひゃ <i>hja</i>	ひゅ <i>hju</i>	ひょ <i>hjo</i>
みゃ <i>mja</i>	みゅ <i>mju</i>	みょ <i>mjo</i>
りゃ <i>rja</i>	りゅ <i>rju</i>	りょ <i>rjo</i>

ぎゃ <i>gja</i>	ぎゅ <i>gju</i>	ぎょ <i>gjo</i>
じゃ <i>dža</i>	じゅ <i>džu</i>	じょ <i>džo</i>
びゃ <i>bja</i>	びゅ <i>bju</i>	びょ <i>bjo</i>
ぴゃ <i>pja</i>	ぴゅ <i>pju</i>	ぴょ <i>pjo</i>

## Garās skaņas

<i>aa ā</i>	おばあさん	<i>obāsan</i>
<i>ii ī</i>	おじいさん	<i>odžīsan</i>
<i>uu ū</i>	すうじ	<i>sūdži</i>
<i>ee ē</i>	えいが	<i>ēga</i>
<i>oo ō</i>	ほうりつ	<i>hōricu</i>

## Atkārtotās skaņas

<i>tt</i>	かった	<i>katta</i>
<i>kk</i>	さっか	<i>sakka</i>
<i>pp</i>	はっぱ	<i>happa</i>
<i>šš</i>	ざっし	<i>dzašši</i>
<i>nn</i>	さんねん	<i>sannen</i>
<i>čč</i>	ねっちゅう	<i>nečču</i>

Angļu valodā visplašāk lietotā Hepbērna transkripcijas sistēma japāņu vārdu atveidei arī ir sastādīta, sekojot izrunai. Hepbērna sistēmu 1885. gadā sastādīja japāņu-angļu vārdnīcas izveidotājs Džeimss Hepbērnš (*James C. Hepburn*). Pastāv arī tā sauktā „uzlabotā” Hepbērna sistēma, kuru plaši izmanto ASV valdības un akadēmiskās iestādes. Šajā sistēmā ir tikai dažas niecīgas izmaiņas, piemēram, *n* skaņu pirms *b*, *p*, *m* atstāj kā *n*, nevis pārveido kā *m* atbilstoši tās izrunai Hepbērna sistēmā. Bez Hepbērna sistēmas eksistē arī *Kunrei* un *Nihon* sistēmas. *Kunrei* sistēma tika izveidota 1937. gadā, un to popularizēja Japānas valdība. Par spīti Japānas valdības pūliņiem, tā arī neguva atzinību pasaulē, jo bija tikai mehānisks zilbju sarindojums, kamēr Hepbērna sistēma vistuvāk atveidoja japāņu vārdu reālo izrunu angļu valodā.

あ <i>a (a)</i>	い <i>i (i)</i>	う <i>u (u)</i>	え <i>e (e)</i>	お <i>o (o)</i>
か <i>ka (ka)</i>	き <i>ki (ki)</i>	く <i>ku (ku)</i>	け <i>ke (ke)</i>	こ <i>ko (ko)</i>
さ <i>sa (sa)</i>	し <i>shi (ši)</i>	す <i>su (su)</i>	せ <i>se (se)</i>	そ <i>so (so)</i>
た <i>ta (ta)</i>	ち <i>chi (či)</i>	つ <i>tsu (cu)</i>	て <i>te (te)</i>	と <i>to (to)</i>
な <i>na (na)</i>	に <i>ni (ni)</i>	ぬ <i>nu (nu)</i>	ね <i>ne (ne)</i>	の <i>no (no)</i>
は <i>ha (ha)</i>	ひ <i>hi (hi)</i>	ふ <i>fu (fu)</i>	へ <i>he (he)</i>	ほ <i>ho (ho)</i>
ま <i>ma (ma)</i>	み <i>mi (mi)</i>	む <i>mu (mu)</i>	め <i>me (me)</i>	も <i>mo (mo)</i>
や <i>ya (ja)</i>		ゆ <i>yu (ju)</i>		よ <i>yo (jo)</i>
ら <i>ra (ra)</i>	り <i>ri (ri)</i>	る <i>ru (ru)</i>	れ <i>re (re)</i>	ろ <i>ro (ro)</i>
わ <i>wa (va)</i>				を <i>o (o)</i>
ん <i>n (n)</i>				

## Starptautiskā Hepbērna transkripcijas sistēma (iekavās latviešu transkripcija)

が <i>ga (ga)</i>	ぎ <i>gi (gi)</i>	ぐ <i>gu (gu)</i>	げ <i>ge (ge)</i>	ご <i>go (go)</i>
ざ <i>za (dza)</i>	じ <i>ji (dži)</i>	ず <i>zu (dzu)</i>	ぜ <i>ze (dze)</i>	ぞ <i>zo (dzo)</i>
だ <i>da (da)</i>	ぢ <i>ji (dži)</i>	づ <i>zu (dzu)</i>	で <i>de (de)</i>	ど <i>do (do)</i>
ば <i>ba (ba)</i>	び <i>bi (bi)</i>	ぶ <i>bu (bu)</i>	べ <i>be (be)</i>	ぼ <i>bo (bo)</i>
ぱ <i>pa (pa)</i>	ぴ <i>pi (pi)</i>	ぷ <i>pu (pu)</i>	ぺ <i>pe (pe)</i>	ぽ <i>po (po)</i>
ぎゃ <i>gya (gja)</i>	ぎゅ <i>gyu (gju)</i>	ぎょ <i>gyo (gjo)</i>		
しゃ <i>sha (ša)</i>	しゅ <i>shu (šu)</i>	しょ <i>sho (šo)</i>		
じゃ <i>jya (dža)</i>	じゅ <i>jyu (džu)</i>	じょ <i>jo (džo)</i>		
ちゃ <i>cha (ča)</i>	ちゅ <i>chu (ču)</i>	ちょ <i>cho (čo)</i>		
にゃ <i>nya (ņa)</i>	にゅ <i>nyu (ņu)</i>	にょ <i>nyo (ņo)</i>		
ひゃ <i>hya (hja)</i>	ひゅ <i>hyu (hju)</i>	ひょ <i>hyo (hjo)</i>		
びゃ <i>bya (bja)</i>	びゅ <i>byu (bjū)</i>	びょ <i>byo (bjō)</i>		
ぴゃ <i>pya (pja)</i>	ぴゅ <i>pyu (pju)</i>	ぴょ <i>pyo (pjo)</i>		
みゃ <i>mya (mja)</i>	みゅ <i>myu (mju)</i>	みょ <i>myo (mjo)</i>		
りゃ <i>rya (rja)</i>	りゅ <i>ryu (rju)</i>	りょ <i>ryo (rjo)</i>		

Tālāk seko norādījumi akadēmisku darbu sagatavošanai.

Ievietojot japāņu valodas vārdus akadēmiskā latviešu valodas tekstā, tie ir jāpie-raksta, izmantojot latviešu valodas transkripciju, aiz kuras (tikai pirmoreiz pieminot vārdu) iekavās jābūt norādītam hieroglīfam un starptautiskajai Hepbērna transkripcijai. Tālāk tekstā lieto tikai latviešu valodas transkripciju. Transkribētajam vārdam ir jābūt kursīvā.

Piemērs:

*šinden* (寢殿 *shinden*) stila arhitektūra.

Ir noteikti vārdi, kuru izruna jau ir vēsturiski iesakņojusies latviešu valodā, piem., Tokija, Kioto, Kobe, samurajs, budisms, sintoisms u. c. Tos atstāj tādā formā, kā tos ir pierasts lietot.

Japāņu valodā neeksistē lielle un mazie burti, taču tos lieto, transkribējot japāņu vārdus latviešu un angļu valodā.

Institūciju, politisko partiju, vēsturisko periodu, personu vārdus u. c. tulko un raksta ar lielo burtu.

Piemērs:

Japānas Liberālā partija, Edo periods.

Hieroglifi nav jānorāda aiz prefektūru, plaši pazīstamu pilsētu, ģeogrāfisko vietu nosaukumiem. Aiz nozīmīgu personu vārdiem ir jāievieto viņu dzīves gadi.

Japāņu vārdus, kuru galotnes saskan ar latviešu valodu, var locīt.

Piemērs:

諸軍 しょぐん *šogunš* (*šogunam*, *šogunu* utt.).

Bet citus atstāj tā, kā tie ir.

Piemērs:

*Kendō* ir pazīstams japāņu sporta veids.

Lasot dažādus rakstu avotus, nākas saskarties ar atšķirīgām transkripcijas sistēmām, tomēr, atreferējot izlasīto informāciju, savā darbā konsekventi jāievēro viena transkripcijas sistēma, atšķirīgs pieraksts ir pieļaujams vienīgi tiešajos citātos.

## Summary

*The article presents the new Japanese language transcription system in Latvian, which was developed by Agnese Haijima in Latvia University, Faculty of Humanities, Asian Studies department during recent years. It also gives an insight into the historical background of the development of Japanese language studies in Latvia and the formation process of the previous transcription system.*

**Keywords:** *Japanese language, transcription system.*