



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski- filozofiski raksti

XVII



Rīga
2014

Izdevums ir sagatavots LU aģentūrā *Filozofijas un socioloģijas institūts projektā „Reliģiskās pieredzes tematizācija post-liberālā garīguma situācijā: Latvijas gadījums”* un izdots ar Valsts pētījumu programmas *Letonika (Latvijas vēsture, valoda, kultūra, vērtības)* 6. projekta “Vērtību aspekti Letonikā” finansiālu atbalstu

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar LU aģentūras *LU Filozofijas un socioloģijas institūts* Zinātniskās padomes 2014. gada 5. novembra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**
Redaktori: **Jānis Nameisis Vējš, Māra Grīnfelde**
Literārā redaktore: **Arta Jāne**
Maketētāja: **Anita Daugule**
Vāka dizaina autori: **Baiba Dūdiņa, Matīss Kūlis**

Fotogrāfijas no Marionas Makkonelas un Solveigas Krūmiņas-Koņkovas privātajiem arhīviem.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte: Dr. phil. asoc. profesore **Ella Buceniece**; Dr. phil. **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**; Dr. habil. phil. akademiķe, profesore **Maija Kūle**; Dr. hist. eccl. docents **Andris Priede**; Dr. habil. phil. profesore **Māra Rubene**; Dr. hist. **Inese Runce**; Dr. phil. profesors **Igoris Šuvajevs**

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

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

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

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

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European On-line Library, CEEOL, as well as in SCOPUS data-base.

© Latvijas Universitātes aģentūra *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2014

© Projekts *„Reliģiskās pieredzes tematizācija post-liberālā garīguma situācijā: Latvijas gadījums”*, 2014

© Vāka un titullapas noformējums: Baiba Dūdiņa, Matīss Kūlis, 2014

SATURS

Priekšvārds	5
<i>Foreword</i>	7
Bārbala Simsone	
Bibliiskie motīvi šausmu žanra literatūrā	9
<i>Summary. Biblical Motives in Horror Fiction</i>	32
Igors Šuvajevs	
Karš un psihoanalīze (Freida risinājums)	35
<i>Summary. War and Psychoanalysis – Freud’s Case</i>	72
Ainārs Sauka	
Cilvēka problemātika Ničes rakstos reakcijas un nihilisma	74
relīģijas kontekstā	
<i>Summary. The Problem of Human Being in Nietzsche’s Writings</i>	92
<i>in the Context of the Religion of Reaction and Nihilism</i>	
Anne Sauka	
Meklejojot zaudēto paradīzi. Ķermeņa inscenējuma	96
sakrālā sekularitāte	
<i>Summary. Searching for the Paradise Lost. The Sacral Secularity</i>	116
<i>of the Staging of the Modern Body</i>	
Jānis Vējš	
<i>Philosophical Theology and the Linguistic Turn</i>	119
Kopsavilkums. Filozofiskā teoloģija un lingvistiskais pavērsiens ..	131
István Povedák, László-Attila Hubbes	
<i>Competitive Pasts. Ethno-paganism as a Placebo-effect</i>	133
<i>for Identity Reconstruction Processes in Hungary and Romania</i>	
Kopsavilkums. Konkurējošās Pagātnes. Etno-pagānisms	152
kā placebo efekts identitātes atjaunošanas procesā Ungārijā	
un Rumānijā	

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

<i>A Glimpse Into the History of Yoga Movement in Latvia</i>	153
Kopsavilkums. Ieskats Latvijas jogas kustības vēsturē	185
Personu rādītājs	189

PRIEKŠVārDS

No pirmā skata varētu šķist, ka „Reliģiski-filozofisku rakstu” XVII krājums ir par bailēm. Jo ko gan citu mēs gribam sagaidīt, lasot šausmu literatūru, kā vien iespēju baidīties? Vai ko gan citu mēs izjūtam, lasot par karu un domājot par to, cik tuvu tas jau atkal stāv pie mūsu durvīm? Tieši par šādām bailēm raksta mūsu „Reliģiski-filozofisku rakstu” autori Bārbala Simsonē un Igors Šuvajevs. Tomēr vai briesmas ir tas, no kā mums patiešām jābaidās?

Amerikāņu vidū valda uzskats, ka vislabāk par bailēm esot pateicis Franklins Delano Rūzvelts savā 1933. gada inaugurācijas runā: „Vienīgais, no kā mums jābaidās, ir pašas bailes – bez vārda, bez iemesla, bez pamatojuma; terors, kas paralizē tik ļoti nepieciešamās pūles pārvērst atkāpšanos virzībā uz priekšu.”¹

Droši vien tāpēc jau mēs lasām šausmu literatūru – lai nebaidītos, ja kaut kas līdzīgs ar mums notiktu (kaut tas visbiežāk ir gandrīz neiespējami) īstenībā, un tāpat mēs zinām, kā pārvērst bailes uzbrukumā, jo godinām kara varoņus, kas to spēja.

Tad, kad bailes nosaucam vārdā, saprotam, ka tās ir mūsu dabiskā atbilde uz briesmām, kuras jūtam, un ka, tieši pretēji, nejūtot bailes, mēs kļūstam bezspēcīgi briesmu priekšā, jo patiesībā bailes vienkārši ir mūsu spēja tās atpazīt. Iespējams, ka tieši bailēs slēpjas mūsu aizsardzība un spēks stāties pretim tam, kas mūs apdraud. Varbūt tas skan dīvaini, bet, ja bailes ir mūsu dēmoni, tad tikai pakļaujoties tiem, mēs varam paiet tiem garām.

¹ Roosevelt F. D. Inaugural Address, March 4, 1933. *The Public Papers of Franklin D. Roosevelt*, ed. by Samuel Rosenman. Volume Two: The Year of Crisis, 1933. New York: Random House, 1938, p. 11.

Tāpēc mēs varam skatīties uz šajos „Reliģiski-filozofiskos rakstos” publicētajiem darbiem kā uz dažādām stratēģijām, kurām visām ir viens mērķis: sadzīvot ar saviem dēmoniem – bailēm no pasaules, citiem cilvēkiem, savas nepilnības un arī nāves...

Tā, viena no šādām stratēģijām varētu būt filozofiskā teoloģija, kuras vēsturi turpina skatīt Jānis Vējš rakstā „Filozofiskā teoloģija un lingvistiskais pavērsiens”, otra – Latvijas pirmo jogu sevis pilnveidošanas meklējumi. To vēsturi savukārt detalizēti aplūkojusi Solveiga Krūmiņa-Koņkova. Vēl cita stratēģija – Aināra un Annes Sauku rakstos par Niči kā „sabiedriskā nihilisma diagnosticētāju”, viņa skatījumu uz cilvēku un aicinājumu pārvarēt kultūru, tradīciju un reliģisko praksi, kas „nekādā veidā nevēršas pie un neveicina to cilvēka daļu, kas ir radītājs”. Un tieši tāpat savus dēmonus piejaucēt mēģina etno-pagānisma praktizētāji Ungārijā un Rumānijā, ar kuru reliģisko pieredzi savā rakstā mūs iepazīstina vieni no starptautiski pazīstamākajiem ungāru antropologiem – Ištvens Povedaks un Laslo Otilla Hubešs.

Droši vien arī „Reliģiski-filozofisku rakstu” lasītājiem katram ir kāds veids, kā padarīt bailes par daļu no spēka, nevis vājuma. Varbūt, lasot šo krājumu, viņš to atpazīs iepriekš minētajās stratēģijās, bet varbūt – atskārtīs, ka atradis savu, īpašu ceļu. Un tāda jau arī ir „Reliģiski-filozofisku rakstu” pieticīgā misija – pamudinājums domāt, salīdzināt un izvēlēties to vienīgo, savu ceļu šai tik sarežģītajā un vismaz reizēm arī bīstamajā pasaulē.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

FOREWORD

The first impression may lead to surmise that the XVII -th issue of the „Religious-Philosophical Articles” is about fright. What else may we expect when reading thrillers, than to feel quivering, shudder, trepidation? What else do we experience when reading about war, that is once again standing at our door-steps. It is this type of fright that the authors of the present volume Barbala Simpso and Igors Šuvajevs are discussing in their respective articles. At the same time – is it really danger that we ought to be afraid of?

Americans say that it was Franklin D. Roosevelt, who has proposed the best response against fright in his inaugural address in 1933: „The only thing we have to fear is fear itself – nameless, unreasoning, unjustified terror which paralyzes needed efforts to convert retreat into advance”.

Perhaps it is just for this reason that we read thrillers – so as to stop being afraid if something of the sort would happen to us in reality (most unlikely, however), and thus we know how to turn retreat into advance, as we do when we honour our gallant dead who have been capable of such an act.

Giving a name to our fright – this is our natural reaction to danger, and – on the contrary – we become helpless in front of danger if we do not experience fright. Actually, fright is just our capacity to recognize danger. Fright provides for our defence-lines and gives strength in face of danger. Maybe it will sound strange – but fright is concerned with our demons too, and only dealing with them, we may be able to by-pass them. Thus, we may consider the various contributions published in the present volume of the „Religious-Philosophical Articles” as so many strategies designed to deal with and to accommodate our demons – fright from the world outside, from other people, from our individual shortcoming and from death.

One such strategy could be philosophical theology, the history of which is scrutinized by Jānis Vējš in an article „Philosophical Theology: the Linguistic Turn”. Another strategy is concerned with the methods of self-realization as practiced by adepts of Yoga. The history of Yoga in Latvia is investigated in detail by Solveiga Krūmiņa-Koņkova. Yet another strategy may be looked for in the direction of Nietzschean thought, as it is proposed by Ainārs Sauka and Anne Sauka in respective articles. The authors agree with the Nietzschean diagnosis of nihilism as the social malaise, and with his call for the overcoming of the traditional cultural and religious praxes that are detrimental to the creative spirit of the human beings.

In much the same way their own kind of specific demons are dealt with by the practitioners of the ethno-paganism in Hungary and Romania, as it is discussed by Istvan Povedak and Laszlo Atilla Hubbes – ones of the World renowned Hungarian anthropologists.

Presumably each one of the readers of the „Religious- Philosophical Articles” has his/her own means and methods of turning fright into a creative, not destructive force. Maybe someone will recognize some congenial strategy among the ones proposed in the present volume, or will become more convinced concerning his/her own individual tactics. This is the humble task of the „Religious-Philosophical Articles” – to stimulate thinking, to make comparisons and to choose the most suitable way for overcoming of the human predicament of the existence in this world.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

BIBLISKIE MOTĪVI ŠAUSMU ŽANRA LITERATŪRĀ

Ievads

Šausmu literatūra – fantastiskās literatūras atzars, kas aktīvi rosina psiholoģisko baiļu un spriedzes izjūtas, – ir viens no tiem žanriem, kurus nereti pat populārās literatūras piekritēji uzlūko ar aizdomām. Vairāki mūsdienu ārvalstu literatūrkritiķi tomēr secinājuši, ka šausmu žanra primārais uzdevums ir gluži cits – tas atspoguļo sava laika vidi un vērtības, parādot, no kā konkrētajā sabiedrībā visvairāk baidās, vēl vairāk – šausmu literatūra kalpo par „ventili” šīm bailēm, jo dod iespēju tās izdzīvot un pārvarēt drošas distances apstākļos. Tādējādi šī žanra teksti ir piesātināti ar simboliskiem un „kodētiem” tēliem, kuros lasītājs atpazīst savu baiļu projekcijas arhetipiskā līmenī.

Kopš 20. gadsimta 60.–70. gadiem, kad šausmu literatūra no margināla žanra ienāca plaša patēriņa kultūrā, pētnieki ir pievērsuši pastiprinātu uzmanību šī žanra šķietami nelōģiskajai popularitātei lasītāju vidū. Viena no versijām par šī valdzinājuma iemesliem vēsta, ka šausmu žanra darbi nostiprina indivīda pārliecību par stabilām morālām vērtībām, kas tieši balstītas Bībelē.

Rietumu pasaulē universāli pazīstamais Bībeles teksts ir viens no retajiem, kas ietekmējis visu laikmetu un paaudžu cilvēku domāšanu. Kā viens no Rietumu pārdabiskās tradīcijas avotiem tas ir atstājis būtisku nospiedumu daudzu periodu un žanru literatūrā. Iespējams, doma, ka bibliiskas tēmas un atsaucis varētu sastapt arī šausmu žanra darbos, var pārsteigt, taču Bībele,

tās atpazīstamības dēļ, ir ideāls pamats intertekstualitātei, ko plaši izmanto arī šausmu žanra autori – kaut gan, protams, nevar apgalvot, ka šausmu rakstnieki vienmēr apzināti smeltos iedvesmu no Bībeles.

Kaut gan biblišie motīvi šausmu žanra tekstos bijuši sastopami un pat izteikti dominējuši arī 19. gadsimta un 20. gadsimta sākuma literatūrā (piemēram, spilgts Bībeles alūziju lietojums sastopams Brema Stokera klasiskajā romānā „Drakula”), taču plašāku ievēribu šausmu literatūra kā atsevišķs žanrs literatūrpētniecībā sāka izpelnīties tikai pēc Otrā pasaules kara un tādēļ arī minētais aspekts guva ievēribu salīdzinoši vēlu. Turklāt jāpiezīmē, ka līdz šim bibliisko motīvu lietojums šausmu literatūrā ticis apskatīts galvenokārt atsevišķu literāro darbu ietvaros, taču pētījumus par Bībeles ietekmēm plašākā žanra kontekstā pagaidām nav izdevies konstatēt.

Šajā rakstā mēģināšu konstatēt, raksturot un analizēt veidus, kādos Bībeles teksti un motīvi¹ ienākuši šausmu literatūrā kopš Otrā pasaules kara – laikā, kas sakrita ar šausmu žanra nostabilizēšanos populārajā kultūrā. Pirmajā raksta nodaļā uzmanība tiks pievērsta dažādiem veidiem, kādos Bībeles teksts mijiedarbojas ar literāro tekstu šausmu žanra darbos. Šajā daļā apskatītas galvenās motīvu kategorijas, kādas šausmu žanra rakstnieki izmanto, iestrādājot bibliiskas tēmas savā daiļradē. Otrajā raksta nodaļā tiks detalizēti apskatīti trīs 20. gadsimta 60. un 70. gadu šausmu romāni, kuros īpaši labi redzami Bībeles motīvi un kuros tiem ir būtiska nozīme sižeta virzībā. Noslēgumā tiks piedāvāti no apskatītā materiāla izdarītie secinājumi un ieskicēti iespējami turpmākie izpētes virzieni.

1. Bībeles tekstu un šausmu literatūras mijiedarbības veidi

Bībeles tēli un motīvi – dēmoni, apsēstība, ļauno garu izdzīšana, lāsti, pareģojumi, burvji, ļauni valdnieki un pasaules gala zīmes – veido populāru šausmu žanra elementu klāstu. Tomēr šausmu žanra teorētiķi šo elementu klāstu no šāda aspekta praktiski nav pētījuši, jo žanra pētniecībā

¹ Šī raksta ietvaros apzīmējumi „Bībeles motīvi” un „bibliskie motīvi” lietoti kā sinonīmi.

uzsvars daudzu gadu desmitu garumā ir bijis uz filmu un nevis literatūras analīzi. Te jāpiezīmē, ka bibliiskais elements šausmu filmās gan ir ticis pamānīts – tas piesaistījis pētnieces Mērijas Annas Bīvisas (*Mary Ann Beavis*) uzmanību, un viņas raksts „Eņģeļi ar baisiem ieročiem: Bībeles izmantojums mūsdienu šausmu filmās” izmantots par vienu no šīs nodaļas bāzes avotiem, jo, kā jau minēts, bibliisko motīvu pielietojums šausmu žanra literatūrā plašāk līdz šim nav ticis pētīts.

Protams, bibliiskais un reliģiskais fons nav visa žanra kopīga iezīme. Rakstnieki meklē baismu cēloni dažādos faktoros: zemapziņas dzīlēs, citpasauļu iemītņieku iebrukumā, ekoloģiskās un tehnoloģiskās katastrofās utt. Endrjū Tjūdors (*Andrew Tudor*, 1989) šo paveidu sauc par sekulārajām šausmām.² Šausmu žanra darbos, kuros briesmu faktors tiek meklēts ikdienā iespējamās norisēs, Bībeles motīvi izmantoti reti – izņēmums ir vienīgi darbi, kuros aktualizēti psiholoģisko šausmu motīvi. Taču pārdabisko šausmu faktors ir vismaz tikpat populārs kā dabisko, un darbi ar Bībeles motīviem pārsvarā pieder tieši šai kategorijai. Mērija Bīvisa uzskata, ka filmas ar pārdabiskas izcelsmes šausmu motīvu, kas sakņojas reliģiskos faktos, var saukt par „reliģiskajām šausmu filmām”³ un līdzīgi iespējams apzīmēt arī attiecīgi orientēto literāro darbu kopumu.

Bībele šausmu žanrā var funkcionēt pati par sevi kā grāmata vai priekšmets, personāžu dialogi var to citēt (tieši vai pārfrāzējot) vai apspriest, darbu struktūra daļēji var atbalsot Bībeles sižetus vai motīvus, un šie sižeti/motīvi vai to daļu kombinācijas var veidot literārā darba sižetu. Šos motīvus šausmu filmās saskaņā ar Mērijas Bīvisas teoriju iespējams iedalīt šādās kategorijās:

- 1) Bībele (kā teksts un kā iespieddarbs) kā Dieva vārds, dievišķs pretspars un līdzeklis pret tumsas spēkiem un ļaunumu tā globālākajās izpausmēs;

² Tudor A. Why horror? The peculiar pleasures of a popular genre. *Cultural Studies* 11:3 (1997), p. 444.

³ Beavis M.A. Angels Carrying Savage Weapons: Uses of the Bible in Contemporary Horror Films. *Journal of Religion and Film*, Vol. 7, No. 2, October 2003. Lasīts 2013. gada 5. decembrī elektroniskā formātā: <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol7No2/angels.htm>

- 2) (absolūtā vairumā gadījumu) Bībele kā apokaliptisku sižetu avots;
- 3) Bībele kā ierocis apsēstības, neprāta un ļaunuma rokās;
- 4) Bībele kā neuzticams un neiedarbīgs avots (kontrastā ar 1. kategoriju);
- 5) Bībele kā nepierādāmu teoriju un neeksistējošu apokrifu avots.

Trīs pirmās no šīm kategorijām daļēji raksturo arī šausmu literatūru ar Bībeles ietekmēm. Protams, vienā darbā var tikt izmantotas arī divas un vairākas motīvu kategorijas, kā arī tās var saplūst un pārklāties. Ceturtās kategorijas iezīmes biežāk redzamas kopā ar kādas no pirmo trīs kategoriju iezīmēm, savukārt piektās kategorijas iezīme – Bībeles traktējums kā „kļūdainais vai daļēji nepilnīgs” avots – inspirējusi galvenokārt tā sauktos kriptogrāfiskos romānus, kuros ievērojama lomu spēlē centieni atšifrēt Bībeles pravietojumus, atrast slepenus manuskriptus, „īsto tekstu”, „patieso evaņģēliju”, Kristus, Marijas Magdalēnas vai Jūdas Iskariota pēctečus utt. Šajos romānos daudz Bībeles tekstu izmantojumu, bet maz šausmu motīvu, tāpēc par šausmu žanru tie īsti nav uzskatāmi.

Tālāk īsi raksturošu bibliisko ietekmju kategorijas šausmu literatūras darbos, kas daļēji balstās uz paplašinātu, vispārinātu Mērijas Annas Bīvisas kategoriju klāstu.

Konflikts starp labo un ļauno, starp varoni un briesmoni ir lielas daļas fantastiskās literatūras pamatā, un šausmu žanrs nav šeit izņēmums. Daļā žanra darbu konflikts risināts reliģiskos terminos, pretim nostatot ikdienas cilvēku un dēmonu. Konflikts tad tiek risināts ne tikai fiziskās dzīvības un ne tikai saprāta saglabāšanas dēļ, bet dažreiz uz spēles nokļūst arī upura dvēsele. Zīmīgi, ka šāda tipa konfliktos būtiska loma ir ne tikai sižeta bibliiskumam, bet arī Bībelei kā tekstam un reizēm pat kā drukātam tekstam. Šausmu darbos, kurā izmantots šis aspekts, dēmoniskais spēks nereti nespēj Bībeli atvērt, lasīt un uz klausīt. Arī Bībeles teksta pārzināšana izrādās būtiska, lai varētu iesaistīties cīņā. Kļūdainas Bībeles interpretācijas tiek kontrastētas ar pareizām, šai nolūkā varonim, lai tas spētu pretoties, jāpārzina tās teksts.

Iespējams, vispopulārākais veids, kādā šausmu žanrā tiek izmantota Bībele, ir **pasaules gala šausmu pareģojums**. Apokalipses tēma kā „galējās šausmas” bija iecienīta jau kopš viduslaikiem, bet tieši laikā pēc Otrā pasaules kara, kad šāda iespējamība arī no tehnoloģiskā viedokļa un jaunāko zinātnes atklājumu gaismā vairs nešķīta tāla un neiespējama nākotne, tēma uzplauka literatūrā – gan burtiski bibliskos atvasinājumos (t.i., sižetos, kas vēstīja par neizbēgamu armagedonu, Antikrista parādīšanos un globālām jukām), gan versijās par paša cilvēka ietekmētu pasaules galu, kura pamatā ir ekoloģiski vai tehnoloģiski iemesli. Visos laikos rakstnieku iztēli ir raisījuši krāšņie un neizprotamie biblisko pareģojumu tēli: Antikrista apzīmējumi un „zvēra skaitļa” pieminējumi, septiņu noslēpumaino debesu zīmogu atvēršana un tiem sekojošie lāsti, kas piemeklē zemi. Tāpēc arī visbiežāk apokaliptiskajos sižetos izmantoti citāti (īsti, modificēti un / vai pilnībā fiktīvi) no Daniela un Jāņa Atklāsmes grāmatām, bet Antikrista nākšana un pasaules iznīcināšana traktēta kā visu šausmu galējā kulminācija, kuru visiem spēkiem cenšas novērst varoņi.

Bībele un apsēstība – šī tēma šausmu žanrā ir aktuāla jau kopš gotiskā romāna laikiem, kas portretēja viduslaikus un katolicismu kā visa ļaunuma sakni un bieži ar patiku tēloja ārprātīgus mūkus. Apsēstība šausmu žanrā var izpausties gan kā dēmonu „invāzija” cilvēkā, gan vienkārši kā neprātīgs fanātiskums, – piemēram, Stīvena Kinga (*Stephen King*) darbā „Kerija” reliģiozā fanātiķe Mārgareta Vaita lielāko iespējamo ļaunumu saskata sievietē un sievišķajā seksualitātē, turklāt, lai pamatotu šo uzskatu, autors izmanto dīvaini modificētus, kā arī fiktīvus Bībeles citātus. Tātad šis paveids daļēji ir saistīts arī ar psiholoģiskām, ne vienmēr pārdabiskām, šausmām.

Redzams, ka Bībeles elementiem ir būtiska loma ievērojamā šausmu literatūras daļā – iespējams, tāpēc, ka Bībele daudzu mūsdienu cilvēku apziņā joprojām ir ticams avots (atšķirībā no pasakas un leģendas), un attiecīgi arī tajā ietvertie teksti un pareģojumi bieži vien to plašās interpretējamības dēļ ir ideāls pamatojums pārdabiskajam elementam.

2. Bībeles sižeti un motīvi šausmu žanrā pēc Otrā pasaules kara

Pēc Otrā pasaules kara, kad bija sabrukusi esošā vērtību sistēma, šausmu žanra (un ne tikai) rakstnieki tiecās apvērst visus vēl atlikušos nesatricināmo uzskatu bastionus, tostarp kā stabilu žanra elementu ne tikai upura, bet arī briesmoņa lomā ieviešot bērna tēlu, omulīgo ģimenes mājas / drošā patvēruma tēlu padarot par šausmu epicentru un interpretējot Bībeles tekstus to tumšākajā aspektā. Trīs darbi, kas šo interpretāciju padarīja par ikonisku, analizēti turpmākajās nodaļās. Katra Bībeles motīvu pielietojuma veida ilustrēšanai šai rakstā apzināti izvēlēts tikai viens literārais darbs, jo vairāku darbu salīdzinošā analīze pārlietu sadrumstalotu apskatāmo jautājumu loku. Citāti sniegti no literāro darbu latviskojuma, ja tāds ir pieejams, precizējot tekstu, ja latviskojums ir neprecīzs.

2.1. Rozmarijas bērns

Amerikāņu rakstnieka Airas Levina (Ira Levin) romāns „Rozmarijas bērns” (1967) bija pirmais, kas radīja Bībeles sižetu interpretācijā balstīto romānu popularitāti 20. gadsimta 60.–70. gados. Šis bija viens no pirmajiem darbiem, kas šausmas „iznesa” ārpus teritorijām, kur tās tradicionāli atradās (kapsētām, laboratorijām un kauju laukiem), un „ienesā” tieši ģimenes klēpī.

No pirmā acu uzmetiena romāns vēsta par ikdienišķu, pat garlaicīgu situāciju – darbība risinās 1960. gadu Ņujorkā, romāna centrā ir jauns precētis pāris, kas atbilstoši sava laika ideāliem vij ģimenes ligzdiņu – proti, pērk dzīvokli un plāno mazuli. Taču teksts ir piesātināts ar meistarīgi kāpinātu spriedzi, kas no tikko manāmiem mājieniem izaug grandiozā *crescendo*. Somu pētnieks Franss Ilka Meire (*Frans Ilka Mäyrä*) grāmatā „Dēmoniskie teksti un tekstuālie dēmoni” secina: „Jau agrāk daži romāni mēģināja iestrādāt sātaniskos elementus reālistiskā, modernā vidē, bet „Rozmarijas bērns” bija pirmais darbs, kas aizsniedza tik plašu auditoriju. Par spīti tam, ka darbā ir eksotiski okulti elementi, romāns ir arī stāstījums

par „parasto” – precētais pāris sātānisko intrigu virpuli varētu būt jebkura modernā ilustrētā žurnāla varoņi. Tie ir cilvēki, ar kuriem viegli identificēties realitātē, kuru aizvien lielākā mērā konstruē masu mediji.⁴

Pirmās nojausmas par to, ka kaut kas nav kārtībā, manāmas jau jaunā pāra noskatītās daudzdzīvokļu ēkas aprakstā: tajā pieminētas akmens gārgoilas, kas it kā lien iekšā pa logu. Tieši šādā veidā noslēpumainais un neizdibināmais pakāpeniski ielauzīsies pāra dzīvē. Sarunā starp jauno vīru un viņa draugu rodama norāde arī uz nolūkoto māju kā vietu, kurai ir saistība ar reliģisko aspektu: „– Bremforda pieder tuvējai baznīcai. – Tad jau, – sacīja Gajs, aizdedzinādams cigareti, – mums būs dievišķa aizsardzība. – Kaut jel tā būtu! – Hačs atbildēja.”⁵ Seko otrs mājiens: abu jauniešu – Rozmarijas un Gaja draugs, gados vecākais Hačs mēģina viņus brīdināt par mājas „slikto slavu”: tās vēsturē bijis daudz neizskaidrojamo negadījumu un nāvju. Taču modernā laikmeta sieviete Rozmarija izliekas šos brīdinājumus neņemam vērā. Vēlāk gan izrādās, ka arī viņu negatīvi iespaido nepatīkamais ēkas pagrabs, kur sievietei jāiet mazgāt veļu – tieši tur atrasts miris zīdains. Šī epizode signalizē par ievirzi, kādā pakāpeniski pavērsīsies romāna šausmu elements – tas būs saistīts ar bērniem un norisināsies apslēpti no sabiedrības acīm – pagrabs šausmu literatūras tekstos bieži norāda uz zemapziņas norisēm. Daudzdzīvokļu māja ir variācija par šausmu žanrā klasisko apsēsto māju, „Rozmarijas bērns” gadījumā māju apsēduši ne tikai bojāgājušo iemītnieku rēgi, bet arī dzīvi un ļaunu vēloši cilvēki, kuri izraisīs vēlāko baiso notikumu lavīnu.

Pagrabā Rozmarija iepazīstas ar jaunu sievieti Teriju, kuru it kā adoptējis pavecāks laulāts pāris, kas dzīvo Rozmarijai kaimiņos. Dienu vēlāk Terija neizskaidrojami iet bojā: šis notikums ļauj Gajam un Rozmarijai iepazīties ar Terijas „audžvecākiem” – Romanu un Minniju Kastevī, kas ir gados veci un šķietami pilnīgi nekaitīgi. No šī brīža romānā sabiezē lēni briesmoša draudu gaisotne, pamazām lasītājs sāk ievērot dažas šķietami

⁴ Mäyrä F. I. *Demonic Texts and Textual Demons. The Demonic Tradition, the Self, and Popular Fiction*. Tampere: Tampere University Press, 1999, p. 127.

⁵ Levins A. *Rozmarijas bērns*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 26. lpp.

nesaistītas dīvainības: ciemošanās laikā pie kaimiņiem Rozmarija pamana, ka to dzīvoklī no sienām ir noņemtas gleznas; misis Kastevī Rozmarijai uzdāvina „amuletu”: kaklarotu ar noslēpumainas saknītes pildījumu un dīvainu smaržu, kuru agrāk – kā Rozmarija atceras – nēsājusi arī Terija; kaimiņu dzīvoklī vakaros notiek ballītes ar vienmērīgu dziedāšanu, kas izklausās kā „relīģioza skandināšana.”⁶ Neviens fakts pats par sevi nav biedējošs, bet visi kopā rada lēni pieaugošu neomulības noskaņu, kas asi kontrastē ar mājīgo norišu aprakstu.

Kā pirmā bibliskā tēma romānā ieskanas kārdināšanas motīvs – neveiksmīgais aktieris Gajs alkst pēc slavas un šķiet, ka kaimiņu pāris spēj viņam to piedāvāt. Kā atlīdzību par godkāres apmierināšanu vīrietis apsola neiejaukties kaimiņu plānos attiecībā uz viņa sievu... Iznākums nav ilgi jāgaida – neparastas apstākļu sakritības dēļ Gajam piedāvā vadošu lomu televīzijas seriālā.

Jau drīz norisinās romāna pirmā nereālā aina – daļēji sapnis – Rozmarijas bērna ieņemšana. Kaimiņienes atnestais deserts izrādās sazālots, un jaunā sieviete iekrīt daļējā nemaņā, taču neskaidri apzinās, kas ar viņu notiek: apziņā sajaucas sapņa un realitātes ainas, kurās figurē biblisks konteksts. „Rozmarija ieraudzīja Dievu, kas, pacēlis pirkstu, dāvāja Ādamam dievišķo dzīvības dzirksti, un plaukta apakšu, kas bija daļēji aplīmēts ar svītrainu papīru: viņu šobrīd nesa cauri veļas skapim.”⁷ Šī īsā epizode ir norāde uz turpmāk gaidāmo – ne dievišķās, bet sātāniskās – dzīvības „dzirksts” došanu. Ieņemšanas rituālu lasītājs redz tikai caur Rozmarijas saraustīto apziņu, norises ir neskaidras, tajās atspoguļojas galvenokārt folklorā sakņoti vai viduslaikos radušies priekšstati par okultismu – tiek izmantoti halucinogēni augi, aizdegta melnas sveces, vēdī sēra smaka, klātesošie ir kaili, uz sievietes ķermeņa ar asinīm tiek uzvilktas noslēpumainas zīmes. Grūti pateikt, vai Rozmariju izvaro patiešām nelabais vai tas ir viņas vīrs, kurā iemiesojusies pārdabiska būtne, bet akta partneri Rozmarija redz kā tādu,

⁶ Levins A. *Rozmarijas bērns*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 89. lpp.

⁷ Turpat, 107. lpp.

kam ir cieta āda, asi nagi, dzeltenas acis, milzīgs locekļis. Šajā brīdī, kad Rozmarijas dzīvē sāk ienākt pārdabiskais, sākas arī vēstījuma divējādā tulkojamība – iespējams ir gan tas, ka notiekošais ir reāls, gan tas, ka jaunā sieviete ikdienas norises uztver caur savu slimīgās izteiles prizmu. Zīmīgi, ka šie notikumi risinās naktī, kad Ņujorkā ieradies Romas pāvests – Levins reliģiskās atsaucēs konsekventi invertē, Baznīcas, Bībeles vai Dieva pieminējumu uzreiz līdzsvarojoš ar kādu detaļu no Rozmariju apvijošā velnišķīgā plāna.

Rozmarija kļūst grūta un savā naivumā turpina ticēt autoritātēm arī tad, kad sākas dīvainības ar grūtniecību – mokošas sāpes, dīvainas alkas pēc jēlas gaļas. Rozmarija ilgojas pēc droša pamata, iespējas paļauties uz kādu: „Ak, ja varētu noskaidrot lūgšanu! Cik jauki būtu atkal pieskarties kručifiksam un palūgt Dievam drošību turpmākajiem astoņiem mēnešiem! Un tad Rozmarija pēkšņi atcerējās veiksmes amuletu, bumbuņu ar tanīsa sakni.”⁸ Lai neļautu sievietei noskaidrot patiesību, vīrs un kaimiņpāris Rozmarijai neļauj nonākt kontaktā ar ārpasauli – ģimeni, draugiem – vēl vairāk: it kā dabiskos apstākļos iet bojā Hačs, kurš sācis radīt Rozmarijā šaubas. Pakāpeniski jaunā sieviete sāk turēt aizdomās visus. Rakstnieks lasītājam neļauj skaidri saprast, vai Rozmarijas aizdomas ir pamatotas vai paranoiskas: šausmu efekts šeit balstās ne tikai uz spriedzes kāpinājumu, bet arī uz autora taktiku, noturot lasītāju neziņā par to, vai šausmām būs pārdabisks vai dabisks cēlonis.

Romāns noslēdzas ar jau hrestomātisko epizodi – sātana mazuļa dzimšanu un „raudzībām”, kuras apmeklē sektas locekļi un kurās ielaužas arī pārbiedētā, satrakotā Rozmarija un beidzot ierauga, kāds izskatās viņas bērns: „...mazais savilka lūpas un, atvēris acis, palūkojās Rozmarijā. Acis viņam bija [...] zeltaini dzeltenas, ar vertikālām, šķeltām, melnām zilītēm. [...] Rozmarija iesaucās: – Ko jūs esat nodarījuši viņa acīm? – Sarosījušies visi pagriezās pret Romanu. – Viņam ir tēva acis, – Romans atbildēja.”⁹

⁸ Levins A. *Rozmarijas bērns*, 134. lpp.

⁹ Turpat, 278. lpp.

Šajās epizodēs izmantotas inversas alūzijas par Kristus dzimšanu: Rozmarijas vārds dublē Marijas vārdu, Kristus nāk pasaulē (saskaņā ar tradīciju) 25. decembrī, Antikrists – 25. jūnijā, un ar dēmoniskā mazuļa dzimšanu, kā uzskata sektas locekļi, sākas jauna ēra: „– Dievs ir MIRIS, – Romans dārdināja. – Dievs ir miris, bet Sātans – dzīvs! Tagad ir Pirmais gads, pirmais mūsu Kunga gads!”¹⁰ Ierodas viesi, kas skandina rituālas slavinājuma frāzes mazulim un pielūdz to: „– Nāc, draugs, – Romans aicināja viesi tālāk, – nāc un apskati Bērnu!” – Abi devās pie guļiņas, [...] un nu, stāvēdami plecu pie pleca, klusēdami noraudzījās bērņā. Pēc brīža atnācējs nometās ceļos.”¹¹ Paraleles šeit ir ar evaņģēlija epizodi: „Un, namā iegājuši, tie ieraudzīja bērnu līdz ar Mariju, Viņa māti, un tie nometās ceļos un Viņu pielūdza.” (Mat 2:11)

Visvairāk sava laika lasītājus šokēja fakts, ka ļaunuma esence romānā tiek iemiesota bērņa tēlā, jo „bērns ir tradicionāls nevainības simbols, bet dēmonisks bērns atgādina, ka šī nevainība ir kultūras konstrukts”.¹² Taču galējā ironija slēpjas faktā, ka Rozmarija ir tik izsalkusi pēc identitātes un drošības, ka ir ar mieru uzņemties ačgārno dievmātes lomu, lai saņemtu bezierunu akceptu no jebkādas būtnes. Vai romāna noslēgumā notiekošais ir vien murgaina vīzija? To autors neatklāj.

Neraugoties uz to, ka „Rozmarijas bērns” ir viens no slavenākajiem „biblisko šausmu” romāniem, šausminošajam faktoram tekstā patiesībā ir maz tieši saskatāma bibliskā konteksta un nepārprotamas alūzijas par Bībeli parādās tikai romāna noslēgumā. Iespējams secināt, ka bibliskās atsauces romānā spēlē mazāku lomu nekā tradīcijās un ticējumos sakņoti priekšstati par raganām, nelabo un tā darbībām, taču mūsdienās sastopamā okultisma, sātānisma un raganošanas tematikas (arī bibliskajā kontekstā) popularitāti pēckara žanru literatūrā aizsāka tieši „Rozmarijas bērns”.

¹⁰ Levins A. *Rozmarijas bērns*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 280. lpp.

¹¹ Turpat, 283. lpp.

¹² Mäyrä F. I. *Demonic Texts and Textual Demons*, p. 139.

2.2. Sātana izdzinējs

Amerikāņu rakstnieka Viljama P. Bletija (*William Peter Blatty*) romāns „Sātana izdzinējs” tika publicēts četrus gadus pēc „Rozmarijas bērns” – 1971. gadā. Šajā romānā bibliisko šausmu tēma tika attīstīta, izvēsta un pietuvojās jau faktiski bibliisku tēmu spektram. Centrālā tematika bija gana skandaloza – ļauno garu izdzīšana, – un īpašu interesi sabiedrībā izraisīja nostāsts, ka romānā aprakstītie notikumi smelti no reālas situācijas.

Romānā vienkopus savijas vairākas sižeta līnijas, no kurām centrālā ir vēstījums par divpadsmitgadīgo Rīģenu, kuru apšēdis ļaunais gars, un apkārtējo pūlēm viņu no tā atbrīvot, – taču risinās arī vairāki daļēji atklāti dzīvesstāsti, tostarp meitenes mātes stāsts, priestera Damjena (latviešu tulkojumā – Deimiena) ticības krīzes stāsts, kā arī viegli iezīmēta detektīv-līnija.

Pēc samērā vienmuļās ievaddaļas, kurā raksturota kādas nepilnas amerikāņu ģimenes – mātes, filmaktrises Krisas Maknilas un viņas meitas Rīģenas, – mierīgā dzīve klusā Vašingtonas rajonā (tipisks šausmu romāna ievads, kā to redzam gan agrākajos, gan vēlākajos šī žanra darbos), sižeta notikumi sāk risināties strauji. Rīģenas istabā arvien biežāk atskan neizskaidrojami trokšņi, pazūd meitenes personiskās mantas, tiek pārvietotas mēbeles, telpās, kurās uzturējusies meitene, valda savāda smaka. Māte nespēj atrast skaidrojumu neparastajām parādībām – zināmu laiku visam neparastajam, kas notiek ap meitu, viņa atrod racionālus, lai gan ne visai iespējamus, skaidrojumus.

Mātes un meitas sākotnēji sirsnīgo attiecību modelis un tā vēlākās dramatiskās izmaiņas daudziem pētniekiem pēc romāna iznākšanas deva vielu versijām par to, ka „Sātana izdzinējs” patiesībā ir stāsts par dumpīgo pusaudža vecumu, kuru vecāki nav spējīgi pieņemt kā dabisku izaugšanas sastāvdaļu. To var pamatot ar faktu, ka darbība ievietota zīmīgā Rīģenas dzīves posmā: meitenei aprit divpadsmit gadu, viņa pamazām izaug no bērnišķības, sāk uzdot mātei jautājumus par Dievu un nāvi, nobriest arī fiziski un cīnās ar hormonu raisītajām garastāvokļa svārstībām. Pirmās savādās uzvedības pazīmes parādās tieši nākamajā dienā pēc divpadsmitās

dzimšanas dienas, kad māte pamana „pēkšņas un dramatiskas pārmaiņas meitas garastāvoklī un uzvedībā. Bezmiegs. Strīdīgums. Dusmu lēkmes. Rīgana spārdīja mantas. Svaidījās ar mantām. Kļūgāja. Neēda. Turklāt bija nenormāli enerģiska. Pastāvīgi kustējās, kaut ko aiztika, griezās, skrēja un lēca. Slikti veica skolas uzdevumus. Izdomāja nez kādus rotaļu biedrus. Dīvaini tiecās pēc ievēribas”.¹³

Neilgi pēc dzimšanas dienas meitenes uzvedībā notiek spējš lūzums: par šausmām mātei un kalpotājiem, meitene sāk runāt svešā balsī un nesaprotamā valodā, izkļūdz draudus, neķītras lamas un zaimus, turklāt bērņā parādās nedabisks fiziskais spēks. Šausmu efekta radīšanai tiek izmantots šoka elements: lasītāju satricē, pirmkārt, kontrasts starp bērņišķīgo tēlu un neķītro runasveidu, otrkārt, vardarbīgās fizioloģiskās izpausmes. Dēmona iemiesošana bērņā tēlā, kas bija šokējusi publiku jau „Rozmarījas bērņā”, šeit izvēršās īpaši dramatiska tieši seksuālā aspekta dēļ.

Šajā teksta daļā sāk parādīties romāna biblisko atsauču loks, kas vispirms redzams dēmoniskās apsēstības pazīmju aprakstos. Romāna pirmo daļu citu moto vidū ievada citāts no Lūkas evaņģēlijā: „Kad Viņš izkāpa malā, Viņam nāca no pilsētas pretī kāds vīrs, kas bija ļaunu garu apsēsts; [...] tas bieži bija viņu plosījies, un, kaut gan to bija sējuši važām un dzelžiem [...], tas tomēr bija važas pārrāvis. [...] Tad Jēzus viņam jautāja: „Kā tevi sauc?” Viņš sacīja: „Leģions”.” Dramatiskās norises šķiet liecinām, ka bērņā iemājojis kas svešs, turklāt šī svešā personība apgalvo, ka bērņu grib nogalināt, un fiziskās norises, kas notiek ar bērņā ķermeni, to apstiprina. Rīgenas „slimības” simptomi – pārvērstā balss, pārdabiskais spēks, lamas, fizioloģiskas reakcijas, perversas seksualitātes demonstrēšana, tieksme uz vardarbību – sakrīt ar Jaunajā derībā aprakstītajiem.

Starp raksturīgākajiem simptomiem, ko iespējams sasaistīt ar biblisko kontekstu, ir šādi: bērņā iemiesotais dēmons atklāti imitē čūsku: „Rīgana sāka šņākt. Viņa sēdēja, taisni izslējusies, un, acis bolīdama, ātri šaudīja

¹³ Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*. Rīga: Kabata, 1992, 58. lpp.

mēli – iekšā ārā. Arī viņas galva locījās kā čūska – uz priekšu un atpakaļ¹⁴ (Atkl. gr. 12:9): „Lielais pūķis, vecā čūska, to sauc par velnu un sātanu”, ir apveltīts ar lielu fizisku spēku („tas pinekļiem un ķēdēm daudzkārt bija saistīts; bet viņš salauza ķēdes un sarāva pinekļus, un neviens to nespēja savaldīt” (Marka 5:4)), ņirgājas par svēto vārdiem, simboliem, svētlietām (īpaši slavena epizode ir mazās meitenes masturbācija ar krucifiksu), mēģina sakropļot meitenes ķermeni – evaņģēlijs vēsta par ļauno garu apsēsto vīru, kurš „brēca un sīta sevi ar akmeņiem” (Marka 5:5). Dēmons atsaucas uz sevi daudzskaitlī, sakot „Mēs te esam daudz,” un runā dažādās balsīs, demonstrēdams dažādas „personības” (Marka 5:9: „Un Viņš tam jautāja: „Kāds tev vārds?” Un tas Viņam saka: „Vārds man leģions, jo mūsu ir daudz.”). Šo detaļu atpazīstamība no Bībeles tekstiem nostiprina lasītāja ticību lasītajam, tāpēc šausmu efekts ir ļoti iedarbīgs.

Kad medicīnas un psiholoģijas piedāvātās iespējas palīdzēt meitenei ir izsmeltas, izmisusi māte aicina palīgā katoļu priesteri, kaut gan viņas ticība garu pasaulei ir praktiski neesoša. Priesteris Damjens Karrass pats svārstās starp ticību un neticību garu pasaulei, tāpēc palīdzēt gan vēlas, bet nespēj. Pēc nesekmīgiem pūliņiem palīgā Damjenam tiek atsūtīts pieredzējis sāтана izdzinējs, priesteris Lankasters Merins, kura pieredze ļauno garu izdzīšanā likusi viņam jau paredzēt šo aicinājumu. Ar Rīgenā iemiesoto dēmonu viņš ticies jau agrāk, tas viņu pazīst un sagaidot paziņo: „Šoreiz tu zaudēsi.”¹⁵ Ar ievadcītātu no psalmiem: „Kungs, uzklausi manu lūgšanu, un mans sauciens lai nonāk pie Tevis” sākas romāna kulminācijas daļa – ļaunā gara izdzīšanas apraksti. Šeit aktualizējas otrs biblisko atsauču loks: sastopoties ar priesteriem, Rīgenā iemiesotā dēmona runa piesātinās ar bibliskām atsaucēm. To spektrs ir visai plašs: dēmons atklāti oponē visam, ko pārstāv Baznīca, un zaimojot parodē to, sauc sevi par princi (populārs nelabā apzīmējums – Tumsas princis, latviešu tulkojumā – „karalis”), ņirdzīgi apgalvo, ka pavadījis daudz laika katolicisma citadelē Romā, kā uz

¹⁴ Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*. Rīga: Kabata, 1992, 139. lpp.

¹⁵ Turpat, 344. lpp.

senu paziņu atsaucas uz biblisko valdnieku Hērodu, kuru asociē ar lapsu (pārfrāzējot Jēzus teikto par Hērodu Marka 13:32: „Un Viņš tiem sacīja: Ejiet un sakiet šim lapsai: lūk, es izdzenu ļaunos garus un dziedinu slimos šodien un rīt, bet trešajā dienā es pabeigšu”), piemin „zīmes debesīs” (atsaucoties uz pasaules gara pareģojumiem: „Un Es došu brīnumus augšā pie debesīm un zīmes apakšā virs zemes” (Apustuļu darbi, 2:19) utt. Dēmona runas maniere ir daudz intelektuālāka nekā tā var būt divpadsmitgadīgam bērnam – no tā noprotams, ka meitenē patiesi iemājojis svešs spēks. Dēmons pat spēj lasīt klātesošo domas un šķietami materializēt sevī mirušos (noslepkavoto Deningsu, Karrasa māti). Viņa valoda, kurā jaucas kulturālais ar profāno, pārkāpj robežas starp jēgpilno un bezjēdzīgo, un šis sajaukums rada haosu un izmisumu klausītājos.

Daudzviet dēmona runā tiek izmantotas alūzijas par cūkām, atsaucoties uz vairākos Jaunās derības evaņģēlijos atrodamo stāstu par ļaunajiem gariem, ko Jēzus izdzen no apsēsta vīra un iedzen cūkās. Ļaunais gars Rīģenu regulāri sauc par cūku un sivēnu, ar to acīmredzot apzīmēdams meitenes fizisko ķermeni: „Cūka ir mana! – viņa kļiedza zemā un uzstājīga balsī. – Viņa ir mana. Laidiet viņu vaļā!”¹⁶ Arī tādi nodaļu nosaukumi kā „Bez-dibeņa mala” (latviski neprecīzi – „Pēdējā robeža”) atgādina par jūru, kurā Jēzus iedzen cūkas, un arī to, ka ļaunie gari lūdzas, „lai Viņš tiem nepavēlētu nobraukt bezdibenī”. (Lūkas 8:31). Cita Bībeles stāsta, kas vēsta par apsēstību, noslēgums, kurā Jēzus paskaidro mācekļiem, ka tie nav spējusi izdzīt ļaunos garus ticības trūkuma dēļ (Mateja 17:19,20), atbalso priesteri Damjena nespēju cīnīties ar dēmonu šī paša iemesla dēļ.

Daudzi „Sātana izdzinēja” teksta un Bībeles sasaistes aspekti balstās uz inversiju, turklāt tā bieži ir ironiska: Rīģenas neticīgā māte tic ļauno garu apsēstībai, bet priesteris Damjens meklē pierādījumus, ka tāda nav iespējama. Kristus ļāva nelabajam iedzīt ļaunos garus cūkās, bet priesteris cenšas izdzīt ļauno garu no bērna, kuru dēmons dēvē par cūku. Inversija parādās arī Damjena iekšējos ticības monologos, kuros Sakramenta iestādīšanas

¹⁶ Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*, 126. lpp.

vārdus Sv. Mises celebrēšanas laikā cenšas izjaukt izmisīga neticība: „Tā ir tikai maize!”¹⁷ resp., priesteri iemājojusi neticība (vai arī ļaunais gars?) cenšas invertēt Sakramenta brīnumu. Uz jautājumiem dēmons atbild, izrunājot vārdus otrādi: (latviskā tulkojumā šī īpatnība gan nav pamanīta): „Kā tevi sauc? – Nowonmai, – balss skanēja kā no vēdera. (Angliski „Nowonmai”¹⁸ – daļēja inversija vārdkopai „I am noone” – „es esmu neviens” – B. S.) – Tevi tā sauc? – Rīgana atkal pamāja. – Tu esi vīrietis? – Saki, – atbildeja Rīgana. (Angliski „say”¹⁹ – „saki” – daļēja inversija vārdam „yes” – „jā” – B. S.) – No kurienes tu nāc? – Suns. (Angliski „dog”²⁰ – „suns” – inversija vārdam „God” – „Dievs” – B. S.)²¹ Vārda „Dievs” inversija vārdā „suns” ir tieši dēmona runai raksturīgs zaimojošs pretnostatījums.

Lielu lomu romānā spēlē tāds inversijas aspekts kā pretstati, nesavienojami jēdzieni: ticība / neticība, bērns / dēmons, ēdiens (Sakraments) / miesas izdalījumi (vēmekļi, izkārnījumi, asinis), krusts kā glābšanas simbols / krusts kā vardarbības ierocis (ne tikai pret krustā sisto, bet arī bērnu, kas to izmanto vardarbībā pret savu ķermeni). Savā runā dēmons parodēdams invertē lūgšanu „Tēvs mūsu”, sakot „mūsu tēvs ellē” (latviešu tulkojumā neprecīzi – „pazemē”). Vienīgie Bībeles teksti, kas ir tieši citējumi un nevis inversijas vai parafrāzes, parādās sātana izdzīšanas rituāla epizodēs, kur tos skaita priesteri kā eksorcisma rituāla sastāvdaļu. Visas šīs inversijas koncentrējas ap diviem romāna paradoksiem, kas veido sižeta pamattēmas, – pirmkārt, Damjens izmisīgi cenšas noticēt nelabajam, lai šī ticība atjaunotu viņā ticību Dievam, otrkārt, kā sarunā ar Damjenu formulē tēvs Merīns, pat no lielākā ļaunuma Dieva darbības rezultātā nāk labums.

Romāna noslēgumā tēvs Merīns mirst, zaudējis spēkus, un mirst arī Damjens pēc tam, kad izaicinājis dēmonu ienākt viņa ķermenī – kad tas

¹⁷ Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*. Rīga: Kabata, 1992, 266. lpp.

¹⁸ Blatty W. P. *The Exorcist*. Corgi Books, 1972, p. 123.

¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*, 146. lpp.

tiešām notiek, Damjens izlec pa logu. Damjena nāve, glābjot Rīģenu, izlīdzina viņu ar Dievu, jo simboliski atkārto Jēzus upuri: piesteidzies cits priesteris mirstošā acīs redz noslēpumainu prieku. Kā secina F. I. Meirs, „stingrā saskaņā ar gotisko tradīciju „Sātana izdzinējs” ataino norises, kas pārkāpj robežas, lai noslēgumā atjaunotu normālo kārtību un reliģisko ideoloģiju”.²² Romāna noslēgumā redzams, ka šis upuris bijis vērtīgs vairākos aspektos: ne tikai Rīģenas veselība ir atgūta, bet arī meitenes māte lēnām virzās ticības virzienā.

Kopumā iespējams teikt, ka romāns „Sātana izdzinējs” bibliiskās atsauces izmanto galvenokārt apsēstības tēmas raksturošanai, romānā būtisku lomu spēlē bibliiska tematika, un šis darbs nostabilizēja „biblisko šausmu” paveidu šausmu literatūrā, izmantojot galvenokārt pašu Svēto Rakstu tekstu, nevis tā populārus priekšstatus vai ticējumus, kā tas ir „Rozmarijas bērns”.

2.3. Zīme

Amerikāņu scenārista Deivida Zelcera (*David Seltzer*) romāns „Zīme” (1976) hronoloģiski tapis visvēlāk no trim apskatītajiem darbiem, kuri, kā uzskata, stabilizēja „biblisko šausmu” paveidu šausmu literatūrā. Romāns ir klasisks spriedzes trilleris, kas tapa pēc tāda paša nosaukuma filmas, un bibliiskajam motīvam tajā ir būtiska ietekme – tas veido sižeta pamatojumu. Šajā darbā ir daudz vairāk tiešu Bībeles citātu nekā abās iepriekšējās grāmatās, bet, kaut gan atsauču tēma ir vienota: apokalipses gaidas un pareģojumi –, tomēr tie bieži tiek pakļauti mākslīgām autora interpretācijām.

Romāna centrā ir misters Torns, Anglijas vēstnieks Romā, un viņa ģimene. Sākuma epizode jau piesaka tālāko centrālo sižeta līniju: kamēr vēstnieka sieva pēc smagām dzemdībām ir komā, jaundzimušais bērns tiek nogalināts un aizvietots ar citu mazuli, ko laidusi pasaulē „surogātmāte”, šakāļu mātīte. Tā izrādās savvērestība ievest pasaulē Antikristu, kas

²² Mäyrä F. I. *Demonic Texts and Textual Demons*, p. 148.

iespējama tikai reizi tūkstoš gados, – sazvērestība, kuras saknē ir slepena sātānistu organizācija.

Romānu ievada citāts no Jāņa Atklāsmes grāmatas 13:18: „Kam ir saprašana, lai izdibina zvēra skaitli, jo tas ir cilvēka skaitlis; un viņa skaitlis ir seši simti sešdesmit seši.” Šim skaitlim romānā piemērotas vairākas interpretācijas. Pirmā no tām: Damjens, uz Zemi sūtītais bērns-antikrists, dzimst sestā mēneša (jūnija) sestajā datumā pulksten sešos. Rakstnieks piebilst: „Tas bija tieši šis brīdis, par kuru Vecajā derībā pareģots, ka tajā mainīsies zemes vēsture.”²³ Šāda norāde vismaz šādā verbalizējumā gan Vecajā derībā nav atrodamā: pirmais signāls, ka romāns balstīsies ne tik daudz Bībeles tekstos cik to interpretācijās un pieņēmumos, bieži vien kļūdainos.

Par bērna dzimšanu vēsta kāds īpatns debess ķermenis, ko autors dēvē par „tumšo zvaigzni”.²⁴ Šī pazīme invertē Bībeles stāstu par Betlēmes zvaigzni. Bērnu nevar nokristīt, jo, ienesot baznīcā, to pārņem šausmas – „viņa seja bija akmeņaina, ķermenis saspringa [...], panikai augot augumā, viņš sāka smagi elstot un nobālēja gluži balts”.²⁵ Šis apraksts ir inversija Jēzus apgraizīšanai templī un arī norāde, ka bērņā iedzimtais ļaunums nespēj paciest uzturēšanos baznīcā.

Mazais Damjens aug glīts un kluss, bet viņa klātbūtne šķiet veicinām dīvainas norises: bērna dzimšanas dienā publisku pašnāvību izdara viņa auklīte, no zēna paniski baidās dzīvnieki zoodārzā. Vēlāk par bērna auklīti tiek pieņemta iriete misis Beiloka, kura izrādīsies uzcītīga nelabā pielūdzēja – viņas vārdu autors atšifrē kā radniecīgu pagāniskajam elkam Baalam, kas bieži minēts Vecajā derībā. Auklīte uzrodas šķietami ne no kurienes – bez sludinājuma, bez rekomendācijām: lasītājam jāsaprot, ka sievieti sūta tā pati nelabā pielūdzēju organizācija, kas atbildīga par Damjena nākšanu pasaulē. Vēlāk auklīte sagādā Damjenam arī milzīgu, melnu

²³ Seltzer D. *Omen*. New York: Signet, 1976, p. 1.

²⁴ Seltzer D. *Omen*, p. 1.

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

„elles suni”, kas zēnu apsargā un klausu tikai tā balsij. Asociācijai starp suni un nelabo nav atrodams pamatojums Bībelē; šis tēls šķiet drīzāk smelts grieķu mītā par pazemes Aīda valstības monstrozo sargu, suni Kerberu.

Paralēli pamata sižetam – bērna-antikrista dzimšanai un augšanai – romānā risinās visai deklaratīvs un panaivs fona vēstījums par sātānistu apvienību Romā, uz kuras sirdsapziņas ir ne vien Antikrista nākšanas veicināšana, bet arī pasaules diktatoru nākšana pie varas, terorakti, cīņa pret Dievu utt. Viens no savvērestības dalībniekiem ir no organizācijas atkritis, nožēlas pārņemts priesteris, kurš vairākas dienas seko vēstniekam, izmisīgi pūloties paskaidrot, kas īsti ir viņa adoptētais dēls. Vienīgais, ko viņš spēj pateikt, ir: „Pieņemiet Kungu Jēzu. Dzeriet Viņa asinis” un „To, ko neglābs Jērs, saplosīs Zvērs!”²⁶ Šie izteikumi šķiet liecinām, ka vēstnieks spētu pretoties antikristam, regulāri saņemot Sakramentu un dzīvojt kristīgu dzīvi, taču vēlāk izrādās, ka cīņai pret nelabā radīto atvasi nepieciešami daudz drakoniskāki paņēmieni. Kārtējo reizi apstiprinās, ka rakstniekam padomā ir bijis vispirms spriedzes trilleris, kurā bibliskajam elementam ir vien ilustratīva loma, un autors to te liek lietā, te atmet, te citē un interpretē ārpus konteksta, vadoties pēc tā, vai konkrētais citāts kalpo viņa nolūkiem, vai ne. Daži piemēri, kā rakstnieks rīkojas ar faktiem: sagrēkojušā priesterā stilba iekšpusē atklājas trīs sešnieku tetovējums – šo skaitli dzimumzīmes veidolā nēsā arī Damjens uz galvas. Trīs sešnieki, kā uzskata autors (ieliekot šo pārlicību kāda klostera mūku mutē), simbolizē „Velnu, Antikristu un Viltus pravieti”.²⁷ Nesvētā Trijādība patiesi atrodama Bībelē, bet bez sasaistes ar zvēra skaitli: „Velnu, kas viņus pievīla, iemeta uguns un sēra jūrā, tur bija arī zvērs un viltus pravietis.” (Atkl. 20:10) Arī priesterā centieni paglābties no nelabā ir visai komiski: izlīmēt istabas sienas ar Bībeles lapām, bet uz ielas iziet tikai, nēsājot krucifiksu, kurā iestrādāti spoguļa gabaliņi (līdzeklis pret vampīriem?).

²⁶ Seltzer D. *Omen*. New York: Signet, 1976, 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

Romāna galvenā biblisko atsauču joma saistās ar centieniem interpretēt Antikrista nākšanas zīmes, ar kurām autors cenšas pamatot ideju, ka pasaules gals jau ir ļoti tuvu. Plašākā šāda veida epizode apraksta vakaru, kurā Damjena audzītājs vēstnieks pēta Biblii, meklējot materiālu savai oficiālajai runai arābu un ebreju konflikta sakarā. Šajā nodaļā ar plašiem Bībeles citātiem izrotātas gan pārdomas par ebreju tautas sūtību, gan par Kristus otro atnākšanu un Antikrista nākšanu. „Atklāsmes grāmatā bija pareģots, ka tad, kad Kristus atgriezīsies uz zemes, viņam būs jāstāpjas ar savu antitēzi. Antikristu. Ļaunā dēlu. Un zemi iznīcinās pēdējā kauja starp Debesīm un Elli. Tas būs Armagedons. Apokalipse. Pasaules gals.”²⁸ Patiesībā vārds Armagedona Bībelē minēts tikai vienu reizi un lietots kā vietvārds: „Un viņš tos sapulcināja kādā vietā, ko ebreju valodā sauc par Harmagedonu.” (Atkl. gr. 16:16) Arī kauja starp Kristu un Antikristu ir minēta daudz mazāk gleznaini nekā, šķiet, rakstniekam būtu patīcis; vienā teikumā minēta tikai gatavošanās kaujai: „Es redzēju zvēru un visas zemes ķēniņus, tie bija sapulcējušies ar saviem karapulkiem, lai karotu ar To, kas sēdēja uz zirga, un ar Viņa karapulku.” (Atkl. Gr. 19:19) Tālāk diezgan jucekliģi citāti no Daniela un Caharijas grāmatām uzvedina vīrieti uz pārdomām par pasaules gala tēmu: „Kad ebreji atgriezīsies Cīnā, Kristus piedzims vēlreiz. Un, kad piedzims Kristus, piedzims arī Antikrists.”²⁹ Seko citāts no Jesajas grāmatas 13:9: „Redzi, Tā Kunga diena nāk, briesmīga ar dūsmām un ar karstu bardzību.” To Torna kungs skaidro kā Armagedonas kaujas pieteikumu. Un visbeidzot Kristus otrā atnākšana: „Un Viņš nostāsies tai dienā ar Savām kājām uz Eļļas kalna, kas Jeruzalemei priekšā austrumu virzienā.[..] Tad nāks Tas Kungs, mans Dievs, un visi svētie ar Viņu.” (Cah. 14:4-5) Vēstnieks secina, ka pasaules gala iezīmes liecina – beigas ir tuvu un aiziet gulēt. Plašo citējumu jēga lasītājam netiek izskaidrota, vismaz romāna pamattēmas kontekstā ne.

²⁸ Seltzer D. *Omen*, p. 78.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

Pēc šī bibliiski piesātinātā iestarpinājuma turpinās romāna sižets. Vajā-dams vēstnieku, nožēlas pārņemtais priesteris citē kādu juceklīgu pravietojumu, kas turpmāk vadīs romāna varoņus, bet nav ne tuvu bibliisks: „Kad jūdi atgriezīsies Ciānā un komēta piepildīs debesis, kad celsies Svētā Romas impērija, tu un es mirsim. No Mūžīgās jūras viņš celsies, abos krastos radot armijas, pavēršot brāli pret brāli, līdz cilvēce iznīks.”³⁰ Šo priestera citēto pantīņu vēstnieks uztver kā tiešu izvilkumu no Bībeles. „To visu pareģoja Atklāsmes grāmata!” sauc priesteris, turklāt līdzās Daniela grāmatai minēdams kādu „Lūkas grāmatu”, iespējams, domādams Lūkas evaņģēliju. Arī fotogrāfs uzskata: „Tas viss ir te, Bībelē. Sasodītajā Atklāsmes grāmatā. Kad ebreji atgriezīsies Ciānā... [...] Zvaigžņu lietus un Svētās Romas impērijas atjaunošana. Tie ir notikumi, kas signalizēs par Antikrista dzimšanu. Sātana bērna dzimšanu.”³¹ Antikrista nākšanu no jūras („Es redzeju izkāpjam no jūras zvēru, kam bija septiņas galvas” (Jāņa atkl. 13:1) autors tulko kā norādi uz politikas pasauli. Vienīgā asociācija ar komētu, kas „piepildīs debesis”, ir atrodama Mateja ev. 24:29: „Bet tūdaļ pēc šā laika bēdām saule aptumšosies, mēness nedos sava spīduma, zvaigznes kritīs no debesīm un debess stiprumi kustēsies.” Lieki piebilst, ka Svētās Romas impērijas vārds Bībelē nav atrodams, tāpat nav liecību, ka Antikristam būtu kāda radniecība ar nelabo – šo personu piemin tikai apustulis Jānis savā vēstulē, un tikai tradīcija sasaista to ar Atklāsmes grāmatā minēto „zvēru”.

Drīz aizdomas par antikrista esamību vēstnieka ģimenē apstiprinās, un satriektais tēvs dodas uz Izraēlu meklēt vienīgo personu, kura zina, kā to nogalināt. Senās eksorcistu dzimtas pārstāvis paskaidro vēstniekam, kā antikristu atpazīt: „Viņam ir dzimumzīme... sešnieki... [...] Bībelē rakstīts, ka tāda ir visiem sātana apustuļiem.”³² Te atkal jāatzīmē, ka zvēra skaitlis Bībelē pieminēts tikai vienreiz saistībā ar zvēru Atklāsmes grāmatā, tātd eksorcista izteikumam nav bibliiska pamatojuma.

³⁰ Seltzer D. *Omen*. New York: Signet, 1976, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 141.

³² *Ibid.*, p. 181.

Seko epizode, kas inversijā atdarina Vecās derības stāstu par Īzaka upurēšanu. Tēvs sagrābj pārbiedēto dēlu un dodas uz tuvējo baznīcu, lai uz altāra to nodurtu ar eksorcista iedotajiem septiņiem nažiem. Taču upurēšana neizdodas: ierodas policija, dēlu nogalināt vēstnieks nepaspēj un iet bojā pats. Romāns noslēdzas ar apokaliptisku iznākumu sološu epizodi, kurā par bāreni rūpēties apņemas pats ASV prezidents, tātad Antikristam ar šo brīdi vaļā visi ceļi uz pasaules ietekmēšanu.

Kopumā iespējams secināt, ka šis romāns atspoguļo ļoti populāru veidu, kā Bībeles tematika tiek iekļauta šausmu literatūrā: citējot Rakstu vietas ārpus konteksta, ar tām pamatojot autora idejas; citāti kalpo par sižeta balsta vielu. Tomēr romānā efektīvi parādīts tas pats, kas divos pārējos – kā modernajā, šķietami drošajā, neticīgajā pasaulē ielaužas senā, mītiskā neizskaidrojamā un biedējošā sfēra – un modernās civilizācijas pārklājums sadrūp senu, instinktīvu baiļu priekšā.

Secinājumi

Rakstā apskatītais materiāls ļauj secināt, ka Bībelei ir nozīmīga ietekme uz mūsdienu šausmu žanra literatūru, jo rakstnieki savos darbos gan intensīvi izmanto tiešas un netiešas atsauces uz labi pazīstamiem Bībeles tekstiem, gan traktē Bībelē risinātās labā un ļaunā, apokalipses un apsēstības tēmas mūsdienu kontekstā. Bībeles tēmu popularitāte šī žanra literatūrā, iespējams, skaidrojama ar faktu, ka Bībele joprojām ir viens no daudzu lasītāju acīs uzticamiem avotiem, kas vēsta par pārdabisko, un šausmu žanra rakstnieki, kas savos darbos ietver vēstījumus par pārdabisko, var balstīties uz šiem tekstiem, veidojot zināmu ticamības koeficientu saviem darbiem.

Apskatītajos darbos, kas nostiprināja biblisko elementu izmantošanu šausmu literatūrā pēc Otrā pasaules kara, atspoguļojas trīs iespējamie veidi, kādos autori izmantojuši biblisko tematiku un atsauces. Romānā „Rozmarijas bērns” bibliskā tematika būtiski savijas ar populāriem ticējumiem, leģendām un folkloras aizguvumiem par burvestībām un raganām, faktisku biblisko atsauču kopums savijas tikai ar darba noslēgumu, kurā Kristus dzimšanas stāsts tiek invertēts, vēstot par dēmoniskā mazuļa dzimšanu. Romānā

„Sātana izdzinējs” redzams plašs no Bībeles aizgūto tēmu interpretējums – bibliskais materiāls šajā romānā kalpo par bāzes struktūru, lai runātu par apsēstības, kārdināšanas un ticības problēmām. Cita situācija atklājas, analizējot romānu „Zīme”, kurā gan ir iekļauts no visiem apskatītajiem darbiem visplašāk citētais Bībeles teksta materiāls, bet bieži vien citāti ir neprecīzi, citēti ārpus konteksta vai sagrozīti, un to interpretācija bijusi atkarīga no autora ieceres, būvējot romāna sižetu – Bībeles teksts tiek pielāgots romānam un nevis otrādi.

Noslēgumā jāatzīmē, ka šausmu žanra un Bībeles mijiedarbības izpēte šajā rakstā ir tikai ieskicēta, un plašākai izpētei būtu nepieciešams skart vēl daudzus aspektus. Par turpmākas izpētes nepieciešamību liecina tēmas aktualitāte mūsdienu latviešu literatūras un reliģijfilozofijas pētniecības ietvaros, jo latviešu sabiedrībā jau ilgstoši (galvenokārt – kopš neatkarības atjaunošanas) vērojama noturīga interese gan par paranormālo un ezoterisko filozofiju, gan par fantastisko literatūru, par ko liecina gan lielā skaitā izdotās pašpalīdzības rokasgrāmatas un paranormālo fenomenu pētījumi, gan tā sauktā ezoteriskā romāna fenomens oriģinālliteratūrā.³³

Bībele kā viens no centrālajiem kultūrvēsturiskas nozīmes avotiem pasaules literatūrā ir atstājusi nozīmīgas pēdas arī latviešu nacionālās literārās kultūras izveidē, jo tās blīvā tēlainība, izteiksmīgie sižeti ir tuvi latviskajai mentalitātei, kurā lielu lomu spēlē stāstu stāstīšanas tradīcija. Runājot par žanru literatūru, jāatzīst, ka latviešu oriģinālliteratūrā vēsturisku apstākļu (proti, padomju laikā piekoptās cenzūras) dēļ ir izveidojusies situācija, kad šausmu žanrs ir pārstāvēts ļoti fragmentāri, taču Bībeles motīvu izmantojums atsevišķos darbos tomēr ir samanāms. Spilgtākais latviešu autors, kura darbā sastopas šausmu žanra elementi ar Bībeles motīviem, ir starpkaru prozaīķis Aleksandrs Grīns, kura īsprozā bieži figurē svētās inkvizīcijas, raganu prāvu, krusta karu un karotāju motīvi, kā arī līdztekus citām pārdabiskām parādībām sastopami cilvēciskoti velna un Kristus tēli, bieži –

³³ Sīkāk par šo tēmu sk.: Simsone B. Ezoterika mūsdienu jaunākajā latviešu prozā. Cimdiņa A. (red.). LU Raksti, Nr. 732. *Literatūra, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Rīga: LU, 2008.

meistarīgi stilizētu kristīgo leģendu ietvarā. Vairākiem 20. gadsimta beigu rakstniekiem savukārt aktuāla bijusi apokalipses tēma, kura skarta Egila Ermansona romānos „Mala” un „Cilvēks ar bērnu ratiņiem”, Jāņa Mauliņa darbā „Aizvēstures traģēdija” un Gundegas Repšes stāstā „Jūraszirdziņš un es”, pēdējam tekstam aktualizējot pavisam konkrētu apokalipses veidu, proti, grēku plūdus. (Tomēr nosauktie darbi šausmu žanram pieskaitāmi vien ļoti nosacīti.) Tādējādi iespējams teikt, ka Bībeles un šausmu žanra sadures punkti latviešu literatūrā pagaidām ir skaitliski nedaudzi, taču to detalizētai izpētei neapšaubāmi būtu nepieciešams atsevišķs pētījums. Starp tālākiem pētniecības virzieniem nepieciešams atzīmēt arī Bībeles izmantojumu 20. gadsimta pēdējo divdesmit gadu un 21. gadsimta sākuma šausmu literatūrā.

Bibliogrāfija

Avoti:

1. Blatty W. P. *The Exorcist*. Corgi Books, 1972, pp. 320.
2. Bletijs V. P. *Sātana izdzinējs*. Rīga: Kabata, 1992, 301 lpp.
3. Levins A. *Rozmarijas bērns*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 296 lpp.
4. Seltzer D. *Omen*. New York: Signet, 1976, 202 lpp.

Izmantotā literatūra:

1. Beavis M.A. Angels Carrying Savage Weapons: Uses of the Bible in Contemporary Horror Films. // *Journal of Religion and Film*. Vol. 7, No. 2, October 2003. Lasīts 2013. gada 5. decembrī elektroniskā formātā: <http://www.unomaha.edu/jrf/Vol7No2/angels.htm>
2. Mäyrä F. I. *Demonic Texts and Textual Demons. The Demonic Tradition, the Self, and Popular Fiction*. Tampere: Tampere University Press, 1999, pp. 344.
3. Tudor A. Why horror? The peculiar pleasures of a popular genre. // *Cultural Studies* 11:3 (1997), pp. 443–463.

Biblical Motives in Horror Fiction

Summary

The present paper „Biblical Motives in Horror Fiction” is devoted to analysis of the influence of the Bible on the genres of popular literature, namely, that of the horror fiction.

The horror fiction has long been underrated by literary scholars who tend to view it as a pulp genre; however, in the previous decades serious academic research has been devoted to this particular branch of fiction and a variety of possible interpretations to the horror elements it offers have been found. No serious research, however, has up to now addressed the problem of Biblical motives, themes and allusions that have been extensively used in several branches of horror fiction. The present paper, therefore, first addresses the question of how the writers of horror fiction incorporate the Biblical element in their works and what their reasons for doing so could be.

First, the introductory part of the paper offers a general overview of the Bible as one of the primary sources for exploring the supernatural in Western culture that has consequently influenced a variety of literary works, including the modern genre literature and also horror fiction.

The first chapter of the paper provides an insight in the ways of interaction between the Bible and the modern horror fiction. Based on the theory of Biblical influences on horror movies by Mary Ann Beavis, this part of the paper distinguishes among three main fields of the Biblical themes and motives that tend to appear most frequently in horror fiction: the Bible and

its texts as a weapon in the universal conflict between the forces of good and evil, Bible as the source of prophecies of apocalypse, Bible as a source of information regarding demonic obsession.

The second chapter turns to the phenomenon of the so called occult novels of the 1960ies and 1970ies that became intensely popular by employing Biblical themes and motives in contemporary context. Three of these novels are analysed in detail in corresponding subchapters.

The first subchapter is devoted to the novel „Rosemary’s Baby” by Ira Levin. The paper demonstrates how the now classic story of an unsuspecting young wife who gets raped by a demon and then carries and gives birth to a demonic child that a neighbouring sect of devil worshippers consider to be the son of Satan, is developed according to the principles of a gothic narration. The Biblical motives in this novel, however, turn out to be few, whereas the majority of religious allusions and motives tend to be drawn from popular beliefs, superstitions and medieval legends concerning witchcraft and sorcery. The Biblical allusions are concentrated largely around the birth and „adoration” of the demon child and display a parody and inversion of the corresponding events surrounding the birth of Christ with Rosemary the mother and the pseudo Virgin Mary.

The second subchapter turns to the novel „The Exorcist” by William Peter Blatty, supposedly based on true events concerning demonic possession of a child a few decades before the publication of this work. The story of pre-teen girl Reagan who suffers from demonic possession and the two priests who attempt to exorcise her, display a much denser concentration of Biblical motives and direct and indirect allusions than the previously discussed novel. „The Exorcist” subtly deals with themes of faith, unbelief and temptation while on the outer surface exploiting almost the whole range of the characteristics of demonic possession mentioned in the New Testament. This novel also masterfully exploits the technique of inversion, narrating the story of faith and personal redemption rather of the youngest of priests than of the girl herself. This scandalous novel thus is revealed as psychologically deep exploration in the religious experiences of contemporary people.

The third subchapter provides an insight into the novel „Omen” by David Seltzer which to some extent continues the theme initialized by „Rosemary’s Baby” and tells the story of a demonic child secretly brought into the world of contemporary America by a Satanic organisation and growing in an unsuspecting family of an ambassador. The child’s life is surrounded by mysterious deaths and other troubles until the father, urged by a slightly mad repentant priest – a former member of the demonic organisation, – begins to suspect the truth. This novel contains most direct Bible quotes of all the analysed works; however, its usage of the Bible text is also the most erroneous, since the Bible passages are often incomplete, quoted out of context and interpreted so as to give ground for the author’s ideas as to the Antichrist’s coming and the end of the world.

In conclusion, the paper points out that the Bible texts have become an integrate part of the horror fiction, especially since the particular genre often deals with matters people still have faith in, otherwise the genre would not be effective. The three analysed novels provide examples of different ways how the Bible motives can be incorporated in the literary texts – namely, they can be blended with popular superstitions that have their roots in other belief systems or in folklore, they can be quoted or applied accordingly to the primary source, or they can be misquoted or misinterpreted so as to serve the author’s purpose in creating the particular literary work.

KARŠ UN PSIHOANALĪZE (FREIDA RISINĀJUMS)

Austriešu vēsturnieks Viktors Bibls (1870–1947) 1922. gadā publicē grāmatu „Austrijas sabrukums”, kurā raksta: „Tā arī labsirdīgais Ferdinands mantoja tikai ļaunā sējuma augļus, ko savā ilgjājā valdīšanā bija izsējis „labais” ķeizars Francs.”¹ Domāts gan ir cits Ferdinands, proti, 13 gadus valdījušais Ferdinands I (1793–1875). Pieminētais nav arī Francs Jozefs (1830–1916). V. Bibls raksta: „Traģiskais liktenis, kas piepildījās senās Hābsburgu valsts 1918. gada novembra dienās, sakņojas daudz senākā pagātnē. Jau ilgi tā vadīja [savu] problemātisko pastāvēšanu un problēmas, nāves ciņas sākās īstenībā ar Austroungārijas monarhijas piedzimšanu 1526. gadā.” Lai kad arī sabrukums būtu iezīmējies, skaidrs, ka pēdējais trieciens monarhijai ir Pirmais pasaules karš.

Šis karš ir ieguvis dažādus apzīmējumus. Zemēs ar dominējošo vācu valodu tā sākums ilgstoši ir ieguvis simbolisko nosaukumu „augusta pārdzīvojums” vai „1914. gada gars”. Šie apzīmējumi tiek izmantoti tautas kopības radīšanai un atgādināšanai (arī pēc šī šausmīgā kara). Tā Vācijas ķeizars 1914. gada 1. augustā pasludina, ka viņš nepazīstot vairs nevienu partiju, ka nu viņš pazīstot tikai vāciešus.² Taču vācieši nemaz nav tik

¹ Bibl V. *Der Zerfall Österreichs*. Wien: Rikola, 1922, S. VII. Nākamais citāts – turpat.

² Verhey J. *Der „Geist von 1914” und die Erfindung der Volksgemeinschaft*. Hamburg: Hamburger Edition, 2000, S. 10. Runas tekstu sk.: *Deutsche Quellen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges*. Hrsg. von Bihl W. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, S. 49.

vienoti. Kopības stiprināšanai 1916. gadā decembrī uz Vācijas parlamenta (Reihstāga) rietumu portāla parādās uzraksts „VĀCU TAUTAI” – *DEM DEUTSCHEN VOLKE*. Sešdesmit centimetrus augstie burti ir izlieti no diviem franču lielgabaliem, kas iegūti „atbrīvošanās karā” no Napoleona. Savukārt Vīnē neoklasicisma stilā 1883. gadā uzbūvētās parlamenta ēkas priekšā slejas Atēnas figūra ar uzvaras dievieti Niki. Ēku spārnus rotā vēl četras kaujas ratus vadošas Nikes, bet cilnī ir attēlots Francs Jozefs, kas dāvina konstitūciju 17 impērijā mītošo tautu pārstāvjiem. Tiesa, atšķirībā no Vācijas imperatora Austroungārijas ķeizars 1916. gadā nomirst.

Vācijā „kara pirmais mēnesis līdzinājās ilgām patriotiskām svinībām”,³ „tomēr Vācijas lielākajā daļā nepastāvēja nedz sajūsminātas, nedz paniskas masas”. Uzjundītā vienotība, kopība raisa „spiegošanas drudzi”,⁴ saskatot vai katrā spiegu, taču drīz vien Vācijā ir vērojamas arī pretkara demonstrācijas. „Augusta pārdzīvojums” īstenībā ir daudzi un atšķirīgi pārdzīvojumi, kaut arī nav noliedzama sākotnējā sajūsma.⁵ „Sajūsminātie” lielākoties ir „izglītotie” – studenti, ierēdņi, nacionālistiski un konservatīvi noskaņoti indivīdi. Nacionālisma iespaidā viņi vēršas pret svešvārdiem,⁶ piemēram, vārda „kafejnīca” vietā vedina lietot apzīmējumu „kafijas nams” (*Café – Kaffeehaus*).

Nedaudz citādāk ir Austrijā, kur turklāt jau pastāv kafijas nami. Un Austrija nemaz īsti nav Austrija, tās oficiālais nosaukums ir Austroungārija. 1914. gada 29. jūnijā ķeizars izdod manifestu „Manām tautām!”. Tajā sludināts: „Aizvien augstāk versmo naidis pret Mani un Manu namu, aizvien atklātāk parādās tieksme vardarbīgi atraut nedalāmos Austroungārijas

³ Verhey J. *Op. cit.*, S. 10. Nākamais citāts – S. 91.

⁴ *Ibid.*, S. 133.

⁵ Sk. īsu, bet kodolīgu Fritjofa Benjamina Šenka rezumējumu: Шенк Ф. Б. «Августовское переживание»: начало Первой мировой войны как поворотный пункт немецкой истории. *Новое Литературное Обозрение*, Nr. 116, 2012. (<http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/233-pr.html>; sk. 2014.27.06.).

⁶ Verhey J. *Op. cit.*, S. 151.

apgabalus.”⁷ Nelīdz arī senā devīze *Viribus unitis* – vienotiem spēkiem. Viens šīs vienotības aspekts tiek saskatīts kultūrā: „Mūsu kultūra ir trīskāršās attiecībās ar mūsu karu. Attiecībā *pret mūsu* karu, jo tas ir ne tikai ieroču karš, tas ir karš par mūsu kultūru.”⁸ Vārdu sakot, kultūra izpaužas karā, pastāv kara kultūra un karš iedarbojas uz kultūru. Un vispār: „*Mūsu* kultūra jebkurā ziņā ir smagāka, cēlāka, humānāka, tikumiskāka.” Tiesa, izrādās, ka šis „mūsu” ir vācu kultūra. Taču Austroungārijā ir ne tikai šāds „mūsu”, turklāt arī sākotnējā sajūsma nav novērtējama par zemu.

Stefans Cveigs (1881–1942) savās atmiņās „Vakardienas pasaule. Kāda eiropieša atmiņas” raksta: „Lai godātu patiesību, man jāatzīst, ka šajā pirmajā masu izlaušanās [izpaušmē] bija kaut kas lielisks, aizraujošs un pat pavedinošs, no kā bija grūti izvairīties. Un tomēr par spīti naidam un riebībumam pret karu es negribētu iztikt bez šīm atmiņām par šīm pirmajām dienām manā dzīvē.”⁹ S. Cveigs rod tam arī skaidrojumu: „Kā nekad agrāk tūkstošiem un simtiem tūkstošiem cilvēku jūta, ko labāk būtu jutuši miera laikā, ka viņi sader kopā. Divu miljonu pilsēta, piecdesmit miljonu zeme šajā stundā izjūta, ka viņi līdzpārdzīvoja pasaules vēsturi, acumirkli, kas nekad neatgriezīsies, un ka ikviens bija aicināts iesviest savu niecīgo Es šajā gaileļošajā masā, lai tur attīrītos no jebkāda savtīguma. Šajā acumirkli jebkuras kārtu, valodu, šķiru, reliģiju atšķirības pārplūdināja brālīguma plūstošā izjūta. Svešinieki uz ielām uzrunāja cilvēkus, no kuriem gadiem ilgi izvairījās, spieda cits citam roku, it visur bija redzamas dzīvīgas sejas. Ikviens atsevišķais pārdzīvoja sava Es kāpinājumu, viņš vairs nebija iepriekšējais izolētais cilvēks, viņš bija iekļauts masā, viņš bija tauta, un viņa persona, citkārt neievērotā persona, bija ieguvusi jēgu.”

⁷ *Viribus unitis. Österreich–Ungarn und der Weltkrieg*. Wien: Verlag der Gesellschaft von Silbernen Kreuz, 1919, T. 2, S. 1.

⁸ Kralik R. von. *Unsere Kultur und unser Krieg. Viribus unitis. Österreich–Ungarn und der Weltkrieg*. Wien: Verlag der Gesellschaft von Silbernen Kreuz, 1919, T. 1, S. 160. Nākamais citāts – S. 161.

⁹ Zweig S. *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt/M.: Fischer, 1979, S. 165. Nākamie citāti – S. 165, 166.

S. Cveigs norāda ne tikai uz masā iegūto jēgu, bet arī uz „romantisko iespēju” kļūt par varoni un to, ka uniformā tērpto sumināja sievietes. Vienlaikus viņš atzīst: „Taču varbūt šajā skurbulī bija vēl dziļāks, noslēpumaināks spēks. Tik varens, tik pēkšņi pār cilvēci vēlās šis uzplūdu vilnis, ka tas, virspusi pārputodams, uzrāva augšup cilvēkdzīvnieka nepazinātās pirmdziņas un instinktus, to, ko Freids dziļieskatīgi dēvēja par „kultūras netiksmi”, alkas reiz izlauzties no likumu un paragrāfu birģeriskās pasaules un ļaut izplosīties aizsenajiem asinsinstinktiem. Varbūt arī šie tumšie spēki bija līdzdalīgi mežonīgajā skurbulī, kurā bija sajaukts itin viss, upurēšanās prieks un alkohols, dēkainības prieks un tīrs ticīgums, karogu un patriotisko vārdu maģija, – šajā baisajā, vārdos gandrīz neatveidojamajā miljonu skurbulī, kas uz mirkli sniedza mežonīgu un gandrīz aizraujošu sparū mūsu laika lielākajam noziegumam.” Taču šis Cveiga atmiņas ir tapušas jau atskatā. Masveida skurbulī atskan citas atziņas.

Rainers Marija Rilke (1875–1926) pat uzraksta dzejojumu „Pieci dziedājumi. 1914. gada augusts”,¹⁰ apdziedot kara dievu. Taču jau 1914. 9. septembrī viņš raksta Lū Andreasai–Salomē (1861–1937) par „šo briesmīgo augustu”.¹¹ Bet Vīnes slavenais publicists Karls Krauss (1874–1936) uzraksta ne tikai drāmu „Cilvēces pēdējās dienas” (1915/1917), bet 1914. gada 19. novembrī ironiski uzsāk priekšlasījumu ar vārdiem „Šajā dižajā laikā...”¹² un uz laiku pārtrauc publisko darbību. Krausa ietekme un pārdzīvotais atveidojas arī Eliasa Kaneti (1905–1994) 1931. gadā tapušajā romānā „Apstulbums”, par kuru viņš vēlāk saņēma Nobela prēmiju literatūrā (1981) un kurā raksta: „Neskaitāmi ļaudis sajūk prātā, jo masa viņos

¹⁰ Sk.: Rilke R. M. *Werke*. Frankfurt/M.: Insel, 1984, Bd. 2.1, S. 86–93. Par šo dzejojumu sk. 1914. gada 6. novembrī rakstītajā vēstulē: Rilke R. M. *Briefe*. Frankfurt/M.: Insel, 1950, Bd. 2, S. 15.

¹¹ Rilke R. M. *Briefe*. Frankfurt/M.: Insel, 1950. Bd. 2, S. 8.

¹² Kraus K. *Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, Bd. 5, S. 9.

ir pārāk spēcīga un nerod apmierinājumu.”¹³ Šajos pārdzīvojumos sakņojas arī Kaneti traktāts „Masa un vara” (1960), ar kuru viņš domā, ka „izdevies paņemt šo gadsimtu pie rīkles”.¹⁴ Taču „pie rīkles var sagrābt” arī gadsimts.

Savulaik Latvijā lekcijas lasījušais Nobela prēmijas laureāts (1908) Rūdolfs Eukens (1846–1926) 1917. gada 29. jūlijā rakstā „Vētra sākas!” pauž: „Šeit īstenojās ētiskas iedabas pacēlums, transformācija. Mēs jutāmiem caurcaurēm ausgtāka dienesta uzdevumā, kuru paši nebijām uzmeklējuši, to mums bija uzlikusi augstāka vara un tāpēc mūs ar spiedīgu spēku pārņēma nenoraidāms pienākums.”¹⁵ Dienu vēlāk viņa raksts pārpublicēts izdevumā „Liepājas Avīze”. Ne mazāk jūsmīgs ir katoliski konservatīvi orientētais Makss Šēlers (1874–1928), kurš saraksta tādas apcerējumus kā „Kara ģēnijs un vācu karš” (1915), „Eiropa un karš” (1915), „Karš kā koppārdzīvojums” (1916). M. Šēlers raksta: „Tagad ikviens izjūt, ka daudz saprotamāk un daudz evidentāk ir tas, ka nācija „ir” [vairāk] nekā „ir” viņš pats; un ikviens izjūt, ka savu būšanu jāattaisno un ar rīcību jānopelna tās, nācijas, priekšā – nevis kā iepriekš: [jāattaisno] to savā

¹³ Canetti E. *Die Blendung*. Frankfurt/M.: Fischer, 1988, S. 447. Citās valodās romāns publicēts arī kā „Autodafē” vai „Bābeles tornis”. Sk. arī: Elias Canetti. *Blendung als Lebensform*. Hrsg. von Aspetsberger F., Stieg G. Königstein: Athenäum, 1985.

¹⁴ Canetti E. *Der Provinz des Menschen*. Frankfurt/M.: Fischer, 1994, S. 204. Sk.: Kaneti E. *Masa un vara*. Rīga: Jumava, 1999.

¹⁵ Eucken R. Der Sturm bricht los! *Deutsche Kriegswochenschau*, Nr. 34, 29. Juli 1917, S. 1. Sk.: Verhey J. *Op. cit.* S. 15. Pārpublicējums: Eucken R. Der Sturm bricht los! *Libausche Zeitung*, Nr. 175, 1917. 30.07., S. 1. Pētera Zāliša (1864–1939) skolotājs latviešiem ir pazīstams jau agrāk, sk., piem.: Eucken R. Mazo tautību kulturēlā nozīme. *Mājas Viesis*, Nr. 41, 1909, 14.10, 1.–2. lpp. Par Eukenu un Latviju sk.: Vockroft P. Rudolf Eucken und die Balten. *Rigische Rundschau*, Nr. 292, 1921, 23.12., S. 4; Ferienkurse des Herderinstituts. *Libausche Zeitung*, Nr. 173, 1922, 07.08., S. 2; Die Ferienhochschulkurse. *Rigische Rundschau*, 1922, 06.09., S. 6; Baltische Art. Rudolf Euckens Reiseindrücke. *Rigische Rundschau*, Nr. 290, 1922, 23.12., S. 13. Par Liepājas apmeklējumu sk.: *Libausche Zeitung*, Nr. 203, 1922, 09.11., S. 3.

priekšā.”¹⁶ Kā pretstats šādai pozīcijai tiek izspēlēta Freida attieksme.¹⁷ Tomēr pirms Freida attieksmes noskaidrošanas būtu vērts vismaz vispārīgā nozīmē tikt skaidrībā ar šo karu.

Pirmo pasaules karu var uztvert kā notikumu. Taču varbūt šis karš ir norise, kas nesākas un nebeidzas oficiāli noteiktajos ideoloģiski politiskajos datumos? Zināmu palīdzību var sniegt Reinharts Kozelleks (1923–2006). Viņš raksta: „Notikumu, kas *ex post* tiek norobežots no norises bezgalības [...], jau līdzdalīgie laikabiedri var piedzīvot kā notikuma kop-

¹⁶ Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bern: Francke, 1982, S. 81. Par Šēleru kontekstā ar Freidu sk.: Lohmüller T. Das Unbehagen im Frieden: Freud und Scheler über Krieg und Tod. *Revista de Filología Alemana*, 2013, Vol. 21, pp. 163–182. Hosē Ortega i Gaseta (1883–1955) visai pārsteigts sniedz Šēlera darba „Kara ģēnijs un vācu karš” pārskatu un atzīmē, ka svarīgs ir ne tik daudz jautājums par vardarbīgo iejaukšanos un ultrapatriotismu (*ultraismo patriótico*), cik tiesības nogalināt (Ortega y Gasset J. El genio de la guerra y la guerra alemana. Ortega y Gasset J. *Obras Completas*. Madrid: Taurus, 2004, T. 2, p. 323–352. Attiecīgās atziņas – p. 324, 335. Norāde pēc: Lohmüller T. *Op. cit.* S. 176).

Citu vācu intelektuāļu (profesoru, rakstnieku u. tml.) attieksme nav mazāk jūsmīga. Pēc vācu zvēribām neitrālajā Beļģijā 1914. gada 4. oktobrī nāk klajā tā sauktais „93 manifests” jeb „Uzsaukums kultūras pasaulei!” (Böhme K. (Hrsg.) *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 47–49. Angļi reaģē ar „Atbildi vācu profesoriem”: Reply to the German Professors by British Scholars. *New York Times*, 1914.21.10. Oktobrī vācieši atbild ar manifestu „Vācu reiha augstskolas pasniedzēju skaidrojums” (*Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches*), ko paraksta vairāk par 3000 pasniedzējiem, tostarp arī ievērojami filosofi. Šo manifestu paraksta ne tikai Eukens, bet arī vēlāk Rīgā strādājošais Valters Frosts (1874–1936) un latvietis Kārlis Balodis (1864–1931). Jāatzīmē, ka latvieši nav mazāk jūsmīgi, viņi ir gatavi pat sajusmināties vairāk nekā krievi. Sk. par to Edgara Andersona (1920–1989) grāmatā: Andersons E. *Latvijas vēsture, 1914–1920*. [Stokholma]: Daugava, 1967.

Tiesa, nevar atstāt neievērotus dažus iebildumus. Ārsts Georgs Frīdrihs Nikolai (*Nicolai*, 1874–1964) uzraksta „Uzsaukumu eiropiešiem” (*Aufruf an die Europäer*), taču to paraksta tikai Alberts Einšteins (1879–1955), filsofs Oto Biks (*Buek*, 1873–1966) un astronoms Vilhelms Fērsters (*Foerster*, 1832–1921).

¹⁷ Fink I. Sigmund Freud – der vergessene Pazifist. *utopie kreativ* 175, 2005, S. 470–473.

sakaru, kā jēgvienību, kas ir stāstāma.”¹⁸ Notikuma sakarības, saistības var paplašināt, taču jebkurā gadījumā ir spēkā naturālais hronoloģisms. Citādi ir ar struktūrām, to „laiciskās konstantes norāda ārpus notikumā līdzdalīgā hronoloģiski reģistrējamās pieredzes telpas. Notikumus izraisa vai tos izcieš noteicami subjektī, savukārt struktūras kā tādas ir pār-individuālas un intersubjektīvas”. Var izmantot citus skaidrojumus un terminoloģiju, taču svarīgi atzīmēt, ka struktūras ir ilgstošākas, t.i., norise nav notikumu summa. Un tieši šādā aspektā ir vērts palūkoties uz Freidu (plašāk – psihoanalīzi) un karu.

Savukārt kara kā notikuma aspektā zīmīga ir tā sauktā kara trauma jeb kara neuroze (*Kriegsneurose*, *war-shock*; citi apzīmējumi – kara histērija, nervu šoks). Medicīna, psihiatrija nav gatava tās ārstēšanai, pareizāk sakot, ārstēšana noris ar brutālām,¹⁹ drakoniskām²⁰ metodēm. Šveika piedzīvojumu atainojums tiesas ārstu priekšā un vājprātīgo namā nav pārspilējums vai karikatūra.²¹ Psihoanalītiķis Vilhelms Štēkels (1868–1940) par ārstiem kara laikā norāda: „Es redzēju šo benžu darbu briesmīgos piemērus.”²² Lai izprastu šo darbu, svarīgs ir konteksts, kurā izpaužas noteiktu struktūru darbība.

¹⁸ Koselleck R. Darstellung, Ereignis und Struktur. Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, S. 144. Nākamais citāts – S. 147.

¹⁹ Peckl P. Krank durch die „seelischen Einwirkungen des Feldzuges”? Psychische Erkrankungen der Soldaten im Ersten Weltkrieg und ihre Behandlung. *Krieg und medikale Kultur. Patientenschicksale und ärztliches Handeln in der Zeit der Weltkriege 1914–1945*. Hrsg. von Prüll L., Rauh Ph. Göttingen: Wallstein, 2014, S. 31.

²⁰ Rauh Ph. Die militärpsychiatrischen Therapiemethoden im Ersten Weltkrieg – Diskurs und Praxis. „Heroische Therapien”. *Die deutsche Psychiatrie im internationalen Vergleich, 1918–1945*. Hrsg. von Schmuhl H.-W., Roelcke V. Göttingen: Wallstein, 2013, S. 29.

²¹ Sk.: Hašeks J. *Krietnā kareivja Šveika dēkas pasaules karā*. Rīga: Liesma, 1983. 1. grām. 26. lpp. un tālāk. Par Šveiku Latvijas kontekstā sk.: Štoll P. Osudy dobrého vajáka Švejka v Lotyšsku. Štoll P. a kol. *Zkušnosti a vztahy: lotyšská a česká společnost ve 20. století*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2013, str. 163–167.

²² Cit. pēc: Eissler K. R. *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*. Wien: Löcker, 1979, S. 85.

Arī ārstu vidē gandrīz nav vērojama vēršanās pret karu,²³ gluži pretēji, viņiem ir svarīgi sniegt savu „artavu vācu reiha kara vešanai”. Šādi tiek transformēts arī senais ārstniecības princips: nevis *salus aegroti suprema lex*, bet gan *salus populi suprema lex*. Svarīgs kļūst nevis indivīds, bet gan tautas, nācijas vai populācijas ķermenis, kas atveseļojams izvirzīto mērķu sasniegšanai. 1916. gada septembrī Minhenē notiek „Vācu nervu ārstu biedrības” konference, kurā vairākums nosliecas par psihisko ārstēšanu, taču prakse izvērsas pilnīgi citāda. Turklāt arī „psihiskā ārstēšana” tiek izprasta visnotaļ savdabīgi. Vēršoties pret pastāvošo somatisko skaidrojuma modeli, tādi psihiatri kā Roberts Gaups (*Gaupp*, 1870–1953), Makss Nonne (1861–1959) un Karls Bonhēfers (1869–1948) norāda uz citiem faktoriem: gribas trūkumu izturēt frontes ikdienu, pretošanos dienestam, iedzimtību, labilu dvēselisko konstitūciju u. tml.²⁴ Šādi tiek izstrādātas arī trīs populārākās „ārstēšanas” metodes.

Viena no populārākajām ir Frica Kaufmana (1875–1941) izstrādātā metode. „Ārstēšana” sākas ar suģestīvu sagatavošanu, izmantojot arī skarbas militāras pavēles. Tad pacients tiek pakļauts „spēcīgai maiņstrāvai” ar 3–5 minūšu intervālu. Šādi pacients „tika pakļauts ārsta gribai, un šādi vajadzēja „uzspiest” dziedināšanu”.²⁵ Tiesa, dažkārt šāda „ārstēšana” ir beigusies letāli vai ar smagiem savainojumiem.²⁶ Ne mazāk populāra ir Ferdinanda Kērera (*Kebner*, 1883–1966) izstrādātā metode, bet viņa vadīto lazareti psihiatri speciālisti pat iedēvē par Lurdu. Šī metode ir piespiedu

²³ Peckl P. *Op. cit.*, S. 34. Nākamais citāts – S. 49. Var pieņemt, ka līdzīgi notiek arī Austroungārijā.

²⁴ Plašāk: Rauh Ph. *Op. cit.* S. 29–47. Tiek lēsts, ka ar „nervu kaitēm” kara laikā Vācijā ir sirguši 313 399 karavīri (*Die Krankenbewegungen in dem Deutschen Feld- und Besatzungsbeer im Weltkriege 1914/1918*. Berlin: Wittler und Sohn, 1934, S. 148). Par Austroungāriju nav izdevies atrast statistiku, kaut kādu nojausmu var sniegt šādi, apzināti aptuveni minēti skaitļi: Vācijas armijā karu „piedzīvo” aptuveni 13 miljoni, bet Austro-ungārijas armijā gandrīz 8 miljoni cilvēku (kritušo skaits procentuāli attiecīgi ir 15 un 19 %).

²⁵ Peckl P. *Op. cit.*, S. 46.

²⁶ *Ibid.*, S. 68; Rauh Ph. *Op. cit.*, S. 36.

dresēšana, t.i., militāra drillēšana, ko pastiprina elektriskā „palīdzība”. Šo „ārstēšanu” papildina „darba terapija”: darbs lauksaimniecībā vai fabrikā. Šādu „ārstēšanu” var rezumēt šādi: „Pacientu iesaistīšana darbā līdztekus terapijai bija arī disciplinēšanas forma, turklāt abi šie aspekti nav skaidri viens no otra nošķirami.”²⁷ Šāda „ārstēšana” tiek dokumentēta filmās, bet šīs disciplinējošās ārstēšanas praktizētāji kļūst par „ložmetējiem aiz frontes līnijās” (Freids).²⁸ Savukārt Oto Muks (*Muck*, 1871–1942) izstrādā citu terapijas veidu. Balsenē tiek ievadīta metāla lode, un šādi izraisītām nosmakšanas bailēm jānodrošina pacientu runasspējas.

Šāda ārstēšana nemaz nav tik daudzveidīga. Taču diagnozes gan tiek uzstādītas atšķirīgas. Izplatītākās ir histērija vai neirastēnija, kā arī nervu šoks, epilepsija, *dementia praecox* (t.i., šizofrēnija), vājprāts vai slapināšana gultā. Taču piemērotas tās tiek dažādi. Histērija, piemēram, netiek uzskatīta par „vīrišķīgu slimību”. Tā lielākoties tiek attiecināta uz kareivjiem, savukārt virsnieki vairāk ciešot no neirastēnijas, proti, nervu pārpūles, vājuma²⁹: „Visbiežāk jaunās drakoniskās terapijas metodes karavīriem tika piemērotas pēc diagnozes „histērija”.”³⁰ Kopķermenis paredz selektīvu pieeju. Turklāt „kara neuroze” visai bieži tiek aizstāta ar „pensijas neurozi”.³¹ Tiek uzskatīts, ka pensijas dēļ pacienti simulē, izliekas u. tml. Tāpēc psihiatri „kara neirotiķiem” pensijas lielākoties uzskata par nepieņācīgām, it īpaši tas attiecas uz „histēriķiem”. Un tas nozīmē, ka Austro-ungārijā (arī sabrukušajā) ne visiem pienākas „trafiks”.

Psihoanalītiķiem ir cita attieksme pret kara satricinājumiem. Tiesa, arī viņi neiestājas pret karu, izņēmums varbūt ir jaunais Zīgfrīds Bernfelds

²⁷ Peckl P. *Op. cit.*, S. 38.

²⁸ Sal.: Riedesser P., Verderber A. „Maschinengewehre hinter der Front”. *Zur Geschichte der deutschen Militärpsychiatrie*. Frankfurt/M.:, 1996 (Frankfurt/M.: Mabuse, 2004). Par Freida atziņu sk. turpmākajā tekstā.

²⁹ Peckl P. *Op. cit.*, S. 88

³⁰ Rauh Ph. *Op. cit.*, S. 40.

³¹ Peckl P. *Op. cit.*, S. 81.

(1892–1953).³² Uzskatāms šīs attieksmes apliecinājums ir 1918. gadā Breslavā, t.i. Vroclavā plānotais, bet Budapeštā notikušais (28.–29. septembrī) 5. starptautiskais psihoanalītiķu kongress. Tajā piedalās ne tikai analītiķi, bet arī oficiāli Vācijas, Austrijas un Ungārijas pārstāvji. Svarīgākais kongresa temats ir kara neirozes. Freids raksta: „Šīs pirmās tikšanās cerībpilnais rezultāts bija solījums ierīkot psihoanalītiskas iestādes (*Stationen*), kurās psihoanalītiski skolotiem ārstiem vajadzēja rast līdzekļus un vaļu, lai studētu šo mīklaino saslimstību iedabu un to terapeitisko ietekmēšanu ar psihoanalīzes palīdzību.”³³ Gandrīz visi dalībnieki, izņemot Freidu, ir uniformās, jo analītiķi ārsti ir pakļauti karadienestam. Tiesa, psihoanalīzi viņi ir varējuši daļēji izmantot tikai pēc „nervu nodaļu” ierīkošanas vai līdztekus oficiālajai militārajai ārstniecības praksei. Par kara neirozēm referē Karls Abrahams (1887–1925), Šāndors Ferenci (1873–1933) un Ernsts Zimmels (1882–1947).

Pēc kara tiek izveidota Starptautiskā psihoanalītiķu izdevniecība, un jau 1919. gadā nāk klajā Starptautiskās psihoanalītiskās bibliotēkas pirmā grāmata „Par kara neirožu psihoanalīzi”, kurā bez Freida ievada, Abrahama, Ferenci un Zimmela rakstiem publicēts arī Ernsta Džonsa (1879–1958) referāts, ko viņš 1918. gada 9. aprīlī ir nolasījis Londonā, Karaliskajā medicīnas biedrībā. Ievadā Freids norāda, ka karš ir beidzies, bet „valstiskās organizācijas sabruka, interese par kara neirozēm deva vietu citām rūpēm”.³⁴ Tomēr psihoanalītiķu izstrādnes tiek publicētas, ievērojot, kā uzsver Freids, „bezpartejisku attieksmi”. Pie kādiem secinājumiem tad viņi nokļūst?

³² Reichmayr J. Psychoanalyse im Krieg. Zur Geschichte einer Illusion. *Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht*. Hrsg. von Passett P., Modena E. Basel: Stroemfeld / Roter Stern, 1983, S. 38.

³³ *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919, S. 4.

³⁴ *Ibid.*, S. 3. Nākamais citāts – S. 5.

Abrahams kara neirotiķus traktē kā narcistus: „Narcistiskā drošība nomaina bezspēcības izjūtu, un iestājas neuroze.”³⁵ Ferenci pārlūko publikācijas un nonāk pie atziņas, ka „pieredze ar kara neirotiķiem pakāpeniski veda tālāk par dvēseles atklāšanu, tā veda neirologus gandrīz vai līdz psihoanalīzes atklāšanai”. Savukārt par analītiķi topošais Berlīnes kara neirotiķu lazaretēs vadītājs Zimmels uzsver: „Nekad medikamentozi nevēros pret savu pacientu baiļu, izbiļa un dusmu sapņiem.” Viņš izmanto analītiski katartisko hipnozi ar nomoda sarunām un sapņu interpretāciju. Tā nav gluži psihoanalītiska dziedināšana, taču kara apstākļos psihoanalītisko kūri nemaz nav tik viegli īstenot. Zimmels atzīst, ka kara izraisītie afekti atbilst aktuālajiem pārdzīvojumiem.

Zimmels uzsver: „Vajag pašam līdzpārdzīvot kara pārdzīvojumus vai to rekapitulāciju analītiski katartiskajā hipnozē, lai saprastu, kādiem triecieniem pakļauta cilvēka dvēseles dzīve.”³⁶ Turklāt viens no triecieniem ir tāds, ka „viņš kā atsevišķais neko nenozīmē un ir tikai nenozīmīga masas sastāvdaļa”. Zimmels turpina: „Šādi izskaidrojams, ka virsnieku kara neirozes kopumā nav tik rupjas savos simptomos kā vienkārša vīra. Viņš ir pacēlies virs masas, un, pateicoties savam paceltajam gara veidojumam, viņam ir vairāk iespēju individuāli sublimēt viņu ķerošos insultus.”

Savukārt Džonss uzsver ko citu: „Atgriežoties tagad pie kara, rodam, ka pielāgošanās, kas tiek prasīta no cilvēkiem, ir grūti veicama, kaut arī ne tik grūti kā bieži vien dažādās dzimumdzīves situācijās. Pieredze mūs māca, ka lielākais vairums vīru spēj šo veikumu īstenot.”³⁷ Pat vairāk: „Šādi nokļūstam pie mierinošā secinājuma, ka normālam cilvēkam draudošajām briesmām vajadzētu stāties pretī brīvam no bailēm, bezbailīgam kā Zīgfrīdam; šādi cilvēki, šķiet, mūsu armijā ir lielā vairumā.”

Analītiķi nepiedāvā brutālas, drakoniskas metodes. Taču arī viņu izstrādnes var fiksēt dažas raksturīgas iezīmes. Karš tiek traktēts kā sava

³⁵ *Ibid.*, S. 36. Nākamais citāts – S. 19. Aiznākamais – S. 51.

³⁶ *Ibid.*, S. 45.

³⁷ *Ibid.*, S. 69. Nākamais citāts – S. 81.

veida dabas katastrofa. Izmantojot psihoanalītisko terminoloģiju, var teikt, ka karš kā realitātes princips netiek pārdomāts un analizēts. „Analītiķi paliek savaņgoti”³⁸ savos iluzorajos priekšstatos. Viņus vairāk nodarbina vēlmes nostiprināties un tikt profesionāli atzītiem. Arī viņi darbojas pacientu normalizēšanas virzienā, karavīrs kļūst par strādnieku vai skrūvēti kara mašīnērijā. Bet, kā uzsver Johanness Reihmairs, „aloties par kara un nāves būtību nozīmē aloties par sabiedrību”.³⁹ Un tādējādi arī psihoanalīze „kļūst bezvēsturiskāka” (*geschichtsloser wird*). Šādi gaist arī izdaudzinātais psihoanalīzes kritiskums pret sabiedrību.⁴⁰ Turklāt „kara neirozes” nepagaist pēc naturāli hronoloģiskā kara. Luiss Brēgers raksta: „Vairāki miljoni bija ievainoti un emocionāli savainoti (*demaged*) un cieta no šīm rētām – fiziski un psiholoģiski – visu atlikušo dzīvi.”⁴¹ Taču arī to psihoanalītiķi sākotnēji nepamana, bet strukturālā ziņā karš jau vēl nav beidzies. Turklāt ir vērts pārdomāt jautājumu par to, ka varbūt mūsdienu (Rietumu) cilvēki tiešām ir kļuvuši narcistiskāki.

Freidam nav tiešas karadarbības pieredzes, kā arī tiešas pieredzes ar „kara neirotiķiem”, tomēr viņš izsaka savus apsvērumus. Freids norāda, ka kara neirozes ir „traumatiskas neirozes, kuras nodrošinājis vai veicinājis Es konflikts”.⁴² Viņš raksta par miera un kara Es jeb miermīlīgo un karojošo Es (*friedliches-kriegerisches Ich*), kur „kara Es” ir „jaunveidots parazitisks dubultnieks”. Freids uzskata, ka „kara neirozēs cilvēka Es vērsas pret briesmām, kas viņam draud no āra vai ko viņam iemieso kāds paša Es veidojums”. Tomēr Freida apsvērumi drīzāk uzskatāmi par piezīmēm, kas paliek neizvērstas (apsvērumi nedaudz tiek pieminēti vēstulēs).

³⁸ Reichmayr J. *Op. cit.*, S. 40.

³⁹ *Ibid.*, S. 36. Nākamais citāts – S. 48.

⁴⁰ Tas vērojams arī mūsdienās, tāpēc nesen grupa „Freida psihoanalīzes kritiskie draugi” ir publicējuši „Memorandu”: Zur gegenwärtigen Situation der Psychoanalyse. *Psyche*. Jg. 68. Nr. 5, 2014, S. 477–484.

⁴¹ Breger L. *Freud. Darkness in the Midst of Vision*. New York: Wiley&Sons, 2000, p. 250.

⁴² *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919, S. 5. Turpat arī par dubultnieku jeb līdzinieku. Nākamais citāts – S. 7.

Ar kara neirožu fenomenu Freids sastopas arī vēlāk, taču citā kontekstā. 1920. gadā tiek izveidota komisija, lai izskatītu Jūliusa Vāgnera-Jaurega (1857–1940), vēlākā Nobela prēmijas laureāta (1927) darbību kara laikā. Aleksandrs Leflers (*Löffler*, 1866–1929) izraugās Freidu par ekspertu acimredzot tāpēc, ka Freida un Vāgnera-Jaurega attiecības nevar uzskatīt par tām labākajām. 25. februārī ir gatavs Freida atzinums, viņš piedalās arī komisijas sēdē. Pret savu kolēģi ārstu Freids ir lojāls un tolerants, nepieļaujot domu, ka viņš būtu ko ļaunprātīgi izmantojis ārstēšanā. Vienlaikus Freids izsakās arī par ārstēšanu vispār un psihoanalīzi. Viņš norāda: „Ja šie slimie būtu izmeklēti arī psihoanalītiski, tad šādas apsūdzības nebūtu radušās.”⁴³ Un runa ir par „elektrisko ārstēšanu”.

Komisija atzīst, ka „ārstēšanā” ir izmantoti vemšanas līdzekļi (apomorfinā injekcijas) un riebumu izraisošas substances (*asa foetida*) un ka tā „bija nederīga, pat kaitējoša mocīšana”.⁴⁴ Vāgners-Jauregs atzīst, ka apsūdzības cēlājs „tika divas reizes elektrizēts”. Un vispār: „Es izmantoju disciplināro ārstēšanu”. Freids savā atzinumā par „elektrizēto” raksta: „Ja viņš no kara bija aizbēdzis slimībā, tad tika izmantoti līdzekļi, kas viņu no slimības spieda bēgt atpakaļ veselībā, proti, derīgumā dienestā. Šim nolūkam izmantoja jocīgo elektrisko ārstēšanu, turklāt ar panākumiem.”⁴⁵ *Scherzhafft* – jocīgi, nenopietni. Var šaubīties, ka Freidam nav zināma šādas ārstēšanas nopietnība, taču viņam acimredzot galvenais ir Vāgnera-Jaurega reputācijas neapšaubīšana.

Freids skaidri apzinās kara laika medicīnas stāvokli: „Medicīna tolaik atradās [to] nolūku dienestā, kuri ir sveši tās būtībai.”⁴⁶ Šo nolūku raksturošanā Freids ir skaudrs: „Ārstiem tika kaut kas līdzīgs ložmetēju

⁴³ Eissler K. R. *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*. Wien: Löcker, 1979, S. 59. Starp citu, publikācijā ir vai nu drukas kļūda, vai arī Freida kļūdišanās, jo norādīts, ka Budapeštas kongress noticis 1818. gada septembrī (*Ibid.*, S. 34).

⁴⁴ *Ibid.*, S. 36. Vāgnera-Jaurega atziņa – S. 49. Disciplinārā ārstēšana – S. 54.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 33. Par ložmetēju lomu – S. 53.

lomai aiz frontes līnijas, [viņiem tika] bēgļu atpakaļatdzīšanas loma.” Vāgners-Jauregs tiek attaisnots, savukārt psihoanalīze tiek difamēta: „Otrā sēdes diena sniedza pilnīgu uzvaru Vāgneram-Jauregam un iznīcināšanu sakāvi psihoanalīzei.”⁴⁷ Kurts Eislers (1908–1999) rezumē: „Dīvaini, ka Vāgners-Jauregs mierīgi pieļāva Freida noniecināšanu [pazemošanu – *Herabsetzung*]. Uzbrukuma līmenis Freidam nekādā ziņā nebija augsts un atbilda ierastajai Vīnes gaisotnei.” Eislers trāpīgi raksturo Vīnes *genius loci*, ne visi analītiķi piekrīt Freida pozīcijai, turklāt nav noslēpums, ka Vāgnera-Jaurega vadītājā iestādē ārstēšana nav bijusi tik nevainīga.

Bet kā ir ar karu Freida dzīvē un viņu pašu šajā karā? Kā ir ar Freida kara pieredzi un tās pārstrādi? Freids un Pirmais pasaules karš ir temats, ko nevar uzskatīt par pilnīgi izstrādātu.⁴⁸ Tajā var izšķirt vismaz divus aspektus: privāto un psihoanalītisko. Turklāt tos nemaz nav tik viegli nošķirt, bet psihoanalītiskajā aspektā jāņem vērā kā paša Freida, tā arī citu analītiķu veikums. Savukārt privāto kontekstu lielākoties var rekonstruēt pēc vēstulēm un atmiņām. Taču vēstules ir publicētas tikai daļēji un ar (ne vienmēr norādītiem) izlaidumiem. Jāņem vērā arī vēstuļu specifika, kam pievienojas vēl cenzūras apzināšanās, jo Freids ir rakstījis ne tikai Austroungārijas pavalstniekiem, bet arī „sabiedroto” un „ienaidnieku” pārstāvjiem. Turklāt Freida vēstules nepavisam nav vienkārši kara pieredzes racionalizācija.

Brēgers raksta: „Freidam kā psihoanalītisko karu uzvarētājam nebija iemesla apšaubīt militārās vērtības.”⁴⁹ Freids tiešām piedalās „psihoanalīzes

⁴⁷ *Ibid.*, S. 82. Eislera atziņa – S. 88.

⁴⁸ Diemžēl man nebija iespējams iepazīties ar Petera Bitnera disertāciju: Büttner P. *Freud und der Erste Weltkrieg: eine Untersuchung über die Beziehungen von medizinischer Therapie und gesellschaftlicher Praxis der Psychoanalyse*. Heidelberg, 1975. Freida „oficiālais biogrāfs” Džonss savā traktātā karam velta vienu nodaļu (Jones E. *Sigmund Freud. Leben und Werk*. München: dtv, 1984, Bd. 2, S. 204–250). Savukārt Pīters Gejs karu īpaši neizceļ, atvēlot vien tā sākumam sadaļu „Eiropas beigas” (Gay P. *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 387–404).

⁴⁹ Breger L. *Freud. Darkness in the Midst of Vision*. New York: Wiley & Sons, 2000, p. 234.

karā”, tiesa, ne vienmēr viņu var uzskatīt par uzvarētāju. Freids ir identificējis ar konkistadora, iekarotāja tēlu, taču šīs identifikācijas lielākoties attiecas uz psihoanalīzes veidošanu. Tomēr varbūt arī Freidu ir pārņēmusi sajūsminātība, skurbulis, gailējošā masa? Džonss to pauž izdaudzīnātājā atziņā „Viss mans libido pieder Austroungārijai” un uzskata, ka Freida simpātijas sabiedrotajiem pieder divus, trīs gadus.⁵⁰ Iespējams, ka šādi Freidam izdodas izdzīvot savus kundzības fantasmus,⁵¹ ko, protams, nedrīkst ignorēt. Tomēr šāda veida izteikumos var izpausties arī Freida ambivalence, epistulārais situacionisms vai patlaban ne vienmēr izprotamais konteksts.

Karu Freids sagaida Marianbādē, t.i., Mariānskē Lāznē (*Mariānskē Lāznē*). Vēl 28. jūnijā, rakstot par „pārsteidzošo slepkavību”, Freids norāda, ka Vīnē „personiskā līdzdalība” ir niecīga.⁵² 7. jūlijā viņš savai meitai Annai ļauj doties uz Hamburgu, lai 18. jūlijā no turienes uz vairākiem mēnešiem aizceļotu uz Angliju. 26. jūlijā Freids raksta berlīnietim Abrahamam: „Taču varbūt pirmo reizi kopš 30 gadiem jūtos austrietis un gribētu vēlreiz pamēģināt ar šo ne īpaši cerīgo reihu. Noskaņojums it visur ir lielisks. Daudz ko sniedz arī atbrīvojošā drosmīgā rīcība, drošais Vācijas atbalsts.”⁵³ Vai Freids jūtas kā austrietis un identificējas ar austriešiem? Viņš raksta – „varbūt”; viņš varētu būt gatavs pamēģināt. Aiz šīs atziņas tūdaļ seko teikums: „Visiem cilvēkiem var novērot visīstākās simptomdarbības.” Freids neskaidro šīs simptomdarbības. Savukārt pirms paustās atziņas Freids raksta: „Ja karš ir lokalizēts Balkānos, tad tas iet [runa ir par psihoanalītiķu kongresa noturēšanu]. Taču par Krieviju neko nevar pateikt.” 1914. gadā kongress nenotiek, bet trīs dienas vēlāk Freids jau raksta: „Laiks ir tik šausmīgi slikts, it kā būtu tikai šā laika cilvēku noskaņojumu projekcija.”

⁵⁰ Jones E. *Op. cit.*, S. 207. Lappusi iepriekš par simpātijām. Freida atziņa attiecināma uz 23. augustu.

⁵¹ Sk. par to: Erdheim M. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 381 f.

⁵² Gay P. *Op. cit.*, S. 388.

⁵³ Freud S., Abraham K. *Briefe 1907–1926*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 180. Turpmāk tekstā tiek lietots saīsinājums FA, norādot lappusi un vēstules datējumu.

[FA 181; 1914.29.07.] Lai cik sajūsmināts Freids būtu, viņš tomēr to neļaujas paust publiski.

Abrahams drīz atbild, ka „arī šeit [viņš tolaik atrodas Brunshauptenē pie Baltijas jūras] visi ir nodarbināti tikai ar kara jautājumu” [FA 182; 1914.29.07.], un divas dienas vēlāk norāda, ka „izskatās nopietni” [FA 183]. 2. augustā Freids atbild: „Laikā, kad šie rakstu, lielais karš ir uzskatāms par drošu.” [FA 184] Un raksta viņš joprojām Marienbādē. Drīz vien Freids raksta: „Tas ir liels un briesmīgs laiks.” [FA 186; 1914.25.08.] Kontekstuāli šī augustā rakstītā atziņa ir divnozīmīga, drīz vien Freids ir viennozīmīgāks un raksta par „atsvabinātās bestialitātes laikiem” [FA 190; 1914.22.09.], „nedraudzīgiem laikiem” [FA 192; 1914.18.10.], vispārējo nedrošību [FA 196; 1914.11.12.; sal.: FA 216]. 1915. gada 25. janvārī Freids raksta par „ilgo polāro nakti” [FA 201], kad atliek vien gaidīt sauli. Jau 1914. gada 25. novembrī Freids raksta Andreasai-Salomē: „Nešaubos, ka cilvēce pārcietīs arī šo karu, tomēr zinu droši, ka es un mana vecuma laikabiedri vairs priedīgi neskatīsim pasauli.”⁵⁴ Viņš rezumē: „Es zinu, ka zinātne ir tikai šķietami beigta, taču humanitāte šķiet tiešām esam beigta.” Acimredzot Freida skurbulis ir gana ātri pagājis.

Laikā, kad Freids uzskata karu par kaut ko pilnīgi drošu, viņš piebilst, ka „būtu no sirds ar to, ja vien nezinātu Angliju esam nepareizajā pusē” [FA 184]. Freida brālis gan ir citos uzskatos: „Manam labajam vecajam naidam pret angļu nodevīgumu laikam būs taisnība; viņi nekautrēsies nostāties Krievijas pusē.”⁵⁵ Šajā dienā, kad apstiprinās vāciešu iebrukums neitrālajā Beļģijā, Anglija iesaistās karā. Freida brālis gan uzskata, ka Vācija uzvarēs. Savukārt Freids 3. septembrī raksta: „Šķiet, ka [viss] norisinās

⁵⁴ Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 22. Rezumējums – S. 23.

⁵⁵ Cit. pēc: Gay P. *Op. cit.*, S. 392. 1914. gada 4. augusta vēstule (*Freud Museum, London*). Saistībā ar iebrukumu Beļģijā var norādīt uz Cveiga attieksmi – „Izslēgts!” es teicu godīgā pārliecībā, jo šajā vecajā pasaulē vēl ticēja līgumu svētumam. „Ja kaut kam būtu jānotiek un Francija un Vācija iznīcina viena otru līdz pēdējam vīram, jūs, beļģi, mierīgi sēdēsiet sausumā!” (*Zweig S. Op. cit.*, S. 163.)

labi, taču nav nekā izšķirīga, un mēs esam atteikušies no cerības par kara lietu strauju atrisinājumu katastrofālā triecienā. Par pamattikumumu kļūs sīkstums.” [FA 188] Un tūdaļ pat bilst: „Šādos apstākļos interese atkal ne daudz sliecas uz zinātni.” Tomēr privātajā kontekstā Freida pieredzējumi ir ne mazāk svarīgi. Saistībā ar Angliju var izcelt vismaz divus aspektus. Viens ir saistīts ar meitu Annu. Freids raksta: „Annerle ir, tā teikt, kara sagūstīta Anglijā.” [FA 185; 1914.14.08.] Tikai pēc zināma laika izdodas ar viņu sazināties, un viņa pa apkārtceļu ierodas Vīnē. Cits aspekts ir saistīts ar Džonsu. Kad Abrahams jautā, vai arī Freidam ir tā dīvainā izjūta, ka Džonss pieder pie „ienaidniekiem”? Freids 3. septembrī atbild: „Džonss, protams, ir „ienaidnieks”. Diemžēl arī epistulārā sarakste ar van Emdenu un tātad ar viņa starpniecību ir ļoti neapmierinoša.” [FA 189]. Freids turpina sarakstīties ar „ienaidniekiem” un errojas, ka sarakste ir apgrūtināta.

Šādi kļūst iespējams fiksēt dažas tipiskas Freida kara pieredzes iezīmes. Jau 29. jūlijā Karlsbādē Freids raksta: „Mēs šeit vientulīgi nodarbojamies ar vēstuļu gaidīšanu, kuras pienāk ar nokavēšanos, un vēstuļu rakstīšanu, kuras tiek neregulāri nosūtītas, ceram, ka varēsim Karlsbādi atstāt pirmdien 3. [septembrī], jo satiksme ar Vāciju ir brīva, un no Minhenes nokļūt kādā Seisas [tolaik Austrijas Dienvidtiroles] piestātnē.” [FA 181] Četras dienas vēlāk Freids raksta: „Mēs tātad šeit laikam paliksim vēl vienu nedēļu; ceļojums uz Vīni mobilizācijas laikā ir gandrīz neīstenojams, bet caur Minheni – izslēgts.” [FA 183] Vīnē Freids nokļūst 5. septembrī, taču satiksme un līdz ar to ceļošana ir apgrūtināta (dažkārt neiespējama) visu kara laiku. Cits satiksmes, komunikācijas aspekts ir epistulārais. Arī tas tiek traucēts, turklāt tas ir pakļauts cenzūrai. Tā attiecas ne tikai uz vēstulēm: „Manuskriptu sūtīšana tagad cenzūras dēļ šķiet ļoti apgrūtināta.” [FA 218; 1914.01.08.] Vēstules ir nododamas atvērtas, un cenzūras apzināšanās ir ņemama vērā Freida vēstuļu interpretācijā.

Freida kara pieredzējumus raksturo nedrošība, neziņa – gan par savējiem, gan par paziņām, tostarp citiem psihoanalītiķiem. Tā ir dzīve, kā raksta Abrahams, „no avīzes uz avīzi” [FA 185], kuras nepavisam nav drošticamas. 25. augustā Freids dēla sakarībā raksta: „Par Ernstu 12 dienas

nevarējām uzzināt, vai viņam izdevies no Zalcburgas, kurp bija devies izbraucienā, atgriezties Minhenē.” [FA 185] Saistībā ar savējiem gan nepieciešams uzsvērt Freida ambivalenci. 29. jūlijā topošajam „sabiedrotajam” Abrahamam Freids raksta: „Mēs esam pārlaimīgi, ka neviens no mūsu dēliem un znotiem nav skarts personiski, un tomēr kaunamies, ņemot vērā upuru pārpilnību ap mums.” [FA 181] Savukārt Andreasai-Salomē Freids raksta: „Meitenes par laimi karadienestā netiek iesauktas.”⁵⁶ Ambivalence un neziņa par savējiem Freidu pavada visu karu.

Freida dēli Martins un Ernsts brīvprātīgi piesakās karā. Freids komentē: „Jaunekļiem tas nenozīmē neko citu kā vēlmes piepildījumu.” [FA 188; 1914.03.09.] Freids gan īsti nepaskaidro, kas tā ir par vēlmi, bet Martina sakarībā norāda: „Kad sākās vētra, viņš pieteicās kā brīvprātīgais.” [FA 186; 1914.25.08.] 1915. gada 25. janvārī Freids raksta: „Savu dēlu Martinu iepriekšējās trešdienas agrumā starp diviem vilcieniem redzēju kā iznesīgu kaprāli. Visā skaidrībā domāju par šaubām, vai un kā viņu atkal satikšu.” [FA 201] Drīz vien vēstulē no Andreasas-Salomē Rilke sūta sveicienu arī Freida dēlam. Freids atbild: „Mans vecākais dēls kopš diviem mēnešiem ir frontē, acimredzot Galīcijā; viņa sūdzības attiecas tikai uz parazitāriem un arteficiālām saslimstībām pēc potēm. Otrais dēls gaida Klāgenfurtē, līdz viņu varēs izmantot.”⁵⁷ Un tūdaļ pat piebilst, ka viņam ir arī jaunākā meita, kas no galvas zina Rilkes dzejoļus un ir skaudīga par brālim sūtīto sveicienu.

Bet 1. augustā Freids pavēsta Abrahamam: „Vakar mūsu Ernstam vajadzētu būt devušamies uz Galīciju. Martins ir izturējis karstas cīņas, lode skārusi labo roku, cita lode izgājusi caur kapi, netraucējot viņa darbības spēju. Par drosmīgo izturēšanos viņš tika uzslavēts.” [FA 218] Ne bez lepnuma Freids atzīmē, ka ģimenes dienā bijuši arī „*abi* dēli no karalauka, lepmi kā leitnanti”. Un piebilst: „Ernsts aizvien ir ar mums, mundrs kā vienmēr. Martinu šoreiz sastapām sagurušu. Viņš daudz ko pārdzīvojis

⁵⁶ Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 30. 1915.31.01.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 31.

krievu ofensīvā.” [FA 227; 1916.10.08.] Jau iepriekš Freids ir palepojis par Martinu, kas, dodamies no ziemeļiem uz dienvidiem, kādudien ieradies pie viņiem „braši mežonīgs, dekorēts ar sudraba drosmes [medaļu]”.⁵⁸ Savukārt par dēlu, kuram laimējies izbēgt no granātas sprādziena, Freids raksta: „Mans dēls pats varēja uzskicēt pieminekli savai komandai; tas laikam būs viņa kā arhitekta pirmais darbs.” Drīz vien Freids var ziņot par trešo karavīru: „Vakar mans trešais (otrais) dēls, inženieris, pēc savas tunēļa uz-būvēšanas, ir militārjā. Atsaukts Krakovas virzienā.” Taču Freids saņem arī bažīgas ziņas: „Šodien pirmā ziņa no bezvēsts pazudušā dēla, datēta ar 24. novembri, no itāl. lauku hospitāļa kara rajonā. Viņam jau klājas labāk, viņš gaida transportu uz aizmuguri. Nav skaidrs, kas viņu novedis hospitāli, negadījums, ievainojums vai slimība.” Freids piedzīvo arī to, ka māsas dēls krit frontē: „Vaimanas bija neapraķstāmas. No maniem karotājiem nekā jauna.” [FA 241; 1917.13.07.]⁵⁹ Freida pieredzējumi saistībā ar savējiem ir nedrošības, neziņas caurausti un ambivalenti, viņu māc gan bažas, gan (tēva) lepnums. Freids visnotaļ labi apzinās nāves klātbūtni.

Vēl viens Freida kara pieredzes aspekts ir sava vecuma apzināšanās. Ne bez ironijas saistībā ar sešdesmito dzimšanas dienu viņš raksta: „Arī no Vīnes es saņēmu tik daudzus ziedus, ka vairs nav nekādu pretenziju uz kapa vainagiem, bet Hičmans [psihoanalītiķis Eduards Hičmans, 1871–1957] slepus iedeva „nenoturētu runu”, kas bija tik aizkustinoša un slavējoša, ka varu prasīt savulaik tikt apglabāts bez kapurunas.” [FA 225; 1916.08.05.] Kara laikā Freids tiek izvirzīts arī Nobela prēmijai. Šim pagodinājumam Freidu iesaka Vīnē dzimušais ārsts neirobiologs, Upsalā strādājošais 1914. gada Nobela prēmijas laureāts Roberts Bārānijs (*Bárány*, 1876–1936). Abrahams

⁵⁸ *Ibid.*, S. 39. 1915.09.11. Nākamais citāts – S. 40. 1915.18.11. Par otro dēlu – S. 60. 1916.03.12. Freida dēli: Martins (1889–1967), Olivers (1891–1969), Ernsts (1892–1970). Par pazudušo dēlu – S. 96. 1918.03.12.

⁵⁹ 1916. gada 21. martā Freids raksta: „Mans vācu znots viegli ievainots guļ Valensijas hospitāli, taču drīz vien viņam ir jādodas uz fronti.” (*Ibid.*, S. 43) Runa ir par Maksu Halberštatu (*Halberstadt*, 1882–1940). Znots – *Schwiegersohn*; apzīmējumā ir iekļauts arī vārds „dēls”.

raksta, ka jau četrus gadus to centies panākt, un uzsver: „Mani īpaši iepriecina tas, ka priekšlikums par Nobela prēmiju ir nācis tieši no Baranji (*Baranyi*), viena no oriģinālākajiem prātiem starp ārstiem.” [FA 231; 1916. 10.12.] Freids gan visai uz to necer, it īpaši tāpēc, ka „mēs visi taču zinām, ka arī tur varam rēķināties ar mums zināmo pretestību” [FA 232; 1916. 18.12.] Tomēr 1917. gada 13. jūlijā viņš to pavēsta arī Andreasai-Salomē: „Vai reiz jau rakstīju, ka esmu ieteikts Nobela prēmijai? Nedomāju, ka to piedzīvošu, pat ja atlikšana šajā piešķiršanā beigtos.”⁶⁰ Freids to raksta Ungārijas Tatros: „Sēžu šeit Tatros un salstu. Ja būtu auksta paradīze, to varētu pārcelt uz šejieni, taču paradīzē ir jābūt silti, pat nedaudz karsti un vējam jāpūš remdeni, nevis kā aukstai vētrai, kas rakstot grib aiznest vēstuļpapīru. Un, ja jau raksta paradīzē, tad ne jau lodenauduma mētelī. Mūs šurp atdzinusi pasaules bloķēšana un apsolījums mūs pabarot.”

Pasaule Freidam ir bloķēta, taču viņš turpina par to interesēties. Var izcelt trīs notikumus. 1916. gada 21. oktobrī Frīdrihs Ādlers (1879–1960) nošauj ministru prezidentu Karlu Štrigkhu (*Strügkh*, 1859–1916). Nākamā gada 17. maijā Freids raksta: „Mūsu iekšējo sašķeltību tik plaši varbūt nav atsedzis neviens cits notikums kā īpašas ievēribas cienīgais Fr. Ādlera process. Nejauši viņš ir dzimis tieši [tajās] istabās, kur mēs dzīvojam. Esmu reiz viņu šeit redzējis kā divpadsmitgadīgu zēnu.” [FA 239] 1918. gadā Ādlers tiek atbrīvots no mūža ieslodzījuma, ar ko ticis aizstāts nāvessods. Freidam neiet secen Austrijas (Austroungārijas) sašķeltība.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 69. 1917.13.07. Freids apzinās ne tikai pretestību, šajā laikā viņu mār arī raizes par plašās ģimenes finansiālo uzturēšanu. Bažīgs un saērcināts Freids raksta (1916.31.10.) Ferenci: „Jūs zināt, ka man svarīgi ir tikai naudas balva un varbūt atriebība, kas izrietētu no dažu kompatriotu ignuma. Taču būtu smieklīgi gaidīt atzišanas zīmi, ja pret tevi ir 7/8 pasaules.” (Cit. pēc: *Ibid.*, S. 258.) Nedaudz plašāk par notikumiem ar Nobela prēmiju sk.: Gay P. *Op. cit.*, S. 418, 512 f., 643. Kopumā Freids tiek nominēts 12 reizes. Sākotnēji viņš tiek nominēts prēmijai literatūrā, bet vēlāk (laikā no 1927. gada līdz 1938. gadam) 7 reizes medicīnā. Sk.: Wiklund N. Freud und Nobelpreis (*Svenska Dagebladet*. 2006.07.12.) // http://www.psychiatrie-und-ethik.de/inf/de/nils_wiklund.htm; sk.: 2008.08.04.

Otrs notikums ir saistīts ar Krieviju. 1917. gada 11. novembrī Freids raksta: „Es neticu, ka notikumi Krievijā un Itālijā mums sniegs mieru.” [FA 247] Drīz vien Freids raksta (1918.17.02.) Andreasai-Salomē: „Man ļoti žēl par Jūsu tēvzemes stāvokli un radikālo centienu diskreditāciju. Es domāju, ka draudzīgu attieksmi pret revolūcijām var gūt tikai tad, kad tās pagājušas.”⁶¹ Ar diskreditāciju tiek domāts Krievijā uzsāktais terors, un Freidam vēl būs iespējas paust viedokli par komunistisko (boļševistisko) eksperimentu. Trešais notikums ir ar Krieviju saistītā Balfūra deklarācija: „Īstenībā mani tagad priecē tikai Jeruzalemes ieņemšana un angļu eksperiments ar izredzēto tautu.” [FA 249; 1917.10.12.] Freids gan nevar paredzēt, cik asiņains turpmāk izvēršies arī šis eksperiments.

Freida karalaika pieredzei psihoanalīzes kontekstā raksturīgi vairāki aspekti. Psihoanalītiskajā kustībā ir notikusi šķelšanās. Svarīgākais pirmskara notikums ir attiecību saraušana ar Karlu Gustavu Jungu (1875–1961). 1914. gada 25. maijā Freids raksta: „Bumba tāpat tagad ir novietota. Ko tā nodarīs, to drīz redzēsim.” [FA 175] Abrahams šo bumbu jeb Freida tekstu ir lasījis jau agrāk un uzskata par „svarīgu ieroci”. [FA 165; 1914. 02.04.] Psihoanalītiskā kustība ir militanta, arī Freids vismaz laiku pa laikam savu dzīvi skata kā karu. Savukārt minētā bumda ir Freida darbs „Par psihoanalītiskās kustības vēsturi”,⁶² kas viņam ļauj kļūt par pirmo psihoanalīzes vēsturnieku. Freids pat apsveic Abrahamu ar „jauno bezjunga ēru” [FA 169; 1914.24.04.] un neslēpj prieku, ka viņi – psihoanalītiķi – tikuši vaļā no „brutāli svētā Junga piebalsotājiem” [FA 180; 1914.14.07.], no piebalsotājiem jeb atgremotājiem – *Nachbeter*. Tiesa, 1914. gadā Freids publicē arī rakstu „Sakarā ar narcisma ieviešanu”, kas viņu pašu ļauj uzskatīt par psihoanalīzes pirmo disidentu. Bet anonīmi publicētais raksts „Mikelandželo Mozus” noslēdzas ar mūža nogalē tapušo triptihu „Cilvēks Mozus un monoteistiskā reliģija”.

⁶¹ Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 83.

⁶² Sk.: Freids Z. *Psihoanalīzes nozīme un vēsture*. Lielvārde: Lielvārds, 1997. 81.–121., 124.–141. lpp.

Arī kara laikā Freidu nodarbina psihoanalītiskās kustības organizatoriskie jautājumi. Kara kontekstā var uzsvērt divas norises. 1915. gada 3. jūlijā Freids raksta: „Visi mani draugi un palīgi nu tiešām ir kļuvuši par karavīriem un ir no manis atrauti.” [FA 215] Viņš pat atceras agrāko jaunības dienu izolētību un atzīst: „Dzīvojot izolēti kā tagad, nākas spēcīgi atcerēties, ka vienmēr jau pastāv tikai daži cilvēki, kuriem vērts rakstīt.” [FA 234; 1914.13.01.] Freids, ja neskaita epistolāro komunikāciju un visumā retās tikšanās reizes, jūtas izolēts, un to nemazina pat uniformētie līdzstrādnieki. Jau kara pirmajā gadā trešdienu sanāksmes kļūst retākas: „Mūsu trešdienas [...] tagad notiek tikai divas reizes mēnesī. Turklāt tās norisinās mierīgi un nedaudz virspusīgi, daudzi ir intensīvi nodarbināti dienestā, dažu trūkst.”⁶³ Tikai 1919. gada 5. maijā Freids atzīst, ka „kopš kara beigām mums ir regulārākas un salīdzinājumā ar agrāko auglīgākas sēdes” [FA 270]. Otra norise ir Budapeštas kongresā risinātais kara neirožu jautājums. Jau 1918. gada 17. februārī Freids raksta: „Vācu karamedicīna beidzot sāk izmantot analīzi un turklāt zina vēstīt ko labu.”⁶⁴ Tiesa, vēstulē Abrahamam par psihoanalītiķu publikāciju Freids atzīstas: „Es to nepavisam neuzskatu par izcilu sasniegumu, bet varbūt tieši tāpēc tā ietekmēs godājamos laikabiedrus.” [FA 270—271; 1919.18.05.] Psihoanalīzes jeb „mūsu lietas” [FA 262; 1918.27.08.] nostiprināšanās – kā organizatoriskā, tā teorētiskā ziņā – ir iesaistīti arī citi analītiķi, tomēr turpmākais izklāsts ir reducēts uz Freida teorētiskajām izstrādņēm.

Freids jau kara pirmajā gadā atzīst: „Vienmēr visvairāk esmu ienīdis bezspēcību un trūcīgumu un bīstos, ka tagad abiem dodamies pretī.” [FA 200; 1914.30.12.] Trūcīgums Freidu skar ne tikai kara, bet arī pēckara laikā, bet viņš norāda uz „negaidīto pielāgošanās spēju”. [FA 212; 1915.04.05.] Bezspēcība izpaužas arī kā nespēja rakstīt. Freids raksta: „Man ir pilnīgi neiespējams darīt kaut ko saprātīgu.” [FA 186; 1914.25.08.] Tāds noskaņojums Freidam laiku pa laikam ir kara sākumā. Dažus gadus vēlāk Freids

⁶³ Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 23. 1914.25.11.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 83.

atkal uzsver: „Ar rakstīšanu kā ar daudzko citu esmu pamatīgi sanaidojies.” [FA 249; 1917.10.12.] Tomēr jāņem vērā, ka šāda veida noskaņojums Freidu pārņem arī pēc darbu uzrakstīšanas. Bet kara laikā Freids ir gana produktīvs. Abrahams pat uzsver: „Jūs kā vienmēr esat darbā un nokaunināt mūs jaunos. Trīs kara gadi gandrīz nav kaitējuši Jūsu pētījumam, savukārt man tie ir bijuši mazāk auglīgi.” [FA 238; 1917.04.05.] Tie nav īpaši auglīgi arī citiem analītiķiem, un to var skaidrot ar dienestu, uniformēto eksistenci. Bet ko tad Freids ir sarakstījis?

Visupirms var norādīt uz Freida darbu tulkojumiem un atkārtotiem izdevumiem. Viņš papildina tādus divus fundamentālus darbus kā „Sapņa interpretācija” un „Trīs apcerējumi par seksuālā teoriju”. Viņš strādā pie jauniem darbiem, kuru manuskriptus izsūta analītiķiem apspriešanai. Kara laikā Freids pēdējo reizi lasa lekcijas Vīnes Universitātē un sagatavo tās publicēšanai. 1916. gada 26. septembrī Freids raksta: „No neirožu mācības esmu sagatavojis deviņas lekcijas, ko nu nolasīšu šajā semestrī. Domāju, ka tad vispār vairs nelasīšu nekādas lekcijas.” [FA 229] Patlaban var neskatīt to, kāpēc Freids šīs lekcijas iekļauj tieši neirožu mācības kontekstā. Katrā ziņā 1917. gada 14. jūnijā Andreasa-Salomē pateicas par saņemto ievadlekciju grāmatu.⁶⁵ Un šajās lekcijās Freids pat necenšas apiet kara jautājumu.

Freids raksta: „Bet nu novērsīsimies no individuālā un palūkosimies uz dižo karu, kas aizvien vēl posta Eiropu, padomājiet par pārmērīgo brutalitāti, nežēlību un melkulību, kas nu var plaši izplesties kultūras pasaulē. Vai tiešām domājat, ka sauiņņai negodīgu karjeristu un pavadinātāju būtu laimējies atsvabināt visus šos ļaunos garus, ja miljoniem vadīto nebūtu līdzvainīgi? Vai arī šādos apstākļos uzdrīkstēsieties lauzt šķēpus par ļaunā izslēgšanu no cilvēka dvēseliskās konstitūcijas?”⁶⁶ Freids norāda ne tikai uz pastāvošo brutalitāti un melkulību, bet arī uz katra individuālo iesaistītību karā. Freids atrunā šādu vienpusīgu kara vērtējumu un aicina nekļūt līdzvainīgiem netaisnīgumā: „Mūsu nolūks nav noliegt cilvēka iedabas cēlās tieksmes,

⁶⁵ *Ibid.*, S. 63.

⁶⁶ Freids Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 108. lpp. Nākamais citāts – turpat. Aiznākamais citāts nākamajā rindkopā – 102. lpp.

nedz arī esam ko darījuši, lai mazinātu to vērtību. Gluži pretēji; es jums rādu ne tikai cenzētās sapņa ļaunās vēlmes, bet arī cenzūru, kas tās apspiež un padara nepazīstamas. Mēs īpaši uzsveram ļauno cilvēkā tikai tāpēc, ka citi to noliedz, šādi cilvēka dvēseles dzīve nekļūst labāka, bet nesaprotamāka gan. Atsakoties no vienpusīgā ētiskā vērtējuma, mēs noteikti atradīsim pareizāku formulu ļaunā un labā attiecībām cilvēka iedabā.” Freida psihoanalītiskais risinājums ir ētisks, cenšoties labot, padarīt labāku dvēseles dzīvi.

Šo atziņu Freids pauž 9. lekcijā „Sapņa cenzūra”. Darbā „Sapņa interpretācija” Freids 1919. gadā pievieno piezīmi par sapni, kas viņam pastāstīts 1915. gadā un ko viņš piemin arī 9. lekcijā.⁶⁷ Runa ir par tā saukto mīlestības dienestu. Freids raksta: „Sapņotāja, pildot patriotisko pienākumu, ir gatava nodot sevi militāro personu, kā virsnieku, tā ierindnieku, mīlestības vajadzību apmierināšanai.” Saistībā ar šo sapni var norādīt uz vismaz trim aspektiem. Džonss ir norādījis, ka dzimumdzīve prasot pat lielāku pielāgošanos nekā karš. Freids neko tādu neapgalvo. Turklāt jau kara laikā tiek atzīmēts, ka vērojama „seksuālās satiksmes mežonīgošanās”.⁶⁸ Freids neskata šo norisi. Šādi sapņi un karš ievijas ikdienas dzīvē, tie tiek racionalizēti. Austriešu sieviešu kustības līdere, „Austrijas namamāšu reiha organizācijas” vadītāja (1911–1920) Helēna Graniča (1876–1956) 1915. gadā pat publicē grāmatu „Sieviešu karadienesta veikums”.⁶⁹ Publiski gan netiek runāts par „mīlestības dienestu”, tā vietā tiek runāts par *Heimatfront*, „dzimtenes fronti”, proti, aizmugures dienestu, kas pakļauts fronteī, karam. Runa ir par totalizējošo karu, kas caurauž visu sabiedrību. Šādi īstenojas tas, ko Freids dēvē par apvērstām, pārvērstām, deformētām formām. Izmantojot citu terminoloģiju, var runāt par apziņas pārvērstām, apvērstām formām. Tās

⁶⁷ Turpat, 101. lpp. un tālāk. Sk. arī: Freud S. *Die Traumdeutung*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 159–160 (Studienausgabe. Bd. 1). Cerams, ka šo 2010. gadā pārtulkoto darbu kādreiz izdos arī latviski.

⁶⁸ Göhre P. *Front und Heimat. Religiöses, Politisches, Sexuelles aus dem Schützengraben*. Jena: Diederich, 1917, S. 24.

⁶⁹ Sk.: Granitsch J. *Kriegsdienstleistung der Frauen*. Wien: Heller, 1915.

izpaužas gan sapņos, gan ikdienas dzīvē, izaugot „kā sēne no sava micēlija”.⁷⁰ Tās var izpausties arī nomoda domāšanā par dienesta veikšanu u. tml. Tiesa, Freids nepievēršas šo „kara domāšanas” apvērsto formu analīzei, kuras var izpausties kā individuāli, tā kolektīvi.

Kara laikā Freids pievēršas metapsiholoģiskajām izstrādņēm. To kopīgais nosaukums ir atšķirīgs – „Apcerējumi metapsiholoģijas sagatavošanai” [FA 212], „Metapsiholoģijas sagatavošanai”.⁷¹ 1915. gada 3. jūlijā Freids norāda, ka strādā pie 11. apcerējuma „no iecerētajiem 12 apcerējumiem”. [FA 215] 30. jūlijā, esot jau atkal Karlsbādē, viņš raksta, ka strādā pie darba, kas tiks iekļauts „no 12 apcerējumiem sastāvošā grāmatā”,⁷² bet 1. augustā ziņo: „Mani 12 apcerējumi šeit ir kļuvuši gatavi”. [FA 218] Šis apgalvojums ir savdabīgs, jo publicēti tiek vienīgi pieci apcerējumi, bet grāmata tā arī paliek neuzrakstīta. Taču apcerējumu virzība ir pilnīgi skaidra. Jau 4. maijā Freids raksta Abrahamam: „Domāju, ka kopumā būs progress. Sapņa interpretācijas 7. sadaļas veids un līmenis.” [FA 212] Bet šī sadaļa, ja var tā izteikties, ir psihoanalīzes pamats.

Šajā – 1915. gadā top vēl viens Freida darbs. Principā tas ir divdaļīgs darbs ar kopīgo nosaukumu „Laikmetīgi par karu un nāvi”, turklāt arī tā otrā daļa ir divēja. Nosaukuma ziņā tas sasaucas ar Frīdriha Ničes (1844–1900) darbu „Nesavlaicīgās pārdomas” (1873/1874). Freids piedāvā savlaicīgās, laikatbilstīgās pārdomas. 4. martā viņš raksta Abrahamam: „[Izdevumam] „*Imago*” pat rakstu laikatbilstīgas plāpas par karu un nāvi, lai apmierinātu upurēties gatavo izdevēju. Tas viss, protams, notiek ar iekšēju pretestību.” [FA 205] Runa ir par pretestību (*Widerstreben*) jeb pretrunību, ar ko Freids mēģina tikt skaidrībā, atrunājot, ka viņa sirds ir kur citur. Strādājot pie rakstiem (un īpaši pēc to pabeigšanas), Freidu bieži vien pārņem rezignācija. Šajā gadījumā to mazina tikai Abrahama

⁷⁰ Freud S. *Op. cit.*, S. 503.

⁷¹ *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908–1939*. Ed. by R. A. Paskauskas, R. Steiner. Cambridge: Belknap Pr., 1993, p. 312. Figurē arī nosaukums „Pārskats par pārnese neurozēm” (sk.: Jones E. *Op. cit.*, S. 223).

⁷² Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 35.

26. aprīlī vēstulē rakstītais: „Mazo rakstu par karu lasīju ar baudu [..]. Jums nav taisnība, ka pirms kāda laika rakstījāt par šo darbu nedaudz nicinoši.” [FA 210] Atbildē Freids gandarīti atzīmē: „To, ka Jums patika pat „Laikatbilstīgi”, uzskatu par ļoti draudzīgu [žestu]. Turpinājums par „Nāvi” Jūs drīz sasniegs.” [FA 212; 1914.04.05.] Abrahams gan jau iepriekšējā vēstulē ir uzsvēris nāves nozīmīgumu Freida tekstā.

Šī darba pirmās daļas virsraksts ir „Kara vilums”, bet otrās – „Mūsu attieksme pret nāvi”. Freids raksta par moderno cilvēku dzīvošanu dažādās zemēs, iedomājoties, ka viņus vieno kultūra. Taču tad kādu brīdi labākie kaimiņi kļūst par ienaidniekiem, pat zinātne zaudē savu bezkaislīgo neparitijiskumu un steidz sniegt savu artavu kara nodrošināšanai. Freids raksta: „Antropologam jāpaskaidro pretinieks par mazvērtīgu un deģenerētu, psihiatram jāpaziņo diagnoze par viņa gara vai dvēseles traucējumu.”⁷³ Un tūdaļ pat Freids bilst, ka varbūt ļauno uztver pārāk saasināti salīdzinājumā ar citiem laikiem, kuru ļaunumu paši neesam pieredzējuši. Savā ziņā Freids it kā tiecas fiksēt kara invariantās iezīmes, pārprotami raksta par nācijām, tautām kā „cilvēces lielindivīdiem” (38). Freids secina: „Karš, kuram negribējām ticēt, bet kurš nu izlauzās un sniedza – vilšanos. Tas ir ne tikai asiņaināks un zaudējumiem bagātāks nekā kāds agrākais karš vareni pilnīgoto uzbrukuma un aizsardzības ieroču dēļ, bet arī vismaz tikpat nežēlīgs, nikns un nesaudzīgs kā jebkurš iepriekšējais. Tas iziet ārpus jebkuriem ierobežojumiem, kurus, starptautisko tiesību nosauktus, uzņēmās miera laikos, neatzīst ievainotā un ārsta pirmtiesības, atšķirību starp iedzīvotāju mierīgo un karojošo daļu, privātīpašuma pretenzijas.” (38)⁷⁴ Freids atzīmē modernā kara totalizējošo, visaptverošo tendenci.

⁷³ Freud S. *Zeitgemässes über Krieg und Tod. Freud S. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 35 (Studienausgabe. Bd. 9). Turpmāk, citējot šo darbu, tekstā tiek norādīta tikai lappuse. Sk. arī: Šuvajevs I. *Psihoanalīze: idejas, to izvērsumi un konteksti*. Rīga: Zinātne, 2012, 242. lpp. un tālāk.

⁷⁴ Mūsdienu amerikāņu prātnieks Stīvens Pinkers gan visādi cenšas pierādīt, ka vardarbība, nežēlība, cietsirdība vēstures gaitā ir mazinājusies: Pinker St. *The better Angels of our Nature. Why Violence has declined*. New York: Viking Press, 2011.

Modernais karš liedz indivīdam tiesības rīkoties netaisni, nepareizi, nodarīt ko netaisnu, proti, izmantot netaisnīgumu, *Gebrauch des Unrechts* (39). Taču tas notiek ne tāpēc, ka valsts to grasītos likvidēt, tā tiecas to monopolizēt un padarīt indivīdu nepilngadīgu, pārņemt savā aizbildniecībā. Tā prasa no indivīda paklausību un uzpurēšanos, uzņemoties atbildību par netikamo, tomēr pieļaujot atsevišķo indivīdu brutālo izturēšanos. Skaidrojot šo fenomenu, var fiksēt vismaz trīs iezīmes. Freids norāda, ka cilvēks nav no dzimšanas „labs un cēls” (40). Pastāv dažādas dziņu ierosas, turklāt tās var izvērsties savos pretmetos; Freids pat uzsver, ka „cilvēka dziļākā būtība pastāv dziņu ierosās” (41). Transformatīvā to pārstrādē veidojas kultūrpiemērotība, kultūrpaklausība, vienlaikus nodrošinot liekulību. Freids raksta: „Nav noliedzams, ka mūsu tagadējā kultūra ārkārtīgos apjomos veicina šāda veida liekulības veidošanos. Varētu uzdrošināties apgalvot, ka tā ir uzbūvēta uz šādas liekulības un ka tai vajadzētu pieļaut tālejošas pārmaiņas, ja cilvēki grasītos sekot psiholoģiskai patiesībai. Tātad pastāv nesalīdzināmi vairāk kultūrliekuļu nekā patiesi kulturālu cilvēku, jā, var diskutēt par viedokli, ka kultūras uzturēšanai nav nepieciešams zināms kultūrliedulības mērs, jo varbūt ar patlaban dzīvojošo cilvēku jau organizēto kultūrpiemērotību varētu nepietikt šim veikumam.” (41) Trešā iezīme ir Freida fiksētā kaislību racionalizēšana (47), proti, to attaisnošana, piešķirot tām jēgu un nozīmīgumu.

Saistībā ar liekulību var norādīt uz nevienlīdzīgu vienlaicīgumu, proti, „arhaiskā”, „primitīvā” vienlaicīgumu ar moderno. Freida formulējumā tas skan šādi: „Jebkura agrākā attīstības pakāpe saglabājas līdzās nākamajai, kas no tās izveidojusies.” (43) Iespējams, ka šī pretstata „arhaiskais/modernais” relatīvesānu Freida tekstā pirmais ir apjautis Abrahams: „Ko parastos apstākļos atsevišķais nedrīkst, tas tagadējā laikā tam *jādara*, turklāt kopā ar visiem pārējiem vīriem. Gluži tāpat taču ir totēma maltītē, kur kopums notiesā dzīvnieku, kam atsevišķais principā nedrīkst pieskarties.” [FA 210; 1915.26.04.] Raksta otrajā daļā Freids jau tieši atsaucas uz savu darbu „Totēms un tabu”. Raksta pirmajā daļā Freids it kā garāmejot arī piezīmē, ka karo „pasauli pārvaldošās baltās rases nācījas”. (36) Jau 1914. gada 25. novembrī rakstītā vēstulē Freids norāda: „Taču visskumjākais tajā ir tas,

ka ir tieši tā, kā mums vajadzētu domāt par cilvēkiem un viņu izturēšanos saskaņā ar ΨA [psihoanalīzes] modinātajām gaidām. Šādas dispozicijas pret cilvēku dēļ es nekad nevarēju piekrist Jūsu liksmajam optimismam. Mans slepenais spriedums bija šāds: tā kā mēs tagadējo augsto kultūru redzam savaņģotu ar milzīgu liekulību, tad organiski nederam šai kultūrai. Mums jāatkāpjas, un lielais (*der oder das*) nezināmais aiz likteņa reiz šādu kultūreksperimentu atkārtos ar kādu citu rasi.”⁷⁵ Rases pieminēšana paredz vismaz divas piebildes: 1) baltajām rasēm vai baltajai rasei vajadzētu atkāpties; 2) Freids šo rasisko piederību īsti neattiecina uz sevi, jo (vismaz Vīnē) ebreji ir melnie.⁷⁶ Tiesa, ebrejiem tiek piedēvēta ne tikai šāda identitāte.

Darba otrajā daļā „Mūsu attieksme pret nāvi” Freids fiksē, ka modernajā kultūrā nāve ir pilnīgi, „līdz nāvei” (*totschweigen*) noklusēta. Viņš norāda, ka savu nāvi nevar priekšstatīt, ka pret nāvi pastāv kultūrkonvenciāla attieksme (50), un tas nozīmē, ka priekšstati par to var būt atšķirīgi. Atstājoties no priekšstatiem, paveras cita aina. Freids uzsver: „Principā neviens netic pats savai nāvei vai, un tas ir tas pats, bezapziņā ikviens no mums ir pārliecināts par savu nemirstīgumu.” (49) Iztirzājot šo problemātiku, Freids nokļūst pie (acīmredzot joprojām) šokējošas atziņas par karu: „Tiesa, dzīve atkal ir kļuvusi interesanta, tā ir atguvusi savu pilno saturu.” (51)⁷⁷ Karš atgādina par nāvi, tas iekļauj to ikdienas dzīvē, graujot kultūrkonvencionālos priekšstatus. Freids atgādina par *Urmensch* modernajā cilvēkā (52), šis pirmcilvēks savu, savējo nāvi nespēj priekšstatīt, bet citus (pretiniekus, ienaidniekus) ir gatavs slepkavot. Freids raksta: „Šajā aspektā, gluži kā daudzos citos, aizlaika (*Vorzeit*) cilvēks nemainīgi turpina dzīvot mūsu bezapziņā.” (56) Šajā darbā Freids šo

⁷⁵ Freud S., Andreas-Salomé L. *Briefwechsel*. Frankfurt/M.: Fischer, 1980, S. 22–23.

⁷⁶ Sk.: Gilman S. L. *Freud, Identität und Geschlecht*. Frankfurt/M.: Fischer, 1994, S. 42–45, 234, 243.

⁷⁷ Sal. ar Šelera atziņu: „Karš atkal atjauno mūsu apziņai īstenībai atbilstīgās attiecības starp nāvi un dzīvi.” (Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bern: Francke, 1982, S. 82.) Tiesa, Šelers tūdaļ pat bilst, ka šādi iespējams no „savas” dzīves nokļūt pie „mūsu” dzīves.

aizlaiku attiecina uz cilvēces vēsturi, taču viņa skatījumā tas attiecas arī uz individuālo dzīvi.

Freids skarbi konstatē: „Cilvēces pirmvēsture taču arī ir slepkavības piepildīta. Vēl patlaban tas, ko mūsu bērni skolā mācās kā pasaules vēsturi, principā ir tautu slepkavību virkne.” (52) Viņš gan atzīmē, ka jau tolaik ir izveidojusies pirmvaina, kas laiku pa laikam sevi atgādina. Freids norāda, ka tieši bauslis par neslepkavošanu apstiprina, ka „ceļamies no bezgala garas slepkavu paaudžu virknes, kam, gluži kā varbūt arī mums, slepkavotprieks bijis asinīs” (56). Šāds slepkavotprieks un neapzinātā pārliecība par savu nemirstību var būt arī modernās varonības pamatā. Katrā ziņā Freidam neiet secen aizlaiku un modernās karošanas atšķirības. Kādreiz pēc kara karotājiem ir jāveic sarežģīti rituāli, pirms viņi var tikt ar savējiem, patlaban nekas tāds vairs nav nepieciešams, mūsdienās karalaukā asinīm notraipītais tūdaļ tiek pie savējiem, kuri viņu sagaida kā varoni. Taču raksta otrajā daļā Freids raksta ne tikai par kara atgādināto un iemiesoto nāvi. Darbu viņš noslēdz ar atziņu: *si vis vitam, para mortem*. Pārtulkots tas tiek šādi: gribi izturēt dzīvi, iekārtojies (*einrichte dich*) uz nāvi. Freids nevar nezināt, ka precīzāk būtu: gribi dzīvot, gatavojies nāvei. Un šādi netiešā veidā tiek atgādināts par seno *ars moriendi* tradīciju.

Ilgstoši tika uzskatīts, ka Freida darba otrās daļas pamatā ir priekšlasījums. Šāds priekšlasījums tiešām ir noticis 1915. gada 16. februārī apvienībā „Savienības dēli” – *B'nai B'rith*. Priekšlasījuma nosaukums ir „Mēs un nāve”.⁷⁸ Mēdz uzskatīt, ka kopumā teksti ir vienādi un atšķiras tikai izklāsta un argumentācijas detaļās. Tomēr tieši psihoanalīzē tiek norādīts uz detaļu nozīmīgumu, tāpēc ir vērts norādīt uz dažām šādām „detaļām”, ņemot vērā teksta atšķirīgumu, vēršoties pie pazīstamiem klausītājiem

⁷⁸ Freud S. *Wir und der Tod*. *Psyche*. 1991. Bd. 45, S. 132–142. Sk. arī: Nitschke B. *Freuds Vortrag vor dem Israelitischen Humanitätsverein „Wien, des Ordens B'nai B'rith: Wir und der Tod (1915). Ein wiedergefundenes Dokument*. *Ibid.*, S. 97–131. Sk. arī: Herz O. *Sigmund Freud und B'nai B'rith. B'nai B'rith Wien, 1895–1975*. Wien: B'nai B'rith, 1977, S. 50–56. Apvienībā Freids acīmredzot ir nolasījis 21 referātu, trīs no tiem – karalaikā. Nākamajā teikumā tiek minēta Bernda Ničkes atziņa – sk. viņa raksta 110. lapusē.

un lasītājspublikas. Freids norāda, ka priekšlasījuma nosaukumu „*Mēs un nāve*” var arī mainīt – „*Mēs ebreji un nāve*”.⁷⁹ Šādā kontekstā visai savdabīgi skan Freida atziņa: „Kāda tad ir mūsu attieksme pret nāvi? Domāju, ka tā ir ļoti dīvaina. Kopumā mēs izturamies tā, it kā mēs gribētu nāvi eliminēt no dzīves; mēs vēlamies to, tā teikt, pilnīgi noklusēt.” Tas ir dīvaini, jo Freids norāda: „Ebrejs vispār nekad nenomirst dabiskā veidā.” Taču, cik var noprast, nāves izstumšanu, eliminēšanu Freids attiecina arī uz ebrejiem. Un šādā kontekstā atklājas Freida identificēšanās, kurā ieskanas arī karātavu humors.

Freids raksta: „Ļoti zīmīgi, ka mūsu svētie raksti nemaz nav rēķinājušies ar šo cilvēka vajadzību pēc garantijas par viņa turpmāko eksistenci (*Fortexistenz*).”⁸⁰ Tas gan nenozīmē, ka nāve tikusi eliminēta, taču laika gaitā attieksme ir mainījusies. Tāpēc Freids uzsver, ka „mēs vairs nevaram uzturēt savu līdzšinējo attieksmi pret nāvi un vēl neesam atraduši jaunu attieksmi pret to”. Tomēr kristietiskā attieksme Freidam nav pieņemama. Šo priekšstatu par pēcnāves dzīvi kara kontekstā varētu raksturot šādi: „Topiet nokauti un esiet laimīgi!” Dzīve bez nāves iekļaušanas tajā „kļūst tik tukša un pliekana kā amerikāņu flirts.”⁸¹ Freids nepieņem amerikanizāciju, Rietumu kultūras nākotnes attīstības iespēju, kas iezīmējusies jau tolaik. Savā ziņā amerikanizācija ir kristietiskās nāves eliminēšanas sekulāra forma; tā var teikt, pat ņemot vērā šāda veida apgalvojumu neprecizitāti. Žurnālā „*Imago*” publicētajā tekstā Freids raksta par „uzvarām bagātājiem cīnītājiem” (55), savukārt referātā runa ir par „uzvarām bagātājiem vācu karavīriem”. Runa acīmredzot nav tikai par dažādām (klausītāju un lasītāju) publikām, Freida pārziņā visu karalaiku iznāk izdevums, kura

⁷⁹ Freud S. *Op. cit.*, S. 132. Par nāves noklusēšanu – turpat. Par ebreju nomiršanu – S. 133. Par karātavu humoru sk. Ničkes rakstā (S. 107), tā ir norāde uz vēstuli Ferenci (1915.08.04.).

⁸⁰ *Ibid.*, S. 137. Sekojot Freidam, apzīmējums „svētie raksti” tiek rakstīts maziem burtiem, un var tikai norādīt uz visnotaļ dīvaino latvisko praksi rakstīt lieliem burtiem. Nākamais Freida citāts – S. 135.

⁸¹ *Ibid.*, S. 134. Uzvarām bagātāji vācu karavīri – S. 138.

nosaukumā ir vārds „starptautisks”, proti, *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* (1913–1941). Referātā Freids saka: „Kad laimīgi beigsies pasaules karš, kas patlaban plosās...” Un tad seko abos tekstos vienāds formulējums, proti, katrs karotājs „steigsies pie savas sievas un saviem bērniem, domu nekavēts un netraucēts par ienaidniekiem, kurus nogalinājis tuvcīņā vai ar tāldarbības ieročiem”.

Šāds „kultūrcilvēks” Freida skatījumā atšķiras no „primitīvā” jeb „arhaiskā” cilvēka, jo tas tomēr ir sensitīvāks attieksmē pret nāvi. Freids fiksē arī ambivalento attieksmi pret nonāvēšanu – „savējo” nonāvēšana nav pieļaujama, savukārt par ienaidniekiem pārvērsto „pretinieku” jeb „citu” nonāvēšana pat ir vēlama – un neskaidro vainas apziņu. „Publiskajā” tekstā pausto atziņu par izcelsmi no bezgala garās slepkavu paaudžu virknes (56) referātā Freids izsaka skarbāk: „Mēs esam bezgala garas slepkavu paaudžu virknes pēcteči.”⁸² Un piebilst: „Slepkavotkāre ir mūsu asinīs un varbūt to drīz izjutisim vēl kur citur.” Un šoreiz šis „mēs” acimredzot ir attiecināts uz visiem modernajiem cilvēkiem. Freids uzsver: „Nē, neļausimies aloties, mēs aizvien vēl esam slepkavas, kas mūsu priekšteči bija aizlaikos.” „Publiskajā” tekstā Freids nav tik skarbs savā vērtējumā, un tā laika karojošajā Austroungārijā par to nevajadzētu arī brīnīties. Abos tekstos par kara iedarbību („ko karš ar mums izdara”) Freids izsakās vienādi: „Tas notrauc vēlākos kultūras uzslāņojumus un ļauj mūsos priekšplānā atkal parādīties pirmcilvēkam. Tas liek mums atkal būt varoņiem, negribēt ticēt pašu nāvei, svešos tas dēvē par ienaidniekiem, kuru nāve jāizraisa vai jāvēlas, tas ieteic mums pārlekt pāri mīļoto personu nāvei.” (59) Kamēr pastāv kara iespējamība (savā ziņā pat nepieciešamība), Freida skatījumā – vajadzētu censties uzturēt mīlestību,⁸³ kā arī ierādīt nāvei tai pienācīgo vietu, pārdomāt un pārstrādāt pašu neapzināto dvēseles dzīvi.

⁸² *Ibid.*, S. 139. Par neļaušanos aloties – S. 140.

⁸³ Abos tekstos tas tiek formulēts nedaudz atšķirīgi. „Publiskajā” tekstā – „saglabāt mīlestību vienmēr spirtu un možu” (59). Referātā – „saglabāt un atjaunot mīlestību aizvien možu” (Freud S. *Op. cit.*, S. 142).

Kara pieredzējumi ievērpjas arī Freida turpmākajās izstrādņēs, kaut arī nav noliedzama agrāko atjautu, psihoanalīzes imanentā izvēršana. Viens šāds darbs ir „Masu psiholoģija un Es analīze” (1921). Tajā Freids raksta par divām mākslīgām masām, proti, baznīcu un armiju. Armijas priekšgalā ir vadonis, ar kuru norisinās libidoza saistīšanās, tā norisinās arī starp pašu armijas masu. Rakstot Abrahamam par savu dēlu vēlmju piepildīšanu [FA 188], Freids piebilst: „Robežas starp armiju un civilo tautu, starp citu, ir gandrīz atceltas, saglabājas vēl tikai vecuma robežas.” Par vecuma robežām var šaubīties. Taču masas tiešām veidojas. Vācijā ir vērojamas „karnevāliskas masas”.⁸⁴ Tādas acīmredzot veidojas arī Austro-ungārijā, atliek vien atsaukt atmiņā literāro versiju par masu, kas rodas, Šveikam ratiņos braši dodoties karot.⁸⁵ Šādi kļūst saprotamāka arī Freida atziņa, ka viņš pēc ilga laika varbūt nu jūtoties kā austrietis.

Mario Erdheims to mēģina skaidrot šādi: „Francs Jozefs bija ne tikai karotājs, bet arī varens tēvs, kas „zemju tēva mīlestībā” pievērsa tautai savu „pilnīgo gādību” un – pēc visa pārbaudīšanas un apsvēršanas – ar mierīgu sirdsapziņu veica savu pienākumu un aicināja uz vissmagākajiem upuriem tēvzemei par godu, dižumu un varenību. Šādam tēvam vajadzēja piepildīt dēlus ar lepnumu un likt tiekties pēc tā, lai tie kļūtu kā viņš, un tas nozīmēja arī to – redzēt lietas tā kā redzēja viņš.”⁸⁶ Iespējams, ka šādi tiešām izvēršas Freida „jauneklīgais entuziasms”,⁸⁷ ļaušanās apstulbumam. Freida „austriķumu” uztver kā kaut ko ļoti pārsteidzošu, vienlaikus atzīmējot: „Tas jāizprot masu reakcijas pārmērīga iespaida kontekstā, vienlaikus tā ir liecība par faktoru, kas tolaik liberālās publikas vairākumam kopumā,

⁸⁴ Verhey J. *Der „Geist von 1914” und die Erfindung der Volksgemeinschaft*. Hamburg: Hamburger Edition, 2000, S. 144 ff.

⁸⁵ Hašeks J. *Krievnā kareivja Šveika dēkas pasaules karā*. / 1. grāmata. Rīga: Liesma, 1983, 53. lpp. un tālāk.

⁸⁶ Erdheim M. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 381

⁸⁷ Jones E. *Sigmund Freud. Leben und Werk*. München: dtv, 1984. Bd. 2, S. 207.

bet jo īpaši ebreju iedzīvotājos modināja divējas izjūtas.”⁸⁸ Darbā par masu psiholoģiju Freids atzīmē, ka „individuālpsholoģija no sākta gala vienlaikus ir arī sociālpsholoģija”,⁸⁹ t.i., psihoanalīzē netiek uzturēts spēkā striktais nošķirums starp individuālo jeb vispārīgo un sociālo jeb masas psiholoģiju. Savukārt Freida izturēšanās (arī tekstuālā) liecina, ka viņš ātri atsvabinājies no šādas libidozas saistības.

Otrs darbs, kura izpratnē jāņem vērā arī kara pieredzējumi, ir „Īgnums kultūrā” (1929; par publicēšanas gadu gan tiek uzrādīts nākamais gads), kurā Freids uzsver, ka „cilvēks nav tikai maiga, milestību alkstoša būtne, kas aizstāvas tikai tad, ja tai uzbrūk”.⁹⁰ Cilvēks uztur kultūru un vienlaikus cieš no šīs uzturēšanas, kultūra var sastingt par kaut ko dabisku un pilnīgi savanģot cilvēku, tā var kļūt nemājīga, nedzīvojama. Freids piedāvā aplūkot dažādas dzīvesveduma, dzīves tehnikas. Vēlāk šis piedāvājums tiek izvērsti dažādu eksistences (patības) un varas tehnoloģiju analīzē. Freids ieskicē dažādas eksistences tehnikas: apreibināšanos, pievēršanos darbam, skaistā baudīšanai, ļaušanos reliģijai, masai, bēgšanu slimībā u. tml. Šīs apskats ir ietverts jautājumā par laimi, kuras sasniegšana, Freida skatījumā, nav ietverta radīšanas plānā. Un tas nozīmē, ka, dažkārt izmisīgi dzenoties pēc laimes,⁹¹ cilvēks kļūst tikai nelaimīgāks un īgnāks un nespēj mājot pastāvošajā kultūras pasaulē. Šajā darbā Freids neapiet arī jautājumu par karu un Krievijas eksperimentu. Viņš atzīmē, ka „diemžēl nav pieticis ar visiem viduslaiku ebreju slaktiņiem, lai kristīgajiem biedriem šo laikmetu

⁸⁸ Schur M. *Sigmund Freud. Leben und Sterben*. Frankfurt/M.: Fischer, 1982, S. 345.

⁸⁹ Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Freud S. *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 65 (Studienausgabe. Bd. 9).

⁹⁰ Freids Z. *Īgnums kultūrā. Rīga: Zvaigzne ABC*, 2000, 75. lpp. Par dzīves tehnikām – 47. lpp. un tālāk. Par laimes nesasniedzamību – 41. lpp. Sk. arī: Uhl A. *Das Unbehagen in der Kultur und die Suche nach dem neuen Bewusstsein. Versuch einer zeitgemässen Antwort auf Freuds Schrift*. BoD, 2000.

⁹¹ Par uzmācīgo laimes meklēšanu sk. Paskāla Briknera darbu: Bruckner P. *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*. Paris: Grasset, 2000.

izveidotu mierīgāku un drošāku”.⁹² Un tūdaļ pat bilst: „Tas nebija arī nekas nesaprotams, ka ģermāņu pasaules kundzības sapnis sevis papildināšanai izraisīt antisemitismu, saprotams arī tas, ka mēģinājums Krievijā izveidot jauno komunistisko kultūru savu psiholoģisko atbalstu rod buržuāzijas vājašanā. Rūpēs var tikai jautāt, ko Padomes uzsāks, kad būs iznīcinājušas savu buržuāziju?” Freidam neiet secen laikmetīgās norises, tomēr vienlaikus viņš mēģina risināt arī jautājumu par nāves un destrukcijas dziņām, kas raksturīgas cilvēkam.

Pēc Pirmā pasaules kara Freidam nākas arī tieši pievērsties jautājumam par karu. Viņa 1932. gadā tapušais risinājums „Kāpēc karš?” kopā ar Alberta Einšteina (1879–1955) versiju tiek publicēts 1933. gada martā Parīzē. Tas top pēc Starptautiskās garīgās sadarbības komisijas iniciatīvas un tiek publicēts trijās valodās un tūdaļ pat Vācijā arī aizliegts. Freida risinājumu var itin viegli pārprast. Viņš tajā uzstājas kā psihologs, norāda, ka kara droša novēršana ir iespējama tikai tad, ja „cilvēki vienojas par centrālās varas ieviešanu (*Einsetzung*)”.⁹³ Tas skan gana iluzori. Viņš arī pats norāda, ka boļševiku centieni likvidēt agresiju ir ilūzija. Bet ko tad Freids piedāvā? Viņš raksta: „Visam, kas raisa jūtu saistības starp cilvēkiem, jādarbojas pret karu.” Un paskaidro: „Viss, kas veicina kultūras attīstību, strādā arī pret karu.” Freida atbilde var šķist ļoti vispārīga, ja ne iluzora. Taču tās svarīguma noliegšana ietver piekāpšanos karam. Freids precīzē savu pozīciju: „Mēs esam pacifisti, jo mums tādiem jābūt organisku apstākļu dēļ.” Turklāt šādiem pacifistiem viņa skatījumā piemīt „konstitucionāla netolerance”. Freids neslēpj psihoanalīzes mitoloģisko valodu. Acīmredzot šāda valoda arī ir vedinājusi Ilzegreti Finku uzskatīt

⁹² Freids Z. *Īgnums kultūrā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 78. lpp. Nākamais ciņtāts – 79. lpp.

⁹³ Freud S. Warum Krieg?. Freud S. *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 279 (Studienausgabe. Bd. 9). Par psihologu – S. 275. Par boļševikiem – S. 283. Par jūtu saistību un kultūras attīstību – S. 283, 286. Par „organiskajiem pacifistiem” – S. 285; par konstitucionālo netoleranci – S. 286.

šo darbu par „pretkara tekstu”.⁹⁴ Kara netolerēšana ir saprotama un nepieciešama. Taču saistībā ar Freidu laikam svarīgi norādīt uz vēl vienu aspektu⁹⁵ – Freidam, gluži kā Nīčem, kultūras, morāles pamatos jeb aizsākumos ir vardarbīgs akts. Tāpēc saistības veidošana starp cilvēkiem, kultūras attīstīšana ietver nepārtrauktu vērsanos pret vardarbību, agresiju un neļaušanos ilūzijām, apstulbinājumam. Un tas nozīmē, ka jāiespēj būt netolerantam.

Kara pieredzējumos un pārdzīvojumos briest arī Freida atziņas par sērošanu, melanholiju. No karalaikā tapušajiem darbiem var izcelt rakstu, kurā var rast arī papildinājumu Freida „pacifismam”. Runa ir par grūti tulkojamo rakstu, kura virsrakstu var mēģināt atveidot kā „Īslaicīgums”, „Zūdīgums”. Darbs top 1915. gada novembrī. Kompozicionāli tas ir pietiekami sarežģīts, raksts ir veidots kā pastaigas sarunas atstāsts, bet sarunā piedalās Freids, kāds klusējošs draugs un jauns, slavens dzejnieks. Šis dzejnieks gaužas par skaistā zūdīgumu, savukārt Freids iebilst, ka skaistā zūdīgums neietver tā vērtības mazināšanos, skaistā īslaicīgums kāpina tā vērtību. Freids raksta par kara postīgo iedarbību, kas pat „sasmērēja mūsu zinātnes cildeno nepartejiskumu”.⁹⁶ Tomēr „mākslasdarba un intelektuālā sasnieguma skaistums un pilnestība”, Freida skatījumā, ir „neatkarīgi no absolūtās laika ilgmes”. Tiesa, viņš neturpina šo iztirzājumu un pāriet pie sērošanas problemātikas aplūkojuma.

Rezumējot Freida kara pieredzējumus, var norādīt uz vēl dažiem aspektiem. 1912. gadā Vīnes modernists Hermans Bārs (1863–1934) publicē darbu „Inventūra”, kurā raksta: „Vecā pasaule grimst, jaunā rodas. Šis vecās pasaules princips ir rupja vardarbība. [...] Jaunās pasaules princips ir savstarpēja palīdzība, karitatīvisms, mīlestība.”⁹⁷ Taču jau 1915. gadā viņš

⁹⁴ Fink I. Sigmund Freud – der vergessene Pazifist. // *utopie kreativ* 175. 2005. S. 472.

⁹⁵ Sk.: Šuvajevs I. *Freida lieta*. Rīga: Intelekts, 2003, 37. lpp. un tālāk.

⁹⁶ Freud S. Vergänglichkeit. Freud S. *Bildende Kunst und Literatur*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989, S. 227 (Studienausgabe. Bd. 10). Nākamais citāts – S. 226. Pirmpublicācija izdevumā: *Das Land Goethes 1914–1916*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1916, S. 37–38.

⁹⁷ Bahr H. *Inventur*. Berlin: Fischer, 1912, S. 125.

raksta par kara svētību: „Arī šis karš ir baismīgs, jā, taču tas mums ir par svētību (*Heil*). Tā mēs to izjūtam! Un tā mēs to izjutām jau pirmajā dienā!”⁹⁸ Vai tiešām šis karš ir svētījis, no kaut kā izdziedinājis? Kas tad rodas pēc šī kara? Britu un franču impērija tikai palielinās, nedaudz paplašinās arī Lielrumānija. Japāna iestājas par to, lai Āzija būtu aziātiem, savukārt ASV ir vērojama vietējo iedzīvotāju iznīcināšana un pārējo asimilēšana. Krievija pārtop par padomju Krieviju, kas, dažbrīd pieļaujot etnoteritoriālo kultūras autonomiju, īsteno „progresīvo koloniālismu”.⁹⁹ Tā arī pārmanto anahroniskās Austroungārijas statusu, kura sabruk, gluži tāpat kā Vācija. Varbūt par šo karu var teikt, ka „bumba ir novietota”, ko pilnīgi citā kontekstā [FA 175] ir teicis Freids? Katrā ziņā imperiālais koloniālisms neiet mazumā.

Var, protams, uzskatīt, ka līdz ar šo karu ir beidzies 19. gadsimts: „Daudzi pieredzēja Lielo karu kā ļoti iracionālu notikumu, un pēckara pasaule bija daudz atvērtāka jaunām literatūras, mākslas un domas sistēmu formām.”¹⁰⁰ Tomēr, līdzīgi Merabam Mamardašvili,¹⁰¹ var pieļaut, 20. gadsimta rītausmas Vīnē tiek izspēlēta visa mūsdienu pieredze. Notikumi un struktūras nesakrīt. To ir fiksējis arī austriešu vēsturnieks Viktors Bibls, rakstot par Austrijas traģisko likteni un imperatoru Francu: „Viņam nebija godkāres kļūt par ķeizārvalsts atjaunotāju un modinātāju; drīzāk viņš darīja visu iespējamo, lai izraktu tai kapu.”¹⁰² Un šādā kontekstā kļūst saprotamāka vēl viena Freida atziņa. 1918. gada 9. novembrī, tāpat vēl pirms pamiera noslēgšanas, Freids raksta: „Par Vēcaustrijas norietu es varētu izjust tikai dziļu apmierinājumu.

⁹⁸ Bahr H. *Kriegslegen*. München: Delphin, 1915, S. 20.

⁹⁹ Sk. interesantos Stīvena Kotkina apsvērumus: Kotkin S. *Novye vremena: Sovetskii Soizv v mezhvoennom tsivilizatsionnom kontekste. Mishel Fuko i Rossiia.* / Pod red. O. Kharkhordina. Sanktpeterburg, Letnii Sad, 2001, c. 239–315.

¹⁰⁰ Verhey J. *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*. Hamburg: Hamburger Edition, 2000, S. 251.

¹⁰¹ Sk. atbilstīga nosaukuma raksta tulkojumu: *Merabs Mamardašvili. Sevis virspusē, lasot Mamardašvili*. Rīga: FSI, Parrhesia, 2010 (CD).

¹⁰² Bibl V. *Der Zerfall Österreichs*. Wien: Rikola, 1922, S. 392.

Diemžēl es neesmu arī vācaustrisks vai visvācisks.”¹⁰³ Austroungārija jeb Kakānija (1867–1918) tiešām ir anahronisks veidojums, no kura tiecas neatpalikt arī Krievija. Freids jau 1912. gada 8. decembrī raksta: „Politiskā situācija Austrijā šķiet vētrains, un mēs gatavojamies ļoti sliktiem laikiem.”¹⁰⁴ Džonss to komentē šādi: „Es zināju, ka viņš sniedz mājienu par Serbiju un varbūt arī Krieviju, kas tolaik gluži kā patlaban bija austriešu bubulis.”¹⁰⁵ Nav noliedzama kontekstualitāte, taču pieļaujama ir arī Freida vēriba pret lēnajām strukturālajām pārmaiņām un nemainīgo. Katrā ziņā to vajadzētu ņemt vērā „pagājušās nākotnes” izpratnē.

¹⁰³ Cit. pēc: Jones E. *Sigmund Freud. Leben und Werk*. München: dtv, 1984. Bd. 2, S. 242.

¹⁰⁴ *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908–1939*. Ed. by R. A. Paskauskas, R. Steiner. Cambridge: Belknap Pr., 1993, p. 182.

¹⁰⁵ Jones E. *Op. cit.*, S. 204.

War and Psychoanalysis – Freud’s Case

Summary

The article sketches out the differences of the so-called ‘August event’ in Germany and Austro-Hungary. ‘Kriegsneurose’ or war shock is a significant element in the context of the First World War. The ancient medical principle is transformed in the psychiatry discourse: *salus aegroti suprema lex* becomes *salus populi suprema lex*. The article examines the brutal medical practices in psychiatry and stigma associated with the diagnosis of hysteria and neurosis.

The Congress on psychoanalysis in Budapest is dedicated to the study of war neurosis. By analysing the positions of psychoanalysts, we cannot bypass their lack of condemnation of war, affording the understanding of war as a natural catastrophe, not realising the celebrated psychoanalytical critique of society. Freud does not have a direct experience with war, however he offers his own viewpoint. It presents itself in the investigation of Wagner-Jauregg activity in relation to the so-called electrization. Freud compares doctors with cannons behind the front lines.

In relation to war and Freud, one can distill at least two aspects: the private and the psychoanalytical. The article looks at Freud’s correspondence which reveals contemplations about his relatives, psychoanalysis and evaluation of war events. Additionally, it looks at Freud’s insecurity and suspense as well as father’s pride of sons. The article looks at Freud’s elaborations during war time.

Furthermore, the article looks at Freud's metapsychological visions. His article „Zeitgemässes über Krieg und Tod” and the pre-reading „Wir und der Tod” receives special attention. The transition to mass analysis is sketched out with „Massenpsychologie und Ich-Analyse” along with its contextual and individual parallels. An important development can be found in his work entitled „Das Unbehagen in der Kultur” in which Freud offers an analysis of various life techniques. The works „Vergänglichkeit” and „Warum Krieg?” are also discussed in conclusion.

The article is concluded with a contextual signification of the outcome of the war and Freud's solution to the identity question. It is reminded that according to Freud the beginning of morality in cultures is a violent act. This view needs to be taken into account in Freud's experience and understanding of war. At the same time, it places emphasis on turning against violence, illusory existence, availing oneself to stupefaction, reversed forms of consciousness.

CILVĒKA PROBLEMĀTIKA NĪČES RAKSTOS REAKCIJAS UN NIHILISMA RELIĢIJAS KONTEKSTĀ

levads

Kontekstā ar cilvēka problemātiku Nīčes rakstos viens no būtiskajiem viņa filosofijas – kas lielā mērā ir arī sava veida kultūrkritika un antropoloģiska analīze – stūrakmeņiem ir reliģija vai drīzāk jautājums par tās *derīgumu* vai, iespējams, *kaitīgumu* cilvēka dzīvē. Nīčes rakstos ir atrodamas vairākas norādes uz dažādām reliģiskām idejām un skatījumiem, piemēram, budismā, islāmā, kristietībā, un reliģiskām praksēm, tomēr kopumā viņa rakstītajā salīdzinoši vairāk ir atrodami teksti, kuros viņš tādā vai citādā veidā veicis kristīgās reliģijas analīzi, iezīmējot tās iespējamo izcelsmi, izpaušmi un konsekvences.

Šajā rakstā par reliģiju kontekstā ar cilvēka problemātiku Nīčes darbos sākotnēji uzmanība tiek pievērsta tam, ko viņš raksta savā pašinterpretācijas un pārinterpretācijas darbā „*Ecce homo*” sadaļā¹ par apcerējumu „Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara”. Proti, viņš raksta, ka šis ir darbs, kas sākotnēji jau ticis vērstis un savā būtībā ir kā atentāts pret cilvēka pretdabas un piesmiešanas diviem gadu tūkstošiem. Citiem vārdiem sakot, „Traģēdijas dzimšana” ir darbs, kas, saskaņā ar Nīčes vārdiem, *sākotnēji* ir vērstis pret kristietību.

¹ EH. III, „GT”, 4. (Nietzsche F. *Kritische Studien Ausgabe* (turpmāk – KSA), Bd. 6, S. 313.)

Šajā rakstā konkrētajam aspektam der pievērst uzmanību ne vien tādēļ, ka Niče norāda uz to, ka „Traģēdijas dzimšana” ir darbs, kas, lai arī uzrakstīts šopenhaueriskās metafizikas mērcē ar hēgeliski dialektiskās sintēzes piedevu, tomēr savā kodolā ietver nemetafizisku un antidialektisku vēstījumu, bet gan tāpēc, ka Niče 16 gadus pēc šī darba pirmizdevuma, atskatoties uz paveikto kopš tā iznākšanas, kā būtisku savas filosofiskās domas aspektu uzsver cilvēku, ko *pretdabiskojusi* un *piesmējusi* kristietība.

Ar šo uzsvāru Ničes filosofijā tiek ieskicēts viens no cilvēka problemātikas būtiskajiem aspektiem un viņa filosofiskās domas tapšanas un izvērsuma virzieniem. Runa ir par attiecīgā sākotnēji reliģiskā kulta strāvājuma iedarbi vai *neiedarbi* uz cilvēka definējumu, pašdefinējumu, apjēgsmi, pašapjēgsmi, noteiksmi un pašnoteiksmi. Lai apjaustu šī uzsvāra nozīmi, der ņemt vērā vēl kādu būtisku Ničes filosofijai piederīgu cilvēka pozicionējumu. Proti, Niče darbā „Viņpus laba un ļauna” raksta, ka „cilvēks ir vēl nenoteikts dzīvnieks”,² tādējādi iezīmējot cilvēka sākotnējo nenoteiktību un kaut kādā mērā iespējamu potencialitāti.

Starp citu, darbs „Viņpus laba un ļauna” seko pēc „Tā runāja Zaratustra”, kas savukārt ir darbs, kurš iezīmē Ničes filosofiskās domas *pāreju* un sava veida transformāciju vai *bojāeju* no *līdz-Zaratustras Ničes* līdz *pēc-Zaratustras Ničem*. Taču „Viņpus laba un ļauna” reizē ir arī darbs, kas ir kā izvērsts komentārs viņa *Zaratustrā* izklāstītajām tēmām, līdzīgi pārējiem darbiem, kas sarakstīti pēc *Zaratustras*. Tāpat jāņem vērā, ka *Zaratustrā* lietotais cilvēka jēdziens saturiski atšķiras no darbā „Viņpus laba un ļauna” lietotā cilvēka jēdziena satura. Proti, Zaratustra atzīst, ka „cilvēks ir kaut kas, kas jāpārvar,”³ bet pēc *Zaratustras*, darbā „Viņpus laba un ļauna”, Niče teiks, ka cilvēks ir ne tikai vēl *nenoteiktais dzīvnieks*, bet teiks arī to, ka „cilvēkā ir apvienots *radījums* un *radītājs*.”⁴ Tāpēc var sacīt, ka abos šajos darbos

² JGB. III. 62. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 81.) Šajā tekstā atrodamais konkrētais apzīmējums ir viens no vairākiem Ničes filosofijā sastopamajiem apzīmējumiem, kas norāda uz cilvēka iespējamo veidošanas, tapšanas un paštapšanas aspektu.

³ ZA. Vorrede. 3. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 4, S. 14.)

⁴ JGB. VII, 225. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 161.)

cilvēka jēdziens tiek lietots atšķirīgi, t.i., *Zaratustrā* cilvēks simbolizē visu zemisko, kritušo un pagrimušo, sevī visu kristietiskās un pēc-kristietiskās kultūras un tradīciju uzsūkušo „moderno cilvēku”, bet „Viņpus laba un ļauna” ir darbs, kur cilvēks Ničes filosofijā iegūst vai arī pat kaut kādā mērā atgūst pašveidošanās un paštapšanas iestatītu jēgu.

Izteikumā par cilvēka nenoteikto stāvokli vārdam *dzīvnieks* ir simboliska nozīme. Vispirms tā ir atsauce uz 19. gadsimtā *populāro* teoriju par cilvēka izcelsmi no dzīvnieka, bet vienlaikus tā ir kā sava veida Ničes norāde uz to, ka tāds cilvēka skatījums un izcelsmes skaidrojums ir salīdzinoši primitīvs, kā arī uz to, ka, ja jau reiz cilvēku ir iespējams skatīt kā kāda dzīvnieka pēcteci, tad atšķirībā no šī *cilvēka priekšteča*, kam ir iespējams „piekabināt” noteiktas būtisko pazīmju birkas, kas rotā tā jēdzienisko un būtīgo iedabu, cilvēks kā *dzīvnieks* Ničes filosofijā iegūst nenoteikta, „nepiesieta”, savā ziņā pat vēl nepieradināta *dzīvnieka* veidola potenciālu.

Bet, kā secinās Niče, cilvēka potenciālu „piesmejot”, ir iespējams radīt kaut ko tādu kā bara vai aploka *dzīvnieku*, kaut ko slimīgu, *pelēku* un viduvēju vai to, kāds ir cilvēks viņa laikmetā. *Piesmiešanas darbu* paveikusi tebušanas dzīves noliedzēju jeb viņpasaulnieku morāle *par excellence* – kristietība.

Aktīvā un reaktīvā cilvēka būtības un būšanas konteksts

Kristietības izcelsme ir reaktīva, proti, tās rašanās ir reakcija uz akciju. Tā ir kā reaktīva darbošanās, kas vērsta pret to aktivizējošu aktīvo rīcību. Taču pirms iepazīt šo nihilisma reliģiju un tās sākotnējos aizmetņus, der norādīt, ka cilvēka kā *nenoteikta dzīvnieka* potenciāls Ničes rakstos nenozīmē, ka pilnīgi visi cilvēki ir pilnīgi vienlīdzīgi ar pilnīgi vienādām un vienlīdzīgām garīgām, fiziskām vai citām spējām un iespējām.

Niče darbā „Morāles ģenealoģija”⁵ aktualizē jēdzienu *aktīvos un reaktīvos*

⁵ Darbs ir tulkots un izdots latviešu valodā ar nosaukumu „Par morāles ciltsrakstiem” – sk.: Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem.* / Tulk. J. Krūmiņš. Rīga: AGB, 2005. Starp citu, šī darba tulkoņā dotais nosaukums bija „Pie morāles ģenealoģijas” („Zur Genealogie der Moral”), savukārt nosaukums „Par morāles ciltsrakstiem” konkrētajam izdevumam dots

nošķīrumu. Abi jēdzieni tiek skaidroti ar organiskajā pasaulē novērojamajām parādībām – *pārvarējumu* un *uzkundzēšanos*.⁶ Šo parādību vai drīzāk procesu „cēloņiem nav jābūt saistītiem savā starpā, vēl vairāk, noteiktos apstākļos tie seko viens otram un nomaina viens otru gluži nejausi. Tātad lietas, paražas, orgāna „attīstība” vismazāk ir *progressus*”⁷ uz kādu mērķi, vēl mazāk loģiskākais un īsākais, ar vismazāko spēka un izmaksu patēriņu sasniegts *progressus*, bet gan vairāk vai mazāk dziļu, vairāk vai mazāk savstarpēji neatkarīgu, apkārtņē norisošu pievarēšanas procesu secība, ieskaitot arī ik reizi sastapto pretestību, aizstāvības un reakcijas mērķim izmēģinātās formu pārvērtības un arī veiksmīgo pretreakciju rezultātus”⁸. *Aktīvie* spēki tātad ir tie, kas veic pārvarēšanas un tādējādi arī uzkundzēšanās akciju. Šie spēki kā darbīgie ir pakļaujošie. Savukārt *reaktīvie* spēki ir pakļaujamie, kas kā zemākie tomēr nezaudē neko no savas kvalitātes un spējas, jo tie turpina to attīstīt, nostiprinot mehānismu virzībā uz galējo mērķi, radot noteiktus dzīves apstākļus. Proti, šie spēki strādā, īstenojot saglabāšanās, pielāgošanās un iespējamā labuma gūšanas funkciju.⁹

Darbā „Morāles ģenealoģija” Niče *aktīvā* un *reaktīvā* nošķīrumu lieto, lai uzsvērtu atšķirību starp *aktīvo* un *reaktīvo* cilvēku. *Aktīvais*, uzbrūkošais, „pārkāpjošais” cilvēks, grozi kā gribi, tomēr ir simt soļus tuvāk taisnīgumam nekā reaktīvais; „tur jau tā lieta”, Niče turpina, „ka viņam nepavisam nav

redakcijā. Skaidrības labad piebildešu, ka rakstā, atsaucoties uz Ničes „Morāles ģenealoģiju”, tiek lietots ne tikai attiecīgā teksta avots vācu valodā, bet arī šī darba izdevums latviešu valodā.

⁶ GM, II, 12. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 314.)

* attīstība, virzība, sekmes – (latīņu val.)

⁷ Ničes filosofijas kontekstā ļoti būtiska ir atziņa, ka „progress neeksistē”. Šī ir atziņa, kas viņu atšķir no tiem 19. gs. domātājiem un zinātniekiem, kas savā ziņā tic tā dēvētajai progresa idejai, kas, pēc Ničes domām, ir hēgeliskās domāšanas un dialektikas radīts blakusprodukts, kas rezultējies Darvina evolūcijas teorijā: „[...] bez Hēgeļa nav Darvina.” [FW, 357.] (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 598.)

⁸ Niče F. Par morāles ciltsrakstiem, 117. lpp.

⁹ Delez Zh. *Nitsše i filozofia* / Per. S fr. O. Khomy, pod red. B. Skuratova. Moskva: Ad Marginem, 2003, s. 105.

vajadzības novērtēt savu objektu aplami un aizspriedumaini, kā to dara, kā nevar nedarīt reaktīvais cilvēks. Patiešām, tieši tāpēc agresīvajam cilvēkam kā stiprākajam, drosmīgākajam, diženākajam visos laikos ir bijusi *brīvāka* acs un *tīrāka* sirdsapziņa: no otras puses, nav grūti uzminēt, uz kura sirdsapziņas vispār ir „netīrās sirdsapziņas” izgudrošana – *resentimenta*¹⁰ cilvēkam”.¹¹

Ar šo *aktīvā* un *reaktīvā* cilvēka nošķirumu ir sniegts neliels raksturojums kādam citam nebūt ne mazāk svarīgam jēdzienu nošķirumam Ničes filosofijā, proti, kunga un verga nošķirumam, ar kuru pirmoreiz savu darbu lasītāju Niče iepazīstina darbā „Cilvēcisks, pārlieku cilvēcisks”.¹² Viņš raksta, ka kungi ir dižciltīgie, cēlie, spēcīgie, kas labu atlīdzina ar labu un ļaunu ar ļaunu, kas savukārt nozīmē spēju pastāvēt par sevi. Šāda rakstura īpašība Ničes filosofijā sākotnēji ir vērtēta kā „laba”. Bet tāds cilvēks, kas ir bezspēcīgs, kas ir bez spējas atlīdzināt un nespēj pastāvēt par sevi, tiek vērtēts kā slikts.

Kādu laiku „labs” un „slikts” ir vienādā vērtē kā *augstākajiem*, tā arī *zemākajiem*, t.i., kā kungiem, tā arī vergiem, raksta Niče. Savukārt vienā no saviem vēlinajiem darbiem „Viņpus laba un ļauna”¹³ viņš raksta, ka pretstats „labs” un „slikts” ir tas pats, kas „dižciltīgs” un „nicināms”, piebilstot vēl to, ka, piemēram, pretstatam „labs” un „ļauns” ir citāda izcelsme.

¹⁰ Viens no Ničes filosofijas pamatjēdzieniem, ko viņš aizguvis no franču valodas, – *ressentiment*: aizspriedumos, pakļautības apziņā un pazemotības jūtās, piemēram, skaudībā, sakņots emocionāls noliegums, nepatika, slēpts naidīgums, nīgrums, rūgtums, kura būtiska sastāvdaļa ir savas bezspēcības apziņa. (Sk.: Niče F. Par morāles ciltsrakstiem, 246. lpp.)

¹¹ Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem*, 113. lpp.

¹² MA. II, 45. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 2, S. 67.) Ničes gadījumā kunga un verga nošķirums ir kā „atbilde” uz tā dēvēto hēgelisko „kunga un verga dialektiku” jeb savstarpēji atkarīgo kunga un verga attiecību aprakstu. Piemēram, atšķirībā no Hēgeļa „kunga” Ničes „kungs” ir no „verga” neatkarīgs un bez „verga” izdzīvot varošs un būt spējošs „kungs”, kamēr Hēgeļa „kungam” ir „vajadzība” sintezēties ar „vergu”. (Citstarp darbā „Cilvēcisks, pārlieku cilvēcisks”, kas pirmoreiz izdots 1878. gadā, diezgan skaidri un tieši ir nošķirti tādi jēdzieni kā „labs” un „slikts”. Pamatīgāk šos jēdzienus Niče izvērsīs vēlinajos darbos „Viņpus laba un ļauna” (1886) un „Morāles genealoģija” (1887).)

¹³ JGB. IX, 260. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 209.)

Kā „Morāles ģenealogijā” atzīmē Niče, „laba” un „ļauna” izcelsme ir saistīta ar vergu sacelšanos morālē pret bruņnieciski aristokrātisko spriedumu par vērtībām, kura priekšnoteikums ir „miesas varenība, plaukstoša, dāsna, pat kūsājoša veselība kopā ar visu, kas veicina tās saglabāšanos: karu, dēkām, medībām, dejām, turnīriem un vispār jebko, kas sevī iekļauj spēcīgu, brīvu, priekpilnu darbošanos”, un ka tie, kas uzdrīkstējās „ar biedējošu konsekvenci pretstatīt aristokrātisko vērtību vienādojumam (labs = dižens = varens = daiļš = laimīgs = dieviem tīkams) tā apvērsumu un cieši iekerties tajā ar bezdibenīga naida (bezpēka radīta naida) zobiem, proti, „tikai nožēlojamie ir labie, tikai nabagie, bezspēcīgie, zemie ir labie, cietēji, trūkumā mītošie, slimie un neglītie ir arī vienīgie dievbijīgie, vienīgie svētītie, tikai viņiem tiks svētlaipe, – turpretim jūs, dižajie un varenie, jūs mūžu mūžos esat ļaunie, nežēlīgie, baudkārie, negausīgie, bezdievīgie, jums arī mūžam netikt pie svētības, vienmēr jūs būsiet nolādēti un tiesāti!”¹⁴

Runa ir par to parādību, kurai ir jau divu gadu tūkstošu sena vēsture, norāda Niče. Tā ir vergu sacelšanās morāle. Šī sacelšanās sākas ar to, ka resentiments, kas ir reakcija uz akciju, kļūst radošs un rada vērtības. Taču resentiments ir tādu būtņu izpausme, kurām nav pa spēkam īsta reakcija, kas izpaustos aktīvā darbībā. Tāpēc šādas resentmentā slīgstošas būtnes savu nevarēšanu kompensē tikai ar imagināru atriebību. Šeit ir vietā norādīt kādu būtisku Ničes piebildi par kungu un vergu morāles izcelsmes pamatiem. Proti, kungu morāle, kas ir dižo morāle, izaug uz triumfējošas „Jā-teikšanas”¹⁵ sev pašam, savukārt vergu morāle, kas ir nicināmo morāle, no sāкта gala saka „Nē” kaut kam „ārējam”, „citam”, „ne-pašam”. Šis vergu „Nē” ir viņu morāles radošā darbība, un, kas ir pats svarīgākais, vergu morāles „akcija pašos pamatos vienmēr ir reakcija”.¹⁶ Turpretim spēka pārpilnajiem, aktīvajiem cilvēkiem lielākā laime nozīmē rosīgu darbošanos, kas nozīmē nevis reakciju, bet gan akciju, tas ir, spēju rīkoties – uz *akciju* atbildēt ar *akciju*.

¹⁴ Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem*, 56., 57. lpp.

¹⁵ Günzel S. *Jasagen, Bejahung: Jasagen, Neinsagen. Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Ottmann H. Stuttgart, 2000, S. 259–260.

¹⁶ Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem*, 62. lpp.

Bet *resentimenta* cilvēks aktīvajā ierauga „*launo ienaidnieku*”, „*launo*” un uz šāda sprieduma pamata *rada* sevi kā pretstatu „*ļaunajam*”, t.i., ne no sevis *rada* sevi par „*labo*”.¹⁷

Respektīvi, ar šo nošķirumu tiek iezīmēta kāda īpatnība, kas ļoti būtiskā veidā atšķir kunga un verga spriedumu par to, kas ir „*labs*”, rašanos, un, proti, ja kungs ir tas, kurš pats savā dinamiskumā un spontānumā no sevis paša *rada* jēdzienu „*labs*”, tad vergs „*labā*” jēdzienu *rada* no tā, kas ir viņa pretstats, t.i., kungs, kas pats sevi ir „*labs*”, verga apziņā iegūst vērtību „*ļaus*”. Proti, *resentimenta* morālē „*ļaus*” ir tas pats spēcīgo un aktīvo „*kungu morāles*”¹⁸ jēdziens „*labs*” – tikai no *resentimenta*, reaktīvā cilvēka ieguvīs pārgrozītu, varētu pat teikt, apvērstu vērtības „*labs*” nozīmi – tā tad „*ļaus*”. Šo atšķirīgo „*labā*” darināšanu vislabāk ilustrē Ničes piemērs ar plēsējputnu un jēriņu. Viņš raksta:

„Ja jēri tur ļaunu prātu uz lielajiem plēsējputniem, tur nav nekā savāda, bet tas vēl nav nekāds iemesls paļāt šos lielos plēsējputnus par to, ka tie uzklūp mazajiem jēriņiem. Ja jēriņi savā starpā runā: „Šie plēsējputni ir ļauni; un ja kāds līdzinās plēsējputnam, cik maz vien tas iespējams, drīzāk pat arī tā pretstats jēriņš – vai tad viņš nav labs?” – tad šādam ideāla uzstādījumam nav pat ko iebilst, ja nu vienīgi plēsējputni nedaudz ironiski saskatisies un varbūt pateiks: „Mēs nemaz neturam ļaunu prātu uz viņiem, šiem labajiem jēriņiem, mēs viņus pat mīlam: nav nekā gardāka par maigu jēriņu.” – ”¹⁹

Ar šo piemēru ir svarīgi saprast vienu būtisku lietu, proti, aktīvā, dižā kungu (plēsējputns) morāle no reaktīvo, *resentimenta* vergu (jēriņš) morāles atšķiras ar to, ka tās (kungu morāles) vērtīborientieris ir „*labs*”. Plēsējputna uzbrukums jēriņam nenotiek aiz „*kaut kāda izdomāta*” ļauna prāta, atriebības vai naida, jo kungu morālē rīcību motivē tas, kas ir „*labs*”. Uzbrukums tiek īstenots tikai uz labākajiem. Varētu pat teikt, ka kungs, piemēram, izvēloties vergu, izvēli veic, balstoties uz vislabākā verga kritēriju. Savukārt

¹⁷ GM. I, 10. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 274.)

¹⁸ Günzel S. *Herrenmoral – Sklavenmoral. Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Ottmann H. Stuttgart, 2000, S. 252–255.

¹⁹ Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem*, 56., 57. lpp.

resentimenta vergu morāles *uzbrukums* tiek veikts, vadoties pēc atriebības un ļaunatminības principa. Taču, neskatoties uz visu „labā” un „ļaunā” būšanu, – „„Kungi” ir likvidēti, uzvarējusi zemas kārtas cilvēku morāle”.²⁰ Tā ir morāle, kuru pārstāvošie cilvēki neizjūt sevi kā pietiekami vērtīgu un tādēļ nedz grib, nedz arī var sevi aizsargāt, lai arī cik ierobežotiem līdzekļiem varētu to darīt. Tie ir nicināmi cilvēki, kas var kļūt bīstami, ja savācas barā, tādējādi kompensējot katra atsevišķā vājumu, var izraisīt uzbrukumu, neatkarīgi no tā, vai uzbrukums tiek īstenots miesiski, t.i., vergu sacelšanās vārda tiešajā nozīmē, vai arī garīgi, jo rezultāts ir vērtību apvēršana otrādi, kad kungu noteikto vērtību vietā tiek likta cietēja pazemība.²¹

Tāpat vergu morāles rašanās nosacījums ir nepatika pret spēcīgo, aktīvo kungu, kura uzdevums ir prasmīgi virzīt reaktīvā spēka plūsmu tā, lai prasītais tiek izdarīts, tādējādi pat radot un piešķirot jēgu reaktīvā spēka – verga – pastāvēšanai un būšanai. Bet tā vietā, lai prasmīgi darbotos, vergs izvēlas nedarboties. Viņš izvēlas ciest un savā kungā redzēt „*launo*”. Taču šāda attieksme rada neveselīgu un bīstamu tendenci, jo tā rada atriebības kāri, kas veidojas ilgā un pazemīgā „ciešanā”, no kuras rodas ļaunatminība, kuras *auglis* – „*Tu esi vainīgs*” tiek pavērsts pret kungu. Taču ļaunatminība pāraug sevi, radot netīrās sirdsapziņas fenomenu, kuras *auglis* ir *apziņas tārps* – „*Vainīgs esmu es*”. Tādējādi ļaunatminība, nu jau netīrās sirdsapziņas veidolā, turpina izplatīt savu *slimību*, sekojot savam mērķim – jebkādas dzīvīguma un dzīves padarīšana par reaktīvu un tādējādi arī veselo un spēcīgo *inficēšana* ar vainas apziņu. Protī, ļaunatminība neaprobežojas tikai un vienīgi ar kāda padarīšanu par vainīgu, tā pieprasa, lai tas, kurš ir apsūdzēts un atzīts par vainīgu, pats tagad atzīst savu vainu.²²

Šādi ir radusies tā morāle, kas „kopš paša sākuma savā būtībā un pamatos ir bijusi riebums pret dzīvi un tās apnikums, kas tikai pārgērbās, tikai

²⁰ Niče F. *Par morāles ciltsrakstiem*, 60. lpp.

²¹ Safranski R. *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 188–189.

²² Delez Zh. *Nitsshe i filosofia*, s. 267.

nomaskējās, tikai izlikās par ticību „citai” vai „labākai” dzīvei. Naidis pret „pasauli”, afektu nosodījums, bailes no skaistuma un jutekliskuma, izdomāta viņpuse un, vēlams, nomelnojama šaipuse, pamatā – tās ir alkas pēc Nekā, pēc gala, pēc atpūtas”, kas Ničem „vienmēr ir šķitis bīstamākā un baisākā no visām iespējamajām „sabrūkuma gribas” formām vai vismaz – dziļākās slimības, noguruma, īgnuma, noplicinātības, dzīves nabadzīguma zīme”.²³ Niče šo morāli dēvē par „*platonismu tautai*”²⁴ jeb, ja labpatīk, – kristietību, kas ir izaugusi kā nepārspēta naida pret realitāti forma.²⁵ Kristietībā, kā Niče raksta darbā „Antikristietis”,²⁶ kā primāri tiek izvirzīti pakļauto un apspiesto instinkti un tajā glābšanas patvērumu meklē tas, kurš uztver sevi kā apspiesto.

Niče raksta, ka kristietībā glābiņa patvērumā kā „nodarbinātība, kā līdzeklis pret garlaicību tiek lietota grēku kazuistika, paškritika, sirdsapziņas inkvizīcija; šeit afekts pret **varenajiem** tiek saukts par „Dievu” un pastāvīgi stiprināts (ar lūgšanu); šeit Augstākais ir nesusniedzams, kā dāvana, kā „žēlastība”. [...] Te tiek nicināta miesa”,²⁷ kas atšķirībā no pakļautajiem – pie dīžajiem – ir augstākā vērtē un kā svarīgs dzīvā un tebūšanas nosacījums.

²³ Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. /Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 24. lpp.

²⁴ Sal.: JGB. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 12.)

²⁵ Sk.: AC. 27. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 197.)

²⁶ Ničes darbs „*Antikristietis*” latviešu valodā atveidots kā „Antikrists” (Niče F. *Antikrists. Kristietības kritikas mēģinājums*. / Tulk. P. Brants. Rīga: AGB, 2003.). Nosaukums „Antikrists” tomēr pārāk neskaidri iezīmē Ničes darba „Antikristietis. Lāsts pār kristietību” (Orģinālā: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*. Sk.: Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 165–254) pamatproblemātiku, kas tomēr ir ideja par tādu dzīvesformu, kas nav kristietiska, t.i., Niče vairāk uzsvāru liek uz antikristīgu pasaules un dzīves skatījumu un nevis, piemēram, uz slavas dziesmu sacerēšanu antikristam. (Darba nosaukuma „*Antikristietis*” lietojums ir sastopams, piemēram, izdevumā krievu valodā: sk.: Pertsev A.V. *Chto deistvitel’no govorit Nitsše? Nitsše F. Utrenniaia zaria. Mysli o moral’nykh predrassudkakh*. Sverdlovsk: Volia, 1991, 303 s.)

²⁷ Niče F. *Antikrists. Kristietības kritikas mēģinājums*, 50. lpp.

Nihilisma²⁸ konteksts

Ničes darbos ir iespējams iezīmēt vienas no kristietības būtiskākās pazīmes – nihilisma – attīstības iespējamo variantu. To ir iespējamas paveikt, aptverot nihilisma rašanos no kristīgās morāles kā *negatīvā* nihilisma formu, aptverot iespējamo transformāciju *reaktīvā* nihilismā formā, pēc kuras ir iespējama pāreja uz budisko jeb *pasīvā* nihilisma formu.

Tā, piemēram, darbā „Cilvēcisks, pārlieku cilvēcisks”²⁹ Niče apraksta kristīgo askētu un svēto samiernieciskā dzīves modeļa versiju, kas nozīmē tādu dzīves praksi, kuras pamatā ir nolūks darīt dzīvi ciešamāku, kas savukārt nozīmē – viltus uzvaras un sakāves un arī atalgojumu par „ienaidnieka” sakāvi. Taču varētu jautāt, kas ir „ienaidnieks”, kuru uzveic askēti un svētie? „Ienaidnieks” tiek meklēts un atrasts sevī, proti, cīņa notiek ar tā saukto „iekšējo ienaidnieku”.

Taču šo askētu un svēto „iekšējais ienaidnieks” ir viņu pašu instinkti, vēlmes, kuras tie nosauc par dēmoniem, kas *pēkšņi* sākuši trakot. Saprotams, tas vēl būtu tīrais sīkums, ja askēti un svētie dzīvotu savā nodabā un izcīnītu savas viltus, imaginārās uzvaras, kas pārējiem nekādu lielu skādi nenodarītu, lai gan šāda askētu prakse, kas izpaužas kā neslavas celšana juteklibai, pārāugot miesas nicināšanā,³⁰ jau vien ir neveselīguma un deģenerēšanās tendence. Saistībā ar šo tendenci Niče norāda uz kādu bīstamību, proti, šīs tendences bīstami ciešo saikni ar visu paaudžu mūžīgu nolādēšanu, t.i., kristietība ir postulējusi, ka ikkatrs cilvēks ir ieņemts un dzimis grēkā. Turklāt šis kristietības postulāts ir ieguvis arī kādu superlatīva formu, kas izteikta

²⁸ Nihilisma problemātikas vispārīgu ieskatu sk.: Kuhn E. Nihilismus. Ottmann H. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. – Stuttgart: Metzler Verlag, 2000, S. 293–298; „Morāles ģenealogijas” konteksts: Raffnsøe S. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Paderborn: Verlag Wilhelm Fink, 2007, S. 113–128.; Eiropas nihilisma konteksts: Ries W. *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2009, S. 123–143; Būšanas un tapšanas konteksts: Delez Zh. *Nitshe i filozofia*, s. 295–377.

²⁹ Sal.: MA. I, 141. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 2, S. 134–137.)

³⁰ Sīkāk sk.: Zaratustras runā: „Par miesas nicinātājiem”.

spāņu dramaturga Kalderona de la Barkas (1600–1681) vārdiem, kurus Niče citē:

„die grösste Schuld des Menschen
ist, dass er geboren ward.”³¹

Kā norāda Niče, tad cilvēka radīšanas akts ir slikts *per se* visās pesimisma reliģijās, taču kristietībā šis akts pāraug līdz līmenim, kad cilvēkam ir jājūtas nevis daudz morālākam, bet gan pēc iespējas grēcīgākam. Ja pirmskristietības laikmetā cilvēka neizmērojamā gara spēks tika virzīts uz dzīvotpriekša palielināšanu, tad kristietības laikmetā neizmērojamā gara spēku kopums tika virzīts uz jebkāda veida grēcīguma sajūtas kāpinājumu, kas cilvēkam ir jāizjūt kā lielākā aizraušanās un tādējādi jājūtas apgarotākam. Šādā veidā dabisko sajūtu noplicinājuma vairākkārt atkārtotā ciklā veidojas tāds fenomens kā nogurusī dvēsele, bet svētajam un askētam jau ir padomā kāda jauna dzīves kairinājuma kategorija.

Lai cilvēkam kā grēcīgam uz mūžu būtu kāds stimulants dzīvot, svētais un askēts stādīja visiem priekšā kādu pavisam šaušalīgu un reizē apburošu ainu, kas tika izspēlēta uz robežas starp šo pasauli un viņpasauli, no kuras tad nu visi saņems debesu gaismas mirdzumu. Visa uzmanība tika fokusēta uz šaušalīgās, laikā noteiktās un ierobežotās *zemesdzīves* īsumu un caur šo – uz nenovēršamo bezgalīgu dzīvi, kas būs. Tādējādi kristietība, kā Niče raksta „Antikristietī”,³² ir nostājusies visa vārgulīgā, zemiskā un visu neizdevušos pusē; no dzīves spēku uzturēšanas un saglabāšanas instinktu pretmeta kristietība ir izveidojusi ideālu; tā samaitājusi pat garīgi spēcīgu raksturu prātus, mācot augstākās garīguma vērtības uzskatīt par apgrēcīgām, maldīgām un pat par kārdinājumu.

³¹ „Cilvēka lielākā vaina ir tā, ka viņš ir ticis dzemdēts.” (Tulkojums mans – A.S.) Sk.: MA. I, 141. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 2, S. 134–137.)

³² Sk.: AC. 5. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 171.)

Negatīvais nihilisms

Kristietībai kā *negatīvā* nihilisma dzīves formai tās *negatīvo* vērtējumu piešķir tas, ka tā visupirms padarīja cilvēku par mūžīgi vainīgo, ar „iedzimta grēka” uztiēšanu. Šajā brīdī var konstatēt savādu attiecību izpausmi starp „mūžīgo grēcinieku”, kurš sevi ir gatavs vainot divdesmit četras stundas diennaktī, un kristīgo „dievu”. Šo attiecību savādums ir atrodams attiecību formā, ko var dēvēt par attiecībām starp „parādnieku” un „kreditoru”.³³ Šo attiecību pastāvēšana un noturība balstās ticībā „kreditoram”,³⁴ t.i., „Dievam”, kurš taču visu ir radījis cilvēkam – kā Zemi, tā jūras, tā visu dzīvo un arīdzan „iedzimto grēku”.

Taču cilvēka problemātikas kontekstā „iedzimtais grēks” rada pamatīgas problēmas, jo tas „apzīmogo” jebkuru tikko pasaulē nākušo kā vainīgu *Nekā* priekšā, kā vainīgu *Viņpasaules* priekšā, kā *atbildīgu* par to, kas nekad nav ticis darīts*. Tāpēc var teikt, ka kristietība savā ziņā ir ļoti paradoksāla nihilisma izpausmes forma, jo, no vienas puses, – tā, radot *Viņpasauli*, ir padarījusi nevērtīgu tebušanu, bet, no otras puses, – tā „neļauj” cilvēkam brīvprātīgi izvēlēties nāvi, kas, iespējams, ir vispieņemamākā izvēle tam, kurš nicina tebušanu, nicina miesu, nicina visu to, kas ir veselīgs. Un tomēr suicīds kristietībā nav akceptējams, turklāt – kristietībā nāve ir eliminēta, jo ir taču mūžīgā dzīve, viņpasaule, augšāmcelšanās.³⁵ Taču šeit būtu vietā norādīt uz kādu gadījumu, kas dēvēts par „*Tiesisko slepkavību*”.^{36*} Niče šo gadījumu rāda kā piemēru pasaules vēsturē divām vislielākajām tiesiskajām

³³ Sk.: GM. II. 4. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 298.)

³⁴ Sk.: GM. II. 21. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 330.)

* t.i., atbildība kristietības skaidrotās cilvēka izcelsmes vēstures priekšā – „grēkā krišana” (Ādams un Ieva).

³⁵ Sk.: Šuvajevs I. *Sarunas par filosofiju 2*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 152. lpp.

³⁶ MA. II. 94. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 2, S. 414.)

* Angļu val. izdevuma piezīmē pie šī aforisma ir norāde uz Sokratu un Jēzu (Nietzsche F. *Human, All-Too-Human*. Parts I and 2. *Beyond Good and Evil*. Translated by Helen Zimmern and Paul V. Cohn. Wordsworth: Editions Limited 8B East Street, Ware, Hertfordshire SG12 9HJ, 2008, p. 295).

slepkavībām. Proti, runa ir par „morālfilosofijas *tēvu*”³⁷ no Atēnu polisas un „vienīgo kristieti”³⁸ visā kristietības vēsturē.

Pēc Niče domām, abi šie gadījumi ir ļoti labi noklusēti, nomaskēti vai drīzāk pat noslēpti suicīda gadījumi, jo abos sastopama *gribēta* nāve, un abos gadījumos ir atļauts „caurdurt krūtis” *ar zobenu, no netaisnīgu cilvēku rokas*. Gadījumā ar „vienīgo kristieti”, kurš mira pie krusta, rodas vēl kāda absurda problēma. Proti, Jēzus nāves interpretācija, kas paredz to, ka tolaik vēl jūdu dievs ir atdevis savu vienīgo dēlu kā upuri grēku izpirkšanai. Absurds atklājas idejā par nevainīga cilvēka upurēšanu par visu vainīgo grēkiem.³⁹ Tas, kas kristietību padara par *negatīvu* nihilismu, ir atriebība, kas izpaužas Jēzus tēla pacelšanās neiedomājamos augstumos, tādējādi atriebjot jūdiem par nāvi, ko Jēzus izvēlējās pats, tā vietā, lai dotos tādā pašā nāvē, „kas būtu bijis augstākajā mērā evaņģēliski”.⁴⁰ Bet kā raksta Niče, tad īsteni kristīgas dzīves prakse, kas nebūtu *negatīvais* nihilisms, ir iespējama vēl joprojām un būs iespējama visos laikos.

Reaktīvais nihilisms

Kā dzīves forma reaktīvais nihilisms ir negatīvā nihilisma pārvarējums. Šis nihilisma pārejas posms ir laiks, kad ziņa par dieva nāvi vairs nav nekāds jaunums, jo īpaši izglītotu ļaužu aprindās. Tā ir 19. gadsimta nogale, kad reliģija lielākoties jau ir atmesta un *uzbrukumā* dodas dabaszinātnes. Pasaule tiek skaidrota atbilstīgi mehānikas un enerģētikas „likumiem”. Pēc jēgas neviens vairs īsti netaujā, jo uzmanība ir pievērsta tam, kā viss funkcionē un kā varētu iejaukties šajā funkcionēšanā, pakļaujot to un padarot noderīgu. Sabiedrība jau ir pieradusi pie Darvina bioloģiskās evolūcijas idejas, pie tā,

³⁷ T.i., Sokratu. Sk.: Nietzsche F. *Weisheit für Übermorgen. Unterstreichungen aus dem Nachlaß von Friedrich H.* München: dtv, 1999, S. 179.

³⁸ T.i., Jēzu. Sk.: AC. 39. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 211.)

³⁹ Sk.: AC. 41. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 215.)

⁴⁰ Niče F. *Antikrists. Kristietības kritikas mēģinājums*, 50. lpp.

ka nav nekādas mērķtiecīgas dzīves attīstības, jo dabas vēstures procesus ir noteikuši mutācija un selekcijas likumi. Doma aizvien gan vēl sniedzas tālāk par cilvēku, bet tā vairs nerasniedz dievišķā augstumu. Tā slīgst leļpus dzīvnieciskajā. Tagad tiek runāts par pērtiķi, nevis par dievu, kurš nav vairs atbildīgs nedz par dabu, nedz par sabiedrību, nedz arī vēsturi un atsevišķo vienpati. Dieva hipotēze ir kļuvusi lieka. Citstarp, Niče ar savu formulēto izteikumu „Dievs ir miris!”⁴¹ jau sen vairs nav ārmalnieks. Bet nozīmīgums, ko viņš saista ar savu filosofiju, ir „dieva nāves” pastarpinātā morāles revolūcija, vērtību pārvērtēšana.

Darbā „*Ecce homo*”⁴² Niče raksta, ka jēdzieni „dvēsele”, „gars”, visbeidzot arī „nemirstīgā dvēsele” ir sagudroti, lai nicinātu miesu, lai to padarītu par slimu jeb kristiešu skatījumā „svētu”, sagudrots ir arī jēdziens „grēks”, ar tam būtiski piederīgo moku rīku, bet „brīvās gribas” jēdziens ir sagudrots, lai mulsinātu instinktus, lai neticību pret instinktiem padarītu par otro dabu. Taču, pēc Ničes domām, šausmīgākais bija tas, ka labā cilvēka jēdziena pusē tiek pārstāvēts viss vājais, slimais, kroplais, ar sevi pašu sirgstošais, viss tas, kam jāiet bojā.

Starp citu, savā „Antikristietī”⁴³ Niče prasmīgi ironizē par evolūcijas teoriju, kas 19. gadsimtā bija kļuvusi populāra. Viņš raksta, ka kristietis ir aplams līdz pat nevainībai, ir augstu pāri pērtiķim, – izdaudzinātā izcelšanās teorija attiecībā uz kristietī ir drīzāk kompliments.

Tomēr, neskatoties uz sava laika valdošo nihilismu, Niče turpina rosiģi strādāt pie vērtību pārvērtējuma programmas, kas, viņaprāt, var gūt īstenojumu dzīvē, jo „dieva nāves” idejai viņa filosofijā ir cilvēku atbrīvojoša nozīme. Taču ārpus Ničes rakstiem dzīve rit savu gaitu un ieguvusi gaužām *reaktīvu* nokrāsu, ilgāku laiku tā cenšas noteikt kaut jel kādas vērtības, līdz brīdim, kad pēc „dieva nāves” dieva vietu ieņem *reaktīvais* cilvēks – „Cilvēkdievs”, morālais cilvēks, patiesais cilvēks, sociālais cilvēks, kas paredz

⁴¹ FW. III, 125. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 3, S. 481.)

⁴² Sal.: EH. IV, 8. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 374.)

⁴³ Sal.: AC. 39. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 6, S. 213.)

pielāgošanos, evolūciju, progresu, laimi visiem, labklājību sabiedrībai. Tādas, lūk, ir jaunās vērtības, kas tiek piedāvātas augstāko vērtību nomaiņai, tādi ir jaunie personāži, kas tagad ir dieva vietā, konstatē Niče.

Saistībā ar šo dzīves formu der norādīt, ka no *negatīvās* nihilisma formas šī atšķiras tikai formāli, jo saturs jau paliek tas pats, proti, nihilistiskais pasaules skatījums – augsto vērtību noliegums jaunā nihilistiskā „Cilvēkdieva” veidolā. Tas pats spēks, kas sākotnēji svinēja savu triumfu dievnamos, tagad ir pavērsies pret sava triumfa principu un vairs neatzīst nekādas vērtības, kā vien tikai savas, līdz brīdim, kad arī tās izdziest, līdz ar spēku, kas tās radīja, noliedzot iepriekšējās. Šķiet, tāpēc Ničem ir tiesības izteikt domu, ka nihilisms nav vienkārši atgadījums vēsturē.⁴⁴ Tas ir vēstures dzinējspēks.

Pasīvais nihilisms

Niče raksta, ka ir tāds nihilisms, kas izpaužas kā gara varas izdzišana un mazināšanās. Tas ir pasīvais nihilisms jeb budisma forma.⁴⁵ Apsūdzēdams kristietību, Niče nekādā gadījumā negrib apdalīt kristietībai tik radniecīgo budismu, jo abas reliģijas kā nihilistiskas sader kopā. Taču Niče uzsver ne tikai radniecību, bet arī to, ka šīs reliģijas dīvainā veidā tomēr ir atšķirīgas.

Pēc Ničes domām, budisms ir reālāks par kristietību, jo tas vairs nesaka „cīņa pret grēkiem”, bet gan „cīņa pret ciešanām”, priekšplānā izvirzot realitāti. Budisma mācībā neaizsargājas ne pret ko citu kā vien atreibību, nepatiku, ļaunatminību. Budisma priekšnoteikums, atzīmē Niče, ir ļoti maigs klimats, liela lēnprātība un liberalitāte paražās un militarisma trūkums. Augstākais mērķis ir liksme, klusums, pieticība, un tas ir sasniegts. Turpretim kristietībā kā kristīga ir noteikta cietsirdības tieksme pret sevi un citiem, naids pret citādi domājošiem, griba vajāt. Turklāt budisms kā

⁴⁴ Delez Zh. *Nitšše i filozofia*, s. 302, 303.

⁴⁵ Sk.: Nietzsche F. *Weisheit für Übermorgen*. Unterstreichungen aus dem Nachlaß von Friedrich H., S. 250.

religija ir atbilstīgāks vēlajiem cilvēkiem, labestīgajām, maigajām, pārlieku garīgajām rasēm, kuras pārāk asi sajūt sāpes. Niče piebilst, ka Eiropa vēl ilgi nebūs tam gatava. Budisms, kā raksta Niče, ir civilizācijas noslēguma un paguruma reliģija.⁴⁶ Tādējādi budisms tiek klasificēts kā pasīvā nihilisma jeb dzīves izdzistgribas (izgaistgribas) forma.

Taču *pasīvajam* nihilismam ir kāda smalka nianse, kuru uzrāda Niče. Proti, runa ir par darbu „Antikristietis”, kurā kristietība tiek diskreditēta kā *negatīvā* nihilisma forma, kas ir izvērsusies milzīgos apjomos, ar saviem sagudrotajiem jēdzieniem „viņpasaule”, „pastarā tiesa”, „dvēseles nemirstība”, „dvēsele” – ar visiem šiem moku rīkiem, kā nežēlības pret cilvēku sistēma, kas joprojām turpina pastāvēt. Taču „Antikristietī” Niče uz Jēzus darbību un dzīves praksi raugās vairāk kā uz budistu un nekā kristietī, jo Jēzū nav *reakcijas*, ļaunatminības, atriebes kāres, viņš pat nepretojas vardarbībai, kas pret viņu tiek vērsta. Tieši otrādi, viņš ne tikai nepretojas, viņš pat pats veicina šo vardarbību. Viņš ar savu piemēru rāda veidu, kā dzīvot citādi, nevis – kā ticēt. Tas, kas notiek pēc Jēzus nāves, ir falsifikācija, ko veic pašpasludinātais apustulis Pāvils, kas atšķirībā no Jēzus ir resentimenta gara iemiesojums. Tāpēc Niče ir sašutis, ka, neskatoties uz to, ka *ikviens* to visu zina, viss paliek pa vecam.⁴⁷ Niče ir arī sašutumā par sava laikmeta dubultmorāles standartu, kad tie, kas aizstāvas, sargā savu godu, vēlas savu labumu, galu galā ir lepmi un vēl nekaunas sevi saukt par kristiešiem. Tāpēc Niče saka, ka Eiropa vēl ilgi nebūs gatava budismam jeb *pasīvai* izdzīšanai. Taču nav arī izslēgts, ka Eiropa tomēr kaut kad pietuvosies šim iznākumam. Tāpat kā nav arī izslēgts, ka kristietība noslēgsies sava veida „praksē”, no kuras ir atdalīta Pāvila pievienotā „mitoloģija”,⁴⁸ un iespējams, ka kādudien tā dēvētajiem kristiešiem izdosies nonākt līdz Jēzus dzīves prakses pamatiem jeb izdzīšanas praksei.

⁴⁶ Niče F. *Antikrists. Kristietības kritikas mēģinājums*, 47.–52. lpp.

⁴⁷ Turpat, 79. lpp.

⁴⁸ Delez Zh. *Nitšše i filozofia*, s. 310., 311.

Noslēgums

Atgriežoties pie Ničes norādītajiem cilvēka pozicionējumiem – „cilvēks ir kaut kas, kas jāpārvar”, „cilvēks ir *vēl nenoteikts dzīvnieks*” un cilvēks, kā būtne, „kurā ir apvienots *radījums* un *radītājs*”, svarīgi ir atzīmēt, ka, no vienas puses, šie pozicionējumi ir atsevišķi tādā ziņā, ka tie rada priekšstatu par cilvēku Ničes filosofijā kā dažādi definējamu būtņi, bet reizē tie tomēr ir kaut kādā veidā un mērā savstarpēji saistāmi. Proti, cilvēka nenoteiktais ir viņa *radījums*, ko Niče raksturo ar tādiem apzīmējumiem kā viela, māls, dubļi, nejēdzīgums un haoss. Tā ir cilvēka daļa, kas ir veidojama un formējama, tā ir tā daļa, uz ko tiek vērsta cilvēku formējošā darbība, ko veic gan kultūra, gan tradīcija, tostarp arī nihilistiskās reliģijas izcelsmes prakse, ar ko savukārt nodarbojas tā dēvējamie dažādie „cilvēka un cilvēces audzinātāji”.

Šķiet, ka tā kultūra, tradīcija, kā arī reliģiskā prakse, ar ko Niče sastopas savas dzīves laikā, ir tā, ko viņš aicina *pārvarēt*. Viņaprāt, tā darbojas tikai un vienīgi uz *aploka dzīvnieku* radīšanu, jo tā vērsas vien pie tās daļas cilvēkā, kas ir veidojamā *radījuma* daļa. Niče teiks, ka valdošā kultūra nekādā veidā nevērsas pie un neveicina to cilvēka daļu, kas ir *radītājs*. Taču svarīgi ir atcerēties, ka Ničes skatījumā visi cilvēki nav vienlīdzīgi, kā arī nav tā, ka daži būtu vienlīdzīgāki par citiem. Tāpat, kā viņš uzsver, ka cilvēkus ir iespējams atšķirt pēc to būtības – *aktīvi* vai *reaktīvi*, tāpat ir iespējams uz cilvēku tipiem raudzīties arī iedalījumā radījums, ko jārada, un *radītājs*, kurš rada.

Var jautāt, kam gan vajadzīgs veicināt tādas *aktīvo* vai *radītāju* tipus? Niče uz to raugās kā fiziologs ar bioloģisku ievirzi. Proti, viņaprāt, būtiskāk par cilvēku vairumu ir veicināt dzīves un dzīvības kāpināšanu, kas nozīmē nevis veicināt cilvēku skaita vairošanu, bet gan cilvēka radošo un aktīvo spēju un spēku vairošanu. Tas nozīmē veicināt izteikti spēcīgu, dziļu un veiksmīgu cilvēku rašanos un spēcīgu cilvēku pilnveidošanu. Cita starpā būtiski ir ņemt vērā, ka, tā kā Niče sevi uzskata par hērakleitieti, tad viņa filosofijā nav sastopams viens etalons, viena būšanas pakāpe vai galīgais variants, kas būtu jāsasniedz vai būtu sasniedzams, t.i., lai arī cik vienu vai otru spēcīgu

īpašību attīstītu, to vienmēr var attīstīt vēl vairāk, vēl spēcīgāk jeb, citiem vārdiem sakot, – kāpināt to vēl vairāk, nemitīgi pārvarot jau sasniegto pakāpi un tā līdz bezgalībai.

Darbā „Viņpus laba un ļauna” Niče raksta, ka, ja reliģijas kā audzināšanas un disciplinēšanas līdzekļi darbojas patstāvīgi un pašuzturoši, nevis ir filosofu pārziņā un ja reliģijas sevi priekšstata kā mērķi sevī, nevis kā vienu audzināšanas līdzekli citu līdzekļu vidū, tad tam vienmēr būs postošas sekas⁴⁹. Proti, runa ir par to, ka, pēc Ničes domām, cilvēces stāvokli kopumā raksturo tas, ka to lielā mērā veido cilvēki ar *reaktīvu* iestatījumu, ko viņš aicina pārvarēt.

Niče piebilst, ka ļoti maz ir to, kuru būtība ir *radīt*. Turklāt apstākļos, kad sabiedrībā un kultūrā dominē „bara lopu” jeb „aploka dzīvnieku” morāle, kas pārstāv kristīgās reliģijas vērtības, *radītāja* tipam varētu būt grūti ne vien rasties, bet arī veicināt un pilnveidot savu radīšanas spēju, jo šķiet, ka viņpasaulnieku un dzīves noliedzēju morāles *piesmietais* un *pretdabiskotais* cilvēks, kas *izaudzēts* līdz „Cilvēkdieva” veidolam, savā ziņā turpina *reaktīvo, nihilistisko* darbošanos, nosakot un turot kopīgo un dominanto toni, kas, vienkārši sakot, paredz, piemēram, drīzāk veicināt pielāgošanās spēju esošiem apstākļiem nekā jaunu apstākļu un jaunu radošu spēju rašanās veicināšanu.

⁴⁹ JGB. III. 62. (Nietzsche F. *KSA*, Bd. 5, S. 81.)

The Problem of Human Being in Nietzsche's Writings in the Context of the Religion of Reaction and Nihilism

Summary

Religion and the question of its importance in the human life is one of the most notable issues concerning the problem of human being in Nietzsche's writings. Nietzsche's writings contain several references to different religions and specific religious ideas, for example, Buddhism, Islam and Christianity, but, in general, his writings mostly deal with Christianity and provide an elaborate critique of Christianity, by sketching its origins, manifestation and consequences.

In this article the ideas and praxes of Christianity (a religion which, according to Nietzsche, has made a mockery of man and turned him against his own nature) are viewed as reactive and nihilistic. In order to outline the reactive and nihilistic nature of Christianity, the article explores such notions of Nietzsche's philosophy as *active vs passive*, master vs slave, as well as describes the different types of nihilism, that the readers of Nietzsche encounter in his texts. In the context of the problem of human being and Christianity, the present article examines several evaluations of the concept of human being, present in Nietzsche's works. These evaluations are explored together with the idea of the effect of Christianity on the human being as a potential, rather than a complete being.

Nietzsche highlights the distinction between the *active* and the *reactive* in his work „Genealogy of Morals”, where he uses this distinction in order

to accentuate the difference between the *active* and the *reactive man*. In „Genealogy of Morals” both of these notions are explained through phenomena observable in the organic world – *overcoming* and *domination*. The *active* forces are those that perform the action of overcoming, and thus – of domination. Being lively, these forces are the subjugating ones. In contrast, the *reactive* forces are subordinate, although they do not lose any of their qualities or abilities in being inferior, because they continue to develop them, fastening the mechanism in progression towards the final goal by creating certain life conditions. Namely, they work at realizing the functions of preservation, adaptation and acquiring of the available benefits.

The distinction of *active* and *reactive* characterizes another important distinction of notions in Nietzsche's philosophy, namely the distinction between master and slave. In Nietzsche's works the notion of master is referring to the noble, sublime, powerful, to one who repays good with good and evil with evil, who shows an ability to stand up for oneself. In Nietzsche's philosophy such strain of character is initially appraised as „good”. But a feeble human being, without the ability to repay and stand up for oneself, is regarded to be „bad”. The distinction between „good” and „bad” corresponds to the distinction between „noble” and „despicable”. At the same time, the distinction between „good” and „evil” has another origin. In „Genealogy of Morals” Nietzsche shows that the origin of „good” and „evil” is tied to the moral uprising of the slaves against the knightly value-judgments of the nobility. A precondition for the emergence of slave morality is an antipathy against the powerful, active master, whose task is to skillfully direct the flow of the reactive power.

Contextually with reaction as an origin of Christianity, the article turns to the way in which Nietzsche's writings reveal a possible development of nihilism, as one of the most important characteristics of Christianity. In order to do this, the article addresses the emergence of nihilism from the Christian morality – the *negative* form of nihilism, the transformation of it in the *reactive* nihilism, which leads to a potential transition into the Buddhist, i.e., *passive* form of nihilism.

Christianity as the *negative* form of nihilistic life acquires its *negative* value through being responsible for imposing of the notion of the „original

sin", and thus declaring human being to be eternally guilty. And the „original sin" *stigmatizes* anyone who has just entered the world, as being guilty in the face of *Nothing*, as being guilty in the face of the *Beyond*, and *responsible* for that, which has never been done. Moreover, Christianity can be regarded as the *negative* nihilism, because it possesses the notion of vengeance, which is manifested in the immense elevation of the image of Jesus, thus taking vengeance on the Jews for the death, which Jesus himself chose; according to Nietzsche the „founders of Christianity", e.g., St. Paul could have taken this path of death upon themselves, instead of elevating Jesus' image, and this, as Nietzsche notes in his „Anti-Christian", would be „truly evangelical".

The *reactive* nihilism is an overcoming of the negative nihilism. This transition period is the time, when the news about the „death of god" have lost their novelty. After the „death of god" the *reactive* man has taken refuge in „man-God", the moral man, the truthful man, the social man, who demands adaptation, evolution, progress and happiness for all, and the well-being of the society. In reality, this form of nihilism differs from the *negative* form of nihilism only formally, because the content, namely – the nihilistic view of the world, the negation of the higher values, persists in the new image of the nihilistic „man-God".

Nietzsche also writes about a form of nihilism, which manifests itself in the fading and subsiding of the power of the spirit. It is the *passive* nihilism, i.e., the Buddhist form of nihilism. According to Nietzsche, Buddhism is more realistic than Christianity, as it does not propose to „struggle against sinning", but to „struggle against suffering", bringing forward the reality. Nietzsche regards Buddhism as the religion of the end and weariness of the civilization, and thus it is classified as a form of *passive* nihilism, or as a form of the withering away of the will to live.

In his work „Beyond Good and Evil" Nietzsche notes that, if the educational and disciplining instruments of the religion operate autonomously and self-sufficiently, not being under the jurisdiction of the philosophers, and if the religions view themselves as an aim in themselves, instead of an educational instrument amidst other such instruments, then the consequences

of such a situation are likely to be devastating. In other words, the human condition, according to Nietzsche, is characterized by the fact, that humanity prevailingly consists of individuals with a reactive disposition. It is this state of affairs, that he invites to overcome.

Keywords

Nietzsche, human, religion, nihilism, reaction, master, slave, Christianity

MEKLĒJOT ZAUDĒTO PARADĪZI

Ķermeņa inscenējuma *sakrālā sekularitāte*

Ničes vārdi „Dievs ir miris!” izsaka mūsdienu Rietumu sabiedrības diagnozi. Lai to izprastu, būtisks ir Ničes pilnais formulējums: „Dievs ir miris. Dievs paliek miris. Un mēs esam viņu nogalinājuši!”¹ Tātad runa ir par tādu Dievu, ko nogalināt ir cilvēka spēkos – nevis metafizisku spēku vai pārcilvēcisku būtņi, bet savā ziņā sociālu fenomenu, ko var apzīmēt dažādi – kolektīvā bezapziņa, diskurss, ideoloģija, sociāls konstrukts u.c.

„Dievs”, kas kādreiz ir pastāvējis, ir miris, pēc Ničes domām, 19. gadsimtā, un šī sabiedrība to ir nogalinājusi. Šī pasludinājuma interpretācija jau ir vispārīgi pazīstama – *Dieva nāve* izpaužas kā metafiziskā dzīves attaisnojuma zaudējums, ko Rietumu sabiedrība joprojām sāpīgi pārdzīvo. Zūdot stabilam dzīves jēgas pamatojumam, sabrūk arī vērtību sistēma un iestājas vispārējs ētiskais apjukums un vērtību pluralitāte, ko mēdz dēvēt arī par pagrimumu.

Vēsture viņa teikto, šķiet, apstiprina – 19. gadsimts tiešām saistāms ar laiku, kad Baznīcas jomas ietekme mazinās,² un veidojas industriālā sabiedrība,

¹ „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!” (*Fröhliche Wissenschaft*, Aph. 125 – *Der tolle Mensch*).

² Lai arī var teikt, ka tas ir tikai viens posms, kurā Baznīcas ietekme mazinās, jo varētu teikt, ka tās ietekmi būtiski mazina arī universitāšu veidošanās vēlinajos viduslaikos un renesanses kustības.

kurā lielāku vērtību gūst zinātne un tās sasniegumi. Niče gan vārdā „Dievs” ietilpina plašāku nozīmju spektru, neidentificējot Dieva nāvi ar Baznīcas institūcijas ietekmes mazināšanos, taču Dievs kā sociāls konstrukts tomēr ģenealoģiski ir būtiski saistīts arī ar Baznīcu, lai gan nav idents ar to, tāpēc tikai saprotami, ka metaforizētā Dieva nāve atspoguļojas arī Baznīcas valdīšanas norietā.

Tātad Niče teiktā kontekstā iespējams runāt par Dieva nāves *simptomātiku*, proti, noteiktiem aspektiem, kas 19.–21. gadsimtu nozīmīgi atšķir no iepriekšējās Rietumu sabiedrības vēstures un piedalās tai procesā, ko Niče lakoniski nosauc par Dieva nāvi.

Lai izprastu šo aspektu vienojošo īpašību, būtiskas ir filozofa Žila Delēza pārdomas grāmatā „Niče un filozofija”. Viņa darbā Niče parādās nevis kā nihilists (kā par viņu bieži ir pierasts domāt), bet gan kā sabiedriskā nihilisma diagnosticētājs un šai darbā viņš definē trīs nihilisma paveidus, kas parādās Niče darbos un ir pamatā dažādiem domāšanas tiptiem – *negatīvais nihilisms, reaktīvais nihilisms un pasīvais nihilisms*.³ Īsi tos iezīmē Delēza vārdi: „Izsakot to šādiem vārdiem, stāsts vienalga vedina pie tā paša secinājuma: negatīvo nihilismu aizstāj reaktīvais nihilisms, reaktīvais nihilisms noved pie pasīva nihilisma. No Dieva līdz Dieva slepkavam, no Dieva slepkavas līdz pēdējam cilvēkam.”⁴

Negatīvo nihilismu pārstāv kristietiskais pasaules skatījums, t.i., viss tas, ko Niče kritizē kristietībā – dzīvības un miesas noliegums, mūžīgā „Nē” teikšana dzīvei, kas raksturo stāvokli pirms Dieva nāves. Institucionāli šo nihilismu iemieso Baznīca, ar tās svinīgumu, nopietnību un cilvēcīgā noliegumu.⁵

³ Deleuze G. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press, 1983.

⁴ „Told in this way the story still leads to the same conclusion: negative nihilism is replaced by reactive nihilism, reactive nihilism ends in passive nihilism. From God to God's murderer, from God's murderer to the last man.” (Tulkojums mans – Aut.). Turpat, p. 151.

⁵ Varētu domāt, ka sociāli to iemieso tradicionālisms un konservatīvisms, taču ar šo pieņēmumu jāuzmanās, jo nebūt ne viss, kas ietilpst tradicionālismā, uzreiz ir *negatīvais nihilisms* – arī Senās Grieķijas dzīvesveidu nosaka tradīcijas, taču tā noteikti nav nē-teikšana dzīvei, kas ir šī tradicionālisma pamatā.

Pasīvais nihilisms savukārt vispārīgā sociālā nozīmē vēl nav pienācis – to raksturo *budiskais* dzīves noliegums, „izdzīšana”, aiziešana no pasaulīgā, bez cerības uz viņsauli, Nīčes „pēdējais cilvēks”. *Pasīvais nihilisms*, šķiet, nemaz nav institucionalizējams, proti, tam nav iespējama organizēta sabiedriska pārstāvniecība, tas ir nesatverams, jo tiklīdz kāds „pēdējais cilvēks” ir radies, šī rašanās ir viņa iznīcība un izdzīšana, ko nevar atkārtot vai pakļaut pārbaudei.

No šiem tiptiem Rietumu sabiedrībai šobrīd raksturīgāks ir *reaktīvais nihilisms* – koncepts, kas vistiešāk izsaka formulas „Dievs ir miris!” būtību. Tas ir stāvoklis, kurā Dievs ir nogalināts, un cilvēki, kuri viņu ir nogalinājuši un atteikušies no Tēva debesīs, meklē jaunu Tēvu uz zemes.⁶ Zudušais ir jāaizstāj. Delēzs raksta: „Reaktīvā dzīve ilgi tiecas radīt pati savas vērtības, reaktīvais cilvēks ieņem Dieva vietu: adaptācija, evolūcija, progress, laime visiem un sabiedrības labā; Dievcilvēks, morālais cilvēks, patiesais cilvēks un sociālais cilvēks. Tās ir jaunās vērtības, kas tiek rekomendētas augstāku vērtību vietā, tie ir jaunie tēli, kas tiek piedāvāti Dieva vietā.”⁷ Šī raksta turpinājumā atklāsim, kādā veidā *reaktīvo nihilismu* sabiedrībā reprezentē zinātnes diskurss, eksperimentāls jaunrades un transformāciju neprāts, kas steidz par svarīgu pasludinātā Nekurienē.⁸

⁶ To var skaidrot arī ar Lakāna atziņu – kā viena simboliskā lauka (*Superego*) konstrukta aizvietošanu ar citu.

⁷ „*The reactive life strives for a long time to secrete its own values, the reactive man takes the place of God: adaptation, evolution, progress, happiness for all and the good of the community; the God-man, the moral man, the truthful man and the social man. These are the new values that are recommended in place of higher values, these are the new characters proposed in place of God.*” (Tulkojums mans). – Deleuze G. *Nietzsche and Philosophy*, p. 151.

⁸ Šis apzīmējums droši vien robežojas ar lirisko un patētisko un tāpēc var šķist neadekvāts, taču tā uzdevums ir iezīmēt *reaktīvā* cilvēka mērķa iluzoritāti – proti, par patiesiem pasludināto apakšuzdevumu (tādu kā Delēza nosauktā „laime visiem”, „evolūcija” un „progress”, kā arī citu, piemēram, „vienlīdzība”, „integrācija”, „harmonija”) patiesais stimuluss/dzinējspēks ir nesasniedzamā *apsolitā* valstība zemes virsū, citiem vārdiem sakot, – Nekurieni. Tāpat kā *negatīvā* nihilisma gadījumā, mērķa iluzoritāte (iekļūšana debesu valstībā pēc nāves), protams, nenozīmē, ka sasniedzamie apakšuzdevumi vienmēr būs negatīvi vērtējami – šeit drīzāk dzīvesmākslas aspektā kā vēlma tiek akcentēta cilvēka individuālā

Modernais cilvēks it kā meklē Dievu zemes virsū, tā pretendējot kļūt par Radītāju. Mūsdienās to redzam liberālo vērtību iestrādnēs un citās sabiedriski ētiskās norisēs, kuru mēraukla ir cilvēks – tiek propagandēta vienlīdzība, bet tā vairs nav vienlīdzība Dieva priekšā, bet gan vienlīdzība starp cilvēkiem. Tas rada grūtības, jo Dieva priekšā visatšķirīgākais top pielīdzināts savā niecīgumā attiecībā pret Tēvu, bet starp cilvēkiem visatšķirīgākajam vienlīdzībā nav vietas, tāpēc tam jātiek „pielīdzinātam”. Tātad vairs nav runa par vienlīdzību kā savu ikdienas rūpju niecības apzināšanos, bet par pilnīgi cita veida vienlīdzību, kur ‘vienlīdzīgais’ šo statusu saskata kā savas cilvēcīgās varenības apliecinājumu – tā jau atkal apliecinās *reaktīvā nihilisma* princips – cilvēks sevi ir pacēlis pār Dievu, piešķirot cilvēka būšanai iepriekš nebijušu nozīmību, proti, cilvēks ir kļuvis par Cilvēku.

Tomēr tas nav Cilvēks, kuru meklē Niče vai Zaratustra. Tas joprojām ir verdziskais cilvēks – proti, cilvēks, kas pārstāv verga morāli un caur Dieva nogalināšanu realizē savu *resentimentu*.⁹ Tāpēc šī raksta mērķim īpaši svarīgi ir atzīmēt, ka šis Cilvēks vēl nav aizmirsis tam iepriekš *apsolīto zemi* – paradīzi un gandrīz izmisīgi cenšas to integrēt sekulārā pasaulē. Dievs ir miris, nevis pārvarēts vai atcelts – tātad viņa valstība ir iekarojama.

Arī citiem *apsolījumiem* ir jāpiepilda viņa alka – tostarp, viņš joprojām vēlas mūžīgu dzīvi, absolūtu svētlaimi un pilnīgu apmierinājumu. Tieši šis *reaktīvā nihilisma* aspekts – nespēja atteikties no iepriekš izvirzītajiem ideāliem, cilvēkam patiesībā liedz būt savu vērtību radītājam, pārvēršot viņu par pseidoradītāju. Un tāpēc *reaktīvā nihilisma* pasaule ir *greizo spoguļu karaļvalsts* – mūžīgu dzīvi viņsaulē aizstāj ticība zinātnes progresam, kas

izaugsme, spēja apzināties savu priekšstatu iluzorumu, savu cēlo pienākumu pamatā esošo *reaktīvo* nihilismu un caur šo apzināšanos uzdrošināties pārvērtēt iepriekš par dzīvesvedumam neatsavināmām uzskatītus uzdevumus, pienākumus un vērtības, nonākot pie individuālas ētiskās prakses, kas nebūtu valdošo diskursu priekšnoteikta.

⁹ Par šo jēdzienu tāpat kā par „verga morāli” sk. Ničes „Zur Genealogie der Moral”, kas tulkots arī latviski. Sk.: Niče F.V. *Par morāles ciltsrakstiem*. Rīga: AGB, 2005, 272. lpp.

darītu iespējamu *ilgāku* vai ideāli pat mūžīgu dzīvi uz zemes, grēki Dieva priekšā pārtapuši noziegumos pret cilvēci, dvēseles tīrību aizstājusi ķermeņa tīrība (higiēnas diskurss), askēzi, kuras mērķis bija aizliegt sev „cilvēcīgo”, aizstājis „veselīgs dzīvesveids”, kura mērķis ir cilvēcīgo vairot un nostiprināt.

Jāatzīmē, ka *reaktīvā nihilisma* koncepts, protams, aptver ļoti plašu tematisko jomu, kas nav reducējama uz iepriekš nosauktajiem aspektiem, taču šajā rakstā pievērsos tam, kā *reaktīvā* cilvēka jēgas meklējumi iespēžas un izvēršas ķermeniskā laukā; tātad notiek pievērsšanās mūsdienu ķermeņa inscenējumam, tādējādi jautājumus par ķermeņa diskursīvo izpratni iezīmējot kontekstā ar *reaktīvā nihilisma* sociālajām izpausmēm. Šī pievērsšanās tiek veikta nolūkā atklāt jēdziena *sakrālā sekularitāte* saturu, tā norādot uz noteiktu aspektu, kas piemīt ķermeniskajām praksēm, attieksmēm pret ķermeni un vērtībām, kas saistītas ar ķermeniskā izpratni mūsdienās.

*

Ķermeņa inscenējuma problemātika ir plašs teorētiskais lauks, un bieži jāsastopas ar grūtībām izklāstīt to sistemātiski, tā, lai veidotos kāda noteikta struktūra, kas ļautu gūt zināmā mērā vispārīgu priekšstatu par ķermeņa vēsturiskajām izpratnes transformācijām un atklātu šo transformāciju eksistenciālo dimensiju.¹⁰ Tāpēc bieži vien jāierobežo pētījums kādā vienā jēdzienā, cerot, ka skaidrojošo jēdzienu kopa galu galā spēs lasītājam atklāt diskursa pamatstruktūru.

Jēdziens *sakrālā sekularitāte* varētu būt viens šāds konceptuālais ietvars, kas spēj tvērt sevī vēstījumu par veidu, kā ķermenis manifestējas mūsdienu diskursīvajā laukā, atainojot un skaidrojot diskursīvās prakses attiecībā uz ķermeni, ciktāl tās saistītas ar noteikta veida reliģiozitāti, ko šīs prakses

¹⁰ To jau centušies paveikt daudzi autori, tostarp kā viens no pirmajiem minams Mišels Fuko, kurš raksta „Seksualitātes vēsturi”, tās pirmajā daļā skaidri iezīmējot vispārīgas sakarības, kas raksturo seksualitātes prakšu ģenealoģiju.

ietver. Tā kā šis jēdziens nav patapināts no iepriekšējiem autoriem, īsi jā-
iezīmē tā robežas.¹¹

Vispirms gan nepieciešama atkāpe, atzīmējot, ka rakstu, sekojot tradi-
cijai, kur ķermenim piešķirams vēsturiskums,¹² tātad runa ir par ķermeni,
uz ko attiecināms koncepts „*Körper haben*” (ķermenis, kas pieder), kas pret-
statāms „*Leibsein*” (miesai, kas esi).¹³ Ilgu laiku vēstures zinātne izvairās no
ķermeņa vēsturiskuma konceptualizācijas un ķermeņa vēsturiskās proble-
mātikas vispār, arī filosofijā ķermenis kā filosofijas priekšmets tiek aizmirsts
un ķermenis kalpo kā robežšķirtne starp humanitārajām un eksaktajām zi-
nātnēm,¹⁴ taču 20. gadsimta vidus (ko inspirē arī daži 19. gadsimta autori¹⁵)
kļūst par ķermeņa atkalatklāšanas laiku.

¹¹ Jēdziena iespējamību tomēr pamato arī tas, ka tas nav gluži nepazīstams. Dažos avotos jēdziens *sakrālā sekularitāte* ir sastopams, ja ne šai pašā, tad tai noteiktos aspektos līdzīgā nozīmē. To, piemēram, izmanto Džeims K.A. Smits darbā „Ievads radikālajā ortodoksijā. Iezīmējot postsekulāru teoloģiju”. „The public is not so much desacralized as it is de-Christianized to bathe the new secular public in a kind of sacral secularity. New rituals of formation take the place of Christian liturgy and serve quite different ends. The secular is not areligious, just differently religious – a religion of immanence and autonomy...” Sk.: Smith J. K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 131.

¹² Arī *miesiskajai patībai* var piedēvēt zināma veida vēsturiskumu. Šo virzienu me-
todoloģiski jau iezīmējis F.V. Niče, īpaši darbā „Morāles ģeoloģija” (Latviski: Niče
F.V. *Par morāles ciltsrakstiem*. Rīga: AGB, 2005, 272. lpp.). Tomēr šī raksta ietvaros
nozīmīgs ir tieši ķermeņa instrumentālais, inscenētais raksturs, iepretim miesiskās
patības ontoloģiskajam raksturam.

¹³ Ar *miesas jēdzienu* nedrīkstētu izprast zinātniskotu „dabisko” vai objektīvo ķer-
meni, kas arī un jo īpaši ierakstās ķermeņa jēdzienā, t.i., ir viens no ķermeņa insce-
nējuma piemēriem. Sk., piemēram: Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren
moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S. 120 un
Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von
Regula Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 247–259.

¹⁴ Sarasin Ph. Mapping the body. Sarasin Ph. *Geschichtswissenschaft und Diskurs-
analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, S. 100–101.

¹⁵ Filosofijā tas ir Frīdrihs Niče, vēstures zinātnē, piemēram, Žils Mišlē (*Jules
Michelet*, 1798–1874).

Konceptuāli parādās vēsturiskais ķermenis, taču tas rada zināmu teorētisku sajukumu, kas raksturīgs arī visam 20. gadsimtam – kas vispār ir īsts, ja viss pastāv tikai diskursa ietvaros un ir vēsturisks? Šo jautājumu pārvarēt salīdzinoši nesēn sāk *miesas* un ķermeņa jēdzienu nošķirums,¹⁶ kas ļauj nošķirt „to, kas ir cilvēks” no tā „kas cilvēkam pieder”, proti, ķermeni kā vēsturisku, diskursīvu konceptu un miesu kā to, kas cilvēks ir, atceļot nepieciešamību par atskaites punktu¹⁷ uzskatīt objektīvu, „dabisko”, zinātnisko ķermeni, kas arī ir vēsturiski inscenēts.

Ideja par *sakrālo sekularitāti* balstās novērojumā par šķietamu pretrunīgumu – hedonisku ārejo brīvību un puritānismu, kas iezīmē ķermeņa inscenējumu mūsdienās. No vienas puses, var teikt, ka dzīvojam baudas atbrīvotības un neskaitāmo iespēju laikmetā, kad šķiet, ka esam *brīvi* no tik daudz kā, ka atliktu vēl atbrīvoties pašiem no sevis, lai aizmirstu, ka kādreiz tiešām ir pastāvējis kaut kas tāds kā nepieciešamība. Taču, no otras puses, šis ir laikmets, kurā higiēnas prasības, veselīga dzīvesveida veicināšanas pasākumi un likumdošana par ķermeņa nepiesārņošanu (piemēram, smēķēšanas ierobežošanas noteikumi), šķiet, ir stingrāki nekā jebkad iepriekš Rietumu sabiedrībā. Turklāt cilvēki ir spējīgi uz patiesi puritānisku sevis mērdēšanu kāda šķietami „augstāka” mērķa – ilgākas dzīves, veselīgāka un skaistāka ķermeņa – vārdā. Tāpēc intriģējošs ir jautājums – kā šīs pretējās tendences kopīgi veido it kā nepretrunīgu pasaules ainu?¹⁸

Uzmanību piesaista noteikts aspekts, kas nodrošina hedonisku ārejo brīvību un puritānisma nepretrunīgumu un šīs tendences sasaista. Un tā ir šī novērotā *puritānisma* sekularitāte. Galu galā šīs puritāniskās attieksmes mērķis

¹⁶ Sk.: Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 418.

¹⁷ Cilvēka atskaites punkts tātad ir miesa, viņa miesiskā patība, savukārt ķermenis ir transformējams, inscenējams un tam piemīt vēsturiskums.

¹⁸ Varētu palikt pie skaidrojuma, ka šīs kultūras tendences ir radījušas un turpina radīt vienu otru, turklāt pamatā tās ir amerikāņu, tātad – globalizācijas kultūras būtiskākās sastāvdaļas, taču tik vispārīgs aplūkojums tikai apliecinātu feļetonisko patiesību – „kas der visam, neder nekam” (pieredzējis ironiķis gan varētu pasmieties un teikt, ka arī uz šo izteikumu var attiecināt to pašu tajā izteikto domu).

taču būtībā ir baudpilna ilgdzīvošana – tā tad ilgāka un kvalitatīvāka dzīves izbaudīšana – paradīze zemes virsū – tā tad šis puritānisms ir saistāms ar „ķermenisko”, ar principiālu paradoksu – garīgu attieksmi pret ķermeniskā inscenējumu, attieksmi pret mirstīgo kā potenciāli mūžīgu. Šāds skaidrojums parāda, kā hedonisms un puritānisms tik saskanīgi sadzīvo. Hedoniskais ir tas, kas nodrošina ķermeniskā milzīgo vērtību, (turklāt būtiski, ka runa ir par ķermeniskā, nevis miesiskā vērtīgumu), hedoniskā gloriificēšana ir tā, kas ķermeniskajai būšanai, tās kvalitātes palielināšanai un pastāvēšanas pārdzīvošanai piešķir gandrīz sakrālu vērtību, savukārt puritāniskais ir šī hedonisma sludināto vērtību uzturēšanas un nodrošināšanas ceļš – tā ir reliģiska prakse, kuras pamatā ir *sakrāls sekulārisms*.

Tādējādi ar *sakrālās sekularitātes* jēdzienu tiek mēģināts saistīt *reaktīvā nihilisma* konceptu (kas skaidro ķermeņa inscenējumā sastopamo šķietamo puritānismu) un ķermeņa inscenējumu mūsdienās, caur šo jēdzienu atklājot veidus, kādos ķermeņa inscenējumā izpaužas *reaktīvā* cilvēka meklējumi pēc „zaudētās paradīzes”. *Sakrālā sekularitāte* attiecas uz ķermeņa inscenējuma jomu, ņemot vērā ķermeņa izpratnes vēsturiskās transformācijas, kuru ietvarā 19. gadsimts iezīmē laiku, kad fizioloģijas un zinātnes diskursi uzsver ķermeņa vērtību iepretim dvēseles jēdzienam, kas (īpaši kopš viduslaikiem) bija dominējošais.

Proti, šajā jēdzienā tiek mēģināts ietvert reliģisku attieksmi pret pasaulīgo, tam piešķirot svētumu vai grēcīgumu ārpus reliģijas robežām, to kultivējot kā pielūgsmes vai atpestīšanas objektu, tai pašā laikā atzīstot tā sekularitāti.

Tā tad nav runa par ķermeņa kā kāda dabas objekta faktiski atrašanos vai neatrašanos „pasaulīgā” sfērā, kā arī nav būtiski, vai patiesi objektīvi atzīstam kādu iespējamu „pārpasaulīgā” un „pasaulīgā” nošķirumu, – ķermenis diskursīvi parādās kā pasaulīgais iepretim dvēselei viduslaikos,¹⁹ bet

¹⁹ Arī iepriekš, taču lai šis raksts neizplūstu garās pārdomās par dvēseles/ķermeņa izpratnes transformācijām, nepieciešams iezīmēt tikai viduslaikus, kas diskursīvi veido bāzi 19. gadsimtā notiekošajai transformācijai. Par ķermeni viduslaikos sk.: Le Goff, Truong N. *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S. 225.

19. gadsimtā ķermeņa, nepametot pasaulīgā jomu, iegūst *sublimitāti*, kļūst par *sublīmo* ķermeņa un attiecīgi ķermeņa inscenējums pārņem prakses un attieksmes, kas iepriekš bija veltītas dvēselei.²⁰ Tātad nozīmīgi, ka ķermeņa inscenējums mūsdienās iegūvis *sakrālu* noskaņu, turklāt šī *sakrālā attieksme* tiek jau pamatā virzīta pret *sekulāro*, nevis uz kaut ko, kam būtu piedēvējama (kaut vai iluzora) *sakralitāte*. Tātad nevar teikt, ka diskurss būtu apvērsts – ķermeņa gan netiek dievišķots, bet stājas dvēseles vietā kā reliģisko prakšu priekšmets (piemēram, instruments, ar ko sasniegt atpestīšanu, t.i., laimi, ilgāku mūžu, veselību u.c. „neapstrīdamas” vērtības).

Mūsdienās ķermeņa inscenējums sasniedz jaunus apvēršņus – galvenokārt tāpēc, ka šobrīd transformējama ir ne tikai ķermeņa izpratne, bet arī pats ķermeņa, turklāt tā transformācijas iespējas tikai pieaug. Zinātne ir pārņemta ar centieniem pagarināt cilvēka dzīvi, atjaunot „bojātas” ķermeņa daļas un izveidot mākslīgus aizvietotājus orgāniem vai locekļiem, kas zaudēti dzīves laikā. Šīs zinātnes virzības pašā pamatā ir uzskats, ka [cilvēka] dzīvība pati par sevi ir vērtība, taču vairs ne Dieva radīta brīnuma izpratnē, bet kā veiksmīga nejaušība, ko tikai cilvēka saprāts spēs izmantot pēc iespējas funkcionālāk un lietderīgāk. Tātad par neatsveramu vērtību ir kļuvusi arī dzīves paildzināšana un veselības uzturēšana – ir neapšaubāmi, ka šādam priekšstatam bija iespēja izaugt tieši kristietības augsnē (pretstatā, piemēram, hinduisma reinkarnācijas teorijai, kas dzīvību padara absolūtu, tādējādi noniecinot konkrētas dzīvības formas momentānās eksistences vērtību), taču tas vienlaikus ir pretrunā ar tradicionālo kristietību (t.i., *negatīvo nihilismu*), kura 1) paredz potenciāli labāku dzīvi pēc nāves un 2) pieprasa uzticību Dieva lēmumiem un varai, pakļaušanos viņa gribai.

Par dvēseles atpestīšanai un šķīstīšanai veltītajām ķermeņa praksēm sk.: Brown P. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988, p. 504.

²⁰ Arī dvēseles kopšana u.c. rituāli bieži tiek praktizēti ķermeņa inscenējuma ietvaros, taču būtiska ir pāreja no „ķermeņa inscenēšanas dvēseles labā” uz „ķermeņa inscenējumu ķermeņa labā”.

19. gadsimts ir laiks, kad zinātne sāk pārliciecināt dominēt pār reliģiju. Industriālās sabiedrības un zinātnes diskursa attīstības ietekmē mainās arī ķermeņa izpratne un tā inscenējums. Par to plaši savos darbos raksta Filips Zarazins, šveiciešu filozofs un vēsturnieks, kas šobrīd lasa lekcijas Cīrihes Universitātē, rakstā „Publiski redzamais ķermenis”,²¹ kas veltīts fizioloģijas diskursam 19. gadsimtā un kurā iezīmēts *sublimā ķermeņa* jēdziens.²²

Vispirms F. Zarazins norāda, ka laikā kopš Dekarta centrālo lomu ķermeņa izpratnē spēlē mašīnas metafora.²³ Tā vai citādi cilvēks modernajā pasaulē ķermeni sāk izprast kā izpētāmu aparātu. Nevar noliegt, ka šī metafora ir nozīmīga, jo, kā norāda Lakāns (uz kuru Zarazins vairākkārt atsaucas šai rakstā), tā vairāk pasaka par pašu subjektu kā būtnei, ko strukturē simboliskais, nekā par tā organismu.²⁴ Šis Lakāna atzinums atklāj dubultnozīmi, kas piemīt šai metaforai – proti, no vienas puses, tā atklāj būtisku modernās ķermeņa izpratnes aspektu, priekšstatu par cilvēku kā sarežģītu aparātu, ko iespējams izpētīt, un 21. gadsimta ‘hakeru’ laikmetā varbūt arī ‘atkost’,²⁵ darot iespējamās iepriekš neaptveramas manipulācijas. Tā ir ‘mašīna’, ko, iespējams, radījis Dievs, bet tā tomēr ir tikai ‘mašīna’, tāpat tās

²¹ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”. *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob Tanner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 419–452.

²² Šis jēdziens zināmā mērā ir tuvs *sakrālās sekularitātes* jēdzienam, tādējādi savā ziņā apstiprinot tā iespējamību.

²³ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”. *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob Tanner, S. 419–421.

²⁴ Lacan J., Freud, Hegel und die Maschine. *Das Seminar, Buch II*, hrsg. von Jacques-Alain Miller. Weinheim, Berlin, 1991, S. 97.

²⁵ Šī piezīme attiecināta uz cilvēka daļēji veiksmīgajiem mēģinājumiem ‘uzlauzt’ cilvēka DNS. Viens no pēdējiem atklājumiem ir Itālijas Tehnoloģijas institūta Dženovā (*Italian Institute of Technology in Genoa*) veikts fotouzņēmums, kurā pirmo reizi izdēvies nofotografēt DNS dubultspirāli. (Sk., piemēram: http://www.huffingtonpost.com/2012/12/02/dna-photo-double-helix_n_2219803.html)

pamatā ir kāda tehnoloģija un jebkura tehnoloģija cilvēkam šķiet pieejama un apgūstama, ja vien tiek pieliktas nepieciešamās pūles. Te atspoguļojas iepriekš aprakstītie *reaktīvā* cilvēka centieni kļūt par Radītāju, veikt visu iespējamo, lai uzlauztu ‘paradīzes vārtu atslēgu’. No otras puses, šī metafora iezīmē virsstruktūru, tas ir to, ka cilvēks bieži rīkojas un domā ‘kā mašīna’, viņu (vai precīzāk – *es-apziņu*) pārvalda diskurss un lai pietuvotos ‘sev’, viņam ir nepieciešams ieraudzīt sevi kā „kaut ko”, šajā gadījumā kā ‘mašīnu’. Subjekta domāšanu ierobežo simboliskā struktūra, kas veido tā domāšanas bāzi,²⁶ tātad jau viņa uzdotais jautājums (kas aizvien biežāk tiek atkārtots modernajā pasaulē) – kas ir tas, no kā mēs esam veidoti, kā esam veidoti? – ir tendenciozs un paredz atbildes, kas iekļauj ‘ķermeņa-mašīnas’ konceptu.

Šī metafora aptver plašu diskursīvo lauku, citstarp tā attiecināma arī uz ķermeņa inscenējumu mūsdienās, tomēr šī raksta nolūka dēļ būtiskākā atziņa ‘ķermeņa-mašīnas’ metaforas kontekstā redzama Zarazina raksta noslēgumā, sadaļā „Pašpilnveidošanās mašīna” (*Die Selbstvervollkommnungsmaschine*),²⁷ kur atklājas, ka 19. gadsimta fizioloģijas diskurss ‘ķermeņa-mašīnas’ metaforu paceļ jaunā dimensijā, inscenējot ķermeni kā optimizējamo, uzlabojamo, lietderīgumā attīstāmu ‘mašīnu’ – tātad cilvēks ir pats sevi padarījis par optimizācijas objektu, tā kļūstot par „pašpilnveidošanās mašīnu”.²⁸ Fiziologus neinteresē alkoholiķu, deģenerātu vai proletāriešu ķermeņa izpēte – viņus interesē profesionālie sportisti, ritenbraucēji, klavierspēles virtuozī, kuru ķermenis tiek pētīts kā paraugs viņu pašu buržuāziskajam, pilsētnieciskajam ķermenim.²⁹

²⁶ Sarasin Ph. Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques”. *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Philipp Sarasin und Jakob, S. 421.

²⁷ Turpat, S. 447–452.

²⁸ Turpat, S. 448.

²⁹ Turpat, S. 446.

Šai ziņā fizioloģijas laikmets iezīmē jaunu „Körper haben” izpratnes dimensiju, tas ir laikmets, kad iespējama tīri praktiska nesakritība, pārrāvums starp ķermeni „kas pieder” un „to, kas pats ir”. Ķermenis, kas „pie-der”, ir pieejams tikai caur inscenējumu un fizioloģijas diskurss projicē attēlu, kas atspoguļo ķermeni tādu, kāds „tas varētu būt” – *sublīmo ķermeni*. Laiku pirms 19. gadsimta vidus iezīmē *imitatio christi* princips – Kristus tēls reprezentē atšķirību starp mirstīgo miesu un ‘dievišķo ķermeni’ un šo laiku iezīmē tiekšanās pēc svētuma un transcendences.³⁰ Savukārt 19. gadsimta otrā puse, laiks „pēc Dieva nāves”, šo *imitatio* pārnes ķermeņa dimensijā – publiski redzamais ķermenis ir ‘lietderīguma speciālistu’ (*Efficiency speciālistu*)³¹ – skrējēju, riteņbraucēju, virtuozu *sublīmais* ķermenis, kura tēlā iemiesoti veselīguma, spēju, dzīvības nosacījumi un iespējas.³²

Šis koncepts atklāj fizioloģijas diskursa radīto ķermeņa izpratnes paradoksu – 19. gadsimts, no vienas puses, iezīmē cilvēka pūles³³ attiecībā uz *sublīmo* ķermeni kā centienus pēc būšanas ‘vienībā ar sevi’, pēc dubultošanās („es” pretstatā „mans ķermenis”) atcelšanas,³⁴ taču, no otras puses, tā ir neizcīnāma cīņa, tātad mūžīgs šīs dubultošanās apliecinājums.³⁵ Tātad iepriekšējā dubultošanās, ko paredzēja nošķīrums ‘mirstīgā miesa/ ‘dievišķais ķermenis’ nav atcelts, ir notikusi tikai pārvirze no Krustā sistā publiski redzamā ķermeņa, kas iemieso svētumu un ciešanu pārvēršanu,

³⁰ Turpat, S. 450. F. Zarazins arī norāda uz ķermeņa praksēm, kas tiek veiktas mirstīgās miesas nomērdēšanas nolūkā, tādām kā paškastrācija. Par to plašāk var lasīt: Brown P. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988, p. 504.

³¹ Turpat, S. 448.

³² Turpat, S. 449.

³³ F. Zarazins norāda, kā šīs pūles izpaužas, piemēram, kā ikdienas treniņi, riteņbraukšana, hanteļu cilāšana u. tml., savukārt par novēršanos no šīm pūlēm jāmaksā ar sliktu sirdsapziņu un iespējami apdraudētu veselību. Turpat, S. 451–452.

³⁴ Turpat, S. 451.

³⁵ Jāpiebilst, ka dubultošanās, par ko šeit ir runa, ir nevis (vai vismaz ne tikai) iekšēja attiecība (es-apziņa/ķermenis), bet drīzāk ārējs pārrāvums (paša ķermenis/*sublīmais* ķermenis).

uz 'lietderīguma speciālistu' ķermeņa paraugu, kas iemieso veselīgumu un arī ciešanu pārvarēšanu jeb piepūli. Tā arī ir šī būtiskā pārvirze, kas atklāj fizioloģijas diskursa sakritību ar *reaktīvā nihilisma* konceptu un ļauj domāt jēdzienu *sakrālā sekularitāte*.

Saistībā ar *sakrālās sekularitātes principu*, kas saistīts ar ķermeniskajām praksēm, kuras veidojušās 19. gadsimta diskursu ietvarā,³⁶ pārsvarā var runāt par optimizējošām un veselību uzturošām, profilaktiskām praksēm, kas saistītas ar:

1) vitalitātes un skaistuma uzturēšanu, atjaunošanu vai uzlabošanu

Šī ir visplašākā grupa, kurā ietilpst tādas ķermeņa prakses kā veselīga uztura lietošana (diētoloģija), plastiskā un estētiskā ķirurģija, arī zinātnes centieni pārvarēt ķermeņa sabrukumu un neierobežoti paildzināt dzīvi – pretnovecošanās tehnikas, orgānu transplantācija, arī daļa profilaktiskās medicīnas, ciktāl tā kļuvusi gluži vai par obligātu dzīves sastāvdaļu. Šī grupa iekļauj arī par patoloģiskām uzskatītās prakses, tādas kā, piemēram, anoreksija un bulīmija.³⁷

1846. gadā Viljamss Tomass Grīns Mortons (1819–1868) atklāj anestēziju. 1880. gados tiek attīstītas lokālās anestēzijas tehnikas. 1867. gadā Džozefs Lords Listers (1827–1912) izstrādā dezinfekcijas metodi. Šie atklājumi paver ceļu estētiskajai ķirurģijai, kas piedzīvo *eksplozīvu* tehnoloģisko attīstību un pacientu intereses pieaugumu. Lielākā daļa estētiskās ķirurģijas procedūru, kas tiek praktizētas mūsdienās, tiek izstrādātas laikā no 1840. līdz

³⁶ Protams, ne visas šīs prakses (un arī ne to lielākā daļa) veidojas tieši 19. gadsimtā; runa ir par to, kā šīs prakses formē 19. gadsimtā izveidojušies un nostiprinājušies diskursi un to turpinājums mūsdienās.

³⁷ Jāpiebilst, ka visas šīs prakses pelnījušas plašāku izklāstu (un tām jau katrai atsevišķi, protams, ir veltīti bieži sējumi), un arī attiecībā uz šai rakstā veikto aprakstu, kas ierobežots tiktāl, lai pēc iespējas skaidrāk atklātu minēto ķermeņa prakšu *religiōzītāti* jeb *sakrālās sekularitātes* principu.

1900. gadam.³⁸ Ideoloģiski estētisko ķirurģiju ietekmē arī apgaismības idejas – centrālais estētisko ķirurģiju veidojošais aspekts ir autonomijas princips, kā arī mērķis kļūt laimīgam, pārveidojot sevi. Šie aspekti atklāj estētiskās ķirurģijas iekļaušanos iepriekš aprakstītajā *reaktīvā nihilisma* konceptā – tās mērķis ir laime, iekļaušanās sabiedrībā,³⁹ kas iepriekš šai rakstā jau tika atpazītas kā *reaktīvo nihilismu* raksturojošas cilvēka ticības, meklējot ‘zudušo paradīzi’. Tāpat estētiskajai ķirurģijai neatraujams ir *optimizācijas* aspekts – ja ķermeni var uzlabot, kāpēc gan to nedarīt? Estētiskā ķirurģija gan vēl nav izplatījusies tiktāl, lai varētu apgalvot, ka tās neveikšana tiks uzskatīta par ‘grēku’,⁴⁰ taču šai robežai jau ir pietuvojušās mazāk invazīvas ķermeņa tehnikas kā veselīgs uzturs, diētas un pretnovecošanās tehnikas.

Arī par patoloģiskām uzskatītās tendences, piemēram, anoreksija, savu diskursīvo sākotni rod 19. gadsimtā, kad paša veikta badošanās iegūst fizisku zīmju un simptomu aprises, pretstatā viduslaikiem, kur gavēnis ir garīgs un nevis patoloģisks process.⁴¹ Anoreksija spilgti iezīmē *sakrālo sekularitāti*, ar ko cilvēks attiecas pret sevi, savu ķermeni mūsdienās, jo tā veidojusies uz reliģiskās prakses bāzes un, zaudējot savu reliģisko pamatojumu, kļuvusi par praksi, kuras mērķis ir gan *sublīmā ķermeņa* sasniegšana, gan arī vienkārši badošanās *per se*.

³⁸ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery. *Aesthetic Surgery*. Ed. by Angelica Taschen. Köln: Taschen, 2005, p. 60.

³⁹ Šeit nozīmīgi, ka estētiskā ķirurģija sākotnēji ir veids, kā ‘iekļauties pulī’, kļūt normālam, nevis izcelt savu individualitāti. Sk.: Gilman S.L. *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 396.

⁴⁰ Lai arī dažos estētiskās ķirurģijas gadījumos ir jau novērojama tendence, ka sabiedrība nosodoši vērsās pret to, ja, piemēram, vecāki izvēlas savam bērnam neveikt ‘atļukušu’ ausu pielabošanas operāciju. ASV līdzīgi sāk raudzīties arī uz deguna samazināšanas un iztaisnošanas operācijām. Trāpīgs piemērs tam, cik ātri izplatās priekšstati, ka, lai optimizētu savu ķermeni, ir ‘nepieciešama’ zobu taisnošanas prakse, kas no izvēles ātrā laikā ir kļuvusi par nepieciešamību.

⁴¹ Gilman S.L. *Diets and dieting. A Cultural Encyclopedia*. Routledge: New York, 2009, p. 7–11.

21. gadsimtā šīs 19. gadsimtā aizsākušās tendences, šķiet, tikai pastiprinās. Mūsdienu *reaktīvā* sabiedrība jau nonākusi tiktāl, ka rūpes par sava ķermeņa *fitnesīgumu* uzskata gluži vai par svētu pienākumu un tos, kas šīm rūpēm nepievēršas, – par grēciniekiem. Šai reliģijai ir arī savi priesteri – dietologi, skaistumkopšanas speciālisti, estētiskās ķirurģijas ārsti, pretnovecošanās ārsti, personīgie treneri u.c. Cilvēki nogalināja Dievu, bet nepārstāja ticēt paradīzei, tagad ir spiesti bīties no veselīga dzīvesveida sludinātājiem un nožēlot grēkus,⁴² kas aptraipījuši viņu ķermeņa *fitnesīgumu* un apdraud viņu ķermeņa saglabāšanās iespējas, ka arī turēt tīru (higiēnas procedūras) un skaistu savu ķermeni. Izklaides industrija vēlreiz apstiprina šo parādību – televīzijā ir ne tikai deju šovi „Dejo nost” cilvēkiem ar lieko svaru un estētiskās ķirurģijas realitātes šovi, kuros jaunkundzes cenšas kļūt par ideālām līgavām, par labu uzvedību nopelnot to vai citu procedūru, bet arī šovs, kura nosaukums ir „Veselības policija”⁴³ un kura galvenā ideja ir iemācīt cilvēkiem, kā „pareizi” ēst un dzīvot, lai pēc tam negaidīti pārsteigtu viņus dzīvesvietā un demonstratīvi pazemotu, ja šie noteikumi nav ievēroti.

2) ķermeņa izturīguma un veiktspējas palielināšanu (un šo spēju pārbaudīšanu un izrādīšanu)

Šajā ar *sakrālo sekularitāti* saistīto ķermeņa prakšu grupā ietilpst sporta spēles, sacensību sporta veidi un dažādas atjaunināšanās aktivitātes (*recreational activities*), piemēram, sērfošana, kaitings, arī sauļošanās jūras krastā. Sportošanas sākumi meklējami senajā Grieķijā un Romā, taču viduslaikos sportošana piedzīvo pagrimumu un gandrīz pilnīgi izzūd.⁴⁴ 19. gadsimts iezīmē sporta atdzimšanas laiku un sporta spēļu norise vairākos

⁴² Grimms H. U. *Uzturā lietot nav ieteicams. Kā mūs indē rūpnieciski ražota „veselīgā” pārtika.* / No vācu val. tulkojusi Anne Sauka. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013, 27.–41. lpp.

⁴³ Turpat, 27.–41. lpp.

⁴⁴ Le Goff, Truong N. *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter.* Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, S. 167–170.

aspektos atgādina reliģisku notikumu – līdzjutēju nodošanās savai komandai, viņu pārdzīvojumi, pašu sportistu nodošanās veicamajai darbībai, kuras nozīme ir pilnīgi abstrakta, nesaistīta ar reāliem sociāliem vai politiskiem notikumiem, tie visi ir daļa no faktoriem, kas iezīmē sportošanu kā *sakrālu sekulāro* darbību. Atjaunināšanās aktivitātes savukārt saistāmas ar to reliģiskā pārdzīvojuma daļu, kas agrāk bijis saistāms ar ‘dvēseles pacilātības’ izjūtu, – to mūsdienās cilvēks izdzīvo, nodarbojoties ar dažādām ‘veselīgām’ baudas praksēm. Šajā sadaļā pieskaitāms arī *ciesmes* aspekts – 21. gadsimta salīdzinoši drošajā pasaulē cilvēki bieži vien izvēlas mākslīgi radīt sev ciešanas, kas pierādītu viņu fizisko izturību. Par šādām praksēm uzskatāmas ne tikai fiziskas nodarbības, bet arī, piemēram, tetovējumu un pīrsingu (ķermeņa caurduršanas) prakses, ciktāl to mērķis nav tīri estētisks.⁴⁵

3) nodarbēm, kas veltītas ķermeņa tīrības, higiēnas diskursa ievērošanai (turklāt šai grupā iekļaujami arī tie uztura jautājumi, kas saistīti ar ētikas un nevis dietoloģijas problēmām)⁴⁶

Šī grupa iekļauj higiēniskās prakses, kuru mērķis ir ne tikai skaistuma vai veselības nodrošināšana, bet tīrība kā vērtība pati par sevi un kuru pamatā ir higiēnas diskurss, kas Rietumu sabiedrībā sāk nostiprināties 18. gadsimta beigās. Šajās praksēs ielaužas iepriekš kristietīgais priekšstats par ‘ķermeni kā templi’, kas sekularizējoties ieguvis jaunas aprises, aizvien

⁴⁵ Sk., piemēram, stāstu par „Meksikāņu vampīrsievieti”, kura veic sev pīrsingus kā sava jauniegūtā spēka apliecinājumu, pēc tam, kad pārdzīvojusi sava bijušā vīra ilgstoši veiktu fizisku vardarbību. Viņas stāsts pieejams *National Geographic* raidījumā „Taboo”, sērijā „Extreme Bodies”.

⁴⁶ Šis iedalījums noteikti varētu būt arī izvērstāks, bet jāpiebilst, ka tas veidots, domājot tieši par tām ķermeņa praksēm, kuras mūsdienās kādā mērā raksturo *sakrālās sekularitātes* princips, – turklāt princips nav uzskatāms par universālu mūsdienų ķermeņa inscenējuma raksturjēdzienu, tātad ne visas ķermeņa prakses saistāmas ar šim jēdzienam piesaistīto *reliģisko* attieksmi pret ķermeni.

vairāk zūdot ideoloģiskajam šī priekšstata pamatam, toties pieaugot praktiskajām izpausmēm – dažādiem ķermeņa ‘attīrīšanas’ un ‘kopšanas’ rituāliem, kas laika gaitā kļuvuši par obligātu ikdienas sastāvdaļu.

Šajā sadaļā iekļauju arī uztura prakses, kas veiktas ētiskā nolūkā, proti, veģetārismu un vegānismu, ciktāl tos praktizē ētiska mērķa vārdā, jo arī šīs prakses savā ziņā reprezentē mūsdienu cilvēka nevēlēšanos, lai tā ķermenis saskartos ar jebko ‘netīru’. Vairākās reliģijās ir stingri noteikumi par to, kurus uztura produktus drīkst vai nedrīkst izmantot, pret to, vai tie nav ‘netīri’, vai arī potenciāli apēdamais dzīvnieks nav ‘svēts’. Attiecīgi veģetārisms un vegānisms ir prakses, kas sekulārā sabiedrībā imitē šos reliģiskos rituālus, taču teoloģiskas argumentācijas vietā nāk ētiska argumentācija.

*

Procesi, kas saistāmi ar *sakrālās sekularitātes* principu, raisa dažādas sociālas un ētiskas konsekvences, bet būtiskākie jautājumi, kas saistāmi ar *reaktīvā nihilisma* izplatību sabiedrībā, manuprāt, attiecināmi uz jēdzieniem brīvība un atbildība. *Sakrālās sekularitātes* principam ļauj attīstīties galvenokārt divi procesi – zinātnes diskursa nostiprināšanās un reliģijas nozīmes mazināšanās (kas abi, protams, ir saistīti). Zinātnes sasniegumi ļauj ietekmēt, mainīt, labot un saglabāt to, kas agrāk būtu lemts tūlītējai iznīcībai, un tāpēc tās sasniegumi zināmās jomās ir izskauduši agrāko paļaušanos liktenim, Dieva, karmas vai kāda cita nezināma spēka determinētam lietu stāvoklim.⁴⁷

⁴⁷ Citstarp, pēdējais cilvēkam neaizsniedzamais spēks vēl nesenā pagātnē bija gēni, kas it kā ‘atcēla’ cilvēka personīgo atbildību, taču jaunākās zinātnes atziņas jau nonākušas pie uzskata, ka arī gēnus ir iespējams mainīt – pareizs dzīvesveids var aizkavēt vai novērst ģenētiski pārmantojamu slimību iestāšanos, savukārt smagus gēnu defektus jau tagad daļēji iespējams izskaust, veicot ģenētiskās analīzes auglim un neļaujot slimiem zīdaiņiem nākt pasaulē. Par to sk., piemēram, Grimms H.U. *Uzturā lietot nav ieteicams. Kā mūs indē rūpnieciski ražota „veselīgā” pārtika*. No vācu val. tulkojusi Anne Sauka, 27.–41. lpp., par gēniem sk. 167.–186. lpp.

Tādējādi cilvēks savā ziņā ir atbrīvots – tam ir piešķirta agrāk nebijusi brīvība noteikt un regulēt savu izskatu, dzīves ilgumu un pat dzimumu, un nevar noliegt, ka daudzās dzīves jomās cilvēkam dzīve ir kļuvusi ne tikai patīkamāka, kvalitatīvāka un vieglāka, bet varbūt pat saprotamāka – pasaules netaisnība it kā atkāpjas tālāk pieredzes horizontā, un dzīve kļūst paredzamāka; ķermenis beidzot pakļaujas es-apziņai, tāpat kā daba padodas parazitiskās cilvēka sugas priekšā.

Taču vienlaikus viņam uzlikta nekad agrāk nepieredzēta atbildība – izdarīt visas šīs izvēles, pieņemt lēmumus nav viegli, turklāt jāņem vērā, ka ne visās jomās piešķirtā brīvība ir istena, lielā mērā tā ir tikai iluzora – pasaulei mēs, cilvēki, vēl joprojām, iespējams, esam tikai ieilgusi sēnišu infekcija.

Tātad cilvēku, ko atbrīvojuši 19.–21. gadsimta zinātnes izgudrojumi, tagad iegrožo atbildība, ko tam jānes sava mirstīguma priekšā. Taču *reaktīvais* cilvēks nav „Cilvēks”, ko sagaida Niče, un šo atbildības un lēmumu pieņemšanas nastu viņš izjūt kā slogu un nespēj nest viens. Tāpēc sabiedrība rada sev jaunas autoritātes, kurām nodoties un kuras uz klausīt ar gandrīz reliģisku bijību. ‘Ekspertu’ ir vesela plejāde – estētiskie ķirurgi, pretnovecošanās ārsti, skaistumkopšanas speciālisti, dietologi, personīgie treneri u.c. Zinātne ne tikai piešķir cilvēcei *brīvību* no iepriekš neuzveicamām kaitēm un *brīvību izvēlēties* sev vēlamu izskatu un dzīvesveidu, tā arī rada pārliecību par ‘eksperta zināšanām’ – Dieva vai likteņa sniegtās drošības izjūtas vietā ir jānāk kādai citai drošības izjūtu radošai instancei. Tāpat zinātne, stājoties reliģijas vietā, neatbrīvo cilvēku no *vainas* izjūtas. Grēks, kas vairs nav grēks Dieva priekšā, bet cilvēces potenciāla un progresa priekšā, joprojām ir grēks. Pētījumu par ķermeņa *sakrālajiem* aspektiem mūsdienās mani vispirms urdīja veikt jautājums – kāpēc ilga dzīve šodien ir kļuvusi par pašvērtību? Mūsdienu veselīguma kulta reliģiskā iedaba uz šo jautājumu atbild. Ja nemirstība rodama zemes virsū, tad necinīties pret dabu un ļaut nomirt tam, kam jānomirst, ir grēcīgi, tas pat ir pretdabiski.

Reaktīvā cilvēka atbrīvošanās tātad nav neproblemātiska – tā rada virkni sarežģījumu, pārsvarā saistībā ar atbildību, kas indivīdam gan it kā

ir jāuzņemas, kaut arī patiesībā viņš tai nav gatavs.⁴⁸ Minētie sarežģījumi izpaužas dažādos līmeņos. Tās ir, piemēram, ētiskas grūtības, balstoties ģenētisko analīžu rezultātos, lemt par nedzimuša bērnu likteni, medicīniski sarežģījumi, piemēram, slimības, kas tieši radušās no iedomātas spējas kontrolēt savu ķermeni, t.i., tādas kā anoreksija un bulīmija, un pat estētiski izaicinājumi – ko uzskatīt par skaistu laikmetā, kad realizējams ir agrāk neiedomājama?⁴⁹

Laika gaitā tas var izraisīt arī praktiskas grūtības – kā nodrošināt re-sursus visiem. Tālākā nākotnē var iedomāties, ka tas varētu novest līdz visbūtiskākā – dzīvības jautājuma risināšanas nepieciešamībai – cik ilgs mūžs galu galā ir pietiekams un kad un vai cilvēkam jāļauj vai jāliek nomirt?⁵⁰

Šie un citi sarežģījumi, kas veidojas jaunajās *patības* un pasaules attiecībās, rada nepieciešamību atbildēt uz pašu būtiskāko jautājumu – kā dzīvot jaunajā pasaulē, kur jājūt atbildība par lietām, kas nav vai nekad iepriekš visā cilvēces vēsturē nav bijušas cilvēka pārziņā? Kā vispār meklēt ētisko risinājumu situācijā, kas ir ne tikai jauna, bet arī ļoti strauji turpina mainīties? Un visbeidzot – varbūt pasaulei, kurā ‘viss ir nopērkams’, nāksies atcerēties, ka visam – arī brīvībai – ‘ir sava cena’?

⁴⁸ Groteska, bet domāšanu rosinoša ilustrācija/variācija par tēmu, kas varētu notikt, ja un kad cilvēkam būtu dota gandrīz pilnīga brīvība un tātad pilna atbildība par sava ķermeņa izskatu un veselības stāvokli, redzama filmā „*Repo! The Genetic Opera*” (2008, režisors Darens Linns Bosmans).

⁴⁹ Gilman S.L. The Astonishing History of Aesthetic Surgery. *Aesthetic Surgery*. Ed.by Angelica Taschen, Köln: Taschen, 2005, p. 60–111.

⁵⁰ Pazīstams motīvs no distopiju fantāzijām. Par šo tēmu sk. idejiski interesanto filmu par distopiju – „*In Time*” (2011, režisors Endrjū Nikols). Arī Deivida Mičela grāmata un filma ar tādu pašu nosaukumu „*Cloud Atlas*” (2012, režisori Toms Tikvers, Endijs un Lana Vačovski) aplūko šo problēmu līdzīgā aspektā – ko darīt ar kloniem, kad tie „izlietoti”. Tiek piedāvāta versija, ka kloni varētu tikt baroti ar izlietotiem kloniem. Abās filmās uzsvars, protams, likts uz aktuālo jautājumu par to, cik neētiska ir pati situācija, kurā kādam ir jālemj par dzīvību un nāvi, kad nāve vairs nav dabas likums, bet izvēle.

Kopsavilkums

Raksts iepazīstina ar *sakrālās sekularitātes* jēdzienu, kura uzdevums ir saistīt Žila Delēza darbā „Niče un filosofija” aprakstīto *reaktīvā nihilisma* konceptu ar zinātnes diskursa ietekmi uz ķermeņa inscenējumu mūsdienās, un iezīmē laikmetu ‘pēc Dieva nāves’ (t.i., 19. gadsimta), kā laiku, kurā cilvēks meklē paradīzi zemes virsū. Pētniecisko interesi rosinājis jautājums – kāda mūsdienās ir saistība starp ķermeņa inscenējumu un reliģiozitāti? Rakstā ieskicēts arī vēsturisks atskats uz ķermeņa izpratnes transformācijām 19. gadsimtā, pārsvarā balstoties šveiciešu filosofa un vēsturnieka Filipa Zarazina darbos, un ievadīta ētiskā problemātika, kas saistāma ar mūsdienu iespējām ķermeņa modificēšanā, medicīnā un skaitumkopšanā, kā arī sociālajām ekspektācijām par cita un savu ķermeni.

Atslēgvārdi

Ķermenis, *sakrālā sekularitāte*, *reaktīvais nihilisms*, ķermeņa inscenējums, 19. gadsimts, reliģija

Anne Sauka

Searching for the Paradise Lost. The Sacral Secularity of the Staging of the Modern Body

Summary

Why is a long life a value by itself in contemporary society? What is the connection between the invention of the modern body and a religious attitude? Is being ugly to be considered as a sin against humanity? Should one feel responsibility with regard to one's health? To what extent do the choices, which are forced upon the contemporary human being with regard to oneself and one's body, provide genuine freedom?

These are some of the questions focusing the research interest on the influence of the science and physiology discourse, on the life and nature of the carnal self, and the ethical problems connected with the invention of the cotemporary body. The article addresses the problem of the relationship between the invention of the modern body and the discourse of science, including the questions of the modifications and transformations of the body, the options of the contemporary medicine, as well as the social expectations regarding one's body, or the body of the other.

In order to illustrate the contemporary attitudes towards the individual body, the article compares the attitudes and praxes towards the body with the structure of a religious attitude, introducing the concept of *sacral secularity*, as a means of explaining the modern attitudes towards the body, and the rituals and processes connected with these attitudes. Thus, one of the theses of this article is, that certain similarities can be found between the ways

society treats the human body and religiousness in general. The article strives to demonstrate, how the notion of religiousness, that previously (before 19th century) had been associated with the concept of an eternal soul, can now be attributed to the attitudes and praxes towards the body, and a striving for an „eternal” body. At the same time the religiousness of the invention of the modern body should not be viewed as an actual religion, but as a „look-like” mirroring of the innate religiousness of the human being in the everyday life. To show the non-religious character of this „religion”, the sum of these attitudes and praxes is named „*sacral secularity*”.

The idea of the *sacral secularity* has been obtained from G. Deleuze, particularly from his work „Nietzsche and Philosophy”, which explores the idea of the *reactive nihilism*, as a way in which the modern society has eliminated God as a transcendental being, and Paradise as a transcendental place of bliss, and, instead, is now seeking for Paradise on earth and worshiping secular gods. The concept of *reactive nihilism* is more closely examined in this article, as a means of explaining the fundamental change in human life-world in 19th century. It is a concept that links together the scientific discourse and the decline of the Church, and thus explains the principle of *sacral secularity*. The change itself is characterized in this article through the viewpoint of Friedrich Nietzsche – one of the most notable commentators on the human condition in the 19th century.

The theoretical background for the invention of the modern body consists of the works of authors, who have followed Foucault’s line of research – for example Sander L. Gilman and Philipp Sarasin. The works of Philipp Sarasin are extremely important in understanding of the physiology discourse of the 19th century and its consequences. Even though Michel Foucault is not directly quoted in the article, it should be mentioned that the author of this paper has adopted the genealogical method of research, characteristic of his works. In order to take a closer look at the pre-19th century world, the works of Thomas Brown and Jacques Le Goff on the understanding of body in Middle Ages, have also been employed in the research.

The article distinguishes three general groups of body praxes that can be associated with the concept of *sacral secularity* – 1) praxis directed to

obtaining and maintaining of beauty and vitality, 2) praxis directed to increasing and sustaining of the performance and efficiency of the body (as well as praxis directed to demonstrate the efficiency of a body, such as sports), and 3) praxis directed to satisfying the discourse of body hygiene, as well as ethically justified dietary practices.

In demonstrating the ways in which these contemporary praxes are related to the concept of *sacral secularity*, the article not only illustrates the contemporary discourse of the body, but also points to the underlying ethical issues, accompanying the presentation of the contemporary body.

Keywords

Body, sacral secularity, reactive nihilism, invention of body, 19th century, religion

PHILOSOPHICAL THEOLOGY AND THE LINGUISTIC TURN

The term ‘philosophical theology’ may encompass a broader and a somewhat narrower meaning. The term in the broader sense has been used in the history of Western thought when speaking about the cardinal problems of the human situation by way of the conceptual means of abstract reasoning in general.¹ ‘Philosophical theology’ in the narrower sense – as a term used to refer to a specific kind of apologetical strategy – originated in the middle of the last century, in particular, with the appearance of a research volume under the title “New Essays in Philosophical Theology”.² Since then it has gained currency as an instrument of Christian apologetics within the context of analytical philosophical cogitation. The conflation of theological reasoning and analytical modes of argumentation has not always been self-evident. This has to do, first and foremost, with the understanding (conceptually and historically) of *analyticity* in general, and with the inherent developments of Christian theological and philosophical thought. It touches also on the development of the intellectual culture of the 20th century in general.

I have discussed these items in a previous article “Philosophical Theology: the Early Years”³. I mention in that article that the ideas that came to fruition in the “New Essays...” volume, are to be viewed against a much broader background, and that they reflect the general theoretical dilemma of the post-World War II apologetical situation. Of particular importance was the growing dominancy of the logical positivism and the tentative appearance of new forms of philosophical reflection, which came

to be characterized as the *linguistic analysis*. The present article intends to concentrate on the elements of linguistic approach, circulating within the apologetical argumentation of the fifties and sixties of the 20th century.

Reviewing the period of the last sixty (or so) years of the interaction between philosophy and theology, Nicholas Wolterstorff – himself an active participant of the process – marks that “before roughly 1960 there was very little philosophical theology being done anywhere” and “Something happened to bring about this unexpected flourishing of philosophical theology within the analytical tradition”⁴. Wolterstorff makes a distinction between the approach of the so-called continental and that of the analytical (or, one may say – Anglo-American) tradition, and observes that “Never since the Middle Ages has philosophical theology so flourished as it has during the past thirty years”. He notes, that though “there are some who deny any particular significance to the flourishing of philosophical theology within analytic tradition”, its flowering “was made possible by the surrender by analytic philosophers of certain assumptions characteristic of philosophy in the modern period, and by emergence of a new understanding of the task of philosophy and its role in culture”⁵.

As a specific modification of the analytical tradition facilitating its movement away from the logical positivistic approach Wolterstorff singles out the appearance of meta-epistemological problematics and the demise of classical foundationalism. He also maintains that although within analytic philosophy have been movements that were hostile to ontology (logical positivism and Oxford ordinary language philosophy being prime examples), but overall it has been ontology-friendly, especially early in its carrier, and now again recently”⁶.

Being in full agreement with Wolterstorff about the anti-ontological (and by the same token – of anti-metaphysical) character in general of some of the analytic philosophy, especially during the early years of its existence when it was disdainfully challenging the idealistic assumptions (e.g. Ayer’s *Language, Truth and Logic*). I would rather accentuate the “friendliness” part of Wolterstorff’s theses. And I would particularly stress that lately the evolution of the analytical philosophy has taken significant steps towards

the recognition of the importance of language, including ordinary language. It is due to such developments that the age-long concerns of philosophical reasoning, including those dealing with God-language as a vehicle of religious conviction, have found a niche in the philosophico-theological discourse. The present article is an attempt to show how the so-called linguistic turn of the analytical philosophy fits within the development of the 20th century philosophical discussion and how it facilitated the appearance of a new type of apologetical strategy that goes under the rather vague designation of `philosophical theology`. The article concentrates on the elements of specifically linguistic approach circulating within the apologetical literature of the 50-ies and 60-ies of the 20th century. By and large the apologetical literature of that period consisted of a mixture of the old type of “metaphysical” approach, that very often led into fideistic cul-de-sacks, the modern “scientific” attempts designed to meet the challenges of verificationism, and the accentuation of the role of language for the expression and formulation of Christian religious beliefs.

The designation “linguistic turn”, reputedly coming from a collection of essays edited by Richard Rorty, is often used with reference to radical change of course of philosophical reasoning originating with Wittgenstein’s “Tractatus”. The term is used in the present article in a somewhat narrower sense; it is used here to describe a specific phase of the development of the analytical thought – the one which is loosely called ordinary language philosophy, and stems from the “Philosophical Investigations” period of Wittgenstein, from common sense philosophy of G. E. Moore, from the author of the so-called “Parable of the Invisible Gardener” John Wisdom, and was developed – in different fashions – by J. L. Austin, Gilbert Ryle, Wilfred Sellars, J. O. Urmson, G. J. Warnock and others.

Conceding that these thinkers were not specifically ontologically-minded, it seems necessary to stress that the general meaning-as-use approach practised by them offered ample opportunities for the analyses of ethical, aesthetical and religious language. It was to become a metaphysics-friendly analytical tool, especially after it was chastened of the verificationistic pretensions of the logical positivism.

The linguistic turn had influenced the argumentation of some of the “New Essays...” authors; it also spilled over the boundaries of this discussion and turned into a diversified apologetical enterprise. One of the theologians (alongside many others) who brought attention to the “new accents” in the theological discourse was Roger Hazelton⁷. His book “New Accents in Contemporary Theology” (1960) drew attention to the fact, that Christian apologetics in an attempt to engage in conversation with the scientific world outlook was confronted with two philosophical choices – either the analytical or the existentialistic-type of argumentation. Hazelton attempted an amalgamation of both, giving slight preference to the analytically linguistic manner. He rightly notes that for many years theology and the logical analysis had had very little, mostly acrimonious contact. To illustrate his theses Hazelton singles out the position of A. Ayer, who had proposed the verification principle as a means for elimination of metaphysics. As against the Ayerian conclusions, Hazelton asserts that “...soon it became clear that instead of applying an all-out standard for distinguishing the meaningful from the meaningless, one could actually be both more analytical and more empirical in recognizing different sorts of meaning in different kinds of statements”⁸ (48)

As mentioned above, one of the tasks of the new type of the linguistic-approach theologians was to chasten the discussion from the positivistic, empirical connotations, while preserving the scientific spirit of the linguistic turn (in the Rortrian maning of the term). Hazelton attempts this by way of linguistic analyses of the meaning of `meaning` and asserts that “those philosophers who now adopt this latter approach are no longer positivists”. They have replaced the assertion: the meaning of a statement is the method of its investigation by the question: what is the logic of it? This shift noticed by Hazelton, marks a movement towards broader forms of logical analysis which came to be associated with the Oxford language analysis school. P. F. Strawson, for example, holds that “Side by side with the study of formal logic, and overlapping it, we have another study: the study of the logical features of ordinary speech. The second study can illuminate the first and can by it be illuminated or obscured”⁹.

Speaking about the “rules of language” and how they bare on our language-use Strawson says: “In the effort to describe our experience we are constantly putting words to new uses, connected with, but not identical with, their familiar uses: applying them to states of affairs which are both like and unlike those to which the words are most familiarly applied. Hence we may give a meaning to sentences which, at first sight, seem self-contradictory”.¹⁰

According to Hazelton, “these analytical philosophers have parted company with the earlier positivists”. By way of noting of the significance of this shift for the theological reasoning, he quotes with approval a typical (for the philosophical theology of the fifties and sixties) insight of Basil Mitchell concerning the possible course of events in the new apologetical situation. He reminds, that Basil Mitchell writes, “It would be a very unempirical empiricist, who presumed to pronounce, in advance of careful investigation, that the claims of theology were unfounded, and a very complacent theologian who expected to learn nothing from a philosophical movement which has brought needed clarification into other disciplines”¹¹ Thus Hazelton comes down to language as the centerpiece of philosophical and also of theological investigation of the meaning of any text – both assertive, as well as suggestive or emotionally meaningful. In advance of future developments in the field of linguistic analysis, Hazelton notes that “...more and more philosophers do not hesitate to discuss such topics as “soul”, “the grace of God”, “miracles”, “death”, etc. He says: But our point here simply is that both [philosophers and theologians] are concerned with the matter of language, that is – the question of how and why certain things are said and what is actually meant by them”.

According to Hazelton, we may in fact consider the major doctrine of Christian faith in this light as exemplifying a certain “philosophy of language” “And God said...”, “Thus saith the Lord...”, “but I say unto you”, “In the beginning was Word”.

“The ‘logic’ of such statements would surely seem to be that the relationship¹² between God and man is both a communicating and communicable one” (p. 51).

From which it follows that a wider spectrum of cognitive means – such as myths, analogies, and paradoxes – may legitimately enter into theological argumentation. “A theologian who comes into fruitful contact with linguistic analysis should become more philosophical, not less so”¹³ (52) – says Hazelton. At the same time he feels it necessary to concede that: “Theology by its own account is not only faith-talk, but truth-talk”.

This is likely to become a vulnerable point in Hazelton’s argumentation. As it turned out by subsequent development of the philosophical theology dialogue, the solution (and even then only partial) of this question required more profound discussion of the whole epistemological set-up of the analytical philosophical approach and the claims of theological reasoning. In a word – it required the establishment of a new kind of theological-cum-philosophical discourse which in the fifties and sixties of the last century was still in a nascent stage. R. Hazelton ranks as one of the first protestant theologians, attempting to pave the way for the linguistic turn within the theologico-philosophical dialogue. The main tactic was to justify a language-game attitude towards religious statements. This came upon the difficulties of distinguishing between ‘faith-talk’ and ‘truth-talk’, in a word to the truth-value aspects of the theory of meaning of the analytical philosophy, and – in a broader context – the traditional epistemological problematics in general.

The epistemological status of faith in historically extended way was dealt with by John Baillie in his book “The Sense of the Presence of God” (1962)¹⁴ Baillie had attempted a very detailed research into the development of the terms ‘knowledge’ and ‘certitude’ and their corollaries starting as from the ancient Greek philosophy. He pays particular attention to the teaching of Augustine, Thomas Aquinas, Spinoza, Kant, Newman. He follows the story up to the contemporaneous analytical approach and extensively characterizes the options of the 20th century philosophical choices. Baillie pays attention to phenomenalism and empiricism in general, to the anti-metaphysical stance of the logical positivism and the verification principle as the central tenet of modern scientific outlook. Retrospectively evaluating the role of empiricism in the history of thought. Baillie finds

fault with it, because a situation has been created where “the modern empiricist must be and avowedly is a behaviorist in his psychology, a subjectivist in his ethics and aesthetics and an agnostic in his attitude to religion”. (27). As to the perspective part of Baillie’s programme, this is formulated in the manner, characteristic of the period when the linguistic turn was as yet an up-and-coming trend in the philosophico-theological discussion.

“The thinkers of the Patristic period were able to synthesize the faith of the New Testament with the wisdom of the Greeks; and the so-called Medieval synthesis [...] performed a like office for the men of Renaissance. But there has been a long delay in reaching a workable synthesis between what as Christians we believe and the scientific outlook of the modern world, which most of us also share”. (157). The main John Baillie’s contribution towards that end consists in detailed sketching of the historical background of the faith/knowledge problematics; in detailed criticism of the logical positivism and in significant extension of the applicability of the term ‘experience’. “Nearly all contemporary philosophers profess to be empiricists, and to be an empiricist is to believe that all our veridical knowledge derives from our experience and can be checked by reference to it. But the *emperia* or experience many of them have in mind is our experience of the corporal world as revealed to us by our bodily senses, and these assume that this is our only experience[...] My contention will indeed be that we have even what can be called *sense* experience of other things than these...” (52).

In a language-analysis type of argumentation Baillie engages in the classification of the semantic structure of the word *sense*. He reminds that Newman had made use of the ‘illative sense’ referring to such phrases as ‘good sense’, ‘common sense’ and ‘sense of beauty’. Baillie enlarges the list and suggests that in order to grasp the meaning of the word ‘sense’ such phrases as sense of humour, of proportion, of style, of duty, of honour and – above all – ‘sense of the presence of God’ are to be legitimately considered for the extension of a truly empirical approach.

On account of such an analysis Baillie takes an issue with Alfred Ayer’s verificationism. He reminds that, according to Ayer every factual

proposition, as distinguished from merely emotive utterances, must refer to sense experience. “But against this – contends Baillie – I would submit that whereas indeed our ethical, aesthetic and religious knowledge is capable of verification and should constantly be subjected to such, this must be carried out by a return not to our experience of corporal reality but, as the case may be, to our ethical, aesthetical or religious experience itself” (63).

In countering Ayer’s verificationism Baillie may be held responsible of a bluntly fideistic stance, for he says concerning emotive assertions (or more precisely: utterances, for Ayer definitely distinguishes between these two kinds of verbalisations) that the principle of verification is equally applicable to all kinds of judgments.

“The ethico-religious judgments are verifiable in their own kind and on their own level. They are verified by an appeal to our ethico-religious experience and to that alone; and certainly not by appeal to our sensible experience of the corporal world. The proper name of religious experience is faith” – concludes Baillie and quotes Heb. ii, 1 “Faith is the evidence of the things unseen”, and 2. Cor. 2. 14. ‘Spiritual things are spiritually discerned’.

The linguistic-turn elements appear in Baillie’s analysis when in Chapter VIII “Meaning and Relevance” of the book he comes to review the theory of meaning advanced by some participants of the “New Essays...” volume (A. Flew, Thomas McPherson, Jan Cromby as well as J. O. Urmson, R. B. Braithwaite and other scholars), whom he collectively defines as “reductive empiristics”.

This change of front – Baillie maintains – appears to have been dictated by the following train of thought: “The logical positivists had held that moral and theological statements were incapable of verification, since the only verification they would acknowledge was to refer to sensory experience... It now came to be felt, however, that in spite of them telling us nothing about reality, moral (and perhaps theological) statements did have their uses, and we were encouraged to investigate their nature by asking ourselves what these uses are. The general answer given was that they conveyed something, whether to ourselves or to others, either about our emotions or about our

intentions, or about both together. But to convey something is to have a meaning; and thus the above-mentioned slogan has come to be understood, not as saying that such statements have no meaning, but rather as saying that we can best understand such meaning as they have, not by seeking it directly, but by approaching it through the examination of the uses we make of them” (150).

This “meaning-as-use” approach finds favour in Baillies eyes and it is in this direction that he proposes to see the further development of the theologico-philosophical discussion.

The difference between the old and the new approach would thus be expressed, not by contrasting meaning and use, but by contrasting the verification principle with the use-principle. “The two things I want to say, then, are that no affirmation has right of place within a system of Christian theology, if it has no such usefulness, and that the meaning of any such affirmation is best understood from an examination of the precise difference it would make to the conduct of Christian life if it were not believed, or at least if it were deliberately denied” (150–151).

Epistemological problematics in a professedly ‘linguistic-turn’ manner is discussed by Luis Arnoud Reid in his book “Ways of Knowledge and Experience”¹⁵ Chapter VI of the book “The ‘Language’ of Religion” concentrates attention on the linguistic aspects of religious language and attempts a systematization of a “more flexible” kind, so as to harmonize the meaningfulness of factual, poetic, religious and other types of discourse – “I will only plead here that a more flexible use may make it easier to understand what religious ‘languages’ are saying” (114).

“There is [...] in all knowledge an element of the *given* which impinges upon us, which we receive, and which is not dependent on what we do and how we express it, or the language we use to describe or indicate it [...] This is true of religion. In religion as in all knowledge, there is assumed to a *given*, but the content of religion can only become explicit in terms of the languages and expressions we use” (114).

Reid uses the term ‘language’ in a maximally broad sense – it may be the language of arts, as well as language of ritual, the language of personal

behavior etc. In a systematized manner Reid distinguishes between the ‘language’ which may be said to ‘embody’ experiences and the language of concepts and abstract categories. This is the abstract discourse language of science and philosophy and to some extent of ordinary common sense. It is the language of propositions in which truth is affirmed or denied, hypothesis stated, deduction made, inferences examined and tested. (115).

Thus, in effect Reid applies the language-as-use principle to the notion of ‘truth’ itself, and attempts to tackle the problem that was touched upon by the authors discussed previously. After all, there is one kind of ‘truth’ that is consistent with the factual type of utterances/statements; and another kind of ‘truth’ which touches upon the emotional sphere of the human being. There is a common term which is used in two kinds of language-games situations, producing semantic ambiguity. Their meanings are different, but the referential sense remains the same. Exactly like in the well known Fregean maxim about the Morning and the Evening star. In practical textual representation this feature finds expression in the capitalization of letters: if written with a small letter “t” – we have in mind one kind of truth – that of the scientific discourse; if spelled with capital “T” – it is an indication of a religious, or in general an emotional kind of Truth. The language-game approach formulated by Wittgenstein leads on to an amalgamation of different languages as a means of expression of the human condition that is culturally determined. In such a way that the question about the human knowledge acquires a more holistic character – it is knowledge as a cognitive state that helps a person to find the bearings amidst the vicissitudes of ever-changing flux of life. In my opinion such a holistic epistemological approach, which during the subsequent theologico-philosophical discussions became a commonplace, had been proposed by Reid in a tentative and novel manner almost half a century ago.

“I am saying – he concludes – that the judgments arising out of *personal* religious experience in the whole cultural context – including the argumentation (*pro* or *con*) of reason – are, finally, those by which we have to go on living. It is religious experience, not as an isolated thing, but as personal insight enriched and come to maturity by all the ways of knowing, thinking

and experiencing, which provides such bases as there is for religious living and dying. It has to be tested by experience and insight, and sometimes these tests of religious faith seems, or even are, too great to be born. (191).

The linguistic turn of the philosophico-theological dialogue, originating in the fifties and sixties of the last century within the Protestant (mainly Calvinistic) scholarly circles did not settle the perennial epistemological questions of theology, and much less so – of philosophy. But it provided for a new kind of movement required by the spiritual agenda of the day. It pointed the way towards academic and public discourse which asserted the *intellectual respectability* (W. Hudson)¹⁶ of faith.

Endnotes

¹ As it is done e.g. by John Milbank in his book *The Word Made Strange*. Chapter 4 of this book entitled The Linguistic Turn as a Theological Turn attempts to provide an answer to the question : Has language been conceived in a particular way by Christian theology? The author discusses the interaction between theology and philosophy of language by way of extensive historical and conceptual analyses. See: Milbank John *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Blackwell publishers, 1997.

² Flew A. and MacIntyre A., eds. *New Essays in Philosophical Theology*. New York, SCM Press, 1955.

³ *Reliģiski-filozofiski raksti XVI*, Rīga FSI, 2013, pp. 131 – 147.

⁴ Wolterstorff N, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition, in: Analytic Theology. New Essays in the Philosophical Theology*, ed. by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, Oxford University Press, 2009, p. 155.

⁵ *Ibid.*, p.156.

⁶ *Ibid.*, p.166.

⁷ Hazelton R. *New Accents in Contemporary Theology*. New York, Harper and Brothers, 1960.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁹ Strawson P.F. *Introduction to Logical Theory*. London, Methuen and Co. Ltd. 1960, p. 231.

¹⁰ *Ibid.*, p. 230.

¹¹ Mitchel B. *"Faith and Logic"*. London, Allen and Unwin, 1957, pp. 5-6.

¹² Hazelton R. *New Accents in Contemporary Theology...* p.51.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ John Bailie. *The Sense of the Presence of God*. Oxford University Press, 1962.

¹⁵ Reid L. A. *Ways of Knowledge and Experience*. London. Allen and Unwin, 1961.

¹⁶ The term *intellectual respectability of faith* became a central notion in the works of William Donald Hudson, whose Wittgensteinian language-game approach (his works include: Ludwig Wittgenstein: *The Bearing of His Philosophy upon Religious Belief*(1968); *Wittgenstein and Religious Belief*(1975); *A Philosophical Approach to Religion* (1974) provided in the 70ies and eighties of the 20th century a new impetus for the theologico-philosophical dialogue.

Filozofiskā teoloģija un lingvistiskais pavērsiens

Kopsavilkums

Lasītāja uzmanībai piedāvāts otrais raksts no Jāņa Vēja rakstu cikla par filozofiskās teoloģijas vēsturi.¹ Šoreiz autors pievērsies to lingvistiskās pieejas elementu analīzei, kas izmantoti filozofiskās teoloģijas argumentācijā 20. gadsimta piecdesmitajos un sešdesmitajos gados un kas, akcentējot valodas lomu kristietības reliģisko ticējumu izpaušanā un formulēšanā, veidoja pamatus jaunai apoloģiskai stratēģijai. Rakstā termins „lingvistiskais pavērsiens” lietots salīdzinoši šaurā nozīmē, proti, tas apraksta konkrētu posmu analītiskās domas attīstībā, tā saukto ikdienas valodas filozofiju, kas aizsākas Ludviga Vitgenšteina „Filozofisko pētījumu” laikā, izaug no Džordža Edvarda Mūra veselā saprāta filozofijas, ko veido “Līdzības par neredzamo dārznieku” autors Džons Vidsoms un ko tālāk attīsta – dažādās versijā¹⁵³ – Džons Langšovs Ostins, Gilberts Rails, Vilfreds Selars, Džefrijs Džeimss Varnoks un citi. Uzsverot, ka filozofiskajā teoloģijā lingvistiskais pavērsiens skāris galvenokārt protestantisko (kalvinistisko) tradīciju, un analizējot Rodžera Heizeltona, Džona Beilija un vairāku citu filozofiskās teoloģijas pārstāvju uzskatus, Jānis Vējš secina, ka šis pavērsiens filozofijas un teoloģijas

¹ Pirmais cikla raksts „Filozofiskā teoloģija: agrīnais posms” publicēts iepriekšējā „Reliģiski-filozofisku rakstu” izdevumā. Skat.: Vējš J.N. *Philosophical Theology: the Early Years. Reliģiski-filozofiski raksti XVI*. Rīga: FSI, 2013, 131.–147. lpp.

kopīgajā dialogā nav atrisinājis nedz teoloģijas, nedz – vēl jo vairāk – filozofijas „mūžīgos gnozeoloģiskos jautājumus”, tomēr tas pavēris ceļu, iespējams, kam daudz svarīgākam – akadēmiskajam un publiskajam diskursam par reliģiskās ticības intelektuālo nozīmību.

István Povedák – László-Attila Hubbes

**COMPETITIVE PASTS.
ETHNO-PAGANISM AS A PLACEBO-EFFECT
FOR IDENTITY RECONSTRUCTION PROCESSES
IN HUNGARY AND ROMANIA**

Abstract: One of the leading researchers of contemporary Paganism studies, Michael York discussed “Paganism as a world religion”. From this short phrase one may easily draw the false consequence that contemporary Paganism is a unified religious phenomenon. Although there are common elements in the belief system, spiritual basis, and in world-view, “Western” and “Eastern- European-type” contemporary Paganisms have to be strictly separated. This distinction can be grasped in the historical antecedents, in the historical construction and evolution, in symbolism, and also on the doctrinal and semantic levels of the phenomenon. By using Hungarian and Romanian contemporary Pagan examples this paper has multiple aims. First, it tries to prove that the roots of Eastern European-type contemporary Paganism (labelled as Ethno-paganism by the authors) connects to identity reconstruction and identity preserving processes instead of the spiritual revolution of the 1960s. With the Hungarian and Romanian examples the authors also aim to prove that the contemporary Pagan awakening in the analysed region is a syncretizing religious process that has formed as an outcome of certain political and social impacts, which evoked the same cultural mechanism, and resulted in the same cultural patterns.

Keywords: contemporary Paganism, Ethno-paganism, Post-socialist identity reconstruction

Introduction

There have been numerous researchers in the past years proving that the two basic streams of contemporary Paganism – the “Western-type” and the “Central-Eastern European-type” – show significant discrepancies.¹ As a result of these comparative investigations, it can be clearly stated that while the fundamentally liberal, politically left-wing, inclusive Western contemporary Paganism is opened to magic and emphasizing gender roles, the Central-Eastern European branch is closer to autocracy and right wing on the political scale, emphasizing ethnic conceptions and exclusion rather than gender roles and inclusiveness.²

As Simpson expansively puts it: “this nationalism or ethnocentrism can be expressed in many ways, from an exuberant passion for one’s language, folklore, ancestral lands, and homespun virtues, to a staunch defense of an embattled position in the face of pop culture, mass-marketing, consumerism, and an erasing of identity – or (least attractively) as an aggressive xenophobia and belittling of the achievements of other peoples.”³

With this comparative paper we are trying to reach a dual aim. First, with introducing the historical antecedents of Hungarian and Romanian contemporary Paganism to demonstrate that the reinvention of the Pagan heritage is a predestined placebo effect amongst the paradigmatic political shifts and convulsions of the 19-20th centuries. Second, to prove that the contemporary Pagan awakening in the analysed region is a syncretizing religious process that has formed as an outcome of certain political and social impacts, which evoked the same cultural mechanism, and resulted in the same cultural patterns.

¹ See Ivakhiv 2005, Wiench 2011.

² For the overview of Central and Eastern European contemporary pagan movements see Aitamurto – Simpson 2013.

³ Aitamurto – Simpson 2013. p. 3.

The antecedents of contemporary pagan awakening in Hungary and Romania

From the analysis of the contemporary Hungarian and Romanian Paganism two emphatic, parallel streams can be drawn up: the religious revitalization and the national re-mythologizing creating new ideologies by attaching to neonationalist ideologies.⁴ For introducing the antecedents of the given contemporary Pagan movements first, it is necessary to investigate the historical aspects of the two trends and to try to allocate the signs of the first appearance of the movements aiming to revitalize the ancient Pagan heritage and the first signs of the emphatic chosen-nation concept that pervades both Hungarian and Romanian contemporary Pagan narratives. By following the path of the two historical lines, the common socio-cultural roots of the two phenomena can be unfolded.

The idea of the chosen, prophet or messianic role of the Hungarian nation first appeared among the apologetic circumstances following the Ottoman Turk occupation in the 16th century. Although Kósa detected the concept of Hungarian nation as the bastion of Christianity, the parallelism between the fates of Hungarians and Jews as chosen peoples, seen as a punishment from God in the early Protestant sermons,⁵ it has to be emphasized that there cannot be found any later relation or effect that would prove that this phenomenon might had any connection with the later contemporary Paganism. In certain sense the roots of the first ideological primogenitors can be found in the age of 19th century romantic nationalism and in its attempts to discover the national culture and history. The reason can be found in the fact that the first experiments to reveal the past automatically led to the first researches on ancient mythology and beliefs of Hungarians. The pioneer folklorists of the 19th century were under the influence of the Grimm Brothers in a way that they tried to not only collect but to reconstruct the pre-Christian mythology

⁴ Hubbes 2013, 2014; Povedák 2014a, 2014b.

⁵ Kósa 1996.

and belief system.⁶ These works resulted in mythological collections valuable for the later generation folklorists, but they had also served as the ideological base for the pseudo-scientific concepts on the origin of Hungarians in the late 19th/early 20th centuries and even in contemporary times.⁷ It is important to notice that the heavy linguistic-historical debates over the origins and affiliation of Hungarian language and people (known as the Ugrian-Turkish War) characterized the 19th century Hungarian academic life until most of the researchers accepted the Finno-Ugric origin of Hungarians, and official academic doctrines definitely rejected the theory of Scythian-Hun-Turkic-Hungarian continuity. However, the supporters of the concept emphasizing the connection with the more “glorious and honourable” Turkish Empire instead of the Finns having even no independent state at that time felt frustrated and evaluated a new concept by the 20th century. The emerging Turanism movement tried to find genetic connections between Hungarians and Asians, especially the Turkic, Mongol and even the Japanese people.⁸ The first known Hungarian Neopagan society, “Turáni Egyistenhívők Társasága” (Turanic Monotheist Society) emerged from this movement and became fairly popular with tens of thousands members in the 1930s.⁹

The appearance and strengthening of these movements went parallel with the political transformations of that historical period. The strengthening independence endeavours among the various nationalities of the Austro-Hungarian Monarchy¹⁰ all created their own invented myths of origin¹¹

⁶ The most important are Ipolyi, Arnold: *Magyar mythologia*. [Hungarian Mythology] from 1854; Kandra, Kabos: *Magyar mythologia* [Hungarian Mythology] from 1897 and Kálmány, Lajos: *Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya*. [Blessed Woman, the mother God our ancient religion] from 1885.

⁷ Voigt 2006.

⁸ Kincses-Nagy 1991.

⁹ Kincses-Nagy, *idem*.

¹⁰ Similarly among the ethnic groups in the Ottoman Empire and the Russian Empire.

¹¹ See for instance the Illyrism or the concept of Great-Moravian Empire.

which one-by-one aimed to legitimate the given nations' right for territory. The different autochthonous ethnic communities living under Hungarian authority tried to justify their original, primeval (i.e. more ancient than the presence of Hungarians in the Carpathian-basin) connection to their once-existed country. In the process of constructing their own national identity and the correlated legitimating discourses, the elites of the various ethnic groups of the Empire – just as the Hungarians themselves – invented mystical founding myths of ethnogenesis and built up glorious national histories based on scarce historical documents, living collective cultural memory and many imaginary elements.¹² Among these invented national mythologies the Daco-Roman(ian) continuity theory proved to have the strongest effect and the longest history.

The idea of Romanians being the descendants of the former Romans known as Latinism already existed in the humanist historiography.¹³ At the end of the 18th / beginning of 19th century in Transylvania Samuil Micu-Klein, Gheorghe Șincai and Petru Maior developed the idea into a complex, unified theory as proof of cultural superiority and as spiritual resistance against the Hungarian dominance. Together with the similar traditions existing in Valachia and Moldavia – where Dacian origins were not refused, these ideas fused into the founding myth for national identity constructions in the 19th century.¹⁴ The aim of the concept was not only the creation of a glorious national history but to prove that the Romanian presence in the Carpathian-basin is prior to the presence of Hungarians. According to Daco-Roman continuity theory, the population of ancient Dacian kingdom (occupied only partially) did not disappear but remained in the territory, and was assimilated or fused with the conquering Romans, thus the Romanian nation derives from them. By the end of the 19th century the theory became almost exclusive among Romanian linguists and historians. After World War I, when with the mutilation

¹² Cf. Assmann 2004; also Boia 2000.

¹³ See Boia 1997.

¹⁴ Boia 1997.

of the historical Hungarian Kingdom new states were created, the competitive attitude toward Hungary strengthened and gained official support from the Romanian state. Romanian archaeologists increased their efforts to find or even produce proofs for justifying the Daco-Roman continuity theory. Linguists stressed the idea of the Neolatin nature of the Romanian language, while many folklorists strived to reconstruct / re-imagine a genuine Romanian folk mythology directly continuing the archaic Dacian-Thracian mythic heritage.¹⁵

The controversial history of an idyllic and heroic Dacian past strengthened by the romantic view of Nicolae Densușianu (1848-1911), who advanced the idea of Pelasgianism in a 1913 volume: “Prehistoric Dacia” published after his death, which became a cultic book for generations to come.¹⁶ In the inter-war period the doctrine of Dacian continuity started to prevail against both the Romanism and the Daco-Roman synthesis theories. The mysterious Dacian religion of Zamolxis has grown into a strong spiritual bases for the interwar far-right Romanian Legionary Movement (which was at the same time essentially Christian Orthodox).¹⁷

Having unambiguous connections with far-right politics, significant part of the promoters of Neopagan ideologies in Central and Eastern Europe emigrated to the West and founded ethnic-based (sometimes Neopagan) communities in exile and sustained the ideology during the Communist/Socialist period. Within the frame of preserving national identity these groups often gave place for spreading the idea of the “prophet or chosen nation”, which automatically strengthened the formation of Neopagan ideology and Neopagan subgroups.¹⁸

15 Vulcănescu 1987.

16 Tomiță 2007.

17 Boia 1997.

¹⁸ See for example the “Ősmagyar Egyház” (Ancient Hungarian Church) in the United States or the works of Ferenc Badiny Jós in Argentina or Bátor Vámos-Tóth in Hawaii. Similarly, in Romanian context, the controversial former legionary émigré Iosif Constantin Drăgan (closely cooperating from emigration with Ceaușescu’s ideologues) edited in Italy

As the Communist/Socialist ideology generally preferred internationalism and did not support the formation of explicitly national identity-based communities, the usage of national symbols in public places were usually banned, and they had been overshadowed in symbolic identity discourse as well. Romania was an exception in this sense, as Dacianism played the role of a founding myth for the nation-state in the official National-Communist state ideology of the Ceaușescu-era.¹⁹ Ceaușescu's ideologues even developed a unique ideological model after the Congress of the Communist Party of Romania in 1974, when they attached the highly ethno-centrist protochronism elaborated by Edgar Papu to official Marxism. Prominent representatives range from Edgar Papu (1908-1993, national-communist ideologist), or Iosif Constantin Drăgan (1917-2008, a far right legionary émigré) to the contemporary hard-liner ideologists of Dacology like Napoleon Săvescu or Octavian Sărbătoare.”²⁰

The two streams of Contemporary Paganism

At the end of the 1970s and early 1980s along with the New Age spirituality, global Neopaganism appeared also in the region. Although strongly discouraged by Communist state ideology, various new religious movements, among them New-Agey Eastern spiritualities and Shamanistic teachings infiltrated from the West. The first underground neo- or urban shamanist groups in Hungary mostly followed the concepts of Michael Harner.²¹ Usually young intellectuals and spiritual seekers gathered secretly performing Shamanic rites. Thus the movement in Hungary was rather connected to the Western-type

the “Noi Tracii” (We Thracians) pseudo-historical bulletin; a later emigrant, Napoleon Săvescu founded in USA the Dacia Revival International Society, organizing annually Dacology Congresses since 2000.

¹⁹ Tomiță 2007, Boia 1997.

²⁰ Hubbes 2013, p. 218.

²¹ Hoppál 1997

Neopaganism, and at that time had not yet been linked to the strict ethnic based concepts. In Romania, although the official protochronist ideology dominated the spiritual landscape (together with a paradoxically very strong Orthodoxy), still, new religious spiritualities also penetrated into the country, most notably occult forms of Yoga and other Oriental traditions and no genuine Neoshamanic movements; but here again there was no significant link between these movements and ethnocentrist thinking. However, a revival of the native faiths and spread of local ethnic Neopaganism had already started in other countries of Central and Eastern Europe, in the former Soviet Union – especially in Russian and Ukrainian regions, but even more among the Baltic peoples²² – a process that has ever strengthened in the past decades.

In this context, a strange situation emerged after the fall of the Iron Curtain when the former founders and leader figures returned to their motherlands – in both Hungary and Romania –, established their partly neonationalist, partly Neopagan oriented groups and started to publish their ideologies on the mysterious origin of the nation. In Hungary Badiny-Jós returned from Argentina, established a university department at Miskolc and published books and articles on the genetic connection between Hungarians, Scythians, Parthians and Sumerians, stating that Jesus was basically of Hungarian origin.²³ According to him, Hungarians were the first Christians and their Scythian Christianity²⁴ was the original Christianity. The ideology with drawing contrast between the Scythian-Hungarian Christianity and the “Judeo-Christianity” contains strong anti-Semitic attitudes and easily found its way to far-right political circles. Badiny Jós’s former idea that the Carpathian-basin was the cradle of civilizations with Hungarians as the first culture nation in the history became the founding myth among the new generation of alternative historians.²⁵

²² See Ivakhiv 2005, Shnirelman 1998, 2002; Wiench 2011.

²³ Badiny Jós 2002, 2003, 2005.

²⁴ Curiously resembling Zoroastrianism and Manicheism.

²⁵ The most important are Lajos Szántai, József Molnár V., Gábor Papp or see Cser Ferenc – Darai, Lajos 2007, Vámos-Tóth 2005.

As these groups were created around the idyllic, ethnic-based, ancient Hungarian cultural heritage with the central doctrine declaring a transcendental connection and a messianic-prophetic mission of Hungarians, the concept became popular and the unique historical founding myth among the spiritual seeker Neoshamanists as well. Thus the two directions of Neopaganism, the Western-type urban shamanism and the ethnic-based syncretic groups have existed side-by-side only for a short period. The forceful new national mythologies soon merged with a significant stream of “seekers” (amongst them the Neopagans) who tried to rewrite and reinvent their national history and identity.

As the Romanian Communist state officially supported the protochronist ideology and enforced the Roman national identity, there has been no such urgent need after the fall of the Iron Curtain to reinvent and redefine the formerly oppressed national identity. Consequently, while in Hungarian contemporary Paganism the invented new national mythology dispersed, the Romanian situation is far more manifold. Here too, leading figures of protochronist Dacology like Iosif Constantin Drăgan, Napoleon Săvescu or Octavian Sărbătoare returned from emigration and joined forces and ideas with homeland ideologists like Pavel Coruț. Their doctrines of mythical Getic-Dacian-Thracian-Pelasgian history promoted through pseudo-scientific journals,²⁶ web sites²⁷ and congresses of Dacology,²⁸ have become very popular among far-right adepts, while a quasi-mystical cult of the Dacian ancestors blended with the teachings of Octavian Sărbătoare, who founded Neo-Zamolxian groups, proposing that Zamolxianism to be adopted as the state religion of Romania.²⁹ Alongside the Zamolxian religious groups the Western-type contemporary pagan communities preserved and kept on

²⁶ “Noi Tracii” (We Thracians) (1974-1992) edited by Iosif Constantin Drăgan.

²⁷ e.g. “Dacia Nemuritoare” (Immortal Dacia) web site: www.dacia.org

²⁸ Napoleon Săvescu has been organizing annually international Dacology Congresses since 2000.

²⁹ Sărbătoare 2009, 2010, 2011.

working. (e.g. the Solomony School,³⁰ the New Age-like Yoga movement of the controversial Gregorian Bivolaru,³¹ the syncretistic Ethno-Christian-New Age-Nationalist-Traditionalist journal *Formula As*,³² or the very popular non-Wiccan (Romanian) Gipsy witchcraft; and the New Age Page of Divine Therapy³³)

As it can be seen, the paradigmatic historical effects determining the evolution of the national identity resulted in the same reaction and in the same cultural pattern. Naturally it cannot be stated that turning back towards the ancient national past and the interpretation of the nation's history on transcendent mythological level would be the only reaction. However, alongside other compensation strategies the introverted, and in this way increasingly exclusivist trend seems to be dominant.

Two dimensions of the new mythology have become appropriate to attract wider strata of society including contemporary Pagan groups. The first is the mythological dimension that gives the ideological foundation of the phenomenon and the place for symbolic identification.³⁴ The second is the ritual dimension which is the primary expressive level where the transcendence manifests itself and the place for individual involvement. These two levels, however, would not be able to operate without the messages that evoke the desire for identification on the semiotic level.

As the aim of this article is to prove through the example of Hungarian and Romanian contemporary Paganisms that their formation is basically a compensation-effect that was created on account of external influence in predictable way and by using predictable patterns, we have to justify that significantly similar cultural reactions evolved independently in the two countries. As the emerging streams are fairly complex and syncretic containing

³⁰ <http://www.solomonar.home.ro/>

³¹ MISA - <http://www.yogaesoteric.net/content.aspx?lang=EN&item=3531>

³² <http://www.formula-as.ro>

³³ http://divinetherapy.ro/?page_id=72

³⁴ The role of national mythologies are also emphasized by basically all trends of nationalism studies.

manifold, sometimes paradoxical views, there is no use, and there is neither chance to compare all trends of these contemporary pagan discourses. Therefore this paper focuses on the universal elements that are founding motives equally in the Hungarian and Romanian narratives.

The Cradle of civilization

Concerning the theory of Badinyi Jós it was already mentioned that the belief in the prophetic and messianic role of Hungarians became the foundation of the national new mythology. The essence of this is a conspiracy theory that basically queries the authenticity of the wholeness of existing Christianity. The idea started with Badiny Jós who³⁵ made an opposition between the ancient Hungarian Christianity that is the true inheritor of tradition started with Jesus and the Christian churches – named as Judeo-Christianity – that distorted and faked the original teachings.

Hungarian protochronism has found expression in the religious primacy over Abrahamic monotheisms, with Jesus being a Zarathustra-like prophet of Light. The “Jesus the Parthian Prince” theory by Badiny Jós was written about Hungarian-, Chaldean or Scythian Christianity and aimed to justify that neither Jesus nor his disciples were Jewish by their origin.³⁶ Sumerianism has come today to engulf almost all anti-Finno-Ugrian trends, but most importantly a strong wave of religiousness. Other historical and cultural primacies include a linguistic and civilizing firstness of the Hungarian language and people, the invention of writing, invention of horse-riding and an interesting recent idea of geographical first presence and continuity in the Carpathian-Danubian area³⁷ and even populating the entire planet.³⁸

³⁵ Labelling Christianity as Judeo-Christianity contains strand anti-Semite attitude.

³⁶ Badiny Jós 2002, 2003, 2005.

³⁷ Cser – Darai 2007, Varga 2001.

³⁸ The Tamana-theory elaborated by Bátor Vámos-Tóth. See Vámos-Tóth – Paposi-Jobb 2005.

In brief, the original protochronism may be presented as a mythic history of Romanians descending from the pre-Indo-European Pelasgians inhabiting the Carpathian-Danubian-Pontic-Balcanic area, who invented writing (Tărtăria-tablets), conquered and civilized Eurasia, reaching as far as Mongolia or Japan, later as Dacians-Getae, a tribe of Thracians, gave the world the first monotheistic religion of the god Zalmoxis, forerunner of Christ.³⁹ These Dacians being partially conquered by Rome in 106 AD lived through almost two centuries of Romanization – and while official history teaches this process of Romanization as the basis of Romanian Continuity Theory, Protochronists, Dacologists declare that Romanization is a false doctrine and Romanians are uninterrupted descendants of Dacians-Getae, the latter being identified also with the Goths, thus ultimately contributing to the Fall of Rome.⁴⁰ Naturally, there are countless variations in this plot, according to the personal convictions of each Dacologist author, but the main lines unfold along this constellation of ideas.⁴¹

Although both concepts basically reject the existing forms of Christianity, they turn back to the bequest of Jesus as a form of tradition that determined the history and cultural circumstances of the region. It can be clearly seen that neither contemporary Paganism nor new mythologies create fundamentally new concepts but reinterpret the already existing tradition and by utilizing them invent new religious traditions that adjust to the contemporary cultural and religious needs.⁴²

This invented tradition character can be best observed in the application of Christian signs in Hungary where not only the persons connected to Christian tradition has been reinterpreted but the semiotic level of Christian symbols as well.⁴³ This is how the symbol of the cross transforms into

³⁹ Sărbătoare 2009, 2011.

⁴⁰ Săvescu 2002.

⁴¹ Hubbes-Bakó 2011, p. 137., also Hubbes 2013.

⁴² Hobsbawm 1985.

⁴³ Povedák 2014b.

an archaic Hungarian rune sign with condensed content meaning “one”, referring to the one God and to the “one and indivisible” Hungarian country. Certain alternative historians performing the sacralization of the nation also use the double cross symbol to prove that Hungarians are the “chosen nation of God”. According to their understanding, the origins of the double cross dates way back before the settlement of Hungarians into the Carpathian basin. The double cross for them means an accumulation of runes, creating a sentence saying “the country is one” referring to the union of the seven nomadic Hungarian tribes and the unity of the country. In this sense an irredentist message is attributed to it. Moreover, it also means “God is one”. They trace the image of the double cross on several nomadic Avar⁴⁴ ornament patterns suggesting the ancient chosen-nature of Hungarians. In a political sense the double cross indicates that the Hungarian kingdom was not just a regular kingdom but a “high kingdom” above all other kingdoms as a sacred country.⁴⁵

Similar Romanian examples of reinterpreting Christian symbols can be observed in Zamolxian Neopagan usage. The solar cross for instance, combined (or identified) sometimes with the flower of life or the tree of life – a common folklore motive from different Romanian ethnographic regions – is explained as the symbol expressing the very essence of the Romanian psyche.⁴⁶ Furthermore it is described even as *Zalmoxian cross* by Octavian Sărbătoare.⁴⁷

⁴⁴ Avars were a nomadic people of Altaic origins who established their empire in the Carpathian-basin between the 6th and 9th centuries.

⁴⁵ This interpretation and public usage of the double-cross clearly connects to the far-right politics too. (The double cross is a symbol of the Hungarian coat-of-arms as well which this way represents the rejection of the Trianon Peace Treaty (1920) that mutilated Hungary.

⁴⁶ Dragomir 1983.

⁴⁷ Sărbătoare 2001.

The Scripts

The idea of the Cradle of civilization remains only an ideological concept as long as no material proofs are found. This is the reason why the reinterpretation of archaeological findings started among the alternative historians in both countries even by the initiation of central authorities in Romania. The searching for material proof motivated Badinyi Jós when he stated the certain symbols in the Hungarian king's castle at Esztergom were of Mesopotamian origin⁴⁸ or that the Sumerian scripts and language are basically proto-Hungarians and similarly this is the logic that drives both the Hungarian alternative historians and the Romanian historians to dispossess archaeological findings connected to other cultures. The most interesting example for this are squarely the Tărtăria (or Tatárlakai in Hungarian) tablets.

The Tărtăria tablets are three clay tablets discovered by Nicolae Vlassa in 1961 in the village of Tărtăria (Tatárlaka in Hungarian) in Transylvania. They have been the subject of considerable controversy among archaeologists some of whom claim that the symbols on the tablets are a kind of primitive writing similar to the early pictograms of the Sumerians represent the earliest known form of writing in the world from 5500-5300 BC. For Hungarian alternative historians the symbols on the tablets prove that Hungarians were the first culture nation in history, emphasizing that six from the symbols are identical to the characters of the Hungarian runic script⁴⁹ and one of them was the double cross, and also that proto-Sumerians originated from the Carpathian-basin.⁵⁰ While Romanian archaeologists interpret the tablets as the first sign of writing in the history that originates from the ancient proto-Romanian culture. According to them the Hungarian (Szekler) runic script originates only from the 12th century when the Hungarian-Szekler

⁴⁸ Badinyi 2008.

⁴⁹ See Varga 2001.

⁵⁰ <http://www.magtudin.org/Homeland%208.htm>

population appeared in Transylvania, moreover that Szeklers only borrowed their runic scripts from the Romanians who already were the indigenous people of that region.

The rediscovery and the widespread use of the ancient runic signs are the characteristic especially of the Hungarian popular culture. On the one side that has a message connected to political far-right while on the other side represents the clear, ancient Hungarian cultural heritage. In the last few years coursebooks, novels,⁵¹ computer programs appeared in Szekler-Hungarian runic scripts; but the most visible representations are the city name plate signs with runic scripts in almost every settlement of Hungary and also in many places in Szeklerland, Transylvania.

Conclusions

As Lowenthal puts it, the reinterpretation of the past is inseparable from history. “The past is not dead [...] it is not even sleeping ... And as we remake it, the past remakes us. We kick over the traces of tradition to assert our autonomy and expunge our errors, but we cannot banish the past, for it is inherent in all we do and think.”⁵²

Also we have to admit that this determines the collective reactions as well. The reinterpretation of the past gains new impetus with paradigmatic social and political transformations when the collective memory with applying the historical experiences of the given community creates the most favourable narrative and emotional pattern about the past. It is logical and necessary that after the fall of a regime that tried to oppress the religious (and in Hungary) the national identity, the compensational reaction will be a given concept of the past where both segments are over-represented. This process could end in divergent outcomes: the sacralization of the nation and

⁵¹ Even the Bible was translated to runic scripts and delivered to Pope Benedict XV. in 2012.

⁵² Lowenthal (1985): 25.

the national past that could result in a nationalism working on religious level; the phenomenon could attach to radical right politics and also the mingling of religious and national elements where religious doctrine builds upon the concept of the sacralization of the nation. This latter case can be observed in Central and Eastern European contemporary Paganism where the ethnic identity becomes to be the linchpin of the divergent branches of the reconstructionist Paganism. This is the basis for using the term “Ethno-paganism” with reference to ethnic-based Central and Eastern European Pagan movements.⁵³

The upsurge of contemporary Paganism is basically an emphatic religious-mythological dimension of these identity reconstruction processes in the post-Socialist region. In addition this is the reason that proves that the Western and the Central and Eastern European contemporary Paganisms have formed independently. The roots of the second one can be found not in the spiritual needs of the society but in the imperfect operation of national identity. While contemporary Paganism is a reaction for spiritual renewal in Western societies, it is the transcendental dimension of the reinterpreted ethnic and national identity of Central and Eastern European societies that finds its founding myths in the remythologized, invented historical golden age and creates an overmythicized fake national identity upon these patterns.

In this sense the process can be interpreted as a socio-cultural placebo effect, where Ethno-paganism functions as a substance that has no “pharmacological” effect but is given to placate the society that supposes it to be a medicine. However the border between Ethno-paganisms functioning as placebo or nocebo is blurry and might create more harmful effects than improvements to a given society.

⁵³ Bakó-Hubbes 2011. 131.

Bibliography

Aitamurto, Kaarina – Simpson, Scott (eds.)

- 2013 *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Acumen Publishing.

Assmann, Jan

- 2004 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz (Orig: Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Verlag C. H. Beck, 1992).

Badiny Jós, Ferenc

- 2002 *Az istenes honfoglalók*. [The godly homeseettlers] Budapest, Szerző.
 2003 *Jézus király – A Pártus Herceg*. [Jesus King – The Parthian Prince.] Budapest, Magyar Ház.
 2005 *A káld-pártus hagyomány és a magyarok Jézus vallása*. [The Chaldean-Parthian Tradition and the Jesus-religion of Hungarians] Budapest, Magyar Ház.
 2008 *Az Ister-Gami Oroszlánok titka*. [The Secret of the Lions at Ister-Gam] Budapest, Magyar Ház.

Bakó, Rozália Klára – Hubbes, László-Attila

- 2011 Religious Minorities' WEB Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-pagan Organizations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10 (30) p. 127-158.

Boia, Lucian

- 1997 *Istorie și mit în conștiința românească*. [History and Myth in Romanian Conscience] București, Humanitas.
 2000 *Pentru o istorie a imaginarului*. București, Humanitas (original: Lucian Boia. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Paris, Société d'édition les Belles Lettres, 1998).

Cser Ferenc – Darai Lajos

- 2007 *Az újkőkori forradalom népe*. [The People of Neolithic Revolution] Pilisszentiván, Frig Kiadó.

Densușianu, Nicolae

- 1913 *Dacia preistorică [Prehistoric Dacia]*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, Reprint: Arhetip, Bucharest, 2002.

Dragomir, Silviu

- 1983 *Troita cu motivele roatei solare si pomul vietii*. Noi Tracii, 12, (104-105) p. 1-4.

Hobsbawm, Eric

- 1985 Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1–14.

Hoppál, Mihály

- 1997 Egy városi sámán útja. Michael Harner és a neo-samanizmus. In. Harner, Michael: *A sámán útja. [The Way of the Shaman]* Budapest, Édesvíz. p. 179–192.

Hubbes, László Attila

- 2014 Új magyar mitológia? Kutatási tapasztalatok és kihívások. [New Hungarian Mythology?] In. Povedák, István – Szilárdi, Réka (eds.) *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányosság multidiszciplináris elemzése*. Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport. p. 34–54.

Ivakhiv, Adrian

- 2005 Nature and Ethnicity in East European Paganism: An Environmental Ethic of the Religious Right? *The Pomegranate*, 7 (2) p. 194–225.

Kincses Nagy, Éva

- 1991 “A turáni gondolat.” [The ‘Turan Concept’] In. Kincses Nagy, Éva (ed.) *Őstörténet és nemzettudat. 1919–1931*. Szeged, JATE Magyar Őstörténeti Kutatócsoportja.

Kósa, László

- 1996 Protestantizmus és magyar művelődés. [Protestantism and Hungarian Culture] *Credo*, 1996 (3–4) p. 65–74.

Povedák, István

- 2014a Invisible Borders. Christian–Neopagan Syncretism in Hungary. In. Pavicevic, Aleksandra (ed.) *Religion, religiosity and contemporary culture. From Mystical to Irrational and vice versa*. Collection of papers of Ethnographic Institute 30. Beograd, SASA. p. 143–156.
- 2014b The Monk and the White Shaman. Competitive Discourses and Conspiracy Theories around the Reinterpreted Cult of Blessed Eusebius. In. Barna, Gábor (ed.) *Religion, Culture, Society*. Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport. (in press)

Sărbătoare, Octavian

- 2009 *Pe calea lui Zalmoxe. I–III*. [On the Way of Zalmoxis] Colectia Deceneu. Sydney, Sarbatoare Publications.
- 2010 *Românil s-a născut zamolxian*. [Romanians are Born Zalmoxians] Sydney, Sarbatoare Publications.
- 2011 *Evanghelia dacilor sau viața lui Iisus Marele inițiat din Dacia*. [Gospel of the Dacians or the Life of Jesus the Great Initiate of Dacia]. București, Editura Morosan.

Săvescu, Napoleon

2002 *Noi nu suntem urmasii Romei. [We are Not the Descendants of Rome]* București, Intact

Shnirelman, Victor

1998 “Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism” *Acta. Analysis of current trends in antisemitism*, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, Hebrew University of Jerusalem, 13,
http://www.uclan.ac.uk/ahss/education_social_sciences/social_science/society_lifestyles/files/nrmrussia8.pdf (last visit 21.02.2012)

2002 “Christians! Go home!: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview)”. *Journal of Contemporary Religion* 17 (2) p. 197-211.

Tomită, Alexandra

2007 *O istorie “glorioasă”. Dosarul protochronismului românesc. [A “Glorious” History. The Romanian Protochronism file]* București, Cartea Românească.

Varga Csaba

2001 *Jel Jel Jel. Avagy az ABC 30.000 éves története. [Sign Sign Sign. Or the 30000 years history of writing]* Pilisszentiván, Fríg Kiadó.

Vámos-Tóth, Bátor – Paposi-Jobb, Andor

2005 *Tamana világnévtár. [Tamana World Nomenclature]* Édes Hazánkért Magyarorszá-
 gért Kiadó, n.p.

Voigt, Vilmos

2006 Egy példa: A magyar ősvallás kutatása. [An example: The Research on the Ancient Hungarian Religion.] In: Voigt Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest, Timp.

Vulcănescu, Romulus

1987 *Mitologie română.* [Romanian Mythology] București, Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Wiensch, Piotr

2011 “Neo-Pagan Groups in Central-Eastern Europe,” In: Ramanauskaitė, E. (ed.) *Groups and Environments: Interdisciplinary Research Studies*, vol. 2, Kaunas, Vytautas Magnus University.

Konkurējošās Pagātnes. Etno-pagānisms kā placebo efekts identitātes atjaunošanas procesā Ungārijā un Rumānijā

Kopsavilkums

Viens no vadošajiem mūsdienu pagānisma pētniekiem Maikls Jorks (*Michael York*) ir analizējis “pagānismu kā pasaules reliģiju”. No šīs īsās frāzes ir iespējams iegūt nepareizu priekšstatu par to, ka mūsdienu pagānisms ir vients reliģisks fenomens, kaut arī eksistē daži kopēji elementi ticības sistēmā, garīgumā un pasaules uzskatos, taču “Rietumeiropas un Austrumeiropas” mūsdienu pagānisma tipi ir strikti jānošķir. Šis nodalījums ir saprotams, ņemot vērā vēsturisko procesu norisi un vēsturisko konstrukciju un evolūciju, balstoties simbolismā, kā arī šī fenomena doktrinālos un semantiskos līmeņus. Šī publikācija apskata mūsdienu ungāru un rumāņu pagānismu, un šim pētījumam ir vairāki mērķi. Pirmkārt, pētījums cenšas pierādīt, ka mūsdienu Austrumeiropas tipa pagānisma saknes ir ciešā kontaktā ar identitātes rekonstrukcijas un saglabāšanas procesiem (autori to nereti apzīmē kā etno-pagānismu) un nevis 20. gs. 60. gadu garīguma revolūciju.

Ar ungāru un rumāņu piemēriem autori cenšas pierādīt, ka mūsdienu pagānisms šajās valstīs ir sinkrētisks reliģisks process, kas ir atstājis ietekmi uz sociālajiem un politiskajiem procesiem un rezultēties līdzīgā kultūras mehānismā un kultūras modelī.

Atslēgas vārdi: mūsdienu pagānisms, etno-pagānisms, post-padomju identitātes rekonstrukcija

Solveiga Krūmina-Konkova

A GLIMPSE INTO THE HISTORY OF YOGA MOVEMENT IN LATVIA

The boom of yoga movement in Latvia coincided with the turn of 19th and 20th centuries. Besides the so called fitness yoga the most popular trends of yoga were Hatha Yoga and its variations of Ashtanga (dynamic) and Bikram (hot) Yoga, Kriya Yoga, Kundalini Yoga, Tibetan Yoga (at the Buddhist centre in Baltezers) and Tantra Yoga (the so called red¹, which is mostly orientated towards release of one's sexual energy). Nowadays in Latvia yoga groups are located both at Reiki and Sufi centres.

All these centres are united by the fact that a great part of what they offer consists of paid services to the interested clientèle. In this respect yoga movement in these days conforms to the cults of clients, described in sociology of religion, which form definite social networks in order to offer their services, and the relations between the leader of a particular organisation and his followers correspond to those of a doctor and a patient. The most essential task of yoga currently is to provide harmonic or, more precisely, holistic development of an individual. Alteration of his/her physical body in this development is actually a crucial aspect. Therefore yoga goes hand in hand with formation of Ayurvedic or some other healthy life-style practices. Due to this practical aspect, it is hard to call

¹ There is a *white* one also, which is directed towards acquisition of purity and subconscious clarity, and a *black* one that activates control over others using one's spiritual power.

contemporary yoga a philosophical and, even less so, a religious teaching. It is precisely this aspect that distinguishes contemporary interest in yoga in Latvia from that of the early 20th century.

Origins of Yoga as an organised movement in Latvia relate to 1924, when Parapsychological Society was established. The Society was officially registered by Riga Regional Court as a non-profit organisation on April 1, 1925. The Society was founded and the Statutes for registration signed by Emma Apare (Chair of the Board), Frīcis Gailis, Peter Mietins, Olga Vanags and Nataly Timm. According to the 1st paragraph of the Statutes, the aim of the Society was to „explore and to go into various psychological phenomena; to get to know and to study ancient Oriental metaphysics; to develop and to discuss different psychological phenomena”². The 2nd paragraph of the Statutes regulated the practical side of the activities of the Society, according to which it intended to achieve its aims. It envisaged to hold different closed and public lectures and readings, to compile a library and to arrange reading rooms, to publish and distribute books and periodicals; as well as to arrange different sittings and experiments.³ Speaking about the latter, the Society, for instance, organised spiritual séances, run by Frīcis Gailis, which were extremely popular among the members. Gailis’ serious interest in spiritism is also confirmed by the fact that a book „Discoveries of Modern Spirituality about Life after Death”, translated by Gailis, was published in 1932. In October 1928 Society of Parapsychology in Stende was established, existing for about half a year, where till the spring of 1920 two papers⁴ were given by E. Apare and one by poet Apsedels⁵.

² *Parapsiholoģijas biedrības statūti* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 120.

³ *Ibid.*

⁴ *Vēstule par Parapsiholoģijas biedrības Stendes nodaļu* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 89.

⁵ Pseudonym of Augusts Apsītis. Born on 14th August, 1880 in Rācepi of Lenču parish, died on 31st March, 1932 in Riga. Participated in the revolution of 1905, later joined the party of revolutionary socialists. Member of dievturu congregation. Published 6 collections of poems and essays.

Also a „literary-scientific and philosophically-religious” monthly magazine „Zvani” (*The Bells*) refers to the activities of the Society. This monthly was issued from 1926 to 1928. Its publisher and editor was Emma Apare. The 1st edition of the monthly addressed its readers accentuating that the magazine „will start with philosophy of India, particularly the systems of Yoga and Vedanta, which are still mostly unknown to the wider public. „Zvani” will cover everything of value in science, philosophy and religion, and also will discuss different parapsychic phenomena.”⁶. The authors of „Zvani” are also dedicated to complete these tasks. So in the same 1st issue there were published the following articles: „Introduction into the Teachings of Yogas in India”, 1st part (2–5 pp), „The Fakirs of India. The Experiments by Fakirs and Their Explanation” (5–7 pp), „Mantra (Sound Yoga)”, 1st part (8–10 pp.), „Absolute and Relative” (11–15 pp). At the end of the issue a book by R. Kriger⁷ „The Breathing Exercises of Indian Yoga”⁸ was also advertised. Also there was published the initial part of an article by R. Kriger „Hypnoticism and Inspiration” (15–16 pp.). Apare herself published in „Zvani” a series of articles⁹ on issues of personal development, for

⁶ *Uzruna lasītājiem // Zvani*. Rīga: E. Apare, 1926. No. 1, 1 pp.

⁷ In the minutes of parapsychologic society there appears a surname R. Krīgers. It is believed that R. Krīgers and R. Krīgers is the same person – Rūdolfs Krīgers. Published in „Zvani” both as *R. Krīgers*, and simply with an initial *K*.

⁸ Krīgers R. *Indijas jogu elpošanas vingrinājumi*. Rīga: selfpublished edition, 1925, 1928. It is known that besides the aforementioned book about yoga breathing exercises Rūdolfs Krīgers has published also other books of small size – 1–20 pages.): *Selfinspiration: How to Quit Unwelcome Habits and to Achieve Desirable Traits of Character*. Rīga: selfpublished ed., 1926, 1927; *Intentional Use of Unconscious Powers and Formation of a Character*. Rīga: selfpublished ed., 1927; *Revitalization: rebirth of a Man and Prolongation of His Life According to the Teachings of Hatha Yoga*. Rīga: selfpublished ed., 1931; *The Curing and Rejuvenating Power of Right Thinking*. Rīga: L. Audze, 1935. His name can be found also among the authors of the book published in 1995 *Rīgas gaišreģis Eizēns Finks: Raksti par viņu, dokumenti, materiāli* (*The Prophet of Riga Eizhen Finks: Articles about Him, Documents, Materials*).

⁹ The articles are published under an initial *A.*, but the authorship can be easily tracked down following the themes of the articles and repeated publications of them.

instance, „How to Develop and Strengthen Your Memory”¹⁰, „How Parents Can Influence Their Children”¹¹, „Withdrawal and Immersion Into One’s Self”¹², „How to Strengthen Your Willpower”¹³ and several others. A certain dwindling of the activities of the monthly was experienced in 1928 which overlaps with the period, when Emma Apare, due to inner rift within the Society, resigned from the leadership and left the Society itself.¹⁴ However, she kept up her interest in the problems of parapsychology,¹⁵ and in 1929 she and Danno – Daniels Klavins¹⁶ launched a „literary-philosophic and occult monthly (lectures of concise thoughts)” called „Kosmiskā Balss” (The Cosmic Voice). The first issue of the monthly in its lead article „At the Outset” announces that „The Cosmic Voice” i. e. – spiritual voice – will follow the grandeur of its own cosmic world through aesthetisation and idealisation of the heavy structure of earthly individual – in the light of philosophy, Indo-Yoga, occultism, and many other sciences and ideologies”¹⁷. However, realisation of this intention failed, since only one issue of the monthly magazine got to see the daylight, containing two articles by Emma Apare, namely, „The Foundations of Spirituality”¹⁸ and

¹⁰ *Zvani*. Riga: E. Apare, 1926. No. 2, 5–7 pp.

¹¹ *Zvani*. Riga: E. Apare, 1926. No. 2, 15–16 pp; No. 3, p. 1.

¹² *Zvani*. Riga: E. Apare, 1926. No. 3, 7–10 pp.

¹³ *Zvani*. Riga: E. Apare, 1926. No. 6, 4–7 pp.

¹⁴ The fact is noted down in the minutes No. 2 of the Society in 1929, 15th May // LVVA, Fund 2135, case No. 2, p. 2.

¹⁵ The role of Emma Apare Balodis in foundation of „Latvian Society of Spiritual Sciences” (1930–1936) should be explored in further research.

¹⁶ Daniels Klavins has published several books about spiritual issues under the pseudonym Danno: *The Highest Lawfulness*. Riga: selfpublished ed., 1925; *Absolute Happiness: 1st lecture*. Riga: selfpublished ed., 1926; *The Sermons of a Fool on the Mountain and their confusions: as aphorisms, anecdotes, parables etc.* Jelgava: Kosmoss, 1928. There are no detailed biographical data in disposal of the author as for now.

¹⁷ At the Outset // *Kosmiskā Balss*. Riga: Danno – D. Klavins, 1929. No. 1, p. 1.

¹⁸ Apare E. The Foundations of Spiritualism // *Kosmiskā Balss*. No. 1, 3–5 pp.



The Board of the Latvian Society of Yoga, 1930-ties

„Dreams and Premonitions as Predictors of Future”¹⁹. The article by Rudolf Krigers „The Teachings of Indian Yogis”²⁰ was reprinted in the issue, however, particular flavour the issue achieved due to the essays „The Faces of Death, Life and Spirit”²¹, „The Present”²² and „A Child or an Old Man”²³ by Danno, as well as a cluster of aphorisms „The Faces of Thoughts, Ideals and Spirits”, the uniting theme of which was set by the following aphorism: „Humanity prides itself in a modern world view, but is shouldered by cripples without their main structure, idealism, and spiritual absolutism”²⁴. Also Apare herself had become aware that „The Cosmic Voice” had turned out to be an ephemeral undertaking. When in November, 1931 she launched a new

¹⁹ Apare E. Dreams and Premonitions as Prophets of Future // *Kosmiskā Balss*. No. 1, 5–12 pp.

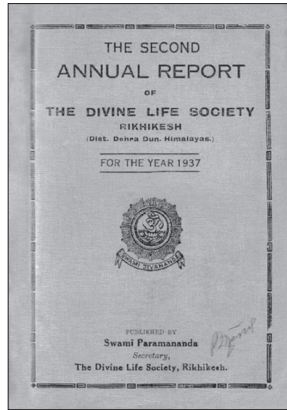
²⁰ Krigers R. Teachings of Indian Yogas // *Kosmiskā Balss*. No. 1, 3–5 pp.

²¹ *Kosmiskā Balss*. No. 1, 13–14 pp.

²² *Ibid*, 15–16 pp.

²³ *Ibid*, p. 16

²⁴ Danno. The Faces of Thoughts, Ideals and Spirits // *Kosmiskā Balss*. No. 1, p. 3.



The Cover of the Second Annual Report
of the Divine Life Society, 1937

monthly magazine – “literary- scientific and philosophically-ethical” monthly „Vaiṅags” (The Wreath), the 1st issue of it pointed out that this monthly was a successor of „Zvani” (not of the „Kosmiskā Balss”). Venturing the publishing of „The Wreath”, the editorial staff explained that „Christian esotery and the teaching of Indian Yoga are terms of our ideological notions. [--] The teachings of Indian Yoga as a clear material of scientific mind enlightens all those places in the Christian dogma, that lately have emerged as a chaos, creating contradictions. Due to this enlightenment one can see the values in the Christian doctrine, a person of our epoch cannot even dream about. [--] Long-year studies have come to success, which gives us an opportunity to discover these values, not as an aridly dilettantish theorytising, but permits an interpretation according to their very essence. We’ll provide the prominent works by the grand teachers: those of Abhedananda, Ramakrishna, Vivekananda, Ramacharak, and many other yogis. We’ll light them up in the form, allowing our readers, not only to get some abstract notions, but also to understand their nature, and to obtain the power of their wonderful forces. These are not sheer advertising words, but truth of really deep earnestness. Realisation of this intention, to our mind, hopefully will let us reach spiritual rebirth

of our nation, that will express itself as a wilful understanding of spiritual substance, and skilful governance of the finest natural powers. In short, it will be the union of religion and science. This, in its turn, will create a community that is strong and solitaire, and in possession of healthy mind, and is able to form a core of the new cultural era. The latter is also the true mystical mission of our people.”²⁵ However, despite the ideological succession of „Zvani”, there appears to be completely new body of authors within „Vaiņags”, and this monthly failed to be successful, too, since as we can see, only two more issues of „Vaiņags” got published in 1931. In 1931 *Apare*, who already had new surname *Balodis*, reprinted her book of minor size (16 pages) published as far back as in 1925, namely, „The Teaching of Occultism About Human Structure and Life After Death”. The book is that of „Vaiņags” edition, and, as indicated in an advertising information, published in the book, other small-sized (25–30 pages) works by the same author were available at the editorial office of the monthly magazine: under surname *Apare* she had published a brochure „Dreams and Premonitions as Heralds of Diseases and Future” (1930), and under the surname *Balodis* – „Meaning of Power of Thoughts in Human Life”, „How to Transform Oneself into a Noble Personality: Deliberately Using the Power of Thoughts in Formation of Human Identity”, „Impact of Healing and Revitalising Power of Thoughts on Human Body” and „How to Rectify Kids’ Bad Habits: How Power of Thoughts is Important in Education”.²⁶ In 1931 the range of the monthly was expanded after publishing another of her books „A Road to Well-being: the Importance of Mental Power in Human Life”. The case of „Vaiņags” requires one more detailed explanation: its start-up was linked with the foundation of „The Society of Latvian Spiritual Sciences” in 1930.²⁷ According to the minutes of

²⁵ Editorial article // *Vaiņags*. Riga: E. Balode, 1930. No. 1, 2–3 pp.

²⁶ Balodis E. *The Teaching of Occultism About Human Structure and Life After Death*. Riga: Monthly ed. „Vaiņags”, 1931 – no pages available.

²⁷ The Latvian Society of Spiritual Sciences according to the resolution of Registration Department of the Regional Court on case 516 and based upon the statutes is registered on the 24th December, 1930 (reg. No. 2797).

the founding meeting, among the founders of the society were Emma Apare-Balodis and her spouse Aleksandrs Balodis²⁸, who became the first Chairman of the Society.²⁹ On the Board's meeting on 14 March, 1932 Balodis outlined the following „programmatic trends”, towards which the Society had to work: „1) studies of yogism, cabalism, theosophy, and Chris-

²⁸ Aleksandrs Balodis (born in 1892) is society's chairman till October, 1933, when they willingly leave the society. True enough, in summer of 1934 they repeatedly join the society, and continue to be active there till the closure in January, 1936. The name of Aleksandrs Balodis can be found as well in association with activities of „The Promotional Society of Cosmosophic Sciences in Latvia” (1933.–1936.), to which also several other activist members from the Society of Latvian Spiritual Sciences contribute, for instance, painter Hugo Grotuss and his wife Anna. In the late 1933 the members of the Russian and German sections of the freshly founded „Promotional Society of Cosmosophic Sciences in Latvia”, for example *Ellen Tumansky*, *Friede von Boddien*, *Nadežda Maikapar*, *Marta Jobanson* got into the work of *SLSS*. See the *minutes of SLSS's general meeting No.11, 3rd November, 1933 // LVVA, Fund 1826, 1st entry, file No. 571, p. 8.* „The Promotional Society of Cosmosophic Sciences in Latvia” hosts closed readings, and one of the most active lecturers in these readings is Aleksandrs Balodis, who starting from 25th October, 1934 to 18th June, 1936, has given approximately 50 lectures in Russian. Here are some of his themes: „Cosmosophy”, „Cosmosophic Epistemology”, „Cosmosophic Axiology”, „Cosmosophic Theurgy”, „The Contents and Peculiarities of Cosmosophic Egregore and its Relationship with Other Egregores”, „The Methods and Means for Developing of Aura Seeing Skills”, „Techniques How to Develop and Move Auras”, „Magic Operations With the Egregores”, „Embodiment of the Symbolic Aura Charges”, „Discharge of the Symbolic Auric Powers”, „The Making of Symbols”, „The Principle of Leadership From the Occult Aspect”, „The Auric Relationship of the Leader of Egregore and His Members” etc. On 25th July, 1935 at the board's meeting a possible union with Promotional Society of Cosmosophic Sciences in Latvia” is discussed (Minutes No. 39 // LVVA, Fund 1826, 1st entry, case No. 570, p. 14), the prefect of Riga receives a petition with a plea to permit a joint meeting of boards of both organisations (A copy of petition to the prefect of Riga // LVVA, Fund 1826, 1st entry, case No. 577, p. 5) in order to make ultimate decision towards potential merger, however, the decision making is held up, and later, when the Ministry of Interior Affairs decides about liquidation of both organisations, this intention loses its importance.

²⁹ *The minutes of the general meeting by „The Latvian Society of Spiritual Sciences” No. 1, 15th November, 1930 // LVVA, Fund 1826, 1st entry, case No. 571, p. 2.* See also the minutes of LSSS board's meeting No1//LVVA, Fund 1826, 1st entry, case No. 1, p. 1. According to the records, E. Apare is elected as an assistant of the chair.

tianity; 2) the acquired knowledge has to be immediately applied to life; 3) the knowledge has to be propagated among the population. By the same token, it is reminded that among the members should be „cultivated so far neglected three conditions of soul, adherent to an individuality – prayer, involving deep humbleness; discipline, involving complete submission to the requirements of established mechanism; intimate relationship – absolutely free behaviour – observing seniority.”³⁰. So as to carry out its tasks, the society held both public lectures and closed debates among its members. Three years later, according to the minutes of the board meeting of 20th August, 1935, Aleksandrs Balodis suggested that his colleagues resume publishing of the monthly ”Zvani”³¹. But this idea remained unrealised, since the Society decided to stop activities at the Board meeting of 7th January, 1936. This was due to amendments to the Governmental Law about the closure, liquidation and order of registration of societies, associations and political organisations during the curfew, and subsequent Decree of 12th October, 1935, No. 666, issued by the Minister of the Interior A. Berzins³². In 1935 Emma Balodis published a book „Yoga. Teaching of Cosmosophy by Jnigae Noimantagar,” this time exceeding full 400 pages. Soon after publication the Government lead by Ulmanis banned it. One of the reasons for this could be the approaching of a new world war prognosticated in the book. The book under the title „Cosmozophy” saw a reprint in Toronto (Canada) in 1981, and in Latvia in 2010. Both latest editions reveal some interesting secrets of Emma Balodis. It turns out that behind her name in the edition of 1935 was hidden the proper author of the book – Aleksandrs Balodis.

³⁰ *The minutes of the meeting by „The Latvian Society of Spiritual Sciences” No. 5, 14th March, 1032 // LVVA, Fund 1826, 1st entry, No. 570, p. 2.*

³¹ *The minutes of the meeting by „The Latvian Society of Spiritual Sciences” No. 12, 20th August, 1935 // LVVA, Fund, 1826, 1st entry, case No. 570, p. 9.*

³² *The minutes of the meeting by „The Latvian Society of Spiritual Sciences” No. 42, 7th January, 1936. // LVVA, Fund 1826, 1st entry. case No. 570, p. 18.*

But let us go back to the history of Latvian Society of Parapsychology! According to the aims stated in the Statutes, the Society held public readings on different topics, including the spiritual teachings of India. For instance, a review of actions performed by the Society in 1928 indicates that in the premises of the Society (Stabu Street 35, Appt. 7) its head E. Apare had held altogether 20 lectures about „Hindi philosophy, occultism and various issues of parapsychology”³³, as well as lectures about „Bhakti – Yoga of Love”, five lectures on topic of „The Outlook of Indian Philosophy on the Origin of the World and Consistency of a Human Being (after Brahma Chatterjee)”, and five lectures about Vedanta philosophy³⁴.

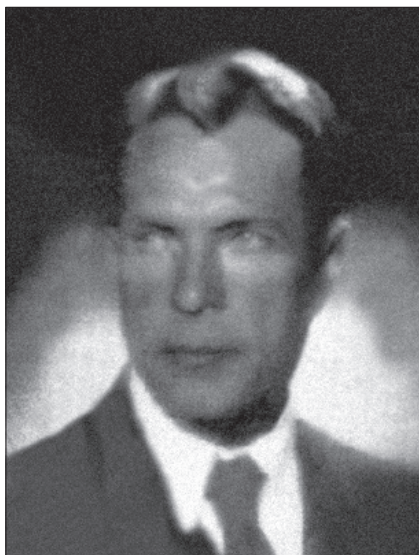
Despite intensive lectures, the public interest in yoga was not enduring. The turn towards a more serious familiarization with yoga took place when Harijs Dikmanis (born in 1895),³⁵ got actively engaged in the work of the society. He was later sometimes called „the only real Latvian yogi”. Dikmanis` name was first mentioned in the 1928 review of the Society: it was said that on 15th March H. Dikmanis and R. Krigers³⁶ had given a lecture on the teachings of Yoga. Likewise, it was mentioned that in summer, when there had been no lectures and evenings of debates, R. Krigers had held a course of breathing exercises, moreover, that it had been an outdoor event. Dikmanis at that time was not a member of the Society yet, but he was recognised for his serious interest in yoga, and for this reason,

³³ *Review on activities of Latvian Society's of Parapsychology in 1928* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, pp. 114.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ The minutes of the society reveal that Harijs Dikmanis was born on 5th July, 1895 in Tukums, had lived at Minstereja Street 5–2, later at Ausekļa Street 6/8–9 and Elizabetes Street 103–4 (See LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, pp. 41, 73). The membership list of 1939 reports that Harijs Dikmanis has graduated from high school and that at the time he works as a specialist at Riga customs. (See LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 49.

³⁶ Supposedly this person is the above mentioned Rudolf Krigers, one of the most active authors of „Zvani”. More detailed information about Rudolf Krigers in archive is not available. His name is not on membership list.



Harijs Dikmanis, 1930-ties

the Society invited him to give a lecture on this topic.³⁷ As later told by Dikmanis himself, he had started practising yoga at the age of 14³⁸, or approximately in 1909. Dikmanis' knowledge about yoga-related issues and his knowledge of English are implied by several of his publications in the aforementioned monthly „Zvani”, signed with initials H. D. The fact that the author of the above-mentioned publications in „Zvani” – „Mantra (Sound) Yoga” and „Absolute and Relative” – is Harijs Dikmanis, and that he is also the author of the translations of the article „Yogi Sri Ramakrishna”³⁹ and

³⁷ *Review on activities of Latvian Society's of Parapsychology in 1928* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, pp. 118–119.

³⁸ Information S. Krumina-Koņkova has obtained from her correspondence with a disciple of H. Dikmanis Marion (Mugs) McConnell in November, 2012.

³⁹ *Yogi Shri Ramakrishna* // *Zvani*. Riga: E. Apare, 1926. No. 4, p. 14.

Svami Vivekananda's speeches at the „Vedanta Society”⁴⁰ in New York, is implied by several archive materials of the Society. They testify that subsequently Dikmanis had read public lectures on similar topics⁴¹. As Velta Snikere, one of Dikmanis' disciples of the pre-war period – a poetess and a yoga teacher – told the author of this article, his disciples were sure, that Dikmanis had mastered yoga in India. However, testimonies proving this fact, are not at the disposal of the author at the present moment.

As mentioned before, during the second part of 1928 the inner disagreements started to show within the Society, which E. Apare described in the yearly review in the following way : „Among the members themselves there have emerged some persons, who had made and still are making every effort to libel in front of the public those workers who up to now – during all four years while the Society exists – have been its steadfast and tireless builders and popularisers. Since the aims that had been set up in the statutes of the Society may only be implemented, when there is peace and harmony, due to these unfavourable circumstances, all activities within the inner life of the Society are to be terminated and directed towards exteriority, and this is being accomplished now, and, in the fullest sense of the word, with better results than before.”⁴² The review does not give any more details about the reasons and causes of the conflict, but E. Apare was so deeply hurt that she called off her activities in the Society and refused to keep company with the new Board, consisting of K. Shubergs, H. Dikmanis and A. Lulle.⁴³

In spring of 1929 the Society reorganised its activities and formed several groups of interests: of clairvoyance, telepathy, spiritualism and that

⁴⁰ My Swami. The Speech by Swami Vivekanandas in new York's „Society of Vedanta” // *Zvani*. No. 6, pp. 11; No. 7, pp. 7–9; No. 8, pp. 22–23; No. 9–10, pp. 15–16; No. 11–12, pp. 19–27.

⁴¹ See, for instance, LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 10; pp. 44–48.

⁴² *Review on the activities of Latvian Society of Parapsychology in 1928* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 119.

⁴³ *Minutes No. 3, 24th May, 1929* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 3.

of teachings of yoga. H. Dikmanis⁴⁴ undertook readings on yoga under the joint title „What We Can Learn from India?”⁴⁵ The new Board decided to expand the scope of attendance, and to send out advertisements about the planned public readings to all newspaper publishers.⁴⁶ (In later years ads like these were published on regular basis in the newspaper „Jaunākās ziņas”.) These public readings not only fostered the growth of the numbers of membership, but also served as an additional financial source, and one of the lecturers, whose readings were well attended, could be just H. Dikmanis. If in 1928 the lectures were mainly held in an apartment on Stabu Street rented by the Society, then in the fall of 1929, the readings were already held in the hall of the Society of Householders’ Club, and at the turn of the years the Society moved to new premises in the Latvian Sports Alliance at Valdemara Street 65.⁴⁷ These premises were spacious enough to house Society’s ever-growing library. Popularity of the lectures given by Dikmanis was one of the reasons, why in 1932 he (like the above-mentioned F. Gailis⁴⁸) became honorary member of the Society⁴⁹.

However, ambiguity as to the main directions the Society should take, as well as the tensions among its members still remained. This is testified

⁴⁴ *Minutes No. 5*, 23rd September, 1929 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 4.

⁴⁵ *Minutes No 1*, 8th May, 1929 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 1.

⁴⁶ *Minutes No 6*, 30th September, 1929 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 4.

⁴⁷ *Minutes No 9*, 26th November, 1929 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 5.

⁴⁸ Gailis along with Dikmanis was an active lecturer who with good results read lectures on occultism. For example, on 23rd September, 1929 in Riga he read the lecture „Mystic Forces and Occult Phenomena” at the club hall of the Society of Householders, but on 7th November – a lecture „How I Became an Occultist?” See LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, pp. 4, 5.

⁴⁹ „Considering the contribution of the founding members and sacrifices in their wish to build the society and to increase knowledge of its members, unanimous decision was adopted to approve the proposal to assign H. Dikmanis and F. Gailis honorary members exempting them from the annual membership dues”. See *Minutes No. 5*, 25th February, 1932 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, cause No. 3, p. 6.

by the record in the Board minutes of 18th March, 1931: the board makes decision to question the members of the society so as to „be able to get more detailed familiarization with relations among the members and objectives of the Society”⁵⁰. During the next meeting the Board assesses the results of this interrogation, and we can read in the minutes of the meeting: „After general discussions about the progress of the Society, the Board has admitted that the previous activities have been conducted in the situation of uncertainty, hence, it would be advisable to channel the activities so as to achieve some definite goal... [--] With regard to the aspects towards the potential goal, they should contain ideas of Perfection, Eternity and Absolute, namely, the teachings which alone make human beings to strive towards Perfection while enlightening on the way different problems, for their better understanding of the notion of God, religion, eternity etc.”⁵¹

Gradually the public interest in yoga substitutes all other interests that have been marked as essential for the Society. In the book of Indian yoga teacher Shrimat Svami Kuvalajananda (1883–1966), among whose interests was potent medicinal application of Hatha Yoga, „Yoga Mimansa”⁵² there is published also a letter by H. Dikmanis, sent from Tukums (Lielā Street Nr. 20) on 21st December, 1931. It was called by Kuvalajananda a typical letter from Europe. In this letter, which was most likely sent as an attachment to some photos dispatched to India, but not published in the book, Dikmanis says that „I have succeeded in rousing an interest in our country to the Yogic philosophy”⁵³. Further, he refers to the interest of doctors Rudzitis and Vestfals⁵⁴ in yoga, as means of strengthening the dorsal health and clean-

⁵⁰ *Minutes No. 4*, 18th March, 1931 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 10.

⁵¹ *Minutes No. 6*, 22nd April // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 11.

⁵² S'Rimat Kuvalayananda. *Yoga Mimansa*. Kessinger Publishing, 2003, p. 258.

⁵³ *Ibid*, p. 257.

⁵⁴ In 1930's Dr. Vestphal and Dr. Rudzitis, in their turn, were well known doctors in Riga. Harijs Dikmanis was convinced that yoga can help treat various diseases, and these doctors observed several patients who practiced yoga under supervision of Dikmanis.

sing of body, Dikmanis tells that he and his friend Veselis⁵⁵ can perform Basti⁵⁶ without any supplementary aids, and that one of his group members in his seventies still practices Shirshasana (a headstand) without any effort⁵⁷. The letter is written in English, but it is possible that Dikmanis at this time already reads in Sanskrit, and has started to master Hindi⁵⁸. Popularity of readings given by Dikmanis, and also the circle of his audience are attested by some records in the Society's minutes. Here is one of them: „It is of special pleasure that the attendants of the course-lectures come mainly from intelligentsia, and that they are not only young people and students; among them we can see even persons of high military rank and police, people with higher education, and even prominent alumni.”⁵⁹.

On 5th February, 1934, at a Board meeting the Chairman K. Shubergs reported that 20 soirées and 3 public readings had been held, gathering a total of about 500 persons⁶⁰. Although the reported numbers could seem good enough, the issue on the necessity to change the name of the Society, was raised at the same meeting. Introducing the debates over the issue H. Dikmanis stressed that „the activities and contents of the Society from

⁵⁵ One of the most active Yoga learners and practitioners Veselis (born on 16th May, 1889 in Nereta) is meant here; in the same way as Dikmanis he has worked as a customs officer. Veselis is a recurrent member of a board and in 1933 also a chairman of the society's board.

⁵⁶ Part of body cleansing techniques of hatha yoga (Shatharmas).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ His language skills are confirmed in the biography of Sri Ramana Maharshi: Krishna Bhikshu, *Ramana Leela – a biography of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*. See in the home page by Sri Ramana Maharshi followers that's been read online on 6th February, 2012: http://bhagavan-ramana.org/ramana_maharshi/books/rl/r1036.html

⁵⁹ From the *Minutes No. 5*, 15th May, 1934 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 18.

⁶⁰ To admit all the audience the society has to seek for more spacious premises, and in early 1933 it has gotten premises at 7, J. Alunana Street., the so called. „Imca House”. See *minutes of the board No. 7*, 19th January, 1933 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 8.

the very beginning and particularly in the latest years, does not correspond to its name, since the Society is not engaged in the subjects of parapsychology. Actually, the Society has become a philosophical society, mainly giving readings on Yoga, Vedanta. In all honesty, for the Society to know what we are doing, so that the name and the rules respectively correspond, these should be properly changed”⁶¹. As the most „suitable for the current course of the society” a new title was offered – „Yogoda Sat-Sanga (The Society for Self-realisation)”. With 17 voices for and 2 abstaining, it was decided to register the Society under the new title.⁶² Change of Society’s objectives and choice of the new name could be explained by the list of attendees, and notes on regularity of attendance of H. Dikmanis’ „Course by the Society of Parapsychology (Yogoda Sat-Sanga) about Yogoda Practice with Exercises Demonstrated”. These had been composed and taken by Dikmanis himself. This is attested by the archive materials. The list reveals that the course was attended by more than 70 persons. Notes and comments on the other side of the paper show, that Dikmanis had used literature in Russian – namely the terms used during the lecture were marked down in Russian, for instance, *сверх космическое создание, вдохновенные беседы* etc. It is possible that from some Russian or, more likely, English edition (he had good command of both languages) Dikmanis had derived also the information needed for the new title of the Society. It was formulated with a reference to two organisations, which Svami Yogananda had founded in early 20th century. 1917 year in India saw the launching of „Yogoda Sat-sanga⁶³ Society”, and in 1920 in Los Angeles (USA) „Self Realisation Fellow-

⁶¹ *Minutes Nro 8*, 5th February, 1934 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 10.

⁶² *Minutes from the extraordinary general meeting of the Parapsychologic society No. 9*, 8th April, 1934 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 92.

⁶³ The name *Yogoda* is formed from the sanskrit words *yoga*, and means *unity, harmony* and *da – one that bestows*. The term *yogoda* was used to describe specific techniques of psycho-physical exercises worked out by Yogananda. The sanskrit word *Sat-Sanga* in its turn is a compound of words *Sat – truth* and *Sang – society, brotherhood*.

ship” was launched⁶⁴, the aim of both being spreading of Yoga teaching (Kriya Yoga’s spiritual practices in particular) in the West.

The new board of the Society (the Chairman of which was H. Dikmanis) submitted the amended rules to the Regional Court of Riga, however, the new name of the Society was turned down as incomprehensible and foreign, and, after long discussions, the Society got reregistered in 1934 as a „Centre of Yoga Sciences in Latvia”⁶⁵.

New objectives were included in the altered rules of the Society:

- 1) Harmonic development of the body, mind and soul;
- 2) Scientific techniques of self-realisation;
- 3) To study philosophies of India, paying special attention to the systems of Yoga, Vedanta and Sankhya;
- 4) To inquire into different psychological phenomena.⁶⁶

The archive of the Society contains some documents, which provide reasonably extensive explanation of the approach of the Society towards teachings of yoga. The author of this interpretation is supposedly Harijs Dikmanis. Here are some excerpts, allowing to get a somewhat clearer notion about the substantial changes in the objectives of the Society:

„During the last centuries and based upon long observations and experiments, several branches or subjects of yoga have been developed, which are used according to the nature and level of development, that the respective

⁶⁴ This title actually is a transfer of *Yogoda Satsanga* in English and initially was only used to teach westerners.

⁶⁵ „With respect to the objections by the Regional Court against the new name offered by the society, the plentipotential persons agreed with the Regional Court on the above mentioned name.” See minutes of the Society „*The Centre of Yoga Sciences in Latvia*” No. 1, 25th April, 1935 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 13. The Registration department of the Regional Court of Riga with decision from 6th November 1934 in case No. 388 / 1934 reregistrates the Latvian society of Parapsychology under a new name „The Centre of Yoga Sciences in Latvia”. See LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 105.

⁶⁶ *The rules of the society „Jogoda Sat-Sanga” (Friendship For Self-realisation)* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 93.

person has reached. So Hatha and Kundalini Yogas teach, with the help of various body and breathing exercises, how to manage one's body, stay at good health and physical strength, and how to stay young for longer. Karma yoga teaches the activity of life, selfless actions, and being in active service for society and humanity. Bhakti yoga teaches love of God, Radya yoga is a way of mental concentration teaching, how to rule your senses and mind, and to develop strong will and power of concentration; Dhyana or Yoga of wisdom, is based upon philosophic system of Vedanta, and teaches people to get to know themselves i.e., their inner „Self”, and to seek the highest truth – reality, which is the bases of all our subjective and objective world; it is a purely philosophic approach. All above-mentioned techniques are interconnected, since they have the same aim, namely: comprehensive and integrated development and fullness of powers belonging to human body, mind, and soul.

During the last decades the techniques of Yoga, Hatha and Radya in particular, have been scientifically tested in clinics and laboratories in India, Europe and America. [--]

So as to gain proper information and materials, the society „The Centre of Yoga Sciences in Latvia” has established close contacts with the above-mentioned Yoga institutes, and other centres in India and America, and therefore provide its members and wider public with proper teachings and techniques of yoga, without any biases and exaggerations, in the manner it has already done up to now in its readings.”⁶⁷ The book published in 1934 by Dikmanis „The Practice of Hatha Yoga. Asanas and Pranayama” also alleged that the Society had scientific approach towards Yoga.⁶⁸

As it follows from the above-given explanation, the Board of the Society had outlined clearly enough the basic settings of activities, the society was going to stick to in the future. Namely, the new name of the Society urged to place more emphasis on Yoga as scientific, not merely philosophical teaching,

⁶⁷ *Explanation about the aims and activities of the society*// LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p.51

⁶⁸ Dikmanis H. *Practice of Hatha-Yoga. Asanas and Pranayama*. Riga: L. Audze, 1934.

therefore in summer of the same year the Board under the presidency of Dikmanis established „closer contacts with Sri Yogendra Institute of Yoga Sciences in Bulsara (India)”⁶⁹, and already in the minutes of the meeting of 25th April, 1935, we find the following record: „Now our society is to be considered the only representative of the above-mentioned institution in Latvia, but its board officer H.Dikmanis is nominated by Principal of the Institute Sri Yogendra to be the representative of the Institution in Europe.”⁷⁰

On April of 1936 Dikmanis reported to the Board meeting, that for the needs of the Society, 57 volumes of Yoga literature in English, French, Hindi, and Sanskrit had been acquired.⁷¹

Links of the Society with „Divine Life Society”⁷² lead by Svami Shivananda (1887–1963) and with Shivananda personally, began to form, and were strengthened. The fact that Dikmanis himself belonged to the Shivananda’s correspondence groups, was a beneficial factor for the development of these links. Also Anna Plaudis from Latvia was engaged in this group, as well as Louis Brinkfort⁷³, Edith Enna⁷⁴ and Esther Mikkelsen from Denmark, Dr. Heinz Baumblett from Antwerp in Belgium, Boris Sacharow⁷⁵ from Bulgaria, Aldo Lawagnini⁷⁶ from Mexico, G. M. Swarna

⁶⁹ *Minutes of the Society „The Center of Yoga Sciences in Latvia” No. 1, 25th April, 1935 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 13.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *The board meeting minutes No. 1, 1st April, 1935 of the Society „The Centre of Yoga Sciences in Latvia.” // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 15.*

⁷² Founded in 1936 at Rishikesh, India.

⁷³ Well known Danish yoga, astrologer, fakir and hypnotist.

⁷⁴ Noted Danish Hatha yoga teacher, the author of several books.

⁷⁵ Boris Sacharow (1899–1959) was born in Odessa, but after the Russian Revolution in 1917 he with his family moved to Germany and they lived in Berlin. In 1947 he received the diploma of the Divine Life Society and the title of Yogiraj. He is the man who has translated the names of yoga asanas in German and some other European languages. Sacharow has began the first yoga school in Germany.

⁷⁶ Italian occultist, founder of the *Association Biosófica Universal* in 1917, creator of several artificial languages: *Unilingue* in 1921 and *Mondilingua* in 1939.



Anna Plaudis, 1930-ties

from Nairobi, V. Olshansky from Teheran in Iraq, Otakar Pechachak from Egypt, G.K. Sundara Sastri from Prome and T. Venkatarama Iya from Yangoon, and several more of Shivananda's external students⁷⁷. One person from the group was Robert Ernst Dickhoff⁷⁸, who supported Dikmanis in later years of his life. On Board meeting of 14th January, 1937 Dikmanis could already break the news that „on his request Svami Shivananda (India, Rishikesh) has kindly permitted to translate and publish in Latvian and other languages all books by Svami Shivananda, without charging any author's fee, on condition of delivering him some copies of the translated books”⁷⁹. As the first ones they decide to translate from English Shivananda's

⁷⁷ From correspondence of S. Krumina-Konkova with disciple of H. Dikmanis's Marion (Mugs) McConnell in November, 2012.

⁷⁸ Robert Ernst Dickhoff (1904–1991) was a writer on the paranormal and the founder of the American Buddhist Society and Fellowship. He is the author (under the name of Sungma Red Lama) of the world-known book on Agharta, published in 1951.

⁷⁹ *Minutes No.12*, 14th January, 1937 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 23.

books „Brachmacharya” and „Science of Pranayama”⁸⁰. Further efforts to arrange the translation and publication the Board entrusted to Alfreds Biezais⁸¹.

Riga is mentioned as the place, where the first branch of Shivananda Centre in Europe was formed.⁸² At that time Shivananda highly appreciated Dikmanis' knowledge and his wish to popularise Yoga teachings in Europe, as this becomes obvious from an excerpt from Shivananda's book „Practical Lessons in Yoga”: „Mr. Harry Dikman, the Director-Founder of the Yoga Centre in Riga, Latvia (Europe) is a good specialist in these Yoga-Asanas, Bandhas and Mudras, and his opinion and advice to persons suffering from various kinds of diseases, curable and incurable, are increasingly becoming popular in Europe. I have not heard of another man either in Europe or in America, who takes such a keen and lively interest in this subject and is making researches in the same. You will be surprised to know that Mr. Harry Dikman is essentially a philosopher and a sage”⁸³.

The name of Dikmanis is to be found in some more books devoted, to the activity of Shivananda. In one of them it is said: „To take a typical case,

⁸⁰ *Minutes No. 13*, 21 June, 1937; *Minutes No. 15*, 2nd May, 1938 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, pp. 23, 24.

⁸¹ It is known that his education is incomplete higher, and that he has worked as an officer at the Railroad Central Administration. See: „*The Centre of Yoga Sciences in Latvia*” members' list for 1st January, 1939 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 49. In his last years Dikmanis has mentioned A. Biezais as his closest friend: „As regard of my trainees I could have recommended one, who lived in Chicago – Mr. Alfred Biezais. Unfortunately he passed away recently. He, a rare good soul, suffered from high blood pressure and bursitis. He was rather good in Hatha yogic kriyas, asanas, etc. He practised Jnana yoga and Ajapa yoga too. He knew Kriya Yoga and Natha Yoga too. He was my closest friend in life and in yoga.” From correspondence of S. Krumina-Konkova with a disciple of H. Dikmanis Marion (Mugs) McConnell in November, 2012.

⁸² Swami Venkatesananda. Gurudev Sivananda. Message 21. Read in electronic format online on 6th February, 2012: <http://groups.yahoo.com/group/Vedanta/message/5025>

⁸³ Sri Swami Sivananda. *Practical Lessons in Yoga*. 8th edition. India: Yoga-Vedanta Forest Academy Press, 1997, p. 72–73.

the book „Kundalini Yoga” so impressed Mr. Harry Dickman, by its inestimable practical worth as a peerless guide to the science of Yoga, that the highly cultured Latvian gentleman has exhibited a miracle of industry and patience in making a complete translation of the entire work with all the diagrams, charts and illustrations faithfully reproduced”⁸⁴. Further on, having praised Dikmanis that he has carefully multiplied his translation and published it in typewritten form, the author of the book Sri Svami Chidananda notes that, as a devout offering, Mr. Dickman sent two cyclostyle copies of this translation to Swami, and these now lie in the library at Ananda Kutir, „silently testifying to the influence he is wielding in the distant West. It is a salute of the Occident to the Eastern sun. Swami takes great pleasure in showing these volumes to all earnest visitors and tell them what one’s zeal and enthusiasm for a Divine Cause should be.

Mastering the technique of all the Asanas, Mudras, Bhandhas, Kriyas and Pranayama and drinking deep at the fountain of ancient Vedic culture, Mr. Harry Dickman is now working untiringly for the spread of Divine knowledge and Spiritual culture. Arranging classes, instructing seekers and training workers, his activities have come as a glad answering echo from the heart of mammon-ridden West to the stirring call of this dynamic, divine foster-child of the fortunate foot-hills of the Himalayas.

The elite of Latvia animated by a lively and active enthusiasm, characteristically occidental, have taken up the ideas of Sadhana and service in right earnest. Inspired by the teachings and the influence of Swamiji’s work, the Yoga Society of Latvia has received a strong impetus towards sustained progress, and is looking confidently forward to vastly enlarged activities in the near future. Coming into contact with Swamiji’s writings, has produced a marvellous change for the better in the activities of the aspirants there, so much so, that they are determined upon great achievements in the field of self-culture. So greatly have they felt the influence

⁸⁴ Sri Swami Chidananda. *Light Fountain*. 5th edition. India: The Divine Life Trust Society, 1991. Read in electronic format online on 6th February, 2012: <http://www.dlshq.org/download/light.htm>



Mrs. Anna Dolfij, President

Anna Dolfija, 1930-ties

of Swamiji's work and its value, that they believe him to have been specially chosen by Providence to enlighten the West on the subject of Yoga and Adhyatmic Sadhana"⁸⁵.

A written evidence reveals that around 1937 Dikmanis and Biezais had jointly translated into Latvian, and for the inner needs of the Society multiplied (as typewritten copies), several Upanishads.⁸⁶ Moreover, the translation had been done from Sanskrit. It is interesting that Shivananda at the same year published translations of ten most important Upanishads in English⁸⁷. Furthermore, Dikmanis' research, mentioned by Shivananda, asks

⁸⁵ Sri Swami Chidananda. *Light Fountain*. Read in electronic format online on 6th February, 2012: <http://www.dlshq.org/download/light.htm>

⁸⁶ Skat. *The Second Annual Report of the Divine Life Society*. India: Rishikesh, 1937, p. 25–26. Read in electronic format online on 6th February, 2012: <http://tradition.lf.lv/ljb.htm>

⁸⁷ Sri Swami Sivananda. *The Principal Upanishads*. Shivanandanagar, Uttar Pradesh, India: Divine Life Society, [1937].



Ladies of the Latvian Society of Yoga, 1930-ties

for closer explanation as well. Particulars about this can be found in the report from 1937 by the „Divine Life Society”, where it is mentioned, that Dikmanis had carried out several experiments on the muscle contractions and had demonstrated that, by sheer willpower, he can control his chest muscles, reduce his heartbeats from 132 beats per minute to 21, and to stop heart functioning completely for 4 seconds.⁸⁸

Closer reference to cooperation with India can be found in a letter to a certain Mr. E. Beilis. The letter dated from 29th January, 1940 says that „the Society gets instructions from several Indian yogis, mainly Svami Shivananda (Himalayas), Svami Yogananda (currently in America), Yogendra (Bombay), and Shri Raman Maharshi. The Society, as much as their funds allow, tries to translate the most important works by these yogis. Lectures by Svami Yogananda come through American offices in English; they are

⁸⁸ *The Second Annual Report of the Divine Life Society*. India: Rishikesh, 1937, p. 24.

very expensive and very few members subscribe to them. In the nearest future the Board has intention to translate some 15 Svami Shivananda's works⁸⁹. Further in the letter original works and translations available at the Society are mentioned, such as H. Dikmanis's „The Practice of Hatha Yoga” and „Yoga Science and Practice”, Shri Raman Maharshi's „Who Am I?” and „Upadesa saram – Methods of Self Realisation” (both translated by H. Dikmanis), Svami Shivananda's „Kundalini Yoga”, „Mind, Its Secrets and Control”, Swami Shivananda's, „Yoga and Its Task”, „God, Human, Religion”, Swami Shivananda, „The Inner Discipline of Yoga”, as well as seven works by Svami Vivekananda in Russian.⁹⁰ The annual report of „Divine Life Society” for the year 1937 mentions not only contribution of Harijs Dikmanis, but also that of Alfred Biezais and Anna Plaudis with regard to translation, editing and preparation for publication. Besides the above-mentioned brochures, regular typewritten copies of all editions published by „Divine Life Society” Centre were prepared for the internal needs of the Society. These were used by the members to improve their theoretical knowledge and various Yoga practices. From Latvia the books by Shivananda and his followers reached also Estonia, and thus a branch of „Divine Life Society” was established also there⁹¹.

In 1938 the Society unanimously extended honorary membership to Svami Shivananda. On 8th September, 1938 the Society celebrated Svami Shivananda's birthday.

Considering the different links of the enthusiasts of Latvian Yoga movement with prominent teachers in India and USA, a question naturally arises about how these links were maintained and strengthened: was it only through exchange of letters or were these contacts closer, for example by way of trips to India. The archives keep only one reference to potentially

⁸⁹ *The letter to Mr. E. Bielis about activities of the society on 29th January 1940 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 14.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Svami Venkatesananda. *Sivananda: biography of modern sage*. Divine Life Society, 1985, p. 307.



Ladies of the Latvian Society of Yoga, 1930-ties

closer contact: on 4th April, 1940 Roberts Legzdins' lecture „3 months with Sri Yogendra” was planned⁹². Probably this means that Legzdins shared his personal experience.

The archive materials bear evidence to the dynamic shifts within the Society. Thus, in 1937 the Society had 50 members (enlisted 20 new, 2 dropped out),⁹³ in 1938 – 67 members (20 new, 3 left)⁹⁴, in 1939 – 64 members are taking part in the activities⁹⁵, but in early 1940 the Society had 79 full-fledged members⁹⁶. Among the members were people of various educational capacities (with higher, as well as with elementary education) and from various

⁹² *Letter to the prefecture of Riga No. 16*, 4th March, 1940 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 8.

⁹³ *Minutes No. 3*, 31st March, 1937 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 18.

⁹⁴ *Minutes No. 4*, 11st May, 1938 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 3, p. 19.

⁹⁵ *Minutes No. 5*, 12th April, 1939 // *Ibid.*

⁹⁶ *Membership list 1940* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 5.



Ladies of the Latvian Society of Yoga, 1930-ties

social groups. Engineers, civil servants, merchants and representatives of other occupations, students, and housewives⁹⁷ – generally they were successful and keen to master complicated Yoga teachings.

Every Thursday in the premises rented by the Society, public lectures were held, usually gathering audience of 40 – 80 people. For example on 30th November, 1938 a lecture „Yogoda’s System” given by Dikmanis was attended by 20 members and 53 guests; on 7th December, 1938 a lecture „Self-analysis” given by A. Biezais was attended by 19 members and 25 guests, but on 22th March 1939 a reading by A. Biezais „Constructions of Mind and Techniques of Meditation” was attended by 12 members and 34 guests.⁹⁸ The most active

⁹⁷ The membership list of the society „*The center of yoga sciences in Latvia*” of 1st January, 1939 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 49.

⁹⁸ *Attendees list from November 1938 to 25th April, 1940* // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 7.

lecturers had been H. Dikmanis, Alfred Biezais and Arnold Dolfy⁹⁹. During the time whilst the society existed, Dikmanis managed to read several dozens of lectures, both about Hatha Yoga theoretical teaching and yoga practices, and about various aspects of Rāya and Kundalini yogas. Similarly, he lectured on the life and teaching of Svami Shivananda, Sri Yogendra, Svami Yogananda, and other Yoga teachers of the 20th century. Lectures held by Alfred Biezais presented teachings of Sri Ramana Maharshi and Sri Aurobindo, and dealt with various issues of interior discipline of Yoga, self-analyses and ethical culture. In the same way, Biezais had been an acknowledged expert of pranayamas or breathing practices and techniques of meditation. Arnold Dolfy, on his part, preferred to lecture on different issues of Vedānta philosophy.

In 1938 the ladies section of the Society had become more active. Yogoda section originated within it, the task of which was to discuss and practice the teaching of Svami Yogananda. Particularly active in the ladies section were Anna Dolphy, (head of the section till 1939), described as a good expert on Hatha Yoga, Bhakti and Vedānta, and Anna Plaudis. It has to be stressed that Svami Shivananda had repeatedly mentioned Anna Plaudis as an excellent founder of Sankirtanas¹⁰⁰ tradition in Latvia. Due to her initiative the followers of Shivananda even today know and perform a Latvian chant of Sankirtana, which turn out to be well known dainas or Latvian folk songs.¹⁰¹

In 1938 Yoga section for gentlemen to practice Hatha and Rāya Yogas was formed. It is interesting to note that regular Yoga practice in

⁹⁹ It is known that Arnolds Dolfy has originated from Liepaya, born in 1905. He had higher education and worked as an engineer with „Tosmare”. He repatriated together with Anna Dolfy in 1939 (LVA, Fund 88, 1st entry, case No. 72, p. 7298). According to data available to the author he turned up in Argentina on board of General W. C. Langfitt (T-AP-151) in spring of 1949.

¹⁰⁰ Kirtana – a collective meditative chant.

¹⁰¹ More see in the home page of the „Divine Life Society”, read online on 6th February, 2012: http://www.sivanandaonline.org/public_html/?cmd=displaysection§ion_id=1105

the Society started only in 1938: before that interest in Yoga teachings was of a more theoretical kind, only enlivened with demonstrations of asanas during readings. In 1939 some 37 members¹⁰² took part in Yoga practical classes. A notion about the organisation of Yoga practice may be grasped, for example, through the list of classes from November, 1939: 1) 9th November – „First steps into practical Yoga”; 2) 16th November ”Yoga practice” (exercises); 3) 23rd November – „First steps into practical Yoga” (continued); 4) 30th November – ”Yoga practice” (exercises). Classes are run by H. Dikmanis.¹⁰³ During the classes asanas as well as mudras and pranayamas were practised.

In March of 1939 the Department of Societies of the Ministry of Social Affairs had initiated the change of Society’s name, so as to speed up reregistration of its rules, and with decision No. 1643 by the Minister of Social Affairs from 30th June, 1939 „The Yoga Centre in Latvia” was re-registered under its last name „Society of Yoga”¹⁰⁴. With this name the Society continued to operate till the fall of 1940. On 22nd February the annual general meeting, which took place in Riga, Antonijas Street 7–1, elected a new Board¹⁰⁵, and Osvalds Kolbergs¹⁰⁶ became the Chairman of the Society.

In April of 1940 last readings were envisaged with a regular course of lectures for years 1939/40: lecture „The Highest Degree of Hatha and Rada Yogas” by Dikmanis, and lecture „The Upbringing of Character” by Biezais. On 25th April the cycle was closed with a lecture by Dikmanis about Svami Yogananda and his teaching.

¹⁰² Only registered members could take part in practical activities.

¹⁰³ LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁵ *Notice to the prefecture of Riga*, 29th, 1940 // LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 1, p. 4.

¹⁰⁶ Born in Liepaya, 26th April, 1908, accountant by occupation.

The last minutes of the Society Board meeting No. 38 are dated from 23rd September 1940¹⁰⁷. The changes that were ahead for the Society are attested only by a record that it had become impossible to find premises for Society's fall/winter readings. However, the Board decided to resume lectures in October. There are no news available in the archive about what happened with the members of the Society after that. However, the history of pre-war Yoga movement does not end with the ultimate recording in the minutes-book. A notice is to be found in the edition of the above-mentioned Yogananda's organisation „Self Realization Fellowship” from 1950 to the effect that among the inmates of a Latvian filtration camp in Karlsrue in the American zone in Germany, there is a certain yoga teacher Harijs Dikmanis (Harry Dikman)¹⁰⁸. As Dikmanis himself has later told his disciple Marion McConnell, it had been Yogananda, who had arranged for permissions to Dikmanis and his wife Isabella to emigrate to the USA. In 1946 Yogananda still kept in touch with Dikmanis and sent him various materials, which he used in the lectures. In early 1951 Dikmanis was located in the American zone, the camp Artillerie-Kaserne Bi 4-100, Schwäbisch Gmünd, and from there, following the invitation by Yogananda and with his financial support, in late 1951 he moved to the USA. Dikmanis lived in Brooklyn, New York until 5th March, 1952,¹⁰⁹ when Yoganada offered him a job in Los Angeles organisation. Unfortunately, Yogananda died on 7th March of the same year, and Dikmanis did not meet him never. It is said in several publications of Raman Maharshi Movement, that since late 50's Dikmanis had lived for some time in England¹¹⁰, however, this information has not been confirmed by Dikmanis himself. Marion McConnell also asserts that Dikmanis had never spoken about any period in England, and

¹⁰⁷ LVVA, Fund 2135, 1st entry, case No. 2, p. 36.

¹⁰⁸ *Self-realization magazine*. Self-Realization Fellowship, 1950, p. 52; 54.

¹⁰⁹ From correspondence of S. Krumina-Konkova to Marion (Mugs) McConnell in November, 2012.

¹¹⁰ *The Mountain Path*, Vol. 10, Nr. 5. September 2000. Read online on 6th February, 2012: <http://www.arunachala.org/newsletters/2000/?pg=sep-oct>

that he had never liked to travel, actually, he had been afraid of travelling. Assuming that Dikmanis has really been in England, this could only be en route from Germany to the USA, i.e., from late 1951 to February 1952. In 1953 his name turned up in an edition summarizing the materials of World Parliament of Religions, held in the central quarters of „Divine Life Society” in Rishikesh.¹¹¹ Later Dikmanis’ name, spelt differently – as Harry Dickman – was frequently mentioned in different editions related to the world Yoga movement. Marion McConnell recalls that „In February, 1954 Swami Sivananda bestowed Harry with an award of „The Star of the Divine Life Society” and in June he received the honoray title of „Yogi Raj”. In January 1962 he received Doctor of Psychology and Dr. of Metaphysics degrees and 4 months later graduated from the College of Divine Metaphysics, Indianapolis, Indiana”¹¹². In 1958 he published his first book about Sivananda: „Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda”.¹¹³ The author of this article by way of correspondence with the employees of „Divine Life Society”, got to know that Dikmanis had arranged for one more book about Sivananda to be published around 1947–1948¹¹⁴: „Siva. His Life and Mission”. The book contains also a short history of the origins of Yoga movement in Latvia¹¹⁵ written by Dikmanis, as well as his lectures and his letters sent to Sivananda. In early 70s Dikmanis had been active in New York, and, when in 1972 the Centre by Bhagavana Sri Rama Maharshi – Arunachala Ashrama¹¹⁶ was inaugurated not far from

¹¹¹ *World Parliament of Religions Commemoration Volume: Issued in commemoration of the World Parliament of Religions held at Sivanandanagar, Rishikesh*, in April, 1953. The Yoga-Vedanta Forest University Press, 1956, p. 9.

¹¹² From correspondence of S. Krumina-Konkova with Marion (Mugs) McConnell in August, 2013.

¹¹³ Yogiraj Sri Harry Dickman. *Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda*. Yoga-Vedanta Forest University, 1958.

¹¹⁴ The book does not indicate the precise year and place of publication.

¹¹⁵ Yogiraj Sri Harry Dickman. *Siva. His Life and Mission*, pp. 18–22.

¹¹⁶ In Sanskrit – the abode of hermits and sages, a temple.



Harijs Dikmanis/Harry Dickman, 1979

New York, Dikmanis moved to live there.¹¹⁷ After his wife Isabella passed away in 1974, Dikmanis moved to San Rafael in California, where he spent the last years of his life. Marion McConnell recalled that in San Rafael Dikmanis had only a few disciples and often felt lonely.

The earthy life of Dikmanis came to an end in 1979. But even in December, 2011 in an article „Unfolding Divinity through Transformation” in the newspaper „India Abroad”¹¹⁸ Harijs Dikmanis is credited to be one of the most prominent followers of Sivananda in the State of New York. Even this short notice clearly testifies, that Dikmanis has fully achieved the aim he had set himself as a young man – to be an example and a teacher to all those, who have stepped on the difficult albeit surmountable way of self-cognition and self- improvement with an aid of Yoga teachings.

¹¹⁷ *The Mountain Path*, Vol. 10, Nr. 5. September 2000. Read in electronic format online on 5th February, 2012: <http://www.arunachala.org/newsletters/2000/?pg=sep-oct>

¹¹⁸ *Unfolding divinity through transformation*//India Abroad. December 30, 2011. Read in electronic format online on 5th February, 2012: <http://www.indiaabroad-digital.com/indiaabroad/20111230?pg=57#pg57>

Ieskats Latvijas jogas kustības vēsturē

Kopsavilkums

Šajā „Reliģiski-filozofisku rakstu” krājumā angļu valodā publicētais Solveigas Krūmiņas pētījums par jogas kustības vēsturi Latvijā latviešu valodā publicēts kolektīvajā monogrāfijā „Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija”¹, tāpēc latviešu lasītāju, kurš vēlas ko uzzināt par šo vēsturi, aicinām sameklēt šo grāmatu. Tomēr šīs latviešu valodā izdotās publikācijas sakarībā nepieciešami daži precizējumi. Kopš 2012. gada autore rīcībā nonākusi jauna informācija par jogas kustības dibinātāja Harija Dikmaņa darbību pēc Otrā pasaules kara, tā izmaina 2012. gada rakstā piedāvāto H. Dikmaņa dzīvesstāsta rekonstrukciju. Tāpēc šajā kopsavilkumā atgriezīsimies pie laika pēc 1940. gada un precizēsim vairākas H. Dikmaņa biogrāfijas detaļas. Tātad pēdējais Latvijas Jogas biedrības valdes protokols Nr. 38 ir datēts 1940. gada 23. septembrī.² Par to, ka tobrīd biedrība ir pārmaiņu priekšā, liecina vien piezīme protokolā, ka nav iespējams sameklēt telpas biedrības rudens/ziemas sezonas lekciju lasīšanai. Tomēr valde nolēmj, ka lekcijas atsāksies oktobrī. Kas ar biedrības biedriem noticis turpmāk, par to arhīvā ziņu vairs nav. Tomēr ar pēdējo ierakstu protokolu grāmatā

¹ *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture un mūsdienu situācija* Dr. phil. Solveigas Krūmiņas-Koņkovas zinātniskajā redakcijā. Rīga: FSI, 2012, 258.–282. lpp.

² LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 2, 36. lapa.

pirmskara Latvijas jogas kustības vēsture vēl nebeidzas. Izcilā indiešu jogas skolotāja Joganandas organizācijas „Self Realization Fellowship” (Brālība sevis realizācijai) 1950. gada izdevumā atrodama ziņa, ka Vācijā, Karlsrūē, amerikāņu zonā izvietotajā latviešu filtrācijas nometnē darbojas jogas skolotājs Harijs Dikmanis. Kā savai pēdējai skolniecei Marionai Makkoneļai stāstījis pats Dikmanis, tieši Jogananda sagādājis Dikmanim un viņa sievai Izabellai atļauju izceļošanai uz ASV. Jogananda sazinās ar Dikmani vēl 1946. gadā un sūta viņam dažādus materiālus, kurus viņš vēlāk izmanto savās lekcijās. 1951. gada sākumā Dikmanis ir ASV zonā, nometnē *Artillerie-Kaserne Bi 4-100, Schwäbisch Gmünd*, un no turienes pēc Joganandas uzaicinājuma un ar tā finansiālu atbalstu 1951. gada beigās viņa ģimene dodas uz ASV, kur līdz 1952. gada 5. martam dzīvo Bruklinā, Ņujorkā.³ Jogananda piedāvā H. Dikmanim darbu savā organizācijā Losandželosā. Diemžēl Jogananda mirst tā paša gada 7. martā, un Dikmanis viņu tā arī vairs nesatiek. Vairākos Ramana Maharši kustības izdevumos var lasīt, ka Dikmanis kopš 1950. gadu beigām kādu brīdi dzīvojis Anglijā,⁴ taču šo informāciju neapstiprina paša Dikmaņa stāstītais. Mariona Makkonela apgalvo, ka Dikmanis nekad nav pieminējis šādu Anglijas periodu un ka viņam vispār nav patīcis – viņš pat esot baidījies – ceļot. Ja pieņemam, ka Dikmanis patiešām bijis Anglijā, tas varēja būt vienīgi pa ceļam no Vācijas uz ASV, tas ir, no 1951. gada beigām līdz 1952. gada februārim. 1953. gadā viņa vārds parādās izdevumā, kurā apkopoti „Divine Life Society” (Dievišķās dzīves sabiedrības) centrālajā mītnē Rišikešā rīkotā Pasaules reliģiju parlamenta materiāli.⁵ Vēlāk Dikmaņa vārds bieži sastopams dažādos ar pasaules jogas

³ No S. Krūmiņas-Koņkovas sarakstes ar *Marion (Mugs) McConnell* 2012. gada novembrī.

⁴ *The Mountain Path*, Vol. 10, Nr. 5, September 2000. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 5. februārī: <http://www.arunachala.org/newsletters/2000/?pg=sept>

⁵ *World Parliament of Religions Commemoration Volume: Issued in commemoration of the World Parliament of Religions held at Sivanandanagar, Rishikesh, in April, 1953*. The Yoga-Vedanta Forest University Press, 1956, p. 9.

kustību saistītos izdevumos. Mariona Makkonela atceras, ka 1954. gada februārī Svami Šivananda pagodina Hariju Dikmani ar apbalvojumu „The Star of the Divine Life Society” un tā paša gada jūnijā viņš iegūst titulu „YogiRaj”. 1962. gada janvārī viņš iegūst psiholoģijas doktora grādu un četrus mēnešus vēlāk – arī metafizikas doktora grādu Dievišķās metafizikas koledžā Indianapolisā, ASV. 1958. gadā viņš publicē savu grāmatu par Šivanandu: „Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda”.⁶ Sarakstē ar „Divine Life Society” darbiniekiem raksta autore noskaidroja, ka Dikmanis ir sakārtojies vēl vienu grāmatu par Šivanandu, kas publicēta ap 1947.–1948. gadu,⁷ – „Siva. His Life and Mission”. Grāmatā ievietots arī īss Dikmaņa atmiņu stāsts par jogas kustības aizsākumiem Latvijā,⁸ kā arī viņa dažādos gados nolasītās lekcijas un Šivanandam sūtītās vēstules. 1970. gadu sākumā Dikmanis darbojas Ņujorkā, un, kad 1972. Ņujorkas tuvumā nodibinās Bhagavana Šri Ramana Maharši centrs – Arunačala ašrams,⁹ Dikmanis pārceļas uz dzīvi tajā.¹⁰ Pēc sievas Izabellas nāves 1974. gadā viņš dodas uz Sanrafaēlu Kalifornijā, kur pavada savas dzīves pēdējos gadus. Kā atceras Mariona Makkonela, Sanrafaēlā viņam vairs bija tikai daži skolnieki un viņš bieži juties vientuļš.

H. Dikmaņa zemes dzīve beidzās 1979. gadā. Taču vēl 2011. gada decembrī laikrakstā „India Abroad” rakstā „Unfolding divinity through transformation”¹¹ (Dievišķā atklāšanās caur pārveidošanos) Harijs Dikmanis nosaukts

⁶ Yogiraj Sri Harry Dickman. *Yoga Chakravarty: Sri Swami Sivananda*. Yoga-Vedanta Forest University, 1958.

⁷ Grāmatā nav norādīts precīzs izdošanas gads un vieta.

⁸ Yogiraj Sri Harry Dickman. *Siva. His Life and Mission*, pp. 18–22.

⁹ Sanskritā – vientuļnieku un gudro mājvieta, templis.

¹⁰ *The Mountain Path*, Vol. 10, Nr. 5, September 2000. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 5. februārī: <http://www.arunachala.org/newsletters/2000/?pg=sep-oct>

¹¹ *Unfolding divinity through transformation* // India Abroad. December 30, 2011. Lasīts elektroniskā formātā tiešsaistē 2012. gada 5. februārī: <http://www.indiaabroad-digital.com/indiaabroad/20111230?pg=57#pg57>

par vienu no izcilākajiem Šivanandas sekotājiem, kas darbojies Ņujorkas štatā. Pat šī isā ziņa ir skaidrs apliecinājums tam, ka Dikmanis pilnībā ir piepildījis savu jaunībā izvirzīto mērķi – būt par piemēru un skolotāju jogas mācības izmantošanā visiem, kas uzsākuši grūto, taču paveicamo sevis izzināšanas un pilnveidošanas ceļu.

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

- Abrahams Karls 44–45, 49–52,
55–57, 59, 61, 66, 143
Aijers Alfrēds (*Alfred Ayer*) 120,
122, 125–126
Andreasa-Salomē Lū 52, 57
Apare Emma, arī Apare-Balodis
Emma, arī Balodis Emma 154–
157, 159–161, 164

Ā

- Ādlers Frīdrihs 54

B

- Balodis Aleksandrs 160–161
Bārānijs Roberts (*Robert Bárány*) 53
Beilījs Džons (*John Baillie*) 124–
127, 131
Bernfelds Zigfrīds 43
Bibls Viktors 35, 70
Biezais Alfrēds 173, 175, 177,
179–181
Bīvisa Mērija Anna (*Mary Ann
Beavis*) 11–12, 31, 33
Bletījs Vijams P. (*William Peter
Blatty*) 19–20, 22–23, 31, 33
Bonhēfers Karls 42

- Brēgers Luiss 46, 48
Brinkforts Luijs (*Louis Brinkfort*)
171

C

- Cveigs Stefans 37–38, 50

D

- Delēzs Žils (*Gilles Deleuze*) 97–98,
115, 117
Densušianu Nikolaje (*Nicolae
Densușianu*) 138, 149
Dikmanis Harijs (*Harri Dickman,
arī Harry Dickman*) 162–177,
179–188
Dolfijs Arnolds (*Arnold Dolfy*) 180
Džons Ernsts 44–45, 48–49, 51,
58, 71

E

- Edita Ena (*Enna Edith*) 171
Einšteins Alberts 40, 68
Eislērs Kurts 48
Erdheims Mario 49, 66
Ermansons Egils 31
Eukens Rūdolfs 39–40

- F**
- Ferenci Šandors 44–45, 64
 Francs Jozefs 35–36, 66, 70
 Freids Zigmunds (*Sigmund Freud*) 38, 40–41, 43–44, 46–73
- G**
- Gailis Fricis 154, 165
 Gaups Roberts (*Robert Gaupp*) 42
 Grīns Aleksandrs 30
- H**
- Harners Maikls (*Michael Harner*) 139, 150
 Heizeltons Rodžers (*Roger Hazelton*) 122–124, 129–131
 Hičmans Eduards 53
 Hubešs Laslo Otilla (*László-Attila Hubbes*) 6, 133, 152
- J**
- Jogananda (*Yogananda*) 168, 176, 180–182, 186
 Jorks Maikls (*Michael York*) 133, 152
 Jungs Karls Gustavs 55
 Jūda Iskariots 12
- K**
- Kaneti Eliass 38–39
 Kaufmans Fricis 42
 Kērers Ferdinands 42
- Kings Stīvens (*Stephen King*) 13
 Kozelleks Reinharts 40
 Krauss Karls 38
 Kristus 12, 18, 22, 27–30, 107
 Krūmiņa-Koņkova Solveiga 2, 4, 6, 8, 185
- L**
- Lavanjini Aldo (*Aldo Lawagnini*) 171
 Leflers Aleksandrs (*Löffler*) 47
 Levins Aira (*Ira Levin*) 14–18, 33
 Listers Džozefs 108
- M**
- Makkonela Mariona (*Marion McConnell*) 2, 182–184, 186–187
 Mamardašvili Merabs 70
 Marija Magdalēna 12
 Meire Franss Ilka (*Frans Ilka Mäyrä*) 14
 Mortons Viljamss Tomass Grīns 108
 Mauliņš Jānis 31
 Muks Oto 43
- N**
- Napoleons Bonaparts 36
 Nīče Fridrihs (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) 3, 6, 75–91, 96–99, 101, 113, 115
 Nonne Makss 42

O

Ostins Džons Langšovs (*J. L. Austin*)
121, 131

P

Plaudis Anna 171–172, 177, 180
Povedaks Ištvars (*István Povedák*)
6, 133, 135, 144, 150, 152

R

Rails Gilberts (*Gilbert Ryle*) 121,
131
Ramans Maharši (*Śhri Raman
Maharshi*) 176–177
Reihmairs Johanness 46
Repše Gundega 31
Rilke Rainers Marija 38, 52
Rortijs Ričards (*Richard Rorty*)
121
Rūzvelts Franklins Delano 5

S

Saharovs Boriss (*Sacharov
Boris*) 171
Sauka Ainārs 3, 6, 8
Sauka Anne 3, 6, 8
Selars Vilfreds (*Wilfred Sellars*) 121,
130
Simsons Bārbala 3, 9, 30, 32
Sri Jogendra (*Yogendra*) 171, 176,
180
Stokers Brems 10

Š

Šēlers Makss 39–40, 62
Šivananda (*Shivananda*) 171–173,
175–177, 180, 187–188
Štēkels Vilhelms 41
Štrigkhs Karls (*Karl Strügkh*) 54
Šuvajevs Igors 2, 3, 5, 60, 69, 85

T

Tjūdors Endrjū (*Andrew
Tudor*) 11, 31

V

Varnoks Džefrijs Džeimss
(*G. J. Warnock*) 121, 131
Vāgners-Jauregs Jūliuss 47–48
Vējš Jānis 3, 119, 131
Visdoms Džons (*John Wisdom*)
121, 131
Vitgenšteins Ludvigs 131
Volterštorfs Nikolass (*Nicholas
Wolterstorff*) 120, 129

Z

Zarazins Filips (*Philipp Sarasin*)
101, 105–107, 115, 117
Zelcers Deivids (*David Seltzer*) 24
Zimmels Ernsts 44–45

Izdevējs: LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”
Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940,
tālr. 67034520, fakss 67210806
www.fsi.lv, e-pasts fsi@lza.lv
Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA „Drukātava”,
Šampētera ielā 36, Rīgā