

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

813. SĒJUMS

Orientālistika

Starpkultūru komunikācija:
Āzija, Eiropa, Latvija

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 813

Oriental Studies

Managing Cross-Cultural
Communication: Asia, Europe
and Latvia

SCHOLARLY PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 813

Oriental Studies

Managing Cross-Cultural
Communication: Asia, Europe
and Latvia

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

813 SĒJUMS

Orientālistika

Starpkultūru komunikācija:
Āzija, Eiropa, Latvija

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

Redakcijas kolēģija

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

PhD prof. Rein Raud (Helsinki University)

Dr. hist. prof. Andrey Zubov (“Novaya Gazeta”, Maskava)

Dr. hist. Kaspars Kļaviņš, vadošais pētnieks (Latvijas Universitāte)

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

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

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

Dr. habil. philol. prof. Otto Jastrow (Erlangen University)

PhD prof. Audrius Beinorius (Confucius Institute, Vilnius)

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

Latviešu tekstu literārā redaktore Gita Bērziņa

Angļu tekstu literārā redaktore Andra Damberga

Maketu veidojusi Andra Liepiņa

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2016

ISSN 1407-2157

<https://doi.org/10.22364/luraksti>

ISBN 978-9934-18-249-5

<https://doi.org/10.22364/luraksti.os.813>

Saturs/Contents

Leons Taivans

Ievads. Tuvo Austrumu migrācijas krīze, Eiropa un Latvija 7

Starpkultūru komunikācija:

**Latvija un imigrācija no Austrumiem /
Cross-Cultural Communication.**

Latvian Approach to Asian Immigration 15

Andris Piebalgs

Eiropa starp migrācijas ierobežošanu un cilvēktiesību aizsardzību

Europe Between Limitation of Migration and Protection

of Human Rights 16

Edvīns Šnore

Migrācija un politikorektums Eiropā

Migration and Political Correctness in Europe 20

Bens Latkovskis

Austrumu migrācija un Eiropas sabiedrības reakcija

Migration from the East and European Reaction 24

Starpkultūru komunikācija: Tuvo Austrumu civilizācija

un Eiropa. Vēsture, filozofija, literatūra /

Cross-Cultural Communication. Middle Eastern Civilization

and Europe. History, Philosophy, and Literature 31

Kaspars Kļaviņš

Diet and Reception Thereof in the Context of Middle East

Medicine – a Historical Excursion

Diēta un tās recepcija Tuvo Austrumu medicīnas kontekstā –

vēsturisks ekskurs 33

Janis Esots

Al-Fārābī on *milla*

Al-Fārābī par milla 44

Ingrida Kleinhofa

The Eclectic Identity as a Battlefield of Ideologies: Edward Said's

Orientalism and a Contrapuntal Reading of Rudyard Kipling's *Kim*

Eklektiskas identitātes izveide ideoloģiju sadursmes kontekstā: Edvarda Saīda

“Orientālisms” un Redjarda Kiplinga “Kima” polifoniskais naratīvs 57

Starpkultūru komunikācija:	
Austrumāzijas civilizācijas eiropiešu redzējumā /	
<i>Cross-Cultural Communication.</i>	
<i>European Vision of East Asian Civilizations</i>	75
<i>Agīta Baltgalve</i>	
Jogas jēdziens mahājānas budismā	
<i>Concept of Yoga in Mahayana Buddhism</i>	76
<i>Audrius Beinorius</i>	
On the Religious and Cultural Aspects of Divination in Japanese Society	
<i>Zīlēšanas reliģiskie un kultūras aspekti Japānas sabiedrībā</i>	84
Āzijas valodas /	
<i>Asian Languages</i>	
	111
<i>Ingrīda Kleinhofa, Leons Taivans</i>	
No arābu valodas aizgūto terminu latviskošana un lietojums	
<i>The Formation and Usage of Latvian Terms of Arabic Origin</i>	112
<i>Lauma Šime</i>	
Japāņu valodas partikula <i>no</i> un gramatizēšanās	
<i>Japanese Particle no and Grammaticalization</i>	127

Ievads

Tuvo Austrumu migrācijas krīze, Eiropa un Latvija

Leons Taivans

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: leons.taivans@lu.lv

Migrācija no Tuvajiem Austrumiem ir viens no apokaliptiskiem sižetiem Eiropas modernajā vēsturē. Var tikai nožēlot, ka tādi vēsturnieki kā Arnolds Toinbi un politologi kā Semjuels Hantingtons nepaspēja sagaidīt tos notikumus, kurus viņi savos pētījumos tik ģeniāli bija paredzējuši. Abi minētie zinātnieki dažādu ideoloģisku un politisku apsvērumu dēļ ir tikuši diskriminēti un noraidīti. Taču tas nav padarījis problēmu par neesošu un pētnieki turpina meklēt atbildi uz svarīgo vēstures jautājumu: kas notiks ar eiropisko civilizāciju, vai nesamērīgi lielā migrācija neiznīcinās to Eiropu, kas mums ir dārga kā mūsu civilizācijas šūpulis? Taču konfrontācija skaitliski it kā nedaudzo imigrantu un Eiropas sabiedrības starpā kļūst aizvien saspringtāka, vietumis tā sāk iegūt terorisma jeb partizāņu cīņas formas. Ir aizvien lielāks pamats runāt par to, ka Eiropā sākas pilsoņu karš starp kopienām, kas piederīgas divām civilizācijām.

Eiropas analītiķi daudz spriež par ieceļojušo musulmaņu integrāciju. Teorētisko diskursu un pat neskaitāmo socioloģisko pētījumu pamatā ir pieņēmums, ka Eiropas civilizācija ir globāli dominējošā, kamēr musulmaņu kopiena sekularizēsies, līdzīgi kā tas ir noticis ar kristietību. (Teorētiskais pieņēmums ir islāma nesavienojamība ar sekulāro Eiropas sabiedrību.) Taču notiek tieši pretējais: terora akti, kurus motivē augošais islāma radikālisms, liecina, ka Eiropas musulmaņi paaudžu gaitā nevis integrējas, bet radikalizējas savā reliģiozitātē vēl lielākā mērā, nekā tas notiek viņu izcelsmes zemēs. Kādas institucionālas formas iegūst šī radikalizācija?

Eiropas valstu likumi ir nošķīruši reliģiju no valsts. Esošie likumi lielākoties regulē valsts un pilsoņu attiecības uz sekulārisma pamatiem, un šis ir viens no Eiropas valstiskuma pīlāriem. Tam pretī stāv Tuvo Austrumu un citu islāma valstu imigranti, kas savu etnisko sašķeltību kompensē ar reliģisko identitāti – islāmu, kas ir kopīgs ne tikai antropoloģiskais, bet arī politiskais marķieris etniski dažādām migrantu grupām. Rūpīgi pētījumi rāda, ka imigrantu organizācijas, kas veidojas mošeju paspārnē, aizvien lielākā mērā ved sarunas ar vietējām un centrālām varas institūcijām kā “islāma organizācijas”, kā “musulmaņus pārstāvošas” politiskas apvienības.¹ Citiem

¹ Sk. Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. 2004, ISBN 0-312-29401-8, p. 9. Pretstatā sajūsminātai sociologu vairākuma (kas nav speciālisti islāma teoloģijā) refleksijai par integrācijas sekmīgu norisi kritisku ieskatu

vārdiem – imigranti veiksmīgi noārda Eiropas valstiskuma pamatus, jo, kā zināms, islāma teorijā un nereti arī praksē reliģija netiek šķirta no valsts; parasti islāma reliģijas tiesiskais pamats šariats tiek deklarēts par islāma valsts pamatu. Šeit viena no politiskā spektra pusēm – imigranti, kas apmetušies uz pastāvīgu dzīvi Eiropā, pieprasa visdažādākās reliģiskās tiesības: likumīgu iespēju ievērot musulmaņu diētu skolās, valkāt musulmaņu apģērbu publiskās telpās, pārdot halāla gaļu veikalos, pārcelt eksāmenu sesiju mācību iestādēs, ja tā sakrīt ar ramadāna gavēni, ieviest islāma reliģisko izglītību skolās, dibināt islāma katedras augstskolās, lai tiktu nodrošināts lūgšanu laiks un vieta viņu darba laikā un vietā, piešķirtas atļaujas mošeju celtniecībai Eiropas pilsētu centrālajos kvartālos, piešķirtas publiskas telpas tiesības kulta telpām, piešķirts finansējums reliģiskai izglītībai, nodrošināti publiski muedzina saucieni uz lūgšanu kvartālos, kur ir uzbūvētas mošejas; imigranti izsaka arī citas izteikti reliģiskas prasības, kas konsekventi atceļ valsts un reliģijas nošķiršanas principu.² Nebūs lieki piezīmēt, ka Eiropas valstu vietējā un centrālā vara, lai veicinātu “integrāciju”, nāk pretī aizvien lielākam skaitam reliģisko prasību. Kamēr vietējo musulmaņu kopienas visumā nav pārgājušas uz mītnes zemes valodu, Eiropas musulmaņu elite, pārstāvot musulmaņu kopienas, tiesājas ar valsti, iesniedzot prasības cilvēktiesību vārdā (vai arī pieprasot dzīvnieku kaušanu ievērot islāma paražas “saskaņā ar dzīvnieku tiesībām”), un veiksmīgi iegūst tiesības, kurām nav sakara ar Eiropas kultūru.

Islāma migrācijas procesā daudz ir runāts par multikulturālismu, kas, kaut dažādi definēts, tomēr nozīmē dažādu kultūru integrāciju publiskajā telpā, atstājot kultūras īpatnības kā individuālu vai grupveida dzīves stilu. Integrācija publiskajā telpā nozīmē vienoties par kopīgiem filozofiskiem valsts eksistences principiem un kopīgas eksistences mērķiem. Tai pašā laikā ir skaidrs arī pretējais: valstij nav iespējams eksistēt, ja nav kopīgas filozofiskas valstiskuma koncepcijas. Viena no tādām ir nepieciešamība mazākumam pakļauties vairākuma politiskajām nostādnēm.

Osmaņu impērijas vēsturē tā ir bijusi, piemēram, irdenā *millet* sistēma, kurā reliģiskām kopienām bija tiesības iztiesāt iekšējās lietas pašām saskaņā ar savu juridisko tradīciju. Taču lietās, kas bija ārpus kopienas kompetences, visu reliģiju pārstāvjiem bija jāpakļaujas šariata tiesai, kura lietas skatīja saskaņā ar islāma likumiem. Līdzīgā kārtā eiropieši pieņem, ka viņu tiesas ir augstākā juridiskā institūcija daudzkopienai Eiropā. Islāma teorija kategoriski iestājas pret pakļaušanos “neticīgo tiesai”. Reālajā dzīvē islāma kopienas īsteno savu iekšējo šariata tiesu, kas nav Eiropas valstu

šai procesā sniedz speciāliste Tuvo Austrumu islāmā Kristīne Širmahere (*Christine Schirrmacher*) rakstā *Muslim Immigration to Europe – The Challenge for European Societies – Human Rights – Security Issues – Current Developments*. MBS Texte 106 1. Jahrgang 2008. <http://www.bucer.eu/fileadmin/uploads/media/mbstexte106.pdf> [skatīts 12.04.2017.]. Runa ir par to, ka visu veidu integrāciju islāma kopiena paklusām gatavo ar islāma reliģijas nosacījumiem, no kuriem galvenais ir nemusulmaņu zemākais statuss sabiedrībā. Citiem vārdiem – Eiropas sabiedrībai ir pakāpeniski jāpielāgojas islāma dzīvesveidam, lai eiropieši vēlāk paši būtu spiesti pieņemt islāmu vai arī pakļautos islāmam kā otrās šķiras pilsoņi.

² Visi šie sižeti ir pamatīgi atspoguļoti daudzās zinātniskās publikācijās. Kā piemēru var minēt: Musulmans d'Europe. In: *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*. 2002, No. 33.

sankcionēta (izņemot Lielbritāniju, kur tā ir atļauta noteiktās robežās), tādējādi realizējot divu politisku kopienu pastāvēšanu vienā valstī.

Divu un vairāku etnorelīģisku kopienu valstiski integrēta līdzāspastāvēšana ir iespējama tikai un vienīgi uz subordinācijas pamatiem. Britu Impērijā, arī cariskajā Krievijā, pastāvēja skaidra hierarhija, kas noteica vietējo vēsturisko likumu vai etnorelīģisko tiesību (piem., *adata* un šariata) darbības kompetences robežas un valsts kopīgo likumu dominanci tiesību jomā. Multikulturālisma koncepcija šo problēmu apiet, balstoties uz maldīgiem iepriekšpieņēmumiem, ka islāma kopiena automātiski pakļaujas mītnes zemes likumiem, bet savu reliģiozitāti piekopj kā privātas dzīves daļu. Neskaitāmās izkārtotās laulības saskaņā ar šariata likumiem un “goda slepkavības”³ musulmaņu kopienas iekšienē tomēr liecina par pretējo. Publiskajā telpā nenotiek integrācija vai, precīzāk – asimilācija ar judeokristīgās civilizācijas noteikumiem.

Divu nesavienojamu civilizāciju koeksistence kļūst izteikti neiespējama, sasniedzot noteiktu skaitlisko proporciju. Mūsdienu socioloģiskajos pētījumos, aizbildinoties ar metodisku korektumu, kā arī ideoloģiskiem apsvērumiem, ir tendence samazināt šo proporciju, kā arī īpaši izvairīties no divu kopienu dzimstību salīdzinošās dinamikas. 2000. gadā Eiropas valstīs kā imigranti un viņu pēcteči dzīvoja ne mazāk par 12 miljoniem musulmaņu, kas veidoja pāri par 3% no iedzīvotāju kopskaita.⁴ Šāds ir “akadēmiski korekts” vērtējums, ko sniedz pazīstama imigrācijas pētniece Žoselīne Čezāri (*Jocelyne Cesari*).

Eiropas valstu nacionālās tautas skaitīšanas metodikas neparedz iedaļu “relīģiskā piederība”, tādēļ precīzi skaitļi nav zināmi un aprītē dominē ar dažādām metodikām izskaitļotas aptuvenas aplēses. Citas institūcijas, kas ir mazāk sevi saistījušas ar akadēmisko hiperkritiku, sniedz ievērojami lielākus skaitļus. Saskaņā ar *Pew Research Centre* datiem 2010. gadā Eiropas valstīs, kur musulmaņu minoritāte ir vērā ņemama (Francijā, Beļģijā, Vācijā, Lielbritānijā, Holandē), musulmaņu skaits pārsniedz 18 miljonus.⁵ 2010. gadā Vācijā bija 4,8 miljoni musulmaņu (5,8% no iedzīvotāju kopskaita) un Francijā 4,7 miljoni musulmaņu (7,5%). Krievijā dzīvo 14 miljoni musulmaņu, kas ir 10% no iedzīvotāju kopskaita.⁶

Vidējie statistiskie skaitļi it kā neizraisa lielas bažas. Taču jāņem vērā tas, ka musulmaņi imigranti koncentrējas lielākās pilsētās, kurām ir noteicošā loma politiskos procesos, pretstatā lauku un mazpilsētu perifēriskumam. Eiropas Savienībā ir divdesmit pilsētas, kur musulmaņu skaits ir 10% un vairāk. Tās ir Amsterdamā (14%), Antverpenē (16,9%), Birmingemā (26,9%), Bredfordā (32,4%), Brisele (25,5%),

³ 2009. gadā Eiropas Parlamentārā asambleja savā Rezolūcijā Nr. 1681 atzīmēja nepieciešamību cīnīties pret “goda slepkavībām”, atzīstot, ka “problēma ne tuvu nav gājusi mazumā, bet ir pasliktinājusies, tai skaitā Eiropā [...] – īpaši patriarhālās un fundamentālistu kopienās un sabiedrībās”. *Council of Europe Parliamentary Assembly*. assembly.coe.int. 26 June 2009.

⁴ Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. 2004, ISBN 0-312-29401-8, p. 9.

⁵ <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe> [skatīts 11.04.2017.].

⁶ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> [skatīts 13.04.2017.].

Ķelne (12%), Kopenhāgena (10%), Frankfurte (11,8%), Lestera (18,6%), Londona (12,4%), Malme (20%), Mančestra (15,8%), Marseļa (20%), Ofenbaha (14%), Parīze (15%), Roterdama (25%), Rubē (20%), Hāga (12,4%), Utrehta (13,2), Vīne (12,5%).⁷

Statistika neliekas pārlieku satraucoša, ja to aplūko, salīdzinot ar iedzīvotāju kopskaitu valstī vai pat visā Eiropas Savienībā. Iemidzinoša ir bijusi ilglaicīgā mierpilnā gaisotne, kurā norisinājusies imigrācija, kā arī pārliecinātība, ka demokrātiska sabiedriskā iekārta ir pietiekama garantija pret jebkādiem ekstrēmiem iekšpolitikas pavērsieniem. Taču, kā rāda notikušie terora akti, demokrātiskai sistēmai ir aizvien grūtāk nodrošināt mieru un kārtību. Pavisam pretējas perspektīvas iezīmējas, ja aplūkojam lielo pilsētu, tai skaitā galvaspilsētu aglomerāciju, iedzīvotāju sastāvu. Ceturt-daļa musulmaņu, kā redzam Birmingēnā, Bredfordā, Briselē, Roterdamā, jau tagad dzīvo savu ierasto dzīvi, viņiem nav obligāti jāprot holandiešu vai angļu valoda, un savus mikrorajonus viņi pārvērš par Marokas, Tunisijas vai citas arābu musulmaņu pilsētas vidi ar šiem reģioniem raksturīgo dzīves stilu. Politiskais dialogs ar pašvaldībām konsekvēnti ved uz musulmaņu prasību izpildīšanu. Apstākļos, kad Eiropā paplašinās dažādas etniskās un reģionālās neatkarības kustības, musulmaņu anklāvu autonomija *de facto* jau pārskatāmā nākotnē var pārvērsties par autonomiju *de jure*. Terorisms un sociālā nestabilitāte var šo procesu izprovocēt kā politiskās elites vēlmi “nomierināt”, “integret” sabiedrisko drošību destabilizējošo etnorelīģisko sektoru. Mūsdienās netrūkst dažādu scenāriju pārejai no ierastās demokrātijas pie musulmaņus ietverošas politiskas koalīcijas, kas galējā instancē demontēs demokrātiju par labu kādam Tuvo Austrumu pārvaldes modelim. Konstruējot šādus scenārijus, ir jāņem vērā tas, ka likt cerības uz statistiski mazo “nacionālo” imigrantu daudzumu nav pamata. Imigrācija koncentrējas uz vairākām universālām likumsakarībām.

Āzijas imigrantu kopienas veidojas kā lielpilsētu sastāvdaļa, un tās nav iespējams “izkaisīt”. Pārapdzīvotība izcelsmes zemēs, demogrāfiski pozitīvā dinamika imigrantu kopienās pārredzamā perspektīvā ved pie etniskās un reliģiskās proporcijas maiņas mītnes zemju galvaspilsētās. Ir sagaidāms, ka šie procesi straujākā intensitātē norisināsies mazās valstīs ar zemu iedzīvotāju skaitu, tādās kā Latvija. Bēgļu nometināšanas piespiedu kvotas – tiklīdz tās tiks nodrošinātas ar ciešamu pabalstu sistēmu – izraisīs visus tos pašus procesus, kuri jau ne pirmo desmitgadi dara bažīgus Rietumeiropas iedzīvotājus.

⁷ Bureau voor Onderzoek en Statistiek: ‘Geloven in Amsterdam’. [Bureau of Research and Statistics: Faith in Amsterdam] (PDF, 15.04.2017). <http://www.npdata.be/BuG/157-Moslims-Brussel/Moslims-Brussel.htm> [skatīts 15.04.2017.]; 2011 Census: Religion, local authorities in England and Wales. *United Kingdom Census 2011*. Office for National Statistics; BuG 100 – Bericht uit het Gewisse – 15.04.2017; Farmer, Brian R. *Radical Islam in the West: ideology and challenge*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co, 2010, p. 8. ISBN 9780786459537; Schröpfer, Waltraud. *Muslimen in Frankfurt am Main – Ergebnisse einer Schätzung*. Frankfurter Statistische Berichte. April 2007, p. 206; Nydell, Margaret K. *Understanding Arabs: a contemporary guide to Arab society*. Boston, MA: Intercultural Press, p. 132. ISBN 9780983955801. <https://www.op-online.de/offenbach/offenbach-prozent-sind-muslime-4648763.html> [skatīts 15.04.2017.]; Rubin, Alissa J. *A French Town Bridges the Gap Between Muslims and Non-Muslims*. The New York Times, Aug. 5, 2013. https://iis.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_iis/muslimische_alltagspraxis_in_oesterreich.projektbericht.pdf [skatīts 15.04.2017.].

Šīs publikācijas tapšanas, respektīvi, problēmas izpētes, gaitā ar savu redzējumu tika aicinātas piedalīties Latvijas politiskās elites redzamākās figūras: no politiskās apvienības “Vienotība” – Andris Piebalgs, no Nacionālās apvienības VL-TB/LNNK – Edvīns Šnore un no Zaļo un Zemnieku savienībai tuvās preses – Bens Latkovskis.

“Vienotība” politiski pārstāv to politisko orientāciju, kas visumā atbalsta Eiropas Savienības politisko kursu uz imigrācijas “samērīgu” turpināšanu, imigrantu “integrāciju”, bēgļu kvotām, multikulturālismu u. c. Ievērojama Latvijas sabiedriskās domas daļa iestājas pret šādu nostādni, jo tā uzliek papildu slogu Latvijas jau tā smagajai imigrantu problēmai, kas izveidojusies pagājušā gadsimta otrajā pusē. Saskaņā ar 2014. gada datiem krievu imigranti ir 26,0% no Latvijas iedzīvotāju kopskaita. 90% imigrantu ir apmetušies lielākajās pilsētās, kur tie veido ap 50% iedzīvotāju.⁸ Tiem pievienojas citas etniskās piederības minoritātes (ukraiņi, baltkrievi u. c.), kas runā krieviski un bloķējas ar krievu imigrantiem. Šie imigrācijas skaitļi ir augstākie Eiropas Savienībā, taču politiķi tos parasti izliekas neredzam, pieņemot, ka padomju laika imigranti ir jau asimilējušies un ir uzskatāmi par integrālu sabiedrības daļu. Teiktais nav noslēpums Latvijas politikas veidotājiem; taču svarīgi ir redzēt demogrāfiski politisko procesu interpretāciju, no kuras ir atkarīga praktiskā politiska, kas vērsta uz Latvijai tradicionālās kultūrvides saglabāšanu (kā tas tika deklarēts Latvijas Tautas frontes programmā) jaunas agresīvas migrācijas apstākļos.

Andra Piebalga redzējumā migrācija nav jauns fenomens, cilvēku kustība ir pastāvējusi vienmēr, taču klāt ir nākuši jauni faktori, kas veicina cilvēku masu pārvietošanos, piemēram, jaunās komunikācijas tehnoloģijas un informācijas apmaiņa sociālajos tīklos, kā arī organizētā noziedzība. Viņš atbalsta pretrunīgo viedokli, ka uzņēmējvalstu “iedzīvotāju atbalsts [migrantiem] vēsturiski bijis lielāks par noliegumu”⁹. Taču mūsdienu tendences ir jūtami mainījušās, migrācija ir sākusi nopietni apdraudēt mītnes zemes dzīvesveidu. Eiropa ir kļuvusi par savu pamatprincipu, piemēram, cilvēktiesību un patvēruma meklētāju tiesību, ķīlnieci. Apstākļos, kad Eiropas Komisijas prezidents Junkers paziņo, ka “Eiropai jāizvēlas starp izolēšanos, nevienlīdzību un nacionālo egoismu vai atklātību, sociālo līdztiesību un solidaritāti”, tātad plašāk jāatver durvis migrantiem, dažas ES valstis, tādas kā Malta, Itālija, Grieķija, jau izrādās fiziski nespējīgas tikt galā ar bēgļu plūsmu. 2015. gadā bēgļu krīze izplatījās arī citās Eiropas zemēs, norādot uz ES politikas kļūdām šai jomā.

Kāda tad ir Eiropas Savienības reakcija? Ir parādījusies tieksme iet uz kompromisiem cilvēktiesību jomā, pieļaujot tikai patiesu patvēruma meklētāju uzņemšanu; ir uzsākta ES pilsoņu interešu aizsardzība; tiek strādāts, lai palīdzība bēgļiem tiktu sniegta ārpus ES robežām. Taču pats atvērtības princips imigrācijai

⁸ <https://www.census.gov/population/international/data/idb/rank.php> [skatīts 30.04.2017.].

⁹ Diemžēl Eiropas vēsture neapstiprina šo politisko pozīciju. Imigrācijas pavadoņi parasti ir bijuši kari, un vietējā kultūra vienmēr ir bijusi apdraudēta. Vēsturiski piemēri ir Mazāzijas tjurkizācija, sākot ar otrās tūkstošgades sākumu, Pireneju islamizācija, kas sākās 711. gadā un ilga pustūkstoši gadu, kristīgās kultūras likvidācija arābu migrācijas gaitā Ēģiptē un Ziemeļāfrikā, sākot ar 7. gs., utt.

Eiropas kontinentā netiek apspriests. A. Piebalgs savā rakstā neaplūko Latvijas valdošās partijas pozīcijas, ar to liekot saprast, ka tās neatšķiras no Eiropas Savienības oficiālās līnijas.

Nacionālās apvienības viedoklis ir kritisks ne tik daudz pēc formas, cik pēc būtības. E. Šnore savu ziņojumu ir definējis kā politikorektuma kritiku, kas pēc būtības ir neērto faktu slēpšana vai arī to nosaukšana citos vārdos. E. Šnore atrod politikorektuma saknes komunisma ideoloģijā un praksē; austrumeiropieši, kas ir pārdzīvojuši totalitārisma diktatūru kopā ar vārda brīvības ierobežojumiem, viegli atpazīst šo fenomenu un tādēļ reaģē uz to daudz enerģiskāk salīdzinājumā ar rietumeiropiešiem.

Runa ir par to, ka atsevišķas tēmas pēckara Eiropas publiskajā diskursā tika tabuizētas. Migrācija bija viena no šādām tēmām. Imigrācijas kritika tika pielīdzināta rasismam un nacismam. Ideoloģiski nosacītā terminoloģija savu melno darbu padarīja 2014. un 2015. gadā, kad mūsu kontinentu sasniedza pēdējā laikā lielākais migrantu pieplūdums. Termina “bēgļu krīze” lietojums slēpa masveida ekonomisko migrantu ieceļošanu, veidoja maldinošu ainu masu saziņas līdzekļos, tai skaitā Latvijā.

Ar imigrāciju saistītais terors, masu nekārtības, augošā nedrošība pakāpeniski atmodina sabiedrības reakciju un atskārsmi, ka problēmu noklusēšana ir izraisījusi neatgriezeniskas sekas, kas Eiropas civilizācijas saglabāšanu liek zem jautājuma zīmes. Tādējādi Nacionālās apvienības politiķis parāda skaidru un nepārprotamu problēmas izpratni, kurai vajadzētu nodrošināt arī politiski iedarbīgu pretreakciju uz Latvijas kultūrvidi apdraudošo fenomenu.

Trešais viedoklis, ko prezentē B. Latkovskis, daļēji atspoguļo plašākas Latvijas sabiedrības uzskatu, kā arī ietver būtisku sabiedrības paškritiku. ES patiesībā sastāv no divām “Eiropām”, kur Austrumeiropas migranti Lielbritānijā vēl pirms Āzijas bēgļu ierašanās izprovocēja Lielbritānijas izstāšanos no ES – tā dēvēto *Brexit*. Austrumeiropieši kā postsovjetisma produkti, nebūdami piederīgi “īstajai” Eiropai, ir tikai viena no divām konkurējošām migrantu plūsmām. No šejienes izriet austrumeiropiešu ienaids pret Āzijas migrāciju pretstatā eiropiešu līdzcieļībai un vēlmei migrantiem palīdzēt.

Islāma un kristietības opozīcija civilizāciju sadursmes teorijā arī nav pareizs pretnostādījums, jo ne Eiropā, ne Krievijā kristietībai vairs nav īsti lielas nozīmes. Tās vietā Eiropā ir parādījusies “cilvēktiesību un brīvību kvazirelīģija”, kas baidās aizskart islāmu, bet karo ar kristietību. Tai pašā laikā B. Latkovskis prezentē Latvijā un citur pastāvošas slikti formulētas cerības uz izdzīvošanu civilizāciju konfrontācijā. Tās ir politiskās paš aizsargāšanās akcijas un iespējama demogrāfiskās lejupslīdes apstāšanās, kā notiek Skandināvijā. Tiesa gan, demogrāfiskais bums tur notiek uz imigrantu rēķina. Kopumā jāatzīst, ka arī Latvijas sabiedriskajai domai, līdzīgi kā ir Rietumeiropā, piemīt tieksme koncentrēties uz atsevišķām epizodēm (uz musulmaņu pieaugošo dialogu ar mītnes zemes institūcijām, sekularizācijas tendencēm imigrantu vidē, tekošā gada maznozīmīgo imigrācijas pieaugumu statistiskos pārskatos, izliekoties neredzam jau esošo gigantisko imigrantu kopskaitu, utt.), tā mierinot sevi, ka ir vērojamas dažas pozitīvas tendences, kas palīdzēs tikt pāri arī šai vēsturiskajai krīzei.

Krājumā ir publicēti arī raksti, kas reflektē Tuvo Austrumu civilizācijas pagātnes izpaušmes. J. Ešots savu pētījumu ir veltījis vienam no viduslaiku arābu filozofiem un juristiem al-Fārābī (c. 872–950 [951]). Runa ir par dažām metafiziskām patiesībām, kuras ir nojaušamas tikai ar simbolu palīdzību (al-Fārābī tos sauc par “relīģiju” (*milla*)). Lietojot simbolu sistēmu, parādās pretrunas, un J. Ešots analizē to risinājumu al-Fārābī filozofijā.

Filozofiski medicīniskai tematikai ir pievērsies K. Kļaviņš, kas prezentē vienu no Tuvo Austrumu medicīnas stūrakmeņiem – diētu. Atturība un uztura mācība sakņojas antīkās Grieķijas un Romas zinātnē, islāma civilizācijā, racionālistiskā un reliģiskā misticismā. Šo intelektuālo mantojumu attiecībā uz pareiza uztura un veselības saikni pakāpeniski adaptēja kristīgā Eiropa, radot apvērsumu priekšstatos par slimību un veselību. Dažas senās atziņas par veselīgu pārtiku nav zaudējušas savu aktualitāti arī mūsdienās.

Tuvo Austrumu tematika mūsdienās ir kļuvusi ļoti aktuāla; tai seko zināmas problēmas, kas prasa akadēmisku refleksiju. Runa ir par arābu musulmaņu reliģijas, juridisko, sadzīvisko, vēsturisko terminu pareizu transliterāciju. Šajā krājumā ir publicēts visvairāk lietoto terminu saraksts, kas tapis ilgākās diskusijās LU Āzijas studiju nodaļas Tuvo Austrumu centrā. Daļa terminu ir jau ieviesta ar Latvijas Zinātņu akadēmijas Terminoloģijas komisijas akceptu, taču daudzi ir novecojuši un vairs netiek lietoti, daļa terminu, kuri veidoti no starpvalodām, ir nomainīti ar jaunu transliterāciju, atdarinot tos tieši no arābu valodas. Liela daļa terminu prasīja jaunu skaidrojumu, atbrīvotu no pagātnes ideoloģiskajiem štampiņiem. Dažos gadījumos tika radīti latviski analogi mazāk lietotiem un tulkojamiem islāma jēdzieniem.

Leons Taivans

**Starpkultūru komunikācija:
Latvija un imigrācija no Austrumiem**

*Cross-Cultural Communication.
Latvian Approach to Asian Immigration*

Eiropa starp migrācijas ierobežošanu un cilvēktiesību aizsardzību

Europe Between Limitation of Migration and Protection of Human Rights

Andris Piebalgs

Politiskās partijas “Vienotība” valdes priekšsēdētājs
Meierovica bulvāris 12–3, Rīga, LV-1050
E-pasts: andris.piebalgs@vienotiba.lv

Pasaulē pieaug migrācija. Pēdējos gados migrācija ir kļuvusi par vienu no svarīgākajām Eiropas Savienības problēmām.

Rakstā analizēti politikas elementi, kurus ES ir izstrādājusi un sākusī realizēt, lai ierobežotu migrāciju. Uzsvērts, ka jaunās politiskas elementi ir pietiekami efektīvi un ir izdevies samazināt bēgļu skaitu, kuri ierodas ES prasīt politisko patvērumu. Rakstā izskaidrots, ka jāatrod jauns balanss starp tradicionālo ES cilvēktiesību politiku un jauno migrācijas politiku un jāpārlicina ES pilsoņi par jaunās migrācijas politikas atbilstību izaicinājumu smagumam.

Atslēgvārdi: migrācija, bēgļi, cilvēktiesības, ES.

Migrācija nav jauns fenomens. Gadsimtu gaitā cilvēki ir pārvietojušies gan karu un konfliktu dēļ, gan labākas dzīves meklējumos sev un savai ģimenei. Tomēr Starptautiskā Migrācijas organizācija uzskata, ka migrācijas plūsmas nekad agrāk nav radījušas tādus izaicinājumus kā 21. gadsimta sākumā. Pašlaik 65 miljoni cilvēku ir kustībā un 86% gadījumu migrācija notiek starp pasaules trūcīgākajām valstīm. Miljoniem cilvēku lielas bēgļu plūsmas ir uzņēmušas Kenija, Libāna, Jordānija. Migrācijas iemesli pamatā ir tie paši agrākie – karš, politiskā nestabilitāte, vajāšana reliģisko vai politisko uzskatu dēļ, nabadzība. Klāt ir nācis jauns apstāklis – klimata izmaiņas, kas īpaši smagi skar Āfriku. Lai arī bruņotu konfliktu skaits pasaulē ir samazinājies, ir radušies jauni riski pasaules drošības arhitektūrai. Sasniedzot globālos tūkstošgades mērķus, simtiem miljonu cilvēku izdevās izrauties no nabadzības slazda, tomēr vairāk nekā miljards cilvēku arvien dzīvo absolūtā nabadzībā. Lai sasniegtu ilgtspējīgas attīstības mērķus nabadzības izskaušanai, būs vajadzīgi desmitiem gadu, un diemžēl jau tagad var prognozēt, ka ne visām valstīm tos izdosies sasniegt. Mūsdienās migrāciju veicina jaunās komunikācijas tehnoloģijas un informācijas apmaiņa sociālajos tīklos, kas iedrošina arvien vairāk cilvēku meklēt jaunas iespējas citās valstīs. Diemžēl arī organizētā noziedzība ir atradusi lielas peļņas iespējas, izveidojot savus biznesa modeļus un veicinot nelegālo migrāciju.

Migrantu un bēgļu uzņemšana vienmēr ir bijis izaicinājums uzņēmējvalstīs. Tomēr iedzīvotāju atbalsts vēsturiski bijis lielāks par noliegumu. Daudzās valstīs atbalsts patvēruma meklētājiem arvien ir spēcīgs, tomēr kopumā pasaulē tam ir

tendence mazināties – cilvēki ir skeptiski par lielām izmaksām, uzņemot patvēruma meklētājus, cilvēkus biedē terorisma draudi, atvērtību neveicina atsevišķas neveiksmes bēgļu integrācijā. Nekad agrāk migrācija netika uztverta kā apdraudējums valsts iedzīvotāju dzīvesveidam, taču tagad tas ir fakts. Ar migrāciju saistīto problēmu risināšana kļūst par vienu no galvenajām tēmām valstu nacionālajās vēlēšanās. Daudzi politiķi ekspluatē šo tēmu, veicinot ksenofobiju un naidīgu attieksmi pret bēgļiem.

Ar migrāciju saistīti jautājumi īpaši aktuāli kļūst Eiropā. Gadsimtu gaitā eiropieši paši devušies labākas dzīves meklējumos uz citiem kontinentiem. Kari veidoja bēgļu plūsmas Eiropas iekšienē. Uzņemot lielu skaitu bēgļu no citām pasaules daļām ir jauns izaicinājums Eiropai. Eiropas Komisijas prezidents Junkers pat uzskata, ka “Eiropai jāizvēlas starp izolēšanos, nevienlīdzību un nacionālo egoismu vai atklātību, sociālo līdztiesību un solidaritāti”. Interesanti, ka šī izvēle Eiropai ir jāizdara tikai 60 gadus pēc tam, kad parakstīts Romas līgums – dokuments, kas ir Eiropas Ekonomikas kopienas pamatā un kopā ar Māstrihtas līgumu ir veidojis Eiropas Savienību un tās vērtības. Eiropas Savienība vienmēr ir sevi definējusi kā cilvēktiesību “čempioni”. Cilvēktiesību aizstāvība, tai skaitā patvēruma meklētāju tiesības, gan Eiropā, gan arī ārpus tās visus šos 60 gadus ir bijušas daļa no Eiropas Savienības identitātes. Lisabonas līgums ietver arī Pamattiesību hartu, kuras juridiskais spēks ir kā līguma pamattekstam. Patvēruma tiesības tiek garantētas, ievērojot noteikumus, kas ietverti 1951. gada 28. jūlija Ženēvas Konvencijā par bēgļu statusu un 1967. gada 31. janvāra Protokolā par bēgļa statusu. Nevienu nedrīkst pārvietot, izraidīt vai izdot kādai valstij, ja ir liela iespējamība, ka attiecīgo personu tur sodīs ar nāvi, spīdzinās, pret viņu izturēsies citādi necilvēcīgi vai pazemojoši. Kolektīva izraidīšana ir aizliegta. Eiropas Savienībā skrupulozi ievēroja un ievēro šos principus. Uz cilvēktiesībām bāzētai patvēruma tiesību politikai bija būtiska nozīme aukstā kara apstākļos – tad tūkstošiem cilvēku ieguva patvēruma tiesības Eiropas Savienības valstīs, bēgot no represijām Ungārijā 1956. gadā vai Čehoslovākijā 1968. gadā. Patvēruma tiesības tika dotas arī tiem, kuriem izdevās izrauties no PSRS. Vairākas ES valstis uzņēma bēgļus arī no valstīm ārpus Eiropas, kurās plosījās karš vai bija sistemātiski cilvēktiesību pārkāpumi. Īpaši aktīvas bija Skandināvijas valstis. Vācijas augošā ekonomika prasīja vairāk darbaspēka, un tas veicināja ekonomisko migrāciju no Turcijas. Koloniālo režīmu sabrukšana veicināja migrāciju no Āfrikas un Āzijas. Tomēr nekad agrāk šīs plūsmas neradīja nopietnas politiskās problēmas. Laika gaitā vairākās ES valstīs izveidojās arī lielas islāmticīgo kopienas. Tagad vairākās ES dalībvalstīs islāmticīgo skaits ir 5–8% robežās. Politisko reakciju uz migrācijas problēmām labi raksturo teiktais bijušā Eiropadomes priekšsēdētāja Hermana van Rompeja grāmatā “Eiropa vētrā”. Migrācija nav būtiska politiskā problēma. Gadā tiek saņemti 300 000 patvēruma pieprasījumu, apmēram viena trešdaļa lūgumu tiek akceptēti.

Bēgļi veido 0,02% no ES iedzīvotāju skaita. H. van Rompeja skatījumā Eiropa varētu darīt vairāk: “Divu Sīrijas kara gadu laikā 28 ES dalībvalstis uzņēmušas 75 000 Sīrijas bēgļu, salīdzinot ar vairāk nekā diviem miljoniem bēgļu Jordānijā, Libānā, Turcijā.” Arī tas, ka daudzi cilvēki, kuru patvēruma pieprasījums tika noraidīts, palika Eiropā nelegāli, neradīja politisku spiedienu. Valdošais politiskais uzskats bija, ka, neņemot vērā atsevišķus trūkumus, Eiropas patvēruma sistēmā izmaiņas nav nepieciešamas. Netika ievērots, ka Malta, Itālijai un Grieķijai kļūst aizvien

grūtāk tikt galā ar augošajām migrācijas plūsmām. Netika ievērots arī tas, ka politiskais haoss Lībijā rada priekšnoteikumus organizētās noziedzības darbībai, lai būtiski palielinātu bēgļu straumes Eiropas virzienā. 2013. gada 16. oktobra traģēdija, kad kuģa katastrofā pie Itālijas salas Lampedūzas krasta bojā gāja simtiem migrantu, izraisīja lielu mediju interesi un cilvēku līdzjūtību. Tomēr Eiropas Komisijas aicinājumi uz aktīvu rīcību dalībvalstu galvaspilsētās palika bez ievērošanas. Tika uzskatīts, ka Dublīnas sistēma, proti, ka patvēruma meklētājs reģistrējas pirmajā ierašanās valstī, ir adekvāta. Daudzas ES valstis arī kritizēja Austrālijas migrācijas ierobežošanas risinājumu – sadarbību ar trešajām valstīm – kā neatbilstošu cilvēktiesību aizsardzībai.

2015. gads Eiropas vēsturē būs migrācijas krīzes gads. Vairāk nekā miljons patvēruma meklētāju ieradās ES. 2015. gada oktobrī katru dienu caur Turciju ieplūda 10 000 cilvēku. Nebija adekvātas reģistrācijas un uzskaites sistēmas, bija katastrofāli uzņemšanas apstākļi un lielas migrācijas plūsmas ES teritorijā. Dalībvalstu dažādā reakcija un Eiropas Komisijas nepietiekami pārdomātie priekšlikumi noveda pie nopietnas politiskās krīzes. Terora akti un dažādi starpgadījumi – kā uzbrukumi sievietēm Ķelnē 2015. gada 31. decembra naktī – pilnībā mainīja sabiedrības noskaņojumu. Migrācijas krīze kļuva par ES galveno politisko problēmu. Sabiedrības noskaņojums mainījās par sliktu patvēruma meklētājiem.

Izkristalizējās risinājuma virziens – samazināt migrācijas plūsmas, strādājot kopā, taču pieļaujot arī kompromisus cilvēktiesību jomā, kādi nebūtu iespējami vēl dažus mēnešus iepriekš. 2016. gadā bēgļu plūsmu izdevās samazināt. Kopējais patvēruma meklētāju skaits bija 304 000. Caur Turciju ieradās 123 000, caur Lībiju 181 000 bēgļu. Īpaši nozīmīgas izmaiņas bija Grieķijā – tur dienā ieradās 80 patvēruma meklētāju, bet vēl pirms gada šis skaits bija 10 000. Jūrā tika izglābti 32 000 cilvēku, precīzāk reģistrētas bēgļu izcelsmes valstis – 23% bēgļu bija no Sīrijas, 12% no Afganistānas, 10% no Nigērijas, 8% no Irākas, tika arestēti simtiem migrācijas plūsmu organizētāju. Tā bija Eiropas kopējā atbilde uz migrācijas krīzi.

Pirmais elements – patvēruma tiesības tikai tiem, kuriem tās ir absolūti nepieciešamas. Daudz skaidrāka pozīcija par drošām patvēruma meklētāju izcelsmes valstīm, drošām trešajām valstīm. Lielāka procedūru, kvalifikāciju, uzņemšanas apstākļu harmonizācija. Dublīnas sistēmas izmaiņas – nepieļaut situāciju, lai kāda no ES dalībvalstīm vairs nespēj kontrolēt migrācijas plūsmas.

Lielāka ES solidaritāte, lielāks ES finansiālais atbalsts migrācijas problēmu risināšanai.

Otrais elements – ES pilsoņu interešu aizsardzība. Tiek veidota Eiropas robežu un krasta apsardze, kas spēj nodrošināt kvalitatīvu robežsardzi visas ES ārējās robežas garumā. Tā sniedz nepieciešamo palīdzību atsevišķām ES dalībvalstīm – to saņem Grieķija, Itālija, Bulgārija. Ar ES atbalstu tiek izveidoti bēgļu reģistrācijas centri. Tiek veidota Eiropas pārvietošanās informācijas un autorizācijas sistēma (ETIAS) un pastiprināta informācijas apmaiņas sistēma Šengenas zonā. Tiek autorizēti laikā un telpā ierobežoti kontroles mehānismi ES teritorijā. Tiek koordinēta cīņa pret organizēto noziedzību.

Trešais elements – sadarbība ar patvēruma meklētāju izcelsmes valstīm un migrācijas tranzīta valstīm. Uz mītnes zemēm tiek nosūtīti tie, kuru patvēruma pieprasījums ir noraidīts, tiek sniegts atbalsts valstīm, kuras akumulē lielas bēgļu plūsmas,

un ieviesti pasākumi migrācijas cēloņu likvidēšanai – atbalstīti miera procesu un politiskās stabilitātes centieni, valstu ekonomiskā attīstība, atbalstītas cilvēktiesību aizstāvības iniciatīvas. Īpaši efektīva ir sadarbība ar tranzīta valstīm – Turciju, Lībiju, Nigēru. Līgums ar Turciju deva vislielāko ieguldījumu migrācijas samazināšanai, ES palīdz Lībijai nostiprināt robežkontroli, bet sadarbība ar Nigēru ļāva samazināt migrantu tranzītu caur šo valsti – 2016. gadā no maija līdz novembrim tas samazinājās no 70 000 līdz 1500 patvēruma meklētājiem. Finansiālais atbalsts gandrīz miljarda eiro apmērā tiek sniegts Jordānijai un Libānai, kuras uzņemušas miljoniem bēgļu no Sīrijas. Tā sauktie migrācijas kompakti ir noslēgti ar Nigēriju, Nigēru, Mali, Senegālu, Etiopiju. Migrācijas dialogi notiek ar Irānu, Bangladešu, Afganistānu, Pakistānu.

Ceturtais elements – legālas migrācijas sistēmas veidošana. Cīņā ar nelegālo migrāciju ir svarīga legālas migrācijas sistēmas esamība. ES ir izveidojusi “zilo karšu” sistēmu, un pirmajos divos tās darbības gados šo iespēju izmantojuši 16 000 cilvēku. Arvien vairāk cilvēku tiek uzņemti no bēgļu nometnēm. Par šo elementu pagaidām bijis vismazāk diskusiju.

Tehnokrātiski varētu teikt, ka krīze ir beigusies. Patvēruma meklētāju skaits ir atgriezies normālā līmenī, ES ir būtiski uzlabojusi kopējo patvēruma politiku. Tomēr līdzsvars ir trausls un saglabājas liela atkarība no trešajām valstīm. Ir iedragāta eiropiešu ticība varas spējai ātri un efektīvi risināt kompleksas problēmas. No vienas puses – ir samazinājušās simpātijas bēgļiem, no otras puses – palielinās kritika, ka piedāvātie risinājumi ir nopietna atkāpšanās no pierastās cilvēktiesību politikas, kas ir Eiropas Savienības arhitektūras pamatos. Migrācijas tēma daudz vairāk tiek saistīta ar integrācijas politiku un starpkultūru saskarsmi. Var prognozēt, ka dažādi migrācijas tēmas aspekti paliks ES politiskajā diskusijā. Tomēr ir skaidrs, ka ES savu patvēruma politiku turpinās balstīt uz Pamattiesību hartā nostiprinātajiem principiem.

Summary

Across the globe the migration is on the rise. In recent times, the EU has been particularly exposed to this phenomena.

This article examines the policies the EU is developing to respond to the migration challenge. It argues that even as the policy elements proposed are sound and numbers of refugees seeking the protection in the EU have substantially decreased, there are numerous issues that need to be addressed. The article explains that the new migration policy requires to find a better balance with the traditional stand of the EU on human rights issues and needs to convince the Europeans that the responses provided are robust enough to respond to future migratory pressures.

Migrācija un politikorektums Eiropā *Migration and Political Correctness in Europe*

Edvīns Šnore, *Dr. hist.*

Torņa iela 4-1B, Rīga, LV-1050

E-pasts: edvins.snore@saeima.lv

Masu imigrācija ir viena no lielākajām mūsdienu Eiropas problēmām. Tās risinājumu būtiski kavē politikorektums, kas liedz publiski identificēt problēmas un atklāti diskutēt par tām. Autors analizē pēckara Eiropā valdošās politikorektuma ideoloģijas izcelšanos, attīstību un ietekmi uz migrācijas un integrācijas diskursu. Rakstā aplūkota arī politikorektuma loma pēdējo gadu migrācijas krīzes kontekstā, analizējot atšķirīgās pieejas Rietumeiropā un Austrumeiropā.

Atslēgvārdi: migrācija, politikorektums, PSRS okupācija, integrācija.

Mēs arvien biežāk dzirdam, ka politikorektums tiek pieminēts Rietumu publiskajā telpā, visbiežāk negatīvā nozīmē. Cīņa ar politikorektumu, piemēram, bija viens no galvenajiem Donalda Trampa pirmsvēlēšanu saukļiem, kas par pārsteigumu daudziem ļoti labi rezonēja starp vēlētājiem un nodrošināja viņam uzvaru vēlēšanās. Jūs atkal varēsiet lietot sveicienu “Priecīgus Ziemassvētkus” *Seasons Greetings* vietā – tas bija Trampa teju vai visbiežāk paustais solījums.

To, ka politikorektums sāk iegūt jau groteskas formas, labi redzam ne vien Amerikā un Rietumeiropā, bet arī pie mums Latvijā. Piemēram, nesen Saeimā notikušajā konferencē par prezidenta institūcijas tiesiskajiem aspektiem viens no runātājiem atsaucās uz Satversmes tēviem un tūlīņ arī pats sevi palaboja, ka politikorektāk laikam būtu lietot nevis terminu “Satversmes tēvi”, bet “Satversmes vecāki”. Tā, lai neaizvainotu nevienu no abiem dzimumiem.

Tomēr politikorektums ir kas vairāk par šķietami jocīgu runāšanu un agrāk plaši lietotu terminu modernu pārfrāzēšanu. Britu pētnieks Entonijs Brauns savā grāmatā “Loģikas atkāpšanās” atzīst, ka “politikorektums ir uzskatu un pieņēmumu sistēma, kas caurstrāvo daudzas mūsdienu dzīves jomas, tur savā varā publisko komunikāciju, nosakot, par ko var runāt un par ko nevar”. Viņaprāt, pēdējo pāris desmitgažu laikā politikorektuma loma ir būtiski pieaugusi un tas kļuvis par vienu no dominējošiem elementiem publiskajā diskursā ne tikai Lielbritānijā, bet visā Rietumu pasaulē.

Zinātniskajā literatūrā politikorektums nav diez ko plaši pētīts, taču tajos retajos pētījumos, kas par šo tēmu ir veikti, secināts, ka politikorektuma saknes meklējamas marksismā. Varbūt tieši tāpēc politikorektuma ietekme postkomunistiskajās Austrumeiropas valstīs ir mazāka nekā Rietumos. Tie, kas dabūja baudīt PSRS ideoloģiju, labi atceras totalitārās sistēmas noteiktos nerakstītos uzvedības likumus, kuri pilsoņiem bija jāievēro, lai nezaudētu karjeru, labklājību un brīvību. Mājās runāja vienu,

darbā un uz ielas citu. Austrumeiropieši šo uzspiesto pašcenzūru jau vienreiz ir piedzīvojuši. Iespējams, ka tieši tāpēc tagad politikorektums nav īpaši populārs šajā Eiropas daļā.

Tiek uzskatīts, ka modernais politikorektums dzimis 1945. gada pavasarī uz grautās Berlīnes drupām. Bija sakauta un iznīcināta Hitlera Vācija un līdz ar to arī nacistiskā ideoloģija, kura sludināja rasismu un kuras vārdā bija nogalināti miljoniem cilvēku. Likumsakarīgi, ka jaunā pēckara Eiropas ideoloģija veidojās kā tiešs pretmets nacismam. Pēc formas ne mazāk ekspresīva un bezkompromisa, taču pēc satura pilnīgi pretēja. Brauns politikorektumu formulē šādi: tā ir ideoloģija, kas nodala zināmas cilvēku grupas kā upurus, kuri jāargā no kritikas, un kas saviem sekotājiem liek apzināties, ka citāds viedoklis nav pieļaujams, Citiem vārdiem sakot: tolerances iedzīvināšana caur netoleranci pret tiem, kas iebilst.

Praktiski tas izpaudās tā, ka atsevišķas tēmas pēckara Eiropas publiskajā diskursā tika pēc būtības tabuizētas. Migrācija bija viena no šādām tēmām. Jeb pareizāk – iebilšana pret migrāciju. To iztulkoja kā iebilšanu pret citas ādas krāsas un rases cilvēkiem, un tas automātiski tika sasaistīts ar to, ko savulaik sludināja nacisti! Šādā situācijā jēgpilnas debates par migrācijas problēmu pēckara Rietumeiropā faktiski nebija iespējamās. Nevienš nevēlējās tapt nosaukts par nacistu, riskēt ar savu karjeru un reputāciju.

Viens no retajiem Eiropas politiķiem, kuram pietika drosmes skaļi runāt par migrācijas draudiem vēl tad, kad problēma bija pašā sākuma fāzē, ir britu konservatīvais politiķis Enoks Pauels. Vēsturē iegājusi viņa 1968. gada 20. aprīlī Birmingemā teiktā runa, kas pazīstama ar nosaukumu “Asiņu upes”. Tajā Pauels brīdināja par nekontrolētās imigrācijas dramatiskajām sekām. Pauels pareģoja, ka līdz gadsimta beigām imigrantu kopiena pieaugs līdz vienai trešdaļai, un par to tika plaši izsmiets tālaika presē. Pauels patiešām kļūdījās – imigrantu kopiena Birmingemā, kur izskanēja slavenā runa, tagad veido nevis trešdaļu, bet vairāk nekā 40%, un lielākā daļa bērnu Birmingemā ir reģistrēti kā musulmaņi.

Jau nākamajā dienā pēc nepolitikorektās runas Pauels tika atbrīvots no amata Konservatīvo ēnu kabinetā. Viņš bija pārkāpis nerakstīto politikorektuma robežu, iebilstot pret citas ādas krāsas imigrantu masveida ieceļošanu. Publiskā Pauela nosodīšana bija vēl viens apliecinājums tam, ka jēlkāda diskusija par imigrāciju faktiski nebija iespējama. Gadu desmitiem tā arī nenotika ne tikai Lielbritānijā, bet visā Rietumeiropā, jo īpaši Vācijā un Austrijā, kur kolektīvā vainas apziņa par nacistu noziegumiem pilnībā paralizēja atklātu viedokļu apmaiņu par imigrācijas jautājumiem.

Amerikāņu zinātnieks Glens Lourijs savā darbā “Pašcenzūra publiskajā diskursā” raksta: “Sabiedrības var uzņemt kursu, kam var būt traģiskas sekas un ko daudzi varbūt jau no paša sākuma uzskata par nepareizu kursu, taču tas ir kurss, kuru nedrīkst kritizēt”. Un tāpēc tas neapturēts lēni kā upe turpina plūst pretī bezdibēnim.

Tieši tā notika ar masu imigrāciju Eiropā. Kritikas un diskusijas nebija. Problēma netika atzīta. Un, ja nav problēmas, tad nav arī risinājuma. Process tika atstāts pašplūsmā, imigrantu skaits turpināja pieaugt, bet viņu integrācija faktiski nenotika. Sociālās un etniskās problēmas arvien samilza, bet politikorektuma uzspiestā pašcenzūra tās neļāva risināt.

Latviešiem, kuri dzīvojuši PSRS okupācijā, tā ir visai pazīstama aina. Kaut ko līdzīgu, tikai daudz skarbākā veidā un totalitārās sistēmas izpildījumā, piedzīvoja arī okupētā Latvija. Masveida kolonizācija un forsēta cittautiešu imigrācija bija viena no galvenajām, ja ne pati galvenā okupētās Latvijas problēma gadu desmitiem. Taču par to nedrīkstēja runāt. Kur nu vēl iebilst.

Es nezinu nevienu latvieti, kuram būtu paticis, ka šeit masveidā ieceļoja krievu kolonisti. Tautā valdīja vispārēja neapmierinātība ar notiekošo, kā rezultātā padomju gados vārdam “krievi” latviešu valodā pat izveidojās negatīva konotācija, kādas nekad iepriekš nebija bijis. Ņemot to vērā, politikorekti kļuva lietot apzīmējumu “krievu tautības cilvēki”, nevis krievi. Tas nedaudz humanizēja okupācijas varas uzspiestos imigrantus. Interesanti, ka šī padomju politikorektoru ieviestā prakse saglabājusies vēl joprojām. Visas tautas pieņemts saukt vārdos: igauņi, lietuvieši, amerikāņi, bet krievus (sevišķi Latvijā mītošos) vēl arvien visbiežāk dēvē par “tautības cilvēkiem”, tādējādi demonstrējot, ka runātājs nav domājis neko negatīvu.

Terminoloģijai ir būtiska loma politikorektajos vēstījumos. Uzņemt “kara bēgļus” un uzņemt “ekonomiskos migrantus” ir divas dažādas lietas. Ne tikai morāli, bet arī juridiski tās ir divas dažādas situācijas. Kara bēgļa uzņemšanu nosaka Ženēvas konvencija. Ielaist savā mājā vajāto, kuram draud briesmas, par morālu pienākumu uzter vairums kristīgajās tradīcijās augušo eiropiešu.

2014. un 2015. gadā, kad mūsu kontinentu sasniedza pēdējā laikā lielākais migrantu pieplūdums, Eiropas politikorektie politiķi un plašsaziņas līdzekļi visbiežāk lietoja terminu “bēgļu krīze”, tādējādi sabiedrībai radot maldīgu iespaidu, it kā vairums pārceļotāju būtu Sīrijas kara bēgļi. Vēlāk gan izrādījās – un Eiropas Komisija to atzina –, ka vairums bija ekonomiskie migranti no valstīm, kurās nav kara, tostarp ievērojama daļa no Eiropas Savienības kandidātvalstīm Balkānos.

Spriežot pēc saviem novērojumiem EDSO Parlamentārajā asamblejā un citos starptautiskos forumos, aizvadītajā gadā terminu “bēgļu krīze” pamazām nomainīja termins “migrācijas krīze”, kas jau adekvātāk atspoguļo reālo problēmu un iezīmē arī atbilstošus risinājumus.

Centrālā loma politikorekto nostādņu propagandēšanā arvien bijusi plašsaziņas līdzekļiem. Piemēram, padomju gados, kaut gan tautā valdīja urdoša neapmierinātība ar migrantu ieceļošanu, prese un kinožurnāli attēloja pavisam citu ainu. Krievi un latvieši roku rokā draudzīgi cēla komunismu, un avīžu slejās tika pausts prieks, ja republikā ieradās arvien jauni un jauni biedri no plašās padomju dzimtenes.

Kaut ko līdzīgu mēs redzam arī politikorektajā Eiropā. Entonijs Brauns raksta: “Plašsaziņas līdzekļi, īpaši BBC, ievēro politikorektu izteiksmes veidu, jo tas pasargā no kritikas. BBC var bezgalīgi propagandēt masu imigrāciju, kaut arī tas ir pretrunā ar BBC klausītāju – abonentmaksas maksātāju – vairuma gribu.”

Latvijas sabiedriskais medijs šai ziņā īpaši neatšķiras. Lai arī 2015. gadā aptaujas rādīja, ka tautas lielākā daļa negatīvi raugās uz imigrantu uzņemšanu, tomēr, klausoties sabiedrisko mediju, tāds iespaids neradās, jo tur pārsvarā skanēja imigrāciju atbalstošais viedoklis. Pie tam tos, kuri iebilda pret migrantu uzņemšanu, Latvijas sabiedriskā medija žurnālisti, piemēram, Edgars Kupčs, bez mazākās aiztures lsm.lv slejās rupji gānīja pēdējiem vārdiem.

Šādi izpaužas klasisks politikorektums – jeb tolerances sludināšana caur netoleranci pret tiem, kas atļaujas iebilst. Britu žurnālists Džons Midglijs šajā sakarībā raksta: “Politikorektums praksē novērojams, kad kāda neliela grupa vēlas uzspiest savus uzskatus vairākumam, rēķinoties, ka vairākums klusēs un neiebildīs.”

Pēdējā laikā gan redzam, ka vairākums tomēr sāk iebilst gan Eiropā, gan Amerikā. Riski sabojāt reputāciju un karjeru aizvien saglabājas, taču cilvēki arvien skaļāk sāk protestēt. Kas tad ir noticis?

Notikuši ir terorakti Parīzē, seksuāla uzmākšanās Ķelnē, izvarošanas Malmē, slepkavības Freiburgā, uzbrukumi Briselē un tā tālāk, un tā tālāk. Vardarbība un noziedzība pēc masveida imigrācijas ir pieaugusi. Ārkārtīgi nepolitikorekts secinājums. Taču, kā atzīst jau iepriekš citētais Brauns: “Politikorektums ir luksuss, ko var atļauties tikai droša sabiedrība. Politikorektuma galvenais ienaidnieks ir sabiedrības bažas par savu ievainojamību. Kolīdz cilvēki jūtas nedroši, viņi arvien aktīvāk pretojas politikorektuma ākstībām, tāpēc ka likmes kļūst pārāk augstas.”

Tieši tas tagad notiek Rietumeiropā. Neērto faktu slēpšana un izlikšanās nav tuvinājusi problēmas risinājumu. Pie šīs atziņas nonāk arvien vairāk eiropiešu. Kaut kad šī atziņa droši vien sasniegs ikvienu. Bet, kad tas būs un vai tas nebūs par vēlu, lai masu imigrācijas sekas vispār varētu atrisināt, saglabājot Eiropas civilizāciju, to mēs nezinām. To rādīs laiks.

Summary

Mass migration is one of the most significant problems of modern Europe. It has not been adequately tackled because of political correctness, which has made it virtually impossible to publicly state the problem and have a meaningful argument about it. The author analyses the origins and development of the dominant ideology of political correctness in the post-war Europe, as well as its effect on the migration and integration discourse. The paper also looks at the role of political correctness in the context of the recent migration crisis.

Austrumu migrācija un Eiropas sabiedrības reakcija

Migration from the East and European Reaction

Bens Latkovskis

“Neatkarīgā Rīta Avīze”

SIA “Mediju nams”

Cēsu iela 31/2, Rīga, LV-1012

E-pasts: bens_latkovskis@inbox.lv

Latvijā ir aktualizējusies O. Špenglera iedvesmota teorija par “Eiropas galu”, kuras redzamākie pārstāvji ir L. Taivans un H. Tumans. Mūsdienu situāciju Eiropā raksturo atjēgšanās no F. Fukujamas maldīgi pareģotās “vēstures beigu” teorijas un politiskās nirvānas, kas iestājas pēc komunisma sabrukuma. Bēgļu krīze izgaismoja dziļu Eiropas Savienības iekšēju problēmu – ES patiesas integrācijas trūkumu. ES patiesībā sastāv no divām “Eiropām” – vecās Rietumeiropas un Austrumeiropas, kura tika uzņemta ES pēc 2004. gada. Lielbritānijas izstāšanās no ES – tā dēvēto *Brexit* – zināmā mērā izprovocēja tieši Austrumeiropas migranti, kuri Lielbritānijā izraisīja sabiedrības neapmierinātību vēl pirms Āzijas bēgļu ierašanās. Islāma un kristietības opozīcija civilizāciju sadursmes teorijā arī nav pareizs pretnostatījums, jo ne Eiropā, ne Krievijā kristietībai vairs nav īsti lielas nozīmes. Tās vietā Rietumeiropā ir stājušies “cilvēktiesību un brīvību kvazireliģija”, kas baidās aizskart islāmu un vairāk karo ar ietekmi zaudējušo kristietību. Austrumeiropā valda postsovjetiskais nihilisms, bet ienaidis pret islāmu un Āzijas migrantiem ir saistīts ar austrumeiropiešu bailēm no konkurences par iespējām saņemt Rietumu “labumus”. “Eiropas gala” pieņēmumu pamatā ir statistika bez dinamiskā redzējuma. Eiropai ir perspektīva pārvarēt šo problēmu loku ar augošu dzimstību, kas ir raksturīga, ja valstī ir pietiekams ekonomiskās labklājības piesātinājums. Arī politiskā stratēģija un robežu sakārtošana spēs mazināt imigrācijas apdraudējumu.

Atslēgvārdi: migrācija, bēgļi, islāms, Austrumeiropa, Frensiss Fukujama.

Rietumu kultūras dominanti mūsdienu civilizācijā galvenokārt ir nodrošinājis zinātnes pārkums, kuru savukārt nodrošināja diskusiju kultūra un kritiskās domāšanas esamība pretstatā dogmatismam. Mūsdienās daudzi ateistiski noskaņoti liberāļi viduslaiku baznīcu uztver kā galveno zinātnes bremzētāju, piesauc ķeceru sārtus, inkvizīciju utt., taču patiesībā tieši baznīcu paspārnē ar pāvesta bullu tika dibinātas pirmās universitātes, un teoloģija tajās bija svarīga disciplīna. Ārkārtīgi asos teoloģiskos disputos attīstījās diskusiju kultūra, argumentācijas māksla un kritiskā domāšana, kas ir akūti nepieciešama zinātnes attīstībai. Šajā rakstā gribu dažos jautājumos nedaudz oponēt Leonam Taivanam.

Lai arī slavenās grāmatas “Vēstures beigas”¹ autors Frensis Fukujama jau 90. gadu vidū atzina savus naivos maldus, Eiropa līdz pat 2014. gadam dzīvoja šo vēstures beigu jeb vēsturiskās nirvānas noskaņās. Šķita, ka Eiropā ir iestāties mūžīgais miers, sabiedrībā neapstrīdami dominē kreisi liberālais pasaules redzējums jeb, kā saka Harijs Tumans, progresa matrica, un šāda situācija lineāri attīstīsies tik uz priekšu, uz tā dēvēto VUCA pasauli (abreviatūra no angļu valodas vārdiem “svārstīgums”, “nenoteiktība”, “sarežģītība”, “daudznozīmīgums”), kur visu nosaka pat ne tehnoloģijas, bet idejas.²

Krimas aneksija 2014. gadā Eiropai bija pamatīgs šoks, taču vecā inerce bija pārāk spēcīga, tāpēc pirmās sankcijas pret Krieviju bija tīri simboliskas un dominēja centieni izlikties, ka nekas sevišķs nav noticis. Pat reāls karadarbības uzliesmojums Austrumukrainā īpaši nemainīja Eiropas sabiedrisko domu, jo tika uzskatīts, ka vardarbība notiek kaut kur Eiropas nomalē. Tikai Malaizijas *Boeing* notriekšana un daudzu rietumeiropiešu upuri Eiropu uz brīdi sapurināja un lika apjaust, ka kaut kas neiet “pēc plāna”.

Pa īstam no vēstures beigu eiforijas Eiropu izrāva tā dēvētā bēgļu krīze, jo tā skāra Eiropu tiešā veidā un uzklājās uz cita migrācijas viļņa, proti, masveidīgas migrācijas no Austrumeiropas. Šeit jāprecizē, ko saprotam ar vārdu “Eiropa”, lai nebūtu tā, ka lietojam vienus un tos pašus jēdzienus, bet katrs domājam ko savu.

Pasaulē ir vairākas labklājības saliņas, kuras kā magnēts pievelk labākas dzīves tīkotājus. Austrumu puslodē tāda ir Eiropas bagātākā daļa – Rietumeiropa. Līdz ar to iezīmējas Eiropa šaurākā izpratnē – tā nav ne Rumānija, ne Polija, ne Igaunija, bet gan Vācija, Zviedrija, Anglija, Francija un vēl dažas bagātākās Rietumeiropas valstis, kuras sasniegušas lielākajai pasaules daļai neaizsniedzamu labklājības līmeni.

Plašākā plāksnē ar Eiropu jāsaprot tas sociālpolitisko apstākļu kopums, ko pie mums dēvē par “normālu valsti”. Ik dienu publiskajā telpā dažādās variācijās dzirdam frāzes: “normālā valsti” ir tā, bet pie mums... nu, tā, kā Zimbabvē. Šis nenoslēpjamās ilgas pēc “normālas valsts” liecina, ka Latvija un citas Austrumeiropas valstis pagaidām šajā saņņu Eiropā neietilpst. To ir grūti atzīt, bet vēl grūtāk atzīt, ka arī mēs paši sirds dziļumos sevi pie “īstās” Eiropas nepieskaitām, un tāpēc tā dēvētos migrantus redzam citādāk, nekā tos redz Eiropā.

Divas pasaules vienā savienībā

2015. gadā Eiropa saskārās ar līdz tam vāji apjaustu, lēni gruzdošu problēmu, kuru bēgļu krīze uzskatāmi atklāja. Izrādījās – lai arī Eiropas valstis ir apvienojušās Eiropas Savienībā uz it kā kopīgu interešu un vērtību bāzes, bagātā, “normālā” Eiropa, no vienas puses, un pārējā, ģeogrāfiskā Eiropa, no otras puses, faktiski ir divas dažādas pasaules ar stipri atšķirīgu mentalitāti, labklājības līmeni un izpratni par vērtībām. Tas ir ārkārtīgi būtisks aspekts, un, ja to ignorē, var būt grūti izprast, kādēļ Rietumeiropas un Austrumeiropas sabiedriskā doma atšķiras.

¹ Fukujama, Francis. *The End of History? The National Interest*, 1989, (16): 3–18. ISSN 0884-9382. JSTOR 24027184.

² V = *Volatility*, U = *Uncertainty*, C = *Complexity*, A = *Ambiguity*.

Vienā un tajā pašā situācijā divas Eiropas daļas saskatīja divas dažādas problēmas. Austrumeiropā vairākums bija sašutis par migrantu invāziju Eiropā, kamēr Rietumeiropā uztraucās par to, ka valdības nesniedz pietiekamu atbalstu patvēruma meklētājiem, un par to, cik lielā mērā sabiedrības attieksme pret “bēgļiem” atbilst Eiropas vērtībām. Vieni redzēja izmisušus, kara posta nomocītus nelaimīgus cilvēkus, bet citi – alkatīgas izsalkušu mežoņu ordas, kas veļas uz Eiropu ar domu atņemt tos labumus, kurus līdz šim Eiropa deva vienīgi mums.

Situācijas divdomību paspilgtināja tas, ka par migrantiem visvairāk satraucās tajās valstīs, uz kurām šie patvēruma meklētāji pat nedomāja braukt. Pat ja viņus “kvotu” sadales kārtībā uz šīm valstīm piespiedu kārtā pārvietoja, tad tikai ļoti retos gadījumos viņi bija gatavi tur palikt uz dzīvi. Tajā pašā laikā ļoti daudzi šo valstu pamatiedzīvotāji paši bija devušies labākas dzīves meklējumos uz Eiropu. Tas tikai apstiprina pieņēmumu, ka Eiropa nav tas pats, kas ES, un visiem migrantiem – kā no Austrumeiropas, tā arī no valstīm ārpus ES – ir vairāk kopīga citam ar citu nekā ar iedzimtajiem rietumeiropiešiem.

Nav viennozīmīgas atbildes uz jautājumu, kas rada lielāku labējo radikāļu un populisma popularitātes pieaugumu Eiropā – patvēruma meklētāji vai Austrumeiropas viesstrādnieki. Katrā valstī ietekmes proporcijas ir citas, bet visur tās ir kompleksas. *Brexit* gadījumā tiek uzskatīts, ka referendumā rezultātus vairāk ietekmēja tieši nogurums no pārlielas austrumeiropiešu klātbūtnes.

Vienota platforma kā aizsargvalnis

Bieži dzird izteikumus, ka notiek islāma reliģiskā invāzija Eiropā. Droši vien tā ir, taču ir svarīgi, kas šai invāzijai stāv pretī. Cik spēcīgs monolīts, ja tas vispār ir monolīts. Māris Kučinskis Maltā aicināja ES būt vienotai, bet kā šī savienība var būt vienota, ja tajā dažādu valstu sabiedrības atrodas uz dažādām ideoloģiskām platformām. Oficiālā līmenī šī problēma tiek klusināta un visi izliekas, ka nekādas ideoloģiskas plaisas nav – mēs visi domājam līdzīgi. Taču patiesās sajūtas izlaužas neapzinātās darbībās.

Šovasar biju žurnālistu braucienā Vācijā, Bādenes-Virtembergas zemē, un kādās pusdienās mēs ar kolēģiem no dažādām pasaules valstīm un vācu viesu uzņēmējiem brīvā atmosfērā apspriedām šos jautājumus. Man pretī pie galda sēdēja vietējās universitātes prorektors, omulīgs, smaidīgs kungs, un es viņam pajautāju – vai nenožēlojat, ka šī gadsimta sākumā uzņēmat ES Austrumeiropas valstis? Viņš, protams, uzreiz atrunājās, ka ne, bet, pēkšņi atcerējies, ka viņam blakus sēž žurnāliste no Francijas, uzreiz pavērsās pret viņu – tie jau bijāt jūs, franči, kas lobēja austrumeiropiešu uzņemšanu! Taču arī francūziete nevēlējās uzņemties šo godu un atteica: nē – tie bijāt jūs, vācieši, kuri uzstāja uz ES paplašināšanu. Šī neveiklā atbildības velšana vienam uz otru uzskatāmi parādīja, ka prieks par lielo, vienoto Eiropu ir būtiski noplacis un neviens nevēlas būt šīs paplašināšanās iniciators.

Kāda varētu būt vienotā platforma, par kuru runā Kučinskis? Tad, kad tiek pieminēts islāms, tam parasti pretstata kristietību. Tomēr, lai cik pozitīva būtu mana personiskā attieksme pret kristietību, jāskatās patiesībai acīs. Bēgļu krīze parādīja jau minēto ES iekšējo sašķeltību, taču nevienā no abām robežšķirtnes pusēm kristietības

vairs nav, un diez vai kādreiz tā vēl būs dominējošā reliģija. Rietumos jau labu laiku publiskajā telpā dominē jaunā cilvēktiesību un brīvību kvazireliģija, kuras centrā ir nevis Dievs, bet cilvēks un uz kuras pamata arī veidojās 21. gadsimta ES. Šī kvazireliģija Eiropā, vismaz mediju telpā, jau gandrīz pilnībā ir izspiedusi kristietību, un publiskajā telpā tā ar kristietību cīnās daudz sparīgāk nekā ar islāmu. Izskatās, ka jaunajai kvazireliģijai kristietība šķiet bīstamāka nekā islāms.

Austrumeiropā šai jaunajai ticībai gan nav tik lielu panākumu, bet arī tur kristietībai ir apcirstas saknes un tagad pārsvarā valda nīgrs postsovjetiskais nihilisms. Centieni kardināli palielināt kristietības ietekmi līdz šim nevienā valstī nav vainagojušies ar reāliem panākumiem, bet citviet, piemēram, Krievijā, pat ieguvuši groteski atbaidošas izpausmes, kas kristietības pievilcību drīzāk vājina nekā ceļ.

Ko darīt? Vai Eiropai ir izredzes izdzīvot zem apkārtējās pasaules demogrāfiskā, reliģiskā, kulturālsadzīvīskā spiediena? Vai taisnība L. Taivanam, kura viedoklis ir strikts – dažu gadsimtu laikā islāms Eiropā izspiedīs to, kas palicis pāri no agonizējošās kristietības, līdzīgi kā turki izspieda grieķus no Mazāzijas? Ļoti iespējams, ka tā tiešām būs, un visa līdzšinējā notikumu attīstība par to liecina. Taču šīs pesimistiskās prognozes balstās uz pašreizējās situācijas lineāru ekstrapolāciju nākotnē. Jebkāda darbība rada pretdarbību, un pat Eiropas neapstrīdamās līderes Angelas Merkles pozīcija vairs nav gluži tāda pati kā 2015. gadā.

Ir aplami iedomāties, ka Eiropa būtu gatava neierobežotā skaitā uzņemt migrantus. Merkele jau pirms 2014. gada izteica kritiskas piezīmes par tā dēvēto multikulturālisma politiku, un viņas pozīcija bēgļu krīzes sākumā balstījās galvenokārt uz humānisma apsvērumiem – ir jāpalīdz cilvēkiem, kuri bēg no vardarbības. Nu ir noskaidrojies, ka starp patvēruma meklētājiem ir samērā liels ekonomisko migrantu īpatsvars, un akcenti ir būtiski mainījušies. Nav pamata iedomām, ka Eiropa ar atplestām rokām gaida visus labākas dzīves tīkotājus no visas pasaules un ka šāda nostāja atbilst Eiropas vērtībām. Nekā tamlīdzīga. Jau tagad neeiropietim legāli iebraukt ES ir ļoti grūti. Nav šaubu, ka robežu kontrole tikai pastiprināsies un cilvēkiem no malas iekļūt Eiropā kļūs aizvien grūtāk. Tiesa, tas neatceļ citu pesimistu biedēkli – Eiropas pamatiedzīvotājiem ir zemāka dzimstība nekā “vitālākajiem” iebraucējiem un demogrāfiskais faktors galu galā būs izšķirošs. Tas ir ļoti nopietns arguments, kuru apgāzt ir stipri grūtāk.

Bagātā sabiedrībā – daudz bērnu

Apmeklējot Indiju, visvairāk man dūrās acīs milzīgais bērnu un jaunu cilvēku īpatsvars ielās un jauniešu neapvaldāmais dzīvesprieks bez jebkādiem ķīmiskiem stimulatoriem. Savulaik Oskara balvu ieguva brāļu Koenu filma *No country for old man* (“Nav zemes veciem cilvēkiem”). Atgriezoties Latvijā, gribējās brāļiem Koeniem iebilst – ir tāda zeme – Latvija. Latvija gan nav izņēmums. Tāda ir visa Eiropa. Atbraucot no Indijas uz Latviju, ir sajūta, ka esi ieradies veco ļaužu pansionātā. Tas viss liek domāt, ka pesimistiem taisnība – ar Eiropu ir cauri. Taču arī šeit nevajadzētu situāciju lineāri ekstrapolēt nākotnē.

Pirmkārt, saistībā ar pēdējos gados vērojamo informatīvo tehnoloģiju izrāvienu dzīve pasaulē tuvākajos 50 gados varētu ļoti stipri mainīties. Grūti spriest, kā tas

izpaušies cilvēku sadzīves kultūrā, bet var pieņemt, ka cilvēka atrašanās noteiktā ģeogrāfiskā vietā kļūs mazāk svarīga. Kombinācijā ar robežu nostiprināšanos tas varētu dot Eiropai iespēju vēl ilgi saglabāt savu pašreizējo seju.

Otrkārt, bērnu skaita samazināšanās tendence parādījās līdz ar vispārējo patēriņa pieaugumu – ģimenē daudz bērnu nozīmēja mazāku labklājību, un līdz ar to laist pasaulē daudz bērnu kļuva nemoderni. Attīstītajās valstīs patēriņš ir sasniedzis zināmu piesātinājuma līmeni, un jau pavisam drīz šajās valstīs var nonākt pie apjausmas, ka bērnus audzināt ir izdevīgāk, nekā ražot neskaitāmus, patiesībā nevienam nevajadzīgus “dokumentus” dažādās birokrātiskās struktūrās – tā faktiski ir bezdarba apkarošana, radot pseidodarbavietas. Līdz ar to daudz bērnu ģimenē kļūs materiāli izdevīgi un prestiži.

Joprojām vairums demogrāfu uzskata, ka valda korelācija – jo labklājīgāka sabiedrība, jo mazāk bērnu. Tā tas ir šodien, bet vai tā būs rīt? Neesmu pārliecināts. Dabiskos apstākļos – jo spēcīgāks, ietekmīgāks, tātad bagātāks vīrietis, jo vairāk viņam bērnu. Āfrikā uz dienvidiem no Sahāras notiek ļoti asa konkurences cīņa starp kristietību un islāmu. Viena no galvenajām islāma priekšrocībām šajā cīņā ir dziesīvības strikta nenosodišana. Ceļojot pa Tanzāniju, Ruahas Nacionālajā parkā mūsu gids un džipa šoferis bija kāds samērā jauns puisis, kurš stāstīja, ka viņa tēvam ir trīs sievas un viņam esot 27 brāļi un māsas. Jāuzsver, ka to viņš pavēstīja ar izteiktu lepnumu. Viņš acīmredzami lepojās ar sava tēva “varējumu”. Painterēsējos, kādas ir attiecības starp bērniem no dažādām mātēm, un viņš atbildēja, ka dažādās ciltīs un ģimenēs tās veidojoties atšķirīgi, bet viņa ģimenē visi brāļi un māsas dzīvojot satiecīgi un nešķirojot, kura kuram māte.

Jau tagad bagātiem cilvēkiem ir daudz bērnu. Piemēram, nu jau šķirtajā Breda Pita un Andželīnas Džolijas ģimenē ir seši bērni, Melam Gibsonam ir deviņi bērni. Kādreiz Eiropā bija vērojama skaidra korelācija – jo nabadzīgāka valsts, jo lielāka dzimstība, un otrādi, taču tagad šī saistība vairs nav tik izteikta. Kad pirms 35 gadiem Latvijas Valsts universitātē mācījos statistiku un rakstīju kursa darbu par demogrāfiskām problēmām, tad, atceros, zemākā dzimstība Eiropā bija Zviedrijā un citās Skandināvijas valstīs, bet augstākā Dienvidēiropā. Tagad Eiropā viena no augstākajām dzimstībām ir Islandē (13,1 jaundzimušais uz 1000 iedz.), Norvēģijā (12,1), Zviedrijā (11,9), bet zemākā Itālijā (8,8), Grieķijā (8,8) un Vācijā (8,4). Latvijā – 9,8. Tas liecina, ka brīdī, kad patēriņa līmenis sasniedz zināmu piesātinājumu, atkal no jauna palielinās bērnu un ģimenes prestižs (vērtība).

“Antirietumnieciski” un “lieliski” ir nesavienojami jēdzieni

Taču, pat ja beigu beigās taisnība izrādīsies tiem, kas apgalvo, ka ar Eiropu ir cauri, tad tas nenotiks mūsu un mūsu bērnu paaudzes laikā, tāpēc pagaidām jāvērtē, kur pasaulē ir labvēlīgākā vide dzīvošanai, un jācenšas tai pieskaņoties. Austrumeiropā ir populāras turienes iedzīvotājiem glaimojošas runas, kas sasaucas ar Špenglera saukļiem – Rietumos jau vērojams noriets, bet mēs Austrumos vēl esam saglabājuši īstās “pamatvērtības”. Kādas vērtības? Jāskatās uz darbiem, nevis vārdiem. Alkoholisms, aborti, sadzīviskā neiecietība, kliegšana, nekulturālība – tās nav

iezīmes, kas nāk prātā, iedomājoties Vakareiropu. Tie ir jēdzieni, ar kuriem asociējas Austrumeiropa. Tāpēc nevajag uzdot vēlamo par esošo.

Jā, arī es esmu padomju laika “produkts”, un man emocionāli nav viegli pieņemt šo skaudro realitāti. Bet... ne Austrumeiropa, ne vēl jo vairāk Krievija, kura nostājusies antirietumnieciskās nometnes priekšgalā, nevienā dzīves jomā nerāda tādu piemēru, kuram pārējā pasaule gribētu līdzināties. Nav nevienas lietas, par kuru gribētos teikt – lūk, cik lieliski to un to ir izdarījuši krievi Krievijā, derētu arī mums pārņemt šo pozitīvo pieredzi. Tādu lietu nav, jo vārdi “lieliski” un “antirietumnieciski” ir nesavienojami jēdzieni.

Summary

Certain stereotypes, borrowed from O. Spengler's pessimistic philosophy are represented in Latvia by two scholars – L. Taivans and H. Tumans. The post-Soviet period, formulated as “The End of History” by Francis Fukuyama was marked by nirvana-like relaxation in the field of politics. The migration crisis revealed the real problems of the EU, first of all – the lack of integration of the Union itself. In reality, there are two Europes – the Western and the Eastern. The second one with its huge migration to Great Britain provoked Brexit before the Middle East migrant crisis began. There are certain shortcomings in the definition of the juxtaposition of Christianity and Islam by the aforementioned scholars. Actually, Christians are a tiny religious minority both in the Western Europe, as well as in the Eastern part of it. The real ideological basis of the European population is “quasi-religion of human rights and freedoms”, which is hostile to Christianity but neutral to Islam. East-European minds are dominated by “post-Soviet nihilism”. In opposition to a pessimistic vision of the clash of civilizations by L. Taivans and H. Tumans, the Western civilization has certain dynamic features, which will help it to survive in the face of existing problems.

**Starpkultūru komunikācija:
Tuvo Austrumu civilizācija un Eiropa.
Vēsture, filozofija, literatūra**

*Cross-Cultural Communication.
Middle Eastern Civilization and Europe.
History, Philosophy, and Literature*

Diet and Reception Thereof in the Context of Middle East Medicine – a Historical Excursion

Diēta un tās recepcija Tuvo Austrumu medicīnas kontekstā – vēsturisks ekskurs

Kaspars Kļaviņš

University of Latvia, Faculty of Humanities, Department of Asian Studies (Latvia)
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050

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

Meža iela 1/7, Rīga, LV-1048

Email: klavinskaspars@gmail.com

Diet, along with abstinence and science of nutrition, used to be one of the cornerstones of the Middle Eastern medicine. It was promoted by different, even ideologically opposed world outlooks originating in ancient Greek and Roman science, Islam civilisation, rationalism and religious mysticism. This intellectual heritage related to the link between correct nutrition and health was gradually adopted by the Christian Europe, causing upheaval of the perception of illness and health. Unfortunately, modern food and pharmacy industries in both East and West have led us to obesity and mass catastrophe of diabetes, with growing number of heart attacks and strokes. This makes the medical findings of the past even more topical today, at the same time proving the common points of communication between different cultures and religions in areas of vital importance to people.

Keywords: diet, fasting, abstinence, medicine, Middle East, religion.

Medicine is one of the most important substances of our existence. It is closely related to philosophical, religious and socially-economical viewpoints of what is important for a human being: perception of life and death, understanding of the relation between the body and soul, explanation of the sense (or senselessness) of sufferings, awareness of physical and spiritual cleanliness (or pollution) of one's organism, etc. Both the East and the West used to have spiritual teachings, which perceived the diet along with meditation as one of the most important spiritual purification methods of an individual. The concepts of "illness" and "health" themselves are understood from culture-historical vantage point and not only as a result of a diagnosis set by medical practitioners. Starting from the 17th century, a serious dietary science had gradually gained an important role in human treatment in Europe, which in the 20th century was either pushed out of the "official medicine" space or subjected to a tendentious criticism as a result of the aggressive gaining of power by the food and pharmacy industries. Currently, when the number of diseases caused by incorrect eating habits and sedentary lifestyle has dramatically grown all over the world, discussions regarding the importance of a diet have

resumed at the governmental levels, books are being published, alternative stores are opened, etc. It should be taken into account that “Around 415 million people worldwide (8.8 per cent) in the 20–79 years age-group had diabetes in 2015 and by 2040, 642 million people (10.4 per cent of the adult population) is expected to have diabetes. In the Middle East and North Africa region, 35.4 million people lived with diabetes in 2015 and the number is expected to rise to 72.1 million by 2040.”¹ However, serious rehabilitation of the diet has not come about today due to the tendency to seek financial profit characteristic to the dominant model of Western capitalism in relation to profiteering from “treatment” of diseases, as well as orientation of the “official medicine” to mitigation of consequences of an illness rather than prevention of causes thereof. Unlike in medieval Europe, where medicine was dominated by obscure demonization of illnesses and understanding of eating was limited to quantity rather than quality, and spiritual life was determined by narrow-minded interpretation of religion, – critical thinking, rationalism and scepticism developed in the Middle East along with discussions about the interconnection of birth control, ecology and human health. Paradoxically, right now a contrary process is ongoing in both Middle and Far East: food is dominated by semi-finished products, the environment is being catastrophically polluted and birth control is not even discussed by the general public.² The reasons behind these tendencies are both urbanisation, at first initiated by the West, expropriation of the land of self-sustaining rural communities, marginalisation of the population, and complete cessation of the once existing intellectual tradition in the context of global consumer society. The negative consequences of the food industry are even stronger in the rich Gulf Arab countries. However, recently intensive discussions have started in relation to this theme, elucidating the true reasons of the increasing obesity, diabetes, allergies, strokes and infarctions. This is proved by the numerous publications devoted to the theme of obesity in the UAE.³

Ancient Arabic medicine, including dietetics, stands for a peculiar link between the medicine of Ancient Greece-Rome⁴ and that of the medieval Europe, at the same time gaining knowledge from the lifestyles of Bedouins of the Arabian Peninsula, religious findings of Islam (fasting, “healing by Quran”), the heritage of the ancient cultures of the Middle East (Babylonian, Chaldean, Egyptian, Persian etc.) and teachings of the Far East (especially India). To specify the term “Arabic”, it is first used to understand the scientists speaking and writing in the Arabic language of

¹ Al Madani, Abdulrazzaq Ali. Manage your life better to fight diabetes. *Gulf News*, 08.09.2016, p. A5.

² Regulation of birth policy in China, nature protection in Japan, supporting of self-sufficient environmentally friendly lifestyle in rural Iran, and development of alternative environmentally friendly technologies in the UAE are exceptions.

³ Why fasting is good for you. *Gulf News*, 09.03.2016, p. A28; Chaudhary, Suchitra Bajpai. 10.000 cases of stroke reported last year. *Gulf News*, 02.05.2016, p. A5; Chaudhary, Suchitra Bajpai. Dubai survey: Obesity, heart disease, diabetes top ailments. *Gulf News*, 01.06.2016, p. A6.

⁴ Especially Hippocrates (~ 460 – ~370 BC) and Galen (129 – ~200 AD) in the meaning of scientific heritage.

which the majority were of Persian and Jewish origin (and who at the same time knew their native language). It should be also remembered that a large number of Arabic doctors were Middle Eastern Christians. At the same time, Islam as the dominant religion of the region, with its principles and instructions, which comprised all areas of human life, influenced the field of medicine, at the same time accumulating experiences from other religions and world outlooks.

The origins of the diet and deep understanding of nature by the Arabs who lived in deserts and semi-deserts in antiquity go back to the self-sufficient lifestyle of the Arab Bedouins. Evidence of this is provided in the itineraries of different travellers from the West, even up to the Modern Times. As an extreme opposite to the condition of modern man appears the description of Bedouins provided by the British explorer Sir Richard F. Burton in his once famous work “Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah” (Volume 3: Meccah): “I have seen two or three muscular figures, but never a fat man.”⁵ “... even simples are not required by a people who rise with dawn, eat little, always breathe desert air...”⁶ In fact, a healthy lifestyle and moderation in eating and pleasures was characteristic to the entire Muslim society. This is vividly proved in Dean Mahomet’s book “Travels” (1793–1794), with the description of the Indian Muslims: “The Mahometans are, in general, a very healthful people: refraining from the use of strong liquors, and accustomed to a temperate diet, they have but few diseases, for which their own experience commonly finds some simple yet effectual remedy.”⁷ Back in his days, the Prophet explained the secret of the good Arab health to a physician who was surprised about it: “It is the custom of these people not to eat until hunger overcomes them and to cease eating while there still remains a desire for food.”⁸ It is general knowledge that one of the five pillars of Islam is the obligatory fasting (*Ṣawm*) during the holy month of Ramadan. The meaning of this fasting is explained by Arabic lawyer and commenter of Quran Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292–1350) as protection (*junna*) from illnesses of the spirit, heart and body.⁹ Unfortunately, the positive consequences of such purification were possible only within the framework of the leisurely and modest rhythm of life of the traditional society. Today, the Ramadan fasting in Arabic countries has turned into its opposite – uncontrolled overeating and nightly orgies at disco clubs and restaurants have made this period even riskier for human health. Almost nothing has remained from spiritual concentration and reassessment of values.

During transformation of Islamic civilisation, along with Arabic conquests and establishing of the caliphate, an interesting court culture developed in Baghdad with a varied and eclectic cuisine, stressing the taste and variety rather than health and temperance. However, information has remained from the times of the first “Rightly

⁵ Burton, Richard F. *Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*. Vol. 3. Meccah. Cambridge; New York, et. al.: Cambridge University Press, 2012, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁷ Fisher, Michael H. (ed.). *The Travels of Dean Mahomet. An Eighteenth-Century Journey through India*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997, p. 68.

⁸ Salim M. Khan, Hakim. *Introduction to Islamic Medicine*. Norwich: Bahr Press, 2009, p. 13.

⁹ Ibn Qayyim, Al-Jawziyyah. *Medicine of the Prophet*. Johnstone, Penelope (transl.). Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013, p. 338.

Guided” caliphs, appealing to observe moderation in eating and diet. For example, according to evidence, caliph Umar ibn al-Khattab (634–644) had expressed severe criticism regarding overeating:

“Beware of overeating! It makes one too lazy to perform the ritual prayer, corrupts the body and leads to sickness. Being moderate with one’s food is less wasteful, healthier for one’s body, and strengthens one’s devotion.”¹⁰

Also later, during the Crusader period, the ideal of temperance continued to exist in the courts of the Middle East rulers along with appetites for luxury and posh banquets. It was closely related to the concept of *jihād*, which gained new motivation at that time. Only unlike the “jihadists” manipulated by different socially-economical forces of the modern world, which has created a modern version of obscurantism deifying narcotics and fast food, the ideal of *jihād* of the 12th–13th centuries comprised, along with fighting against Crusaders and tolerance towards the defeated ones, also temperance in food (and pleasures). According to testimony by Ibn Shaddād (d. 1234), the renowned leader of the Islamic world Saladin (An-Nasir Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub) (1137–1193), who became a symbol of chivalry also in Europe due to his generosity, generally preferred simple and natural food.¹¹

Temperance in food and refraining from the use of pleasure-giving substances in human history has often been a part of spiritual mobilisation. It especially refers to movements aimed at achieving radical socio-economically, politically and ethically motivated reforms. On the other hand, overeating, untamed bodily desires and orgies, which all weaken human reaction, mental and physical endurance and ethical resistance, have made even well-armed military mercenaries unable to withstand. Inability of the modern European population to solve issues of their rights and security is partly originating from such idle and inert lifestyle. In the past, in the Middle East (much like in Europe during Reformation and revolutions) diet, fasting, temperance and declaring certain food to be taboo was ideology of certain religiously-political groups. For example, the Qarmatians – a Shia group, which played a significant role in Islamic countries from 894 until 1078 (especially in the Persian Gulf and Bahrain) by establishing one of the first communist societies in the world,¹² also used to be known as “the Greengrocers” (*al-Baqliyyah*).¹³

Referring to the professional medicine of the Islamic civilisation, which considerably developed in Abbasid Baghdad, Seljuq and Ayyubid Damascus, Berber and Arab Spain, Fatimid and Mamluk Cairo, as well as Islamic Central Asia, Mughal India etc. – many dietary, herbal medicine and homeopathic principles were formulated, which are as topical nowadays as during the period of synthesis of the ideas of Arabic (Muslim and Christian), Byzantine, Persian, Jewish, Indian, etc. thinkers

¹⁰ Geder, Geert Jan van. *God’s Banquet. Food in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 2000, p. 34.

¹¹ Fuess, Albrecht; Hartung, Jan-Peter. *Court Cultures in the Muslim World*. London and New York: Routledge, 2001, p. 367.

¹² Rahman, Mohanned. *The Qarmatians: The world’s first enduring communistic society*. Available at <http://www.worldbulletin.net/islamic-history/127416/the-qarmatians-the-worlds-first-enduring-communistic-society> [last viewed September 11, 2016].

¹³ Available at <https://en.wikipedia.org/wiki/Qarmatians> [last viewed September 11, 2016].

from the 8th to 15th centuries. It would be interesting to the modern man to look into the findings of certain medieval Arab thinkers and to understand with a surprise how modern (and, from the modern vantage point, “alternative”) they are. For example, the eminent Jewish and Arabic doctor and philosopher Maimonides (Mūsā bin Maymūn) (1135 or 1138–1204) recognised moderation and a healthy lifestyle to be one of the priorities of getting well.¹⁴ He wrote special directions on dietetics for Sultan al-Malik al-Afdal, which were later translated into Latin as aphorisms.¹⁵ His advice could be as well used today in prevention of many diseases, for example, this finding: “It is not proper for us to gorge ourselves full of food ... Putrefied foods and beverages produce decay [i.e., toxins] similar to that produced by deadly poisons.”¹⁶

Ibn Nafis (1213–1288) in his turn, “followed in his treatment of patients the basic principle underlying humoral pathology namely that he did not prescribe a remedy as long as **he could prescribe a diet**, and he did not prescribe a compound remedy as long as he could content himself with a simple drug.”¹⁷ For the sake of comparison, one can agree with the opinion of Latvian scientists, that Western (European) science arrived at a similar finding with regard to use of doses of medicines very late, because it was believed for a long time that “a disease penetrates the organism of an ill person from outside, therefore huge doses of toxic substances were used for “exorcising” it, which caused vomiting, diarrhoea, salivation and excessive perspiration.”¹⁸ Such prescribing of medicines in the format of inadequately many medicines is also practiced by modern doctors, who often happen to be agents of pharmacy companies. This has especially severe consequences in, for example, treatment of psychological illnesses and neuroses and, as a result, the patient suffers much more from the respective therapy than from the actual cause of the illness.¹⁹ A healthy diet with consuming of the necessary set of minerals and vitamins is not even considered in this regard. Often enough, the food provided in hospitals is completely worthless from the perspective of health. The reasons of the dead end of Western medicine also stem from the world outlook inherited from the Middle Ages. This is very accurately formulated by the eminent German scientists and doctors Peter Jentschura and Josef Lohkämper in their book on self-purification of the organism, highlighting the link between food, diet and views of the society. In the Western tradition a disease is not understood in interaction with a person’s spiritual and physical being, but taken outside the context and demonised, because “... Christianity granted to

¹⁴ Available at https://en.wikipedia.org/wiki/Maimonides#cite_note-rosner-33 [last viewed September 11, 2016].

¹⁵ Fück, Johann. *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1981, p. 314.

¹⁶ Rosner, Fred. *The Medical Legacy of Moses Maimonides*. New Jersey: Ktav Publishing House, 1997, p. 64.

¹⁷ Waines, David. *Food Culture and Health in Pre-Modern Muslim Societies*. Leiden; Boston: Brill, 2011, p. xxxi.

¹⁸ Almane, Renāte; Vegnere, Inta. Homeopātijas vēsture Latvijā. In: *Acta Medico-Historica Rigensia V* (XXIV). Rīga: P. Stradiņa Medicīnas vēstures muzejs, 2000, p. 191.

¹⁹ Available at <http://www.einblicke-altenburg.de/?q=book/export/html/1149> [last viewed May 5, 2017].

its God the rule over just one half of the natural kingdom. The other half is ruled by the Satan, the devil. It is understandable that such duality results in conflicts.”²⁰ A way out of the stalemate would be seeing the human organism as a whole rather than through the prism of the “good-evil” dualism (today it would be referred to as “acceptable-unacceptable”) and trying to neutralise the “evil” symptoms just by means of tablets and injections that was the old “demonization tactic”. At the same time, one can agree with Hakim Muhammad Salim Khan that unlike the Ancient Greek and Middle Eastern approach, which studied the human being as an indivisible whole, the Western science “... has taken him to pieces in order to study each piece separately” and, as a result, “this view of the world has created fundamental problems, both technological and psychological.”²¹ A unique example that shows the different attitude both towards a “psychical illness” and the reality *per se* is a piece of historical evidence from the times of Crusades in Palestine, left by a 12th century Syrian writer, Usāmah ibn Munqidh (1095–1188). Crusaders were surprised by the ability of an Arab doctor to heal a mentally ill woman to which the Arab doctor replied: “**the woman I put on a diet** and made her humour wet”. The reaction of the Western doctor, of course, was not happiness for the recovery of the woman, but rather deep suspicion and aggression. He immediately put his arsenal of demonization in use, stressing that “This woman has a devil in her head who has fallen in love with her.” Of course, the diet recommended by the Arab doctor was stopped and the “sick” woman began once again to eat the usual food, as a result of which her disorder got worse. Then the Frankish physician said: “The devil has entered her head”, took a razor, incised a cross on her head and pulled off the skin in the middle until the bone of the skull appeared; this he rubbed with salt. Naturally, the woman died afterwards.²² Regardless of the historically specific perception of the “four humours of the body”, that accounted for one of the cornerstones of the ancient Arab psychiatry,²³ the very attitude to the human being and his problems at that time seems to be surprisingly “modern” from the contemporary perspective. Also other findings of the ancient Middle Eastern medicine regarding use (or non-use) of certain food types fully match advice of serious contemporary dieticians. For example, the eminent Persian philosopher, physicist and poet Ibn Sina (980–1037) advises in his monumental work “Canon of Medicine” (“*Kitāb al-Qānūn fī aṭ-Ṭibb*”)²⁴ to reduce the quantity of food consumed in summer, giving preference to lighter food as much as possible, not to eat heavy meat meals but replace them with

²⁰ Jentschura, Peter; Lohkämper, Josef. *Gesundheit durch Entschlackung*. Münster: Verlag Peter Jentschura, 1998. The quote is from the Latvian edition *Organisma attīrīšana*. Riga: Jumava, 2004, p. 26.

²¹ Salim M. Khan, Hakim. *Introduction to Islamic Medicine*. Norwich: Bahr Press, 2009, pp. 26–27.

²² Usāmah Ibn-Munqidh. *Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh*. Hitti, Philip K. (transl.). London: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1987, p. 162.

²³ The theory of “Four humours” (Humorism) is, in fact, inherited from the Ancient Greek medicine.

²⁴ The work is written in Arabic.

vegetables.²⁵ In fact, all the modern findings of the balance of acids and alkali in the organism, which follows from the person's nutritional habits, have been ingeniously anticipated and formulated in the ancient medicine of both the ancient world and the Middle East. The interconnection between nutrition, lifestyle and health at that time was also understood by the thinkers who were not physicians themselves. Due to the strong tradition of empirical science, which was inherited already from the times of flourishing of Abbasid Caliphate, they were able to make correct conclusions. For example, the distinguished Arabic historian Ibn Khaldūn (1332–1406) very directly and critically analysed reasons and consequences of obesity: "... a great amount of food and the moisture it contains generate pernicious superfluous matters in the body, which in turn, produce a disproportionate widening of the body, as well as many corrupt, putrid humours. ... When the moisture with its evil vapours ascends to the brain, the mind and the ability to think are dulled. The result is stupidity, carelessness, and a general intemperance."²⁶

Following temperance and diet, vegetarianism and veganism in both Eastern and Western discourses are often related to a considerate attitude to the environment and critical position with regard to overpopulation (or scepticism regarding high birth rates *per se*). Sometimes these opinions are accompanied by supporting of social justice, harsh criticism of religions and explanation of belief as a limited and obscurant system of stereotypes. Such thinkers are known in Europe already from the times of the genesis of early atheism – the 16th–17th centuries. In the culture historical heritage of the Middle East the respective intellectual tradition started already much earlier. Let us remember, among others, Arabic philosopher Abul 'Ala Al-Ma'arri (973–1057) demonised by the modern "Islamist" environment, who, being a strict vegetarian at the same time completely denied any religion whatsoever (including Islam, Judaism and Christianity), perceiving them as a "fable invented by the ancients" with an aim to control the subjected population.²⁷ In this aspect his opinions are similar to the interpretation of a religion as a mind-polluting narcotic provided by Karl Marx (1818–1883). In the opinion of Al-Ma'arri, a diet and clearing the organism from dross cannot be separated from spiritual purification (in the meaning of non-acceptance of religions) or a person's ethical attitude to flora and fauna by not supporting killing of animals and polluting oneself with eating their meat.²⁸ He has also laid down the basic principles of classical vegetarianism philosophy. In fact, Al-Ma'arri was not just a vegetarian but a vegan.²⁹ His sceptical attitude to

²⁵ Avicenne. *Poème de la médecine*. Texte arabe, traduction française, traduction latine du XIIIe siècle avec introductions, notes et index. Jahier, Henri; Nourredine, Abdelkader (eds.). Paris: Les Belles Lettres, 1956, p. 65.

²⁶ Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Rosenthal, Franz (transl., introduction). Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 65.

²⁷ Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. Routledge: Abingdon on Thames, 1962, p. 318.

²⁸ Available at https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Ma%CA%BFarri#cite_note-2 [last viewed September 14, 2016].

²⁹ Crone, P. *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York, 2004, p. 355.

birth rates in his statements is rather related to understanding the futility of sufferings that a person has to live with over their entire life as a result of birth. Paradoxically, the anti-natalism³⁰ supported by Al-Ma'arri is undoubtedly an important theme in the context of Middle East, taking into account that overpopulation is one of the factors (along with the Western invasion) that took Arab (and African) countries into a chaos of unending riots and conflicts. Serious and rational attitude to one's organism, nutrition and environment also involves reasonable family planning, being aware of the limited resources available to the society. In a sense, scepticism of the ancient Arabic thinker can be compared to the conclusion by classic of ethology Konrad Lorenz (1903–1989) regarding irresponsible reproduction of oneself as one of the greatest manifestations of human egoism.³¹ Rationalism of Al-Ma'arri did not at all arise in an empty place, it followed from the Arabic spiritual tradition, which started already under the Abassid dynasty – caliph al-Ma'mūn (813–833), when the intellectual atmosphere was influenced by the Mu'tazili school of theology, which was entirely founded in reason and rational thought.³² In the environment of Middle Eastern thinkers, vegetarianism had a long continuation. For example, the eminent Persian philosopher, mystic and founder of the Iranian school of Illuminationism – al-Suhrawardi (1155–1191) – also was a vegetarian.³³

Diet, temperance and fasting were not only the result of the Middle Eastern rationalism and scientific progress, but also a cornerstone of philosophies of various mystically-spiritual movements. In Islamic countries, traditionally it was a world outlook of Sufis, which was aimed at taking down all barriers that separated the man from the God. Without going deep into the history of Sufism and its manifold manifestations through poetry, dance, manner of communication, etc. – let us look only at the aspect of diet and fasting. Like in the religious-philosophical systems of Ancient India, toughening one's organism, self-discipline and abstaining from consuming food in Sufism is a way to spiritual purification. From the vantage point of purification of the organism it could be referred to as replacement of “acid pleasures” with “alkali pleasures.”³⁴ In the work of Ibn Khaldūn “The Muqaddimah” the gradual fasting method of Sufis (by gradually reducing or increasing the dose of food instead of immediate action) is extensively described and it fully corresponds to the modern findings of medical fasting: “The assumption of physicians that hunger causes death is not correct, except when a person is exposed suddenly to hunger and is entirely cut off from food. Then, the stomach is isolated, and contracts an illness that can be fatal. When, however, the amount of food one eats is slowly decreased by gradual

³⁰ Available at https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Ma%CA%BFarri#cite_note-EB-1 [last viewed September 14, 2016].

³¹ Available at <https://en.wikipedia.org/wiki/Ethology> [last viewed September 14, 2016].

³² Leaman, O. Key. *Concepts in Eastern Philosophy*. London; New York: Routledge, 1999, p. 25.

³³ Crone, Patricia. *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 355.

³⁴ Jentschura, Peter; Lohkämper, Josef. *Gesundheit durch Entschlackung*. Münster: Verlag Peter Jentschura, 1998. The entire work of the respective authors is devoted to this theme.

training, there is no danger of death. The adepts of Sufism practise (such gradual abstinence).³⁵

The Sufis considered fasting and sleeplessness the basis of the development of their inner self (*naḥs* in Arabic).³⁶ It should be taken into account that a natural reaction of the organism upon reduction of consumption of food is lesser need for sleep, followed by disappearing of tiredness, which is related to overloading of the organism with processing of food. Without doubt, this influences the sharpness of thought and clarity of perception, which the Sufis interpreted as spiritual (and religious) experience according to the perception of the unity of body and soul. According to information from German Orientalist Annemarie Schimmel, the first Sufi mystic, who speaks about “alchemy of hunger” is an early Sufi saint of the Khorasan school – Shaḡiq al-Balkhi (d. 810).³⁷

Abstinence and fasting have been also praised by Sufi poets – mystics, for example, the distinguished Persian poet, lawyer and theologian Jalāl ad-Dīn Rūmī (1207–1273), who stressed that “Hunger is God’s food by which He quickens the bodies of the upright.”³⁸ In his poetry Rūmī also praises abstinence from senseless thoughts, which pollute our spirit (by analogy as too much food pollutes one’s body):

Abstain from thoughts though they tempt and harass –
The heart’s the forest, thought a crazed wild-ass!
The best of medicines is abstinence, ...³⁹

By analogy, in the European Christian tradition monk orders used to give similar importance to fasting. However, due to the minor role of science in consciousness of monks and the dominant repressive regulation of household rules, it caused negative opposition and as a result in the medieval Europe monks already suffered from obesity-related health problems such as arthritis.⁴⁰ At the same time, Middle Eastern medicine, including diet teachings, underwent intensive reception in entire Europe during the medieval and early modern periods (not only in Iberian peninsula and South Italy, which was under the rule of Berbers and Arabs). Since its first translation in Latin in the 12th century the famous work of Ibn Sina “Canon of Medicine” served as a manual for European physicians over a period of 500 years.⁴¹ The “Arabic medicine” (which was a generic name for all Middle Eastern medicine) reached all Northern Europe, including Baltic, already in the 13th century. A parchment code

³⁵ Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah*, p. 68.

³⁶ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press: Chapel Hill, NC, 1975, p. 114.

³⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Jalal Al-Din Rumi. *The Masnavi*. Book One. Mojaddedi, Jawid (introduction, notes, transl.). Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 179.

⁴⁰ Available at <http://www.thefinertimes.com/Middle-Ages/food-in-the-middle-ages.html> [last viewed September 14, 2016].

⁴¹ The work was translated by Gerard of Cremona (~ 1114–1187).

is stored in Tallinn, with notes by Friar Mauritius from Reval.⁴² This universal scientist, who completed his doctorate in Paris in 1270,⁴³ referred to Persian and Arabic scientists respected in the medieval Europe (including in the area of human health), mentioning Ibn Sina, Al-Ghazali (~ 1058–1111), Ibn Rushd (1126–1198), etc.: “Avicennam sequitur et suum Algazelem. Averroes autem et Abubacer et Avenpethe et quidam alius philosophus Arabus aliadicunt.”⁴⁴ In the neighbouring Riga, evidence of the influence of “Arabic medicine” is provided by a survey from the 15th century, later titled “Medicinalia.” As it is known, in Riga, like in other European cities, all medical functions were the competence of spiritual fraternities, therefore it is obvious that this composition too, was produced in the respective environment. “Medicinalia” contains references not only to Ibn Sina, who was well-known in the West, but also to one of the pioneers of medical ethics – a Persian doctor and author of “Complete Book of the Medical Art” (“*Kitāb Kāmil aṣ- Ṣinā‘a aṭ-Ṭibbiyya*”) – ‘Ali ibn al-’Abbas al-Majusi (10th century)⁴⁵, who preferred diet and natural healing to drugs when treating patients.⁴⁶ What regards diet, the abovementioned material from Riga provides instructions as to how a correct diet helps to avoid the infection of pestilence.⁴⁷

In the early modern period, Europe started not only in-depth study of the “Arabic medicine”, but also criticism and reassessment, trying to clear the nucleus of the ancient world (especially Ancient Greek) integrated in it from later deposits. Thus, for example, philologist Janus Cornarius (~1500–1558), after a conflict with Anabaptists, started his European journey by going to Livonia (Riga), Russia and Scandinavia in 1526 and later returning to Western Europe to clear the works by Ancient Greek authors (especially Hippocrates (~ 460 – ~370 BC) from the dominating “Arabism”.⁴⁸ Very soon European scientists, having deeply studied both the ancient Greek-Roman, and Middle East medical tradition overtook the spiritual relay race in certain areas and according to the information provided by the U. S. National Library of Medicine already “in the 17th century, early modern European medical theory had an impact upon Islamic medicine through the writings of the Paracelsians, followers of Paracelsus (d. 1541), whose ‘chemical medicine’ employed mineral acids, inorganic salts, and alchemical procedures in the production of remedies. Sali ibn Nasr ibn Sallum, a physician born in Aleppo, Syria, and later the court physician in Istanbul to the Ottoman ruler Mehmet IV (ruled 1648–1687/1058–1099 H)

⁴² Dates of birth and death are unknown.

⁴³ Available at <http://www.mauritanum.eu/about-us/mauritan-tradition/> [last viewed September 14, 2016].

⁴⁴ Amelung, Friedrich. *Baltische Culturstudien aus den vier Jahrhunderten der Ordenszeit (1184–1561)*. Dorpat: Verlag von C. Mattiesen, 1884, p. 46.

⁴⁵ Arbusow, Leonid (ed.). *Die Geschichte der Rigaer Stadtbibliothek und deren Bücher*. Hg. von der Rigaer Stadtverwaltung. Riga, 1937, p. 73.

⁴⁶ Available at https://en.wikipedia.org/wiki/%27Ali_ibn_al-%27Abbas_al-Majusi [last viewed September 14, 2016].

⁴⁷ Arbusow, Leonid (ed.). *Die Geschichte der Rigaer Stadtbibliothek und deren Bücher*, p. 73.

⁴⁸ Arbusow, Leonid. *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*. Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachfolger. Leipzig, 1921, p. 627.

was greatly influenced by these writings.⁴⁹ At the same time, the eminent German physician, botanist and philosopher Paracelsus (1493–1541),⁵⁰ who is considered to be the father of the modern homeopathy, was forced over his entire life to struggle with attempts of accusation, the consequence of which would be his burning at the stake. The example is even more interesting because he contradicted the existing authorities in medicine and the practices that they followed, such as the public burning of ancient books. Unlike the ancient Arabic and Persian scientists, their European colleagues had to face much more difficult working conditions due to the obscurantism in the society and the narrow-minded environment of the representatives of power. In any case, the science of diet and understanding the importance of nutrition habits in genesis of either illness or health continued to develop both on the side of Reformation and the side of the newly reborn Catholicism, which is proved by, for example, the once popular work of a Flemish Jesuit and a theologian Leonard Lessius (1554–1623) “Hygiasticon” (a treatise on how to preserve strength and to live long). The entire composition is a song of praise of diet and although L. Lessius does not mention by name any Middle Eastern scientist, interpretations of those ancient thinkers are clearly and undoubtedly visible in his book.⁵¹

Over the entire 17th and 18th centuries, knowledge of the ancient Middle Eastern medicine underwent reception also in the European belles-lettres both from the position of deep understanding and just as a “fashionable theme” discussed in salons. Thus, for example, the distinguished German Enlightenment author Christoph Martin Wieland (1733–1813) in 1772 published a pedagogic work written in the form of oriental stories,⁵² where he compares danger of overly rich foods (that can be consumed at the expense of one’s health) to natural foods, which, when cooked well, “even Avicenna (Ibn Sina) would have nothing against.”⁵³

Unfortunately, today, when speaking about millions of people manipulated by the advertising, which dominates the consumer society, it has to be concluded that the modern Western perception of such fundamentally important areas for humans as nutrition study has not changed much in comparison with the times of the pleasure-greedy monarchs’ rule in the 17th century. Critically thinking specialists who explain the essence of obesity and speak about purification of the organism – comparatively – are known only to a small number of those interested or to people who have saved their own lives from the dangers of “offers” provided by civilisation through following their personal wisdom. On the other hand, the chefs lobbied by the food

⁴⁹ Available at https://www.nlm.nih.gov/exhibition/islamic_medical/islamic_14.html [last viewed September 14, 2016].

⁵⁰ His real name was Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim.

⁵¹ Kunst, lang zu leben, oder: Ein bewehrtes Mittel den menschlichen Leib in Gesundheit auch ohne Verletzung der Sinnen ... biß auff’s höchste Alter zu erhalten. Lessius, Leonardus. Münster i. Westph., 1614. In: Digitale Sammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Münster. Available at <http://sammlungen.ulb.uni-muenster.de> [last viewed October 5, 2016].

⁵² Wieland, Christoph Martin. *Der goldene Spiegel oder die Könige van Scheschian, eine wahre Geschichte*. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1772.

⁵³ Ibid., p. 130.

industry have won large television audiences, not even speaking about the numbers of published cookbooks.

Kopsavilkums

Diēta līdz ar atturību un uztura mācību kādreiz bija viens no Tuvo Austrumu medicīnas stūrakmeņiem. To veicināja dažādi, pat ideoloģiski pretēji pasaules uzskati, kas sakņojās antīkās Grieķijas un Romas zinātnē, islāma civilizācijā, racionālismā un reliģiskā misticismā. Šo intelektuālo mantojumu attiecībā uz pareiza uztura un veselības saikni pakāpeniski adaptēja kristīgā Eiropa, radot apvērsumu priekšstatos par slimību un veselību. Diemžēl mūsdienās pārtikas un farmācijas industrija – kā Rietumos, tā Austrumos – ir novedusi pie aptaukošanās un diabēta masveida katastrofas līdz ar infarkta un insulta precedentu skaita palielināšanos. Tas senatnē fiksētās medicīnas atziņas padara vēl aktuālākas, vienlaikus liecinot par dažādu kultūru un reliģiju kopīgiem saskarsmes punktiem cilvēkam vitāli svarīgās jomās.

Al-Fārābī on *milla*¹

Al-Fārābī par milla

Janis Esots

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London, United Kingdom, NW1 2DA
Email: jeshots@inbox.lv

In order to achieve happiness, the inhabitants of the Excellent City must know certain metaphysical truths, which are only accessible to the non-philosophers through a system of symbols, called by Fārābī *milla* (“religion”). However, the symbols in which the *milla* expresses these truths contain certain topics of contention, which, in turn, posits the problem of the “noble lie”. In my article, I will discuss the relevant intricacies.

Keywords: Al-Fārābī, *milla*, Excellent City, Philosopher King, achievement of happiness, noble lie.

The Cave

According to Al-Fārābī, the situation of the human being, prior to his mastering logic and philosophy, is that of the captive, described in Plato’s allegory of the Cave (in Book VII of the *Republic*, 514a–520a): instead of the realities of the things, he deals with their shadows and symbols – or, rather, with the symbols of the symbols.² It is only possible to exit the cave of ignorance through a systematic study of the logical arts,³ in the following strict order: poetics, rhetoric, sophistic, dialectic, and demonstration, claims he.⁴

¹ An earlier version of this article was presented at the Aquinas and the Arabs International Working Group Summer Meeting 2016 at Cordoba University, Spain, on June 20, 2016.

² The edited Latin text of the passage was first published in Boggess, William F. Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited. *Phronesis*, 1970, 15/1, p. 89 (cf. Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique: I. Kitāb al-Ḥaṭāba. II. Didascalía in rethoricam Aristotelis ex glossa Alfarabi*. Langhade, Jacques; Grignaschi, Mario. Beirut: Dār Al-Mashriq, 1971, p. 213). The passage has been translated from Latin into English by Shawn Welnak (Welnak, Shawn. *Philosophy and the Cave of Opinion: the Graeco-Arabic Tradition*. Ph. D. dissertation, Tulane University, 2011), p. 179) and Frédérique Woerther (Woerther, Frédérique. Al-Fārābī and the *Didascalía*. In: *Aristotle and the Arabic Tradition*. Alwishah, Ahmed; Hayes, Josh (eds.). Cambridge University Press: Cambridge, 2015, pp. 96–97). Cf. also Ibn Bājjā’s account on the Cave. In: Ibn Bāggā (Avempace). *La conduite de l’isolé et deux autres épîtres*. Genequand, Charles (ed., transl.). Paris: Vrin, 2010, p. 198, §§ 47–48.

³ Certainly, this was not Plato’s own opinion: as shown by Findlay, Plato saw mathematical, rather than logical, sciences, as means of deliverance from the Cave (Findlay, John N. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. London: Routledge and Kegan, Paul. 1974, pp. 189–192).

⁴ Boggess, William F. Alfarabi and the Rhetoric, p. 89; Welnak, Shawn. *Philosophy and the Cave of Opinion*, p. 180.

The underlying philosophy of the curriculum was discussed by Plato in the *Republic*, 509d–511e.⁵ Still, its successful implementation would not have been possible without the Aristotle’s textbooks (and commentaries on them), dealing with the relevant sciences. By mastering metaphysics, the student would reach the summit of the knowledge, accessible to the human being that would result in establishing a sort of conjunction (*ittiṣāl*) with the Agent Intellect, which was regarded by Al-Fārābī as the highest degree of happiness (*al-sa’āda al-quṣwā, æscath Ūdaimonia*).⁶

However, having achieved his personal happiness, the accomplished philosopher must return to the Cave, in order to liberate his former fellow-captives and to bring them to that level of happiness that is accessible to each of them, in accordance with their innate disposition and preparedness. Thus, the political philosophy begins with the philosopher’s return to the cave.

This return is accomplished by means of an analogical representation of the intelligible realities (*ḥaqā’iq*) in meanings or concepts (*ma’ānī*) and, through them, in words (*alfāz*). In this way, a continuous analogy or proportion between three levels of being is established: A (reality/truth) relates to B (concept/meaning) as B (concept/meaning) relates to C (word).

$$A : B = B : C^7$$

This type of analogy, apparently, is first discussed in Plato’s *Timaeus* 31c–32a, in the passage dealing with the “square” numbers:

... there must needs be some intermediary bond to connect the two. And the fairest of bonds is that which most perfectly unites into one both itself and the things which it binds together; and to effect this in the fairest manner is the natural property of proportion. For whenever the middle term of any three numbers, cubic or square, is such that as the first term is to it, so is it to the last term, and again, conversely, as the last term is to the middle, so is the middle to the first, – then the middle term becomes in turn the first

⁵ Cf. Plato. *Republic*, 521d–535a and Al-Fārābī. Taḥṣīl al-sa’āda. In: *ibid.*, *The Philosophical Works*. Al Yasin (ed.). Beirut: Dar Al-Manahel, 1992, p. 166 (§ 45). Cf. Vallat, Philippe. *Fārābī et l’École d’Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin, 2004, pp. 190, 195.

⁶ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Risāla fī al-’aql*. Bouyges, Maurice (ed.). Beirut: Imprimerie catholique, 1938, p. 31, l. 6. Cf. Porphyry. *On the Life of Plotinus and the Order of His Books*. 23.1.13. In: Plotinus. *Enneads*. Armstrong, Arthur H. (transl.). 3rd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, Vol. 1, p. 70; cf. also Walzer’s comment in Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 443, n. 669.

⁷ Vallat, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie*, pp. 278, 353; Vallat, Philippe. Vrai philosophe et faux prophète selon Farabi. Aspects historiques et théoriques de l’art du symbole. In: *Miroir et Savoir. La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et -la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*. Smet, Daniel de; Sebti, Meryem; Callataÿ, Godefroid de (eds.). Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1/38. Leuven: Peeters, 2008, p. 134.

and the last, while the first and last become in turn middle terms, and the necessary consequence will be that all the terms are interchangeable, and being interchangeable they all form a unity.⁸

The passage establishes the continuous analogy or proportion as an important element of Plato's methodology. This analogy differs both from the unity by analogy, posited by Aristotle in the "Nicomachean Ethics" V, 1131a31–32, and from the geometrical analogy/proportion discussed by Archytas and Euclid (proposition V.3 in "Elements"),⁹ which describes the relationship (discrete proportion) between two pairs of notions with no common notion shared.

The principle of the continuous analogy, among other things, implies, that language was instituted by the philosophers. In its original version, every word directly referred to a certain philosophical meaning/notion, which, in turn, referred to an intelligible metaphysical reality. Afterwards, the commoners (non-philosophers) came to use these words in a metaphorical sense in rhetoric, sophistic, and poetics. This usage obfuscated their primary meaning, but, nevertheless, did not eliminate it completely, since the metaphorical meaning, to some extent, still partook of the primary meaning, which directly referred to the relevant metaphysical reality.¹⁰

Basing his reasoning on the theory of the continuous analogy, as developed by Plato, Al-Fārābī argues for the analogical structure of both being and language. Hence, by necessity, the structure of the excellent philosophical city must also be analogous: language and city were both created as images and/or tools that analogically reproduce the structure of the intelligible reality.¹¹ Therefore, the city resembles language in a certain way – namely, structurally, they both represent a set or system of interrelated symbols, created by the philosophers for non-philosophers, in order

⁸ *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9. Lamb, Walter R. M. (transl.). Cambridge, MA: Harvard University Press – London, William Heinemann Ltd., 1925; quoted from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D32a> [last viewed February 1, 2016]. Cf. also the discussion on the line (*Republic*, 509d–511c) that explains the relationship between the visible and the intelligible, where Plato uses the expression "in the same proportion" (ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ) (509d8).

⁹ "If a first magnitude is the same multiple of a second that a third is of a fourth, and if equimultiples are taken of the first and third, then the magnitudes taken also are equimultiples respectively, the one of the second and the other of the fourth". Available at <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/java/elements/bookV/bookV.html#defs> [last viewed February 1, 2016].

¹⁰ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-ḥurūf*. Muhsin Mahdī (ed.), 2nd ed., Beirut: Dār Al-Mashriq, 1990, p. 165 (§ 164); cf. Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Book of Letters*. Mahdī, Muhsin; Butterworth Charles (transl.). Unpublished manuscript, p. 27; Vallat, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie*. p. 261 and Druart, Thérèse-Anne. Al-Fārābī: An Arabic Account of the Origin of Language and of Philosophical Vocabulary. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84, 2010, pp. 1–3 (which, however, focuses on the evolution of language in terms of time, from the utterances that explain the basic necessities to the development of dialectic reasoning).

¹¹ Vallat, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie*, pp. 293–294.

to convey to the latter the philosophical truths in the persuasive form of correct opinions.¹²

The City and the Philosopher-King

The emergence and existence of the Excellent (*fāḍila*, which, in the given context, is synonymous with “Exemplary” or “Ideal” – J. E.) City is impossible without the philosophers – a group or class of people who possess the required qualifications for its establishment and government. Virtually all accounts of these philosopher-rulers, found in the medieval Arabo-Islamic texts, are based on the relevant sections from Plato’s *Republic* (474c4–511e, especially 476d–480a). As Plato explains in the *Republic* 505a1–2 and c3, the outstanding attribute of the philosopher is his knowledge of the forms (or ideas, *eide*) – in particular, the form of Good. This distinguishes him from the common people, who do not know any *eidos* – at best, they believe in it.¹³ According to Al-Fārābī, the distinguishing feature of the philosopher is his being the intellect (‘*aql*) and the intellected (*ma‘qūl*) *in actu* (*bi al-fi‘l*),¹⁴ which presupposes his being in perpetual conjunction with the Agent Intellect (*al-‘aql al-fā‘āl*).

Indeed, any man whose Passive Intellect has thus been perfected by [having apprehended] all the intelligibles and has actually become intellect and actually being thought, so that the intelligible in him has become identical with that which thinks in him, acquires an actual intellect which is superior to the Passive Intellect and more perfect and more separate from matter than the Passive Intellect. It is called the “Acquired Intellect” and comes to occupy a middle position between the Passive Intellect and the Active Intellect, nothing else being between it and the Active Intellect. The Passive Intellect is thus like matter and substratum for the Acquired Intellect, and the Acquired Intellect like matter and substratum for the Active Intellect, and the rational faculty, which is a natural disposition, is a matter underlying the Passive Intellect.

... when the natural disposition is made the matter of the Passive Intellect which has become actually intellect, and the Passive Intellect the matter of the Acquired Intellect, and the Acquired Intellect the matter of the Active Intellect, and when all this is taken as one and the same thing, then this man is the man on whom the Active Intellect has descended.¹⁵

¹² Vallat, Philippe. *Vrai philosophe et faux prophète selon Farabi*, p. 125.

¹³ In the language of medieval scholasticism, this means that the philosopher possesses the knowledge of the unchanging universals, while, *qua philosopher*, he does not have – and cannot have – any knowledge of the particulars. See Sedley, David. Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: Ferrari, Giovanni R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2007, p. 260.

¹⁴ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*, p. 240 (V, 15, §8).

¹⁵ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*, p. 240 (V, 15, §8). This, apparently, means that the philosopher is immortal as long as his intellect *in actu* thinks the Agent Intellect, which is sometimes interpreted as an **instantaneous** immortality, achieved/experienced in the act of thought – see Alexandre d’Aphrodise, *De l’âme*, 355 (commentary on 90.11–91.6, with references to further discussion). Cf. also Vallat’s discussion in Vallat, Philippe. *Onto-noétique*.

In terms of its structure, Al-Fārābī's city resembles the human body:

The city and the household may be compared with the body of a man. Just as the body is composed of different parts of a determinate number, some more, some less excellent, in neighbourhood and in grade, each doing a certain work, and there is combined from all their actions mutual help towards the perfection of the aim in a man's body, so the city and the household are each composed of different parts of a determinate number, some less, some more excellent, in their relation of neighbourhood and graded in different grades, each doing a certain work corresponding to it.¹⁶

Al-Fārābī devotes the entire chapter 10 of the *Mabādi'* to the discussion of the faculties of the soul; by doing so, he tacitly accepts the parallel drawn by Plato between the soul and the city, along with the aforementioned parallel between the city and the human body (discussed in the *Fuṣūl muntaza'a* §25);¹⁷ however, he does not elaborate on the former.

Unlike Plato's Kallipolis, which comprises only three classes, Al-Fārābī's Excellent City (according to the *Fuṣūl muntaza'a*) is divided into five strata – the excellent ones (*al-afāḍil*) (i.e., philosophers proper), “the possessors of the tongues” (preachers, orators, poets, musicians, scribes and those similar to them), the evaluators (*muqaddirūn*) (accountants, engineers, physicians, astronomers/astrologers and suchlike), the fighters (combatants and protectors) and the acquirers/possessors of wealth (*māliyyūn*) (peasants, shepherds and merchants etc.).

The unity of the ideal city or state is five-fold, being made up of the most virtuous or excellent, the interpreters, the experts, the fighting-men and the rich. The most excellent are the wise, the intelligent and the prudent in great matters affecting the whole of religion. The interpreters are the orators, the eloquent, the poets, the musicians, the secretaries and the like, belonging to their group. The experts are the accountants, the geometers, the doctors, the astrologers and the like. The fighting men are the army, the guards and the like, reckoned with them. The rich are they who gain wealth in the city, such as farmers, herdsmen, merchants and the like.¹⁸

Taken together, the first three of these strata correspond to Plato's rulers, subdivided into three parts. The representatives of the highest class of Al-Fārābī's Excellent

L'Intellect et les intellects chez Farabi. In: Al-Fārābī, Abū Naṣr. *L'Épître sur l'intellect*. Val-lat, Philippe (annot., transl.). Paris: Les Belles Lettres, 2012, pp. 175–178.

¹⁶ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Fuṣūl muntaza'a*. Najjār, Fawzī M. (ed.). Beirut: Dār Al-Mashriq, 1971, pp. 41–42 (§ 25). The English translation of the passage quoted here is by Dunlop. In: Dunlop, Douglas M. Al-Fārābī's Aphorisms of the Statesman. *Iraq*, Autumn 1952, 14/2, p. 103.

¹⁷ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Fuṣūl muntaza'a*, pp. 41–42 (§ 25); Dunlop, Douglas M. Al-Fārābī's Aphorisms, p. 103.

¹⁸ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Fuṣūl muntaza'a*, pp. 65–66 (§ 57); Dunlop, Douglas M. Al-Fārābī's Aphorisms, p. 113.

City base their knowledge on the demonstrative or apodictic syllogism; the second highest – on dialectical, rhetorical, sophistic and poetical syllogisms, depending on their relevant activity. It appears that the three lower classes do not consciously build their activities on any particular kind of syllogism. Their role appears to be that of the “consumers” (through imitation) of the theoretical knowledge, possessed by the two upper strata.¹⁹

Achievement of happiness through *milla*

The excellent or philosophical city is established by the philosopher-king and his officers so that it may serve as a means for the achievement of happiness for man and mankind, and as a locus of man’s (self-)substantiation (*tajawhur*).²⁰ The achievement of happiness, in its true sense, is understood by Al-Fārābī as the conjunction with the Agent Intellect, whereas (self-) substantiation refers to the actualization of human intellect in the gradual and multi-phase process of self-intellection (*ta’aqul*) (discussed in the *Risālat fī al-‘aql*²¹).

The term νοῦς ποιητικὸς, typically designating the Agent or Active Intellect (with whom the individual intellect of the philosopher conjoins), was apparently first introduced by Aristotle in his *De Anima* III.5.15, where he used it to designate the active part of the human soul (stating that “mind [=intellect – J. E.] has another aspect in that it **makes** all things (ἔδ τὶ ποιῆται ποιεῖν)”.

But since, as in the whole of nature, to something which serves it as matter for each kind (and this is potentially all the passive members of the kind) there corresponds something else which is the cause or agent because it makes them all, the two being related to one another as art to its material, of necessity these differences must be found also in the soul. And to the one intellect, which answers to this description because it becomes all things, corresponds the other because it makes all things, like a sort of definite quality such as light.²²

¹⁹ The 48th epistle of the Ikhwān Al-Ṣafā’ gives an alternative division of the classes of the Excellent City, based on the gradation of men’s abilities according to their age (Ikhwān Al-Ṣafā’. *Rasā’il ikhwān al-ṣafā’ wa khullān al-wafā’*. Ghālib, M. (ed.). Beirut: Dār Al-Ṣādir, 1957, 4 vols., Vol. 4, p. 693). It might be based on the summary/synopsis of the account of men’s education in Kallipolis (*Republic*, 503e–505b and 535a–540a).

²⁰ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Taḥṣīl al-sa’āda*, p. 116, ll. 1–6; cf. Vallat, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie*, p. 343.

²¹ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Risāla fī al-‘aql*. Bouyges, Maurice (ed.). Beirut: Imprimerie catholique, 1938; translated by Vallat into French as Abū Naṣr Al-Fārābī. *L’Épître sur l’intellect*, Paris: Les Belles Lettres, 2012. On the identity of these two concepts in Al-Fārābī’s thought, see Vallat’s essay *Onto-noétique. L’Intellect et les intellects chez Farabi*. In: *L’Épître sur l’intellect*, pp. 65–196, particularly his remarks on p. 128.

²² Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Hett Walter S. (transl.). London – Cambridge, MA: Heinemann – Harvard University Press, 1936, 7th reprint, 2000, pp. 170–171.

It seems that Aristotle there refers to the active part of the rational human soul, which actualizes its passive counterpart. Due to the obscurity of the passage, there is no consensus among the commentators: while Alexander of Aphrodisias considers the *νοῦς ποιητικὸς* to be an entity outside the human soul:

Dans le cas où ce qui est pensé est, par sa nature propre, tel qu'il est pensé (et s'il est de cette nature, il est aussi incorruptible), il demeure incorruptible même s'il est séparé du fait d'être pensé. Par conséquent, l'intellect qui pense un tel objet est lui aussi incorruptible, non pas l'intellect substrat et matériel (car cet intellect se corrompt en même temps que lui), mais l'intellect qui devient identique en acte à son objet quand il le pense (parce qu'il s'assimile à chacune des choses pensées, lorsqu'elles sont pensées: si la chose pensée est de telle nature, il devient lui aussi de cette nature lorsqu'il le pense), c'est-à-dire que l'intellect en acte devient cet intellect qui vient en nous du dehors et qui est incorruptible. En fait, les autres pensées viennent elles aussi du dehors, non pas toutefois en étant un intellect, mais en le devenant dans le fait d'être pensées. Or, c'est aussi en tant qu'intellect que cet intellect vient du dehors, car lui seul, parmi les formes pensées, est un intellect par soi et indépendamment du fait d'être pensé. Il est incorruptible, parce que sa nature est de ce genre. Tel est donc en nous l'intellect que l'on considère incorruptible – car il existe en nous un intellect séparé et incorruptible, qu'Aristote appelle également un intellect « qui vient du dehors » ; c'est-à-dire un intellect qui vient en nous de l'extérieur -, et il ne s'agit pas de la puissance de l'âme qui se trouve en nous, ni de la disposition selon laquelle l'intellect en puissance pense les autres formes et cet intellect.²³

In turn, Themistius might have viewed it as (becoming) a part of the human soul:

The productive (read: Agent. – J. E.) intellect is not outside [the potential intellect as] the craft [is outside] its matter (as [for example] the craft of forging is with bronze, or carpentry with wood), but the productive intellect settles into the whole of the potential intellect, as though the carpenter and the smith did not control their wood and bronze externally but were able to pervade it totally.²⁴

²³ Alexander of Aphrodisias. Commentary on Aristotle's *De Anima* 89.21–91.6, particularly 90.11–91.6; cf. also 88.17–89.20.

²⁴ Themistius. *On Aristotle's On the Soul*. Todd, Robert B. (transl.). London: Bloomsbury Academic, 2013, p. 123, 99, 11 (430a12–13, 14–15, 18–19); cf. Lyons, Malcolm C. (ed.). *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*. Oxford: Cassirer, 1973, p. 179. However, cf. Schroeder and Todd's opinion, according to which, "Themistius... establishes a gulf between God and the soul-related productive intellect, and represents the latter as **occupying a suprahuman noetic realm** that acts as the guarantor of human reasoning". Schroeder, Frederic M.; Todd, Robert B. (transl.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4–8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 38.

Al-Fārābī believes that, in order to achieve happiness, the inhabitants of the Excellent City must possess knowledge of certain metaphysical truths. These include the First Cause, the immaterial intellects, the celestial substances, the natural bodies, the man, the first ruler and his substitutes, and the Excellent City.²⁵ Knowledge of these, which is viewed as the precondition for the achievement of happiness, can be acquired either through demonstration and theoretical insight, or through affinity and symbolical representation depending on the difference of the inborn qualities of the people. Only the philosophers by virtue of their nature are able to rise to the level of independent thought, based on demonstration, while the non-philosophers can approach the truth solely through symbols, which, inevitably, reflect only part of it. **Al-Fārābī calls the system of the symbolic representations of the metaphysical truths/realities, designed for the non-philosophers, *milla*, which can be approximately translated as “religion” or “confession”.**²⁶

[The term] *milla* refers to the possible opinions and actions, determined and prescribed by the [religious] law, given to the community by the First Ruler, with the intention of the achievement of a certain goal through the community’s practice of it, with respect to that community or by means of it.²⁷

In the *Kitāb al-milla*, Al-Fārābī claims that the rule of the first ruler may be excellent, ignorant, errant, or deceptive. The excellent rule consists in seeking the true happiness. The false happiness consists in the acquisition of some ignorant goods (such as health and well-being, wealth, pleasure, honour and glory). If the ruler is errant, he seeks to obtain something presumed to be ultimate happiness but in fact is not such. If his rule is deceptive, he ostensibly seeks to obtain true happiness, whereas in fact he strives to obtain some of the ignorant goods.²⁸

In the *al-Mabādi*, the issue is further elaborated. Al-Fārābī lists four types of non-excellent cities: the ignorant city (*al-madīna al-jāhiliya*), the wicked city (*al-madīna al-fāsiqa*), the city which has deliberately changed its character (*al-madīna al-mutabaddala*) and the city which has missed the right path (*al-madīna al-ḡalla*) (*Mabādi* V, 15, 15) (these types do not have direct analogues in the *Republic*).

In turn, in the *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* (which perhaps was written after both *Kitāb al-milla* and *al-Mabādi*) Al-Fārābī follows the *Republic* closer, treating

²⁵ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*. pp. 276–279 (V, 17, §1); cf. Walzer’s commentary *ibid.*, pp. 472–474, and Janssens, Jules. Al-Farabi: la religion comme imitation de la philosophie. In: *Orient – Occident: racines spirituelles de l’Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l’islam de l’Antiquité à la Renaissance. Actes du colloque scientifique international 16–19 novembre 2009*. Delgado, Mariano; Méla, Charles; Möri, Frédéric (eds.). Paris: CERF, 2014, p. 500.

²⁶ See Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-milla wa nuṣuṣ ukhrā*. Maḥdī, Muḥsin (ed.). Beirut: Dār Al-Mashriq, 1968, index of ‘*milla*’; *ibid.*, *On the Perfect State*. pp. 280 (V, 17, §2), 286 (V, 18, §1), 322 (V, 19, §7); cf. Walzer’s commentary *ibid.*, p. 475.

²⁷ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-milla*, p. 43. Vallat believes that *milla* is to be viewed as a civil religion of the city, which symbolically represents the metaphysics (of Neoplatonic pedigree). Vallat, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie*, p. 304.

²⁸ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-milla*, pp. 43–44.

the four non-excellent cities discussed in the *Republic* (timocrat, oligarch, democrat and tyrant)²⁹ as sub-types of the ignorant city. They are discussed in the following order: 1) the oligarchic city (*al-madīna al-nadhāla*),³⁰ 2) the timocratic city (*al-madīna al-karrāmiyya*),³¹ 3) the tyrannical city (*madīnat al-taghallub*),³² and the democratic city (*al-madīna al-jamā'iyya*).³³ Hence, along with Walzer,³⁴ we can conclude that, during the composition of the *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, Al-Fārābī had access to the paraphrase of the Books VIII and IX of the *Republic*.

Furthermore, along with these four sub-types of the ignorant city, Al-Fārābī discusses two other – the city of basic necessity and the hedonistic city. Al-Fārābī's account of the types of the cities does not reflect Plato's conception, according to which the sequence of the regimes or constitutions reflects the increasing corruption and degradation of the excellent city Kallipolis (for which reason, they should be arranged according to the degree of that corruption). Walzer believes that the changes in the structure of the discussion on the non-excellent cities are an indicator of Plato's description of the wrong constitutions was adapted and transmitted in Hellenistic and Roman philosophical schools,³⁵ whose heir Al-Fārābī was.

It should be added that, according to Al-Fārābī, these types of faulty cities or corrupt regimes result from different types of (faulty) **views** of their inhabitants (but not from their **characters**, as Plato believes), which form a part or the whole of their religion and are borrowed from the ancients – Al-Fārābī is probably referring here to the Christians, who adopted from the Neoplatonists such attitudes as contempt for the human condition and hatred of the (material) body.³⁶ One wonders whether, in his accusation, Al-Fārābī merely repeats what was a commonplace view in the philosophical tradition in which he was trained, or whether he is expressing his personal opinion. At our present state of knowledge about this tradition (in particular, in the

²⁹ In Plato's *Republic*, the four types of non-excellent cities represent the product and/or manifestation of four types of people (timocrat, oligarch, democrat and tyrant). The prevailing influence of a certain type of people in the city-state leads to the establishment of a particular type of constitution. The four types of constitution (timocracy, oligarchy, democracy and tyranny), described by Plato in the *Republic*, 545c–576b. The timocratic city is dealt with in 545c–550b; the oligarchic city in 550c–555b; the democratic city in 555b–562a; the tyrannical city in 562a–576b, represent the four stages of gradually increasing corruption and decline of Kallipolis, each subsequent stage emerging from its immediate antecedent.

³⁰ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*. Najjār, Fawzī M. (ed.). 2nd ed. Beirut: Dār Al-Mashriq, 1993, p. 191; cf. Vallat's translation in Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Le Livre du régime politique*. Vallat, Philippe (transl.). Paris: Les Belles Lettres, 2012, pp. 190–191.

³¹ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, pp. 193–199; cf. Vallat's translation in Al-Fārābī. *Le Livre du régime politique*, pp. 192–202.

³² Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, pp. 199–203; cf. Vallat's translation in Al-Fārābī. *Le Livre du régime politique*, pp. 202–208.

³³ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, pp. 206–208; cf. Vallat's translation in Al-Fārābī. *Le Livre du régime politique*, pp. 211–213.

³⁴ See Walzer's commentary in Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*, p. 451.

³⁵ Ibid.

³⁶ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*, p. 322 (VI, 19, §7); cf. Walzer's commentary *ibid.*, p. 501.

period between Simplicius and Al-Fārābī), it is, unfortunately, impossible to give a definitive answer.

According to Al-Fārābī, “religion” (*milla*) and “creed” (*dīn*) are synonymous, as are “[religious] law” (*sharī‘a*) and “tradition” (*sunna*). Most often, the latter two signify and apply to the determined actions in the two parts of religion. The determined opinions, in a way, may also be called “law”, so that “law”, “religion”, and “creed” would all be regarded as synonymous with each other. Hence, it may be said that religion consists of two parts – the part that determines opinions and the part that determines actions.

The determined opinions in the excellent religion are either the truth or a likeness of the truth (the truth being what a human being ascertains by means of primary knowledge, or by demonstration). Any religion, in which the religious opinions disagree with the knowledge, obtained either intuitively or by demonstration, and in which there is also no likeness of the thing through which we can ascertain the truth is an errant religion.

The excellent religion is similar to philosophy, and, like the latter, divides into theoretical and practical. The theoretical part deals with the things which a human being knows, but in relation to which he cannot take action, whereas the practical part comprises the affairs in relation to which a human being is able to act if he possesses knowledge of them. The practical part of religion finds its universals in practical philosophy. Consequently, this part consists of these universals determined by conditions which delimit them. Therefore, all excellent (religious) laws are subordinate to the universals of practical philosophy. The theoretical opinions found in religion have their demonstrative proofs in theoretical philosophy, whereas the religion accepts them without such proofs.

Most people who are taught the opinions of religion and perform its prescribed actions are not capable of understanding a philosophic discussion, either due to the limitations of their inborn nature or due to their preoccupation with other things.³⁷ However, they do not fail to understand generally accepted or persuasive truths. Hence, both dialectic (*jadāl*), which yields strong opinion on most things on which demonstrative proofs yield certainty, and rhetoric (*khiṭāba*), which persuades about most of what cannot be proven by demonstration, play a major role in verifying the religious opinions of the citizens and in firmly establishing these opinions in their souls.³⁸

The systems of *milla* (as well as the languages used by them) differ from each other in terms of their propinquity to the truth, but, since all of them, as a rule, imitate metaphysical truth, they are preceded by philosophy of some sort.³⁹ The symbols and imitations which they use to express this truth contain a number of

³⁷ Hence, according to both Plato (*Republic* 352d–354a) and Al-Fārābī, the happiness of the non-philosopher lies in the impeccable fulfilment of the particular role, assigned to him in the city.

³⁸ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-milla*, pp. 47–48. Cf. Butterworth’s translation in Alfarabi. *The Political Writings*. Vol. 1. Selected Aphorisms and Other Texts. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 2001, p. 98.

³⁹ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*. Walzer’s commentary on pp. 475–476.

topics of contention (*mawāḍi‘ al-inād*) (discussed in Aristotle’s *Topica* VIII, 14, 163b34–164a3),

You must accustom yourself to making a single argument into many, keeping the process as secret as possible. This would be best achieved by avoiding as far as possible anything closely connected with the divided into topic under discussion. Arguments which are entirely universal will be best suited to this treatment, for universal as example, the argument that ‘there is not one knowledge of more than one thing’; for this applies to relative terms, contraries and co-ordinates.⁴⁰

against which irrefutable objections can be voiced.⁴¹ The ability to detect these topics of contention testifies to one’s philosophical capacity, which can be measured according to the subtleness of the topic.

La plupart des hommes n’ont pas, que ce soit par nature ou du fait de l’habitude, la capacité de comprendre ces choses [les principes des étants et la félicité] et de les concevoir formellement. À ceux-là, il convient de suggérer l’image mentale de [ce que sont] les principes des étants, leur hiérarchie, l’Intellect agent et le régime de premier rang et [l’image mentale] de comment ils sont, au moyen de choses qui en seront l’imitation, sachant que leur réalité idéale et leur essence sont unes et immuables. Quant aux choses au moyen desquelles on les imite, elles sont multiples et variables, les unes, plus proches de l’objet imité, les autres, plus éloignées, comme c’est le cas des choses sensibles à la vue. En effet, l’apparence de l’homme reflétée dans l’eau est plus proche de l’homme, pour ce qui est du degré de réalité, que l’apparence de la statue de l’homme reflétée dans l’eau. C’est pourquoi il est possible d’imiter ces choses à l’intention de chaque classe d’hommes et de chaque cité au moyen de choses qui seront autres que celles qu’on emploiera pour les imiter à l’intention de telle autre classe d’hommes et de telle autre cité.

Voilà pourquoi il peut bien exister des nations et des cités [également] vertueuses dont la religion respective différera alors même que tous [leurs habitants] auront foi en une seule et même félicité.⁴²

Another sort has already imagined the things we have mentioned, except that they are not persuaded by what they have imagined. So, for themselves and for others, they show those things to be false by arguments. In doing so, they are not contending against the virtuous city. Rather, they are seeking

⁴⁰ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, pp. 183–185; cf. Vallat’s translation in Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Le Livre du régime politique*, pp. 183–184 and his note 579 on p. 183; cf. also Walzer’s commentary in Al-Fārābī, Abū Naṣr. *On the Perfect State*, p. 480.

⁴¹ The ability to detect these topics of contention testifies to one’s philosophical capacity, which can be measured according to the subtleness of the topic.

⁴² Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Le Livre du régime politique*, pp. 178–179.

guidance and the truth. Whoever is like this, has his level of imagination elevated to things that the arguments he brings forth do not show to be false. If he is persuaded in thus being elevated, he is left there. But if he is not persuaded by that either, and falls upon topics he can contend against, he is elevated to another level. But if he does not chance to be persuaded by one of the levels of imagination, he is elevated to the ranking of truth and made to understand those things as they are. At that point, his opinion becomes settled...

Among them is a sort that imagines happiness and the principles [of the existents], but it is not within the power of their minds to form a concept of them at all. Or it is not within the power of their understanding to form a sufficient concept of them. So they present as false what they imagine and seize on the topics of contention in them. Whenever they are elevated to a level of imagination that is closer to the truth, they present it as false. It is not possible for them to be elevated to the level of truth, because it is not in the power of their minds to understand it.⁴³

This raises the problem of the “noble lie”, discussed in the *Republic* 382a4–d3, 389b and 414b–415d, and typically understood as “a means for smoothing over dangerous truths that the populace may not be prepared to accept”.⁴⁴ Al-Fārābī briefly refers to this problem in the *Kitāb al-alfāz al-musta‘mala fī al-mantiq*.⁴⁵ Later Ibn Bājja in the *Tadbīr al-mutawaḥḥid* §86 will argue that the “lie (read: inadequacy. – J. E.) of the symbols” (*kidhb al-alghāz*) is an inevitable precondition for the achievement of happiness for the non-philosophers.⁴⁶

⁴³ Alfarabi, Abū Naṣr. *The Political Writings*. Vol. 2. Political Regime and Summary of Plato’s *Laws*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 2015, pp. 91–92.

⁴⁴ Moore, Kenneth R. *Platonic Myths and Straussian Lies: The Logic of Persuasion*. *Polis*, 2009, 26/1, p. 90.

⁴⁵ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-alfāz al-musta‘mala fī al-mantiq*. Maḥdī, Muḥsin (ed.). 2nd ed., Beirut: Dār Al-Mashriq, 1968, p. 92, ll. 3–6.

⁴⁶ Ibn Bāǧǧa. *La conduite de l’isolé*. p. 140 (meanwhile, he disapproves of the ‘lie of the discourse’ (*kidhb al-baḥṭh*), i.e. a deceitful (sophistic) manner of discussion, which pursues some selfish purpose – see Genequand’s remarks *ibid.*, 42 and 287). Ibn Rushd in his *Commentary on Plato’s Republic* I, XII (Averroes. *Commentary on Plato’s Republic*. Rosenthal, Erwin I. J. (ed., transl.), pp. 5–6; cf. *ibid.* *Averroes On Plato’s Republic*. Lerner, Ralph (transl.). Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1974, p. 24) endorses Ibn Bājja’s opinion.

As it is well known, Leo Strauss was deeply interested in the problem of noble lie. Remarkably, in a letter to Alexandre Kojève, Strauss states that ‘the astrolatry (i.e., the metaphysical statements about the gods, the soul and the afterlife. – J. E.) of the *Timaeus*, *Laws* X and *Epinomis* is either purely ironical, or forged (by the Eudoxian Speusippus), or...preached to the people for the reasons of state’ (Strauss, Leo. *On Tyranny*, Chicago: Chicago UP, 2000, p. 289; quoted from Moore. “Platonic Myths,” p. 112). In other words, he believes this part of Plato’s teaching either to be purely exoteric, or not authentic. Moore claims that Strauss viewed Plato’s metaphysics as ‘part of an exoteric programme of official deceit designed to conceal the “true teachings” that are not for the masses’. Moore, Kenneth. *Platonic Myths*, p. 113).

Conclusion

To sum up, there seems to be sufficient evidence that Al-Fārābī's political philosophy grew out of Plato's *Republic*, representing a systematic allegorical interpretation of the story of the Cave. We can agree with Philippe Vallat that Al-Fārābī's theory of imitation represents a synthesis of Plato's theory of images (as discussed, in particular, in the line analogy in the *Republic* 509e–510a3) and the theory of the classification of homonyms, developed by Aristotle's commentators.⁴⁷

As it has been rightly observed by a number of scholars (e.g. by Charles Genequand⁴⁸), instead of the really existing forms of constitution and political life, Islamic political philosophy deals predominantly with an ideal/model city and/or exemplary religion. The philosophers who described it in their works, were well aware that this perfect model would never be implemented in the societies in which they lived: the intended function of the model city was to serve as an object of reflection and a reference point for an assessment of contemporary political regimes.⁴⁹ Hence, we can claim that ancient Greek political thought exerted its influence on Arabo-Islamic political philosophers mainly through the models or paradigms it provided. The principal paradigms – those of the Cave, the Philosopher-King, the Excellent City and the achievement of happiness through divinization – were provided by Plato's *Republic*, whereas many particular aspects of their reception in the Arabo-Islamic milieu were pre-determined by the specific traits of the earlier Hellenic, Roman/Byzantine and Syriac scholastic tradition (such as placing a strong emphasis on rhetoric), through which the political teachings of Plato and Aristotle were transmitted to the Arabs.

⁴⁷ Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Le Livre du régime politique*, p. 185, n. 583.

⁴⁸ Ibn Bāḡḡa. *La conduite de l'isolé*, p. 42 of Genequand's introduction.

⁴⁹ Hence, I believe, Ibn Khaldūn's characteristic of the Excellent City envisaged by the philosophers as "a hypothesis (*farḍ*) and assumption (*taqdīr*)" (Ibn Khaldūn. *Muqaddima*. Quatremère, Étienne (ed.). 1st ed. Paris, 1858, 2nd ed. Beirut: Librairie du Liban, 1970. Vol. 2, p. 127; cf. Butterworth, Charles. Ethical and Political Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Adamson, Peter; Taylor, Richard C. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 266) is not wrong, but fails to hit the main point.

The Eclectic Identity as a Battlefield of Ideologies: Edward Said's *Orientalism* and a Contrapuntal Reading of Rudyard Kipling's *Kim*

Eklektiskas identitātes izveide ideoloģiju sadursmes kontekstā: Edvarda Saīda "Orientalisms" un Redjarda Kiplinga "Kima" polifoniskais naratīvs

Ingrīda Kleinhofa

The University of Latvia
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
Email: ingrida.kleinhofa@lu.lv

An example of a clash between two nations controlled by hostile discourses is the First War of Indian Independence, called also the Indian Rebellion and the Sepoy Mutiny of 1857. The ideologies underlying the conflict have determined many aspects of the relationship between India and Britain until our times,¹ as well as inspired many great literary works. Three novels that describe the conflict from different viewpoints are *Gora* (1906) and *The Home and the World* (1916) by Rabindranath Tagore as well as *Kim* (1901) by Rudyard Kipling. The application of contrapuntal reading, a method proposed by Edward Said for the analysis of depiction of warring discourses in literature, to these novels shows the irrationality and cruelty of both colonial and nationalistic ideology. In addition, it demonstrates how people exposed to contradictory ideologies develop eclectic or hybrid identities and often an immunity to prejudice and propaganda.

Keywords: Edward Said, *Orientalism*, contrapuntal reading, colonial and post-colonial theory, Indian nationalism, British imperialism.

A discourse is "a system of statements within which and by which the world can be known;" thus, our response to the events is determined by the discourse that underlies our interpretation of facts.² The depiction of clashing discourses, particularly in literary works, is often analyzed using colonial discourse theory, as well as its extension, post-colonial theory. Colonial discourse theory, discussed at length by Edward Said in *Orientalism* (1978), "refers to the examination and interpretation of particular colonial texts"³ and "points out the deep ambivalences of that discourse,

¹ Said, Edward. Discrepant Experiences. In: *Postcolonial Discourses: An Anthology*. Castle, George (ed.). Malden: Blackwell, 2001, p. 28.

² Ashcroft, Bill; Ahluvalia, Pal. *Edward Said*. New York: Routledge, 2001, p. 14.

³ Kennedy, Dane. Imperial History and Post-Colonial Theory. In: *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James D. (ed.). London: Routledge, 2003, p. 11. The article first published in *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 1996, Vol. 24, 3.

as well as the way in which it constructs both colonizing and colonized subjects.”⁴ In contrast, “post-colonial theory refers to the political and ideological position of the critic who undertakes this analysis”⁵ and “investigates ... the cultural and political impact of European conquest upon colonized societies, and the nature of those societies’ responses.”⁶ However, the same theories could be applied to expose not only colonial discourse but also all kinds of ideologies that classify people as superior Selves and inferior, subhuman Others. For instance, it might help detect covert colonization by any power, invasion of ideologies of any kind, “rabid nationalism”⁷ as the counter-wave of reaction to European conquests, and even radical religious indoctrination. Consequently, a person using these methods of analysis would resist ideological attacks and maintain integrity, objectivity, and rational thinking in the contemporary globalized, multicultural environment. In this study, to avoid controversial topics on which the readers might have ready opinions, the operation of warring discourses and their effects on the identities of involved people are explored using examples from a distant time and place, and namely, the clash of British imperialism and Indian nationalism in India about 150 years ago.

The two warring ideologies, British imperialism and Indian nationalism, developed during the colonization of India. Frequently, the terms “colonial” and “imperial” are used as synonyms because both involve conquest and subjugation of other peoples, while, in fact, they are often contradictory practices. Territories were colonized for the need of gold, raw materials, or living space; usually, this did not happen on political grounds, such as the contest between Spain and Britain for world supremacy. Colonialism, especially British and Dutch, seldom had much ideological basis; the territories were acquired by private trade companies for profit only. For example, India was conquered by the East India Company, a single private trade enterprise, and the Indian Empire appeared as a by-product of its activity; no cultural or religious mission was involved.⁸ The ideological basis of imperialism appeared in the late nineteenth century “to redeem the plunder of colonialism precisely at the moment when that plunder had been extended into a hegemonic world political system”;⁹ besides, it was neither stable nor definite. Young quotes Conrad’s *Heart of Darkness*, where the whole theory and practice of imperialism is epitomized in Marlow’s words:

The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the

⁴ Ashcroft; Ahluwalia, pp. 14–15.

⁵ Kennedy, p. 11.

⁶ Ashcroft; Ahluwalia, p. 15.

⁷ Chattopadhyay, Dhiman. Tagore’s Gora in 21 languages. *The Times of India*, September 10, 2001. Available at <http://timesofindia.indiatimes.com/city/kolkata/Tagores-Gora-in-21-languages/articleshow/488221714.cms> [last viewed May 5, 2017].

⁸ Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell, 2001, pp. 15–23.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea – something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to.¹⁰

Similarly, Kennedy defines imperialism as “ideological adjunct to empire”,¹¹ whose mission was “to contribute historical insights into past exercises in overseas power that could be used to inform and inspire contemporaries to shoulder their obligations as rulers of a world-wide imperial system”.¹² Later, this ideology took over the lead and worldwide rule of some political system – rather than profit – became the priority, so “imperialism was a very inefficient form of economic exploitation”¹³ because it, being “subject to the paranoia of the world that is perpetually slipping from its grasp”,¹⁴ often neglected the practical interests of traders and settlers. One part of this new British ideology was religious, similar to Spanish missionary zeal in the Indies, and the other – *mission civilisatrice*, adopted from the French.¹⁵ These developed into the concepts of racial inferiority of the “niggers”, as soon all natives were called, and, consequently, of “the white man’s burden” – “despotic rule as a form of moral responsibility”,¹⁶ the only way to bring the light of Western civilization to underdeveloped nations, who are unable to efficiently govern themselves. As a typical example of such reasoning, Chakrabarty quotes Alexander Dow’s *History of Hindostan (1770–1772)*, in which the natives of Bengal are described as unable to live in freedom: “Their religion, their institutions, their manners, the very disposition of their minds, form them for passive obedience” in other words, they are born slaves and servants, adequate for subjecthood but never for citizenship.¹⁷

Often the idea of Western superiority was supported also by natives profiting from British institutions or receiving education in British schools; thus, some Indian nationalist intellectuals believed that “British rule was a necessary period of tutelage that Indians had to undergo in order to prepare precisely for what the British denied but extolled as the end of all history: citizenship and the nation state”.¹⁸ They needed European science, medicine, and technology; they adored the achievements of Western thought and worshipped the illusory picture of ideal West, often neglecting their own culture. The qualities of English were extolled; for example, in Bengali literature on women’s education of the nineteenth century, there was an assertion that “the British were powerful ... because they were disciplined, orderly, and punctual in every detail of their lives, and this was made possible by the education of

¹⁰ Quoted in Young, p. 25.

¹¹ Kennedy, p. 10.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 27.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p. 30.

¹⁶ Ibid., p. 38.

¹⁷ Chakrabarty, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History. In: *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James D. (ed.). London: Routledge, 2003, p. 433.

¹⁸ Ibid.

‘their’ women who brought the virtues of discipline into the home.”¹⁹ In the opinion of Gandhi, such overemphasis on Western values and achievements would make “English rule without the Englishman”.²⁰ Another kind of reaction to British master narratives was violent, uncompromising nationalism, radical rejection of everything pertinent to the West, and worship of Mother India in the form of Kali-like goddess, *Bande Mataram* (Great Mother). This form of nationalism promoted massacres of British women and children, burning of European goods, and religious fanaticism. A somewhat milder form of it is depicted in Rabindranath Tagore’s novels *The Home and the World* and *Gora*.

Edward Said explored the operation of imperial discourse in language and culture as well as possible methods for its exposure and deactivation. A look at the theoretical underpinnings of his analysis shows that Edward Said was directly influenced by the works of Foucault and Gramsci, who examined the creation and functioning of various master narratives as well as the vicious circle of action and reaction caused by epistemological violence. One of basic concepts of the theory is hegemony, defined as “dominance by consent” by Marxist Antonio Gramsci: the ruling hegemony class, controlling the education, economy, and media, persuades the oppressed classes to support its interests. This power of persuasion is crucial in controlling vast colonized regions, when the conquerors are too few to maintain the control by force; instead, they promote their culture, which justifies the existence of the empire by establishing a seemingly natural hierarchy of values.²¹ According to Foucault, domination operates through language, because “discourse always involves a form of violence in the way it imposes its linguistic order on the world: knowledge has to conform to its paradigms in order to be recognized as legitimate”.²² One of most subtle but powerful ways these norms can be introduced, in Said’s view, is through literature as implied, unquestioned, and indisputable common knowledge, maintained by silent consent of wide masses of people, both the oppressors and the oppressed. The ideology does not even attract attention of the readers because it is not explicitly formulated or discussed; it creeps into the minds while the readers focus on the apparent content of the literary work, which presents quasi-realistic world that in fact is nothing else than embodiment of discourse.²³ Thus, the duty of the intellectual, in Said’s view, is to expose master narratives embedded in various texts, because texts are ‘worldly’: read in historical, cultural, and social context, they affect people’s thinking, thus actively participating in the creation of the material reality of every moment. Furthermore, to deny a text’s influence on the material world is “to divorce the text, which is a cultural production, a cultural *act*, from the relations of power within it is produced”.²⁴ Consequently, the aim of Edward Said is to unmask the “dense relationship between imperial aims and general national culture

¹⁹ Chakrabarty, p. 438.

²⁰ *Hind Swaraj*, quoted in Chakrabarty, p. 435.

²¹ Chakrabarty, p. 44 and p. 85.

²² Young, p. 386.

²³ Ashcroft; Ahluwalia, pp. 90–91.

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

that, in imperial centers such as Britain, is concealed by the tenacious and widespread rhetoric about the universality of culture.”²⁵

According to Said, the whole body of mono-cultural knowledge is built on the notion of national superiority; thus, even scholarly studies that appear objective and detached contribute to the creation of such discourse. In *Orientalism*, Said shows that the study of the Orient in Western universities is in no way purely theoretic or scholarly but rather an active attempt of the West “to impose itself on the peoples and cultures who came under its hegemonic sway.”²⁶ Worst of all, the unreal image of Orient is created in some imaginary space from bits of agreed-on factual or fictitious previous knowledge about it, transferred from work to work in consecutive citations by European writers and scholars.²⁷ Hence, the Orientalist attitude “shares with magic and mythology the self-containing, self-reinforcing character of a closed system, in which objects are what they are, for once, for all time, for ontological reasons that no empirical material can either dislodge or alter”.²⁸ To shatter Western domination means first to deconstruct this self-sufficient Western discourse about the existence of Occident and Orient as separate, homogeneous entities, as it promotes “the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures.”²⁹ Because of this, “a white middle-class Westerner believes it is his human prerogative not only to manage the non-white world but also to own it, just because by definition ‘it’ is not quite as human as ‘we’ are.” Edward Said concludes, “There is no purer example than this of dehumanized thought”.³⁰

However, if both Europeans and non-Europeans must be liberated from this ideological oppression, there is a danger that “a decolonizing culture, by becoming monist in its rhetoric, often identifying strongly with religious or national fundamentalism, may tend to take over the hegemonic function of imperial culture”.³¹ In this way, the rise of some local resistance or even the “provincialization of Europe” is no valid solution of the problem. On the contrary, a method should be found for the widening of the narrow, arrogant worldview that obstructs the way to respect and understanding of other cultures; at the same time, this should not be done at the expense of losing own culture, nationality, identity, and self-respect. In particular, the stock images of the Orient and Occident, created and maintained by both East and West as lands of “imaginary geography”,³² “hyperreal terms”,³³ or “no more than discursive phantasm”,³⁴ hinder genuine understanding between cultures. It appears that a possible solution of this problem is promoting the understanding of the inherent danger of exposure to one-sided literature and one dominant mode of thought,

²⁵ Ashcroft; Ahluwalia, p. 90.

²⁶ Kennedy, p. 12.

²⁷ Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978, pp. 20–23.

²⁸ *Ibid.*, p. 70.

²⁹ *Ibid.*, p. 7.

³⁰ *Ibid.*, p. 108.

³¹ Ashcroft; Ahluwalia, p. 88.

³² *Orientalism*, p. 49.

³³ Chakrabarty, p. 428.

³⁴ Kennedy, p. 12.

bringing in voices of those too long silenced, and critical attitude to any monologic representation. The argument that as the ultimate truth can never be known, no “truer” representation of other cultures is possible³⁵ is equal to uncritical acceptance of any ideology, including pure racism. On the other hand, to justify the existence of imperialism, or any other discourse, by the fact that hegemony by its definition implies consent rather than brutal force means to excuse misinformation and propaganda, which might be called direct epistemological violence.

Some criticize Said that he does not show any alternative to colonial discourse;³⁶ in fact, he does not introduce any monologic counter-discourse but rather proposes a method named contrapuntal reading, a qualitatively different procedure, in which several contradictory representations of the same event are juxtaposed and interwoven like musical themes in a symphony. As any attempt to judge a culture according to the values of some other would result in condemnation and disdain rather than in compromise, Edward Said proposes “to make concurrent those views and experiences that are ideologically and culturally closed to each other” by “juxtaposing experiences with each other” and “letting them play off each other”.³⁷ In other words, “contrapuntal reading is a technique of theme and variation by which a counterpoint is established between the imperial narrative and the post-colonial perspective”³⁸ in the context of feelings and reactions of the colonized; accordingly, the embedded discourse becomes visible by the contrast. In this way, a polyphonic, rich, multifaceted representation is created, which might be the most precise image of reality human mind can create and process.

To read a work contrapuntally does not mean to “say glibly that there are two sides to every question”³⁹ and avoid moral judgment by ambiguous talk; on the contrary, such reading focuses the attention exactly on the misunderstandings and contradictions between the cultures. In fact, cultures are interdependent and experiences of people, however different, overlap in some points; hence, there is no reason to give a separate status to each and claim that it cannot be understood by foreigners. Classification and division of nations as essentially different will inevitably lead to “a murderous imperial contest between them”⁴⁰ and dialogue turn into “intellectual politics of blame”.⁴¹ Therefore, “we must be able to think through and interpret experiences that are discrepant, each with ... its own internal formations, its internal coherence, and system of external relationships, all of them co-existing and interacting with others”.⁴² The acceptance of this discrepancy is culturally and politically important because, once exposed and understood, it loses its strength as the determining factor of the intercultural conflict; instead, it becomes simply a basis for

³⁵ Young, p. 391.

³⁶ Ashcroft; Ahluwalia, p. 74.

³⁷ Ibid., p. 33.

³⁸ Ibid., p. 93.

³⁹ *Discrepant Experiences*, p. 27.

⁴⁰ Ibid., p. 32.

⁴¹ Ibid., p. 33.

⁴² Ibid., p. 28.

self-definition and beginning of the dialogue between nations, getting “beyond the reified polarity of East versus West”⁴³

In Said’s view, a good illustration of such a discrepancy is the contrast between the depiction of India in Kipling’s *Kim* and the real attitude of Indian independence movement to the Empire; thus, only such contrapuntal perspective can show the full impact and consequences of colonization.⁴⁴ Superficially read, *Kim* indeed looks like an adventure story for boy scouts, something similar to *Peter Pan* or American frontier tales. However, the novel contains much more than the story of an Irish orphan, raised among natives in Lahore, who wanders all over India being a Tibetan lama’s disciple and a British intelligence agent at the same time. Said sees *Kim* as a classical ‘colonial’ text, oversaturated with imperial ideology, because Kipling shows no possibility of any anti-imperial resistance; the presence of empire seems natural, unquestionable, and eternal as the existence of air and water. Exactly this way of presentation, according to Said, makes the discourse most powerful and influential, because it is taken for granted and often enters the mind unnoticed. Indeed, Kipling’s *Kim* keeps outwardly silent about most political issues and realities of nineteenth-century India. For example, the very existence of Indian nationalism is never mentioned, Sepoy Mutiny treated as little important, and the reason and cause behind the plots of mountain princes that Kim helps destroy are never revealed; thus, in Kim’s world the explanation of politics is rather neglected.⁴⁵

The pro-imperial theme, noticed by Said, definitely appears in Kim’s thoughtless loyalty and acceptance of the existing order in the very beginning of the novel:

He sat, in defiance of municipal orders, astride the gun Zam-Zammeh ... Who hold Zam-Zammeh, hold the Punjab; for the great green-bronze piece is always first of the conqueror’s loot. There was some justification for Kim – he had kicked Lala Dinanath’s boy off the trunnions, – since the English held the Punjab and Kim was English.”⁴⁶

Kim’s Englishness is unquestionable, though “he was burned black as any native; though he spoke the vernacular by preference, and his mother-tongue in a clipped uncertain sing-song, Kim was white.” This boy “was hand in glove with men who led lives stranger than anything Haroun al Raschid dreamed of,” called “through all the wards... “Little Friend of all the World””⁴⁷

Being accepted by everyone, Kim feels comfortable in his world and enjoys its adventures. Playfully and casually, Kim delivers a secret message of British intelligence that uncovers mutiny plans of mountain princes; he is given the message by his friend Mahbub Ali, an Afghani horse-dealer. “But Kim did not suspect that Mahbub Ali ... was registered in one of the locked books of the Indian departments

⁴³ *Discrepant Experiences*, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993.

⁴⁶ Kipling, Rudyard. *Kim*. New York: Doubleday, Page, and Company, 1900, Ch. 1.

⁴⁷ *Ibid.*, Ch. 1.

as C.25.”⁴⁸ However, Kim guesses the importance of the message and eavesdrops on the officers to discover its effect: “Every time before that I have borne a message it concerned a woman. Now it is men. The tall man said that they will loose a great army to punish some one – somewhere – the news goes to Pindi and Peshawur. There are also guns. Would I had crept nearer. It is big news!”⁴⁹ The reaction of Kim is boyish pride in his own importance and complete lack of understanding what serious game with the lives of others he is playing. Thus Kim, by doing a little service to a friend, begins work for the intelligence service in India. He likes the feeling of danger and savours nimbleness and dexterity that help him survive and succeed; he works with people of all nationalities, whom he esteems and admires, united by the work for the Empire. Kim and those like him belong to no definite culture and support no definite cause; they perceive the world as an illusion, where all activities are games, all traditions equally inadequate, and identities changed like clothes. This thoughtless approval of violence seems the greatest danger to humanity.

The imperial ideology in its purest form shows in Kipling’s description of the retired soldier:

It was an old, withered man, who had served the Government in the days of the Mutiny as a native officer in a newly raised cavalry regiment. The Government had given him a good holding in the village he was still a person of consequence. English officials – Deputy Commissioners even – turned aside from the main road to visit him, and on those occasions he dressed himself in the uniform of ancient days and stood up like a ramrod.⁵⁰

This man takes pride in his being one of the few who stayed loyal to the English during the Mutiny, even at the price of being outcast among his people and killing his relatives for the sake of English; he is also proud of the medals and honours given him by the Empire and calls the Mutiny madness.⁵¹ Re-reading of the passage reveals the striking fact that of more than six hundred soldiers of the regiment, only three stay in British service, and these are called traitors by their companions and relatives; furthermore, the soldier has significantly profited from the British who have generously repaid him. Thus, he has been paid for turning against his own people; the novel, on the other hand, tells this story casually, as if his choice were matter-of-fact.

Kipling also shows a hill rani – an old, garrulous, ignorant but motherly lady used by a local woman as the right person “to dispense justice” because of her knowledge of “the land and the customs of the land.” In the opinion of this lady, “The others, all new from Europe, suckled by white women and learning our tongues from books, are worse than the pestilence. They do harm to kings” because “an ignorant young

⁴⁸ Kipling, Rudyard. *Kim*. New York: Doubleday, Page, and Company, 1900, Ch. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, Ch. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, Ch. 3.

⁵¹ *Ibid.*

policeman ... had disturbed some small hill Rajah, a ninth cousin of her own, in the matter of a trivial land case."⁵²

Apparently, everyone in the novel agrees that India should be ruled by Britain; the only problem is to find qualified people. In reality, there could have been such characters, because India was too vast to be ruled by the Britain by force. Many petty rajas supported British rule, and many people were happy to escape cast segregation, so the Mutiny of 1857 was suppressed mainly by the native army;⁵³ moreover, loyal talk was what the conquerors expected to hear, so they did. Thus, Kipling might have been telling the truth about his Indian experience, and cannot be blamed for conscious propaganda. However, a large part of the picture is missing in his picture of India, and no English sources of Kipling's time contain it. Openly nationalistic writings did not appear until India gained independence; furthermore, as few Indians of the time spoke their mind to the conquerors, the ideology and mentality of the movement for Indian independence stayed hidden to the British, who came in contact only with the results, namely, violence during riots and uprisals.⁵⁴

A look from the Indian perspective reveals that not everybody liked British rule; for example, mountain princes whose "treacherous" plot Kim helps to ruin, have strong reasons to act as they do, are supported by wide masses of people, and gather armies to fight the invaders. This picture is completed by Trevelyan's attempt to explain why a European is feared, despised, and attacked by Hindus:

They must be perfectly alive to the knowledge that we have conquered them, and are governing them in a more systematic and downright manner than they have ever been governed before. But, on the other hand, many of our usages must appear in their eyes most debased and revolting. It is difficult to imagine the horror with which a punctilious and devout Brahmin cannot but regard a people who eat the flesh of cow and pig, and drink various sorts of strong liquors from morning till night. It is at least as hard for such a man to look up to us as his betters, morally and socially, as it would be for us to place among the most civilized nations of the world a population which was in the habit of dining on human flesh, and intoxicating itself daily with laudanum and salvolatile... With this impression on his mind the Bengal sepoy desired with a nervous and morbid anxiety to get quit of the Sahibs by fair means or foul...he had convinced himself that, if once the Anglo-Indians of every sex and age were killed off ...there did not exist the wherewithal to replace them.⁵⁵

Wives, sisters, and mothers of those rebel princes little resembled the rani described by Kipling. In fact, many of them inspired the freedom struggle; they lacked

⁵² *Kim*, Ch. 3.

⁵³ Young, p. 38.

⁵⁴ Felter, Maryanne; Schultz, D. F. *Contemporary Perspectives of the Sepoy Mutiny: The Beginning of the End of the Empire*. N. d. Available at <http://www.cayuga-cc.edu/people/facultypages/felter/sepoy.htm> [last viewed May 5, 2017], n.p.

⁵⁵ Trevelyan, George. *Cawnpore*. Oxford, 1866, pp. 107–108.

neither proper education nor martial training and respected by men. “Young brave queen of Jhansi”, Lakshmibai, used to wear military clothes and lead men in battle during the Mutiny of 1857. She “died fighting the British on the battlefield” in “an honest attempt to resist misrule and injustice of the British, who were bent on expanding their colonial interests in India, by harming the native rulers and the ruled alike.”⁵⁶ Similarly, Begum Hazrat Mahal, the wife of Nawab Wajid Ali Shah of Lucknow, hated the British bitterly, so she became one of the leaders of 1857 Mutiny.

There seem to be no literature about private life and feelings of these ladies; the closest approach to their mentality could be Tagore’s *The Home and the World*, written in the end of the 19th century, in which a local leader’s wife, Bimala, becomes a fanatic of Indian independence. In the novel, she describes her conversion: “My sight and my mind, my hopes and my desires, became red with the passion of this new age... as soon as the *Swadeshi* [independence movement] storm reached my blood.”⁵⁷ She wishes to burn all her foreign clothes, turns out a friend, Miss Gilby, just because she is English, and blames her husband for not being passionate nationalist, while he simply favours rational action.⁵⁸

Sandip Babu, a nationalist activist, adores Bimala as an embodiment of Mother India – feminine, irrational, and cruel; in a conversation with him, she expresses her credo:

I am only human. I am covetous. I would have good things for my country. If I am obliged, I would snatch them and filch them. I have anger. I would be angry for my country’s sake. If necessary, I would smite and slay to avenge her insults. I have my desire to be fascinated, and fascination must be supplied to me in bodily shape by my country. She must have some visible symbol casting its spell upon my mind. I would make my country a Person, and call her Mother, Goddess, Durga – for whom I would redden the earth with sacrificial offerings. I am human, not divine.

Sandip Babu leapt to his feet with uplifted arms and ... cried: “*Bande Mataram*.” [O Great Mother!]

Sandip Babu cried out: “See ... how in the heart of a woman Truth takes flesh and blood. Woman knows how to be cruel: her virulence is like a blind storm. It is beautifully fearful. In man it is ugly, because it harbours in its centre the gnawing worms of reason and thought. I tell you, Nikhil, it is our women who will save the country. This is not the time for nice scruples. We must be unswervingly, unreasoningly brutal. We must sin. We must give our women red sandal paste with which to anoint and enthrone our sin.”⁵⁹

⁵⁶ Kamat, Jyotana. The First Independence War of 1857. *Kamat Potpourri* (Indian history database), December 14, 2007. Available at <http://www.kamat.com/kalranga/itihasa/1857.htm> [last viewed April 30, 2017].

⁵⁷ Tagore, Rabindranath. *The Home and the World*. London: Macmillan, 1919, Ch. 1.

⁵⁸ *Ibid.*, Ch. 1.

⁵⁹ *The Home and the World*, Ch. 2.

Such India does not even enter the world of Kim; neither is there fear of cruelty and actual bloodshed, for the terror of the English awaiting their fate in 1857 seems to be entirely forgotten. As if belonging to a different India, Trevelyan describes how the tension mounted shortly before the Mutiny. Sepoys kept saying to each other “Soon everything is to become red”⁶⁰ and sending to neighbors “the innocent present of two chupatties, or bannocks of salt and dough, which form the staple food of the population,” in fact, a “far-famed token, the fiery cross of India” meaning revolution,⁶¹ while English wives and mothers prepared to meet their end bravely and wrote last letters to their relatives. An excerpt from such letter says,

Mrs. Hillersdon is delightful. Poor young thing, she has such a gentle spirit, so uncomplaining, so desirous to meet the trial rightly, unselfish and sweet in every way. She has two children, and we feel that our duty to our little ones demands that we should exert ourselves to keep up health and spirits as much as possible.⁶²

Trevelyan comments, “That is the temper with which the mothers of Englishmen should die, if die they must.”⁶³ What followed this suspense is described in a characteristic passage about 1857 Mutiny in Lucknow, when Indians

... had torn infants from their mothers’ breasts, and bayoneted the babes before their eyes ... the floor was still black with congealed blood ... the walls were covered with bloody finger-marks of little babies and children and delicate hands of wounded females.⁶⁴

However, Kipling casually remarks that when Kim first comes to Lucknow, his native guide describes the buildings of the city, while an English guide would have spoken only about the Mutiny.⁶⁵ Is it true, then, as Said puts it, that Kipling is trying to create an illusion of India as an open, welcoming, and harmless country⁶⁶ – or is it a common delusion of British who simply fear to face the horror? This question is hard to answer; anyways, the reader must take notice of Kipling’s audience – who would not have tolerated any hint to taboo matters or unconventional approach to Anglo-Indian politics – and blame Kipling less. It might have not been possible to write otherwise.

Yet, not only Edward Said, but also most of the contemporary readers, used to pluralism and freedom of expression, fail to notice how far Kipling, being British and living among the British, has gone in his defence of people and culture of India.

⁶⁰ Trevelyan, p. 59.

⁶¹ Ibid., p. 60.

⁶² Ibid., p. 72.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ruutz Rees, qtd. in Felter, n. p.

⁶⁵ *Kim*, Ch. 8, n. p.

⁶⁶ *Culture and Imperialism*, p. 192.

Kipling, in fact, almost risked his reputation, because “going native” was scorned by his countrymen. It might be that Kim is never shown in love because relationship with an English girl would oblige him to give up his native friends and the native part of his identity, as it happens in Kipling’s short story “Miss Youghal’s Sais”. Strickland, an English policeman in India who likes to mix with the natives, may marry a girl he loves only on the condition that he never comes too close to them again, not even with the excuse of gathering evidence for his work. Strickland suffers, “for the streets and the bazaars, and the sounds in them, were full of meaning to Strickland, and these called him to come back and take up his wanderings and discoveries.”⁶⁷ Kim would never be able to become only English; he says, “I’m not a Sahib... To the *madrissah* I will go. At the *madrissah* I will learn. In the *madrissah*, I will be a Sahib. But when the *madrissah* is shut, then must I be free and go among my people. Otherwise I die!”⁶⁸ On the other hand, loving a native girl would seem abnormal to Kipling’s readers; at that time, a novel showing interracial marriage was received with indignation and disdain.⁶⁹

This unusual loyalty and respect to India becomes apparent only when the novel is read against the background of other colonial literature. Racism, cries to exterminate the Oriental race, slanderous descriptions of ‘nigger’ habits, common in English literature of the time,⁷⁰ never appear in *Kim*. First of all, Kim does not express contempt to the natives, and even makes fun of a drummer boy who knows nothing about India, calls all Hindus “niggers”, and understands no vernacular: “servants and sweepers called him abominable names to his face, and, misled by their deferential attitude, he never understood.”⁷¹ On the contrary, Kim even apologizes to Mahbub, “They say at the *madrissah* that no Sahib must tell a black man that he has made a fault ... but ... I am not a Sahib, and I say I made a fault when I cursed thee, Mahbub Au [uncle] ... I was senseless.”⁷² Kim loves his *guru* [master or teacher], Tibetan lama, with all his heart and defends him, proudly declaring, “He is not a *faqir*. He is not a down-country beggar ... He is the most holy of holy men. He is above all castes. I am his *chela* [disciple].”⁷³ When Mahbub hints that Kim, a student at the prestigious St. Xavier’s, might be ashamed to sit in dust with the lama in front of the school, “A beggar and his bowl in the presence of those young Sa-,” the boy retorts indignantly, in advance calling names any boy who would make fun at him, “Their eyes are blued and their nails are blackened with low-caste blood many of them. Sons of *meheeranees* [low-caste women] –brothers-in-law of the *bhungi* [sweeper].”⁷⁴ Furthermore, Kim has little respect to Europeans and little wish to live

⁶⁷ Kipling, Rudyard. Miss Youghal’s Sais. *Landmarks in Literature* 3. Lotfi, Mustafa; Samer, Abu-Teen (eds.). Saida – Beyrouth: Librairie Modern, 1986, p. 92.

⁶⁸ *Kim*, Ch. 8.

⁶⁹ Felter, n. p.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ *Kim*, Ch. 6.

⁷² *Kim*, Ch. 8.

⁷³ *Kim*, Ch. 4.

⁷⁴ *Kim*, Ch. 8.

as they do. He sees them as fools with “dull fat eyes”⁷⁵ wearing torturing clothes that “cripple body and mind alike”, eating insipid food, and having no joy in life.⁷⁶

In addition, *Kim* is surprisingly liberal in the description of religious and ceremonial matters. This attitude, common in our time, was almost scandalous at the end of the nineteenth century. One can only wonder how the book was not banned for a passage like the following, “He showed nothing of what was in his mind when Father Victor, for three long mornings, discoursed to him of an entirely new set of gods and godlings – notably of a goddess called Mary, who, he gathered, was one with Bibi Miriam of Mahbub Ali’s theology”⁷⁷ and describing God’s ministers as “the camel-like fool” and “the fat fool” to the lama.⁷⁸ Kim’s vision of European rituals and authorities borders with downright mockery:

For aught he knew, and Kim’s limitations were as curious and sudden as his knowledges, the men, the nine hundred *pukka shaitans* [proper devils – soldiers] of his father’s prophecy, might pray to the beast [the Red Bull of the regiment banner] after dark, as Hindus pray to the image of the Holy Cow. That, at least, would be entirely right and logical, and the padre with the gold cross would be therefore the man to consult in the matter ... It was as he suspected. The Sahibs prayed to their god; for in the centre of the mess-table – its sole ornament when they were on the line of march – stood a golden bull fashioned from old-time loot of the Summer Palace at Pekin – a red-gold bull with lowered head, stamping upon a field of Irish green. To this god the Sahibs held out their glasses and cried aloud confusedly.⁷⁹

In the novel, no religious preference is shown at all; characteristically, Kim’s own religion remains indefinite: “What am I? Mussalman, Hindu, Jain, or Buddhist? That is a hard nut.” The answer of Mahbub expresses an opinion, often repeated in the novel:

Thou art beyond question an unbeliever, and therefore thou wilt be damned. So says the *Canoon* of my Law – or I think it does. But thou art also my Little Friend of all the World, and I love thee. So says my heart. This matter of creeds is like horseflesh. ... Each has merit in its own country.⁸⁰

Christianity plays little role and is defamiliarized in the novel; on the other hand, Buddhist wisdom in lama’s words accompanies every event. He advises Kim not to become soldier, saying, “These men only follow desire and come to emptiness.

⁷⁵ *Kim*, Ch. 7.

⁷⁶ *Kim*, Ch. 6.

⁷⁷ *Kim*, Ch. 7.

⁷⁸ *Kim*, Ch. 5.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ *Kim*, Ch. 8.

Thou must not be of this sort,”⁸¹ comments on the rule of desires and passions over people, “And they are all bound upon the Wheel ... from life after life. To none of these has the Way been shown”;⁸² and summarizes his opinion of this world, “Alas! It is a great and terrible world.”⁸³ In addition, the lama is openly presented as equal to any Christian priest, and this position is defended, especially in the scene with the Russians who want to buy his drawing of the Wheel:

The lama, of course, would no more have parted with his chart to a casual wayfarer than an archbishop would sell the holy vessels of a cathedral. All Tibet is full of cheap reproductions of the Wheel; but the lama was an artist, as well as a wealthy abbot in his own place ... The Russian, on his side, saw no more than an unclean old man haggling over a dirty piece of paper. He drew out half a handful of rupees, and snatched half-jestingly at the chart, which tore in the lama’s grip.⁸⁴

Next, Kipling shows how the disrespectful actions of the Russian cause a rebellion of native servants, good Buddhists, thus stressing the lama’s high status.

Such involvement in the life of natives and acceptance of their values is exceptional, if compared to examples shown in other colonial literature, including even other works of Kipling himself. For example, to Strickland knowledge of the native life is both a source of amusement and a weapon: “He held the extraordinary theory that a policeman in India should try to know as much about the natives as the natives themselves”;⁸⁵ so the natives “hated Strickland; but they were afraid of him. He knew too much”.⁸⁶ Thus, Strickland is similar to travellers described by Said in *Orientalism*, such as Burton, Lawrence, Lane, and others, who explore and report, but never, even partially, identify themselves with the natives. In contrast, for Kim life with natives is no “outlandish custom” or “particular amusement”;⁸⁷ for it is his own way of life. Kim is the new hero, half Irish and half Indian, adapted to live and rule in India, his only home. Kipling enumerates both Kim’s Oriental and Irish qualities; nevertheless, Kim’s strong side appears to be his eclectic being. For instance, he resists hypnosis and irrational fear by thinking in English,⁸⁸ being able to tolerate hunger, fatigue, and perpetual travel like an Oriental. Still, the boy keeps questioning himself, “Who is Kim – Kim – Kim?”, in a Buddhist meditation failing to solve “the tremendous puzzle”.⁸⁹

A similar story of double identity is told in the Indian counterpart of Kipling’s *Kim*, Rabindranath Tagore’s novel *Gora* (first published in Bengali between 1907

⁸¹ *Kim*, Ch. 5.

⁸² *Kim*, Ch. 4.

⁸³ *Kim*, Ch. 2.

⁸⁴ *Kim*, Ch. 13.

⁸⁵ Sais, p. 87.

⁸⁶ Sais, p. 88.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Kim*, Ch. 9.

⁸⁹ *Kim*, Ch. 11.

and 1909), which is believed to be written as a response to Kipling. The novel tells the story of an orphan, adopted by a Brahman family. The boy does not know that his real parents were Irish killed in 1857 Sepoy Mutiny, believes that he is Brahman, and observes all restrictions and rites of Hindu orthodoxy; moreover, he is a fervent Indian nationalist. He is told the truth during a serious illness of his adoptive father because Gora has no right to perform the funeral rites, not being Brahman by birth. Being an outcaste, Gora is not able to live as an orthodox Hindu, so he loses his religion; however, he retains his love to India and never tries to return to the English.⁹⁰ Thus, Tagore explores an alternative version of Kim's story, based on Indian nationalistic ideology instead of the imperial discourse. In a parallel reading of both novels, these contradictory ideologies destroy the impact of each other, appearing shallow and ridiculous in their dogmatic approach.

Such reading also exposes a surprising common trait of Kim and Gora, their eclectic identity that frees them from restrictions obligatory to mono-mental people and their un-belonging to any society or hierarchy resulting in extraordinary freedom to bring about change. People like them can transgress rules and return to the basic humanity, as they understand and reject prejudices of both sides. For example, Gora, having lost his Brahman identity, is at last able to express his sympathy to a Christian outcaste servant, considered unclean by the orthodox Hindus, and accept a glass of water from her hands. He enjoys being free from caste-judgment and contempt, free to live and love. At the same time, Gora is more Indian than the natives are because he is able to see the essential things while they often concentrate on formalities and rituals. Likewise, "*Kim's* hero is Irish; in spite of an effort of British-style schooling, throughout the book he is more "Indian" than any of the natives, who remain irretrievably local".⁹¹ In their complex, unusual relationship with their foster-homeland, they are both colonized and colonizers, indeterminate products of intercultural mixing, bound by love to their only relatives – adoptive parents.⁹² Such an "impossible Irish/Indian foreigner"⁹³ scorns both "loyal colonial subjects"⁹⁴ and white intruders. Spivak sees Gora as having almost magic power to change and fight the evil, immune because un-belonging, indefinite, error.⁹⁵ Thus, both Gora and Kim are characteristic postcolonial figures of indefinite identity who belong to the space between two worlds rather than to two worlds simultaneously.⁹⁶ They are comfortable in this "in-between", because it gives yet inexperienced freedom of non-belonging and non-obeying various hierarchy and caste rules that are obligatory to the natives. It appears, "as if Gora himself can usher in Indian modernity because he is not legitimate, a fictively produced foster-child".⁹⁷ This appears to be the only

⁹⁰ Tagore, Rabindranath. *Gora*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1997. Mukherjee, Sujit (transl.).

⁹¹ Spivak, Gayatri Chakravorty. Resident Alien. In: *Relocating Postcolonialism: A Critical Reader*. Goldberg, David Theo; Ato, Quayson (eds.). Malden: Blackwell, 2002, p. 49

⁹² Resident Alien, p. 53.

⁹³ Resident Alien, p. 54.

⁹⁴ Resident Alien, p. 53.

⁹⁵ Resident Alien, p. 58.

⁹⁶ Resident Alien, p. 48.

⁹⁷ Resident Alien, p. 8.

possible answer to Kim's question, "Who is Kim?" – Or, more precisely, "Who must be Kim?"

Comparing the situation described in Kipling's and Tagore's novels to the realities of the contemporary world, it appears that what was an exception then has become a rule today. Many are caught between two warring ideologies just like Kim and Gora because of multicultural marriages or emigration; in addition, travel and free access to information from the whole world expose people to extremely different mentalities and opinions. Today, juxtaposition of various value systems leaves one lost in a labyrinth of contradictory axioms, chasing the mirage of final truth. The traditional concept of monocultural identity is challenged as well, as "in a world tied together as never before by the exigencies of electronic communication, trade, travel, ... the assertion of identity is by no means a mere ceremonial matter".⁹⁸ Doing it the wrong way might be "especially dangerous," as "it can mobilize passions atavistically".⁹⁹ Yet, learning to display one's identity in a way that would not lead to conflicts with people holding different opinions needs a proper understanding of their views that leads to co-existence of at least two value systems in one mind.

Thus, the application of analysis demonstrated in this study appears to be no more an academic matter but rather an everyday survival skill. In addition, the formation of Kim- or Gora-like mentality that is based on conscious or subconscious reasoning of this kind might be both the inevitable result of life in multicultural environment and the optimal solution for survival and success. The habit of continuous 'contrapuntal reading' of all that is seen, heard, and read might be highly useful to avoid following age-old prejudice, falling into ideological traps, and trusting propaganda. At the same time, a composite, hybrid, or eclectic identity embodies the awareness of master narratives that govern the warring sides, as the Other is no more some distant exotic creature but often one's own *alter ego*, arguing inside one's own mind. This kind of multiculturalism, paradoxically, might help to retain both sanity and national identity; however complex and cumbersome such a way of thinking would seem, it might be the most proper in our globalized world.

REFERENCES

- Ashcroft, Bill; Ahluvalia, Pal. *Edward Said*. New York: Routledge, 2001.
- Chakrabarty, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History. In: *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James, D. (ed.). London: Routledge, 2003, pp. 428–448.
- Felter, Maryanne; Schultz, D. F. Contemporary Perspectives of the Sepoy Mutiny: The Beginning of the End of the Empire. Available at: <http://www.cayuga-cc.edu/people/facultypages/felter/sepoy.htm> [last viewed May 1, 2016].
- Kamat, Jyotana. The First Independence War of 1857. *Kamat Potpourri* (Indian history database). Available at: <http://www.kamat.com/kalranga/itihasa/1857.htm> [last viewed July 11, 2016].
- Kennedy, Dane. Imperial History and Post-Colonial Theory. In: *The Decolonization Reader*. Le Sueur, James, D. (ed.). London: Routledge, 2003, pp. 10–22.

⁹⁸ Discrepant Experiences, pp. 31–32.

⁹⁹ Ibid.

- Kipling, Rudyard. *Kim*. New York: Doubleday, Page, and Company, 1900. Available at <http://www.kellscraft.com/Kim/kimscontent.html> [last viewed July 11, 2016].
- Kipling, Rudyard. Miss Youghal's Sais. *Landmarks in Literature* 3. Mustafa Lotfi; Samer Abu-Teen (eds.). Saida – Beyrouth: Librairie Moderne, 1986, pp. 87–92.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993.
- Said, Edward. Discrepant Experiences. In: *Postcolonial Discourses: An Anthology*. Castle, George (ed.). Malden: Blackwell, 2001, pp. 26–35 (An excerpt from *Culture and Imperialism*).
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. Resident Alien. In: *Relocating Postcolonialism: A Critical Reader*. Goldberg, Theo, David; Ato, Quayson (eds.). Malden: Blackwell, 2002, pp. 47–60.
- Tagore, Rabindranath. *Gora*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1997.
- Tagore, Rabindranath. *The Home and the World*. London: Macmillan, 1919. Available at <http://www.eldritchpress.org/rt/hw/htm> [last viewed July 11, 2016].
- Trevelyan, George. *Cawnpore*. Oxford, 1866. Available at <http://www.archive.org/details/cawnpore00trevala> [last viewed July 11, 2016].
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell, 2001.

Kopsavilkums

Koloniālais diskurss un imperiālisma ideoloģija dziļi ietekmēja pakļauto teritoriju iedzīvotāju uzskatus, radot spēcīgu pretdiskursu – karojošo nacionālismu, kurš bija visu veidu brīvības cīņu un revolūciju pamatā. Raksturīgs naidīgu ideoloģiju sadursmes piemērs ir 1857. gada indiešu sacelšanās, pazīstama arī kā Sipaju dumpis vai Pirmais neatkarības karš. Indiešu nacionālistu cīņa pret britu imperiālistiem ilgu laiku ietekmēja šo valstu attiecības un iedvesmoja rakstniekus abās pusēs. Trīs romāni, kuros šis konflikts aprakstīts no dažādiem skatpunktiem, ir Rabindranata Tagores “Mājās un pasaulē” un “Gora”, kā arī Redjarda Kiplinga “Kims”. “Orientālisma” autors Edvards Saīds uzskatīja, ka koloniālais diskurss visspēcīgāk darbojas caur literatūru, jo tajā tas bieži vien parādās slēpti, kā vispārzināmu un vispāratzītu patiesību kopums. E. Saīda piedāvātā metode šī diskursa atmakošanai tekstā ir contrapuntal reading, ko latviski varētu dēvēt par polifonisko naratīva analīzes metodi. Tās pamatā ir tādu tekstu savietošana, salīdzināšana un paralēls lasījums, kuri radušies radikāli pretējās ideoloģijās, bet apraksta vienādas tēmas un notikumus. Šajā gadījumā lasītājam redzams gan diskurss, gan pretdiskurss, gan abu iracionalitāte un nevēlība, dehumanizējot ideoloģiskos pretiniekus. Polifoniskā analīze kā dabiski izveidojies domāšanas veids ir arī multikulturālu cilvēku eklektiskās identitātes pamatā, jo tikai tā ir iespējams vienlaicīgi izprast divas kultūras un spēt tajās adekvāti komunicēt. Lietojot naratīva polifoniskās analīzes metodi, raksta autore iedziļinās divu naidīgu diskursu – britu imperiālisma un indiešu nacionālisma – konflikta attēlojumā minētajos romānos, kā arī eklektiskas identitātes veidošanās atspoguļojumā šo romānu varoņos.

**Starpkultūru komunikācija: Austrumāzijas
civilizācijas eiropiešu redzējumā**

*Cross-Cultural Communication.
European Vision of East Asian Civilizations*

<https://doi.org/10.22364/luraksti.os.813.08>

Jogas jēdziens mahājānas budismā *Concept of Yoga in Mahayana Buddhism*

Agita Baltgalve

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Āzijas studiju nodaļa
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: agita.baltgalve@inbox.lv

Joga kā ķermeņa, prāta un morāles pilnveidošanas prakse ir izgājusi cauri daudziem vēstures periodiem, valodām un kultūrām un vairs nav saistāma ar noteiktu nacionālo identitāti vai reliģisko pārliecību. Mūsdienās daudzi uzsver, ka filozofiskā nozīmē tā ir vienotība (piemēram, Narendra Modi, Činmejs Pandja, Pailots Baba, Natalija Dubina). Tomēr praktiskie jogas vingrinājumi mēdz būt ļoti atšķirīgi. Latvijā pazīstama dao joga, antigravitātes joga, hatha joga, spa joga u. c. prakses veidi. Kā tādu jogu pilnībā nav iespējams aptvert un izskaidrot, un, lai vispār varētu uzsākt analīzi un izdarīt kādus secinājumus, ir jānovelk konkrētas robežas un jādefinē specifiskāki izpētes parametri. Tādēļ par galveno izpētes objektu ir izvēlēts mahājānas budisma aizsācēja, indiešu izcilā jogācāras meistara Asangas darbs “Jogācārabhūmi šāstra”, kura nosaukumā ietverts termins “joga”. Paralēli tiek analizēti ķīniešu budistu skaidrojumi par jogas vārda vispārīgo un konkrēto nozīmi. Asangas darbā nav minētas jogas pozas, elpošanas vingrinājumi, nav arī ieteikta konkrēta diēta, ko mūsdienās Indijā un Eiropā bieži vien uzskata par jogas neatņemamu sastāvdaļu. Tomēr parādās jogas vissvarīgākais elements – prāta kontrole un apziņas izmaiņšana.

Atslēgvārdi: Indija, Ķīna, budisms, mahājāna, jogācāra.

Mūsdienu sabiedrībā ļoti bieži un dažādās nozīmēs tiek lietots sanskrita vārds “joga”. Šī prakse jeb zinātne ir pastāvējusi daudzos dažādos vēstures periodos, valodās un kultūrās un vairs nav saistāma ar noteiktu nacionālo identitāti vai reliģisko pārliecību. Daudzi uzsver, ka filozofiskā nozīmē tā ir vienotība.

Saskaņā ar Indijas premjerministra Narendras Modi ierosinājumu no 2015. gada visā pasaulē 21. jūnijā atzīmē Starptautisko jogas dienu. N. Modi apgalvo: “Joga tiecas apvienot pasauli kā vienu ģimeni. Joga mums palīdz sasniegt balansu un nodrošina iekšēju skaidrības sajūtu. Caur tās vienojošo spēku iespējams sasniegt pilnību un izpratni par pasauli.”¹

Dev Sanskriti Višvavidjalaja Universitātes prorektors Činmejs Pandja (*Chinmay Pandya*) savā Starptautiskās jogas dienas uzrunā stāsta: “Joga ir harmonija, balanss starp komfortu un pieticību, starp pārākumu un pazemību, starp mūsu iekšējiem un

¹ Video Message by Honourable Prime Minister Shri Narendra Modi on Second International Day of Yoga. 2016. gada 21. jūnijs. <http://www.indianembassy.hu/?p=131492> [skatīts 29.08.2016.].

ārējiem centieniem. Tā ir garīgā un kulturālā saskaņa. Pirms pievērsties citiem mērķiem, mums vispirms ir jāatrod un jāizprot sevi, jārod apmierinātība sevī.”²

Indiešu jogas lielmeistars Pailots Baba (*Pilot Baba*) mācību laikā Latvijā uzsvēra, ka joga ir savienošanās un ka viss jaunais rodas no savienošanās. Savukārt sadalīšanās ir destruktīvais spēks, kura rezultātā viss iet bojā.³ Jogas skolas “Dipika” vadītāja un jogas skolotāja Natālija Dubina skaidro: “Joga ir vienotība, vienotība ar dzīvi, vienotība ar visu, kas mums apkārt. Priekš manis visa dzīve ir joga – ēdiens, miegs, sarunas, sekss, braucieni, draugi, itin viss.”⁴

Tomēr praktiskie jogas vingrinājumi mēdz būt ļoti atšķirīgi, tie var būt vienkārši fiziski treniņi, var arī būt saistīti ar dažādām garīgām un reliģiskām pārliecībām un ļoti bieži ietver sevī veselības uzlabošanas prakses. Tā, piemēram, šeit pat Latvijā ir pazīstami tādi jogas veidi kā *dao joga*, kas saistās ar ķīniešu čaņbudisma idejām un ķīniešu tradicionālās medicīnas principiem. Ir zināma *antigravitātes joga*, kuras laikā ķermenis ar palīgierīču palīdzību tiek novietots īpašā pozā, tādējādi radot neikdienišķu psiholoģisku efektu un garīgu atklāsni. Visplašāk tiek praktizēta *hatha joga* ar daudzveidīgām pozām jeb asanām un elpošanas vingrinājumiem. Jaunām sievietēm tiek piedāvāta *spa joga*, kas domāta relaksācijai un ķermeņa skaistuma izkopšanai.

Paši indieši mēdz izcelt trīs svarīgākos jogas aspektus: fiziskos vingrinājumus, prāta treniņu un tikumību.⁵ Iesācēju līmenī joga varbūt var iesākties ar ķermeņa pozām, elpošanas vingrinājumiem, noteiktu dienas režīmu un diētu, bet pamazām tai ir jāklūst par dzīvesveidu, kurā noteikti ietilpst labvēlīga un līdzjūtīga attieksme pret apkārtējiem, t. i., labie darbi un tikumi, kas veido labu karmu. Lai to sasniegtu, ļoti svarīga ir meditācija jeb samādhi, kuras mērķis ir savienot cilvēka individuālo būtību harmoniskā veselumā ar Visumu.

Šādus skaidrojumus varētu turpināt bezgalīgi, jo “joga” mūsdienās ir kļuvusi par ļoti nekonkrētu un plašu jēdzienu, ko var attiecināt uz visdažādākajām filozofijām, reliģijām, prāta un ķermeņa vingrinājumiem. Jogu pilnībā nav iespējams aptvert un izskaidrot, un, lai varētu veikt analīzi un izdarīt secinājumus, ir jānovelk konkrētas robežas un jādefinē specifiskāki izpētes parametri.

Par šī raksta galveno izpētes objektu izvēlēts viens filozofiski reliģisks novirziens, konkrēts autors un laika posms. Tie ir mahājānas budisma aizsākumi indiešu izcilā meistara Asangas laikā (4.–5. gs.)⁶ un jogas jēdziena interpretācija viņa darbā

² Special Message by Dr Chinmay Pandya, International Day of Yoga in Latvia. Ieraksts no personīgā arhīva, 2016. gada 21. jūnijs, Rīga, LU Botāniskais dārzs. Pieejams arī SJD Latvijā mājaslapā: <http://www.idy.lv/intervijas/> [skatīts 29.08.2016.].

³ Lekcija Starptautiskajā jogas dienā 2016. gada 18. jūnijā Baltezerā.

⁴ Intervija no personīgā arhīva, 2016. gada 8. aprīlis, Rīga. <http://www.idy.lv/ru/intervijas/> [skatīts 29.08.2016.].

⁵ Intervija no personīgā arhīva, *Kartik Desai*, 2016. gada 22. marts, Ventspils. Pieejams arī SJD Latvijā mājaslapā: <http://www.idy.lv/en/interviews/> [skatīts 29.08.2016.].

⁶ Vairāk par Asangas dzīvi sk.: Mullens, James G. *Principles and Practices of Buddhist Education in Asanga's Bodhisattvabhūmi*. Doctoral Theses. Hamilton (Ontario): Mc. Master University, 1994, 12–17.

“Jogācārabhūmi śāstra”.⁷ Paralēli šajā rakstā tiks analizēti ķīniešu budistu skaidrojumi par jogas vārda vispārīgo un konkrēto nozīmi.

Darba nosaukums latviski tulkojams kā “Traktāts par jogas prakses pakāpēm” jeb saskaņā ar ķīniešu versiju – “Traktāts par jogas meistara pakāpēm” (瑜伽师地论 Jujiaši dilun). Tajā apkopotas jogācāras skolas galvenās idejas (piemēram, par apziņas līmeņiem) un prakses pakāpes. Traktāta pilns teksts pieejams tikai ķīniešu valodas tulkojumā (pat oriģinālvalodā sanskritā saglabājušies tikai fragmenti).⁸ Tulkojumu ķīniešu valodā veicis ķīniešu budisma meistars un tulks Sjuanudzans 玄奘 647. gadā, viņa teksts sadalīts 100 vīstokļos jeb 100 nodaļās.⁹

Pirms analizēt pašu tekstu, ir noderīgi ielūkoties 20.–21. gadsimta ķīniešu budistu meistarū komentāros, kuri tiešā veidā skaidro jogas vārda nozīmi, kā arī sasaista to ar Asangas darbu. Šeit izvēlēti piecu personu skaidrojumi, no tiem trīs ir ķīniešu budistu skolotāji: Huiguan 慧光, Taisju 太虚, Guaņcin 观清 un divi budisma pētnieki Van Žutun 王孺童 un Haņ Džincjin 韩镜清.

Budisma skolotājs Huiguan jōgu pielīdzina koncentrēšanās prasmei (定 din) jeb meditācijai (禅定 čandin). Pēdējais vārds saistās ar čaņbudisma meditāciju, kas sanskritā tiek dēvēta par *dhjānu*. Viņš un arī citi min, ka joga ir savstarpēja saskaņa, saskaņota rīcība (相应 sjanjin), kur divi saplūst kā viens. Bet kas gan ir šie divi? Pārdomas izraisa Huiguan piemērs no seno indiešu sadzīves. Vārds “joga” saskaņā ar viņa skaidrojumu ir atvasināts no darbības vārda saknes *judž* (yuj), kas nozīmē “iejūgt” (angl. *to yoke*). Tātad vērsis, kas iejūgts pajūgā, pilnībā saskaņojas ar to tā, ka abi kļūst par vienu veselumu.¹⁰ Šeit parādās gan reāls tēls, gan darbības dinamika, ko būtiski sasniegt arī budisma prāta un apziņas treniņā. Prātam ir jāizprot īstā realitāte un jāsavienojas ar to. Citā rakstā Huiguan salīdzina divus mahājānas budisma aizsākuma novirzienus madhjamiku un jogācāru, par pēdējo sakot, ka tā ir psiholoģiska mācība par apziņu, par to, ka reāli eksistē tikai apziņa un tāpēc vissvarīgāk ir izprast, kā izkopt savu prātu un garu.¹¹

⁷ Darba autorības jautājums šeit netiks aplūkots, par to sīkāk sk.: Lusthaus, Dan; Muller, Charles. *Summary of Yogācārabhūmi-śāstra*. <http://www.acmuller.net/yogacara/outlines/YBh-summary.html> [skatīts 26.08.2016.].

⁸ Atsevišķu nodaļu tulkojums pieejams arī angļu valodā un citās valodās. Lielākā daļa nodaļu tulkota no ķīniešu valodas versijas. Tā, piemēram, šajā publikācijā lasāms 20. un 40. nodaļas tulkojums: Shi Chuan Guan; Lee Cheng Soon (transl.). *Selected Translations of Yogācārabhūmi-śāstra*. In: *Ramblings of a Monk*, 2012. <http://buddhavacana.net/yogacarahumi-sastra> [skatīts 26.08.2016.]. Īpaša uzmanība tikusi pievērsta bodhisatvas jeb piecpadsmitās pakāpes teksta izpētei, fragmentus angļu valodā tulkojuši Robert Clarke, Cecil Bendall, Louis La Vallee Poussin.

⁹ Traktāta tulkojums ķīniešu valodā pieejams Taišo Tripitaka elektroniskajā katalogā Nr. T30n1579 pēc adreses: Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) / 中華電子佛典協會. *Hanwen dacangjing / 漢文大藏經*, Taipei, 2016. <http://tripitaka.cbeta.org/T30n1579> [skatīts 26.08.2016.].

¹⁰ Huiguang Fashi / 慧光法師. Yujia•Xiangying•Ding / 瑜伽•相应•定. In: *Wuliang guangming fojiao wang*. Shantou, Guangdong, 2008–2016. <http://www.jingshu.org/yujiashidilun/33744.html> [skatīts 29.08.2016.].

¹¹ Huiguang Fashi / 慧光法師. Zhongguan yu yujia / 中观与瑜伽. In: *Wuliang guangming fojiao wang*, Shantou, Guangdong, 2014. <http://www.jingshu.org/yujiashidilun/33743.html> [skatīts 29.08.2016.].

Šī un vairākas citas vārda nozīmes dotas arī sanskrita vārdnīcā, ko izveidojis Tomass Malten (Thomas Malten) no Ņelnes Universitātes:¹² 1) piestiprināt, iejūgt (zirgus pajūgā); 2) sagatavot(ies) darbam, izmantot, apbruņot (armiju); 3) piedāvāt, ziedot (lūgšanas vai upuri); 4) nospriegot (bultu lokā), ielikt, ievadīt (sēklas); 5) nozīmēt (darbā), uzticēt (pienākumu); 6) pievērsties, virzīt, koncentrēt (prātu, domas uz kaut ko), atcerēties, atsaukt atmiņā; 7) savienot, apvienot, pievienot, salikt kopā; 8) nodot, sniegt, dāvēt (kaut ko kādam). Kā redzams, lielākā daļa nozīmju norāda uz viena vai otra veida sasaisti, kas kalpo tam, lai izpildītu pienākumu, veiktu rituālu, sasniegtu noteiktu rezultātu vai iecerētu galamērķi.

Izcilākais 20. gadsimta ķīniešu budisma lielmeistars Taisju savā runā Sjameņas Universitātes Miņņanas Budisma institūtā stāsta, ka joga ir pilnības sasniegšana, tā ir prakse, kas atbilst mācības būtībai un saskaņojas ar attiecīgā novirziena pamatlīkumiem. Viņš arī atzīmē: lai saskaņotos vai savienotos, ir divi obligāti priekšnosacījumi: 1) dualitāte (divi objekti, divas lietas vai parādības), 2) nesaskaņotība jeb nepilnība. Tikai pastāvot šāda veida nepilnīgiem apstākļiem, jogas praksei ir jēga. Galvenie trīs principi, kas prakses laikā tiek saskaņoti, pēc viņa domām, ir esošā situācija (境 dzjin), rīcība (行 sjin) un rezultāts (果 guo), bet to saskaņošanas veidu ir neskaitāmi daudz. Senajā Indijā bija svarīgi sasniegt radītāja Brāhmana un indivīda dvēseles jeb ātmana vienotību, bet budismā joga attiecas uz meditatīvu stāvokli bez konceptiem. Meistars Taisju vārdam “jogas meistars” (瑜伽师 judzjiaši) dod sino-nīmu “novērotājs un praktizētājs” (观行师 guaņšjinsi). Tomēr tas nav jebkurš praktizētājs, bet gan tikai tas, kurš, jogas mācību pieņemot par savu skolotāju, sasniedz mērķi un spēj vadīt pa šo ceļu arī citus.¹³

Skolotājs Guancjin skaidro jogas nozīmi plašākā un šaurākā nozīmē. Plašākā nozīmē tā ir visa saskaņošanās (相应 sjanjin) un attiecas uz jebkuru (budisma) mācības novirzienu, uz jebkuru likumu vai ideju, jebkuru praksi un tās augļiem. Šaurākajā nozīmē tā ir novērošana un rīkošanās (观行 guaņšjin), t. i., konkrēta prakse, kuras mērķis ir progress, harmonizēšana un pilnības sasniegšana. Jogas meistarus viņš iedala divās grupās: tie ir gan visu trīs tradīciju (hīnajānas, mahājānas, vadžrajānas) budisti, gan arī visi buddhas.¹⁴ Šajā idejā novērojami vēlākā vadžrajānas un čaņbudisma iedīgļi. Čaņbudismā tiek apgalvots, ka ikkatrs cilvēks pēc savas būtības jau ir buddha, viņam tikai ir jāatrod un jāapjauš savas saknes. Vadžrajānas budismā, it īpaši Tibetā, meditācijas laikā tiek vizualizētas dažādas dievības un buddhas, un, lai atbrīvotos no pasaules rāmjiem un iemantotu pilnību, praktizētājam ir jāsaplūst ar vizualizētajām būtnēm.

Pētnieks Van Žutun apgalvo, ka par “jogu” var dēvēt visas metodes, ja tikai tās spēj radīt saskaņu un harmoniju. Viņa uztverē viena reliģiska mācība savā īstajā

¹² Malten, Thomas (ed.). *Sanskrit and Tamil Dictionaries*. Cologne, 1997. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/tamil/> [skatīts 29.08.2016.].

¹³ Taixu Fashi / 太虚大师. Yujia zhenshi yiping jiangyao / 瑜伽真实义品讲要. In: *Wuliang guangming fojiao wang*. Shantou, Guangdong, 2014. <http://www.jingshu.org/yujiashidilun/33735.html> [skatīts 29.08.2016.].

¹⁴ Guanqing Fashi / 观清法师. Yijiashidilun zhaji er / 瑜伽师地论札记二. In: *Wuliang guangming fojiao wang*. Shantou, Guangdong, 2014. <http://www.gming.org/fjrw/hcrw/guanqing-fashi/5406.html> [skatīts 29.08.2016.].

būtibā ne ar ko neatšķiras no citām, līdz ar to visas mācības ir viena, t. i., joga. Jebkurš jogas praktizētājs saskaņo savas rīcības un izprot īsto realitāti, viņš seko īstajai mācībai un sasniedz patieso augli. Visas budisma prakses, kas ved tuvāk galamērķim – patiesības pilnīgai izpratnei un atbrīvošanai, uzskatāmas par jogu, tās ir žēlsirdība, gudrība, nesavtīgums, labie darbi, rituālās prakses, tikumība utt., bet kā sevišķi svarīga izcelta meditācija, kurā vairs netiek izšķirtas duālās pasaules parādības. Van Žutun skaidro, ka jogas praktizētājs ir budists, kas vispirms klausās mācību, tad pārdomā un pēc tam sāk to praktizēt. Kaut arī Asangas darbā uzskaitītas 17 jogas prakses pakāpes, tomēr saskaņā ar Van Žutun to ir daudz vairāk, īstenībā prakses pakāpju ir bezgalīgi daudz. Van Žuntun min arī citātus no dažādiem budistu traktātiem, kas skaidro jogas nozīmi. “Sjenjanluņ” 显扬论 teikts, ka joga iekļauj sevī četrus principus: ticību, morāli, centību un pareizo metodi.¹⁵

Pētnieks Haņ Dzjincjin raksturo jogas meistaru kā cilvēku, kurš spēj sniegt labumu visām dzīvajām būtnēm, kurš vienmēr un visur mīt mierā un saskaņā. Jogas meistara ķermenis ir nesatricināms kā dimanta vadzra, tādēļ pasaulīgas raizes un likstas viņu nespēj ietekmēt. Joga viņa skaidrojumā ir pilnība, tā ir Visuma uztvere bez dualitātes, bez dalīšanas. Šeit apvienojas visi likumi, visas mācības, visas parādības un prakses.¹⁶ Viņa skaidrojums ir ļoti vispārīgs un ļoti atbilstošs arī mūsdienu daudzveidīgajām jogas attīstības tendencēm.

Konkrētāk pievēršoties Asangas “Traktātam par jogas prakses pakāpēm”, vispirms svarīgi atzīmēt, ka darba pirmajā un galvenajā daļā, kas veido apmēram pusi no visa teksta, uzskaitītas 17 pakāpes, kas apraksta mahājānas budisma praktizētāju garīgās attīstības līmeņus:¹⁷ (1) piecu ķermeņa maņu orgānu līmenis, (2) prāta līmenis, (3–9) meditācijas līmeņi, (10–12) klausīšanās, pārdomāšana un praktizēšana, (13) iesācēju jeb šrāvaku līmenis, (14) paštapsu buddhu jeb pratjekabuddhu līmenis, (15) apgaismības būtnes jeb bodhisatvas līmenis¹⁸ un (16–17) pilnīgās apgaismības jeb nirvānas līmenis. Salīdzinot nosaukumu ar satura galvenajām līnijām, var secināt, ka Asangas interpretācijā “jogai” ir ļoti plaša nozīme, tā attiecas uz visa veida budisma garīgo praksi, sākot no iesācēju līmeņa līdz pat pilnībai.

Teksta apjoms ķīniešu valodā ir 810 tūkstoši ķīnizīmju, un, lai gan vārds “joga” minēts virsrakstā, pašā tekstā tas parādās tikai 288 reizes. Ķīniešu valodā “joga” tiek apzīmēta ar divām zīmēm 瑜伽 (judzja), tātad kopā 576 ķīnizīmes. Jēdziena lietojums tekstā kopumā veido tikai 0,07%. Skaidri redzams, ka vārdam ir vairāk simboliska

¹⁵ Wang Rutong / 王孺童. Tang Facheng “Yujiashidilun shi” ke / 唐法成《瑜伽师地论释》科. In: *Wuliang guangming fojiao wang*. Shantou, Guangdong, 2014. <http://www.jingshu.org/yujiashidilun/33876.html> [skatīts 29.08.2016.].

¹⁶ Han Jingqing / 韩镜清. Ru Yujialun / 入瑜伽论. In: *Wuliang guangming fojiao wang*. Shantou, Guangdong, 2014. <http://www.jingshu.org/yujiashidilun/33879.html> [skatīts 29.08.2016.].

¹⁷ Lusthaus, Dan; Muller, Charles. *Summary of Yogācārabhūmi-śāstra*. <http://www.acmuller.net/yogacara/outlines/YBh-summary.html> [skatīts 26.08.2016.].

¹⁸ Šeit ietvertas daudzas mahājānas budistiem īpaši nozīmīgas prakses, un bieži vien šī daļa tiek uzskatīta par atsevišķu darbu “Bodhisattvabhūmi śāstra” (“Traktāts par bodhisatvas pakāpēm”). Sīkāka šī darba analīze un tulkojums ietverts Džeimsa Mullenā pētījumā. Sk.: Mullens, James G. *Principles and Practices of Buddhist Education in Asanga's Bodhisattvabhūmi*. Doctoral Theses. Hamilton (Ontario): Mc. Master University, 1994.

nozīme, tas izmantots kā tēlainis virsraksts, kā māksliniecisks izteiksmes līdzeklis, kas sasaista Asangas jogāčāras skolas psiholoģiski filozofiskās idejas ar tālaika budisma prakses pamatnostādņēm. Vēl citi tekstā bieži lietoti jēdzieni ir “jogas meistrs” (瑜伽师 judzjaši, 49 reizes) un “atmodas joga”¹⁹ (觉寤瑜伽 dzjuevu judzja, 25 reizes), bet daudzos nodaļu virsrakstos minētas “jogas vietas” (瑜伽处 judzjaču), kas norāda nevis uz fizisku atrašanās vietu, bet gan uz prakses rezultātā iegūtajām spējām jeb prāta stāvokli.

Traktāta 20. nodaļa parāda, ka joga tiek pielīdzināta prāta treniņam, t. i., reālajai praksei. Šeit aprakstīta 12. jogas “pakāpe, kurā tiek pilnveidots [iepriekš] praktizētais” (修所成地 sjiusuočendi). Nodaļas 1. rindkopā minēti četri svarīgi jogāčāras budisma aspekti: prakses vieta, iemesls, joga (jeb prakse) un rezultāts.²⁰ Tātad joga obligāti sasaistāma arī ar konkrētiem priekšnoteikumiem, tā nav izolējama no apkārtnes, no pagātnes, no laika un telpas dimensijas.

Kādā citā vietā, traktāta 13. nodaļā, desmitajā jogas prakses “pakāpē, kurā tiek pilnveidots dzirdētais” (闻所成地 veṅsuočendi), minēti deviņi jogas prakses ceļi: laicīgās pasaules ceļš, atteikšanās no laicīgās pasaules, pareizās metodes ceļš, ceļš bez šķēršļiem, atbrīvošanās, visstraujākā pilnveidošanās, vājo tikumu ceļš, vidējo tikumu ceļš un visaugstāko tikumu ceļš.²¹ Tā tiek iedalīti praktizētāji, viņiem katram dzīvē ir citādi apstākļi, un katrs ir izdarījis savu izvēli. Tāpēc viņiem ir dažāds garīgais un morālais līmenis un atšķirīgs dzīvesveids.

Traktātā tiek doti arī praktiski padomi, kā praktizēt jogu. Ļoti bieži minēta t. s. “atmodas joga” (觉寤瑜伽 dzjuevu judzja), bet sīkāk tā skaidrota 24. nodaļā. Šeit aprakstīta 13. jogas prakses “pakāpe, kurā [praktizētājs] iziet ārpus iesācēja jogas vietas” (初瑜伽处出离地 čjudzjaču čulidi). Viņš jau ir pabeidzis iesācēja treniņu un spēj doties uz nākamo, augstāko līmeni. Veicot “atmodas jogas” praksi, ir jāievēro mērenība ēdienreizēs. Dienas laikā jāizpilda divas meditācijas sesijas, kurās prāts tiek attīrīts no šķēršļiem un aptraipījumiem. Pēc tam jānomazgā kājas un jānoguļas uz labā pleca naktsmieram. Nakts laikā tiek uzkrāts īpaši daudz domu par mitināšanos skaidrajā gaismā, prāts noskaidrojas un rodas patiesā izpratne. Bet rīta pusē mostoties gars iegūst apgaismību un atmodu. Tad atkal jāveic divas meditācijas sesijas un jānovērš visi prāta šķēršļi un aptraipījumi.²² Līdz ar to diennakts tiek sadalīta meditācijas un pēcmeditācijas sesijās, kuru laikā prātam jāatrodas noteiktas koncentrēšanās stāvoklī. Tikai tā ķermenis, runa un domas saskaņojas, un visa dzīve var kļūt par jogu.

Traktāta pirmā un galvenā daļa noslēdzas ar 50. nodaļu, kurā aprakstīta nirvānas sasniegšana: 16. pakāpē tiek sasniegta nirvāna ar pārpalikumu, kas nozīmē, ka sasniegta pilnīga izpratne, bet pastāv vēl nenozīmīgas karmiskas saistības un atbalsta punkti. Tā ir “pakāpe [jeb nirvāna] ar pārpalikumu un saistībām” (有余依地 joujuyidi). Bet 17. pakāpē gan labā, gan sliktā karma ir pilnībā izsmelta, tiek realizēta

¹⁹ Par šo praksi sīkāk būs skaidrots teksta tālākajā analizē.

²⁰ Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) / 中華電子佛典協會. Hanwen dacangjing / 漢文大藏經, Taipei, 2016. <http://tripitaka.cbeta.org/T30n1579> [skatīts 26.08.2016.].

²¹ Ibid.

²² Ibid.

patiesība un pilnīga brīvība no dzīves un nāves cikla, nekur vairs nav jāatbalstās. Tā ir “pakāpe [jeb nirvāna] bez pārpalikuma un bez saistībām” (无余依地 vujuyidi).²³

Turpinājumā tekstā seko vēl trīs daļas, kuras ietver autora skaidrojumus par daudznozīmju terminiem un sarežģītākajiem prakses aspektiem. 83. nodaļā skaidroti dažādi jēdzieni, kā, piemēram, ticība, neatlaidība, tikai pārdomas u. c. Starp tiem minēta arī joga (瑜伽者 judzjadže), uzsverot, ka tā sevī ietver šādas darbības: morāles ievērošana, rakstu lasīšana un atkārtošana, jautājumi skolotajam, mācības, analīze, skaidrojumi, kā arī pareiza, neatlaidīga un pastāvīga praktizēšana.²⁴ Šeit šīs darbības vairāk attiecinātas uz budisma reliģisko praksi, bet būtībā var noderēt par pamatu jebkurai izglītības un pašattīstības jomai ne tikai Indijā, Tibetā vai Ķīnā, bet arī mūsdienu Rietumu sabiedrībā.

82. nodaļā uzsvērts, ka pēc klausīšanās un pārdomu fāzes jāseko reālai darbībai, ir jāsāk strādāt ar savu apziņu. Arī šo ideju iespējams pārņemt mūsdienu apstākļos. Kā tekstā teikts, vispirms treniņš šķiet ļoti neierasts, gluži kā svešas durvis (异门 jimeņ), tad tas pamazām kļūst par ierastu jogas praksi (瑜伽 judzja) un palēnām apziņa piedzīvo izmaiņas (转异 džuanji). Iesākumā viss šķiet haotisks, nekārtīgs un prātam ir dažādi aptraipījumi un šķēršļi (杂染 dzažaņ), bet vēlāk tas iegūst skaidru un tīru formu (清净 cjindzjin).²⁵ Daudzi meistari uzsver tieši šo izmaiņas principu. Ir svarīgi nepalikt uz vietas, bet mainīties, attīstīties, izaugt, lai sasniegtu labāku un laimīgāku stāvokli. To nav iespējams izdarīt, nepārtraukti mainot lietas sev apkārt, jo cilvēku un parādību ir bezgalīgi daudz, tās visas nav iespējams pat apzināt, kur nu vēl izmainīt šķietami nepieņemamo. Tāpēc vissvarīgāk ir izmainīt savu attieksmi pret pasaulīgajām parādībām, izprotot to cēloņus un likumsakarības un savu lomu to vidū.

95. nodaļā stāstīts par Četrām Cēlajām Patiesībām. Lai tās varētu uztvert ar patiesu skatījumu, tiek vēlreiz skaidrots, ka nepieciešams apgūt četrus jogas aspektus. Pirmā un vissvarīgākā ir skaidra ticība (净信 dzjinsjin) un saistība ar skolotāju. Tālāk seko prakse, ko caurvij vēlme sasniegt mērķi (欲所得 jusuode) un neatlaidība (精进 dzjindzjin). Praktei jābūt spēcīgai, centīgai un kvēlai. Bez tam ir jāzina un jāizmanto arī pareizā metode (善方便 šaņfanbieņ).²⁶ Tas nozīmē – vienmēr būt uzmanīgam, centīgam un ievērot noteikumus, neatslābināties un nepalaisties slinkumā. Nedrīkst aizmirsties un kļūt izklaidīgs. Domām jābūt pilnībā koncentrētām uz mācībām un lūgšanu skaitīšanu. Prāts ir jāsarģā no šķēršļiem un aizspriedumiem. Šādā veidā var raiti un sekmīgi praktizēt jebkuru mācību, un šādas prakses rezultātā būs iespējams aiziet no visām likstām un raizēm un iegūt patieso gudrību.

Pēdējās divas nodaļas ķīniešu tekstā ir sarakstījis tulks Sjuanđzans pats, dodot tām nosaukumu “Apkopoti skaidrojumi par atsevišķiem svarīgākajiem morālās uzvedības aspektiem” (摄事分中调伏事总择摄 Šešifendžun diaofuši dzunzeše). 100. nodaļā uzsvērtas piecas jogas papildu darbības: 1) censties iedziļināties patiesajā būtībā

²³ Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) / 中華電子佛典協會. Hanwen dacangjing / 漢文大藏經, Taipei, 2016.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

un aiziet no dzimšanas (欲证入正性离生 ju dženzu džensjin lišen); 2) sasniegt visaugstāko mērķi (得上果 de šanguo); 3) progresējot atteikties no vēlmēm (进离欲 dzjīn liju); 4) censties izmainīt [būtību pašā] saknē (欲转根 ju džuaņgeņ); 5) uzkrāt [labo darbu] nopelnus un tikumus (引功德 jīn gunde). Prakses augstākajā pakāpē savukārt ir trīs jogas meditācijas jeb samādhi pakāpes: tukšuma meditācija (空三摩地 kun saņmodi), bezvēlmju meditācija (无愿三摩地 vujuaņ saņmodi) un bezformu meditācija (无相三摩地 vusjan saņmodi). Nobeigumā Sjuaņdzans iesaka praktizētājiem pievērsties pareizām domām tā, lai spētu iegūt atmošanos no pasaulīgās ilūzijas īstenībā.²⁷

Analizētajā tekstā konkrēta jogas definīcija nav dota. Tā gan tiek saistīta ar konkrētu praksi, galvenokārt prāta un meditācijas treniņu, tomēr neizslēdz arī fiziskās darbības un morāles izkopšanu. Šajā darbā nav minētas jogas pozas, elpošanas vingrinājumi, nav arī ieteikta konkrēta diēta, ko mūsdienās Indijā un Eiropā bieži vien uzskata par jogas neatņemamu sastāvdaļu. Tomēr parādās jogas vissvarīgākais elements, bez kura jogu droši vien nevarētu tā nosaukt, – prāta kontrole un apziņas izmainīšana.

Par šo būtisko jogas pamatprincipu runā arī mūsdienu jogas skolotāji, piemēram, Činmejs Pandja: “Joga māca mums pievērst galveno uzmanību cilvēka garam. Jebkuras jogas prakses mērķis ir sasniegt ķermeņa šķīstību, prāta skaidrību un apziņas dievišķīgumu.”²⁸

Summary

Yoga as a bodily, spiritual and moral practice has undergone changes through many historical periods, languages and cultures, so that no longer can it be associated with a specific national identity or religious belief. Nowadays, many emphasize that from a philosophical point of view Yoga means unity (e.g., Narendra Modi, Chinmay Pandya, Pilot Baba, Natalia Dubina). However, practical exercises may differ greatly. There are several kinds of Yoga practised in Latvia, for example, Dao Yoga, Anti-Gravity Yoga, Hatha Yoga, Spa Yoga, etc. Consequently, it is impossible to apprehend and explain Yoga as such. In order to start an analysis and come to definite conclusions, it is necessary to draw a boundary and to fix specific parameters. Therefore, the classical Buddhist text “Yogāchārabhūmi Śāstra” has been selected as the main research object of this article. It was composed by Asanga (the forerunner of Mahayana Buddhism and founder of Yogācāra tradition) and the term “Yoga” appears as a keyword in the title of his work. In meantime, the article also includes explanations of the direct and indirect meaning of Yoga by Chinese Buddhist masters. In his text, Asanga does not mention Yoga postures, breathing exercises, he does not advise any diet – the practices that are usually considered by general audience to be an integral part of Yoga. However, the text clearly points to the most important aspect of Yoga – the control of mind and transformation of consciousness.

²⁷ Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA) / 中華電子佛典協會. Hanwen dacangjing / 漢文大藏經, Taipei, 2016.

²⁸ Special Message by Dr. Chinmay Pandya, International Day of Yoga in Latvia. Ieraksts no personīgā arhīva, 2016. gada 21. jūnijs, Rīga, LU Botāniskais dārzs. Pieejams arī SJD Latvijā mājaslapā: <http://www.idy.lv/intervijas/> [skatīts 29.08.2016.].

On the Religious and Cultural Aspects of Divination in Japanese Society

Zīlēšanas reliģiskie un kultūras aspekti Japānas sabiedrībā

Audrius Beinorius

Vilnius University, Lithuania
Center of Oriental Studies

Universiteto g. 5, Vilnius 01122, Lithuania
Email: audrius.beinorius@oc.vu.lt

This article presents an overview of the multifaceted history of divination and astrology in Japan. The questions addressed in this paper are the following: What was the place of divination in the traditional Japanese society and within ancient bodies of knowledge? What part of traditional science and cosmology does it form? What are the main methods of divination used in Japan? How was divination related to the Shinto and Buddhist worldview and religious practices? What elements of Indian astrology and divination have been introduced by the Buddhist monks to Japan? And which forms of divination are of Chinese origins? Finally, which of the mantic practices are likely to persist even nowadays and why? These and similar questions are discussed, emphasizing some resumptive cross-cultural and hermeneutic methodological considerations. The hermeneutical examinations of those practices are significant for the comparative history of ideas and also for understanding of contemporary religious practices and beliefs. Such approach can also assist in revealing the local modes of cultural transmission of knowledge in Asia, methods of social control, and the nature of the cultural norms, that shaped the traditional epistemic field. The author considers divination to be a unifying factor in Japanese religious life, and fortune-telling practices played an important role in mediating social tensions. The analysis of the history and transformations of divination in Japanese society helps to solve some theoretical and methodological issues and to state that the dominant function of divination needs to be understood in its motivational context.¹

Keywords: divination, astrology, cosmology, Japanese religion, Shintoism, Buddhism.

Introduction: What is divination?

Besides, the world view or views implicit in the divination system itself may reflect the historical rather than the current context of use. To appreciate the

¹ I would like to express my sincere gratitude to *Japan Foundation* for supporting my research in Nagoya. I would also like to thank the *Nanzan Institute of Religion and Culture* at Nanzan University (Nagoya) for providing me with excellent research facilities and for very useful and inspiring discussion on the present topic with the faculty of the Institute – Hayashi Makoto, James W. Heizig, Paul L. Swanson, Ben Dorman, and others. For the advices regarding Japanese terminology, my deep appreciation goes to my colleague at the Center of Oriental Studies, Vilnius University, Dr. Dalia Švambarytė.

significance of the diviner's art in any culture or era, one must know the culture or era's fundamental belief about the man and the world. The cosmological and psychological conditioning that affects divinatory practices within a cultural tradition will influence all of its religious practices. Consequently, the question of what did the traditional and modern Japanese think of divination could be reasonably and accurately answered only by examining the divination in its fullest social and intellectual contexts, as far as possible. Namely, how the grounds for belief in prediction and divination in the ancient world differed from our own, and the way in which their different ordering of knowledge might be related to a different social, cultural, and even political context.

While living in various Asian countries, I became fascinated with the anthropological and psychological significance of divination in the traditional society. It became evident to me, that astrology is pertinent to understanding the intellectual ethos of a given area. Surprisingly, very little scholarly attention has been devoted to this important subject. One reason is undoubtedly the attitude of intellectuals, who have long regarded most forms of divination as nothing more than popular superstition, unworthy of serious studies. Another factor: the widespread belief that traditional practices such as fortune-telling are incompatible with the principles of modern science, and therefore should be actively discouraged. The third problem – professional astrologers, amateur practitioners, and their clients tend to be either unwilling or unable to bring sufficient detachment to the subject of divination. For some, it is a game and for others, important, perhaps even vital means of gaining psychological insights.

So, what is divination? By divination we mean the attempt to elicit from some higher power or supernatural being the answers to questions beyond the range of ordinary human understanding. Questions about future events, about past disasters, whose causes cannot be explained, about the correct conduct in a critical situation, about the time and mode of religious worship and the choice of persons for a particular task – all these have from the ancient times and in all parts of the world been the subject of divinatory enquiry. According to Evan M. Zuesse,

Divination, as an art or practice of discovering the personal, human significance of future, or more commonly, present or past events, is a preoccupation with the import of events and specific methods to discover it, and is found in almost all cultures.²

² Zuesse, Evan M. Divination. In: *Encyclopedia of Religions*. Eliade, Mircea (ed.). Macmillan Press, Vol. 4, 1987, pp. 375–382. A long time, until the Middle Ages, the two words, *astronomia* and *astrologia* were used in European culture as synonymous, and one of the first writers to distinguish them was Isidore of Seville in the 7th century A.D. See his *Etymologiae*, III. 27. For some methodological considerations regarding the history of astrology, refer to *Astrology, Science, Society. Historical Essays*. Curry, Patrick (ed.). Woodbridge: The Boydell Press, 1987; *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*. Oestmann, Günther; Rutkin, H. Darrel; Stuckrad, Kocku von (eds.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005; *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*. Curry, Patrick; Voss, Angela (eds.). Cambridge Scholars Publisher, 2007; Campion, Nicholas. *A History of Western Astrology, Vol. 1: The Ancient World*. London: Continuum, 2009; Campion,

It means that astrology seeks information, which is not available through empirical observation or deduction thereof. And it is based on the use of symbolical connections: the external signs used in divination have only a symbolic connection with the matters about which information is sought.

In their massive work *La Divination*, André Caquot and Marcel Leibovici identify about 160 forms of fortune-telling.³ Evan Zuesse reduces these to three main types: intuition, possession, and decoding. The first entails a spontaneous ‘seeing’ or ‘knowing’ of the future, from hunches and premonitions to the insights of spiritual masters. The second involves messages communicated by spiritual beings through intermediaries – either human (in the form of dreams, body sensations, trances, spirit possessions, etc.) or non-human (stars, planets, fire, water, objects, animals and lots). The third implies a logical analysis of ‘impersonal patterns of reality’, including divination based on celestial movements, earthly patterns, body forms and mathematical correspondences.⁴ All three types of divination existed and still exist in Japan, although most would fall under the third category. Decoding, based on “a unified field of impersonal and universal processes that can be studied, harmonized with, and above all internalized by non-ecstatic sages” is most often found in “complex civilizations that have been defeated by equally powerful cultures and therefore must integrate their own indigenous views with other perspectives”.⁵

Even a superficial observer of the part played by divinatory predictions through the complex web of relations in Japanese society: politics, medical profession, commercial and family relations, sexuality, war, games, etc., cannot fail to notice the eminent, indeed, at times the leading role played by oracles in determining policies and more, social attitudes in private and in public of traditional society. In nearly all traditional cultures, specially gifted people, seers, fortune-tellers or mediums (Japanese *miko*), are recognised as affording the necessary link with the supernatural world.⁶ The Japanese have a long tradition of belief in another world, peopled by superior and usually benevolent divinities, which is accessible to men if they know the proper manner of communicating with it. The word for divination in Japanese is *ura* or *uranai*, a term, which appears to indicate primarily ‘that, which is behind’, ‘invisible’, ‘the reverse’, ‘soothsaying’, ‘augury’.⁷ In other words, the etymology of this term shows us that for the Japanese the idea of divination does not necessarily involve a prediction, but only the discovery of something hidden – present, past, or future.

Nicholas. *A History of Western Astrology, Vol. 2: The Medieval and Modern Worlds*. London: Continuum, 2009; Campion, Nicholas. *Astrology and Cosmology in the World's Religions*. New York, NY: New York University Press, 2012.

³ *La Divination: études recueillies*. Caquot, André; Leibovici, Marcel. (eds.). Paris, 1968, 2: 557–559.

⁴ Zuesse, Evan M. Divination. In: *Encyclopedia of Religions*. Eliade, Mircea (ed.). Macmillian Press, 1987, 4: 376.

⁵ *Ibid.*, 4: 378.

⁶ Not all the pre-modern societies embraced the mantic arts with equal enthusiasm. In fact, two of the cultures of the world least interested in divination appear to be the traditional Australian Aborigenes and the American Plains Indians.

⁷ Tsuyuki, Masahiro. *Uranaishi*. Tokyo: Shakai shisōsha, 1993.

Divinatory practices in the early history of Japan

The Chinese history *Wei chih*, which describes the manners and customs of the Japanese people in the 2nd century A.D., states that they practiced divination by roasting bones.⁸ The earliest Japanese chronicles, *Kojiki* “Record of ancient matters”, compiled in A.D. 712, and *Nihon Shoki* “Chronicles of Japan”, known also as the *Nihongi*, compiled in A.D. 740, but incorporating an orally transmitted material of an older date, frequently mention divination. According to *Kojiki*, the two creator deities Izanagi and Izanami are said to have resorted to divination to discover why they had given birth to malformed children.⁹ An ancient method was performed, called grand-divination *futomani*, in which the shoulder blade of a deer was heated using bark from *papaka* tree, and the cracks observed. The early Emperor Suinin, likewise, resorted to divination to learn the reason why his child was dumb. He discovered that he only had to build a shrine to a certain divinity for the curse to be removed. *Nihongi* shows that divination was employed to foretell the results of military expedition (I:121; 227; 237); to reveal the cause of plague, rebellion, and other public calamities (I:152), or private misfortunes (II:102); to discover what person is to be entrusted with the cult or God (I:153; 177); what offerings must be made for a God (I:178); whether the Emperor should make sacrifices in person or send a representative (I:189; 190); why Emperor’s soup almost froze into ice one day (this was due to a case of incest in the court, I:324); which place should be selected for building a tomb or a palace (I:355); what was signified by a mysterious omen (II:59; 306).¹⁰

Divination was a regular process in certain essential points of Shinto worship, for instance, by divination, the priestess of the Sun temple was chosen at Ise (I:176). At court, a special divination took place annually, on the 10th day of the 12th month, to find out what misfortunes were to be feared with regard to the Emperor in the coming months and to provide propitiatory measures accordingly.¹¹

From these early times until the present day, the divinatory methods practised in Japan have been plentiful. For example, Michel Revon mentions and describes some of them: *futomani*, or divination by the shoulder blade of a deer, *thsuji-ura*, or crossroads divination, *hashi-ura*, or bridge divination, *ahsi-ura*, or foot divination, *ishi-ura*, or stone divination, *koto-ura*, or harp divination, *mi-kayu-ura*, divination by gruel, etc.¹² Carmen Blacker provides more detailed discussion of the three other forms of divination: *kiboku*, divination by turtle shell, *reimu*, the oracular dream,

⁸ Tsunoda, Ryusaku; Carrington, Goodrich L. *Japan in the Chinese Dynastic Histories*. South Pasadena, 1951, p. 12.

⁹ Philippi, D. (transl.). *Kojiki*. Tokyo: University Press and Princeton University Press, 1968, 5: 2.

¹⁰ Aston, W. G. (transl.). *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Translated from original Chinese and Japanese. London: Charles E. Tuttle Company, 1972.

¹¹ See, for instance: Holtom, D. C. *The Japanese Enthronement Ceremony with an Account of the Imperial Regalia*. Tokyo: Sophia University, 1972.

¹² Revon, M. Japanese Divination. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Hastings, James (ed.). Edinburgh, 1908, Vol. 4, pp. 801–806.

takusen, utterances of an inspired medium (*matsuri*).¹³ Some of these methods are clearly derived from China, some are unseparable from the traditional Shinto cults or Japanese Buddhist practices. These various forms of divination were employed to determine the kami's will regarding their lives and the success of their undertakings. Divination for the matters of state and regarding the important ceremonies of the early Shinto cult was carried out by a ministry of religious affairs known as the *Jingikan*. Believed to have been imported from China, from the mid 7th century until 1868, *kiboku* was the official method of interpretation used in the *Jingikan* to determine matters like the choice of princesses to serve as shrine virgins (*saigū*) at the Ise and Kamo shrines, and the places where they should dwell.

As for the ancient knowledge of Japanese of the planets, which are of a great significance for astrological divination, it is well known that in the ancient mythology almost nothing is told about stars, except the Sun-Goddess, Amaterasu Ōmikami ("the heaven-shining deity") who plays the most important role. However, her brother, Tsuki-yomi, the Moon-God ("the ruler of the moonlight night") occupies an insignificant place. (I:28) The Sun-Goddess was considered to be the supreme ruler of the heaven and earth, also the progenitrix of the ruling family. The relation between the Sun and the Moon is based upon a natural phenomenon that the two are visible alternately by day and by night. A Star-God is mentioned in the ancient myth, but his role is quite ambiguous, while a festival in honour of certain stellar constellations (the Hersmann and the Weave-maid), according to M. Anesaki, was derived from China.¹⁴ All the other planetary stories and worship of stars appeared much later and were introduced mainly through Buddhism in the 6th century, although some of them may have been derived from Hindu, Persian or Chinese sources.

The most striking analogy between the indigenous deities and the Buddhist pantheon was an identification of the Japanese Sun-Goddess Amaterasu with Buddha Vairocana. In Shingon Buddhism, the so-called *Taizōkai mandara* (Skr. *Garbhakośadhātu maṇḍala*), which means "Womb world mandala" represents Dainichi the Sun Buddha (Skr. *Mahavairocana*) as the body of Principle as it is or as it exist in the totality of phenomenal existence. It symbolises the unfolding compassion, growth and potentiality of the world of Enlightenment.¹⁵ And this conception exercised an extensive influence on doctrine and worship during the sway of the syncretic Shinto from the 8th century until the middle of the 19th century.¹⁶

¹³ Blacker, Carmen. Japan. In: *Divination and Oracles*. Loewe, Michael; Blacker, Carmen (eds.). London: George Allen & Unwin, 1981, pp. 63–86.

¹⁴ Masaharu, Anesaki. Japanese Sun, Moon, and Star. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Hastings, James (ed.). Edinburgh, Vol. 12, 1911, pp. 88.

¹⁵ More on the structure and symbolical meaning of the *Taizokai mandara*, see: Ten Grotenhuis, Elizabeth. *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 58–77.

¹⁶ Among the theorizers of the syncretism, see Kanera (1402–1481), who explained Sun, Moon and Stars as corresponding to the three insignia of the throne, i.e. the sun to the mirror, the moon to the jewel, and the stars to the sword.

An impact of Chinese astrology and divination

However, perhaps the most influential stream of divinatory practices reached Japan from China. It is well known that in China divination gave rise to the earliest written records of a great civilization, its principles found a place in both the Taoist and the Confucian ways of life, and in the sophisticated philosophies of the Sung period. Of the many methods, which have been used in China since Shang dynasty (1500–1100 B.C.) to practice divination or to consult oracles, three stand out conspicuously with particular significance. These are the roasting of animal bones or turtle shells and causing the cracks upon their surfaces; the cast of the stalks of the yarrow plant as a means of forming linear patterns or hexagrams; and the recognition of inherent properties in the land with a view to determining its propensities for good or evil.¹⁷ All early East Asian astronomy was done for calendrical purposes; there was no observational astronomy independent of the astrological and calendrical arts. During the millennium from Shang to Han times, Chinese astrology and calendrical astronomy achieved early maturity and was assured public status in government agencies.¹⁸

The Chinese belief that the emperor conducted the affairs of state under the mandate of the heaven was a doctrine rooted in the Chou period and firmly established by Han times. Regularity in solar, lunar, and planetary movements was regarded as one manifestation of the natural order, or what might be called the “law of heaven”, and the task of studying this aspect was institutionalized in China in the Institute of Astrology, the *T'ai-shih chu*. In the *Hou Han shu* (History of the Later Han Dynasty), compiled in A.D. 450, there is a clear description of the duties of the Grand Astrologer, or *t'ai-shih ling*. Production and promulgation of the calendar were among the principal tasks of the Emperor, whose title *T'ien-tzu* meant literally “Heaven's son”. Observing and reporting such apparent anomalies as lunar and solar eclipses, comets, meteors, and the conjunction or occultation of certain planets, or meteorological peculiarities like odd-shaped cloud formations, or even terrestrial abnormalities like earthquakes and floods, were also the responsibility of the Institute. The Institute also had the job of divining the importance of these occurrences according to the *Yin-Yang* art, as the “will” or “warning” of heaven, although this function was supplemented by a separate Bureau of Divination, the *T'ai-pu shu*. The Han dynasty (around 90 B.C.) treatise *Shih chi* (Records of the Grand Astrologer-Historian) established an explicit analogy between the realms of Heaven and the realm of man: Asterisms and stars had their counterparts in government bureaus and official positions, just as divisions of the heavens had their analogues on earth.

¹⁷ See: Keightley, David. *Sources of Shang History: The Oracle – Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: California University Press, 1978.

¹⁸ More on the history of Chinese divination and its different branches, see Field, Stephen L. *Ancient Chinese Divination* (Dimensions of Asian Spirituality). Honolulu: University of Hawaii Press, 2008; *Divination at Rationalité en Chine Ancienne* (Vol. 21 of *Extrême-Orient, Extrême-Occident: Cahiers de Recherches Comparatives*). Chemla, Karine; Harper, Donald; Kalinowski, Marc (eds.). Saint-Denis, France: Presses Universitaires de Vincennes, 1999; Ho Peng Yoke. *Chinese Mathematical Astrology: Reaching Out to the Stars*. New York: Routledge Curzon, 2003.

According to this correspondence theory, which displayed a remarkable tenacity in China, “proper behaviour, proper government and proper rituals contributed to cosmic harmony, while immoral actions and improper relationships disrupted the balance of *Yin* and *Yang* and *wuxig* (the five primary elements) forces in the universe, striking a discordant and therefore disruptive note in the cosmic symphony”.¹⁹ One of the most widespread results of the theory of interaction between Heaven and man was the popular belief in geomancy (Ch. *feng shui*, Jap. *fū sui*).²⁰

Insofar he was responsible for keeping records, the Grand Astrologer also performed some of the functions of an official historian in the early period. From the Later Han dynasty on, astrological knowledge was considered esoteric and was restricted to a small circle within the court. It was feared that if astrological knowledge and unauthorized private calendars were diffused among the common people, political unity and authority of the imperial court might be jeopardized. According to S. Nakayama, Chinese astrology shares three essential features with that of ancient Babylon: empirical collection of data; official character of its usage; and secrecy as directly relevant to national security.²¹ Indeed, advanced knowledge of astrology (*t'ien-wen*) and calendrical astronomy was a state prerogative in China, as it was in Babylonia and its monopoly of these sciences was at times quite thorough, preventing private citizens from the access to the latest knowledge.²² Even when private citizens were permitted to work on astronomy, it was usual for someone who submitted an important calendrical reform or who made a spectacularly confirmed astrological prediction to be immediately appointed to the Institute of Astrology.

As there was virtually no concourse with other cultural realms during this millennium, the Chinese versions evolved and maintained some distinct characteristics in internal methods and public role. In the half-millennium from Han – T'ang times some Indian and Western ideas, including some Babylonian and Hellenistic, entered to give them a certain cosmopolitan colour, notably in astrological practice, but the major technical advances were purely Chinese. Indian astrology began to make its way into China in the wake of Buddhist influence, in the third century A.D., particularly in the A.D. 230 translation of an Indian astrological work, the *Mo-teng-ch'ieh ching* (Canon of Astrology based on Lunar Mansions). Chu-t'an Hsi-ta, an Indian who served as court astrologer in the T'ang dynasty, in 718 translated into Chinese and Indian the astrological book, the *Chiu-chih li*. The title means “Calendrical System of the Nine Upholders”, referring to the sun and moon, the five planets, and two

¹⁹ Smith, Richard J. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, p. 25. See also: Loewe, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 160–191.

²⁰ See: Bruun, Ole. *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003; also Walters, Derek. *Chinese Geomancy*. Longmead: Element Books Ltd., 1989.

²¹ Nakayama, Shigeru. Characteristics of Chinese Astrology. *Isis*, 57. 4. 1966, pp. 443–444.

²² See: Thompson, Reginald. *Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*. 2 Vols. London: Luzac and Co., 1900; and Koch-Westenthalz, Ulla. *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*. University of Copenhagen, 1995.

‘invisible’ planets, Rahu and Ketu. Only one text in a secret 120-volume set devoted almost entirely to astrology and divination, the *Chiu-chih li* belonged to the class of texts omitting theoretical sections. The Chinese seem to have been more interested in the results than in the methods of Indian astrology and astronomy. In the middle of the eighth century A.D., a Chinese translation of an Indian astrological treatise, *Hsiu-yao ching* (Canon of Lunar Mansions and Planets) began to exercise an influence on Chinese astrology. The Indian method was horoscopic and described solar, lunar, and planetary positions according to the twenty-eight lunar mansions and the week, rather than the twelve-sector zodiac, thus indicating largely Indian, not Greek, influence.²³

As it was told before, there was no systematic knowledge of heavenly phenomena in ancient Japan. Initial Japanese knowledge of astrology and calendrical astronomy was gained from Korea late in the pre-Chinese cultural wave. There are only occasional, scanty records of the importation of continental sciences. According to the *Nihon shoki* (720), it was in 513 that Korean scholars introduced the “five texts” – a group of classic Chinese works, including the *I ching* – to the court of the (semihistorical) Emperor Keitai. The earliest bears the date A.D. 533, when the Japanese Emperor requested Paekche, a Korean state, to send scholars (*hakase*) of medicine, divination (*eki*), and calendar-making to Japan. The next year a Korean professor of calendrical science, Ko-tōk Wang Po-son and others arrived at the imperial court in response to this request.²⁴ They were employed as temporary visiting scholars, supplying technical advice to the court. In A.D. 602, the *Nihon shoki* states:

A priest [of Korean kingdom] Paekche named Kwal-lūk arrived and presented as tribute books on calendar-making, astrology (*tenmon*), and geography, and also books on the arts of prognostication (*tonkō*) and magic (*hōjutsu*). At this time three or four pupils were selected and put to study under him. Yako no Fumito no Oya Tamafuru studied calendar making. Ōtomo no Suguri Takatoshi studied astrology, and Yamashiro no Omi Hinamitate studied the arts of prognostication and magic. Each of them mastered his subject of study and made it his profession. (*Nihongi*, 2:126)

This statement is the first record of a serious attempt by Japanese to study the continental divinatory arts. In 554, Korean *I ching* professors (*Eki hakase*) and calendar masters who had been serving at the court of Emperor Kinmei were replaced by new ones. In 602, the Korean Buddhist monk Kanroku presented himself to the court of Empress Suiko, along with up-to-date almanacs and books of astrology, geography and magic. Prince Shotoku (574–622), Suiko’s nephew and regent, is said to have chosen the colors of the caps used in his civil rank system on the basis of onmyōdo symbolism. The “Seventeen Article Constitution” attributed to him has also

²³ Nakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969, p. 62.

²⁴ Aston, W. G. *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Tr. from original Chinese and Japanese. London: Charles E. Tuttle Company, 1972, p. 72.

been said to reflect *onmyōdō* concepts of social order. When the scholars Mi-nabuchi Shogen and Takamuko Genri in 640 returned from a long period of study in China, they introduced the latest in Chinese divining texts and practices. But even at this early stage, Japanese *onmyōdō* was distinguished from its Chinese models by the extent to which it incorporated other arts of divination, natural science, and what were probably native forms of magic.²⁵ Nor was *onmyōdō* thought of as a discipline entirely separate from Buddhism or the other religions, philosophies, and forms of learning imported at the same time; the *onmyōdō* teacher Kanroku, for example, was also a high-ranking Buddhist monk.

The first Chinese cultural wave began with the Taika reforms of A.D. 646 and continued through the Nara and early Heian eras (seventh-ninth centuries inclusive) when Japan sought to adapt the Chinese model of T'ang society. That was a period of effort consciously based on systematic, large-scale importation of high culture and science directly from China. Under the *ritsuryō seido* system – the administrative system as an integrated political and social unit under the central control largely shaped after the Sui and T'ang bureaucracies – different kinds of institutes were founded to propagate and utilize Chinese learning and sciences. Beside the University (*Daigakuryō*) and Institute of Medicine (*Ten'yakuryō*) an Institute of Divination (*Onmyōryō*) was also established in the capital Heiankyo. Despite the great diversity in technical aspects of medical and astrological theory, the traditional Japanese doctors and diviners shared many of the same cosmological assumptions about systematic correspondence, as well as demonology.

The Institute of Divination (*Onmyōryō* literally, the Institute of *Yin-Yang* arts) trained specialists and performed official tasks for the state in astrology, calendrical astronomy, and divination. In appropriating astrology and calendrics as state functions, Japan kept the same formal bureaucratic controls as China. The Institute was under the central administrative ministry (*Nakatsukasashō*) and intellectual efforts in astrology were largely oriented to social, i.e., state purposes. This single *ritsuryō* institute combined the functions of two separate Chinese T'ang institutes: the institute of Astrology (*T'ai-shih chu*, sometimes rendered Office of the Grand Astrologer), which handled both services and education in astrology, calendrical astronomy, and reporting time; and the Bureau of Divination (*T'ai-pu shu*), and organ for divination. The curriculum of the Institute consisted of *Yin-yang* divination (*onmyōdō*), calendrical astronomy (*rekidō*), astrology (*tenmondō*), and timekeeping (*rōkoku*).²⁶ The name chosen by the Japanese institution suggests a preference for divination over astrology, calendrical astronomy, and timekeeping. In China, astrology had the highest official status, calendar-making the next, and timekeeping and divination the lowest, whereas in Japan astrology and divination enjoyed the highest status, followed by calendar-making and timekeeping. As in China, the Director of the Japanese Institute of Divination (*onmyō no kami*) was obliged to submit to the emperor a sealed

²⁵ Kamens, Edward. Onmyodo. In: *Encyclopedia of Religions*. Eliade, Mircea (ed.). Macmillan Press, 1987, Vol. 11, p. 77.

²⁶ See: Masayoshi, Sugimoto; Swain, L. David. *Science and Culture in Traditional Japan A.D. 600–1854*. Cambridge: The MIT Press, 1978, p. 35.

report of astronomical or geophysical abnormalities. The institute employed six divination masters (*onmyōji*), who performed the real work of observing and forecasting, and one professor of divination (*onmyō hakase*), who supervised ten students (*onmyōsho*). In 628, the Chinese system of time-keeping was adopted, and a water clock was constructed.²⁷ According to *Nihongi*, in 675 an astrologic observatory began to function: “A platform was for the first time erected from which to divine by means of the stars” (2:326).

Emperor Temmu (reigned 672–686) is said to have been adept at the *onmyōdō* arts. As in China, Japanese capitals, including the permanent capitals Heijō (Nara) and Heian (Kyoto), were all constructed on carefully surveyed north-south axes, and official buildings and residences were placed where they might best receive favourable influences or be protected from evil ones, according to *onmyōdō* geomancy. Japanese specialists were less interested in cosmology than Chinese. The first reference to Chinese cosmology by Japanese author did not come until A.D. 1414.²⁸ Japanese students in the Institute of Divination were required to read the *Chou-pi suan-ching* (Treatise on mythology and cosmology) and *T'ien-wen chih* (Astrological records of the Chin dynastic history, *Chin shu*), as the most substantial discussion of early Chinese cosmology.

Two kinds of astrology entered Japan from China during the first Chinese cultural wave: portent astrology for political purposes and individual fate calculation. The former sought to correlate celestial, meteorological, and seismological portents with the social phenomena related to imperial rule or major political events. The astrological records (*T'ien-wen chih*) of the dynastic histories contain voluminous details of portents in chronological order, ways, in which they were interpreted according to *Yin-Yang* and *wuxing* (Jap. *gogyō*), Five Phases (Wood, Fire, Earth, Metal, Water) principles, and measures were taken to avoid the direst consequences. Portent astrology was derived from empirical observations, interpretations were for public, not private affairs, and all data kept strictly within government control. Planetary motions acquired astrological significance at an early stage, the 4th century B.C. The Japanese were exposed to Chinese views on portent astrology through the Institute of Divination's use of such texts as the *T'ian-kuan shu* (Records of Heavenly Offices, i.e., constellations) of *Su-ma Ch'ien's* (135–93 B.C.), *Shih chi* (Records of the Grand Historian), and of the astrological treatises of the former Han and Chin dynasties (*Han shu* and *Chin shu*, respectively).

In portent astrology, there was no strict determinism, such as existed in the medieval horoscopic art of the West. There was always the possibility of averting an impending disaster. On the whole, neither emperors nor the nobility in Japan took such portents as guides to state affairs very seriously. Nonetheless, considerable observational data is found in the official Japanese documents compiled at the time. The Emperor Tenchi (reigned 661–671) and the Empress Genshō (reigned 715–724) could be singled out as examples of Japanese rulers who manifested some hypersensitivity

²⁷ Nakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 54.

to heavenly portents. In A.D. 721, the Empress Genshō was impressed with a halo of the sun and said:

The appearance of the wind and clouds is unusual. I have become most anxious, and cannot be tranquil day or night. Consulting the old classics, I find that when the governance of a ruler is inadequate, heaven and earth rebuke him by displaying signs of reprimand.²⁹

The competition in eclipse prediction was patronized by court circles as only one of the many forms of fate calculation favored. The chronicles, diaries, and literary works of the Heian period (794–1185) mentioned about fifty different *onmyōdō* rites are as having been observed at court.

Japanese students in the divination course of the Institute of Divination were required to study such Chinese texts as: the *Chou-i* (or as it is more commonly known in Japan and the West, *I-Ching*), *T'ien-wen chih* of the Former Han History), *San-se pu-tsan* (Commentary on Three Star Classics), *Han-yang t'ien-wen yao-chi* (Collected Essentials of Han-yan's Astrology), and other classical texts of Chinese divination. According to S. Masayoshi and L. D. Swain, "these highly metaphysical treatises do not appear to have been widely read or well understood by the Japanese in the first Chinese cultural wave. It was much later, from fourteenth century, that divination based on the *I-ching* was once again taken seriously, this time by Zen priests".³⁰ It was a divination based on the calendar, and other cruder everyday practices, that during the Chinese wave penetrated deeply into Japanese society and remained widely accepted up to and including the modern times. Japanese military strategists in warlike ages frequently used the *I-ching* in making crucial decisions, and, in fact, it is still the principal tool of Japanese street-corner soothsayers.

Calendrical divination took the form of an almanac (in Japanese, *gachūreki*, literally, "annotated calendar"), produced by the Institute of Divination, following T'ang practice, by the first day of the eleventh month for the coming year.³¹ It was written in Chinese characters, copied by hand, and distributed to the court nobility and government officials. It included extracalendrical matter: predicted fortunes for each day of the year; lucky and unlucky directions with regard to each day; the direction assumed by the God of the Year's Virtue (*Saitokujin*); and various taboos for each day. This extracalendrical content derived from Taoism, Buddhism (especially *Sukuyōdō*), and, particularly, the *Yin-Yang* and Five Phases tradition. The Five Phases – Wood, Fire, Earth, Metal, and Water – were thought to characterize everything in heaven and earth, and was a means of analyzing complex entities in space and time. The five planets, for example, were originally regarded as

²⁹ Shoku Nihongi (*Official History of Japan Continued*), Ch. 8, cited from: Nakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969, p. 49.

³⁰ Masayoshi, Sugimoto; Swain, L. David. *Science and Culture in Traditional Japan A.D. 600–1854*. Cambridge: The MIT Press, 1978, p. 37.

³¹ More on calendrics in Japan see: Yabuuchi, Kiyoshi. *Chūgoku no kagaku bunmei* (Astrology and Calendrics in China). Tokyo: Heibonsa, 1969.

embodying the essence of the energy (*ch'i*) of the Five Phases. By observing the movements of the planets, one could know the changes in the energetic cycles that govern all natural phenomena. Many other sets of five were also correlated with the Five Phases.

Phases	Planets	Directions	Seasons	Colors	Organs	Orificies	Emotions
Wood	Jupiter	east	spring	green	liver	eyes	anger
Fire	Mars	south	summer	red	heart	ears	pleasure
Earth	Saturn	center	end of summer	yellow	spleen	mouth	cogitation
Metal	Venus	west	autumn	white	lungs	nose	sorrow
Water	Mercury	north	winter	black	kidneys	anus, urethra	fear

These concepts also provided the theoretical framework for Chinese and Japanese medicine: physiology, pathology, as well as the guidelines for prescribing particular drugs.³²

The purely Indian form of horoscope astrology that came to China first was the translation *Mo-teng-ch'ieh ching* (A.D. 230), which used the twenty-eight lunar mansions or *nakṣatras*. Twenty-eight lunar mansions were associated with twelve ancient feudal states of China, and the movable celestial bodies that appeared in a mansion were thought to exert an influence upon the corresponding state. It was not until the fifth or sixth century that the Indians were able to calculate planetary positions by Greek methods. In 759 Amoghavajra (Pu-k'ung) translated the *Hsiu-yao ching* (Canon of Lunar Mansions and Planets), in which horoscopic practice was explicitly, although sketchily explained. This canon was supplemented by the more detailed *Ch'i-yao jang-tsai chueh* ("Formulas for Avoiding Calamities According to the Seven Luminaries"), an early ninth century work by the Buddhist Chin Chü-ch'a. It contained planetary tables, ephemerides since A.D. 794 that could actually be used for casting horoscopes. This Chinese manual was brought to Japan in 864 and used as a planetary ephemeris.³³ The Japanese practice of Indian astrology, based on the *Hsiu-yao ching* (in Japanese, *Sukuyōkyō*) was called *Sukuyōdō* ("the art of the lunar mansions and planets"), and began late in the first Chinese wave under Buddhist promotion and aristocratic patronage, but flourished only after the end of the period.

³² See more: Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Vols. 1–5. Cambridge: Cambridge University Press, 1954–1974, 2: 262–263.

³³ See Michio, Yano. The Ch'i-yao jang-tsai-chueh and its Ephemerides. *Centaurus*, 1986 (29), pp. 28–35; and Michio, Yano. A Planetary Ephemeris in Japanese Buddhist Astrology: A Case of Transmission. In: Keizo, Hashimoto, et al. (eds.). *East Asian Science: Tradition and Beyond*. Osaka: Kansai Univeristy Press, 1995, pp. 73–81.

Development of divinational practices in the medieval period

During the following five centuries of the semiseclusion (894–1401), the impetus for social and cultural change shifted from imitation of a foreign model to pursuit of domestic priorities. Japanese Buddhist priests visiting China in these times acquired some competence in both traditional methods and in matters related to *sukuyōkyō*, enabling them to compete with official specialists. The Buddhists were concerned with astrology only as one of the peripheral features of the Indian cultural tradition that had been transmitted as an incidental part of their theology. The pursuit of astrology and calendar-making by Japanese Buddhists stemmed not from original Buddhist practice, but from forms in which later Indian ideas were intermixed.

It should not be forgotten that in the early Buddhist texts (*Digha Nikaya*, I.10) divination is stigmatized as a base science and false means of livelihood. In the Pali *Sutta Nipata* (927), the monk is forbidden to devote himself to magic (*athabbana*), to the interpretation of the dreams, the signs and the stars. That such a science is possible is generally taken for granted, but in the *Jatakas* there is a tendency to ridicule the belief in lucky stars, omens, names and sneezing Buddha himself, when he became a teacher is invariably represented in the scriptures as discouraging and condemning divination and all the allied arts. The *Jatakas* frequently refer to the Brahmins taking to the profession of foretelling the future by observing the movements of the limbs (*anga vijja pathakas*) and auspicious marks on the body (*lakkhana pathakas*) and reading dreams (*supina pathakas*), the diviners (*nemittikas*), and the astrologers (*nakkhatta jananakas*) and accuse them of resorting to fraudulent practices.

Nevertheless, divination was obviously too deeply rooted in the popular life of India to be eradicated. It is found at the present day flourishing among professing Buddhists of all schools, among the monks, as well as the laity. Not merely foreign aboriginal methods of divination have been absorbed by Buddhists in its extension as a popular religion outside India, the elements of Indian astrology and divination have been introduced by the Buddhist monks, who are now the chief astrologers not only in Tibet and Mongolia, but also in China, Japan, Korea, Burma, Sri Lanka and Thailand.

The most prominent institutions of learning founded by New Kamakura Buddhism, mainly the Rinzai sect, were the temple complexes called *gozan* (lit. “five mountains”), a group of five (and later, more) temples built at first in Kamakura and afterwards in Kyoto. Kamo no Yasunori, who held appointments as a professor of astrology and as the head of the Institute of Divination, died in 987, after entrusting the work of astrology to his ablest disciple, Abe no Seimei (921–1005). Subsequently, astrology became the House Learning (*Kagaku*) of the Abe family and later, its descendants. Calendrical astronomy was considered a less honorable and exacting task, and the Abe family enjoyed a privileged status at the court. The Institute of Divination, along with the Institute of Medicine, continued to exist up to the Meiji Restoration (1868). Abe family was knowledgeable in the *Yin-Yang* studies, and particularly the modes of calendar-related divination. The authorship of the *Hoki naiden*

(Ritual implement tradition), an *onmyōdō* text that drew on Buddhist, Shinto, and possibly Taoist sources is traditionally attributed to Abe no Semei.

The most famous *onmyōdō* priests' families – Abe and Kamo – also grew in prosperity from the ninth to eleventh centuries. Practitioners of *onmyōdō* trained in the Institute of Divination were called *onmyōji* or *on'yōshi*. The priests offered many kind many kinds of food at crossroads or entrances to villages or cities in order to soothe the evil spirits or demons of plague, or requested the villagers to purify themselves by bathing in the streams or sea or by abstaining from certain kinds of foods and remaining at home on unlucky days. Sometimes, too, they employed wandering shamanesses as assistants. According to Ichiro Hori, Japanese shamanesses could be divided into two groups. The first group included *miko* or *jinja-miko*, who belonged to the imperial court and Shinto shrines, and the second group *kuchiyose* (or *sato-miko*, *ichiko*, *o-kami-sama*, *aruki-miko*, *azusa-miko*, *shinano-miko*, *nonō*), included shamanesses who settle down in their own villages or migrate from village to village in compliance with the request of the residents.³⁴ They utilize techniques of trance and engage in telepathy, mediumship, divination, and fortunetelling. The main functions of those wandering shamanesses included communication with the spirits of the dead or hearing the will of angry deities, prayers of possession (*yorigotō*), deities, wraths, and the dead; divination and fortune-telling through trance; prayers for recovery of the sick; purification of new buildings, wells, stoves, and hearths.³⁵

Descendants of the *onmyōdō* priests also traveled from village to village to propagate their beliefs and to bring relief to villagers. Some, who belonged to large Shinto shrines and Buddhist temples, periodically visited the villages or cities within their jurisdiction to distribute their shrine's or temple's charms, talismans, amulets, phylacteries, and professional agricultural calendars. Some of them settled in villages and survived as members of outcast minority groups. Remnants of this sect may be found today in the Onmyōji-mura (villages of *onmyōdō* priest), or Shomonji-mura, Innai-mura, and Sanjo-mura (villages of the lower-class *onmyōdō* priests). The inhabitants of these communities still preserve some of their original social and religious functions. They, for example, “make seasonal visits to purify each house and oven by reciting magical words and songs, and to dance for a happy New Year, a good future harvest, and good luck at the beginning of the year”.³⁶

³⁴ Hori, Ichiro. *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Kitagawa, J. M.; Miller, A. L. (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1968, p. 79. I. Hori, who did much to introduce M. Eliade's works in Japan, accepted possession as a genuine form of shamanism if it happens as a sign of election from the part of a spirit and is not achieved willingly as a result of ascetic training.

³⁵ See: Blacker, Carmen. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1975, pp. 252–297. In her fascinating study of the modern Japanese shamanism, C. Blacker points out that the subject of her anthropological study “makes nonsense of that conventional distinction hitherto observed by most Western writers on Japanese religion, the separation of Shinto from Buddhism” (p. 33). According to Peter Knecht, to understand Japanese religions a knowledge of shamanism is essential. See: Chilson, C.; Knecht, P. (eds.). *Shamans in Asia*. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

³⁶ Hori, Ichiro. *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Kitagawa, J. M.; Miller, A. L. (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1968, p. 80. A new class of professional

During the Semiseclusion Era, the *onmyōji* increasingly served the personal interests of the court nobility, and on the more popular level, many of them assigned to the provinces eventually settled down and spread *onmyōdō* ideas and practices among the general population in a much degenerated form. Their services performed for individual client became increasingly mixed with Buddhist *sukuyōdō* elements and various indigenous taboos and exorcistic rites. They also practiced magical invocation for good harvests, good weather, purification and good fortune. *Onmyōdō* became intermingled with Shinto, and thus merged imperceptibly into the popular beliefs which spread over all of Japan via mountain ascetics *shugen-ja* (“exorciser”), *yamabushi* (“priest, who lies down on the mountain”), or *hōin* (“Buddhist exorciser”).

Even in China, the *Yin-Yang* divination, through replete with cosmological theory, was never brought into a functional relation with calendrical astronomy, the *onmyōdō* practices in Japan veered even further away from exact scientific work. In practice, Japanese court nobility, like the commoners, made little distinction between the intellectually dissimilar notions of ethnic Shinto, Chinese-style divination (*onmyōdō*), and Buddhist fate calculations (*sukuyōkyō*). Esoteric forms of Shingon practices were itself allied to *onmyōdō* and various folk religious practices and “included incantation, rain-making, averting misfortune, bringing good fortune, healing, and prolonging life”.³⁷ The elements of Esoteric Buddhism *Mik-kyō* were an integral part of Japanese Buddhism, which the court and noble clans sponsored in expectation of the same benefits offered by *onmyōdō* practices, such as avoidance of illness, immunity to disaster by fire and water, safety from bandits, healing, prosperity, and victory over foes. Very often *onmyōdō* practices were mingled with various practices of the Nembutsu – the Buddhist Pure Land school (*Jōdo-kyō*) mixed with animistic and shamanistic elements, – and Shugendō – the Buddhist Tantric Mantrayana school (*Shingon*) also mixed with popular Shinto animism and shamanism.³⁸

While Japanese Shinto was influenced by Shugendō, Shugendō itself borrowed many elements from ancient shamanism, *onmyōdō* practices, Taoist magic, Confucian ethics. The role undertaken by *shugen-ja* or *yamabushi* was to respond to the various mundane needs of the common people regarding disease and problems of daily life, offering religious services, such as fortune-telling and divination

conjurers, the *shomōnji*, appeared that had appropriated many *onmyōdō* functions, which they combined with sutra chanting, dancing and theatricals. Although licensed to perform such entertainments, the *shomōnji* were a despised class. The word *onmyōji*, which previously had denoted a learned master, came to refer to itinerant magicians who roamed the country selling charms, almanacs and advice. Eventually, in the Edo period (1603–1867), both *shomōnji* and *onmyōji* were labeled outcasts and were forced to reside in ghettos. Sometimes these people became actors. In the medieval period, actors in the Nō theater and puppet plays usually belonged to this group.

³⁷ Yamasaki, Taishō. *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Boston and London, Shambhala, 1988, p. 23. For a comprehensive study of Shingon doctrines and practical disciplines, see: Kiyota, Minoru. *Shingon Buddhism: Theory and Practice*. Los Angeles – Tokyo: Buddhist Books International, 1978.

³⁸ Abundant data on Buddhist Tantric astrology are collected by Ryūsen, Morita. *Mikkyō senseihō (Astrology in Tantric Buddhism)*. 2 Vols. Kōyasan, 1941.

(*bokusen*), obtaining oracles through mediums (*fujustu*), prayers or ritual incantations (*kitō*), and exorcism (*chōbuku*). According to Miyake Hitoshi, *shugen-ja* were and still are involved in many types of fortune-telling and divination, from the analysis of good and bad days of the calendar, *yin-yang* divination, the determination of lucky and unlucky directions, divination of a person's fate through astrological signs or guardian deities on the basis of a person's birth date, and so forth.

Fortune-telling methods such as *kikkyō* and *unsei* use the motif of analyzing the smaller realm of human beings within the larger universe through the structure of the five forces of *yin-yang*, and through the ten calendar signs and twelve signs of the zodiac. In this case the religious worldview involved is one in which daily fortunes depend on the power of various deities or vengeful spirits, or the fates of human beings depend on the astrological influences of the stars.³⁹

There are also Shugendō rituals for determining the cause of disease, and so forth, through *bokusen*, *kikkyō*, or *unsei*. These rituals are based on assumption that disease is caused by angry spirits or spirits of the living or dead that hamper the proper and normal course of the universe. The practice of obtaining oracles through mediums (*fujustu*) involves rituals, by which a *shugen-ja* makes his guardian spirit, *kamis* or buddhas possess the medium in order to obtain an oracle. In the case of *kuchiyose* oracles by *itako*-type mediums, the mediums achieve identification with their own guardian spirits and use the power they acquired to call forth the requested spirit (of the living or the dead), which then takes possession of the medium. Fire ceremonies for averting misfortune (*sokusai goma*) are rituals wherein a *shugen-ja* achieves identification with the central deity Fudō Myōō (*Acala*, destroyer of evil) in order to manipulate the deity of fire (*katen*) and the stars governing fates (*yōshuku*) for the purpose of removing evil influences. This activity is based on the religious worldview that it is possible to obtain good fortune by determining the cause of misfortune through divination, and that one can then “burn away” misfortune.

Divination-exorcism (*chōbuku*) is a uniquely Shugendō ritual process. Initially, the *shugen-ja* ascertains the cause of his believer's misfortunes through divination. Two forms of divination are used for this purpose. One form is an objective divination technique, such as *onmyōdō* and *eki*. He determines the cause of his believer's misfortune by examining the signs that show a deviation in the normal cycle of the cosmos. Another form is the subjective or inspirational divination, which is practiced by shamans – *shugen-ja* becomes possessed by his guardian spirit and makes the spirit tell the cause of his believer's misfortune. And then, having found the source of the misfortune, *shugen-ja* performs the necessary acts to remove it.⁴⁰

³⁹ Hitoshi, Miyake. *Shugendō. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*. Earhart, H. B. (ed.). Ann Arbor: University of Michigan, 2001, p. 72.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 105–107.

From *onmyōdō* to *sukuyōdō*

After the twelfth century, as political power passed from the Heian court to a series of military dictators, the heyday of official *onmyōdō* came to an end. The upper hand in fortune-telling during the Semiseclusion Era was held by the Buddhist practitioners of *sukuyōdō*, who were called *sukuyōji*. As in Western horoscopic astrology, the point of departure for *sukuyōdō* was the moment of birth of the individual. Each part of the human body was said to be influenced by a particular constellation. Indian version of zodiacal man (*nakūatra puruūa*), as a symbolical expression of macrocosm-microcosm sympathy, was depicted in Chinese text *Ch'i-yao jang-tsai chueh*. The earliest known horoscope in Japan is the one cast for a young boy in 1112; the document that records it, the *Sukyō unmei kanroku* ("A Record of Fate Prognostication According to the Mansions and Planets") is based on Hellenistic zodiac astrology, without references to Indian sources. This horoscope and the second oldest known, for the year 1269, were both cast by consulting the *Fu-t'ien li*, an unofficial Chinese calendar compiled by Ts'ao Shihwei between 780 and 783, and brought to Japan in by a Buddhist monk in 957. According to Shigeru Nakayama, the horoscopic art of Indo-Hellenistic background could, in principle, have been a stimulus to astronomical observation and study in Japan, but the opposite seems have been closer to the truth.

Although practitioners quoted these works, there is virtually no record that they also observed the courses of heavenly bodies for the purpose of casting horoscopes. This art, therefore, did not help in stimulating astronomical activities but was merely absorbed into the underworld of Chinese divination practices.⁴¹

The pre-Tokugawa Japanese were interested in utilitarian and anthropocentric aspects of Chinese astrology; the application of fate calculation was the main attraction to people, not the theory itself.

The Buddhist *sukuyōji* early in the eleventh century began to predict solar and lunar eclipses on their own. The lunar eclipses were considered far less serious than the solar eclipses. The emperor was painfully embarrassed by an unforeseen eclipse, for he was not prepared to ward off the disaster it foretold. Non-occurrence of a predicted eclipse was regarded by the emperor as the result of exorcism and those responsible were rewarded. While the specialists of the Institute of Divination no longer had a direct contact with China, many Buddhist priests did. The *sukuyōji* lost their patronage after the first phase of Semiseclusion Era, largely because the samurai class had different tastes from those of the declining nobility, but also because they patronized the priests of New Buddhism instead. Many *sukuyōdō* practices survived by being absorbed into *onmyōdō*, along with indigenous elements, and thus were diffused throughout society. A new sort of activity in fate prediction arose

⁴¹ Nakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969, p. 62.

among the priests of New Buddhism in the second phase of the Era. It came from *gozan* monasteries, where the Book of Changes (Japanese, *Ekikyō*) was studied as one of the “outer canons” of Chinese classics, as distinguished from the “inner canons” of Buddhism. *Eki* divination, as it was called in Japan, reached its peak in the post-Semiseclusion Era time of civil wars, when Zen priests used it in their role as advisors to military leaders. The Ashigaka School gained a special status as a kind of professional training center for *eki* practitioners. Zen priests did not, however, confine themselves solely to *eki* methods but also used portent astrology to interpret unusual celestial and terrestrial phenomena.

During Chinese cultural Wave II (1401–1854), no significant influx of Chinese astrology occurred in Japan. There is no known instance of any Japanese specialists going to China to acquire knowledge of astrology. It rather was a time of spreading traditional divinatory practices and calendrical techniques into some localities outside Kyoto, continued interest in prognostications based on the calendar-almanac. That the interest in Chinese thought in these fields was not entirely lacking, is suggested by the appearance of the *Rekirin mondōshū* (Collection of Dialogues on the Calendar), by the court astrologer Kamo no Arikata in 1414. Devoted largely to prognostication in the *onmyōdō* tradition, the opening section, which makes brief references to Chinese cosmology, exhibits a strong Neo-Confucian flavour, transmitted presumably through the learning of Buddhist priests. A treatise titled *Hoki naiden* (“Ritual Implement Tradition”), which dealt with popular fortune-telling, was printed around 1612, and reprinted many times prior to isolation. This is regarded as the first printed book on astrology in Japan. It treats mainly calendrical annotations and prognostications, and is traditionally attributed to Abe no Seimei, the tenth-century court astrologer. The court astrologers were beginning to lose their traditional monopoly over the “sacred learning” of astrology. With the emergence of specialists outside Kyoto, the decline of competence and prestige of the calendrical office in Kyoto Institute of Divination was evident.

With the rise of competence in calendrical astronomy under Western Wave I (1543–1639) from the seventeenth century onward, its specialists were less and less interested in astrology and those concerned with various forms of divination were increasingly distancing themselves from astronomy. The eighteenth century gave impulses that eventually led to a shift away from traditional sciences toward Western science and technology, and many Japanese scholars grew dissatisfied with the traditional learning and divination, and outspoken criticism of astrology appeared. While Western scientific scholarship in the seventeenth and eighteenth centuries brought a new epistemology to Japan, and with it, a fundamental pattern of intellectual change, it certainly did not have the same effects on divination and magic. The notions of astrology, however, were still popularly accepted. In particular, ancient classics on portent astrology were highly esteemed as textbooks for military strategists. Even notable astronomer Nishimura Tōsato in the 18th century admitted the political utility of astrology, despite his general disbelief in it, on the grounds that “the ruler’s behavior is adjusted to what portent astrology tells him, and a faithful retainer remonstrates

with his lord under the pretext of signs in the heaven. Therefore astrology should not be entirely abandoned”.⁴²

Divination in the contemporary Japanese society

Not suprisingly, divination, oracles and astrological ideas of lucky and unlucky days continue to be an active element of Japanese folk religion (*minkan shinkō* or *minzoku shūkyō*) today. The popular folk religion in general was unstructured, with no set doctrines or organisation. One of the basic elements of folk religion is that it is concerned with life in the present, especially dealing with practical issues in people’s lives, and seeking to bring them good fortune and to deal directly with misfortunes. According to Ian Reader,

Divination practices [...] reflect an interest in speculating about what the future might hold rather than a belief in the overriding power of fate. Many people simply consider it best to play safe and take precautions against the possibility of bad luck, especially by confirming to customs and cultural traditions they will please those around them such as their parents, grandparents and ancestors.⁴³

The fortune telling and divination plays a major part in contemporary Japanese life, with oracles consulted before undertaking new projects, and with diviners conferred with about the correct day to start an enterprise or the best possible position for constructing a house. Certain directions (in particular, the north-east, known as the *kimon* or “devil’s gate”) are especially unlucky and to be avoided for the proposed orientation of the house, or when constructing a grave. This direction traditionally was believed to be favoured by a deity called *Daishogun*, an active manifestation of the deity *Taihakujin*, identified, in turn, with the planet Venus. A large number of Japanese also consult an almanac or a diviner for the most auspicious day for a wedding, also taking into account the zodiacal signs and the horoscopes for getting married. Many Japanese state that they take notice of lucky and unlucky days, that is called *rokuyō* system. Although the Japanese adhere to the seven-day week, many people still remain aware of the traditional six-day cycle, in which each day is classified in varying degrees of good and bad luck.⁴⁴ The luckiest day in this cycle is known as the *taian* (“great peace”) and is the best day for marriage and starting projects, while the unluckiest days, such as the *butsumetsu*

⁴² Inakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969, p. 54.

⁴³ Reader, Ian; Andreassen, Esben; Stefansson, Finn. *Japanese Religions. Past and Present*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p. 51. In his other works, Ian Reader clearly shows that many seemingly “folk” oriented beliefs, practices, and ritual processes are “intrinsic elements in the structure of Japanese Buddhism, rather than as anomalous external accretions”.

⁴⁴ Japan used a lunar calendar with six days from the 14th to 19th centuries, and although it changed to the solar (Gregorian) calendar system in 1873, the memories remained.

(“death of the Buddha”) clearly are not. People take a particular note of the unlucky years, the most notable of which are the age of 42 for men and 33 for women. Slips of paper called *omikujī* (divination slips or oracle lots) that predict one’s fortune can be acquired at shrines and temples alike on payment of a small fee, and are very popular at the beginning of New Year. Referring to Kōgan-ji temple in Tokyo, where Toge Nuki Jizō (Splinter-pulling Buddha), noted for its various healing abilities, is enshrined, E. Swanger describes the great demand for *omamori*, *ema*, and *fuda* (amulets, votive tablets and talismans). Being regarded as fortune-beckoning objects (*engimono*) or manifestations (*bushin*, *kesshin*) of the sacred entity enshrined at the temple or shrine, *omamori*, *ema*, and *fuda* are also related to the divinatory practices.⁴⁵

The fear of death and the dangers that may come from the spirits of the dead are expressed strongly in Shinto myths. They exist, too, in the folk religious world with the idea that the spirits of those who die sudden, premature or violent deaths and of those for whom no memorial services and rituals have been performed after death, will continue to exist in relationship with this world, but in an unhappy and angry way. There are many stories in Japanese folklore and from the past of malevolent spirits causing distress to the living by possessing them and causing illnesses, or by creating havoc in the environment. To counteract the threats posed by malevolent spirits, there were large numbers of diviners, who were believed to be able to contact the spirits of the dead, ascertain why they were angry and causing problems and, if necessary, to exorcise spirits from those whom they possessed. There are still large number of diviners and spirit mediums who ply their trade in Japan today, the best known of whom are called *itako*, the blind oracles at Mount Osore, or Mahikari, new religious movement that has become especially popular in the last years because of its spiritual healing practices.⁴⁶ Not by chance Ian Reader and George J. Tanabe in their anthropological study *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, come to a penetrating conclusion that the magical, worldly benefits (*genze riyaku*) is a normative and central theme in the structure and framework of the traditional and new religious movements in Japan.⁴⁷

⁴⁵ Swanger, Eugene R. A Preliminary Examination of the *omamori* Phenomenon. *Asian Folklore Studies*, (1981), 40(2): 237–53.

⁴⁶ Mahikari believes that many problems – diseases, misfortunes, spiritual problems – are caused by evil or unhappy spirits that possess and afflict the living. The central practice of Mahikari is known as *Maikari no waza* or *tekazashi*, the technique of purification, an exorcism, in which the members of this religion are believed to radiate, through their hands, a beam of pure light that comes from Su-God, the great deity of Mahikari, and is transmitted to them through a holy amulet that their receive upon joining Mahikari. In Mahikari, omens play an important role in the guidance of everyday life and often omens are regarded as a warning from an ancestor. See: Davis, Winston. *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

⁴⁷ Reader, Ian; Tanabe, George J. (eds.). *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, p. 14. Similar ideas were expressed by E. O. Reischauer and Marius E. Jansen, who state, that 70 or 80 percent of Japanese do not profess to believe in any religion, and most of the elements of religion are seen to be missing: there is no faithful affirmation of teachings that provide guidance of life. Japanese religio is less a matter of belief than it is of activity, ritual, and custom. (Reischauer,

Analysing the different types of divination existing in the contemporary Japan, Kentaro Suzuki distinguishes three types of modern diviners: the street fortune-tellers, the home fortune-tellers, and the touring fortune-teller, who appears for limited periods of time at special events.⁴⁸ What are the types of divination techniques utilized by the various contemporary fortune-tellers? Although objective statistical data is lacking, personal observation and a perusal of magazine articles suggest that palmistry (*tesō*) and physiognomy (*ninsō*) are overwhelmingly predominant in street fortune-telling. Next in popularity would be either Chinese augury or Eastern astrology. Eastern astrology (*shichū suimei* or *kyūsei jutsu*), which is based on a nine-star system, matches the client's date of birth (and occasionally the exact time of birth) against a special calendar to yield predictions concerning the client's fate and compatibility with others. Home fortune-telling, too, relies heavily on palmistry and Eastern astrology techniques. However, in this form of divination one also sees techniques of Western origin, such as tarot-card reading (*toranpu uranai*) and Western astrology. Another frequently observed technique is *seimei handan*, a form of fortune-telling based on the number of strokes in the Chinese characters of the client's name; practitioners often advise people on how to change their names in order to better their fortunes. *Kasō*, another method, predicts a family's fortunes based on the shape and arrangement of the family's house; this can influence construction or renovation.⁴⁹

Many weekly and monthly journals include columns by famous fortunetellers; columns that are based on Western astrology, and allow the reader to determine her fortune by simply referring to the zodiac sign under which she was born (young people in Japan today, almost without exception, know their birth signs). Every year appears the almanac that uses the *kyūsei jutsu* type of Eastern astrology to provide short fortunes for every day of the year according to each of the nine stars in the *kyūsei* system. Computer divination is a newer form of the art, and computer divination machines are found in game centers and shopping malls, and can read palms or compute fortunes on the basis of date and place of birth.

E. O.; Jansen, Marius O. *The Japanese Today: Changes and Continuity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, p. 215) According to Toshimaro Ama, the Japanese generally lack an understanding of or desire to commit to a particular organized religion, oftentimes fusing Shinto, Christianity, and Buddhism into a hybrid form of spirituality. "Thus the majority of Japanese dislike revealed religion, not because they are uncomfortable with the teachings themselves, but because they lack the courage to find true meaning in life through such religions. [...] In this sense, being non-religious is an expression of self-protection against dealing with one's true self. [...] Many people are non-religious not because they have faith in the development of technology and a booming economy, nor because they believe in rationalization and materialism, but rather in the tradition of ancestral worship, which incorporated Buddhist rituals in order to supplement natural religion." (Toshimaro, Ama. *Why are the Japanese Non-religious? Japanese Spirituality: Being Non-Religious in a Religious Culture*. Lanham: University Press of America, Inc., 2005, pp. 9; 24)

⁴⁸ Suzuki, Kentaro. Divination in Contemporary Japan. A General Overview and an Analysis of Survey Results. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1995, 22/3–4, pp. 250–251.

⁴⁹ Ibid., pp. 252–253.

In place of a conclusion: how to understand divination?

Accepting and conflating the dichotomies of science/religion and modernity/tradition, scholars of religion have rarely interrogated divination as a distinct feature of traditional religious activity. Tradition is never produced *ex nihilo*, but emerges precisely out of a conjunction of what is received from the past, and present aspirations of community. I consider tradition to be a primary form of culture, the semantic ground on which human beings seek to construct and represent themselves and others, society and history. That is, traditions themselves structure consciousness, history, and memories, they provide the representations through which actors came to understand their worlds. Being themselves constructed and modeled, traditions are models or “cultural patterns” (C. Geertz) for shaping the the life and also the forms of cultural memory.

The function of divination needs to be understood in its motivational context. Divination is motivated to the extent that information, whether spurious or true, will please a client. Early students of divinatory practices concluded that clients must be gullible, superstitious, illogical, or even “prelogical”, i.e., culturally immature. However, ethnographic studies do not confirm this, rather suggesting that a client seeks from the diviner the information upon which he can confidently act. He is seeking, in so doing, public credibility for his own course of action. Consistently with this motive, he should set aside any finding that he thinks would lead him into doubtful action and continue his consultations until they suggest a course that he can take with confidence. In this sense, the ultimate function of divination is the legitimation of the problematic decisions. The diviner’s findings are judged pragmatically and divination is universally concerned with practical problems, private or public. Divination is employed to discover the source of trouble in order to remove it, whether by sacrifice, countersorcery, or accusation and ordeal. The mind is turned to past events or hidden motives of the present time, however, and to the future – not to borrow trouble.

Such divination and fortune-telling assumes that there are set of laws governing the universe that human beings are subject to those laws, and that by knowing these laws one can predict one’s future or fate. Thus, the rational operations of the intellect were not sharply disconnected from what Westerners would call intuition, imagination, illumination, aesthetic perception, ethical commitment, or sensuous experience. Generally speaking, rather than taking divination’s irrationality as given, it is more fruitful to consider how the grounds for belief in prediction and divination in the ancient world differ from our own and the way in which their dissimilar ordering of knowledge might be related to another social, cultural, and even political context.

Evidently, besides its application to all aspects of secular life, divination also played its part in religious activities. Like the practice of medicine, it is both diagnostic and prescriptive, relating the personal and social past to the present and future. Like a drama and ritual, with which it shows remarkable affinities, divination can often be “read” as a social performance, as well as evaluated on the basis of its own written materials, whether esoteric manuals or simply worded oracles. The author also presumes that divinatory practices in traditional cultures offer a contrasting case to our positivistic organization of knowledge, illustrating the artificial, historically

specific nature of boundaries between knowledge and pseudo-knowledge, intellectual discipline and technical craft, science, and mysticism.

The author considers divination to be a unifying factor in Japanese religious life, and fortune-telling practices played an important role in mediating social tensions. Comparing several different traditional societies, George Park asserts that divination “has as its regular consequence the elimination of an important source of disorder in social relationships”.⁵⁰ The author’s assumption is that an analysis of divination will shed light not only on conceptions of cosmology and causality but also on values, logic, symbols, structures, and styles of discourse. It also illuminates questions of personal and political power, class and gender, social order and social conflict, orthodoxy and heterodoxy. When traditional fortune-tellers assert that their divine originators formulated a system of divination that imparted the knowledge of the past and the future, they never do so solely because they believe it, but also because such assertions confer value to their practice. The formulations of the origin, history, and nature of traditional divinatory practices and knowledge are meant to bestow self-confidence and self-respect and are the acts of self-creation.

REFERENCES

- Anesaki, Masaharu. Japanese Sun, Moon, and Star. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Hastings, James (ed.). Edinburgh, 1911, Vol. 12, p. 88.
- Aston, William George. *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Tr. from original Chinese and Japanese, London: Charles E. Tuttle Company, 1972.
- Blacker, Carmen. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1975.
- Blacker, Carmen. Japan. In: *Divination and Oracles*. Loewe, Michael; Blacker, Carmen (eds.). London: George Allen & Unwin, 1981, pp. 63–86.
- Bock, Felicia. *Engi-Shiki: Proceedings of the Engi Era. Vol. 1, Monumenta Nipponica monographs*. Tokyo: Sophia University, 1970.
- Caquot, André, Leibovici, Marcel (eds.). *La Divination: études recueillies*. Paris: Presses universitaires de France, 2 Vols., 1968.
- Chilson, Clark; Knecht, Peter (eds.). *Shamans in Asia*. London and New York: Routledge Curzon, 2003.
- Curry, Patrick (ed.). *Astrology, Science, Society. Historical Essays*. Woodbridge: The Boydell Press, 1987.
- Davis, Winston. *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- Hitoshi, Miyake. *Shugendō. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*. Earhart, H. B. (ed.). Ann Arbor: University of Michigan, 2001.
- Holtom, Daniel Clarence. *The Japanese Enthronement Ceremony with an Account of the Imperial Regalia*. Tokyo: Sophia University, 1972.
- Hori, Ichiro. *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Kitagawa, J. M.; Miller, A. L. (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Kamens, Edward. Onmyodo. In: *Encyclopedia of Religions*. Eliade, Mircea (ed.). Macmillan Press, 1987, Vol. 11, pp. 6827–6830.

⁵⁰ Park, George. Divination and its Social Contexts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, 93.2., p. 195.

- Keightley, David. *Sources of Shang History: The Oracle – Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: California University Press, 1978.
- Kiyota, Minoru. *Shingon Buddhism: Theory and Practice*. Los Angeles – Tokyo: Buddhist Books International, 1978.
- Loewe, Michael; Blacker, Carmen (eds.). *Ancient Cosmologies*. London: George Allen & Unwin, 1975.
- Masayoshi, Sugimoto; Swain, L. David. *Science and Culture in Traditional Japan A.D. 600–1854*. Cambridge: The MIT Press, 1978.
- McKinstry, John. Fortunetelling and Divination in Contemporary Japan. *Paper for The Annual Meeting of the Western and Southwestern Conferences of the Association for Asian Studies*. October 9–10, 1990, Austin, Texas, 1990.
- Nakayama, Shigeru. *A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- Nakayama, Shigeru. Characteristics of Chinese Astrology. *Isis*, 1966, 57:4, pp. 442–454.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Vols. 2–3, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1954–1974.
- Park, George. Divination and its Social Contexts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1963, 93:2, pp. 195–209.
- Philippi, Donald (transl.). *Kojiki*. Tokyo University Press and Princeton University Press, 1968.
- Reader, Ian; Tanabe, George (eds.). *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Reader, Ian, Andreassen, Esben, Stefansson, Finn. *Japanese Religions. Past and Present*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Reischauer, Edwin O., Jansen, Marius B. *The Japanese Today: Changes and Continuity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Revon, M. Japanese Divination. In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Hastings, James (ed.). Edinburg, 1908, Vol.4, pp. 801–806.
- Ryūsen, Morita. *Mikkyō senseihō (Astrology in Tantric Buddhism)*. 2 Vols. Kōyasan, 1941.
- Sarton, George. *A History of Science: Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1959.
- Satow, Ernest. Ancient Japanese Rituals. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 1927, Vol. 2 (December).
- Smith, Richard J. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1991.
- Suzuki, Kentaro. Divination in Contemporary Japan. A General Overview and an Analysis of Survey Results. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1995, 22/3–4, pp. 249–266.
- Swanger, Eugene R. A Preliminary Examination of the *omamori* Phenomenon. *Asian Folklore Studies*, 1981, 40(2), pp. 237–53.
- Swanson, Paul; Chilson, Clark. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- Ten Grotenhuis, Elizabeth. *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- Toshimaro, Ama. *Why are the Japanese Non-religious? Japanese Spirituality: Being Non-Religious in a Religious Culture*. Lanham: University Press of America, Inc., 2005.
- Tsunoda, Ryusaku; Carrington, Goodrich L. *Japan in the Chinese Dynastic Histories*. South Pasadena, 1951.
- Tsuyuki, Masahiro. *Uranaishi*. Tokyo: Shakai shisōsha, 1993.
- Vernant, Jean Piere (ed.). *Divination et Rationalité*, Paris: Seuil, 1974.
- Yabuuchi, Kiyoshi. *Chūgoku no kagaku bunmei (Astrology and Calendrics in China)*. Tokyo: Heibonsa, 1969.

- Yamaori, Tetsuo. *Wandering Spirits and Temporary Corpses. Studies in the History of Japanese Religious Tradition*. Hirota, Dennis (ed., transl.). Kyoto: Nichibinken, 2004.
- Yamasaki, Taishō. *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Boston and London: Shambhala, 1988.
- Yano, Michio. The Ch'iyao jang-tsai-chueh and its Ephemerides. *Centaurus*, 1986, (29), pp. 28–35.
- Yano, Michio. A Planetary Ephemeris In Japanese Buddhist Astrology: A Case of Transmission. In: Hashimoto, Keizo, et al. (eds.). *East Asian Science: Tradition and Beyond*. Osaka: Kansai Univeristy Press, 1995, pp. 73–81.
- Zuesse, Evan M. Divination. In: *Encyclopedia of Religions*. Eliade, Mircea (ed.). Macmillian Press, 1987, Vol. 4, pp. 375–382.

Typology and Origins of Divinatory Methods Practiced in Japan

I. Traditional Shinto methods

- futomani* – divination by the shoulder blade of a deer;
- tsuji-ura* – crossroads divination;
- hashi-ura* – bridge divination;
- ashi-ura* – foot divination;
- ishi-ura* – stone divination;
- koto-ura* – harp divination;
- mi-kayu-ura* – divination by gruel;
- reimu* – oracular dream;
- takusen* – utterances of an inspired medium (*miko*);
- omikuji, ema* – divination by slips or oracle lots in the temples and shrines;
- toshi-ura* – a form of New Year's divination used to foretell the fortunes of the coming year.

II. Methods derived from China

- kiboku* – divination by turtle shell;
- onmyōdō, eki* – *ying-yan* divination, based on the Book of Changes (*Yijing*, Jap. *Ekikyō*);
- feng shui* (Jap. *fūsui*) – geomancy, emphasizing good or bad directions (e.g. *kimon*);
- tenmondō* – Chinese astrology, based on *wu xing* (five elements, Jap. *gogyō*).

III. Methods derived from Indian Buddhism

- sukuyōdō* – horoscopic astrology that matches the client's date of birth.

IV. Contemporary methods

- toranpu uranai* – Western tarot-card reading;
- omikuji, ema* – divination by slips or oracle lots in the temples and shrines;
- ninsō* – physiognomy;
- tesō* – palmistry;

seimei handan – form of fortune-telling based on the number of strokes in the Chinese characters of the client's name;

shichū suimei or *kyūsei jutsu* – Eastern astrology, based on a nine-star system, matches the client's date of birth against a special calendar to yield predictions concerning the client's fate and compatibility with others;

kasō – prediction, based on the shape and arrangement of the family's house;

takusen – shamanistic and spiritualistic technics of blind or inspired oracles (*miko*);

rokuyō – “six days” calendar of lucky or unlucky days (e.g. *Butsumetsu, taian*).

Kopsavilkums

Šis raksts ir pārskats par zīlēšanas un astroloģijas neviennozīmīgo vēsturi Japānā. Rakstā mēģināts atbildēt uz vairākiem jautājumiem: kāda loma ir zīlēšanai tradicionālajā Japānas sabiedrībā kā vienai no seno zinību sistēmām? Kāda ir tās vieta tradicionālajā zinātnē un kosmoloģijā? Kādas bija tradicionālās zīlēšanas metodes Japānā? Kā zīlēšanas prakse bija saistīta ar Šinto un budistu pasaules uzskatu un reliģisko praksi? Kādus Indijas astroloģijas un zīlēšanas paņēmienus budistu mūki ieviesa Japānā? Kura no zīlēšanas formām ir nākusi no Ķīnas? Kura no mantiskajām sistēmām ir pārdzīvojuši laiku un pastāv vēl tagad un kāpēc? Raksta nolūks ir analizēt šo un citu tipoloģiski līdzīgo starpkultūru parādību hermeneitiskos aspektus no pētniecības metodoloģijas viedokļa. Šī pieeja var palīdzēt, analizējot lokālo zināšanu un kultūras transmisijas pētījumus Āzijā, sociālo kontroles sistēmu, kultūras normas, tradicionālās epistemoloģijas veidošanos. Pēc autora domām, nākotnes pareģošana ir bijusi svarīga sociālās spriedzes mazinātāja. Zīlēšanas vēsturisko izmaiņu analīze palīdz risināt dažus teorētiskus un metodoloģiskus Japānas sabiedrības jautājumus un ļauj secināt, ka zīlēšanas dominējošā funkcija ir jāsaprot tās motivācijas kontekstā.

Āzijas valodas

Asian Languages

No arābu valodas aizgūto terminu latviskošana un lietojums

The Formation and Usage of Latvian Terms of Arabic Origin

Ingrīda Kleinhofa, Leons Taivans

Latvijas Universitāte
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: ingrida.kleinhofa@lu.lv; leons.taivans@lu.lv

Arābu reliģisko, vēstures un kultūras terminu lietojums latviešu valodā pēdējos gados ir būtiski pieaudzis. Līdz ar to ir vērojams juceklis transliterācijā, ko rada terminu haotiska aizgūšana no starpniekvalodām, kā arī arābu valodas konsultantu trūkums. Tāpat ir nepieciešams koriģēt vairākus jau agrākās desmitgadēs lietotos terminus, kuros ir acīmredzama starpniekvalodu vai latviešu vecās ortogrāfijas ietekme.

Atslēgvārdi: arābu terminoloģija, islāma termini, islāma juridiskie termini, arābu dinastijas.

Saskarsmei ar arābu kultūru un islāmu arvien pieaugot, rodas vajadzība pēc precīziem, latviešu valodā iederīgiem terminiem, kas saistīti ar šīm jomām. Šie termini nepieciešami ne tikai pētniekiem vai mācītspēkiem, bet arī žurnālistiem, skolotājiem un plašākam lasītāju lokam. Daudzu terminu trūkst, tāpēc, piemēram, publicisti, tulkotāji un žurnālisti, nepieciešamības spiesti, bieži vien lieto latviešu valodai slikti pielāgotus aizguvumus no angļu vai krievu valodas, kur tie no arābu valodas bieži vien nonākuši caur starpniekvalodām – turku, persiešu, daŗi, urdu u. c. Jāņem vērā, ka praktiski visi ar islāma jurisprudenci, rituāliem un filozofiju saistītie termini nākuši no islāma sakrālās, proti, klasiskās, arābu valodas. Persiešu un turku valodā sastopamie zinātniskie, juridiskie un reliģiskie termini arābu valodas pratējam parasti ir saprotami bez tulkojuma, jo tie nākuši no arābu valodas. Taču aizguvumi no arābu valodas ir pakļāvušies persiešu, tjurku, urdu un citu valodu fonētiskajai sistēmai, daļēji mainījuši savu skanējumu un grafisko formu. Šeit publicētajā terminu sarakstā ir piedāvāts atgriezties pie arābu oriģināla tur, kur termins latviešu valodā ir ienācis caur vienu vai vairākām starpvalodām.

Terminu saraksta autori ir tiekušies saglabāt arābu vārdu skanējumu oriģinālvalodā, ciktāl tas ir savienojams ar latviešu valodas fonētikas un gramatikas likumiem. Protams, revīzijai nebūtu pakļaujami tie vārdi, kas latviešu valodā tiek lietoti gadu desmitiem un ilgāk pat tad, ja tie ienākuši caur starpniekvalodām. Piemēram, vārds “minarets” visdrīzāk ir ienācis latviešu valodā no vācu *ein Minarett* un skan līdzīgi lielākajā daļā pasaules valodu. Tas ir cēlies no arābu vārda منارة –

manāra.¹ Mūsdienās arābu valodā parasti lieto citu vārdu, مننة – *mi'zana*, bet senatnīgais

منارة – *manāra* tagad tiek lietots galvenokārt tehniskā nozīmē, kā bākas, radara vai sakaru “tornis”. Arī vārds “mošeja”, kurš arābu valodā skan *masdžid*,² ir ienācis latviešu valodā sen caur vairākām starpniekvalodām.³

Arābu izcelsmes reliģisko terminu korekciju lūko īstenot latviešu jaunie konvertīti islāmā. Presē un pašu musulmaņu rakstītos tekstos ir mēģinājumi lietot vārdu “muslimi”⁴ ierastā “musulmaņi” vietā, “Kurāns”⁵ tradicionālā “Korāns” vietā. Šiem mēģinājumiem pamatā ir tieksme izveidot vienotu visas pasaules islāma terminoloģisko bāzi, pasaules islāma kopienas (“ummas”) saliedēšanai. Tai nav sakara ar latviešu valodas fonētiskajām, gramatiskajām vai funkcionālajām vajadzībām.

Plaša loka Tuvo Austrumu reliģijas, kultūras, politisko norišu ienākšana latviešu valodā rakstītos tekstos, kā jau minēts, prasa arī jaunas attiecīgas terminoloģijas izveidi. Jaunas terminoloģijas veidošanas lokā ir stihiski izveidojušies terminoloģiskā daudzveidība, jeb termini, kuriem ir vairāki varianti.⁶ Viena daļa no tiem būtu pielāgojama oriģinālvalodas skanējumam, kā tas tiek darīts, latviskojot īpašvārdus. Ja atrodamas atbilstības latviešu valodā vai Eiropas kultūrā, tad būtu jāpiedāvā atsevišķu terminu tulkojums latviešu valodā.

Jādoma, ka nav vajadzības piepildīt latviešu valodu ar samērā reti lietotiem arābu musulmaņu lūgšanu laiku nosaukumiem, kā “fadžrs”, “dhuhrs” u. c. Tie būtu aizvietojami ar tulkojumiem: “rītausmas lūgšana”, “pusdienlaika lūgšana” utt., tātad dabiskāk un skaidrāk skanētu “saulrieta lūgšanas”, nevis “magriba lūgšanas”.⁷ Līdzīgi varētu rīkoties tad, ja oriģinālvalodai pielāgotais variants latviski ir grūti veidojams vai nav labskanīgs, vai arī nav saprotama tā jēga – tad ieteicams terminu tulkot latviski pilnīgi vai daļēji, piemēram, “čukstētās lūgšanas”, nevis “munādžātas”.

Jebkurā gadījumā būtu jāizvairās lietot latviešu valodai neraksturīgus, no angļu transliterācijas aizgūtus burtu savienojumus, piemēram, *sh*, *kh* un *dh* arābu līdzskaņu *š*, *h* un *ḍ* atveidē. Šādu pierakstu ieviešot, radīsies kļūdas gadījumos, kad būtu jālasa patiešām divi dažādi burti, piemēram, arābu īpašvārdā “Ishāks” (Īzaks), kurš varētu tikt kļūdaini izlasīts kā “Išāks”. Būtu jāizvairās arī no krievu valodai raksturīgās garumzīmju atmešanas,⁸ kā redzams variantos *islams* un *allahs*.⁹ Pilnīgi nepieļaujama ir jaunu anglicismu vai rusicismu ieviešana, ja atrodamas sen iegājis termins latviešu valodā; spilgts piemērs ir “Suleimana mečete Stambulā”¹⁰, jo vārda “mečete” latviešu valodā nav, bet “mošeja” atrodams jau vismaz kopš 1984. gada

¹ *The Concise Oxford Dictionary of Current English*. 7th Edition. Ed. by J. B. Sykes. Bombay: Oxford University Press, 1988.

² Šeit un turpmāk arābu burta ج transliterācija ar ž vai dž atspoguļo vārda faktiskās izrunas īpatnības.

³ *Online Etymology Dictionary*. <http://www.etymonline.com/index.php?term=mosque>

⁴ “Ifārs pasaulē: Pravieša (s) masdžida”. <http://parislamu.lv/?p=1484>

⁵ Islāms latviski. “Laulības Islāmā”. <http://islams.latviski.blogspot.com/2009/10/laulibas-islama.html>

⁶ Par terminveides principiem sk. Veisbergs, A. Vai tiešām išāk nevar? <http://www.vvk.lv/index.php?sadala=149&id=848>

⁷ Ifārs pasaulē: Pravieša (s) masdžida. <http://parislamu.lv/?p=1484>

⁸ Савина, В. И.; Цельникер, С. С. (сост.); Наджарова, Н. М. (ред.). *Инструкция по передаче на картах географических названий арабских стран*. Москва: Наука, 1966, 7.

⁹ *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1972–1996 (turpmāk – LLVV).

¹⁰ Jermolajeva, J.; Jermolajevs, V.; Mūrnieks, A. *Kultūras vēsture: XX gadsimts*. Rīga: RaKa, 2002, 304.

LLVV 5. sējuma 271. lappusē ar skaidrojumu: “Islama reliģiskajam kultam paredzēta celtne.”¹¹

Ja attiecīgais termins latviešu valodā nav atrodams, tas būtu rakstāms slīprakstā¹² latīņalfabētiskajā transliterācijā.¹³ Zinātniskos rakstos, pētījumos, kuros nepieciešama precīza atveide, lietojama zinātniskā transliterācija (arī dēvēta par zinātnisko transkripciju),¹⁴ kurā lietoti tikai latīņu alfabēta burti ar dažādām diakritiskajām zīmēm un apostrofi (arābu rakstu zīmju *hamza* un *'ain* atveidei), tāpēc tā, domājams, būtu saprotama arī plašākam lasītāju lokam. Citos gadījumos piedāvājam lietot tabulā atrodamo vienkāršoto latīņalfabētisko transliterāciju, kas nesatur latviešu valodā neesošas rakstu zīmes.

Nr.	Transliterācija		Burta nosaukums	Zinātniskā transliterācija	Vienkāršotā transliterācija ¹⁵	Fonētiskā transkripcija: IPA (SFA)	Grafiskās formas			
	angļu ¹⁶	krievu ¹⁷					Vārda beigās	Vārda vidū	Vārda sākumā	Atsevišķi
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1.	ā (aa ¹⁸)		<i>alif</i>	ā	ā	/a:/	ا			ا
1.a	'	'	<i>hamza</i>	'vai '	' ¹⁹	/ʔ/	Tiek rakstīts daudzveidīgi ²⁰			ء
2.	b	б	<i>bā'</i>	b	b	/b/	ب	ب	ب	ب
3.	t	т	<i>tā'</i>	t	t	/t/	ت	ت	ت	ت
4.	th	ц (c)	<i>tā'</i>	t	s	/θ/	ث	ث	ث	ث
5.	j (dj, g)	дж	<i>džim</i>	ž vai dž	dž	[dʒ] vai [ʒ]	ج	ج	ج	ج
6.	h (H, h)	х (x)	<i>hā'</i>	h	h	/ħ/	ح	ح	ح	ح
7.	kh	х (x)	<i>hā'</i>	h	h	/x/	خ	خ	خ	خ
8.	d	д	<i>dāl</i>	d	d	/d/	د			د
9.	dh (d, z)	з (z)	<i>zāl</i>	z	z	/ð/	ذ			ذ
10.	r	р	<i>rā'</i>	r	r	/r/	ر			ر
11.	z	з	<i>zain</i>	z	z	/z/	ز			ز
12.	s	с	<i>sīn</i>	s	s	/s/	س	س	س	س
13.	sh	ш	<i>šin</i>	š	š	/ʃ/	ش	ش	ش	ش

¹¹ LLVV, 5. sēj. Rīga: Zinātne, 1984.

¹² T. i., kursīvā, angl. *italic*.

¹³ Sk. Šūmane, M.; Sīkstulis, J. *Norādījumi par citvalodu īpašvārdu pareizrakstību un pareizrunu latviešu literārajā valodā, XV. Arābu valodas īpašvārdi*. Rīga: Zinātne, 1982.

¹⁴ Sk. arī Ešots, J. Arābu valoda: vēsturisks apskats un latviskā transliterācija. *Latvijas Universitātes zinātniskie raksti, 779. sējums: Orientālistika*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012, 171–180.

¹⁵ M. Šūmanes un J. Sīkstulja variants pārstrādāts sadarbībā ar Latviešu valodas aģentūru.

¹⁶ *ALA-LC Romanization Tables: Arabic*. The Library of Congress, 2012. <http://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/arabic.pdf>. Alternatīvie varianti atrodami Савина, В. И.; Цельникер, С. С.; Наджарова, Н. М. (ред.). *Инструкция по передаче на картах географических названий арабских стран*. Москва: Наука, 1966, 7. Sk. arī [Prelims to the Encyclopaedia Islamica] System of transliteration of Arabic and Persian characters. In: *Encyclopaedia Islamica, Editors-in-Chief: Wilferd Madelung and, Farhad Daftary*. Consulted online on 05 March 2017. http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_SIM_0145

¹⁷ Сердюченко, Г. П. *Русская транскрипция для языков зарубежного Востока*. Москва: Наука, 1967. Iekavās sniegtas vienkāršotās transliterācijas zīmes.

¹⁸ Bieži lietots alternatīvs variants, piem., sk. Brustad, K.; Al-Batal, M.; Al-Tonsi, A. *Alif Baa: Introduction to Arabic Letters and Sounds*. Washington: Georgetown University Press, 2010.

¹⁹ Vārda sākumā nav atveidojams.

²⁰ Atsevišķi, virs burtiem, kuri apzīmē garos patskaņus, vai zem *alif* burta vārda sākumā.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
14.	š (S, s)	š (C)	šād	š	s	/sˤ/	ص	صد	صد	ص
15.	đ (D, d, dh)	Д (Д)	đād	đ	d	/dˤ/	ض	ضد	ضد	ض
16.	ṭ (T, t)	Т (Т)	ṭā'	ṭ	t	/tˤ/	ط	طط	طط	ط
17.	z (Z, z, dh);	З (З)	zā'	z	z	/ðˤ/	ظ	ظظ	ظظ	ظ
18.	'	'	'ain	'vai	'	/ʕ/	ع	عد	عد	ع
19.	gh	Г (Г)	gāin	ġ	g	/ɣ/	غ	غد	غد	غ
20.	f	Ф (Ф)	fā'	f	f	/f/	ف	فف	فف	ف
21.	q (k)	К (К)	qāf	q	k	/q/	ق	قق	قق	ق
22.	k	К (К)	kāf	k	k	/k/	ك	كك	كك	ك
23.	l	Л (Л)	lām	l	l	/l/	ل	لل	لل	ل
24.	m	М (М)	mīm	m	m	/m/	م	مم	مم	م
25.	n	Н (Н)	nūn	n	n	/n/	ن	نن	نن	ن
26.	h	Х (Х)	hā'	h	h	/h/	ه	هه	هه	ه
27.	w, ū (uu)	В, У	wāw	w vai ū	v, ū	/w/ vai /u:/	و			و
28.	y, ī (ii)	Й	jā'	j vai ī	j, ī	/j/ vai /i:/	ي	يي	يي	ي

Īsie patskaņi

1.	a, e ²²	a, ʔ	fatha	a	a	/a/	Arābu rakstībā parasti netiek rakstīti. Pilnā pierakstā parādās kā diakritiskās zīmes: a un u vīrs attiecīgā burta, bet i – zem tā.	(–)
2.	u	y	ḍamma	u	u	/u/		(–)
3.	i, e	и	kasra	i	i	/i/		(–)

Piezīme: diakritiskā zīme *šadda* (◌ْ) norāda uz līdzskaņa dubultojumu (piem., مّ izrunā *mm*), bet *sukūn* norāda uz to, ka līdzskanim neseko patskaņis.

Transliterācijā jāņem vērā arī tas, ka noteiktais artikuls *al* tiek izrunāts dažādi atkarībā no tam sekojošā vārda pirmā burta: pirms *t, ṭ, d, z, r, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, z, l* un *m* artikula </> tiek asimilēts: tas netiek izrunāts, bet vārda pirmais burts tiek dubultots. Latviešu valodā noteikto artikulu *al* transliterē saskaņā ar tā izrunu.

Angļu transliterācijā tas bieži tiek rakstīts kā *al* neatkarīgi no izrunas, piem., مكتبة النهضة المصرية – “Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah”.²³

Terminoloģiju iespējams iedalīt trīs grupās. Par nostabilizējušos (vecākā slāņā) terminoloģiju varētu uzskatīt to, kura atrodama Latviešu literārās valodas vārdnīcā (LLVV), Latvijas Padomju enciklopēdijā (LPE) un pirms tām, piemēram, Konversācijas vārdnīcā. Aplūkojot LLVV un LPE apkopotus terminus, atrodam, ka lielākā daļa dota bez garumzīmēm, to varētu skaidrot gan ar krievu valodas,²⁴ gan ar latviešu vecās ortogrāfijas ietekmi. Daudzi mūsdienās bieži lietoti vārdi, tādi kā “džihāds”, “hidžābs”, “halāls” un “hadžs” nav sastopami, toties manāma tendence iekļaut krievu valodai raksturīgos, turienes musulmaņu lietotos no persiešu vai tjurku valodām nākušos arābu terminu analogus, piemēram, “namazs”, “uraza” un “gjaurs”.²⁵ Daudziem šādiem terminiem vēlāk radušies varianti, piemēram,

²¹ Vārda sākumā nav atveidojams.

²² Инструкция по передаче на картах географических названий арабских стран. Сост.: В. И. Савина, С. С. Цельникер; ред. Н. М. Наджарова. Москва: Наука, 1966.

²³ ALA-LC Romanization Tables: Arabic.

²⁴ Савина, В. И.; Цельникер, С. С. (сост.); Наджарова, Н. М. (ред.). Инструкция по передаче на картах географических названий арабских стран. Москва: Наука, 1966, 7.

²⁵ Islams. No: Latviešu padomju enciklopēdija, 4. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1983 (turpmāk – LPE).

“kalifāts”, “halifāts” un “halīfāts”²⁶. Otrajā grupā būtu iekļaujami mūsdienās bieži ikdienā un plašsaziņas līdzekļos lietotie vārdi, kas saistīti ar islāmu, piemēram, “burkā”, “nikābs”, “hadžs”, “ramadāns”, “hidžra” u. c. Šīs grupas vārdi bieži parādās rakstos, kuri tulkoti no angļu valodas, tādēļ to rakstībā reizēm vērojama angļu transliterācijas ietekme. Pēdējā terminu grupa ir specializēti termini, kas lietojami zinātniskos rakstos un pētījumos, kuri līdz plašākam lasītāju lokam var arī nenonākt, piemēram, terminoloģija, kas saistīta ar islāma jurisprudenci vai teoloģiju.

Šajā darbā termini grupēti tematiski. Pirmajā grupā iekļauti termini, kas saistīti ar arābu etnogrāfiju un kultūru. Otrajā grupā rādīti termini, kas attiecas uz arābu vadoņu, valdnieku un reliģisko hierarhu tituliem, kā arī valdnieku dinastiju nosaukumi. Trešā un lielākā grupa satur islāma terminoloģiju. Tā sīkāk iedalīta šādi: arābu etnogrāfija un kultūra; arābu vadoņi, valdnieki un reliģiskie hierarhi; valdnieku dinastijas; islāma terminoloģija – pamatjēdzieni; vēsturiskā un sociālā terminoloģija; laika skaitīšana un kalendārs; hidžras kalendāra mēneši; hidžras kalendāra svētki, svētceļojums un rituāli; teoloģiskā, filozofiskā un juridiskā terminoloģija; šītu islāms; sūfisms.

Termini²⁷

Arābu etnogrāfija un kultūra

abāja (عباءة – ‘abā’, dial. عباية – ‘abāja) – ‘vīriešu vai sieviešu halāts vai apmetnis’; arī gara, brīvi krītoša kleita.

burkā, *nelok.*, *siev. dz.* (no بُرْقُع – *burqu*) – visu sievietes ķermeni, ieskaitot seju, pilnībā nosedzošs, brīvi krītošs apģērbs.

čadors (persiešu val. چادر; arābu شاور – *šādūr*) – apmetņa paveids, ko sievietes nēsā gk. Irānā.

čadra – novecojis apzīmējums vārdam “čadors”.²⁸

dašdaša (دشداشة – *dašdāša*) – garš krekls, ko nēsā arābu zemēs; bieži īsām piedurknēm, košās krāsās, svītrains vai rakstains.

harēms (حريم – *harīm*) – ‘musulmaņu mājas daļa, puse, kurā mīt sievietes; tur dzīvojošo sieviešu kopums’.²⁹ Arī: ‘viena vīra sievas poligāmiskā ģimenē’.

hidžābs (حجاب – *hidžāb*) – burt. ‘apsegs’ vai ‘aizsegs’, ‘aizklājs’ – musulmaņu sieviešu galvassega; arī ‘sievietes ķermeni nosedzošs apģērbs’. Arī: islāmā pieņemtā sieviešu apģērba vispārīnājums.

ikāls (عقال – *iqāl*) – auklas vainags, kas notur vīriešu galvas lakatu.

kūfija (كوفية – *kūfijja*) – galvas lakats, ko vīrieši valkā arābu valstīs, bieži kopā ar ikālu.

nikābs (نقاب – *niqāb*) – sejas apsegs, kas atstāj šauru spraugu acīm. Nēsā kopā ar hidžābu.

²⁶ Taivans, Leons. *Tuvo Austrumu civilizācija: arābi, islāms, halīfāts*. Rīga: RaKa, 2014, 9.

²⁷ Terminu rakstība arābu valodā sniegta saskaņā ar arābu valodas skaidrojošās vārdnīcas *Al-Maānī* elektronisko versiju (<http://www.almaany.com/>).

²⁸ Sal. LLVV, 2. sēj. Rīga: Zinātne, 1973 (no krievu *чадра*). LLVV sniegts novecojis termina skaidrojums (“viegls plīvurs, kurā musulmaņu sievietes, izejot no mājas, ietinas, atstājot šauru spraugu acīm”).

²⁹ Sal. LLVV, 3. sēj. Rīga: Zinātne, 1975.

- parandža** (no فرنجية – *farandžija* – “franču, ārzemju [tērps]” – burkā paveids no bieza, smaga auduma ar zirgu astru sietiņu, kas aizsedz seju.
- tobe** (توب – *taub*, dial. *tōb*) – garš (līdz potītēm), parasti vienkrāsains krekls, ko nēsā arābu zemēs, piem., Saūda Arābijā.
- žilbābs** (جلباب – *džilbāb*) jeb “šariata kleita” – lietusmētelim līdzīgs tērps, ko mūsdienās nēsā abājas, čadora vai burkā vietā kopā ar hidžābu.³⁰

Arābu vadoni, valdnieki un reliģiskie hierarhi

- “**Ticīgo pavēlnieks**” (أمير المؤمنين – *amīru-l-mu'minīn*) – valdnieka tituls islāma valstī.
- ajatolla** (آية الله – *ājatu-llāh*) – ‘Allāha zīme’ – šiītu reliģiskais likumdevējs.
- emirāts** (إمارة – *imāra*) emīra pārvaldīta valsts.
- emīrs** (أمير – *amīr*) – arābu ‘princis’, ‘valdnieks’. Valdošās personas, arī valdošās dzimtas piederīgā tituls (dažās musulmaņu zemēs).³¹
- fakihs** (فقيه – *faqīh*) – islāma teologs – jurists, no فقه – *fiqh* – islāma jurisprudence.
- hodžatulislāms** (حجة الإسلام – *hužžatu-l-islām*) – ‘islāma apliecinājums’ – šiītu teologa – jurista tituls.
- imāms** (إمام – *imām*) – musulmaņu publiskās lūgšanas vadītājs; galvenais mācītājs mošejā. Arī: musulmaņu augstākā valdnieka tituls, gk. pie šiītiem; valdnieks, kam ir šāds tituls.³²
- kalifāts** (خليفة – *hilāfa*) – kalifa pārvaldīta teokrātiska valsts.³³
- kalifs** (خليفة – *halīfa*) – islāma zemēs – valdnieks, kam pieder laicīgā un garīgā vara; šī valdnieka tituls.
- lielajatolla** (آية الله العظمى – *ājatu-llāhi-l-uzmā*) – šiītu reliģisko likumdevēju augstākā autoritāte.
- lielmuftijs** (كبير المفتين – *kabīru-l-muftīn*) – islāma reliģisko likumdevēju galva.
- maržā**, *nelok.*, *vīr. dz.* (مَرْجِع تَقْلِيد – *mardža' taqlīd*) – ‘atdarināšanas piemērs, gudrības avots’, šiītu reliģisko likumdevēju augstākās autoritātes tituls.³⁴
- maulānā** (مولانا – *maulānā*) – godbijīga musulmaņu garīdznieka uzruna, tulkojumā “mūsu kungs”.³⁵
- muftijs** (مُفْتِي – *muftī*) – islāma jurisprudences speciālists, gk. sunnītu.
- mudžtahids** (مجتهد – *mudžtahid*) – islāma jurisprudences speciālists, gk. šiītu.
- mulla** (no arābu مولى – *maulā*) – mācītājs islāmā.³⁶ Mūsdienās lieto arī vārdu “**šeih**”, it īpaši šiīti.
- saijids** (سَيِّد – *saijjid*) – tulk. ‘kungs’, šiītu garīdznieka tituls, kas norāda, ka viņš cēlies no pravieša Muhammada meitas Fātimas pēctečiem.³⁷

³⁰ Vārda “žilbābs” transliterācija ar ž, nevis dž atspoguļo tā izrunas īpatnības.

³¹ Sal. LLVV, 2. sēj.

³² Sal. LLVV, 3. sēj.

³³ Sal. LLVV, 4. sēj. Rīga: Zinātne, 1980.

³⁴ Vārda “maržā” transliterācija ar ž, nevis dž atspoguļo tā izrunas īpatnības.

³⁵ Piemērs: “Maulana Muhammad Ali Jauhar” no angļu valodas tulkojams kā “maulānā Muhammads Alī Džauhars”, kur “maulānā” ir godbijīga uzruna.

³⁶ Sal. LLVV, 5. sēj. Rīga: Zinātne, 1984.

³⁷ “Sayyid Ruhollah Mūsavi Khomeini” tulkojams kā “saijids Rūhollā Mūsavi Homeinī”, kur “saijids” ir godbijīga uzruna, tituls.

sultanāts (سُلْطَنَة – *salṭana*) – sultāna pārvaldīta monarhistiska valsts; sultāna valdīšana.³⁸

sultāns (سُلْطَان – *suḷṭān*) – viens no musulmaņu monarhu tituliem.³⁹

šāhs (شَاه – *šāh*) – monarha tituls Irānā, Afganistānā un Indijā; persona, kam ir šāds tituls.⁴⁰

šeihš (شَيْخ – *šeih*) – ‘vecais, vecākais, vecs vīrs’. 1. Arābu klejotāju cilts vai cilšu savienības galva. 2. Musulmaņu mācītājs. 3. Ciema vecākais (dažām Tuvo Austrumu tautām).⁴¹

Valdnieku dinastijas

“Taisnīgo” kalifu periods (632–661) (الخلفاء الراشدون – *al-hulafā ‘u-r-rāshidūn*).

Abāsīdi, **Abāsīdu dinastija**, **Abāsīdu kalifāts** (العباسيون – *al-‘abbāsijūn*).

Aijubīdi, **Aijubīdu dinastija** (الأيوبيون – *al-‘aijūbijūn*).

Alamūtas ismaīlīti (الإسماعيليون – *al-‘ismā ‘ilijūn*, persiešu val. اسماعيليان الموت).

Almohadi, **Almohadu dinastija** (الموحدون – *al-muwaḥḥidūn*).

Almoravīdi, **Almoravīdu dinastija** (المرابطون – *al-murābiṭūn*).

Buvaihīdi, **Buvaihīdu dinastija** (البويهيون – *al-buwaihiyūn*, بنو بويه – *banū buwaih*).

Fātimīdi, **Fātimīdu dinastija** (الفاطميون – *al-fāṭimijūn*).

Gaznavīdi, **Gaznavīdu dinastija** (Gaznavīdu valsts – الدولة الغزنوية – *ad-daulatu-l-ġaznawijja*; persiešu val. غزنويان – *ġaznavijān*).

Gūrīdi, **Gūrīdu dinastija** (الغوريون – *al-ġūrījūn* vai الشنشبناني – *aš-šansabānī*).

Hamdānīdi, **Hamdānīdu dinastija** (حمدانيون – *ḥamdānijūn*).

Ihšīdīdi, **Ihšīdīdu dinastija** (الإخشيديون – *al-‘ihšīdijūn*).

Ilhānīdi, **Ilhānīdu dinastija** (الإلخانيون – *al-‘ilhānijūn*).

Kādžāri, **Kādžāru dinastija** (القاچاريون – *al-qādžārijūn*).

mameluki: no mameluks (arābu val. مملوك – *mamlūk*, ‘vergs’, dsk. مماليك – *mamālīk*).

Bet: Mameluku dinastija (cēlusies no vergiem – karotājiem).

Medīnas valsts (622–632) – pravieša Muhammada vadītā islāma valsts.

moguli, **Mogulu dinastija**, **Mogulu impērija** (مغول الهند – *moġūlu-l-hind*).

Muzafarīdi, **Muzafarīdu dinastija** (آل مظفر – *‘āl mazfar*).

Nasrīdi, **Granādas**; **Granādas Nasrīdu dinastija** (بنو نصر – *banū naṣr*).

Osmaņi, **Osmaņu dinastija** (السلالة العثمانية – *as-salālatu-l-‘uṭmānijja*).

Rasūlīdi, **Rasūlīdu dinastija** (بنو رسول – *banū rasūl*).

Rašīdi, **Rašīdu dinastija** (آل رشيد – *‘āl rašīd*).

Safavīdi, **Safavīdu dinastija** (الصفويون – *aš-šafawijūn*; arī: آل صفويان – *‘āl šafawijān*).

Safārīdi, **Safārīdu dinastija** (صفاريون – *šafārijūn*; persiešu val. صفاريان).

Sāmānīdi, **Sāmānīdu dinastija** (السامانيون – *as-samānijūn*; persiešu val. سامانيان).

Seldžuki, **Seldžuku dinastija** (آل سلجوق – *‘āl saldžūq*, بنو سلجوق – *banū saldžūq*).

Timūrīdi, **Timūrīdu dinastija** (التيموريون – *at-timūrījūn*; persiešu val. تیموریان).

Tūlūnīdi, **Tūlūnīdu dinastija** (الطولونيون – *aṭ-ṭūlūnijūn*).

Umajjadi, **Umajjadu dinastija** (الأمويون – *al-‘umawijūn* vai بنو أمية – *banū ‘umaija*).

³⁸ Sal. LLVV, 7₂ sēj. Rīga: Zinātne, 1991.

³⁹ Turpat.

⁴⁰ Turpat.

⁴¹ Turpat.

Islāma terminoloģija

Pamatjēdzieni

fatva (فتوى – *fatwā*) – autoritatīvs juridisks viedoklis islāmā.

adāns (أَذَان – *'azān*) – muedzina aicinājums uz lūgšanu.

ajāts (آيَة – *'āja[ʔun]*) – Korāna pants.

Allāhs (الله – *allāh*) – Dieva nosaukums islāmā.⁴²

basmala (بِسْمِ اللَّهِ – *basmala*) jeb teikums “Līdzcietīgā, Žēlsirdīgā Dieva vārdā” (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ – *bismillāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm*), atrodams katras Korāna sūras sākumā.⁴³

čukstētās lūgšanas (مُنَاجَات – *munādžāt*).

Dieva sūtņis (رَسُولُ اللَّهِ – *rasūlu-llāh*) – pravieša Muhammada tituls.

duā (دُعَاء – *du 'ā*) – Dievu slavinošas, lūgumus saturošas neobligātas lūgšanas.

džinns⁴⁴, *dsk.* džinni (arābu val. *dsk.* جِنٌّ – *al-džinn*, *vsk.* جِنِّي – *džinnij*) – garu pasaules iemītnieki arābu un persiešu mitoloģijā.⁴⁵

džizja (جَزِيَّة – *džizja*) – “grāmatas ļaužu” (jūdu, kristiešu, zoroastriešu) maksātā galvasnauda.

eņģeļi (مَلَائِكَة – *malā'ika*).

fikhs (فِقْه – *fiqh*) – islāma jurisprudence.

hadīss (حَدِيثٌ – *hadīṭ*), *dsk.* **hadīsi** (أَحَادِيثٌ – *'aḥādīṭ*) – stāstījums par pravieša Muhammada dzīvi, izteicieniem un rīcību dažādās situācijās.

halāls, *lietv., īp. v.* (حَالِل – *ḥalāl*) – “atļautais” islāmā.⁴⁶

harāms (حَرَام – *ḥarām*) – “aizliegtais” islāmā.

hutba (خُطْبَةُ الْجُمُعَةِ – *ḥuṭbatu-l-džumu 'a*) – piektdienas sprediķis mošejā.

hūrija (حُورِيَّة – *ḥūrījja*) – Paradīzes jaunava.

Iblīss (إِبْلِيس – *'iblīs*) – Šaitāna pavārds.

islāms (الْإِسْلَام – *'islām*) – musulmaņu reliģija.⁴⁷

isnāds (إِسْنَاد – *'isnād*) – hadīsa teicēju ķēde.⁴⁸

Kaaba (الْكَعْبَةِ – *al-ka'ba*) – islāma galvenā svētvieta Mekā.

kādī, nelok. (القَاضِي، قَاضٍ – *al-qāḍī* vai *qāḍ[īn]*) – tiesnesis.

kibla (قِبْلَة – *qibla*) – virziens, kurā musulmaņiem jādūdzas (ar seju pret Kaabu).

Korāns (الْقُرْآن – *al-qur'ān*) – svētie raksti islāmā.⁴⁹

⁴² Sal. LLVV, 1. sēj. Rīga: Zinātne, 1972.

⁴³ Izņemot sūru “at Tauba” – “grēku nožēlošana”.

⁴⁴ Vjaterē, Ilze (sast.). *Mitoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2004, 86; *Mitoloģijas enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga: Latvijas enciklopēdija, 1994, 65.

⁴⁵ Sal. LLVV, 2. sēj.

⁴⁶ Piem., halāla gaļa, halāls ēdiens.

⁴⁷ Sal. LLVV, 3. sēj., 478. Etimoloģiski إسلام – *'islām*: pakļaušana; pakļaušanās; kāda cita vai sevis paša pārveidošana vai padarīšana par mierīgu un pakļāvīgu. Saskaņa un miers سلام – *salām* šeit rodas pakļaušanas un pakļaušanās rezultātā.

⁴⁸ Katrs hadīss sākas ar isnādu (“atbalstu”) jeb teicēju uzskaitījumu, un tikai pēc tā seko pamattekst (المَتْنُ الْحَدِيثِ – *matnu-l-ḥadīṭ*) jeb pamācība. Piem.: “Mums stāstīja Abū al Jamāns, kurš teica, ka viņam stāstīja Šuaibs, kurš teica, ka viņam stāstīja Abū az Zināds no al Āraza vārdiem, kurš dzirdēja no Abū Hureiras, ka pravietis (lai pār viņu miers un Dieva svētība) teica: “Tam, kurš pavadīs Likteņa nakti nomodā, Dievu slavēdams un labus darbus darīdams, tiks piedoti visi grēki, ko nodarījis.”” *Saḥīḥ al Buhārī*. Damaska: Dār Ibn Kasīr, 2002, 19 (no arābu val. tulk. I. Kleinhofa).

⁴⁹ Sal. LLVV, 4. sēj.

mazhabs, *dsk.* mazhabi (مذهب – *mazhab*, *dsk.* مَذَاهِبُ – *mazāhib*) – islāma juridiskās skolas (الطوائف الإسلامية).⁵⁰

mihrābs (محراب – *mihrāb*) – niša mošejas sienā, kas norāda lūgšanu virzienu (**kiblu**).

minarets (مئذنة – *mi'zana*) – mošejas tornis, no kura skan aicinājums uz lūgšanu.⁵¹

mošeja (مسجد – *masdžid*) – musulmaņu dievnams.⁵²

muedzins⁵³ (مؤذن – *mu'azzin*) – mošejas amatpersona, kas skandē adānu (aicinājumu uz lūgšanu).⁵⁴

muhamedānis, muhamedāniete, *novec.* – musulmanis, musulmane.⁵⁵

muhamedānisms – *novec.* islāms.⁵⁶

Muhammads (محمد – *muhammad*) – islāma pravietis (النبي – *an-nabijj*).

pieci islāma stūrakmeņi (أركان الإسلام – *'arkānu-l- 'islām*):

šahāda (الشهادتان – *šahādatān*) – ticības apliecinājums divās daļās,

obligātās lūgšanas (الصلاة – *aš-šalat[ufu]*),

ramadāna gavēnis (شهر رمضان صوم – *šaumu šahra ramadān*) – gavēnis ramadāna mēnesī,

zakāts (الزكاة – *az-zakāt*) – šķīstīšanas nodoklis,

hadžs (حج البيت – *hadžžu-l-beiti*) – obligātais svētceļojums uz Meku.

sadaka (صدقة – *sadaqa*) – brīvprātīgas žēlastības dāvanas.

sunna (سنة – *sunna*) – Islāma tekstu krājums, kurā ietilpst stāstījumi par pravieša Muhammada dzīvi, izteicieniem un rīcību dažādās situācijās.⁵⁷

sunnisms, *novec.* – sunnītu islāms.⁵⁸

sunnītu islāms – islāma reliģiskais virziens, *gk.* arābu valstīs.

sūra (سورة – *sūra*) – Korāna nodaļa.

šahāda (*šahāda*) (الشهادتان – *šahādatān*, ticības apliecinājums divās daļās), musulmaņu ticības apliecinājums (*lā ilāha illa-llāh wa-muhammadun rasūlu-llāh*, *tlk.*: “(1) Nav cita dieva, izņemot Vienīgo Dievu, un (2) Muhammads ir viņa pravietis.”).

Šaitāns, arī **šaitāns**, *dsk.* šaitāni (شيطان – *šaiṭān*) – islāmā: Sātans; arī: ļaunais gars.⁵⁹

šariats (شريعة – *šarī'a*) – islāma tiesisko, sadzīves un reliģisko normu kopums.⁶⁰

šiītu islāms – islāma virziens, *gk.* Irānā.

šiīsmis, *novec.* – šiītu islāms.⁶¹

ticīgais (مؤمن – *mu'min*)

⁵⁰ Izplatītākās: četras sunnītu skolas – hanafītu (الحنفية – *al-ḥanafijja*), mālikītu (المالكية – *al-mālikijja*), šafīītu (الشافعية – *aš-šāfiijja*) un hanbalītu (الحنبلية – *al-ḥanbalijja*); divas šiītu skolas – džafārītu (الجعفرية – *al-ža'farijja*) un zeidītu (الزيدية – *az-zaidijja*); ibadītu (الاباضية – *al-ibādijja*) un zāhirītu (الظاهرية – *až-žāhirijja*).

⁵¹ Sal. LLVV, 5. sēj.

⁵² Turpat.

⁵³ Turpat.

⁵⁴ Turpat.

⁵⁵ Turpat.

⁵⁶ Turpat.

⁵⁷ Sal. LLVV, 7. sēj.

⁵⁸ Turpat.

⁵⁹ Turpat.

⁶⁰ Turpat.

⁶¹ Turpat.

zakāts jeb “šķīstīšanas nodoklis” (الزكاة – *az-zakāt[u]*) – viens no pieciem islāma stūrakmeņiem.⁶²

Vēsturiskā un sociālā terminoloģija

daava (دعوة – *da'wa*, ‘ielūgums, [uz]aicinājums’) – islāma misija (misionārisms).

džizja (جزية – *džizja*) – “grāmatas ļaužu” (jūdu, kristiešu, zoroastriešu) maksātā galvasnauda.

fard al ain (فرض العين – *fard al-'ayn*) – ikviena musulmaņa reliģiskie pienākumi (lūgšanas, gavēnis u. c.).

fard al kifāja (فرض الكفاية – *fard al-kifāja*) – kopienas reliģiskie pienākumi (apbērēšana u. c.).

hanīfs (حنيف – *hanīf*) – monoteists pirmsislāma laikmetā.

hāridžiti (الحوارج – *al-hawāridž*) – “aizgājušie”, viena no islāma sektām.

hidžra (هجرة – *hidžra*) – “Muhammada emigrācija” (no Mekas uz Medīnu 622. g.); hidžras kalendāra sākuma datējums.

humss (خمس – *hums*) – vēst.: “piektās daļas” nodoklis no kara laupījuma par labu kalīfam un musulmaņu ummai.

Kaaba (الکعبة – *al-ka'ba*) – islāma galvenā svētvieta Mekā.

kauja pie Aizsarggrāvja (غزوة الخندق – *ğazwatu-l-handaq vai* الاحزاب – *ğazwatu-l-aħzāb*) – kauja pie Medīnas pilsētas nocietinājumiem 627. g.

kauja pie Badras (غزوة بدر – *ğazwatu-badr*) 624. g.

kauja pie Uhuda kalna (غزوة أحد – *ğazwatu 'uħud*) 625. g.

kāhins (كاهن – *kāhin*) – gaišreģis, pareģotājs, šamanis Arābijā, pirmsislāma laikmetā.

kuraiši (قريش – *quraiš*) – kuraišu cilts; arī: kuraišiti – cilts, pie kuras piederēja pravietis Muhamads.

maulā, nelok. (مولى – *maulā*) – “aizbilstamais”, etnogr.: ciltī uzņemtais kopienas loceklis; vēst.: musulmanis nearābs.

Medīnas konstitūcija (صحيفة المدينة – *šahīfatu-l-madīna* vai ميثاق المدينة – *mīthāqu-l-madīna* vai دستور المدينة – *dastūru-l-madīna*) – pirmais dokuments, kas regulē valsts un reliģisko kopienu attiecības islāma valstī, apm. 622–630.

šūra (شورى – *šūrā*) – vēst.: cilts vecājo padome pirmsislāma Arābijā; kalīfa vēlēšanu padome; augstākā padomdevēju sapulce kalīfātā.

umma (أمة – *'umma*) – “tauta”, pasaules musulmaņu etniskā, politiskā un reliģiskā kopība.

vakfs (وقف – *waqf*) – ienesīgs dāvinājums reliģiskiem mērķiem (veikals, zeme u. tml.).

zimmijš (ذمي – *zimmijš*) – “Grāmatas reliģijai” piederīgo (jūdu, kristiešu, zoroastriešu) apzīmējums un viņu sociālais statuss islāma valstī.

⁶² Zakātu maksā noteiktā apmērā no īpašuma kopvērtības un/vai ienākumiem. Uzskata, ka, maksājot zakātu, tiek izpirkti grēki, kas varētu būt nodarīti, iegūstot materiālās vērtības. Vārda sakne arābu valodā norāda uz šķīstīšanās, rituālās attīrīšanas un attīrīšanas funkcijām: تَزَكِيَّة (šķīstīšanās), sino-nīms – تطهير (rituālā attīrīšanās, piem., ar ūdeni). Sk. <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/تزكية/>

Laika skaitīšana, kalendārs, svētki un rituāli

hidžra (هجرة – *hidžra*) – “Muhammada emigrācija” (no Mekas uz Medīnu 622. g.); hidžras kalendāra sākuma datējums.

hidžras kalendārs (التقويم الهجري – *at-taqwīmu-l-hidžrijj*) – lunārais kalendārs, kurš sākās 622. g.

Hidžras kalendāra mēneši

1. **muharrams** (مُحَرَّم – *muḥarram*)
2. **safars** (صَفَر – *šafar*)
3. **pirmais rabia** (ربيع الأول – *rabi 'u-l- 'awwal*)
4. **otrais rabia** (ربيع الثاني – *rabi 'u-t-ṭānī*)
5. **pirmais džumadā** (جمادى الأولى – *džumadā l-ūlā*)
6. **otrais džumadā** (جمادى الثانية – *džumadā t-ṭānija*)
7. **radžabs** (رَجَب – *radžab*)
8. **šaabāns** (شعبان – *ša 'bān*)
9. **ramadāns** (رمضان – *ramadān*)
10. **šauvāls** (شَوَّال – *šawwāl*)
11. **zūlkaada** (ذو القعدة – *zū l-qa 'da*)
12. **zūlhidža** (ذو الحجة – *zū l-hidžža*)

Hidžras kalendāra svētki, svētcelojums un rituāli

Adhā svētki (عيد الاضحى – *īdu-l-aḏḥā*) – “Upurēšanas svētki”; arī: kurbān-bairams (Krievijā).

Fitra svētki (عيد الفطر – *īdu-l-fiṭr*) – ramadāna gavēņa beigu svētki.

hadžs, aizstājeja (حج البذل – *ḥažž al-badal*) – hadžs nespējnieka vai miruša cilvēka vietā.

mutavifs (المُطَوِّف – *muṭawwif*) – hadža “gids”, pavadonis.

hādžs, vīr., hādža, siev. (حاج – *ḥādžž*, حَاجَةٌ – *ḥādžža*) – godpilna uzruna personām, kas izgājušas hadžu.

ihrāms (إحرام – *iḥrām*) – rituālā gatavība hadža veikšanai; arī: balts svētcelnieka tērps bez vīlēm.

nikāhs (نكاح – *nikāḥ*) – laulības noslēgšana islāmā.

rītausmas lūgšana (صلاة الفجر – *šalātu-l-fadžr*).

pusdienas lūgšana (صلاة الظهر – *šalātu-ṣ-zuhr*).

pēcpusdienas lūgšana (صلاة العصر – *šalātu-l- 'aṣr*).

saulrieta lūgšana (صلاة المغرب – *šalātu-l-mağrib*).

vakara lūgšana (صلاة العشاء – *šalātu-l- 'iṣā*).

rakaats (ركعة – *rak 'a[ṭ]*) – lūgšanas sastāvdaļa, kas ietver noteiktu tekstu un pozas; arī: paklanīšanās lūgšanas laikā.

radžms (رَجْم – *radžm*) – Šaitāna rituālā nomētāšana ar akmeņiem hadža gaitā.

saai, nelok. (السعي – *as-sa 'ī*) – rituāls skrējieni starp Safas un Marvas pakalniem hadža gaitā.

talbija (التلبية – *at-talbija*) – reliģiska frāze, ko daudzina hadža laikā.

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لِأَشْرِيكَ لَكَ

labbeik allāhumma labbeik. labbeik lā šarīka laka labbeik. inna l-ḥamda wa n-ni 'mata laka wa l-mulk, lā šarīka lak.

tavāfs (الطواف – *ṭawāf*) – rituālā iešana apkārt Kaabai.

umra (عُمْرَة – *umra*) – “mazais” hadžs, kuru veic ārpus vispārpieņemtā hadža laika pēc saīsināta rituāla.

Zamzama (زَمْزَم – *zamzam*) – aka blakus Kaabai, kuras ūdeni musulmaņi uzskata par svētītu.

zijāra (زِيَارَة – *zijāra*) – praviēša Muhammada, viņa radu un līdzgaitnieku, imāmu un dievbijīgu autoritāšu kapu apciemojums.

Teoloģiskā, filozofiskā un juridiskā terminoloģija

“Dieva vergs” (عَبْدُ اللَّهِ – *abdu-llāh*).

akīda (عَقِيدَة – *aqīda*) – islāma kā reliģijas pamatprincipi.

bidā, nelok. (بِدْعَة – *bid'a*) – nosodāms reliģisks jaunievedums.

bilā kaifa, nelok. (بِلَا كَيْفٍ – *bilā kaifa*) – “nevaicājot, kāpēc”: dogma par Korāna pretrunu nekritisku pieņemšanu.

dižie praviēši (أَوْلُو الْعِزْمِ – *ūlū l-‘azm*) – “garā stiprie” – kopīgs nosaukums islāma praviēšiem: Noasam (نُوح – *Nūḥ*), Ābrahamam (إِبْرَاهِيم – *ibrāhīm*), Mozum (مُوسَى – *mūsā*), Jēzum (عِيسَى – *īsā*) un Muhammadam (مُحَمَّد – *muḥammad*).

džihāds (جِهَاد – *džihād*) – “cīņa”, “cīniņš”, “smags darbs”.

idžmā (إِجْمَاع – *idžmā*) – reliģisko autoritāšu vienprātība.

idžtihāds (إِجْتِهَاد – *idžtihād*) – pētījumi islāma jurisprudencē.

ižāzs (إِعْجَاز الْقُرْآن – *i ‘džāzu-l-qurān*) – Korāna “neatdarināmība”.

kalāms (عِلْمُ الْكَلَام – *ilmu-l-kalām*) – islāma teoloģija.

kasbs (كَسْب – *kasb*) – predestinācijas mācība (cilvēka labā vai ļaunā darīšana, rīcība saskaņā ar Dieva iepriekšņolēmumu).

kāfirs (كَافِر – *kāfir*) – ķeceris.

kijāss (قِيَاس – *qijās*) – juridisks spriedums pēc analogijas.

kufrs (كُفْر – *kufir*) – ķecerība.

maasūms, īp. v. (مَعْصُوم – *ma ‘sūm*) – “nemaldīgs” (praviētis, imāms).

mutazilīti (مُعْتَزِلَة – *al-mu ‘tazila*) – islāma teoloģijas skola 8.–10. gs., gk. Basrā un Bagdādē.

nashs (النَّسْخ – *an-nash*) – “pārrakstīšana”, arī: “atcelšana” – Korāna un sunnas eksegēzes princips, ka vēlākais apgalvojums atceļ agrāko.

pieci šariata spriedumi (الْأَحْكَامُ الْخَمْسَة – *al-‘aḥkāmū-l-hamsa*) – cilvēka rīcības klasifikācija saskaņā ar šariatu kā:

“**aizliegta**” (حَرَام – *ḥarām*),

“**ieteicama**” (مُسْتَحَب – *mustaḥabb* jeb سُنَّة – *sunna*),

“**neitrāla**” (مُبَاح – *mubāḥ*),

“**nosodāma**” (مَكْرُوه – *makrūh*) un, visbeidzot,

“**obligāta**” (وَاجِب – *farḍ* jeb فَرْض – *wādžib*).

praviēša Muhammada pārdabiskie ceļojumi (الْإِسْرَاءُ وَالْمِعْرَاج – *al-‘isrā’ wa-l-mi ‘rāj*) (uz Jeruzalemi; septiņām debess sfērām).

sahīfas (صُفْه – *ṣuḥuf*) – Korānā minētās svētās grāmatas (vsk. – **sahīfa**).

svētais hadīss (حَدِيثٌ قُدْسِي – *ḥadīṭun qudsijj*) – hadīss, kas satur Muhammada vēstītos Dieva vārdus.

širks (شِرْك – *širk*) – viendievības zaimošana.

taavīls (تَأْوِيل – *ta ‘wīl*) – Korāna alegoriskā jeb ezotēriskā eksegēze.

tafsīrs (تَفْسِير – *tafsīr*) – Korāna eksegēze.

tahrīfs (تَحْرِيف – *tahrif*) – svēto rakstu sagrozīšana pirmsislāma vēsturē.

takfīrs (نكفير – *takfīr*) – musulmaņa ekskomunikācija (pasludināšana par ķeceri).
takija (تقية – *taqija*) – ticības slēpšana vai noliegšana briesmu gadījumā.
tauhīds (توحيد – *tauḥīd*) – viendievība islāmā; arī: viendievības pasludināšana.

Šītu islāms

alavīti (علوية – *alawijja*) – islāma sekta.

divpadsmit imāmu šīti (اثنا عشرية – *ithnā 'ashariyyah*) – šītu islāma atzars.

imamāts (إمامة – *imāma*) – islāma teokrātiskas valsts nosaukums.

ismailīti (الإسماعيلية – *al-'ismā'īlija*) – šītu islāma atzars.

septiņu imāmu šīti (سبعية – *sab'ija*) – ismailītu atzars.

šītu sektanti (غلاة – *gūlāt*) – “pārspīlētāji”.

Divpadsmit imāmi:

1. Alī bin Abī Tālībs (“Abū Tālība dēls”) (علي بن أبي طالب – *alī bin 'abī tālib*);
2. Hasans bin Alī al Muḏtabā, al Hasans (الحسن بن علي المجتبي – *al-ḥasan bin 'alī*);
3. Huseins bin Alī, Karbalas Mocekļis, al Huseins (الحسين بن علي سيد الشهداء – *al-ḥussein bin 'alī*);⁶³
4. Alī bin Huseins Zeinulābidīns (علي بن الحسين السجاد زين العابدين – *alī bin al-ḥussein as-sadḏḏād, zeinu-l-'ābidīn*);
5. Muhammads bin Alī al Bākirs (محمد بن علي الباقر – *muḥammad bin 'alī al-bāqir*);
6. Džāfars bin Muhammads as Sādiks (جعفر بن محمد الصادق – *dža'far bin muḥammad aš-šādīq*);
7. Mūsa bin Džāfars al Kāzims (موسى بن جعفر الكاظم – *mūsā bin dža'far al-kāzim*);
8. Alī bin Mūsa ar Ridā (علي بن موسى الرضا – *alī bin mūsā ar-riḏā*);
9. Muhammads bin Alī al Džāvāds (محمد بن علي الجواد – *muḥammad bin 'alī al-džawād*);
10. Alī bin Muhammads al Hādī (علي بن محمد الهادي – *alī bin muḥammad al-hādī*);
11. Hasans bin Alī al Askarī (حسن بن علي العسكري – *ḥasan bin 'alī al-'askarī*);
12. Muhammads bin Hasans al Maḥdī (محمد بن الحسن المهدي – *muḥammad bin al-ḥasan al-maḥdī*).

Apmetņa ļaudis (أهل الكساء – *'ahlu-l-kisā*) – “svētā ģimene” šītu islāmā: tikai pravietis Muhammads, Fātima, Alī bin Abī Tālībs, al Hasans un al Huseins.

apslēptais imāms – al Maḥdī, cilvēces glābējs, Mesija šītu islāmā.

Āšūra, sēru dekāde (عاشوراء – *'āšūrā*) – muharrama mēneša pirmās desmit dienas, kad notiek Āšūras sēru gājieni un sevis šaustīšana.

fakiha vara (ولاية الفقيه – *wilājatu-l-faqīh*) – islāmisko juristu vara.

Gadīras avots (غدِير خم – *gadīru hummi*).

imāma prombūtne (غيبية – *ġaiba*); mazā prombūtne (الغيبية الصغرى – *al-ġaibatu-s-suġrā*); lielā prombūtne (الغيبية الكبرى – *al-ġaibatu-l-kubrā*).

⁶³ Hasans un Huseins ir izplatīti arābu personvārdi, taču par al Hasanu un al Huseinu mēdz saukt tikai Alī bin Abī Tālība dēlus. “Al-” arābu valodā pievieno, lai norādītu, ka priekšmets vai persona ir tieši tas, zināmais, minētais vai unikālais (Ildzīgi angļu “the”).

mohrs (persiešu val. مهر – *mohr*, arābu val. تربة – *turba*) – šītu lūgšanu plāksnīte, parasti izgatavota no Karbalas apkaimē atrodamiem māliem.

mutā jeb pagaidu laulība (زواج المتعة – *zawāzu-l-mut'a*) – laulība uz [noteiktu] laiku.

Nama ļaudis jeb Pravieša ģimene (أهل البيت – *'ahlu-l-beit*) – plašāks pravieša Muhammada ģimenes loks.

savstarpējā nolādēšana (المباهلة – *mubāhala*) – mubāhala.

taazija (تعزية – *ta'zija*) – šītu sēru mistērijas rituāli, veltīti al Huseina piemiņai.

taazijas sapulces (مجالس الحسينية – *mažālisu ĥuseinija* vai مجالس التعزية – *mažālisu-ta'zija*) – al-Huseina piemiņai veltīti saieti.

ulemi (علماء – *'ulamā*) – šītu islāma juristi.

zuhūrs (الظهور – *až-zuhūr*) – apslēptā imāma parādīšanās.

Sūfisms

baraka (بركة – *baraka*) – svētība.

sūfiju organizācijas, brālības (فتوة – *futuwwa*).

sūfisms (التصوف – *at-tašawwuf*).

tarīka (الطريقة – *aṭ-ṭarīqa*) – sūfiju ordenis.

valī (ولي – *walī*) – svētie jeb ticīgo “aizbildņi” sūfismā.

virds (ورد – *wird*) – sūfiju dievbijības prakse, lūgšanas paveids, Korāna lasīšana, zikrs.

zikrs (ذکر – *zīkr*) – īsu lūgšanu vai rituālu (dievbijīgu) frāžu daudzināšana.

Izplatītāko tarīku nosaukumi:

badavīti jeb badavī ordeņa sūfiji (الطريقة البدوية – *aṭ-ṭarīqatu l-badawijja*).

čīštīti jeb čīšti ordeņa sūfiji (الطريقة الششتية – *aṭ-ṭarīqatu-l-šīštijja*).

dasūkīti jeb dasūkī ordeņa sūfiji (الطريقة الدسوقية – *aṭ-ṭarīqatu-d-dasūqijja*).

halvātīti jeb halvātī ordeņa sūfiji (الطريقة الخلوتية – *aṭ-ṭarīqatu-l-ḥalwātijja*).

kalandari jeb kalandaru ordeņa sūfiji (الطريقة القلندرية – *aṭ-ṭarīqatu-l-qalandarijja*).

kādirīti jeb kādirī ordeņa sūfiji (الطريقة القادريه – *aṭ-ṭarīqatu-l-qādirijja*).

kubrāvīti jeb kubrāvī ordeņa sūfiji (الطريقة الكبروية – *aṭ-ṭarīqatul-kubrāwijja*).

mevlevīti jeb mevlevī ordeņa sūfiji (الطريقة المولوية – *aṭ-ṭarīqatu-l-mawlawijja*).

nakšbandīti jeb nakšbandī ordeņa sūfiji (الطريقة النقشبندية – *aṭ-ṭarīqatu-l-naqšbandijja*).

nimatullāhīti jeb nimatullāhī ordeņa sūfiji (الطريقة النعمتلاهيّة – *aṭ-ṭarīqatu-l-ni'matullāhijja*).

nūrbahšīti jeb nūrbahšī ordeņa sūfiji (النوربخشييه الطريقة – *aṭ-ṭarīqatu-n-nūrbahšijja*).

rifāiti jeb rifāi ordeņa sūfiji (الطريقة الرفاعية – *aṭ-ṭarīqatu-r-rifā'ijja*).

sanūsīti jeb sanūsī ordeņa sūfiji (الطريقة السنوسية – *aṭ-ṭarīqatu-s-sanūsijja*).

suhravardīti jeb sanūsī ordeņa sūfiji (الطريقة السهروردية – *aṭ-ṭarīqatu-s-suhrawardijja*).

šāzilīti jeb šāzilī ordeņa sūfiji (الطريقة الشاذلية – *aṭ-ṭarīqatu-š-šāzilijja*).

tižānīti jeb tižānī ordeņa sūfiji (الطريقة التجانية – *aṭ-ṭarīqatu-t-tižānijja*).

Summary

The publication is the list of updated Arabic Islamic religious, legal, and historic terms in Latvian. Besides, the correct transliteration of historic proper names, such as names of the greatest Arab dynasties, is proposed. The Arabic terms in Latvian historically have appeared via lingua franca, i.e. German, and Russian. Russian language, in turn, has borrowed them through other mediators, such as Tartar, or Farsi. This has led to numerous phonetic deviations from the original Arabic pronunciation, and sometimes – to a change of the meaning. The list of terms is updated following the proper pronunciation of the word in Arabic and taking into consideration the Latvian phonetics and grammar.

Japāņu valodas partikula *no* un gramatizēšanās Japanese Particle *no* and Grammaticalization

Lauma Šime

Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte
Āzijas studiju nodaļa
Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
E-pasts: lauma.sime@gmail.com

Šis raksts ir diahronisks pētījums par japāņu valodas partikulas *no* funkcijām. Partikulai *no* mūsdienu japāņu valodā ir vairākas funkcijas. Lai uzzinātu, vai japāņu valodā ir viena partikula ar vairākām funkcijām vai arī daudzas homonīmiskas partikulas, tiek pētīta partikulas etimoloģija. Partikulas funkciju attīstību un pārmaiņas raksturo vairāki procesi, bet viens no galvenajiem ir gramatizēšanās – valodas vienības pāreja no leksiskās sistēmas gramatiskajā sistēmā. No senās japāņu valodas 8. gs. līdz mūsdienu japāņu valodai partikula *no* ir ne tikai gramatizējusies, bet arī degramatizējusies. Tā kā gramatika ir vienota sistēma, jaunu funkciju veidošanos ietekmē arī citu vārdšķiru gramatizēšanās. Rakstā aplūkotas tādas partikulas funkcijas kā ģenitīva funkcija, adnominalizēšanas funkcija, palīgteikuma subjekta norādīšana, vietniekvārda funkcija un nominalizēšana. Secināts, ka, visticamāk, mūsdienu japāņu valodā ir vairākas homonīmiskas partikulas, nevis viena partikula ar kopīgu etimoloģiju visām tās funkcijām.

Atslēgvārdi: japāņu valoda, partikula, etimoloģija, funkcijas, gramatizēšanās.

Gramatizēšanās ir process, kas notiek visās pasaules valodās, un tā ir vissvarīgākais fenomens diahroniskajā valodniecībā – leksiskas vienības pāreja gramatiskā vienībā. Šajā rakstā pētīta japāņu valodas vienības – partikulas *no* – vēsturiskā attīstība. Mūsdienu japāņu valodā partikula *no* ir daudzfunkcionāla, tomēr precīzi nošķirt visas tās funkcijas un noteikt konkrētu funkciju skaitu ir problemātiski. Japāņu valodas gramatikās un pētījumos ir vērojama ārkārtīgi liela dažādība šīs partikulas funkciju iedalījumā. Turklāt bieži nākas atgriezties pie jautājuma – vai japāņu valodā ir viena partikula *no*, kam ir daudzas dažādas funkcijas, vai arī ir vairākas homonīmiskas partikulas *no*, un, ja tās ir vairākas homonīmiskas partikulas, tad cik to ir. Tieši šī problēmsituācija ir bijusi pētījuma ierosme.

Pētījums par partikulas funkciju etimoloģiju var palīdzēt atbildēt uz šo jautājumu. Jau vissenākajos saglabājušos japāņu valodas rakstu pieminekļos atrodama valodas vienība *no*, tātad tā jau zināmā mērā ir gramatizējusies un turpmāka fonētiskā redukcija nenotiek vairākus gadsimtus. Tomēr par gramatizēšanos uzskata ne tikai leksiskas vienības pāreju gramatiskā, bet arī par gramatiskas vienības pārveidošanos

par vēl gramatiskāku (ar vēl vājāku leksisku nozīmi).¹ Šāda gramatizēšanās novērojama ne tikai senajā japāņu valodā 8. gs., bet arī vēlāk. Senajā japāņu valodā partikula *no* lietota tikai vienā funkcijā, tādējādi iespējams pētīt partikulas funkciju attīstību. Lai izsekotu partikulas funkciju attīstībai, jāaplūko ne tikai gramatizēšanās process, bet arī funkciju konkurence un jaunu partikulas funkciju rašanās.

Galvenās atšķirības starp valodnieku funkciju iedalījumiem ir metodēs – balstoties uz partikulas sintaktiskajām funkcijām vai arī uz partikulu saistāmību ar vārdšķirām. Piemēram, Šoiči Iwasaki (*Shoichi Iwasaki*) partikulas (arī partikulu *no*) iedala pēc sintaktiskajām funkcijām (locījumu partikulas, adverbiālās partikulas, saistītāja partikulas u. c.), atsevišķi izdalot tikai pragmatiskās partikulas, kas nepilda sintaktiskas funkcijas, bet pragmatiskas – norāda runātāja attieksmi pret izteikuma saturu.² Reiko Mijoši (三吉 礼子 *Miyoshi Reiko*) japāņu valodas gramatikā “Partikulas, kas savieno vārdus” partikulas *no* funkcijas iedalītas pēc to saistāmības – lietvārdu modificējoša (atrodas aiz lietvārda), lietvārdu aizvietojoša (atrodas aiz īpašības vārda vai darbības vārda), partikula *no*, kas atrodas teikuma beigās, un teikuma subjekta norādīšanas partikula. Gan Š. Iwasaki, gan R. Mijoši šīm funkcijām nodala vēl padsmīt apakšfunkciju.³ Šī pētījuma vajadzībām nav nepieciešams, uzsākot pētījumu, noteikt precīzu funkciju iedalījumu un noteikt funkciju skaitu. Tieši otrādi – iepriekšpieņemta sistēma būtu pretrunā ar pētījuma mērķi. Nepieciešams tikai viens sākumpunkts – visnenākā atrodamā partikulas funkcija, kuras attīstībai jāizseko. Šajā gadījumā tā ir partikulas *no* ģenitīva jeb atributīvā funkcija, kas sastopama senajā japāņu valodā 8. gs.⁴ Pēc dažu autoru domām (piemēram, Samjuela Elmo Martina), ģenitīva funkcija nav vienādojama ar atributīvo funkciju, un ģenitīva partikulai jāmeklē cita etimoloģija,⁵ tomēr autore uzskata, ka nav pamata šīs funkcijas dalīt.

Senajā japāņu valodā partikula lietota gan ģenitīva funkcijā (piederības izteikšanai), gan kā atributīvo attieksmju norādīšanas partikula. Abos gadījumos partikula atrodas starp diviem lietvārdiem, turklāt atributīvs ir tāds, kas raksturo lietvārdu, tādēļ piederību var uzskatīt par vienu no atributīvajām attieksmēm. Mūsdienu japāņu valodā *no* vēl joprojām ir gan kopulas adnomināla forma, gan partikula ar ģenitīva funkciju.

8. gs. japāņu valodā ir kopula ar sakni *N-*, kuras atributīvā forma jeb locījums ir *No*. Pēc šīs kopulas lietojuma un nozīmes iespējams izdarīt secinājumus, ka partikula *no* atributīvajā funkcijā radusies no šīs kopulas gramatizēšanās ceļā – partikulas atributīvā funkcija radusies no kopulas “būt”, kas piesaistījusi lietvārdam tā atribūtus (citus lietvārdus, kas to raksturo, nosauc tā pazīmes). Gramatizēšanās jeb

¹ Heine, Bernd; Kuteva, Tania. *World Lexicon of Grammaticalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 2.

² Iwasaki, Shoichi. *Japanese: Revised Edition*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2013, 66–67.

³ 三吉 礼子 Miyoshi Reiko, ことばをつなぐ助詞 Kotoba wo tsunagu joshi (Partikulas, kas savieno vārdus), 専門教育出版 Senmon kyōiku shuppan, 1997.

⁴ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 243.

⁵ Martin, Samuel Elmo. *A Reference Grammar of Japanese*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1988, 47.

gramatizācija pēc “Valodniecības pamatterminu skaidrojošās vārdnīcas” ir “leksiskās sistēmas elementu pāreja gramatiskajā sistēmā”. Tātad no vārda ar leksisku – konkrētu – nozīmi laika gaitā, valodai attīstoties un pārveidojoties, veidojas valodas vienība, kam kādreizējā leksiskā nozīme ir zudusi un kam ir gramatiska (tātad funkcionāla) nozīme. Tādējādi gramatizēšanās process sākas ar leksēmas desemantizēšanos (nozīmes zaudēšanu), tad process turpinās kā dekategorizēšanās, “vārdam sastingstot vienā gramatiskajā formā un zaudējot locīšanas paradigmu”. Visbeidzot, gramatizēšanās pēdējais posms ir fonētiska redukcija – vārds zaudē fonēmas un saīsinās.⁶ Par gramatizēšanos uzskata procesu, kas sastāv ne tikai no visiem iepriekšminētajiem posmiem, bet iekļauj vismaz vienu no tiem. Šajā gadījumā gramatizēšanās process ir dekategorizēšanās – sastingšana atributīvajā formā. Gramatizēšanās ir arī process, kad sašaurinās gramatiskas vienības funkcija. Kopulas atributīvā forma *No* (“būt” vai “tāds, kas ir”) lietota, lai norādītu atributīvas attieksmes starp lietvārdiem, un gramatizējusies – sastingusi šajā formā un kļuvusi par partikulu, kurai ir tikai atributīvu attieksmju norādīšanas funkcija (nevis kā kopulai, kurai ir vairākas formas, tādējādi vairākas funkcijas un nozīmes).⁷

Tā kā kopulai nav leksiskas nozīmes, bet gan gramatiska, iespējams, laikā pirms 8. gs. arī pati kopula *No* ir gramatizējusies – radusies no darbības vārda ar leksisku nozīmi “būt”. Atšķirība starp “būt” leksisko un gramatisko nozīmi ir šāda: “būt” leksiskā nozīme ir “eksistēt”, bet gramatiskā – tikai norāda saistību starp teikuma locekļiem. S. E. Martins uzskata, ka kopula *No* ir vairāku pakāpju gramatizēšanās rezultāts – no darbības vārda “būt” (kā izklausījies šis darbības vārds, nav zināms) gramatizējusies par kopulu *Ņiaru*, kas reducējusies uz *Naru*, un vēlreiz reducējusies uz kopulu ar formām *Na* un *No*.⁸

Ģenitīva jeb atributīva funkcijas partikula var izteikt dažādas attieksmes starp modificēto lietvārdu un vārdu, kas tiek pakārtots lietvārdam, tādēļ ne viens, ne otrs nosaukums (ģenitīva, atribūta) nav precīzs. Tikai daļā gadījumu, kad tiek modificēts lietvārds, partikulai atbilst ģenitīvs; iespējamas daudzas attieksmes starp savienotajiem vārdiem vēl papildus atributīvām attieksmēm. Abi šie nosaukumi japāņu valodas partikulas funkcijas apzīmēšanai radušies Rietumu valodniecības iespaidā un nesakņojas japāņu valodniecības tradīcijās. Lai arī Eiropas valodās un tieši latviešu valodā partikulai *no*, lietotai šajā funkcijā, visbiežāk atbilst ģenitīvs un visbiežāk sastopamās ir atribūta attieksmes,⁹ šie apzīmējumi neaptver visas partikulas funkcijas. Ir iespējams šīs funkcijas apvienot ar nosaukumu “adnominalizēšana” (vārda, vārdu savienojuma vai teikuma daļas piesaistīšana lietvārdam) un apakšfunkcijas nodalīt pēc vārdšķirām, kas var kļūt par modificētārvārdu – īsti lietvārdi, īpašības lietvārdi,

⁶ Skujiņa, Valentīna (red.). *Valodniecības pamatterminu skaidrojošā vārdnīca*. Rīga: Latviešu valodas institūts, 2007, 133.

⁷ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 126.

⁸ Martin, Samuel Elmo. *A Reference Grammar of Japanese*. Tokyo: Cares E. Tuttle Company, 1988, 47.

⁹ Šime, Lauma. Japāņu valodas adnominalizēšanas partikula *NO* un tās atbilstes latviešu valodā. No: *Valoda: nozīme un forma 7*. Red. Andra Kalnača. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2016, 233.

apstākļa lietvārdi, darbības lietvārdi, skaitļa vārdi, vietniekvārdi un apstākļa vārdi.¹⁰ Terminu pirmo reizi lieto S. E. Martins, un tas precīzi apzīmē un aptver visas iespējamās atbildes un attieksmes. Arī jau minētajā R. Mijoši darbā “Partikulas, kas savieno vārdus” visas šīs funkcijas pilda “lietvārdu savienošā [partikula]” ar sešām apakšfunkcijām – piederības, atribūta, telpisko attieksmju, apozīcijas (pielikuma) izteikšana, nominatīva funkcija (reālijas nosaukšana vārdā) un nolūka norādīšana. Arī šis iedalījums neierobežo partikulas lietojumu bet neietver gadījumu, kad lietvārdu var modificēt arī ar apstākļa vārdu.

Senajā japāņu valodā *no* nav vienīgā ģenitīva partikula. Gan partikula *no*, gan partikula *ga* norāda ģenitīva locījumu, tātad tās ir konkurējošas valodas vienības. Kopš 8. gs. katra partikula attīstījusies patstāvīgi un katra ieguvusi jaunas nozīmes. Partikula *ga* ir mainījies ievērojamāk – mūsdienu japāņu valodā tā ir zaudējusi ģenitīva funkciju, bet tai ir saikļa un nominatīva funkcijas (šajā pētījumā netiks tuvāk aplūkota partikulas *ga* gramatizēšanās un funkciju pārmaiņas, tomēr fakts, ka tā jau senajā japāņu valodā konkurē ar partikulu *no*, pētījuma kontekstā ir nozīmīgs).¹¹

Bjarke Frellesvīgs pētījumā “Japāņu valodas vēsture” kā vienu no ģenitīva partikulu *no* un *ga* funkcijām senajā japāņu valodā norāda subjekta norādīšanu palīgteikumos, turklāt vienas vai otras partikulas izmantošana nemaina teikuma nozīmi.¹² Tomēr ir vārdšķiras, aiz kurām biežāk lietota partikula *no*, piemēram, norādāmie vietniekvārdi, un tādas, aiz kurām biežāk lietota partikula *ga*, piemēram, personu vietniekvārdi.¹³ Lai arī visbiežāk subjektam atbilst nominatīva locījums, pēc B. Frellesvīga subjektu palīgteikumā var norādīt arī t. s. ģenitīva partikula, jo viss ir atkarīgs no teikuma tulkojuma interpretācijas (šeit jāuzsver, ka japāņu valodā nav locījumu kā vairākās indoeiropiešu valodās – nominatīvs vai ģenitīvs; šīs funkcijas veic partikulas).

- 1) 君 の 来る . . .
 kungs NOM nākt.ADN
 ‘.., ka kungs nāk.’
 kungs GEN nākt.ADN
 ‘kunga atnākšana ..’

1. piemērā redzams, kā, tulkojot latviešu valodā, iespējams partikulas *no* nozīmi interpretēt divējādi. Turklāt B. Frellesvīga interpretācija šķiet precīza, jo darbības vārds “nākt” ir adnominālā formā. Senajā japāņu valodā darbības vārdu formas, kas beidzas ar *u* – mūsdienu japāņu valodas t. s. vārdnīcas forma (*dictionary form*) – bija adnominālas formas, kas ļauj izteikumu padarīt par palīgteikumu un pakārtot

¹⁰ Šime, Lauma. Japāņu valodas adnominālizēšanas partikula NO un tās atbildes latviešu valodā, 220.

¹¹ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 127.

¹² Morikawa, Masahiro. *A Parametric Approach to Case Alternation Phenomena in Japanese*. Tokyo: Hituzi Syobo Publishing, 1993, 23.

¹³ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 128.

lietvārdam. Tādējādi darbības vārda adnominālā forma darbojas kā nominalizētājs (izteikumu sintaktiski var lietot kā lietvārdu).¹⁴

Partikulas *no* un *ga* var modificēt lietvārdu, tam pievienojot arī darbības vārdu adnominālā formā (kā 2. un 3. piemērā). Tā kā adnominālā forma funkcionē kā lietvārds, var uzskatīt, ka partikulas atrodas aiz lietvārda.

2) 書く が 理由
rakstīt.ADN GA iemesls
'rakstīšanas iemesls'

3) 書く の 理由
rakstīt.ADN NO iemesls
'rakstīšanas iemesls'

Turklāt izvēlei starp abu partikulu lietojumu bijusi arī sociālas diferencēšanas nozīme. Partikula *ga* šādā funkcijā biežāk lietota, ja referents ir kāds tuvs cilvēks vai ja teikuma subjekts ir kāds, kura viedoklis dominē stāstījumā, bet *no* lietojums ir neitrālāks un plašāks – arī par nedzīvām būtnēm.¹⁵

Partikula *ga* (bet ne partikula *no*) var atrasties aiz adnomināla darbības vārda un to pievienot noteiktām darbības vārda formām. Tā kā šis pētījums tuvāk aplūko partikulas *no* funkciju etimoloģiju, šī tēma netiks tuvāk apskatīta.

No 8. gs. līdz apmēram 13. gs. sākumam japāņu valodā nebija subjekta rādītāja partikulas, subjekts netika marķēts. Pēc 13. gs. partikula *ga* kļuva par subjekta norādītāja partikulu, tomēr subjekta norādīšana nebija obligāta līdz pat 19. gs. (Edo perioda) beigām. Partikula *no* saglabājusi palīgteikuma subjekta norādīšanas funkciju līdz pat mūsdienu japāņu valodai. Lai arī abas konkurējošās partikulas kopš senās japāņu valodas diferencējušās un katra attīstījusies patstāvīgi, to konkurējošās dabas iezīmes ir redzamas arī mūsdienu japāņu valodā – dažos dialektos vēl šajā gadsimtā *no* tiek lietota kā subjekta norādīšanas partikula, bet *ga* kā ģenitīva un nominalizēšanas partikula¹⁶ (par to, kā partikula *no* ieguvusi nominalizēšanas funkciju, turpmāk šajā rakstā).

9. gs. partikulām *no* un *ga* parādās vēl viens lietojums – vietniekvārda funkcija jeb "tas, kas".

4) 先 の
iepriekš NO
'iepriekšējais'; 'tas, kas bijis iepriekš'

B. Frellesvīgs uzskata, ka šī funkcija cēlusies no ģenitīva funkcijas (jeb adnominālizēšanas funkcijas), kad apzīmējamo lietvārdu izlaiž, jo tas noprotoams pēc konteksta.¹⁷

¹⁴ Horie, Kaoru. From zero to overt nominalizer. NO: A syntactic change in Japanese. In: *Japanese/Korean Linguistics*. Ed. Choi Soonja. U.S.: Stanford Linguistics Association, Center for the Study of Language and Information, 1998, 306.

¹⁵ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 129.

¹⁶ Ibid., 127.

¹⁷ Ibid., 244.

- 5) 今 の 主 も 先 の も
tagad NO saimnieks arī iepriekš NO arī
'gan tagadējais saimnieks, gan iepriekšējais'

5. piemērā redzams, ka modificētais lietvārds "saimnieks" ir izlaists, tādēļ partikula *no* kļūst par šī lietvārda aizstājēju, vienlaicīgi saglabājot ģenitīva funkciju.¹⁸

Sākotnēji *no* lietota vietniekvārda funkcijā tikai aiz lietvārdiem. Pamazām pēc 13. gs. un vēl mūsdienu japāņu valodā sastopami piemēri, kur *no* lietots arī aiz īpašības vārdiem.

- 6) 赤い の
sarkans NO
'sarkanais'; 'tas, kurš ir sarkans'

B. Frellesvīgs un Kudži Nišijama (*Kuji Nishiyama*) uzskata, ka šī funkcija cēlusies otrā vārdkopas vārda (modificētā lietvārda) izlaišanas rezultātā, un ar laiku valodas runātāji sākuši partikulu *no* uzvert kā vietniekvārdu (tātad ar nomena funkciju), sākot lietot ne tikai aiz lietvārdiem (kā t. s. ģenitīva jeb adnominalizēšanas partikula), bet arī aiz īpašības vārdiem.

Tā kā partikula *no* iegūst jaunu vietniekvārda funkciju, kam ir zināmā mērā leksiska nozīme "tas", šo procesu var uzskatīt par degramatizēšanos. Degramatizēšanās ir pretējs process, kurā valodas vienība, kas bijusi ar tikai gramatisku nozīmi, iegūst leksisku nozīmi (vai šajā gadījumā – leksiskāku).

13. gs. japāņu valodā ievērojami palielinās konstrukcijas *darbības vārds adnominālā formā – ģenitīva partikula – lietvārds* lietojumu skaits, kas redzams 2. un 3. piemērā. No apmēram 13. gs. šādu ģenitīva partikulas funkciju saglabā tikai partikula *no*, bet *ga* vairs netiek lietota.¹⁹ 7. piemērā redzams, ka partikula atrodas aiz adnominālas darbības vārda formas, tādējādi padarot to par lietvārda "iemesls" apzīmētāju. Šo konstrukciju var interpretēt arī kā virsteikumu ('iemesls') un palīgteikumu ('rakstīt mātei'), tādējādi veidojas apzīmētāja palīgteikums.

- 7) 母 に 書く (の) 理由
māte DAT rakstīt.ADN (NO) iemesls
'iemesls, kādēļ rakstīt mātei'

13. gs. japāņu valodā vērojamas izmaiņas arī darbības vārdu formu nozīmēs. Iepriekšminētā darbības vārda adnominālā forma, kas ļauj izteikumu iesaistīt teikumā kā palīgteikumu (sk. 1., 2. un 3. piemēru), saplūst ar īstenības izteiksmi.²⁰ Tādējādi zūd dalījums starp adnominālu darbības vārdu un darbības vārda īstenības izteiksmi. Senās japāņu valodas adnominālā darbības vārda funkcija kā palīgteikuma nominalizētājam vēl saglabājas, bet paralēli šo formu sāk lietot arī teikuma beigās kā īstenības izteiksmi. Vienlaicīgi ar šīm pārmaiņām rodas jauni teikumu, precīzāk, palīgteikumu, tipi – papildinātāja palīgteikumi un teikuma priekšmeta palīgteikumi, kā 8. un 9. teikumā.

¹⁸ Nishiyama, Kuji. *The Development of Japanese no: Grammaticalization, Degrammatization, or Neither?* Linguistic Conference of Cornell materials, 2012, 1.

¹⁹ Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 357.

²⁰ Ibid., 355.

- 8) この 音 の する は 熊
 šī skaņa GEN darīt.ADN TEMA lācis
 ‘tas, kas rada šo skaņu, ir lācis’
- 9) 熊 の 走る を 見た
 lācis GEN skriet.ADN AK redzēt.PAG
 ‘redzēju, ka lācis skrien’

8. piemērā palīgteikums noslēdzas ar darbības vārdu “darīt” un palīgteikums ir izteikuma subjekts. 9. piemērā palīgteikums noslēdzas ar darbības vārdu “skriet” un palīgteikums ir teikuma objekts, jo aiz tā seko objekta norādītāja partikula (glosēts kā akuzatīvs). Tā kā vienkāršos nepaplašinātos teikumos subjekts un objekts var būt lietvārds vai kāda valodas vienība, kas funkcionē kā lietvārds, redzams, ka darbības vārdu adnominālās formas vēl šajā laikā funkcionē kā lietvārdi.

Darbības vārdu formai ar galotni *-u*, kam iepriekšējos periodos bijušas vairākas nozīmes – gan adnomināla, gan īstenības izteiksmes –, no aptuveni 19. gs. beigām adnominālā nozīme ir izzudusi. Tā kā zudusi valodas runātāju izjūta par t. s. *-u* formām kā par adnominālām, mainās arī izjūta par šīs formas lietojumu teikumā. Ja adnominālā forma zaudē savu nozīmi, ir nepieciešams kāds valodas līdzeklis, kas nominalizē palīgteikumu, lai tas teikumā varētu būt subjekts vai objekts. Darbības vārda forma ir gramatizējusies – daļēji desemantizējusies (zaudējusi vienu no vairākām nozīmēm) –, un šo funkciju veic cita valodas vienība. Šo nominalizēšanas funkciju sāk pildīt partikula *no*, tomēr tas nenotiek momentāni, starp adnominālās formas desemantizēšanos un partikulas *no* nominalizētāja funkciju ir laika atstarpe. Nominalizētāja partikula *no* teikuma konstrukcijā atrodas aiz morfēmas, kas ir desemantizējusies – aiz darbības vārda ar galotni *-u*, kas ir palīgteikuma beigās, jālieto partikula *no* nominalizēšanas funkcijā, nominalizējot visu palīgteikumu (10. un 11. piemērs).

- 10) さら の うえ に ある の が いい
 šķīvis GEN augša DAT būt NO NOM labs
 ‘tas, kas ir uz šķīvjā, ir labs’
- 11) さら の うえ に ある の を とった
 šķīvis NO augša DAT būt NO AK ņemt.PAG
 ‘paņēmu to, kas ir uz šķīvjā’

Pēc Edo perioda konstrukcijā *darbības vārds adnominālā formā – ģenitīva partikula – lietvārds* partikula vairs netiek lietota, un šādi palīgteikumi (apzīmētāja palīgteikumi) nav jānominalizē.

Par to, kādēļ šo funkciju sāk pildīt tieši partikula *no*, valodnieku vidū nav vienprātības. Daži uzskata, ka šī nominalizēšanas funkcija radusies no vietniekvārda funkcijas, bet, piemēram, K. Ņišijama uzskata, ka abas funkcijas attīstījušās nesaisītī. S. E. Martins (1988) minējis, ka nominalizēšanas funkcija radusies no lietvārda “lieta” (も *no* *mono*), lietvārdam gramatizējoties. Tā kā lietvārdam *mono* ir gan konkrēta, gan abstrakta nozīme no nominalizētāja partikulai *no* ir tikai abstrakta nozīme “lieta”, gramatizēšanās process sastāv no daļējas desemantizēšanās un fonētiskas reducēšanās. Gramatizēšanās notiek, kad leksiskas nozīmes vārdu lieto, lai izteiktu

abstraktas (gramatiskas) nozīmes,²¹ tādēļ jādodomā, ka arī pats lietvārds *mono* ir gramatizējies un papildus konkrētajai leksiskajai nozīmei ieguvis abstraktu nozīmi.

Lai arī nav iespējams viennozīmīgi noteikt, kādēļ nominalizēšanas funkciju sāk pildīt tieši partikula *no*, dzimtās valodas runātāji šo izvēli ir neapzināti veikuši, un tai ir motivācija. Partikulai vietniekvārda funkcijā ir abstrakta nozīme “lieta”. Arī nominalizētājiem valodā ir līdzīga nozīme, tādēļ, iespējams, motivāciju ir ietekmējusi vietniekvārda funkcija. Lietvārdam *mono* arī ir abstrakta nozīme “lieta”, tādēļ, iespējams, ka nominalizēšanas funkcija cēlusies gramatizēšanās ceļā no *mono*, bet varbūt motivācija ir bijusi abi šie apstākļi reizē.

Partikulas *no* nominalizēšanas funkcija dažādos avotos tiek aprakstīta gan kā vietniekvārda, gan kā pakārtojuma palīgteikuma norādīšanas funkcija. 12. piemēra latviešu valodas atveidē redzams, ka partikulai ir vietniekvārda funkcija, bet 13. piemēra atveidē – pakārtojuma saikļa funkcija.²²

12) 昨日 買った の を 食べた
vakar nopirkt.PAG NO AK ēst.PAG

‘apēdu **to**, ko vakar nopirku’

13) 昨日 来た の を 忘れた (Frellesvig 365)
vakar nākt.PAG NO AK aizmirst.PAG

‘aizmirsu, **ka** vakar atnācu’

Vienai valodas vienībai un arī tās vienai funkcijai var būt divi interpretācijas veidi analogos teikumos, tādējādi tai var būt vairākas gramatizēšanās pakāpes. Pēc Kaoru Horie (*Kaoru Horie*), viena no partikulas *no* nozīmes interpretācijām ir “notikums” (14.a piemērs), bet otra – “vienība” (14.b piemērs).

14) 泥棒 が 店 から 出てくる の を 見た
zaglis NOM veikals no iznākt NO AK redzēt.PAG

a. ‘redzēju, kā zaglis nāk ārā no veikala’

b. ‘redzēju zagli, kurš nāca ārā no veikala’²³

Ja nominalizētāja partikulai ir notikuma nozīme, uzsvars tiek likts uz *to*, ka palīgteikumā ir aprakstīts notikums, bet, ja vienības nozīme, tad palīgteikumā aprakstīts fakts. Tādējādi notikuma interpretācijas gadījumā nominalizētāja partikula ir daļēji gramatizējusies, bet vienības interpretācijas gadījumā tā ir pilnīgāk gramatizējusies – nozīme ir vēl gramatiskāka un mazāk leksiska.

Nav pierādījumu, ka visu partikulas *no* funkciju etimoloģija ir meklējama vienā visnenākajā tās funkcijā, tādēļ, visticamāk, mūsdienu japāņu valodā ir vairākas homonīmiskas (vismaz divas) partikulas *no*. Tomēr var secināt, ka jaunu funkciju veidošanās ir ietekmējusies no senākām partikulas *no* funkcijām. Senākajos rakstu pieminekļos japāņu valodā, kuros atspoguļojas japāņu valodas gramatika (avotos, kur rakstīts ar zilbju alfabētiem vai ar hieroglifiem un zilbju alfabētiem), redzams, ka

²¹ Heine, Bernd; Kuteva, Tania. *World Lexicon of Grammaticalization*, 3.

²² Frellesvig, Bjarke. *A History of Japanese Language*, 365.

²³ Horie, Kaoru. Versatility of Nominalizations. *Nominalization in Asian Languages: Diachronic and Typological Perspectives*. Eds. Ha Yap, Foong, Grunow-Härsta, Karen, & Wrona, Janick. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011, 3.

vissenākā partikulas *no* funkcija ir adnominalizēšanas funkcija, kas, savukārt, visticamāk, cēlusies no ģenitīva funkcijas. Otra funkcija, ko veic partikula jau 8. gs., ir palīgteikuma subjekta norādīšana, ko var uzskatīt arī par specifisku ģenitīva funkcijas gadījumu. Aptuveni 9. gs. partikula veic arī vietniekvārda funkciju, pamazām paplašinoties to teikuma konstrukciju skaitam, kurās tā var funkcionēt kā vietniekvārds. No 13. gs. darbības vārda adnominālā forma sāk saplūst ar īstenības izteiksmi, un jau 19. gs. beigās adnominālā nozīme ir zudusi, un nominalizēšanas funkciju ar laiku veic partikula *no*. Partikula *no* mūsdienu japāņu valodā ir arī t. s. teikuma beigu partikula. Šīs funkcijas etimoloģija ir turpmāka pētījuma objekts. S. E. Martins teikuma beigu partikulu *no* iedala pie nominalizēšanas partikulas *no*, norādot, ka, atrodoties teikuma beigās, tā nominalizē visu teikumu. Iespējams, teikuma beigu partikulas *no* etimoloģija meklējama tās nominalizēšanas funkcijā. Teikuma nominalizēšana nav gramatiski motivēta, tai ir komunikatīvas un modālas nozīmes, kas norāda uz to, ka, iespējams, notikusi degramatizēšanās.

Summary

This article is a diachronic research dedicated to the functions of the Japanese particle no. The particle no has many functions in the contemporary Japanese language. In order to find out whether there is one particle no in Japanese that has many functions, or there are many homonymous particles, the etymology of the particle is researched. The evolution and changes of functions are characterised by many processes, but one of the most important is that of grammaticalization – the transition of a lexical meaning to a grammatical one. Since the Old Japanese in the 8th century AD to the contemporary Japanese language, particle no has not only become grammaticalized but also degrammaticalized. Since the grammar of a language is a united system, the formation of new functions is affected by the grammaticalization of other parts of speech, as well. In this article, the following functions are examined – genitive, adnominalization, indication of subject in subordinate clause, pronoun and nominalization. The conclusion is made that most likely there are many homonymic particles no in Japanese rather than one particle that has many functions with a common etymology.

